

BUDAYA DAN IDENTITAS

Penulis : Aniek Rahmaniah, S. Sos., M. Si.

Layout : Reisyah P.A.

Desain sampul: Irwan Rahman

© 2012, Dwiputra Pustaka Jaya

Diterbitkan oleh:

Dwiputra Pustaka Jaya

Star Safira-Nizar Mansion E4 No.14

Sidoarjo - 61265

Telp: 031- 77003756

e-mail: dwiputra.pustaka@gmail.com

Hak cipta dilindungi Undang-undang

Diterbitkan pertama kali oleh:

Penerbit Dwiputra Pustaka Jaya, Sidoarjo.

ISBN : 978-602-7761-42-1



**Sanksi Pelanggaran Pasal 22
Undang-Undang Nomor 19 Tahun 2002
Tentang Hak Cipta:**

1. Barangsiapa dengan sengaja dan tanpa hak melakukan perbuatan sebagaimana dimaksud dalam Pasal 2 ayat (1) atau Pasal 49 ayat(1) dan ayat (2) dipidana dengan pidana penjara masing-masing paling singkat (satu) bulan dan/ atau denda paling sedikit Rp 1.000.000,00 (satu juta rupiah), atau pidana penjara paling lama 7 (tujuh) tahun dan/ atau denda paling banyak Rp 5.000.000.000,00 (lima milyar rupiah).
2. Barangsiapa dengan sengaja menyiarkan, memamerkan, mengedarkan atau menjual kepada umum suatu ciptaan atau barang hasil pelanggaran Hak Cipta atau Hak Terkait sebagaimana dimaksud pada ayat (1) dipidana dengan pidana paling lama 5 (lima) tahun dan/ atau denda paling banyak Rp 500.000.000,00 (lima ratusjuta rupiah).

Dilarang keras menerjemahkan, memfotokopi, atau memperbanyak sebagian atau seluruh isi buku ini tanpa izin tertulis dari penerbit.

KATA PENGANTAR

Sebenarnya tulisan ini merupakan tugas kuliah ketika saya sedang menempuh pendidikan S2 di Universitas Airlangga. Tulisan ini saya ambil dari buku *Sociology, Themes and Perspectives* karya Michael Haralambos dan Martin Holborn pada bab 12 halaman 885-933. Dengan berbagai kesulitan ketika saya memahami buku tersebut dan kelemahan saya dalam menerjemahkannya maka jadilah tulisan ini. Tentu saja disana-sini, saya banyak melakukan penambahan maupun pengurangan untuk mendapatkan kejelasan dari rangkaian-rangkaian kalimat yang saya buat.

Dalam penyusunan tulisan ini saya banyak mendapatkan ide maupun pemahaman dari teman-teman semasa kuliah S2 dan tidak mudah bagi saya untuk mengemas kerangka dan bingkai pemikiran tanpa mendapatkan masukan dari teman-teman saya, karena memerlukan sumber bacaan lain, renungan yang agak mendalam dan sejauh mungkin mendapatkan rangkaian kata-kata yang lebih mudah untuk dipahami. Setelah memakan waktu yang lumayan lama kurang lebih 5 tahun, akhirnya tulisan ini dapat diselesaikan.

Akhirnya saya mengucapkan terimakasih yang mendalam kepada semua pihak yang telah membantu dalam proses penyusunan tulisan ini, diharapkan kelemahan-kelemahan pada

buku ini dapat dikurangi dengan mengintegrasikan saran-saran dan kritik dari para ahli dan pembaca yang budiman. Semoga karya ini memberikan manfaat bagi kita semua. Amin

Malang, 5 Pebruari 2013

ARY

(Aniek Rahmaniah Yahya)

DAFTAR ISI

Kata Pengantar	iii
Daftar Isi	v

BAB I PENGERTIAN BUDAYA DAN IDENTITAS.....	1
1.1 Budaya.....	1
1.2 Tipe-tipe Budaya.....	3
1.3 Identitas.....	5
1.4 Identitas dan Budaya.....	6

BAB II BUDAYA – PERSPEKTIF FUNGSIONALIS.....	9
2.1 Klasifikasi Primitif - Emile Durkheim dan Marcel Mauss	9
2.2 Budaya dan Struktur Sosial - Talcott Parsons.....	14

BAB III TEORI-TEORI MARXIS TENTANG BUDAYA DAN IDENTITAS	19
3.1 Mengenai Budaya – Karl Marx	19

BAB IV TEORI-TEORI MARXIS TENTANG KESENIAN	25
4.1 Lukisan Cat-Minyak dan Harta Pribadi - John Berger	25
4.2 Kelas dan Susatra - Lucien Goldmann.....	29

BAB V TEORI-TEORI NEO-MARXIS TENTANG

BUDAYA.....	33
5.1 Budaya dan Masyarakat - Raymond Williams	33
5.2 The Birmingham Centre for Contemporary Cultural Studies	36

BAB VI BUDAYA DAN PERADABAN.....41

6.1 Budaya dan Anarki - Matthew Arnold	42
--	----

BAB VII BUDAYA MASSA.....51

7.1 Budaya Massa di Amerika - Bernard Rosenberg.....	51
7.2 Teori tentang Budaya Massa - Dwight Macdonald....	53
7.3 Evaluasi atas Teori Budaya Massa	57
7.4 Pluritas Budaya Cita-Rasa - Herbert J. Gans	58
7.5 Kritik terhadap Teori Budaya Massa - Dominic Strinati.....	64

BAB VIII STRUKTURALISME..... 67

8.1 Semiologi - Ferdinand de Saussure	67
8.2 Sub-budaya : Makna Gaya - Dick Hebdige	71
8.3 Strukturalisme, Mitos dan Kekeabatan - Claude Levi-Strauss.....	77
8.4 Struktur the American Western - Will Wright.....	83

BAB IX PASCA STRUKTURALISME..... 89

9.1 Dekonstruksi Kaum Muda - Lawrence Grossberg	93
9.2 Evaluasi atas Pasca-Strukturalisme	96

**BAB X MODERNITAS, PASCA MODERNITAS DAN
BUDAYA.....99**

10.1 Pascamodernisasi - Stephen Crook, Jan Pakulski, dan Malcolm Waters	99
10.2 Pascamodernisme dan Budaya Populer - Dominic Strinati.....	105

BAB XI IDENTITAS 115

11.1 Tiga Konsep Identitas - Stuart Hall	117
--	-----

11.2 Dari Peziarah ke Turis - Zygmunt Bauman – atau Sejarah Singkat dari Identitas.....	126
11.3 Richard Jenkins – Identitas sebagai Produk Sosial	133
11.4 Identitas yang Retak - Harriet Bradley	136
BAB XII BUDAYA, IDENTITAS, DAN NILAI	149
DAFTAR PUSTAKA	151

BAB I

PENGERTIAN BUDAYA DAN IDENTITAS

1.1 Budaya

Definisi “Budaya”

Istilah “budaya” (*culture*) didefinisikan sebagai ‘keseluruhan cara hidup (*way of life*) dalam suatu masyarakat tertentu’. Yang juga tersirat adalah bahwa budaya itu “dipelajari” (*learned*) dan “dibagi” atau dipakai bersama (*shared*) oleh para anggota suatu masyarakat. Namun demikian, harus diakui bahwa budaya merupakan suatu konsep yang sangat rumit. Dalam bukunya *Keywords*, Raymond Williams, seorang teoris budaya terkemuka, menyatakan bahwa “*Culture is one of the two or three complicated words in the English language*” (Williams, 1976).

Meskipun dipergunakan dalam berbagai cara (dalam kajian ilmiah maupun kehidupan sehari-hari), konsep ini secara implisit maupun eksplisit, memperhadap-hadapkan ‘budaya’ dan ‘alam’ (*nature*). Semua hal atau sesuatu yang dihasilkan atau dilakukan oleh manusia adalah budaya, sedangkan benda-benda yang hadir atau timbul tanpa intervensi manusia adalah bagian dari dunia alamiah. Christopher Jencks memberikan budaya dalam pengertian ini sebagai “*all which is symbolic: the learned ... aspects of human society*’ (Jencks, 1993).

Jencks, lebih lanjut, membedakan pemakaian istilah ‘budaya’ dalam 4 pengertian utama:

- Budaya kerap dipandang sebagai suatu *‘state of mind*. Orang dikatakan ‘berbudaya’ (*cultured*) jika mereka bergerak ke arah *‘the idea of perfection, a goal or an aspiration of individual human achievement or emancipation’*. Dalam perspektif ini, budaya dilihat sebagai suatu kualitas yang dimiliki individu-individu yang mampu memperoleh pembelajaran dan meraih kualitas yang dihayati sebagai yang diidamkan oleh makhluk yang berbudaya. Definisi ini terlihat juga dalam pandangan-pandangan penulis seperti Matthew Arnold.
- Definisi pertama di atas sangat elitis dalam pengertian bahwa aspek-aspek manusiawi tertentu dipandang sebagai lebih tinggi (*superior*) dibanding aspek-aspek lainnya. Definisi kedua ini juga elitis dalam pengertian bahwa ia tidak memandang individu-individu tertentu lebih tinggi daripada individu lain, melainkan melihat masyarakat (*society*) tertentu lebih tinggi daripada masyarakat lainnya. Dalam konteks ini, budaya erat berkaitan dengan ide civilisasi (*the idea of civilization*). Beberapa kelompok masyarakat dipandang “lebih berbudaya” (*more cultured*) atau “lebih beradab” (*more civilized*) daripada yang lainnya. Pandangan tentang budaya ini erat terjalin dengan gagasan-gagasan evolusioner (*evolutionary ideas*), seperti yang diajarkan oleh Herbert Spencer yang melihat masyarakat Barat lebih berkembang (*evolved*) daripada masyarakat lain.
- Definisi ketiga memandang budaya sebagai *“the collective body of arts and intellectual work within anyone society”*. Seperti yang dipaparkan Jencks, konsep ini merupakan definisi yang cukup umum dan digunakan orang secara luas. Dalam perspektif ini, budaya dijumpai di teater-teater, gedung konser, galeri dan perpustakaan, daripada di dalam aspek kehidupan sosial manusia. Budaya dalam pengertian ini sering disebut “budaya adiluhung” (*high culture*).
- Definisi terakhir memandang budaya sebagai *“the whole way of life of a people”*. Definisi ini diadopsi oleh Ralph Linton yang mengatakan bahwa, *“The culture of a society is the way of life of its members; the collection of ideas and habits which they learn, share and transmit from generation to generation”* (Linton, 1945).

Dari empat definisi di atas, yang keempat-lah yang paling banyak dipakai oleh para sosiolog kontemporer. Budaya dalam pengertian keempat sesungguhnya merangkum keseluruhan tema yang biasa digarap sosiologi. Dengan demikian sulit mendapati sosiologi budaya begitu berbeda dari bidang-bidang lain dalam sosiologi. Wilayah cakupannya termasuk sosiologi kesenian, sosiologi musik, dan sosiologi sastra.

1.2 Tipe-tipe Budaya

☺ *Budaya Adiluhung (High culture)*

‘Budaya adiluhung’ merujuk pada kreasi-kreasi budayawi (*cultural*) yang secara khusus memiliki status tinggi. Tipe ini dipandang sebagai tonggak tertinggi dalam level kreativitas manusiawi. Produk-produk dalam bentuk-bentuk kesenian yang lestari biasanya dipandang sebagai contoh budaya adiluhung, misalnya, karya-karya opera, karya-karya para komposer klasik seperti Beethoven dan Mozart, karya lukis Leonardo da Vinci, dan karya-karya sastra seperti yang digubah Shakespeare dan John Milton. Bagi kebanyakan pemakai istilah ini, budaya adiluhung dipandang sebagai superior secara estetis dibandingkan dengan bentuk-bentuk budaya yang lebih rendah seperti yang terdapat dalam tiga tipe berikut ini.

☹ *Budaya Rakyat (Folk culture)*

‘Budaya rakyat’ (*folk*) merujuk pada budaya masyarakat biasa, orang kebanyakan, khususnya mereka yang hidup dalam masyarakat pra-industrial. Dominic Strinati menegaskan bahwa budaya rakyat biasanya muncul “dari akar-rumput, self-created dan otonom, dan secara langsung memantulkan kehidupan dan pengalaman masyarakat” (Strinati, 1995). Contoh-contoh tipe ini meliputi nyanyian rakyat tradisional (*traditional folk songs*) dan cerita-cerita tradisional yang diwariskan dari generasi ke generasi. Budaya rakyat dipandang oleh sejumlah teoritis sebagai kurang bernilai dibanding budaya adiluhung namun bermanfaat dalam segi-segi tertentu. Strinati melukiskan pandangan ini dalam cara sebagai berikut, “budaya folk boleh jadi tak pernah berkeinginan untuk

menjadi seni, namun kekhasan-kekhasannya diterima dan dihargai” (folk culture can never aspire to be art, but its distinctiveness is accepted and respected). Paling kurang ia merupakan suatu budaya yang autentik, bukan yang diciptakan secara artifisial.

☉ *Budaya Massa (Mass culture)*

Bagi dunia kritik budaya, ‘budaya massa’ dipandang sebagai kurang bernilai dibanding budaya rakyat. Budaya massa merupakan produk dari masyarakat industrial, berbeda dari budaya rakyat yang merupakan kekhasan masyarakat pramodern, pra-industrial. Budaya massa merupakan produk media massa, dan contoh-contohnya meliputi film-film populer, opera sabun TV, dan musik pop rekaman. Seperti yang akan kita saksikan, sejumlah kritikus budaya massa melihat hal ini sebagai mendegradasi individu-individu dan merusak jaringan masyarakat. Jika budaya rakyat merupakan produk ciptaan orang-orang biasa, budaya massa hanyalah sekedar konsumsi bagi mereka. Dan pada titik pandang ini, audiens menjadi anggota pasif dalam suatu masyarakat massa yang tak mampu berpikir untuk diri mereka sendiri.

☉ *Budaya Populer (Popular culture)*

Istilah ‘budaya populer’ kerap dipakai dalam pengertian yang sama dengan istilah ‘budaya massa’. Tipe ini meliputi setiap produk budayawi yang dihargai oleh sejumlah besar orang kebanyakan tanpa pretensi kepakaran budayawi: misalnya, program-program TV, musik pop, film-film untuk pasar-massa seperti *Titanic* dan serial *Star Wars*, dan fiksi populer seperti kisah-kisah detektif. Sama dengan istilah ‘budaya massa’ yang biasanya dipakai dalam makna peyoratif (yang menghinakan), demikian juga nasib istilah ‘budaya populer’. Sementara sebagian orang mencemooh budaya populer sebagai yang dangkal dan berbahaya, sebagian lagi, termasuk beberapa teoris pasca-modern, berpendapat bahwa tipe ini sama sah dan sama bermaknanya dengan budaya adiluhung.

☉ *Sub-budaya (Subculture)*

Yang terakhir, ‘sub-budaya’ merupakan istilah yang secara luas dipakai di dalam disiplin sosiologi untuk merujuk pada “*groups of people that have something in common with each other (i.e. they*

share a problem, an interest, a practice) which distinguishes them in a significant way from other social groups" (Thornton, 1997). Istilah ini dikenakan pada suatu kelompok yang luas, termasuk komunitas-komunitas yang hidup berdekatan dan memiliki gaya hidup yang sama, kelompok remaja yang memiliki rasa musikal yang sama, dan menikmati kegiatan waktu luang yang sama (misalnya, *ravers*), kelompok-kelompok etnis, orang-orang yang menghayati keyakinan religius yang sama, anggota-anggota geng yang sama, dan sebagainya. Sejumlah teoris, terutama fungsionalis, cenderung memberi tekanan pada tingkat di mana suatu budaya - dalam pengertian gaya hidup - dihayati bersama oleh para anggotanya. Sejumlah teoris yang lain memberi tekanan pada satu atau lebih aspek pluralisme budayawi atau perbedaan sub-budaya dalam masyarakat.

1.3 Identitas

Defnisi 'Identitas'

Konsep 'identitas' dibatasi sebagai "*A sense of self that develops as the child differentiates from parents and family and takes place in society*" (Jary and Jary, 1991). Konsep ini mengacu pada pengertian dan citra yang dimiliki orang mengenai siapa diri mereka, pada apa yang paling penting mengenai mereka. Sumber-sumber identitas yang penting rupanya mencakup nasionalitas, etnisitas, seksualitas (homoseksual, heteroseksual, biseksual), *gender* dan kelas. Meskipun individu yang memiliki identitas, konsep ini berkaitan juga dengan kelompok sosial tempat individu menjadi bagiannya dan menjadi dasariah rujukan identifikasinya. Yang perlu diingat adalah bahwa tidak selalu terjadi padanan yang sempurna antara bagaimana seseorang berpikir tentang dirinya dan bagaimana citra dirinya di mata orang lain. Identitas personal boleh jadi berbeda dari identitas sosial. Sebagai contoh, seseorang yang dipandang oleh masyarakat sebagai laki-laki dapat saja memandang dirinya sebagai perempuan yang terjebak dalam tubuh laki-laki.

Pentingnya Identitas

Konsep mengenai identitas menjadi semakin penting di dalam sosiologi. Para sosiolog awal jarang memakai istilah ini,

meskipun karya-karya mereka menyinggung juga teori identitas. Misalnya, kebanyakan studi awal mengenai kelas sosial di Inggris cenderung melihat identitas kelas sebagai pusat bagi pemahaman orang tentang siapa diri mereka. Studi-studi tentang kesadaran kelas (*class conscience*) kerap beranggapan bahwa identitas kelas biasanya kuat. Mereka juga memperlihatkan pentingnya identitas-identitas lain seperti *gender*, seksualitas dan etnisitas. Sejumlah sosiolog yakin bahwa studi-studi seperti ini berurusan dengan suatu konsepsi modern tentang identitas. Identitas dipandang sebagai sesuatu yang mantap (stabil), yang secara luas terbagi dalam kelompok-kelompok sosial, dan yang didasarkan pada sejumlah variabel kunci seperti kelas dan nasionalitas.

Para era yang lebih mutakhir, teori-teori tentang identitas pasca-strukturalis dan pasca modern mengadopsi konsep yang sangat berbeda. Mereka cenderung berpendapat bahwa identitas memiliki banyak faset, bahwa identitas termaksud kerap berubah-ubah dan dapat memuat banyak kontradiksi. Sebagai contoh, orang dapat bertindak lebih “laki-laki” (*masculine*) pada situasi tertentu dan lebih “perempuan” (*feminine*) pada situasi lainnya. Lebih jauh, makna identitas feminin dan maskulin tidak lagi memiliki perbedaan yang jelas dan tegas. Boleh jadi, ada banyak cara dan peluang untuk bisa berpenampilan perkasa (*manly*) atau anggun (*womanly*).

Menurut perspektif ini, orang-orang secara aktif menciptakan identitas mereka sendiri. Identitas tidak lagi dapat direduksi ke dalam kelompok sosial tempat orang-orang itu menjadi anggota. Orang memiliki lebih banyak pilihan akan kelompok sosial mana yang ingin dimasukinya, dan melalui perilaku belanja dan bentuk-bentuk konsumsi lainnya, mereka dapat membentuk dan kadang mengubah identitas mereka. Bagi sejumlah penulis, kebanyakan individu dalam masyarakat mutakhir kontemporer tidak lagi memiliki pemahaman yang mantap akan konsep identitas, identitas mereka terpecah-pecah.

1.4 Identitas dan Budaya

Konsep identitas sangat erat berkaitan dengan gagasan budaya. Identitas dapat dibentuk melalui budaya atau sub budaya

tempat seseorang menjadi bagian atau berpartisipasi. Harus diakui bahwa terdapat juga perbedaan teori mengenai identitas yang melihat hubungan antara identitas dan budaya dengan cara yang berbeda pula. Teori yang dipengaruhi oleh teori-teori modern tentang budaya dan identitas cenderung melihat identitas sebagai terlahir dalam cara yang cukup langsung akibat keterlibatan dalam budaya atau sub budaya tertentu. Sebagai contoh, orang yang hidup di Inggris diharapkan memiliki pemahaman yang kuat atas identitas British. Teori yang dipengaruhi oleh teori-teori pasca modernisme condong ke penekanan pada kompleksitas menjadi orang Inggris (British) dan keanekaragaman cara orang-orang Inggris yang berasal dari kelompok-kelompok etnis atau nasionalitas yang berbeda itu menginterpretasi identitas British.

Stephen Frosh berpendapat bahwa identitas memang muncul dari budaya namun bukan hanya budaya yang membentuk identitas seseorang. Ia menyajikan pandangannya sebagai berikut:

Teori-teori sosiologis dan psikologis mutakhir menekankan bahwa identitas seseorang sejatinya merupakan sesuatu yang ganda (multiple) dan encer secara potensial, dibangun melalui pengalaman dan di-kode-kan secara linguistis. Dalam mengembangkan identitas mereka, orang-orang merujuk pada sumber-sumber daya yang tersedia secara budayawi dalam jejaring sosial yang langsung mereka alami dan dalam masyarakat sebagai suatu keseluruhan. Proses konstruksi identitas diwarnai dan dipengaruhi secara signifikan oleh kontradiksi-kontradiksi dan disposisi-disposisi lingkungan sosio-budayawi yang mengitarinya (Frosh, 1999: 413).

BAB II

BUDAYA - PERSPEKTIF FUNGSIONALIS

*P*ara sosiolog fungsionalis jarang sekali berbicara mengenai budaya dalam pengertian “kesenian”. Mereka lebih berminat menyoroti budaya dalam pengertian sebagai norma (*norm*), nilai (*value*), dan gaya hidup (*lifestyle*). Kaum fungsionalis selalu mendekati topik budaya sosietaI dalam perspektif evolusioner. Penekanan mereka diarahkan pada sifat budaya yang berubah sejalan dengan evolusi masyarakat. Durkheim dan Mauss bahkan mencoba untuk berbalik ke asal-muasal budaya manusia.

2.1 Klasifikasi Primitif - Emile Durkheim dan Marcel Mauss

Kebutuhan akan Klasifikasi

Dalam *Primitive Classification* (1963), Emile Durkheim dan Marcel Mauss mempertimbangkan sejumlah pertanyaan yang paling dasariah tentang bagaimana budaya manusia timbul. Bagi Durkheim dan Mauss, budaya hanya menjadi mungkin ketika manusia mampu memilah-milah benda-benda dan melakukan klasifikasi. Pada waktu lahir, manusia tak dapat melakukan klasifikasi benda-benda dan sekedar mengalami ‘suatu aliran representasi yang sinambung’; masih sulit untuk memisahkan satu benda dari benda lainnya. Agar dapat membangun budaya, manusia harus mengembangkan suatu sistem

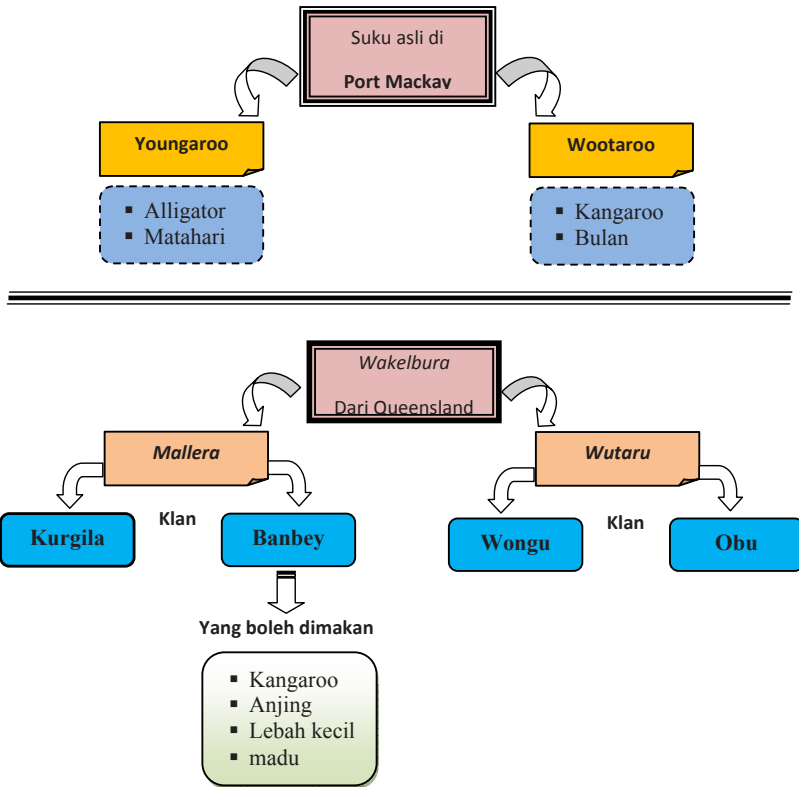
klasifikasi benda-benda. Tanpa itu manusia tak mampu memahami dunia sekelilingnya.

Asal-muasal Sistem Klasifikasi

Dari mana model klasifikasi yang ingin dikembangkan itu berasal? Durkheim dan Mauss mengatakan bahwa model yang dimaksud berasal dari struktur masyarakat (*structure of society*). Karena struktur-struktur sosial itu dasariah pada pembagian kelompok-kelompok sosial, orang memulai klasifikasi atas semua hal lain di dunia ini berdasarkan pembagian tersebut.

Durkheim dan Mauss yakin bahwa suku asli (*aboriginals*) Australia memiliki masyarakat yang paling sederhana dan paling primitif. Keduanya berpendapat bahwa masyarakat seperti itu menawarkan evidensi yang penting tentang bagaimana sistem klasifikasi manusia dapat berkembang. Melalui pendalaman atas karya-karya para antropolog lain, Durkheim dan Mauss menemukan bahwa suku asli di Port Mackay memiliki sistem klasifikasi yang boleh jadi paling sederhana. Suku asli tersebut terbagi atas dua kelompok sosial atau *moiety*s, yang disebut ***Youngaroo*** dan ***Wootaroo***. Karena masyarakat mereka terbagi atas dua kelompok, mereka membagi semua hal yang lain menjadi dua kelompok sejalan dengan *moiety* mereka. Misalnya, alligator dan matahari diklasifikasi sebagai *Youngaroo*, sedangkan *kangaroo* dan bulan sebagai *Wootaroo*.

Kelompok suku asli yang lain memiliki sistem yang lebih rumit. Misalnya, suku *Wakelbura* dari Queensland membagi semua hal menjadi empat kelompok. Hal ini sejalan dengan masyarakat mereka yang dibagi atas empat kelompok: dua *moiety* ***Mallera*** dan ***Wutaru*** - masing-masing dibagi lagi atas dua klan perkawinan - *Kurgila* dan *Banbey* dalam *Mallera*, dan *Wongu* dan *Obu* dalam *Wutaru*. Sistem klasifikasi *Wakelbura* yang mencerminkan pembagian ini, dengan dua kelas primer benda-benda, masing-masing selanjutnya dibagi lagi menjadi dua. Lebih jauh lagi, pembagian ini berpengaruh atas apa yang boleh dimakan. Orang *Banbey*, misalnya, hanya diijinkan memakan makanan yang diklasifikasi sebagai *Banbey* (termasuk kangaroo, anjing, lebah kecil, dan madu).



Sistem Klasifikasi Kompleks

Seiring dengan semakin kompleksnya masyarakat, bertambah kompleks pula klasifikasi. Suku Sioux Zuni di Amerika Utara, misalnya, memiliki sistem klasifikasi delapan-an (*eight-fold*) yang didasarkan pada delapan titik mata angin. Burung *pelican*, *crane*, *grouse*, *sagecock*, *evergreen oak*, dan lain-lain. merupakan benda-benda dari bagian utara; beruang, *coyote*, *spring grass* adalah benda-benda dari bagian barat.

Meskipun terkesan primitif, sistem klasifikasi ini menjadi dasar bagi semua klasifikasi dan semua budaya. Sama seperti sistem-sistem klasifikasi yang lebih maju dan ilmiah, sistem ini mendeskripsikan hierarki, menetapkan keberkaitan di antara kelompok benda-benda, dan menata dunia agar dapat dipahami. Dengan demikian, semua pemahaman didasarkan pada keberkaitan

sosial. Durkheim dan Mauss menulis:

Karena dalam hal ... bahwa relasi-relasi sosial manusia didasarkan pada hubungan logis antar benda, dalam kenyataannya, relasi sosial yang menyediakan prototipe bagi hubungan logis Kategori logis pertama adalah kategori sosial; kelas-kelas benda yang pertama adalah kelas-kelas manusia (Durkheim dan Mauss, 1963: 82).

Religi dan Klasifikasi

Dalam karya yang lain, Durkheim tetap kukuh berpendapat bahwa budaya memiliki asal-muasal sosial. Dalam *The Elementary Forms of the Religious Life (1961)*, ia memperluas argumen *Primitive Classification* dengan mencakup religi. Ia berpendapat bahwa religi didasarkan pada suatu pembagian dasariah atas dunia menjadi *the sacred* dan *the profane*. Sekali lagi, ia merujuk pada suku-suku asli Australia dan mengembangkan argumen bahwa sistem **totem** berkaitan dengan pemujaan oleh masyarakat.

Dalam masyarakat yang sederhana, Durkheim yakin bahwa religi merupakan basis bagi kesadaran kolektif (*collective conscience*) - keyakinan dan nilai-nilai moral bersama suatu masyarakat. Meskipun ia tidak memakai istilah *culture* untuk merujuk pada *collective conscience*, apa yang diperkirakannya sangat mirip dengan cara istilah *culture* dipergunakan oleh para penulis lain. Durkheim menandakan, "*The totality of beliefs and sentiments common to average citizens of the same society forms a determinate system which has its own life; one may call it the collective or common conscience*" (Durkheim, 1947). Durkheim yakin bahwa kesadaran kolektif menebarkan pengaruh yang sangat kuat terhadap orang-orang dari masyarakat pra-industrial. Masyarakat ini diciri-khasi oleh 'solidaritas mekanis' (*mechanical solidarity*). Orang-orang mengalami suatu rasa solidaritas (setia kawan) karena mereka mirip satu sama lain. Di sana terdapat sedikit saja pembagian kerja.

Seiring dengan berevolusinya suatu masyarakat, pembagian kerja pun menjadi semakin terspesialisasi. Kesamaan antar warga berkurang, meskipun tetap ada saling bergantung di antara mereka. Sebagai contoh, para guru membutuhkan petani untuk menanam

padi, dan para petani pun membutuhkan guru untuk mendidik putra-putri mereka. Durkheim menjelaskan keadaan saling bergantung ini sebagai 'solidaritas organis' (*organic solidarity*). Dalam suatu masyarakat dengan solidaritas organis, kesadaran kolektif - budaya bersama - tetaplah perlu, meskipun cenderung melemah dibanding yang ada dalam masyarakat dengan solidaritas mekanis. Setiap individu secara niscaya berbeda untuk dapat menjalankan peran-perannya yang khusus. (Contohnya, seorang petinju dituntut untuk menjadi lebih agresif di atas ring dibandingkan dengan seorang perawat di rumah sakit!)

Suatu pembagian kerja yang terspesialisasi dapat memacu individualisme yang eksekif (Durkheim menyebutnya *egoisme*) ataupun suatu situasi tanpa norma (yang disebutnya *anomi*). Anomi dapat timbul sebagai akibat dari perubahan-perubahan di dalam masyarakat yang memporak-porandakan hubungan-hubungan yang ada dan mendorong orang meragukan nilai-nilai yang sedang berlaku. Keadaan ini dapat menggiring menuju masalah-masalah sosial seperti tingginya tingkat bunuh diri. Meskipun demikian, masih mungkin bagi masyarakat untuk mengelola dan memelihara kesadaran kolektif di antara para warganya. Durkheim mengusulkan bahwa sistem pendidikan dan asosiasi profesional dapat menolong merekatkan solidaritas sosial di antara para anggota masyarakat industrial.

Kesimpulan

Bagi Durkheim, suatu budaya bersama (*shared culture*) atau kesadaran kolektif (*collective conscience*) adalah niscaya bagi suatu masyarakat untuk dapat tumbuh secara mulus. Budaya bersama ini berada di atas atau melampaui berbagai keinginan dan pilihan individual, dan (justru) 'membatasi' (*constrains*) perilaku mereka. Nilai-nilai itu diturunkan dari generasi ke generasi. Durkheim malahan menegaskan bahwa kesadaran kolektif itu "does *not change from generation to generation but, on the contrary, it connects successive generations with one another. It is thus entirely different from particular consciences, although it can be realised only through them.*" Para warga harus setuju dengan budaya masyarakatnya jika tidak ingin menerima hukuman. Meskipun masyarakat membutuhkan suatu budaya

bersama, pembagian kerja yang terspesialisasi dan laju masyarakat industrial yang pesat dapat mendatangkan ancaman terhadapnya, dan langkah-langkah atau kiat-kiat positif harus diambil untuk mendukungnya.

Kritik dan Evaluasi atas Durkheim

Karya Durkheim telah mendapat kritik secara luas. Rodney Needham, misalnya, mempertanyakan karya Durkheim dan Mauss mengenai klasifikasi primitif berdasarkan pemikiran bahwa “*there is a simple lack of correspondence between form of society and form of classification*” (Needham, 1963). Contohnya, *moieties* Port Mackay sejatinya dibagi ke dalam klan-klan perkawinan. Yang diharapkan adalah bahwa mereka akan mengadopsi suatu sistem klasifikasi empatan (*four-fold*) tinimbang sistem dua-an (biner). Durkheim dan Mauss tak menggubris evidensi ini karena tidak mendukung kasus mereka.

Ada juga kritik terhadap karya Durkheim mengenai religi dan mengenai bunuh-diri. Secara umum, karya Durkheim ini dikritik karena melebih-lebihkan peran struktur sosial dalam menentukan budaya manusia. Ia hanya menyisakan ruang yang sempit bagi kreativitas manusia dan sangat sedikit menyinggung perbedaan-perbedaan sub-budayawi antar kelompok (masyarakat). Meskipun demikian, Durkheim telah merintis jalan untuk pengembangan teori sosial tentang budaya, dan ia merangsang begitu banyak penulis sesudahnya untuk mencermati cara-cara faktor-faktor sosial membentuk budaya.

2.2 Budaya dan Struktur Sosial - Talcott Parsons

Budaya dan Sistem Sosial

Dalam *The Social System* (1951), Parsons mendefinisikan objek-objek budayawi sebagai “*symbolic elements of the cultural tradition, expressive symbols or value patterns*”. Budaya, dengan demikian, mencakup hal-hal seperti bahasa suatu masyarakat, simbol-simbol seperti bendera, dan keyakinan tentang benar dan salah, juga hal-hal seperti seni dan susastra suatu masyarakat. Dalam hal ini, Parsons memakai suatu definisi yang luas tentang budaya.

Ia membedakan budaya dari lingkungan fisik dan dari personalitas individual. Bagaimanapun budayalah yang menjalin berbagai elemen sistem sosial yang berbeda-beda. Individu-individu baru dapat berinteraksi secara sosial ketika budaya yang memungkinkan komunikasi di antara mereka sudah berkembang. Lebih jauh, orang menginterpretasi dunia fisik melalui simbol-simbol, seperti kata-kata, yang merupakan bagian dari budaya mereka. Parsons menulis:

suatu sistem sosial hadir dalam kemajemukan aktor-aktor individual yang saling berinteraksi dalam suatu situasi yang paling kurang memiliki aspek fisik atau environmental, aktor-aktor ... yang relasinya dengan situasi mereka yang saling mencakup ditentukan dan diperantarai berdasarkan suatu sistem simbol-simbol yang dibangun dan dimiliki bersama secara budayawi- (Parsons, 1951: 5-6).

Bagi Parsons, masyarakat manusia tidak mungkin (ada) tanpa suatu budaya bersama (*shared culture*). Budaya memberi peluang bagi manusia untuk berkomunikasi, saling memahami dan bekerja (sama) menuju tujuan bersama. Keberadaan suatu budaya bersama merupakan tuntutan fungsional - kebutuhan dasariah - suatu masyarakat untuk dapat hidup. Ia mengatakan, "*the high elaboration of human action system is not possible without relatively stable symbolic system*".

Budaya dan Sosialisasi

Parsons dan Bales (1955) berpendapat bahwa budaya diwariskan ke anak-anak melalui sosialisasi, khususnya melalui sosialisasi primer di dalam keluarga (cf. hlm. 509-510). Parsons (1951) menegaskan bahwa sosialisasi memungkinkan orang untuk belajar tentang berbagai status dan peran yang berbeda-beda. Status di dalam masyarakat menunjukkan kepada orang lain jenis perilaku apa yang diharapkan dari seseorang. Misalnya, para siswa tentunya berharap kepada seseorang dengan status guru untuk memperlakukan mereka tanpa pilih-kasih dalam melaksanakan tugasnya. Peran, seperti peran ibu atau ayah, memikul-serta harapan-harapan tertentu dan memandu orang untuk bagaimana harus bertindak sejalan dengan budaya masyarakat (ct. hlm. 3-6).

Parsons dan Bales juga mengakui bahwa budaya tidak sekedar diwariskan kepada anak tanpa modifikasi. Budaya mengekang dan membatasi perilaku, namun budaya juga berubah dalam interaksi. Jika tidak diulang-ulang dan diperkuat dalam perilaku aktual, budaya dapat berubah. Parsons dan Bales mengatakan:

Budaya bersama berfungsi sebagai kontrol terhadap perilaku, dan sebaliknya Namun budaya bersama itu memerlukan pula perawatan, rekonstruksi, dan sebagainya. – Ia menuntut interaksi kasat-mata (overt) dalam ruang dan waktu nyata, dengan semua hambatan (konstriksi) fisik yang melekat, untuk dibangun, untuk dapat hidup dan tumbuh (Parsons dan Bales, 1955: 30).

Budaya dan Perubahan Sosial

Terlepas dari pernyataan-pernyataan di atas, secara umum Parsons melihat budaya berubah secara lambat. Ia menyadari bahwa budaya yang sama tidak harus diterima setiap orang sebagai milik bersama, namun ia berkeyakinan bahwa bagian terbesar masyarakat harus menerima aspek-aspek terbanyak dari budaya tertentu jika masyarakat itu ingin berfungsi secara mulus dan bertahan hidup. Seperti Durkheim, Parsons yakin bahwa perubahan-perubahan yang penting dalam suatu budaya juga terjadi seiring berubahnya suatu masyarakat secara bertahap. Secara khusus, Parsons berpendapat bahwa ketika masyarakat berubah dari keadaan sederhana menjadi lebih rumit, terjadi juga perubahan nilai-nilai yang mendasari sistem sosialnya.

Dalam pola masyarakat yang sederhana, variabel A menjadi dominan. Secara umum hal ini berpatokan pada anggapan (askripsi) - orang dinilai dan dihargai menurut siapa mereka. Misalnya, seseorang akan menolong orang lain atau memberi mereka pekerjaan karena mereka adalah anggota keluarga atau klan yang sama.

Dalam masyarakat yang lebih kompleks, nilai-nilai yang berkaitan dengan variabel B menjadi lebih dominan. Hal ini berpatokan pada keberhasilan (prestasi) orang dihargai menurut apa yang telah mereka capai dan apa yang dapat mereka lakukan. Jadi, orang bisa memperoleh pekerjaan karena telah lulus sejumlah ujian

yang diperlukan dan memperoleh pengalaman yang relevan, bukan karena mereka kebetulan menjadi anggota keluarga yang sama dengan orang yang memberi pekerjaan. Bagi Parsons, masyarakat dengan budaya yang didasarkan pada prestasi lebih adil dan lebih efisien tinimbang yang didasarkan pada askripsi.

Kritik dan Evaluasi atas Parsons

Parsons kerap dipersalahkan karena lebih-lebihkan keluasaan kepemilikan suatu *common culture* oleh masyarakat kontemporer, dan keluasaan kompromi yang dilakukan orang terhadap suatu budaya tempat mereka bersosialisasi. Ketika kritik-kritik tersebut terjustifikasi secara luas, Parsons menegaskan bahwa ia tak yakin bahwa setiap orang bersama-sama memiliki satu budaya yang identik. Masyarakat kontemporer dapat saja memiliki keanekaan budayawi sedemikian sehingga timbul pertanyaan mengenai seberapa banyak (aspek) budaya yang perlu dijadikan milik bersama. Di Inggris, misalnya, terdapat cukup banyak keanekaan etnis, kewilayahan, dan keagamaan namun masyarakat Inggris tetap berjalan tanpa petunjuk terjadinya disintegrasi. Barangkali, pandangan Parsons ini lebih mudah berlaku pada masyarakat yang relatif lebih homogen daripada yang heterogen. Jika demikian halnya, pandangan tersebut tak dapat diberlakukan pada semua sistem sosial seperti yang diklaim Parsons.

BAB III

TEORI - TEORI MARXIS TENTANG BUDAYA DAN IDENTITAS

3.1 Mengenai Budaya – Karl Marx

Seperti Durkheim, Marx kurang memanfaatkan secara jelas konsep mengenai budaya. Namun demikian, seperti yang termuat di dalam tulisan-tulisannya yang luas, kita dapat melacak sejumlah gagasan yang dapat dipandang sebagai upaya pembentukan teori mengenai budaya (dalam pengertian gaya hidup suatu masyarakat). Marx juga mengembangkan sejumlah gagasan mengenai kesenian dan sastra.

Asal-mula Budaya

Sebagai seorang fungsionalis, Marx berpendapat bahwa budaya manusia memiliki asal-mula sosial dan tak dapat dipandang sebagai turunan langsung dari alam dan dari naluri-naluri bawaan (*innate instincts*) makhluk manusia. Budaya lahir dari kreasi kemanusiaan masyarakat pertama. Berbeda dari Durkheim, Marx tidak melihat budaya berkembang dalam pengertian sistem klasifikasi primitif yang diturunkan dari sistem sosial. Sebaliknya, ia yakin bahwa budaya memiliki asal-mula material di dalam tenaga kerja manusia.

Sebagai seorang materialis, Marx yakin bahwa lingkungan material dan aktivitas ekonomis membentuk kesadaran manusia.

Dalam *Economical and Philosophical Manuscripts* (ed. pertama 1844), Marx berpendapat bahwa “binatang secara langsung identik dengan kegiatan-hidupnya. Intinya adalah *life-activity-nya*. Manusia memperlakukan kegiatan-hidupnya sebagai objek dari kehendaknya dan dari kesadarannya (*the object of his will and of his consciousness*). Ia memiliki kegiatan hidup yang sadar (*conscious life-activity*)” [seperti yang dikutip dalam Baxandall dan Morawski (eds), 1974]. Marx berargumen bahwa binatang tidak memiliki kesadaran yang mengambil jarak terhadap aktivitas seperti memburu (mangsa) atau membangun sarang. Binatang menghasilkan barang-barang hanya untuk memenuhi kebutuhan langsung mereka. Manusia melakukannya yang lebih dari itu.

Ketika manusia berkumpul dan membentuk kelompok-kelompok sosial, mereka terlibat dalam berbagai aktivitas produktif bahkan ketika tidak dibutuhkan. Marx mengatakan bahwa “manusia memproduksi bahkan ketika ia tidak membutuhkan benda-benda fisik dan menghasilkannya benar-benar hanya berdasarkan kehendak bebasnya Manusia juga membentuk benda-benda menurut hukum-hukum keindahan (*laws of beauty*).” Karena manusia, ketika mereka membentuk kelompok-kelompok sosial, memproduksi lebih dari yang dibutuhkan untuk kebutuhan hidup fisik yang sederhana, mereka memulai produksi barang-barang bagi keinginan estetis mereka. Mereka menghasilkan benda-benda yang memberi kenikmatan lebih dari sekedar memenuhi rasa lapar dan haus.

Bagi Marx, budaya berasal dari aktivitas produktif manusia. Ketika manusia memperluas pekerjaan yang mereka lakukan melampaui kebutuhan hidup, mereka memulai pengembangan kesadaran-diri (*self-consciousness*). Hal ini membuka peluang bagi mereka untuk secara aktif menciptakan budaya mereka sendiri. Dalam *Capital* (ed. pertama 1867), Marx mengelaborasi tema ini lebih jauh. Ia berpendapat bahwa imajinasi dan kreativitas pekerja manusia berbeda secara kualitatif dari perilaku mekanis lebah atau binatang lainnya. Ia mengatakan:

seorang arsitek terburuk dibedakan secara kategoris dari lebah terbaik oleh kenyataan bahwa sebelum ia membuat lubang kecil dari lilin (dell in wax), terlebih dahulu ia membangunnya di

dalam kepalanya. Hasil yang dicapai pada akhir proses kerja sebenarnya sudah hadir pada permulaan, dalam imajinasi pekerja dalam bentuknya yang ideal. Lebih dari sekedar melakukan perubahan dalam bentuk alam, ia juga secara sadar mewujudkan tujuan-tujuannya sendiri ke dalam alam (Baxandall dan Morawski, 1974: 54).

Alienasi dan Budaya

Menurut Marx, ketika manusia hidup dalam kebebasan, mereka memenuhi kebutuhan mereka melalui aktivitas kreatif produksi benda-benda dengan memanfaatkan imajinasi mereka. Masalah akan muncul ketika kebebasan manusia dibatasi oleh keberadaan milik pribadi. Sebagian orang memulai penumpukan sejumlah besar barang-barang milik pribadi atas biaya orang lain, dan orang-orang tanpa harta milik berangsur-angsur kehilangan kemerdekaan mereka. Mereka mengalami kekurangan alat-alat produksi (*means of production*) seperti perkakas atau tanah yang perlu untuk memproduksi secara cukup bagi kehidupan fisik mereka. Sebaliknya, mereka harus bekerja pada orang yang memiliki alat-alat produksi. Mereka kehilangan kebebasan untuk mengorganisasi aktivitas atau kerja produktif mereka sendiri. Mereka terpaksa bekerja bagi para pemilik alat-alat produksi agar dapat bertahan hidup. Singkatnya, mereka menjadi terasingkan (teralienasi).

Alienasi meliputi rasa terasingkan (*estrangement*) dan pekerjaan yang mereka lakukan (kegiatan produksi), dan para pekerja lain, dan apa yang mereka hasilkan (produk akhir) - karena bukan lagi milik mereka - dan bahkan dan humanitas dasarnya mereka sendiri. Pekerja yang teralienasi tidak mampu untuk mengungkapkan humanitas mereka sendiri secara leluasa melalui penerapan kreativitas dalam pekerjaan.

Budaya sebagai Ideologi Kelas-Penguasa

Marx mengembangkan gagasan ini lebih jauh dengan merumuskan klaim bahwa, dalam masyarakat yang distratifikasi menurut kelas (*class-stratified*), budaya dapat dilihat lebih dan ideologi kelas-penguasa. Dan titik-pandang ini budaya semata-

mata merupakan ekspresi pandangan dunia yang terdistorsi yang dikembangkan oleh kelas dominan. Ia menjadi bagian dan suprastruktur masyarakat. Suprastruktur dibentuk oleh dasariah ekonomis atau infrastruktur. Kelas-penguasa - para pemilik alat-alat produksi - memanfaatkan kekuasaan ekonomis mereka untuk membentuk budaya masyarakat. Dalam satu pasase yang terkenal dalam *The German Ideology* (ed. pertama 1846), Marx dan Engels berargumen bahwa:

Dalam setiap zaman, gagasan tentang kelas-penguasa adalah gagasan-gagasan yang menguasai (the ruling ideas): i.e. kelas di mana kekuatan material yang dominan dalam masyarakat sekaligus juga merupakan kekuatan intelektual yang dominan. Kelas yang memiliki alat-alat yang melayani produksi material, pada saat yang sama, juga mengontrol alat-alat produksi mental, dengan akibat bahwa gagasan-gagasan orang-orang yang tidak memiliki alat-alat produksi mental, pada umumnya, bergantung kepadanya. Gagasan-gagasan dominan tidak lebih dari ekspresi ideal dari hubungan-hubungan material dominan yang dimaknai sebagai ide-ide (Bottomore dan Rubel, 1963: 93).

Para pemikir Marxis kontemporer memanfaatkan pernyataan-pernyataan itu sebagai dasariah untuk mengembangkan teori-teori Marxis mengenai institusi-institusi (pranata-pranata) seperti media massa. Tulisan-tulisan Marx dan Engels masih memiliki ruang terbuka bagi interpretasi dan mereka tidak selalu menyatakan bahwa suprastruktur budayawi suatu masyarakat seluruhnya dibentuk oleh infrastruktur. Pada kesempatan lain, Marx atau keduanya, berargumen bahwa infrastruktur berpengaruh atau membangun batas bagi apa yang terjadi dalam suprastruktur budayawi, namun tidak menentukannya secara total. Elemen-elemen dalam infrastruktur juga dapat saling mempengaruhi.

Salah satu interpretasi tentang Marx memandang semua budaya dalam masyarakat kapitalis sebagai produk ideologi kelas-penguasa. Kelas-pekerja dianggap menderita karena kesadaran kelas yang salah dan, dengan demikian, keyakinan-keyakinan dan budaya mereka dibentuk oleh kelas-penguasa. Teori ini dikenal sebagai "tesis

ideologi dominan” (*the dominant ideology thesis*) (Abercrombie, et al., 1980). Interpretasi lain melihat kelas-pekerja dan budaya-budaya lain memiliki sejumlah kemerdekaan atau otonomi relatif dari dominasi kelas-penguasa dan dari basis ekonomis.

Budaya sebagai Refleksi Perbedaan Kelas

Salah satu interpretasi tentang Marx menekankan perbedaan kelas di antara budaya-budaya. Dari titik-pandang ini, kelas-kelas yang berbeda akan selalu cenderung memiliki budaya-budaya yang berbeda pula karena persyaratan-persyaratan eksistensi material mereka berbeda-beda. Pengalaman hidup yang berbeda sebagai anggota kelas-penguasa atau kelas-pekerja akan menghasilkan pandangan terhadap dunia yang berbeda dan, dengan demikian, menghasilkan budaya yang berbeda pula. Stefan Morawski memberikan interpretasi atas pandangan Marx dan Engels ini sebagai berikut: “Dalam hal ini, ideologi dipertimbangkan sebagai pernyataan atau ekspresi simptomatis dari suatu pola perilaku kelas sosial, kepentingan-kepentingan, atau kebiasaan-kebiasaan berpikir” (Morawski, 1974). Dengan demikian, susastra kelas pekerja akan berbeda dari susastra yang dihasilkan oleh kelas-penguasa.

Bagaimanapun, Engels menerima kemungkinan bahwa aspek-aspek budaya seperti susastra, dalam karya sejumlah pengarang, dapat saja muncul melampaui asal-usul kelas si penulis dan menghadirkan ke dalam masyarakat suatu pemahaman yang mencerahkan (*revealing insight*). Salah satu contoh adalah pembahasan Engels mengenai penulis Jerman, Goethe.

Menurut Engels, pada masa tertentu, karya Goethe dibatasi oleh latar belakang kelasnya. Latar belakangnya sebagai “seorang bocah yang hati-hati dari anggota dewan kota praja Frankfurt yang sejahtera dan terhormat, dan penasehat pribadi dari Weimar” terkadang menggiring Goethe untuk mengagungkan kehidupan khas Jerman. Pada masa yang lain, Goethe adalah “seorang penyair jenius yang muak terhadap kekakuan lingkungannya” (dalam Baxandall dan Morawski. eds, 1974).

Di sini, Engels mengangkat kemungkinan bahwa orang dapat melihat melalui kesadaran kelas yang palsu dan menghasilkan

karya-karya budayawi yang memperlihatkan apresiasi terhadap opresi dan eksploitasi yang terdapat dalam masyarakat kelas. Jadi, susastra dan bentuk seni yang lain serta aspek-aspek budaya cenderung merefleksikan pengalaman-pengalaman kelompok kelas yang berbeda, namun kadang-kadang mereka muncul melampaui hal ini untuk menyingkap sesuatu untuk mendekati kebenaran mengenai masyarakat.

Marx dan Engels yakin bahwa sesungguhnya budaya masyarakat sebagai satu keseluruhan akan berubah. Kesadaran kelas akan berkembang dalam kelas-pekerja dan mereka akan melihat melalui ideologi kelas-penguasa yang terdistorsi. Kapitalisme akan diganti oleh komunisme dan, tanpa eksploitasi dan dominasi kelas-penguasa, manusia akan mampu kembali ke penciptaan benda-benda yang mengungkapkan humanitas sejati mereka.

BAB IV

TEORI - TEORI MARXIS TENTANG KESENIAN

4.1 Lukisan Cat-Minyak dan Harta Pribadi - John Berger

Kesenian Kelas-Penguasa

Salah satu dari teori-teori Marxis yang paling terus-terang tentang kesenian dikembangkan oleh John Berger (1972). Dalam *Ways of Seeing*, Berger berpendapat bahwa lukisan cat-minyak (*oil painting*) - medium utama para pelukis antara tahun 1500 dan 1900 - merefleksikan pandangan dunia (*world view*) kelas-penguasa. Ia mengatakan bahwa “Seni setiap periode cenderung melayani kepentingan-kepentingan ideologis kelas-penguasa.” Ia menegaskan bahwa pada periode 1500-1900, “cara pandang terhadap dunia, yang sangat ditentukan oleh perilaku baru terhadap harta dan pertukaran, menemukan ekspresi visualnya dalam lukisan cat minyak”.

Lukisan-lukisan cat-minyak memiliki ciri yang khas yang membuatnya cocok untuk mengungkapkan ideologi kelas-penguasa. Menurut Berger, lukisan cat-minyak memiliki “kemampuan khusus untuk mengungkapkan ketersentuhan (*tangibility*), tekstur, kegemerlapan (*lustre*), soliditas objek yang dilukiskannya. Ia menampakkan suatu yang nyata yang dapat Anda sentuh”. Hal ini penting karena lukisan cat-minyak terutama berurusan dengan pelukisan kesejahteraan atau harta.

Karena *sense of tangibility* yang dapat dihasilkan oleh lukisan cat minyak, ia memberi substansi kepada rasa kepemilikan yang ingin diungkapkan oleh kelas-penguasa di dalam lukisan mereka. Meskipun lukisan-lukisan selalu menampakkan hal-hal yang bernilai, pada awalnya, lukisan termaksud biasanya berkaitan langsung dengan kemuliaan Tuhan. Sejalan dengan berkembangnya masyarakat kapitalis, lukisan mengalihkan fokusnya, lebih langsung terhadap kesejahteraan dan kekuasaan kelas-penguasa, dengan mengangkat uang melampaui pertimbangan-pertimbangan keagamaan. Berger mengatakan:

Karya-karya seni dalam tradisi-tradisi awal mengagungkan kesejahteraan. Namun kesejahteraan itu merupakan simbol tata kehidupan sosial atau kehidupan ilahi. Lukisan cat-minyak mengagungkan kesejahteraan jenis baru-yang dinamis dan yang menemukan sanksinya hanya dalam kekuasaan membeli yang tertinggi yang dimiliki oleh uang (Berger, 1972: 90).

Kelas penguasa mampu mengetengahkan pandangan dunia mereka, hanya karena umumnya merekalah yang mampu “memesan” lukisan. Sejumlah besar lukisan dipesan oleh kaum kaya-raya - kebanyakan dengan mutu yang jelek. Yang lebih penting bagi para pembeli lukisan itu adalah bahwa diri dan kekayaan mereka terpampang dalam lukisan dalam cara yang mereka kehendaki, bukan kualitas lukisannya. Berger menambahkan, “Karya pesanan/bayaran itu bukanlah hasil dari kecanggungan atau kepicikan; ia merupakan hasil dari pasar yang menciptakan lebih banyak permintaan yang bertubi-tubi tinimbang kesenian.”

Contoh-contoh Kesenian Kelas-Penguasa

Berger mengajukan sejumlah contoh untuk menjelaskan klaimnya. Dalam periode awal, lukisan-lukisan Maria Magdalena cenderung menekankan pentingnya kisah hidupnya. Bahwa “ia begitu mencintai Kristus sehingga bertobat dari masa lalunya dan menerima mortalitas badan dan imortalitas jiwa.” Menjelang hadirnya dominasi lukisan cat minyak, ungkapan tipikal tentang MM pun berubah. Kini MM dilukiskan sebagai seorang “wanita” untuk dimiliki lelaki - sekedar salah satu harta milik yang lain. Berger

mengatakan, “Ia, sebelum sebagai sesuatu yang lain, dilukiskan sebagai seorang ‘wanita’ yang dapat digairahi dan dipakai”.

Lukisan-lukisan tentang benda mati (*still-life*) lebih kentara memamerkan harta kekayaan. Ada pelukisan benda-benda seperti meja-meja yang dipenuhi makanan mewah sebagai surat wasiat (*testament*) bagi gaya-hidup tinggi dari mereka yang memesan lukisan-lukisan itu.

Lukisan tentang binatang juga populer, namun biasanya bukan merupakan binatang liar tetapi “ternak yang keunggulan bibitnya ditonjolkan sebagai bukti akan nilainya” (*livestock whose pedigree is emphasized as proof of their value*). Lukisan tentang lanskap dipakai untuk mengagungkan properti si kaya-raya (*Mr and Mrs Andrews*, oleh Gainsborough, fig. 12.1). Keluarga Andrews tetap ‘ngotot’ untuk ikut dilukis dalam lanskap yang menampilkan areal tanah milik mereka. Menurut Berger, “Mereka adalah para tuan-tanah dan sikap mereka yang sebenarnya terhadap lingkungan mereka dapat dilihat dari posisi dan ekspresi mereka.”

Lukisan-lukisan Low-life

Tentu saja tidak semua lukisan menampilkan harta kaum kaya. Namun demikian, lukisan yang menampilkan kaum miskin tetap merefleksikan ideologi kelas-penguasa. Gambaran tentang ‘kehidupan jelata’ (*low-life*), seperti tentang kelompok-kelompok bejat (*debauched groups*) di kedai-kedai minum, juga populer bersamaan dengan kaum borjuis (*bourgeoisie*) yang sedang tumbuh dalam abad ke-16 hingga ke-19. Maksud lukisan itu adalah menggambarkan suatu kisah moral (*moral tale*) mengenai bagaimana orang kaya pantas menikmati keberhasilan mereka sementara yang miskin hanya dapat mempersalahkan diri mereka sendiri atas kemalangan yang menimpa. Berger menilai bahwa lukisan demikian “*lent plausibility to a sentimental lie: namely that it was the honest and hard-working who prospered, and that the good-for nothings deservedly had nothing.*”

Rembrandt

Meskipun Berger menekankan ideologi kelas-penguasa dalam pembuatan lukisan cat-minyak, ia tetap mengakui bahwa

sejumlah lukisan mampu melampaui (*transcend*) perhatian sempit para borjuis. Karya-karya demikian memang eksepsional dan hanya dapat dihasilkan oleh mereka yang berjuang untuk membebaskan diri dari cara pikir dominan mengenai dunia. Menurut Berger, salah seorang pelukis yang berhasil dalam hal ini adalah Rembrandt.

Dalam karya-karya awalnya, Rembrandt mengalah pada godaan (*succumbed*) gaya artistis dominan yang disebarkan (*propagated*) oleh kaum borjuis. Dalam karya potret-diri yang lebih awal (fig. 12.2) Rembrandt melukiskan dirinya bersama istri pertamanya. Ia semata-mata ingin memamerkan istrinya dan, menurut Berger, “Lukisan itu secara utuh tetap menjadi pariwisata tentang nasib mujur inang pengasuh (*sitter*), prestise dan kemakmuran.”

Dalam potret-diri yang dilukis 30 tahun kemudian, ketika ia sudah tua (fig. 12.3), Rembrandt melukiskan dirinya dalam suasana (*mood*) yang lebih muram (*sombre*) dan reflektif dan tidak memuat jebakan-jebakan (*trappings*) keberhasilan material. Berger menulis, “Semuanya telah hilang kecuali *sense of question* tentang eksistensi, tentang eksistensi sebagai suatu pertanyaan.” Rembrandt berhasil menyingkirkan ideologi kelas-penguasa dan melukis sesuatu yang memiliki signifikansi yang lebih universal dan lestari.

Evaluasi atas Berger

Janet Wolff (1981) menggugat Berger yang menghadirkan suatu penjelasan yang agak mentah dan *over-simplified* mengenai lukisan cat-minyak. Menurut penilaian Wolff, kajian Berger memiliki kekurangan dalam hal “analisis yang tepat dan sistematis”. Namun Wolff tetap mengakui bahwa “intervensi ke dalam disiplin sejarah seni terbukti sangat kritis dan influensial, dan telah merangsang sejumlah besar kerja analisis yang lebih rinci”. Masih banyak teori Marxis tentang seni dan susastra yang mengadopsi pendekatan yang sama, namun berusaha memurnikan watak argumen yang diajukan Berger. Salah satu contohnya adalah karya Lucien Goldmann.

4.2 Kelas dan Susatra - Lucien Goldmann

Ekspresi 'World View' Kelas

Dalam karyanya yang sangat terkenal, *The Hidden God* (1964), Goldmann mengembangkan suatu ulasan sosiologis alas penulis Prancis, Pascal dan Racine. Berbeda dari Berger, Goldmann tidak yakin bahwa produk-produk artistis cenderung mencerminkan ideologi kelas penguasa dalam cara yang sederhana. Sebaliknya, ia berpendapat bahwa karya-karya seni (karya-karya besar dalam sastra) mencerminkan *world view* kelas-kelas sosial tertentu. Ia mengatakan, “kelompok terpenting yang dapat menjadi ‘rumah’ bagi setiap individu, dari titik pandang intelektual dan aktivitas dan kreasi artistis, adalah kelompok kelas sosial, atau kelas tempat ia menjadi anggota”. Ia menjustifikasi klaim ini dengan mengatakan bahwa manusia dalam kelas-kelas sasaran (*subject classes*) harus mengabdikan sebagian besar upaya mereka demi kehidupan fisik (*physical survival*), sementara mereka yang berasal dari kelas-kelas dominan harus mengabdikan waktu untuk mengelola dominasi mereka. Dengan demikian, kelas cenderung menjadi penting dalam pemikiran orang tentang dunia.

Bagi Goldmann, kebanyakan orang hanya memiliki kesadaran kelas yang inkoheren dan parsial. Tentu saja tidak semuanya, ada juga yang lebih perspektif daripada ini. Mereka yang demikian adalah:

Individu-individu eksepsional, baik yang benar-benar aktif ataupun yang tinggal selangkah lagi mencapai pandangan yang secara lengkap terpadu dan koheren mengenai kelas sosial tempat mereka berinduk. Orang-orang yang mengekspresikan visi demikian pada tataran imajinatif dan konseptual adalah para penulis dan filosof (Goldmann, 1964: 17).

Pascal dan Racine

Goldmann memandang Pascal dan Racine sebagai contoh individu eksepsional yang dimaksud. Ia berpendapat bahwa mereka ‘berbagi’ atau bersama-sama memiliki suatu visi tragis tertentu, yang mencerminkan kedudukan suatu golongan khusus dalam masyarakat

Prancis pada abad ke-17. Goldmann menyebut golongan ini sebagai 'bangsawan berjubah' (*noblesse de robe*).

Golongan *noblesse de robe* ini tersusun atas anggota-anggota profesi legal dan administratif yang tidak langsung dipekerjakan oleh monarki tapi terikat kepada negara, yang dikontrol secara parsial oleh monarki. Oleh karena itu, pandangan dunia mengenai *noblesse de robe* kemudian secara parsial merefleksikan pandangan dunia terhadap monarki.

Jenis fungsi yang mereka jalankan dalam profesi hukum membawa mereka lebih condong ke suatu pandangan dunia yang agak berbeda yang lebih rasionalistis tinimbang menerima otoritas tradisional monarki. Pandangan dunia mereka memuat elemen-elemen yang kontradiktori yang khas bagi monarki dan borjuis yang sedang berkembang, yang memiliki wawasan yang lebih rasionalistis. Menurut Goldmann, ideologi yang kontradiktori inilah yang tercermin dalam tragedi-tragedi yang ditulis Pascal dan Racine.

Ciri utama tragedi-tragedi termaksud adalah "bahwa segala sesuatu yang dituntut Allah menjadi tak mungkin di mata dunia, dan bahwa segala sesuatu yang mungkin ketika kita mengikuti peraturan dunia ini akan lenyap ketika mata Allah menyorotinya". Singkatnya, tak mungkin melangkah maju dalam dunia dan (sekaligus) membuat Allah berkenan. Hal ini merefleksikan ketidakmungkinan bertindak sebagai anggota golongan borjuis dan menyenangkan Allah (secara bersamaan). Maka, literatur Pascal dan Racine secara langsung merefleksikan dan mengungkapkan kontradiksi posisi kelas *noblesse de robe* ini.

Evaluasi atas Goldmann

Janet Wolff berargumen bahwa Goldmann memakai interpretasi Marxis yang tak kentara dan cukup rumit atas susastra. Ia mengatakan:

Ia mengaitkan susastra dan ideologi dengan struktur kelas tanpa menggunakan suatu persamaan reduksionis yang sederhana, namun tetap mempertahankan pendapat bahwa kehidupan sosial merupakan suatu totalitas. Keberkaitan antara produksi

literer tidak didefinisikan sebagai kausal atau deterministik secara kasar, namun dihadirkan sebagai termediasi melalui kelompok-kelompok sosial dan kesadaran mereka (Wolff, 1982: 58).

Wolff mencatat bahwa Goldmann mempergunakan gagasan individu eksepsional yang dapat mengartikulasi suatu kesadaran kelas yang hanya dapat dipahami orang lain secara parsial. Bagi Wolff, ini merupakan kemajuan yang besar atas pendekatan Berger yang jauh lebih deterministik.

Betapun, karya Goldmann ini bukanlah tanpa kritik dan, dari sejumlah titik pandang, bahkan tampak tidak jitu.

Pertama, tanpa justifikasi yang kuat, pandangan Goldmann mengasumsikan keutamaan kelas dalam membentuk pengalaman. Di mata para feminis, misalnya, *gender* lebih berperan penting daripada kelas dalam mempengaruhi kesenian. Penggolongan sosial lainnya, seperti kelompok etnis dan kelompok usia, boleh jadi membawa pengaruh atas produksi susastra dan bentuk-bentuk kesenian yang lain.

Kedua, karya Goldmann berasumsi bahwa suatu kelas dapat memiliki suatu ideologi, bahwa individu dapat mengembangkan pandangan dunia yang koheren dan konsisten. dan bahwa makna suatu teks dapat menjadi jelas bagi mereka yang menginterpretasikannya. Semua klaim ini ditantang oleh sejumlah pasca strukturalis dan pasca modernis yang sangat kritis terhadap asumsi-asumsi yang polos itu.

Ketiga, terlepas dari otonomi yang disifatkan Goldmann atas tiap-tiap pengarang, ia masih mengembangkan suatu pertimbangan monokausal tentang susastra. Masih perlu diragukan apakah satu faktor tunggal, seperti ekspresi pandangan dunia kelas tertentu, dapat menjelaskan isi (*content*) bentuk kesenian seperti susastra.

BAB V

TEORI - TEORI MARXIS TENTANG BUDAYA

Sejumlah penulis telah mengembangkan apa yang dapat dilukiskan sebagai teori-teori neo-Marxis tentang budaya. Semua pendekatan ini secara signifikan dipengaruhi oleh Marxisme, namun semua cenderung untuk berpendapat bahwa budaya memiliki otonomi atau kebebasan yang besar dari pengaruh-pengaruh ekonomis, dan bahwa tak ada korespondensi langsung (*straightforward correspondence*) antara kelas dan budaya.

5.1 Budaya dan Masyarakat - Raymond Williams

Salah seorang tokoh yang paling berpengaruh dalam perkembangan studi kebudayaan (*cultural studies*) di Inggris adalah Raymond Williams. Dalam satu seri bukunya yang penting, Williams (1961, 1965, 1978) mencermati keberkaitan antara masyarakat, budaya dan seni, menggunakan beberapa aspek teori-teori Marxis dalam mengembangkan gagasan-gagasannya.

Kesadaran Kelas dan Budaya

Dalam *Culture and Society* (1961), Williams mempertanyakan dua aspek utama dari teori Marxis mengenai budaya.

Pertama, ia berpendapat bahwa pemakaian gagasan infrastruktur dan suprastruktur itu menyesatkan. Ia berkata,

“Struktur dan suprastruktur sebagai istilah bagi suatu analogi mengekspresikan keberkaitan yang mutlak dan tetap secara serentak. Akan tetapi realitas yang diperhitungkan Marx dan Engels kurang mutlak dan kurang jelas.” Williams tidak menyangkal bahwa faktor-faktor ekonomis mempengaruhi budaya, namun ia jelas menolak bahwa faktor-faktor tersebut menentukan budaya dalam cara yang Langsung. Ia berkata:

Suatu teori Marxis tentang budaya akan memperhitungkan keanekaragaman (diversity) dan kompleksitas, akan memperhitungkan kontinuitas dalam perubahan, akan membuka peluang dan hasil-hasil terbatas, namun, dengan reservasi ini, akan menjadikan fakta struktur ekonomis dan relasi sosial ikutannya sebagai ‘pakan’ (guiding string) dalam menenun budaya (Williams, 1961: 261).

Dalam karya Williams, ada banyak ruang bagi rincian historis dan kreativitas individual maupun kelompok tinimbang dalam beberapa teori Marxis.

Kedua, Williams berpendapat bahwa teori-teori Marxis tentang budaya terlalu banyak memberi perhatian pada kesenian dan susastra. Pada posisi demikian, fokus yang disasar terlalu sempit. Bagi Williams, teori Marxis memberi tekanan pada interdependensi semua aspek realitas sosial, dan bidang-bidang yang sempit seperti kesenian dan susastra tidak boleh disinonimkan dengan budaya. Ia menegaskan bahwa “Para Marxis seharusnya memakai konsep ‘budaya’ secara logis dalam pengertian suatu keseluruhan *way of life*, suatu proses sosial yang umum.”

Budaya Kelas-Pekerja dan Budaya Borjuis

Studi yang dilakukan Williams meliputi analisis tentang budaya kelas-pekerja. Selama Revolusi Industri dan abad ke-20, hanya sedikit karya seni dan susastra yang dihasilkan kelas-pekerja, akan tetapi mereka mengembangkan gaya hidup (*lifestyle*) dan institusi sendiri. Bagi Williams, basis budaya kelas-pekerja adalah komitmen untuk bertindak secara kolektif. Anggota individual dalam kelas-pekerja dipandang terlalu lemah untuk membela diri dan

terlalu terbatas kesempatannya untuk meraih keberhasilan melalui upaya pribadi. Maka, budaya tersebut memperoleh bentuknya melalui “lembaga-lembaga demokratis kolektif, entah serikat dagang, gerakan koperasi, ataupun partai politik.”

Meski menarik kontras umum antara kelas-pekerja yang kolektif dan budaya borjuis yang individualistis, Williams tak yakin bahwa ada perbedaan mutlak di antara keduanya. Ada tumpang-tindih antara budaya borjuis dan kelas-pekerja. Ia mengatakan, “ada interaksi konstan di antara kedua *way of life* ini di samping ada juga wilayah yang dapat dilukiskan sebagai milik atau dasariah masing-masing.” Lebih jauh, budaya bukan merupakan produk struktur kelas yang secara otomatis terbatas, namun diciptakan oleh orang-orang yang menjawab keadaan ekonomi mereka.

Budaya Residual dan Emergen, Alternatif dan Oposisional

Dalam karyanya yang kemudian, Williams (1978) mencoba mengembangkan gagasannya mengenai keberkaitan antara kelas dan budaya. Seperti dalam karya-karyanya yang terdahulu, ia menolak bahwa selalu ada ideologi kelas-penguasa yang monolitik dan sepenuhnya dominan di dalam masyarakat. Boleh jadi ada ideologi dominan dalam suatu masyarakat, namun selalu saja ada tantangan dari ideologi-ideologi lain. Yang lain itu dapat saja berupa ideologi *residual* (ideologi suatu kelas yang merosot namun masih penting) atau ideologi *emergen* (ideologi suatu kelompok baru yang berada di luar kelas-penguasa). Ideologi residual dan emergen ini dapat saja berwatak *oposisional* (yang berlawanan dengan ideologi dominan) atau *alternatif* (yang ko-eksis dengan ideologi dominan tanpa menantangnya). Maka, bagi Williams, tak dapat dielakkan bagi kelompok-kelompok di luar kelas-penguasa untuk menerima atau menolak ideologi dominan. Kedua respons ini mungkin saja terjadi, dan orang dapat saja menerima sejumlah aspek dari ideologi dominan sambil menolak beberapa aspek lainnya.

Evaluasi atas Williams

Gagasan-gagasan Williams telah memacu penulis lain untuk sungguh-sungguh memperhatikan budaya kelas-penguasa dan

mempelajarinya. Para penulis itu berupaya menjauhi versi Marxisme yang deterministik dan memperhitungkan sirkumstansi historis yang khusus dan kreativitas manusiawi. Meskipun demikian, mereka tidak benar-benar mampu menjawab pertanyaan tentang hubungan yang tepat antara ekonomi dan budaya.

Lebih jauh, sejumlah teoris kontemporer (pasca modernis) berargumen bahwa sulit untuk membedakan budaya kelas-penguasa, dan mereka menafikan penjelasan bahwa kelas-pekerja tetap mempertahankan budaya kolektif seperti yang diperikan Williams. Bagi mereka, meskipun budaya kelas-pekerja penting pada masyarakat modem, tidak demikian pada masyarakat pasca modern. Meskipun tidak secara Langsung menginvalidasi studi-studi historis Williams atas budaya kelas-pekerja, hal ini menimbulkan pertanyaan apakah teori-teori Williams bermanfaat dalam memahami masyarakat kontemporer. Sejumlah penelitian lain menemukan bahwa gaya hidup kelas-pekerja tetap berbeda secara budayawi.

5.2 The Birmingham Centre for Contemporary Cultural Studies

Di Inggris, barangkali sumber gagasan neo-Marxis mengenai budaya yang paling berpengaruh pada tahun 1970-an dan 1980-an adalah Pusat Studi Kultural Kontemporer Birmingham (CCCS). CCCS memperluas penelitian budaya menjadi suatu pengujian tentang budaya kaum muda (*youth culture*), dengan memadukan elemen-elemen Marxisme dalam analisisnya.

Resistensi melalui Ritual

Dalam *Resistance through Ritual* (Hall and Jefferson (eds), 1976), John Clarke, Stuart Hall, Tony Jefferson dan Brian Roberts (1976) menyusun suatu kerangka pendekatan teoritis atas studi mengenai budaya kaum muda. Mereka melakukan hal itu dalam kerangka kerja Marxis yang luas, berdasarkan pemikiran bahwa keadaan material menghadirkan batas-batas bagi jenis budaya yang dapat dikembangkan manusia. Namun demikian, mereka pun menyediakan ruang yang luas bagi kreativitas manusiawi dalam menghasilkan budaya.

Budaya dan Kehidupan Material

Menurut Clarke, dkk.:

'budaya' suatu kelompok atau kelas adalah 'cara hidup' (way of life) kelompok atau kelas yang distingtif, berbagai makna, nilai, dan gagasan yang terwadah dalam institusi-institusi, dalam relasi-relasi sosial, dalam sistem-sistem kepercayaan, dalam adat-kebiasaan (mores and customs), dalam penggunaan objek-objek dan kehidupan bendawi (Clarke, dkk., 1976: 10).

Individu-individu lahir dalam suatu budaya tertentu dan hal ini cenderung membentuk cara pandang mereka terhadap dunia - atau 'peta makna' (*the maps of meaning*), seperti yang diistilahkan oleh Clarke, dkk. Peta makna ini dan budaya-budaya yang bersangkutan berubah seiring bergulirnya sejarah dan ketika para anggota kelompok sosial secara aktif mencipta budaya dan memperbaharunya. Akan tetapi, (anggota) kelompok tidak dapat menciptakan budaya begitu saja sesuka hati. Budaya selalu berhubungan dengan pengalaman dan perangkat keadaan material dan untuk sebahagian selalu dibentuk oleh budaya yang mendahului (*pre-existing*), Lebih lanjut, budaya-budaya hadir dalam keberhubungan yang hierarkis satu dengan yang lain. Budaya kelompok dominan agaknya selalu lebih kuat daripada budaya-budaya kelompok yang kurang kuat. Namun demikian, Clarke, dkk. menolak bahwa budaya suatu masyarakat secara keseluruhan selalu akan didominasi oleh satu ideologi kelas penguasa.

Hegemoni

Clarke, dkk. secara luas memakai teori-teori si Marxis Italia, Gramsci (*cf.* hlm. 615-617). Gramsci berpendapat bahwa dalam rangka memperoleh dominasi politis dan ideologis (yang ia sebut *hegemoni*), kelas-kelas yang digdaya selalu harus berjuang melawan ideologi-ideologi yang bersaing dan mengadakan kompromi-kompromi dengan kelas-kelas lain yang kurang kuat. Ideologi dominan selalu dapat dioposisi dan hegemoni tak pernah penuh. Clarke, dkk. mengambil posisi yang sama. Mereka mengatakan:

Konfigurasi-konfigurasi kultural Lainnya tidak hanya akan menjadi subordinat terhadap tata-susunan dominan ini: mereka akan beruang melawannya, mencari jalan untuk mengubahnya, bernegosiasi, menolak atau bahkan mencampakkan kekuasaannya *hegemoni-nya*. Pergulatan antar kelas mengenai kehidupan material dan sosial selalu mengandaikan suatu perjuangan yang sinambung atas distribusi 'kekuasaan kultural' (*cultural power*) (Clarke, dkk., 1976: 17).

Boleh jadi pergulatannya tak imbang, akan tetapi bagaimana pun tetaplah suatu perjuangan. Budaya-budaya subordinat umumnya selalu berupaya memenangkan tempat (*to win space*), menciptakan ruang bagi gaya hidup, nilai dan institusi mereka sendiri yang lepas dari pengaruh budaya-budaya yang lebih kuat. Sebagai contoh adalah lingkungan tetangga kelas-pekerja tradisional, pada sekitar tahun 1880-an, dengan *layout* fisis yang berbeda - "jaringan jalan, rumah-rumah, warung-warung pojok, pub dan taman-taman - dan relasi sosial - "jaringan kerabat, pertemanan, relasi pekerjaan dan ketetanggaan". Kelas-pekerja menjalankan kendali informal yang besar atas area-area ini.

Sub-budaya Kaum Muda

Bagi Clarke, dkk., sub-budaya kaum muda (*youth subculture*) kerap mewakili upaya-upaya kreatif yang mencoba mengelola atau memenangkan otonomi atau ruang dari budaya-budaya dominan. Mereka memenangkan "ruang kultural dalam kebertetanggaan dan institusi-institusi, waktu nyata bagi kesenggangan dan rekreasi, ruang-ruang aktual di pojok-pojok jalan". Mereka untuk sebagian dibentuk oleh budaya orangtua dari kelas asal mereka (misalnya, kelas-pekerja atau kelas menengah), namun mereka berbeda.

Budaya kaum muda menciptakan gaya mereka sendiri yang berbeda: misalnya, dengan memilih gaya busana tertentu dan menyukai jenis musik tertentu. Gaya-gaya yang di adopsi oleh budaya-budaya individual mewakili suatu upaya 'memecahkan' (*to solve*) - namun dalam cara-cara imajiner - problem-problem yang tinggal tak terpecahkan pada level material konkret. (Contoh *Teddy Boys* memberi ilustrasi atas argumen ini!)

Tony Jefferson - Teddy Boys

Tony Jefferson (1976) berpendapat bahwa budaya kaum muda dari *Teddy Boys* (atau *Teds*) mewakili suatu upaya mencipta-ulang (*recreate*) makna komunitas kelas pekerja yang, pada periode pasca-perang, terancam oleh pengembangan-ulang kota dan kemakmuran yang tumbuh pada beberapa bagian (wilayah) kelas-pekerja.

Kaum muda kelas-pekerja yang tak terampil merasa bahwa status sosial mereka sedang digerogoti dan bahwa 'wilayah' (*territory*) mereka tengah terancam oleh para perancang kota dan oleh kehadiran minoritas etnis yang tumbuh di lingkungan tetangga mereka. Mereka menanggapi dengan membentuk kelompok-kelompok yang para anggotanya memiliki sense of *loyalty* yang kuat satu dengan yang Lainnya dan rela berperang demi membela wilayah mereka. Gaya busana mereka memadukan setelan gaya-Edwardian, dasi gaya-tali-sepatu (*bootlace ties*) dan sepatu suade. Jefferson melihat aspek gaya ini sebagai upaya 'membeli status'. Contohnya, setelan gaya-Edwardian aslinya dipakai 'para pesolek (*dandy*) kelas-atas' pada zaman Edwardian, dan dengan memakainya *Teds* berharap ada status kelompok itu yang pindah ke kelompok mereka (*Teds*).

Bootlace ties rupanya datang dari film-film Western Amerika. Di sini, mode ini dipakai oleh 'penjudi kota yang licin yang status sosialnya tinggi - meskipun enggan diakui -- karena kemampuan untuk *hidup dari kecerdikannya* dan berada di luar jalur adat kelas-pekerja masyarakat yang tradisional' (*the slick city gambler whose social status was, grudgingly, high because of his ability to live by his wits and outside the traditional working class mores of society*). Seperti rekannya di Barat, kaum *Teds* ini merasa diri sebagai *outsiders* yang ingin hidup di atas kecerdikan mereka. Mereka mencari sesuatu dari status penjudi kota dan mengadopsi mode busana mereka.

Bagi Clarke, dkk., budaya kaum muda tak menyelesaikan problem pokok kaum muda kelas-pekerja, namun mereka menawarkan 'solusi imajiner' (*imaginary solution*). Kaum muda kelas-pekerja paling kurang dapat merasa bahwa mereka sedang melakukan sesuatu untuk melindungi teritori mereka, memperoleh status dan merekreasi komunitas. Mereka juga menantang dan menolak

ideologi dominan tanpa sungguh-sungguh mengancamnya. Budaya kaum muda merupakan bagian dari perjuangan berkelanjutan demi hegemoni budayawi, Lahir dari budaya kelas, namun berbeda dari mereka. Budaya kaum muda ini secara aktif diciptakan oleh para anggotanya yang mengembangkan gaya sendiri sebagai satu cara mengekspresikan situasi mereka dan kontradiksi-kontradiksinya, atau aspirasi mereka.

Evaluasi atas CCCS

Karya CCCS memang penting, tidak hanya dalam upaya mengembangkan suatu pendekatan neo-Marxis terhadap budaya, namun juga dalam menyemangati para sosiolog untuk memperlakukan budaya populer secara serius. Dalam menganalisis hal-hal seperti rasa busana kaum *Teddy Boys*, ada upaya untuk mengintegrasikan elemen-elemen semiologi (kadang disebut juga semiotika) ke dalam studi neo-Marxis atas budaya. Memang, dalam kenyataan sekarang, sejumlah elemen pendekatan neoMarxis sudah ‘jatuh merek’. Rupanya pendekatan mereka dipandang sebagai melebihi-lebihkan pentingnya kelas dengan mengorbankan divisi sosial Lainnya.

Kaum pasca modernis cenderung mengikuti CCCS dalam memperlakukan budaya populer secara serius, namun mereka tidak memandang kelas sebagai hal yang penting. Mereka lebih melihat budaya populer dalam pengertian konsumsi Langsung (*straightforward consumption*) dan pilihan-pilihan gaya hidup (*lifestyle choices*). Berbagai subkultur yang berbeda-beda tidak selalu sia-sia dalam upaya merebut ruang dari budaya-budaya dominan karena memang tidak ada budaya dominan. Subkultur adalah sekedar ekspresi kebebasan konsumen untuk menciptakan budaya mereka sendiri.

BAB VI

BUDAYA DAN PERADABAN

Budaya dan Tradisi Peradaban

Perspektif-perspektif sosiologis bukan satu-satunya yang berpengaruh terhadap perkembangan gagasan-gagasan mengenai budaya. Sumber gagasan lain yang juga berpengaruh adalah suatu tradisi berpikir (*a tradition of thinking*) yang dipengaruhi oleh disiplin-disiplin seperti kritik sastra (*literary criticism*). Hal ini dikenal sebagai tradisi budaya dan peradaban (*culture and civilization tradition*).

Tradisi ini didasarkan pada upaya mengevaluasi kebermaknaan budaya-budaya yang berbeda, seperti halnya suatu kritik sastra mengevaluasi kebermaknaan karya-karya (buku-buku sastra) yang berbeda. Umumnya, tradisi ini bertindak kritis terhadap budaya populer sambil memuji-muji kebajikan budaya adiluhung (*high culture*), dan bahkan pada batas-batas tertentu, budaya rakyat (*folk culture*). Tradisi sivilisasi umumnya mendukung suatu pendekatan elitis terhadap budaya: budaya massa dilihat sebagai inferior dibanding budaya kelompok elite. Ia juga cenderung melihat budaya adiluhung mengalami kemunduran dan dalam posisi terancam. Penulis yang berbeda mempersalahkan sebab yang berbeda atas kemerosotan (*deterioration*) budaya.

Tradisi budaya dan peradaban timbul dari keprihatinan atas akibat industrialisasi, urbanisasi dan modernisasi pada abad

ke-19. Perubahan-perubahan massif yang diperkenalkan oleh Revolusi Industri menggiring kepada kecemasan akut bahwa aspek-aspek kemurnian peradaban tengah digerogeti. John Storey (1993) berpendapat bahwa kehadiran suatu budaya yang berbeda dari kelas-kelas subordinat yang menjadi sumber utama kecemasan tersebut.

Kelas pekerja industrial di berbagai kota yang tengah tumbuh mampu mengembangkan suatu budaya independen yang luput dari intervensi langsung kelas-kelas dominan. Industrialisasi dan urbanisasi telah menggaris ulang batas-batas kultural. Tidak ada lagi suatu budaya milik bersama, dengan budaya tambahan dari kelompok yang berkuasa. Kini, untuk pertama kalinya dalam sejarah, hadir suatu budaya kelas-kelas subordinat dari pusat-pusat urban dan industri yang terpisah (Storey, 1993: 20-21).

6.1 Budaya dan Anarki - Matthew Arnold

Matthew Arnold (1822-1888) adalah penulis signifikan pertama tentang tradisi budaya dan peradaban. Arnold adalah seorang penyair dan kritikus susastra yang juga mengajar pada Rugby School dan seorang pemilik sekolah. Ia menjadi sangat terkenal melalui bukunya *Culture and Anarchy* (1960, ed. pertama 1869).

Budaya – ‘Studi tentang Kesempurnaan’

Bagi Arnold, budaya adalah ‘studi tentang kesempurnaan’ (*the study of perfection*) yang menghantar ke ‘suatu kesempurnaan yang harmonis, dengan mengembangkan semua sisi kemanusiaan kita’ (a *harmonious perfection, developing all sides of our humanity*) dan suatu ‘kesempurnaan umum, dengan mengembangkan semua bagian dari masyarakat kita’ (a *general perfection, developing all parts of our society*). Orang menjadi berbudaya (*cultured*) melalui upaya mencari kesempurnaan.

Dari perspektif Arnold, pencarian kesempurnaan menjadi tidak lazim lagi di Inggris abad ke-19. Orang menjadi terlalu materialistis dan terlalu sibuk dengan urusan mesin dan produk-produknya. Arnold mengedepankan ‘pemujaan terhadap mesin dan urusan-urusan eksternal’, dan mengeluh tentang bahaya

menyamakan peradaban dengan kemakmuran material. Suatu budaya yang benar-benar beradab (a *truly civilized culture*) hanya dapat dicapai melalui “*getting to know, on all the matters which most concern us, the best which has been thought and said in the world; and through this knowledge, turning a stream of free and fresh thought upon our stock. notions and habits*”. Melalui studi tentang puisi dan sastra terbaik, kita dapat mengembangkan kemanusiaan kita, lebih mendekati kesempurnaan, dan dengan melakukan hal itu kita membantu mengembangkan masyarakat.

Membaca adalah kunci menuju hal itu, Arnold berkomentar bahwa “kesolidan dan nilai kehidupan harian seseorang bergantung pada apakah ia membaca pada hari itu dan, lebih jauh, pada apa yang ia baca”. Arnold memperlihatkan dengan jelas perbedaan kebermanfaatan dalam berbagai kegiatan membaca; ada yang lebih bernilai dibanding yang lainnya. Hanya yang terbaiklah yang cukup bagus (*only the best was good enough*), dan rasa populer dari massa penduduk jelas tidak mengangkat dan tidak berbudaya (*uplifting and cultured*). Sesungguhnya, Arnold melihat kelas pekerja perkotaan sebagai kelompok yang umumnya berbahaya dan tak berbudaya. Mereka telah kehilangan rasa hormat kepada para pemimpin sosial dan tetap merasa bahwa mereka mampu melakukan apa saja yang mereka kehendaki. Hal ini berakibat dalam protes-protes politik yang berbahaya dan membawa ancaman anarkis yang dapat menghancurkan peradaban dan budaya.

Arnold memperingatkan bagaimana sekelompok orang, di seluruh negeri memulai tuntutan untuk menerapkan hak orang Inggris (*Englishman's right*) untuk melakukan apa saja yang dikehendaki; hak untuk berjalan ke mana saja yang disukai, bertemu di tempat yang diinginkan, memasuki tempat yang disenangi, berteriak-mengejek sesuka hati, mendobrak apa saja yang dimau (Arnold, 1960: 76).

Jalan keluar dari problem kelas pekerja adalah ‘mendidik’ mereka. Tanpa pendidikan mereka tidak mampu meraih budaya dan dengan demikian tak mampu memainkan peran yang konstruktif - sebaliknya justru yang destruktif - dalam masyarakat.

Evaluasi atas Arnold

John Storey rupanya cukup pedas dalam mengomentari karya Arnold. Ia berargumen bahwa keprihatinan dasarnya bukanlah pada budaya, tetapi pada membela “tertib sosial, otoritas sosial, yang direbut melalui subordinasi dan rasa hormat budayawi” (*social order, social authority, won through cultural subordination and deference*) (Storey, 1993). Masih ada perdebatan mengenai mengembalikan kelas pekerja ke dunianya dengan menafikan validitas pengembangan budaya mereka. Arnold, bagaimanapun, tidak berniat untuk secara nyata terlibat dalam politik untuk mengedepankan musabab yang diyakininya - yakni penyebaran budaya demi mengelola tertib sosial. Storey berpendapat bahwa hal ini mempersempit kesempatan Arnold untuk mencapai sasaran dan membuat tulisan-tulisannya mandul. Storey menegaskan:

Lingkaran Arnold yang sempit rupanya tidak lebih daripada suatu ‘elite intelektual yang melestarikan diri’ (self-perpetuating intellectual elite). Jika mereka tidak pernah terlibat dalam politik praktis, dan tak pernah memiliki pengaruh yang nyata pada massa kemanusiaan, lalu apa gunanya semua klaim humanistik akbar yang ditemukan tercecceh sepanjang karya Arnold? (Storey, 1993: 26).

Yang akan dilakukan elite ini adalah saling memberi selamat atas rasa tinggi (*high taste*) yang mereka miliki, budaya mereka sendiri.

Pandangan elitis mengenai budaya semakin tertantang pada masa mutakhir ini dan budaya kelas-pekerja selama Revolusi Industri semakin dihormati oleh sejumlah sejarawan. Contohnya, dalam *The Making of the English Working Class* (1963), E.P Thompson memaparkan budaya kelas-pekerja semasa Revolusi Industri sebagai kaya, kreatif, dan tak kurang bernilainya dibanding budaya kelas atas.

6.2 Budaya dan Peradaban Era 1930-an - F. R. Leavis

Leavis secara luas menulis tentang kemerosotan budaya pada era 1930-an. Sangat intens ia mengacu pada karya Matthew

Arnold dan dalam banyak hal karya Leavis dapat dipandang sebagai penerapan pandangan-pandangan Arnold dalam konteks abad ke-20. Menjelang ia memulai tulisan-tulisannya, bagian-bagian media massa sudah berkembang, dan hal ini menjadi sasaran atau fokus serangannya yang paling gencar.

Dalam *Culture and Environment* (1977, ed. pertama 1930-an) F. R. Leavis dan Denys Thompson dengan rasa bangga melihat kembali ke budaya dalam era pra-industrial. Mereka berpendapat bahwa ada suatu budaya yang kaya di kalangan masyarakat biasa yang berkembang secara alamiah berdasarkan kehidupan yang biasa. Semua ini telah lenyap sebagai akibat dari industrialisasi dan urbanisasi. Leavis dan Thompson berkata:

Kita telah kehilangan komunitas organis dengan budaya yang hidup, yang disandangnya. Nyanyian rakyat tarian rakyat, Cotswold cottages dan produk-produk kerajinan tangan adalah tanda dan ekspresi mengenai sesuatu yang lebih luas: seni kehidupan, cara hidup, yang tertata dan terpola yang melibatkan seni-seni sosial, kode-kode pergaulan dan penyesuaian yang responsif terhadap lingkungan alamiah dan irama tahun, yang tumbuh di atas pengalaman masa lampau (immemorial experience) (dalam Storey, 1993: 32).

Kemerosotan Budaya

Dalam “*Mass civilisation and minority culture*” (ed. pertama 1930), Leavis mengeksplorasi akibat kehilangan budaya rakyat (*folk culture*) dalam apresiasi terhadap seni dan susastra. Ia mengajukan klaim bahwa, pada masa lampau, bahkan apa yang dianggap sebagai ‘budaya kelas cendekiawan’ (*high brow culture*) dapat diakses oleh massa (publik). Bukan hanya para elite budayawi yang datang menyaksikan drama-drama Shakespeare ketika pertama kali dipentaskan, tetapi juga sekumpulan masyarakat biasa. Boleh jadi bahwa mereka tidak mampu mengapresiasi semua kerumitan Shakespeare, namun mereka dapat menikmati drama-dramanya pada level yang lebih sederhana dibanding sebagian audiens yang berasal dari kelompok yang lebih berbudaya.

Menurut Leavis, keadaan menjadi sangat berbeda menjelang tahun 1930-an. Ia yakin bahwa dalam setiap zaman “ada minoritas yang sangat kecil” yang menjadi “tempat bergantung kegiatan apresiasi yang cerdas terhadap seni dan susastra ... hanya sedikit orang yang kapabel melakukan penilaian tangan pertama yang tak tergesa-gesa” (Leavis, 1930, dalam J. Storey (ed.), 1994). Hanya kelompok minoritas yang kecil inilah yang kapabel membedakan seni agung dari seni yang biasa dan tak bernilai, semata-mata berdasarkan (*by virtue of*) penilaian estetis bawaan mereka. Merekalah yang dapat menentukan siapa saja yang menjadi penerus kontemporer untuk penulis seperti Shakespeare, Dante, dan Baudelaire - para penulis yang karya-karyanya mampu bertahan terhadap ujian waktu. Sekelompok orang yang agak sedikit lebih luas dapat belajar menentukan perbedaan antara susastra dan seni yang baik dan yang jelek dan mengembangkan semacam kemampuan mengapresiasi kehebatan karya-karya terbaik. Namun demikian, mereka tetap tak mampu memegang kendali dalam pembentukan penilaian estetis atas karya-karya seni yang baru.

Budaya Elite dan Budaya Massa

Menurut Leavis, pemeliharaan budaya bergantung pada hak memiliki (retensi) minoritas elite dengan rasa yang sangat diskriminatif. Namun pada tahun 1930-an baik rasa kelompok elite maupun budaya massa berada dalam ancaman yang serius.

Budaya elite terancam oleh massa produk-produk budayawi yang diciptakan. Terlalu banyak hal untuk ditampung (*There was too much for anyone to take in*). Kepekaan estetis mereka akan tenggelam. Leavis menulis:

Seorang pembaca yang tumbuh bersama Wordsworth bergerak di antara seperangkat signal yang terbatas: keberbagaian tidak membanjir. Maka ia mampu melakukan perbedaan sambil bergerak maju. Akan tetapi pembaca modern terpapar pada sekumpulan besar (concourse) signal yang sedemikian membingungkan dalam hal keberbagaian dan jumlahnya sehingga, kecuali ia sangat berbakat dan sangat berminat. Ia hampir tidak dapat melakukan pembedaan (dalam Storey (ed.), 1994:16).

Meskipun sudah serius, bagi Leavis, masalah ini diperparah oleh akibat perubahan sosial dan budayawi terhadap penduduk Lainnya. Leavis berpendapat bahwa kerusakan budayawi disebabkan oleh akibat-akibat modernisasi, seperti pengembangan kendaraan bermotor, penyebaran budaya Amerika, pecahnya keluarga, dan “akibat dari kiat kepenjualan yang lebih baik, dan lebih banyak produksi-massa dan standarisasi”.

Leavis sangat kritis terhadap media yang dominan pada masa itu - penyiaran radio dan film. Ia menilai keduanya sebagai “pengalihan pasif” (*passive diversion*) yang memperlemah gairah orang untuk berpikir sendiri dan mempergunakan pikiran mereka secara konstruktif. Film termasuk yang mendapat kritik yang paling tajam. Film-film dilukiskan sebagai melibatkan penilaian yang “*surrender, under conditions of hypnotic receptivity, to the cheapest emotional appeals*”.

Kritik dan Evaluasi atas Leavis

Karya Leavis terbuka untuk sejumlah kritik:

1. Agaknya ia melebih-lebihkan keatraktifan dan harmoni budaya rakyat praindustrial. Raymond Williams (1963) berpendapat bahwa Leavis menafikan kebuta-aksaraan, kemiskinan dan harapan hidup yang singkat dari orang-orang biasa dalam masa pra-industrial di Inggris. Tanpa uang, pendidikan atau masa hidup yang panjang, masyarakat umum hampir tidak berada dalam posisi untuk secara cukup mengembangkan apresiasi terhadap seni dan susastra.
2. Leavis gagal mempertimbangkan kemungkinan bahwa produk-produk budayawi seperti film dan musik *rock* boleh jadi merupakan bentuk-bentuk seni yang bermakna dalam dirinya. Dalam dekade-dekade belakangan, sejumlah kritikus mempertimbangkan sinema secara serius dan berargumen bahwa bentuk-bentuk tersebut tidak lebih kurang bernilai binanding seni mumi dan susastra. Salah satu contoh musik *rock* yang dibahas secara serius adalah karya Michael Gray (1973) atas lirik dan, dalam batas tertentu, musik Bob Dylan. Gray berpendapat bahwa karya Bob Dylan barangkali merupakan karya yang paling

penuh secara artistis sejak karya D. H. Lawrence. Ia melukiskan Dylan sebagai 'seorang seniman besar', dan menegaskan bahwa:

Sudah saatnya memahami bahwa menggunakan musik rock, seperti yang dilakukan Dylan, tidak dengan sendirinya kehilangan keseriusan yang tinggi; dan akibat wajarnya adalah menganalisis, bukannya mencibiri, apa yang telah dicapai Dylan (Gray. 1973: 19).

Sejak tulisan Gray ini, sejumlah musisian *rock* dan seniman lain yang menggeluti budaya populer menyumbangkan karya mereka untuk dibahas secara serius sebagai subjek kajian akademis.

3. Dominic Strinati (1995) mengembangkan lebih jauh jalur argumen ini, dengan mengisyaratkan bahwa teori-teori elitis seperti yang dikembangkan Leavis gagal menjustifikasi klaim mereka bahwa budaya adiluhung memiliki karakteristik yang superior. Dari titik pandang ini, yang menjadi soal bukanlah sejumlah (karya) budaya populer diperlakukan secara serius; sebaliknya semua produk budaya populer dipandang sebagai seni yang agung bagi mereka yang secara khusus meminatinya.

Strinati melukiskan bahwa pandangan elitis didasarkan pada "seperangkat nilai yang tak teruji yang membentuk persepsi tentang budaya populer yang dianut oleh para pendukungnya". Selanjutnya ia menjelaskan bahwa "Penilaian elitis gagal menggarap secara serius baik interpretasi alternatif atas budaya populer, yang dapat dikembangkan dari titik-titik yang menguntungkan (*vantage points*) di luar (kelompok) elite, maupun nilai-nilai yang dikandung oleh alternatif-alternatif ini". Maka, misalnya, jika seorang *punk* (anak muda yang belum berpengalaman yang kerap berperilaku buruk) yakin bahwa musik dari *the Sex Pistol* merupakan seni yang lebih hebat binanding karya Beethoven, atau seorang peminat musik tari yakin bahwa *Protection*, CD milik *Massive Attack*, lebih hebat binanding konserto Mozart, sesungguhnya tidak ada urusan mengenai siapa benar siapa salah. Ini hanyalah soal 'cita-rasa' (taste), karena memang tidak ada kriteria bagi pencinta musik klasik dan musik populer tentang bagaimana seharusnya menilai keunggulan musik.

4. Seperti yang diisyaratkan oleh pikiran di atas, pandangan elitis mengenai budaya tidak mempertimbangkan kemungkinan bahwa cita-rasa (*taste*) boleh jadi hanyalah sekedar suatu gagasan abstrak atau konsepsi sosial (*social construct*). Menurut Bourdieu (1984), apa yang dipandang sebagai cita-rasa yang tinggi (*good taste*) berkaitan dengan *habitus* kelompok-kelompok sosial tertentu. *Habitus* mengacu pada kebiasaan-kebiasaan, gaya hidup, dan perilaku khas dari dan yang akrab dengan kelompok-kelompok sosial tertentu seperti kelas sosial. Gaya hidup kelas-kelas atas mendorong mereka untuk menghargai produk-produk budayawi tertentu, langgam bicara, dan sebagainya lebih daripada yang lainnya. Tak ada yang secara inheren superior dalam bentuk-bentuk (budaya) ini; yang ada hanyalah karena bentuk-bentuk tersebut diasosiasikan dengan privilese kelas untuk memperoleh status yang lebih tinggi. Kelas-kelas bawah tidak memiliki modal budaya (*cultural capital*) seperti yang dimiliki kelas-kelas atas - maksudnya, mereka tidak memiliki nilai dan cita-rasa untuk memperoleh pengakuan dari kelompok-kelompok yang diistimewakan. Mereka menemukan kesulitan untuk berhasil dalam pendidikan (yang umumnya didasarkan pada budaya kelas atas) dan bergerak menanjak dalam masyarakat.
5. Akhirnya, Leavis boleh jadi melebih-lebihkan klaim bahwa masyarakat sedang mengembangkan suatu bentuk budaya massa. Perdebatan mengenai budaya massa menyebar keluar lingkungan yang agak elitis dalam hal kritik sastra dan mempengaruhi sejumlah pemikiran sosiologis. Seperti yang akan kita saksikan, jalur pemikiran ini, bagaimanapun, dikritik secara luas.

BAB VII

BUDAYA MASSA

Amerika era 1950-an, muncul keprihatinan yang hebat mengenai pengaruh apa yang dikenal sebagai budaya massa. Dalam banyak hal, tulisan-tulisan yang dihasilkan dari keprihatinan ini mirip dengan yang dihasilkan oleh penulis seperti Leavis. Kepedulian mengenai budaya massa ini jauh melampaui seni, yang merupakan fokus utama karya-karya yang muncul dari kritik sastra. Para kritikus era 1950-an ini agak kurang elitis dibanding Arnold dan Leavis. Mereka tampaknya lebih berwatak radikal, yang mendukung perubahan dalam masyarakat, bukannya melakukan pencarian konservatif untuk kembali ke *'golden age'* yang telah hilang, suatu masa ketika budaya adiluhung masih memiliki pengaruh yang dominan. Dua penulis dapat diajukan di sini sebagai wakil dari pendekatan ini.

7.1 Budaya Massa di Amerika - Bernard Rosenberg

Kemerosotan Nilai Budaya (The Debasement of Culture)

Bernard Rosenberg (1957) memunculkan salah satu serangan tertajam terhadap budaya massa di Amerika. Ia berpendapat bahwa, meskipun masyarakat Amerika telah mampu menaikkan standar hidup bagian terbesar rakyatnya pada level yang belum ada contohnya, semua itu dilakukan atas biaya kemerosotan nilai

budaya. Teknologi baru telah menggantikan pekerjaan repetitive dan manual yang tidak manusiawi yang membosankan (*drudgery*) yang memakan banyak waktu. Teknologi tersebut memberi mereka banyak waktu luang, dan orang-orang merasa semakin *less fulfilled* dibanding sebelumnya. Rosenberg melukiskan situasi ini, dalam cara yang agak dramatis, sebagai berikut:

Sebelum manusia dapat mengangkat dirinya, ia mengalami dehumanisasi. Sebelum ia mampu meningkatkan pikirannya, pikirannya dimatikan. Kemerdekaan diletakkan di depannya dan direnggut pergi. Kehidupan yang kaya dan beraneka yang ingin dituju telah distandarkan.... Massa tumbuh. Kita semua menjadi lebih mirip daripada sebelumnya; dan mengalami suatu perasaan terperangkap dan kesepian yang lebih mendalam (Rosenberg, 1957: 5).

Teknologi dan Budaya Massa

Lalu, apa atau siapa yang bertanggungjawab atas keadaan yang patut ditangisi ini? Menurut Rosenberg, teknologi-lah yang menjadi pihak utama yang telah melakukan kejahatan (*ultimate culprit*). Di negara-negara komunis (seperti bekas Uni Sovyet), sama seperti negara kapitalis (seperti AS), teknologi media yang baru memberi peluang bagi perkembangan budaya massa. Dengan individu yang mendapat banyak waktu luang, media massa (seperti film, radio, dan fiksi populer murahan) masuk untuk mengisi waktu luang masyarakat. Opera sabun, kisah-kisah detektif dan majalah-majalah populer menawarkan hiburan yang terstandarkan dan yang (sebenarnya) tak dibutuhkan. Bahkan di kalangan universitas, mereka yang mampu menyederhanakan subjeknya dan membuatnya lebih mudah dicerna menjadi populer.

Rosenberg secara khusus menyindir pedas (*seatching*) buku-buku *self-help* populer yang berjanji mengajarkan keahlian yang diperlukan untuk meraih sukses dengan sedikit usaha. Serial buku 'How to' berjanji mengajarkan Anda bagaimana melakukan hal-hal seperti "*using your imagination to originate a new selling idea*", atau "*How to draw upon an 'inner power to make sales'*". Rosenberg berkomentar bahwa, "*Success is still the bitch goddess of American*

society. The purveyors of mass culture allege that it too can be achieved through passive absorption".

Menurut Rosenberg, orang tidak lagi tertantang untuk berpikir sendiri dan menanggung resiko menjadi tidak kritis, dan menjadi massa yang mudah dimanipulasi (*easily-manipulated mass*). Ia memperingatkan bahwa, "Pada tingkat terburuknya, budaya massa mengancam tidak hanya melumpuhkan cita-rasa kita, namun juga membuat perasaan kita menjadi kasar sambil memuluskan jalan menuju totalitarisme" (*At it worst, mass culture threatens not merely to cretinize our taste, but to brutalize our senses while paving the way to totalitarianism*).

Sama seperti orang-orang segenerasinya, Rosenberg berpikir bahwa timbulnya Fasisme di Jerman pada tahun 1930-an menjadi mungkin hanya karena Jerman telah terlebih dahulu menjadi budaya massa sehingga Hitler dapat mengeksploitasi kepasifan penduduk dan memanipulasi mereka melalui media massa.

7.2 Teori tentang Budaya Massa - Dwight Macdonald

Macdonald memakai jalur argumen yang sama dengan Rosenberg, namun mengembangkan gagasannya secara lebih rinci.

Tipe-tipe Budaya

Macdonald menggariskan perbedaan antara seni rakyat (*folk art*), budaya adiluhung (*high culture*), dan budaya massa (*mass culture*). Ia memandang seni rakyat sebagai "budaya orang banyak atau budaya orang biasa" dalam masyarakat pra-industrial. Budaya tersebut "tumbuh dari bawah dan merupakan ekspresi spontan dan asli dari masyarakat, dibentuk oleh mereka sendiri, lumayan terbebas dari keuntungan dari budaya adiluhung, memadai kebutuhan mereka sendiri" (Macdonald, 1957). Budaya rakyat tidak menghasilkan seni yang hebat, namun dalam caranya yang terbatas terkandung juga keunggulan, dan paling kurang mengandung autentitas. Ia muncul dari komunitas asli penuh interaksi antar anggota.

Budaya tinggi atau adiluhung tidak didefinisikan secara eksplisit. Macdonald mengambil maknanya sebagai *self-evident*.

Bagaimanapun, Macdonald tidak sekedar melihat karya-karya klasik dari seniman besar, musisi dan penulis (seperti Leonardo da Vinci, Beethoven, dan Shakespeare) sebagai contoh budaya adiluhung. Ia juga memasukkan karya para *avant-gardist* abad ke-20 dalam kategori budaya adiluhung. (Istilah '*avant-garde*' merujuk pada seniman yang mengembangkan karya dalam bidang tertentu yang original dan menantang.) Rosenberg memasukkan pelukis Picasso, penyair Rimbaud, komposer Stravinski, dan penulis James Joyce ke dalam kelompok *avant-garde*. Budaya adiluhung agaknya dilihat sebagai buah karya individu-individu hebat yang mampu menghasilkan karya yang memiliki daya tarik bagi sekelompok minoritas yang dapat mengapresiasi karya dengan kaliber demikian.

Budaya massa sangat berbeda dari budaya rakyat maupun budaya adiluhung. Ia memiliki keunggulan yang sangat kecil, kalau memang ada. Ia dirancang untuk memenuhi rasa *common denominator* yang paling rendah. Ia tidak membawa tantangan dan tak mengandung makna yang patut diperbincangkan. Ia tidak mengungkapkan suatu budaya yang asli (*genuine*) seperti yang dilakukan budaya rakyat, tidak juga mencapai nilai artistik intrinsik budaya adiluhung. Ia hanyalah karya yang terstandarkan, *kitsch* komersial yang ditanamkan dunia bisnis ke dalam massa untuk memperoleh keuntungan. (Istilah '*kitsch*' adalah kata Jerman untuk budaya populer. Ia cenderung dipakai sebagai istilah yang bermakna salah-guna, dengan pengertian bahwa apa yang dirujuk itu tidak cerdas dan tak bernilai.) Macdonald menegaskan:

Budaya massa dimasukkan dari atas. Ia dibangun oleh teknisian, yang dipekerjakan oleh pebisnis; audiensnya adalah konsumen pasif, partisipasi mereka terbatas hanya pada pilihan antara membeli dan tidak membeli. Para pangeran kitsch, singkatnya, mengeksploitasi kebutuhan budayawi massa untuk mendapat keuntungan dan atau memelihara peraturan kelas mereka (Macdonald, 1957: 60).

Seperti teoris-teoris elite (Leavis, misalnya), Macdonald memandang 'budaya massa sebagai ancaman bagi budaya adiluhung. Seperti Rosenberg, ia melihat budaya massa sebagai menciptakan suatu resiko totalitarianisme. Macdonald berpendapat bahwa

masyarakat massa dan budaya massa telah memungkinkan komunis memerintah di Uni Sovyet (dulu), dan mempermudah berkuasanya Hitler (di Jerman). Bukan hanya budaya yang memiliki andil. kontrol politik pun demikian. Sesungguhnya, Macdonald mengikuti sesuatu yang mirip dengan jalur argumentasi Marxis dalam memandang budaya massa sebagai suatu alat yang mungkin bagi kelas-kelas yang berkuasa.

Problem Budaya Massa

Mengapa budaya massa sedemikian menjadi problem? Macdonald mengajukan sejumlah klaim:

1. Ia yakin bahwa budaya yang buruk akan menyingkirkan budaya yang baik. Orang menemukan bahwa budaya massa lebih mudah dicerna. Ia membutuhkan sedikit saja upaya mental. Maka, ia cenderung menggerogoti budaya adiluhung. Macdonald mengatakan:

Ia mengancam budaya adiluhung melulu dengan daya resapnya (pervasiveness), jumlahnya yang kasar. dan menyesakkan. Kelas-kelas atas. yang memakainya untuk mendapatkan uang dari cita-rasa massa yang mentah dan untuk menguasai mereka secara politis, akhirnya menyadari bahwa budaya mereka send in diserang dan terancam hancur oleh instrumen (peralatan) yang telah mereka pakai tanpa kewaspadaan (Macdonald, 1957: 61-62).

2. Sebagai hasilnya budaya massa berujung pada penciptaan budaya tunggal yang terhomogenisasi. Budaya adiluhung dapat dikasari dan digabungkan dalam bentuk yang disederhanakan ke dalam budaya massa. Sebagai contoh, budaya adiluhung dunia teater digerogoti oleh budaya massa sinema. Macdonald mengamati bahwa drama-drama semakin diperlakukan sebagai sekedar kiat menjual hak-hak film. Jika terlalu rumit potensinya untuk dijadikan film, suatu drama tidak akan dipentaskan. Bentuk-bentuk budaya massa, seperti kisah-kisah detektif, mengadopsi suatu gaya intelektual gadungan (*bogus*) untuk menjadikannya terlihat lebih penting secara artistik daripada keadaan yang sebenarnya. Macdonald mengutip karya Dorothy M. Sayers

sebagai contoh. Bagi Macdonald, distingsi antara budaya tinggi (adiluhung) dan budaya massa sudah sedemikian encer sehingga semakin sulit untuk membedakan keduanya.

3. Macdonald yakin bahwa kemenangan budaya massa menggiring ke alienasi yang meningkat di kalangan pencipta produk-produk budayawi. Terdapat pembagian kerja yang lebih hebat dalam dunia media seperti sinema, jika dibandingkan dengan dunia teater, sehingga individu-individu direndahkan menjadi sekedar pelaksana tugas-tugas mekanis yang berkaitan dengan satu aspek kecil dalam suatu film.
4. Macdonald mengajukan klaim bahwa budaya massa menggiring ke “anak-anak yang dewasa dan orang dewasa yang kekanak-kanakan” (*adultized children and infantile adults*). Ia mengutip riset yang menunjukkan bahwa orang dewasa Amerika semakin banyak yang membaca komik dan kolom-kolom komik di dalam surat kabar. Orang dewasa juga menonton program-program televisi anak-anak, seperti *The Lone Ranger*, dalam jumlah yang besar, sementara anak-anak memperoleh akses yang lebih mudah ke film-film dan televisi yang berorientasi dewasa. Akibatnya, menurut Macdonald, terjadinya penciptaan orang dewasa yang kekanak-kanakan - tak mampu mengatasi kehidupan orang dewasa tanpa bersandar pada budaya massa yang eskapis demi waktu senggang - dan anak-anak yang terangsang-berlebihan (*over-stimulated children*) yang terlalu cepat menjadi dewasa.
5. Bahkan lebih serius lagi, Macdonald yakin bahwa budaya massa menggerogoti susunan masyarakat. Ia sedang menciptakan suatu masyarakat massa (a *mass society*), tempat individu-individu diatomisasi (menjadi sekedar atom). Mereka kehilangan keterlibatan mereka dalam kelompok-kelompok sosial yang kecil dan kehilangan kesempatan untuk berinteraksi satu sama lain dalam cara yang bermakna. Sebaliknya, orang berubah menjadi individu-individu yang terisolasi yang berhubungan hanya dengan sistem-sistem dan organisasi-organisasi yang terpusat seperti media massa, partai-partai politik dan perusahaan-perusahaan. Macdonald mengatakan, “Manusia massa (*the mass man*) adalah sebuah atom yang kesepian (a *solitary atom*),

seragam dengan dan tak-terbedakan dari ribuan dan jutaan atom Lainnya yang akan membangun 'kerumunan yang sunyi' (*the lonely crowd*) seperti julukan jitu yang diberikan David Riesman kepada masyarakat Amerika.

Kesimpulan

Kesimpulan-kesimpulan Macdonald tampaknya muram-pesimis. Ia melihat tanda yang suram bahwa budaya adiluhung dapat bertahan hidup, dengan argumentasi bahwa bahkan usaha-usaha para *avant-gardist* pun tengah terancam oleh budaya massa. Banyak orang telah terperangkap dalam "*self-perpetuating mass society and mass culture*", pikiran sehat (sensibilitas) dan kemauan mereka untuk bertahan ditumpulkan oleh *output* budaya massa yang tak cerdas dari beberapa generasi. Hanya 'para pahlawan' yang mampu bertahan terhadap tekanan demikian, namun sayangnya - mereka itu hanya sedikit dan jarang. Namun demikian, Macdonald tidak melihat suatu situasi yang sepenuhnya tanpa harap. Masih ada kemungkinan bahwa meskipun jumlah dan pengaruhnya berkurang, suatu elite kultural yang kecil tetap mampu menjaga nyala budaya adiluhung.

7.3 Evaluasi atas Teori Budaya Massa

Gagasan bahwa budaya massa menciderai masyarakat tetap berpengaruh hingga hari ini. Namun, gagasan itu tengah menuai banyak serangan dan semakin kurang diminati oleh para sosiolog budaya. Pada tahun 1970-an, Edward Shills (1978) berpendapat bahwa para pembela teori budaya massa keliru ketika mengatakan bahwa ada kemerosotan dalam budaya kelas-pekerja dan kelas-menengah. Ia tak menyangkal bahwa kebanyakan budaya massa memang tak mencerahkan, namun ia berpendapat bahwa hal itu kurang daya rusaknya terhadap kelas bawah dibanding "keberadaan abad-abad terdahulu yang malang dan keras" (*the dismal and harsh existence of earlier centuries*) (dalam Storey, 1997).

Para sosiolog tidak sekedar berbantah bahwa budaya massa tidaklah seburuk seperti yang dituduhkan para pengkritiknya; mereka memulai serangan terhadap gagasan bahwa pantas untuk

mengevaluasi budaya-budaya sebagai superior atau inferior satu terhadap yang Lainnya. Lebih jauh, mereka mengemukakan gagasan bahwa ada kemungkinan untuk membuat perbedaan hanya pada dua budaya, budaya tinggi (adiluhung) dan budaya massa. Herbert J. Gans adalah salah satu contoh dalam kasus ini.

7.4 Pluraritas Budaya Cita-Rasa - Herbert J. Gans

Gans mengemukakan gagasan bahwa para ahli kebudayaan memiliki hak apa saja untuk mencoba menanamkan penilaian mereka atas budaya kepada orang lain. Ia mengatakan, “semua orang memiliki hak atas budaya yang mereka sukai” (Gans, 1974). Gans merupakan pembela awal atas pandangan bahwa Amerika memiliki sejumlah besar budaya rasa yang berbeda, semuanya sama-sama bernilai. Daripada sekedar membedakan budaya yang bernilai dan budaya massa atau populer yang tak bernilai, ia mengidentifikasi serenteng budaya yang berbeda, dengan nilai intrinsiknya masing-masing.

Budaya Adiluhung (High Culture)

Budaya adiluhung meliputi seni, musik dan susastra ‘serius’ (dalam fiksi, misalnya, keseriusan dipertunjukkan oleh penekanan ‘pada pengembangan watak di atas alur cerita, dan eksplorasi isu-isu sosial, psikologis, dan filosofis dasariah’). Bagi Gans, budaya adiluhung ditujukan kepada audiens yang kecil dan ia menekankan pentingnya kreativitas para kreator budaya (penulis, seniman, sutradara film, dan sebagainya.). Gans mengakui bahwa budaya adiluhung lebih kerap menaruh perhatian pada “pertanyaan-pertanyaan filosofis, politis, dan sosial yang abstrak dan asumsi-asumsi sosial fundamental, secara lebih sistematis, dan lebih intensif dibanding (tipe) budaya yang lain. Bagaimanapun, lebih banyak budaya populer yang menyoroti isu-isu moral dan memberi perhatian pada wilayah seperti persoalan mata pencaharian hidup yang diabaikan oleh budaya adiluhung.

Budaya Tengah-Atas (Upper-Middle Culture)

Budaya tengah-atas adalah budaya kelas-tengah-atas, para profesional yang terdidik dan para manajer yang tak memiliki

pengetahuan khusus mengenai atau keterlibatan dalam seni dan susastra budaya adiluhung. Orang-orang ini tak begitu peduli dengan musik, susastra, dan seni inovatif dalam budaya adiluhung. Mereka menginginkan lebih banyak alur (*plot*) dalam fiksi yang mereka baca. Mereka menginginkan para (tokoh) pahlawan di dalam buku (bacaan) mereka meraih tujuan dalam persaingan dengan orang (tokoh) lain. Mereka menikmati karangan para penulis seperti Norman Mailer dan Arthur Miller, dan membaca terbitan-terbitan seperti *Harper*, *New Yorker*, *Vogue*. Teater Broadway dan film-film asing juga diminati oleh mereka yang berbudaya kelas-tengah-atas.

Banyak perempuan yang masuk dalam budaya ini tertarik dengan kemerdekaan perempuan (*women's liberation*) dan produk-produk budayawi yang mendukungnya. Menurut Gans, pada satu sisi, budaya kelas-tengah-atas menolak apa saja yang terlalu eksperimental atau terlalu abstrak, dan pada sisi lain, menolak apa saja yang dirasakan sebagai terlalu 'vulgar' atau populis. Gans yakin bahwa inilah budaya yang paling pesat tumbuh di Amerika (pada saat ia menulis) karena ekspansi pendidikan tinggi (*college*).

Budaya Tengah-Bawah (Lower-Middle Culture)

Budaya tengah-bawah adalah "budaya cita-rasa yang dominan" di AS. Ia memikat mereka yang berasal dari bidang profesi bawah seperti mengajar (*teaching*) dan pekerjaan-pekerjaan administratif. Budaya cita-rasa ini kurang tertarik pada seni, film-film serius, susastra, dan sebagainya. dibanding budaya cita-rasa yang lain yang dikaji selama ini. Para pengikutnya disiapkan untuk menonton serial-serial TV yang diturunkan dari film-film budaya tengah-atas (misalnya, *M.A.S.H.*) dan membaca majalah seperti *Cosmopolitan* atau novel-novel Harold Robbins.

Budaya cita-rasa menghendaki substansi yang mudah dicerna dan dinikmati. Para pendukung budaya ini dapat menerima elemen-elemen dari budaya adiluhung jika memenuhi kriteria ini. Maka, misalnya, mereka boleh jadi memiliki reproduksi karya-karya lukis yang lebih populer dari para artis seperti Van Gogh dan Degas (masyhur karena lukisannya tentang penari ballet).

Gans berpendapat bahwa budaya tengah-bawah semakin terpecah ke dalam kelompok-kelompok yang berbeda. Ada faksi-faksi tradisional dan progresif. Para tradisional berkebaratan terhadap diskusi yang terbuka mengenai seksualitas di kalangan budaya kelas-tengah-bawah, sementara faksi progresif menyukainya.

Budaya Bawah (Low Culture)

Budaya bawah adalah “budaya dari kelas tengah-bawah yang lebih tua, namun terutama dari para pekerja pabrik dan jasa yang terampil dan setengah-terampil, dan dari para pekerja kerah-putih setengah-terampil”. Mereka menolak apa saja yang berpretensi budaya adiluhung dan, di atas segala-galanya, memberi tekanan hanya pada substansi. Mereka menyukai cerita dengan kisah-kisah moral tentang problema pribadi dan keluarga, dan film-film dengan banyak *action*. Pahlawan laki-laki dalam film-film budaya bawah:

yakin akan maskulinitas dirinya, yang malu-malu di hadapan perempuan ‘baik-baik’ dan agresif secara seksual di hadapan perempuan ‘nakal’. Ia bekerja seorang diri ataupun bersama ‘kawan-kawan’ (buddies) sesama jenis kelamin, untuk sebagian menggantungkan keberhasilan pada keberuntungan dan nasib (luck and fate), dan tidak mempercayai pemerintah dan semua otoritas yang terlembagakan (Gans, 1974: 91).

Gans merujuk Clark Gable dan John Wayne sebagai contoh. Media massa berperan penting dalam transmisi budaya bawah. Para anggota budaya cita-rasa ini menikmati program-program TV seperti *Beverly Hillbillies*, musik *rock* dan *country*, surat kabar tabloid dengan kepala-berita (*headlines*) yang sensasional.

Budaya Bawah Kuasi-Folk (Quasi-folk, Low Culture)

Budaya bawah *kuasi-folk* dilukiskan sebagai “perpaduan budaya rakyat (*folk*) dan budaya bawah komersial dari era pra Perang Dunia II”. Ia mewakili rasa dari banyak pekerja kerah-biru dan kaum miskin pedesaan (*the rural poor*). Ia dilukiskan sebagai “versi yang lebih sederhana dari budaya bawah, dengan kesamaan dalam ... penekanan pada melodrama, komedi-komedi aksi dan

drama-drama moralitas”. Komik, opera-opera sabun dan Western termasuk dalam bentuk-bentuk kultural yang populer.

Usia dan Etnisitas (Age and Ethnicity)

Seperti halnya kelima budaya utama, yang mapan (*well-established*) dan berdasarkan kelas (*class-based*), Gans juga membahas budaya-budaya berdasarkan kelompok usia (*age groups*) dan kelompok etnis (*ethnic groups*).

Menurut Gans, budaya-budaya kaum muda atau remaja pernah eksis, namun pada era 1960-an menjadi lebih beraneka dan berpengaruh. Beberapa budaya remaja merupakan budaya total, sementara ada lagi yang merupakan budaya parsial. Yang *dimaksudkan* Gans dengan budaya total adalah suatu keseluruhan gaya hidup yang berada di luar masyarakat utama (*mainstream society*), sedangkan budaya parsial meliputi cita-rasa kelompok (*taste of groups*) yang tetap berada dalam masyarakat utama.

Budaya Total

Terdapat lima tipe utama budaya total: budaya musik dan obat bius (*drug and music culture*); budaya komunal, yang melibatkan kehidupan dalam *communes*; budaya politis, yang terbagi atas banyak kelompok namun dengan keinginan yang sama yakni mencampakkan kapitalisme Amerika; budaya religius, yang didasarkan pada sekte-sekte keagamaan atau *cults* seperti *Jesus freaks* (orang-orang aneh/sinting pengikut Yesus); dan budaya neo-dadais, yang peduli pada eksperimentasi dengan campuran gagasan-gagasan politis, sosial, dan artistis yang baru. Budaya remaja total ini tidak memiliki pengikut yang banyak, namun sang at nyata dan memikat banyak perhatian dari para pengikut budaya *mainstream*.

Budaya Parsial

Gans memandang budaya-budaya parsial sebagai versi-versi paro-waktu (*part time versions*) dari budaya-budaya total. Rupanya budaya ini lebih dieksploitasi secara komersial, dan lebih dekat dengan cita-rasa *mainstream*. Namun ada kesamaan dengan budaya total dalam hal perspektif yang kritis terhadap gaya hidup

konvensional dan pilihan pada musik dan bentuk-bentuk seni lain yang radikal.

Menurut Gans, budaya (kaum) hitam (Negro) tumbuh menjadi semakin menonjol pada 1960-an, meskipun orang Amerika Hitam telah memiliki budaya mereka sendiri. Pada tahun 1960-an gerakan hak-hak sipil (*civil rights movement*) mendorong kaum hitam Amerika menjadi lebih bangga atas budaya mereka dan menciptakan lebih banyak musik, program-program TV, dan film-film mereka sendiri.

Akhirnya, Gans mendiskusikan budaya-budaya etnis. Setiap kelompok imigran membawa-serta budaya mereka sendiri namun cenderung menjadi semakin kurang penting bagi anak-anak (mereka) yang lahir di Amerika dibanding bagi mereka yang merupakan imigran asli. Namun Gans mencermati adanya kebangkitan budaya-budaya etnis di kalangan kelompok-kelompok seperti orang Italia dan Polandia.

Hierarki Cita-rasa (The Hierarchy of Tastes)

Gans menyadari bahwa tidak ada perbedaan yang lugas (*straight forward*) antara budaya-budaya tersebut di atas. Setiap orang boleh jadi menikmati produk-produk budayawi dari budaya cita-rasa yang berbeda-beda, dan tipe-tipe produk budayawi tertentu dapat saja populer dalam budaya cita-rasa yang berbeda. Namun demikian, ia sungguh yakin bahwa tetap ada suatu struktur cita-rasa yang menyeluruh.

Terdapat suatu hierarki cita-rasa, dengan budaya adiluhung berada di puncak dan budaya yang lain terentang di bawahnya. Namun Gans tidak melihat hierarki ini dasariah pada keunggulan. Hierarki melulu merupakan produk dari perbedaan kelas, status, dan kekuasaan dari mereka yang menjadi anggota budaya cita-rasa yang berbeda. Dengan demikian, budaya adiluhung dan budaya tengah-atas dipandang sebagai lebih baik karena merupakan budaya dari kelas-kelas teratas dan kelompok-kelompok yang paling berkuasa dalam masyarakat Amerika. Kelompok-kelompok ini lebih mampu untuk mendanai dan melindungi budaya mereka daripada kelompok lain. Misalnya, Gans mencatat bahwa materi-materi yang berkaitan

secara eksplisit dengan isu-isu seksual diproduksi, baik dalam budaya adiluhung - contohnya, buku James Joyce *Ulysses* - maupun dalam budaya bawah - contohnya. film-film dan majalah-majalah dengan pornografi sebagai menu intinya (*hard-core pornography films and magazines*).

Pada tahun 1973, Mahkamah Agung Amerika memutuskan bahwa materi-materi pornografis dapat diterima jika mengandung “nilai sosial yang menebus atau menyelamatkan” (*some redeeming social value*). Hal ini memberi peluang bagi budaya atas dengan kandungan seksual yang eksplisit untuk terus berlanjut tanpa khawatir diganggu oleh para agen penegak hukum, sementara pornografi dalam budaya bawah dikriminalisasi.

Kesimpulan

Gans menyimpulkan dengan mengecam para pengritik budaya massa atas upaya mereka memaksakan nilai-nilai mereka kepada orang lain. Ia berpendapat bahwa semua budaya yang berbeda yang dicermatinya memenuhi kebutuhan para audiens masing-masing dengan informasi dan hiburan. Dalam suatu masyarakat yang demokratis dan majemuk, semuanya itu pantas untuk dihormati.

Namun demikian, Gans tidak dapat sepenuhnya terhindar dari penilaiannya sendiri. Ia jelas mengusulkan bahwa ada cara-cara untuk melihat budaya adiluhung sebagai superior terhadap budaya-budaya lain. Misalnya, budaya adiluhung mampu berurusan dengan lebih banyak aspek kehidupan karena publiknya terdidik lebih baik daripada publik budaya lain. Maka, budaya adiluhung dapat memperhitungkan isu-isu filosofis sedangkan budaya bawah tak mampu untuk itu. Budaya adiluhung pun lebih baik dalam menyediakan informasi yang adekuat untuk menolong orang-orang mengatasi problem-problem personal maupun sosial.

Evaluasi

Gans tidak saja menghadirkan kecaman yang kuat terhadap budaya massa, ia pun mengembangkan teorinya sendiri yakni teori konflik budaya dan cita-rasa (*conflict theory of culture and taste*).

Karyanya mewakili suatu kemajuan pokok tentang teori-teori budaya massa karena ia mengakui bahwa budaya-budaya yang berbeda dapat berguna bagi audiens yang berbeda, dan karena ia pun mengakui bahwa ada pluralitas budaya, bukan hanya dua.

Gans mengakui pentingnya kelas, etnisitas dan *gender* dalam mengontribusi terhadap keberanekaan budayawi. Dalam beberapa hal, karyanya merupakan pendahulu (*precursor*) bagi teori-teori pasca modern tentang budaya yang menekankan pluralitas dan keberanekaan. Bagaimanapun, bagi sebagian orang, karyanya mempertahankan suatu elemen elitisme. Dengan argumentasi bahwa budaya adiluhung sungguh memiliki sejumlah keuntungan dibanding budaya lain, Gans gagal membebaskan dirinya dari penilaian mengenai budaya mana yang lebih valid.

Pada level empiris karya Gans menghadirkan suatu deskripsi yang menarik tentang budaya Amerika era 1970-an. Jelasnya, deskripsi ini boleh jadi tak dapat diaplikasikan pada masyarakat yang berbeda pada waktu yang berbeda, dan karyanya boleh jadi kekurangan argumen yang rinci mengenai mengapa kelompok-kelompok yang berbeda memiliki cita-rasa yang berbeda pula.

7.5 Kritik terhadap Teori Budaya Massa - Dominic Strinati

Sementara Gans mengecam teori budaya massa dengan mengembangkan pendekatan alternatifnya sendiri terhadap budaya, Dominic Strinati (1995) sekedar peduli pada mengevaluasi teori budaya massa. Ia bahkan lebih kritis daripada Gans dan menyerang teori budaya massa berdasarkan sejumlah alasan:

1. Strinati yakin bahwa teori budaya massa sama elitisnya dengan pendekatan yang dipakai oleh penulis seperti F. R. Leavis dan Matthew Arnold. Ia mengatakan bahwa pendekatan itu “gagal mengakui bahwa budaya massa dapat dipahami, diinterpretasi dan diapresiasi oleh kelompok lain dalam posisi estetis dan sosial yang berbeda dan ‘non-elitis’ dalam suatu masyarakat’. Teori budaya massa merumuskan asumsi yang salah bahwa massa adalah ‘orang-orang dungu budayawi’ (*cultural dopes*) yang rela melahap setiap sampah lapuk yang tersaji di hadapan mereka oleh

media massa. Konsumer budaya massa, bagaimanapun, sering kritis dan menolak banyak produk (seperti film dan program-program TV) yang mereka pandang tidak cukup menarik atau menghibur. Konsumer budaya massa bukanlah massa yang pasif dan seragam. Mereka memilah-milah apa yang dipilih untuk dikonsumsi, dan aktif memutuskan bagaimana bereaksi.

2. Menurut Strinati, teori budaya massa melihat semua budaya populer sebagai homogen - semua sama saja. Strinati berpendapat bahwa hal ini jauh dari persoalan sebenarnya, dan dalam realitas terdapat keanekaan gaya dan *genre* yang sangat luas. Sekedar satu contoh, musik populer hampir tak dapat dilihat sebagai homogen ketika di dalamnya tercakup “*rap, soul, jazz, sampling, novelty songs, and serious ballads.*”
3. Strinati juga tidak sependapat dengan para teorisi budaya massa seperti Macdonald yang mengatakan bahwa mungkin untuk membedakan suatu ‘budaya *folk* yang autentik dan superior dari budaya massa yang tak-autentik dan inferior. Misalnya, *folk blues* dan musik *country* bukan merupakan bagian dari budaya ‘mumi’ yang bebas dari pengaruh-pengaruh luar. Semua telah dipengaruhi oleh serangkaian tradisi musikal. Lebih jauh, autentisitas tidak menentukan seberapa banyak audiens menikmati musik mereka. Musik pop boleh jadi dapat dinikmati dan dipandang oleh audiensnya sama bagusnya dengan tipe-tipe yang katanya sebagai musik populer yang ‘autentik’.
4. Teori budaya massa bersandar pada asumsi bahwa ada suatu batas tegas yang reasonable antara budaya adiluhung dan budaya massa, namun bukan itu masalahnya. Strinati mengatakan:

batas-batas yang ditarik antara budaya populer dan seni, atau antara budaya massa, adiluhung dan folk, secara konstan menjadi kabur, ditantang, dan ditarik ulang. Batas-batas ini bukan diberikan (given), tidak juga objektif secara konsisten dan konstan secara historis. Sebaliknya, batas-batas itu ditentang, diskontinyu dan berubah-ubah secara historis (Strinati, 1995: 45-46).

Apa yang dulunya dianggap sebagai budaya massa boleh jadi naik statusnya dan diperlakukan secara serius sebagai seni.

Strinati memberi contoh mengenai musik *jazz*, film-film Alfred Hitchcock, dan rekaman-rekaman *rock-and-roll* yang telah mencapai status klasik.

Politik Budayawi (Cultural Politics)

Bagi Strinati, teori budaya massa merupakan produk politik budayawi (*cultural politics*) bukannya suatu penilaian objektif atas keunggulan budaya-budaya yang berbeda. Ia merepresentasi suatu pukulan balasan (*backlash*) oleh cendekiawan yang merasa terancam oleh pertumbuhan budaya populer.

Budaya massa mengancam hierarki cita-rasa (*the hierarchy of taste*) dengan jalan memberi peluang kepada setiap orang untuk memilih apa yang menurutnya merupakan buku, film, musik, lukisan, atau citra yang terbaik dan sebagainya. Hal ini menggerogoti “kekuasaan simbolis para cendekiawan mengenai ukuran baku cita-rasa yang diterapkan pada konsumsi benda-benda budayawi”. Hampir tidak mengagetkan bahwa mereka memilih melakukan aksi perlawanan melalui pasukan belakang (*rearguard*) untuk mempertahankan kekuasaan budayawi mereka. Bagi Strinati, argumen mereka tidak meyakinkan dan tidak dapat memelihara otoritas penilaian elitis mereka.

BAB VIII

STRUKTURALISME

Strukturalisme merupakan pendekatan yang berpengaruh terhadap studi budaya, yang lahir dari teori-teori linguistika (ilmu bahasa). Pendekatan strukturalis terhadap budaya melihat bahasa sebagai kunci untuk memahami dunia sosial. Mereka memandang dunia sosial seperti fenomena linguistika. Kebanyakan kehidupan sosial berlangsung melalui bahasa, dan, dalam titik-pandang strukturalis, dibentuk olehnya. Pikiran strukturalis berawal pada karya linguis Prancis, Ferdinand de Saussure.

8.1 Semiologi - Ferdinand de Saussure

Tanda-tanda (Signs)

Ferdinand de Saussure (1857-1913) umumnya dipandang sebagai pendiri semiologi (terkadang disebut semiotika), atau ilmu mengenai tanda-tanda (*the science of signs*). Saussure mendefinisikan semiologi sebagai “*A science that studies the life of signs within society*” (Saussure, 1966, terbitan pertama bahasa Inggris tahun 1959). Ia mendefinisikan suatu tanda (*sign*) sebagai “kombinasi konsep dan citra bunyi” (*the combination of a concept and a sound image*). Tanda, dengan demikian, mengandung dua bagian. Misalnya, tanda ‘pohon’ (*tree*) terdiri dari:

1. Konsep mengenai 'pohon' - jenis objek yang diacu sebagai sebatang pohon.
2. Citra-bunyi (*sound-image*) mengenai pohon. Yang dimaksud bukanlah bunyi fisis yang dihasilkan ketika seseorang mengucapkan kata 'pohon' tetapi 'kesan atau jejak psikologis dari bunyi itu' (*the psychological imprint of the sound*). Anda dapat mengucapkan kata 'pohon' kepada diri sendiri dalam imajinasi Anda tanpa menyebutnya secara aktual, dan kemampuan melakukan hal ini bermakna bahwa citra-bunyi merupakan suatu fenomena psikologis lebih daripada suatu bunyi fisis ketika kata tersebut dibunyikan.

Saussure, selanjutnya, memakai kata 'pertanda' (*signified*) untuk mengacu pada konsep, dan kata 'penanda' (*signifier*) untuk citra-bunyi (dari konsep itu). Pertanda dan penanda secara bersama membentuk suatu 'tanda' (*sign*).

Hubungan antara Penanda dan Pertanda

Saussure berpendapat bahwa ada suatu hubungan yang arbitrer (sesukanya) antara penanda dan pertanda. Tak perlu ada alasan yang perlu mengapa penanda tertentu harus dipakai untuk mendenotasi konsep tertentu. Hal ini diperlihatkan melalui fakta bahwa bahasa-bahasa yang berbeda menggunakan kata-kata yang berbeda untuk menandai (*to signify*) konsep 'pohon'. Ia menegaskan, "tak ada yang membatasi asosiasi (pertalian) suatu gagasan dengan suatu rangkaian bunyi".

Meskipun penanda tak memiliki hubungan yang perlu dengan pertanda, orang tak dapat memilih (begitu saja) kata apa saja untuk menandai suatu konsep tertentu. Seseorang tak dapat memutuskan untuk menyebut pohon dengan kata 'anjing', misalnya, sambil berharap tetap dipahami orang lain. Tanda-tanda diwariskan dari satu generasi ke generasi berikutnya. Saussure berkomentar bahwa "Sesungguhnya, tak satu pun masyarakat yang mengenal atau pernah mengenal bahasa selain sebagai produk yang diwariskan dari generasi sebelumnya". Ia lalu memandang bahasa sebagai suatu fenomena sosial yang dimiliki bersama oleh anggota suatu kelompok sosial dan diturunkan kepada anak-anak. Dengan

demikian, fenomena itu umumnya bersifat tetap (*immutable*) - cenderung pasti dan tak berubah. Saussure juga mengakui bahwa sejumlah perubahan dalam bahasa memang mungkin terjadi selama suatu periode waktu yang panjang. Namun, yang terjadi adalah pergeseran kecil dalam hal makna penanda tertentu.

Langue dan Parole

Saussure tidak memandang bahasa sekedar sebagai suatu kumpulan penanda yang tak berkait-kaitan. Suatu penanda dibatasi dan ditentukan dalam kaitannya dengan penanda-penanda lain. Misalnya, penanda 'binatang' membantu membatasi (memperjelas) penanda 'anjing'. Selanjutnya, bahasa dapat digunakan hanya jika ada aturan yang menata bagaimana penanda-penanda yang berbeda-beda itu dijalin bersama untuk mengkomunikasikan gagasan-gagasan. Setiap bahasa, dengan demikian, memiliki suatu struktur yang terdiri dari aturan-aturan gramatikal, kata-kata, makna-makna yang merangkaikan kata-kata, dan seterusnya. Saussure menamai struktur menyeluruh ini sebagai *Langue*. Ia membedakannya dari *parole*, yang mengacu pada pemakaian bahasa secara aktual.

Kalimat-kalimat yang dipakai dalam suatu tulisan, kata-kata yang diucapkan di dalam kelas, diskusi yang dilakukan di kedai makan-minum, perbincangan yang dilakukan di rumah, misalnya, merupakan contoh dari *parole*. Semuanya memerlukan kehadiran suatu *Langue* untuk memungkinkan terjadinya *parole*. Ia mengibaratkannya dengan permainan catur. Dalam catur, *Langue* (struktur) memuat aturan yang mengatur langkah-langkah awal penempatan buah-catur, alur langkah buah-catur, 'memakan' buah-catur lawan, dan memenangkan permainan, dan sebagainya. *Parole* terdiri dari gerak atau Langkah aktual yang diambil pecatur.

Linguistika

Bagi Saussure, linguistika melibatkan memeriksa *parole* - contoh-contoh pemakaian bahasa - untuk memahami struktur yang mendasari atau *Langue*. Suatu bahasa hendaknya dipelajari sebagai suatu sistem yang terintegrasi dengan logika dan strukturnya sendiri. Ia tak boleh dilihat dalam pengertian mengenai hubungannya

dengan suatu realitas eksternal. Maka, tanda 'a n j i n g' harus dilihat dalam hubungannya dengan tanda lain, seperti 'b i n a t a n g' atau 'm e n y a l a k', bukannya dalam hubungannya dengan makhluk (anjing) nyata yang dilukiskannya.

Saussure menekankan bahwa orang mengalami dunia dalam hubungan dengan tanda-tanda yang memiliki makna tertentu, bukannya mengalaminya dalam jalan material yang Langsung. John Storey memberikan implikasi dari aspek karya Saussure ini. Ia menulis:

Fungsi bahasa (Language) adalah mengorganisasi dan mengonstruksi akses kita kepada realitas. Maka, selanjutnya, bahasa yang berbeda yang sedang dipakai menghasilkan peta realitas yang berbeda pula. Ketika seorang Eropa memandang tudung-salju (snows cape), ia melihat salju. Seorang Eskimo, ketika melihat tudung-salju yang sama, ia melihat lebih banyak hal (daripada yang dilihat orang Eropa tadi). Alasannya adalah bahwa orang Eskimo memiliki lebih dari 50 kata untuk memberikan salju. Maka, dapat dimengerti jika seorang Eskimo dan seorang Eropa yang sedang mencermati tudung-salju yang sama, sebenarnya sedang melihat dua skema konseptual yang sangat berbeda (Storey, 1997: 70-71).

Evaluasi

Saussure berhasil mendirikan disiplin semiologi dan linguistika. Bagaimanapun, karyanya mengundang sejumlah kritik. Norman Fairclough (1989, yang didiskusikan dalam Strinati, 1995) berpendapat bahwa Saussure melebih-lebihkan jangkauan kepemilikan bersama suatu bahasa oleh para anggota suatu masyarakat. Fairclough juga mempersoalkan bahwa Saussure mengabaikan pentingnya kekuasaan. Para anggota masyarakat yang lebih berkuasa boleh jadi berupaya untuk menetapkan bahasa mereka sebagai superior terhadap bentuk-bentuk yang lain, yang menciptakan kemungkinan terjadinya konflik mengenai bentuk bahasa apa yang pantas menerima status tertinggi.

Bagaimanapun, tak disangkal bahwa Saussure mempengaruhi karya-karya para penulis lain. Gagasan-gagasannya telah meletakkan

dasarlah bagi keseluruhan disiplin semiologi yang sekarang meluas ke dalam analisis tanda-tanda selain dari kata-kata (misalnya, busana dan boga). Dalam bidang (terakhir) ini, dilakukan upaya menyingkap sistem makna dari seperangkat tanda dalam cara yang sama dengan cara Saussure mencermati *Langue* suatu bahasa.

Gagasan-gagasan Saussure juga mempengaruhi karya para strukturalis seperti Levi-Strauss, melalui mengungkapkan kepada mereka bahwa pemikiran manusia dan relasi sosial dapat dibentuk oleh struktur-struktur yang mendasari yang mirip dengan struktur yang integral dengan suatu *Langue*. Karya Levi-Strauss akan dibahas secara sekilas, namun terlebih dahulu kita mempertimbangkan sebuah contoh bagaimana semiotika diterapkan dalam pemahaman atas budaya.

8.2 Sub-budaya : Makna Gaya - Dick Hebdige

Sub-budaya dan Gaya (Subculture and Style)

Dick Hebdige (1979) memanfaatkan semiotika dalam upaya memahami makna sejumlah sub-budaya kaum muda British pasca-perang. Bagi Hebdige, mungkin saja kita memahami makna cara ikat-rambut (*quiff*) para *Teddy boy* (kaum muda British pada tahun 1950-an yang mengekspresikan perlawanan mereka melalui gaya busana mirip era Edwardian [1901-1910] dan sering bertindak kasar - *penerj.*), *the safety pins* (klip pada granat tangan untuk mencegah ledakan) *of punks* (anak muda tanggung yang kerap berperilaku buruk - *penerj.*), dan musik *the mods* (anggota kelompok kaum muda di Inggris pada 1960-an yang gemar memakai pakaian yang rapi dan modis dan mengendarai scooter- *penerj.*).

Setiap sub-budaya kaum muda mengembangkan gayanya sendiri-sendiri dan masing-masing mengambil objek-objek sehari-hari dan mengubah maknanya. Hebdige mengatakan, “objek-objek ‘hina’ dapat diperpantas secara ajaib; ‘dicuri’ oleh kelompok-kelompok subordinat dan dijadikan pembawa arti-arti ‘rahasia’: yang mengekspresikan, dalam kode (khusus), suatu bentuk resistensi terhadap aturan yang menjamin subordinasi mereka yang berkelanjutan”.

Teddy boys melakukan transformasi makna setelan Edwardian dan sepatu berujung tajam (*pointed boot*). Para *punk* melakukan transformasi makna pin atau klip pengaman dan jeans-bolong (*ripped jeans*). Mereka menjadi *gesture* penyimpangan melawan masyarakat. Mereka akhirnya menandai keanggotaan pada sub-budaya tertentu dan seluruh kompleks perangkat makna yang diekspresikan setiap subbudaya. Setiap sub-budaya menentukan diri sebagai oposisi terhadap budaya utama (*mainstream*). Setiap sub-budaya menjadi spektakuler: ia menciptakan suatu pertunjukan (*spectacle*) dengan tujuan mencari perhatian.

Kelompok Rambut Cepak (Skinheads) dan the Mods

Seperti Saussure, Hebdige yakin bahwa makna-makna diturunkan dari sistem perbedaan internal. Sama seperti sebuah kamus membatasi kata-kata dalam kerangka perbedaan-perbedaan dan persamaan-persamaan dengan kata-kata lain, demikian juga makna busana dibatasi dalam kerangka perbedaan dan persamaan dengan bentuk busana yang lain. Misalnya, kelompok rambut-cepak mengenakan “rambut yang dipotong sangat pendek (*cropped hair*), gelang, celana pendek, *jeans levi's* yang longgar atau celana-panjang *sta-prest* fungsional, baju-baju Ben Sherman *button down* yang polos maupun yang bergaris-garis, dan sepatu Doctor Martin yang disemir licin”. Penampilan mereka merupakan sejenis versi berlebihan dari pekerja tangan kelas-buruh dan mengekspresikan citra manusia kelas-pekerja yang ‘keras’.

Di pihak lain, *mods* mengadopsi suatu penampilan yang terhormat yang merefleksikan aspirasi untuk bergerak naik dan bergabung dengan kelas-tengah. Namun demikian, pakaian dan gaya mereka sungguh berbeda bagi kebanyakan anggota kelas-tengah. Terlepas dari “setelan mereka yang jelas-jelas konservatif dalam warna-warna terhormat”, gaya mereka mengekspresikan suatu “ketertarikan emosional terhadap orang hitam” dan kegembiraan akan dunia “klub-klub gudang bawah tanah (*cellar clubs*), diskotek, toko-toko butik dan musik rekaman”, yang berada di luar ‘dunia Langsung’ (*straight world*) kaum kelas-tengah yang terpandang.

Cara berpakaian *mods* memungkinkan mereka untuk

bergerak lumayan mudah antara kerja dan santai, namun pada saat yang sama mereka mengacaukan makna-makna konvensional pakaian yang mereka kenakan. Hebdige mengatakan:

Sambilsecara diam-diam mengacaukan urutan yang teratur dari penanda ke pertanda, mods menggerogoti makna konvensional dari “kerah, setelan dan dasi” (collar, suit and tie), menekan kerapian ke titik absurditas ... mereka agak terlalu pintar, agak terlalu sadar; terima kasih kepada amfetamin (Hebdige, 1979: 52).

Sub-budaya Hitam (Black Subculture)

Orang British hitam juga mengembangkan sub-budaya yang berbeda yang didasarkan pada perbedaan dan persamaan terhadap gaya berbusana yang lain. Pada fase imigrasi pertama dari India Barat pasca-perang, para migran generasi pertama mengadopsi busana yang cerdas dan konvensional yang mencerminkan aspirasi mereka untuk berhasil di British. Mereka mengenakan “setelan *mohair* (warna) pelangi dan dasi bergambar ... baju rok-cap (*printed frocks*) yang rapi dan sepatu kulit perlak (*patent leather shoes*)”. Namun demikian:

semua harapan yang benar-benar sesuai dipungkiri secara kurang berhati-hati oleh setiap lengan jaket yang berkilau-kilau (garish jacket sleeve) - terlalu ‘ramai dan heboh’ (loud and jazzy) bagi cita-rasa British kontemporer. Mimpi-mimpi maupun kekecewaan-kekecewaan generasi secara keseluruhan ditorehkan dalam model potongan pakaian (yang ambisius dan mustahil) yang dipilihnya untuk menjadi pintu masuk (Hebdige, 1979).

Menjelang tahun 1970-an, kekecewaan yang timbul dari rasisme dan tingginya tingkat pengangguran diekspresikan dalam busana dan gaya sub-budayawi Rastafarian (suatu pemujaan religius hitam yang militan - aslinya dari Jamaica - yang memandang Afrika sebagai Tanah Terjanji, tempat semua orang hitam akan kembali, dan Haile Selassie I, mantan kaisar Ethiopia sebagai mesiah; *Ras Tafari* adalah nama Haile Selassie I sebelum dimahkotai - *penerj.*). Para Rastafarian British mengekspresikan alienasi mereka dari

budaya British dengan mengadopsi busana yang sederhana dengan 'rasa' Afrika. Gudang-gudang militer yang surplus menyediakan (bahan) kain yang dapat dipakai untuk mengekspresikan '*sinister guerrilla chic*'. Tema kunci gaya Rastafarian adalah resistensi terhadap dominasi budaya (kulit) putih dan ekspresi identitas (kulit) hitam.

Punk

Reggae, Rastafarianisme dan gaya-gaya terkait mempengaruhi budaya kaum muda (kulit) putih, namun kaitannya dengan kehitaman menghalangi adopsi tuntas oleh kaum muda putih. Pada tahun 1970-an kaum muda putih mengembangkan subbudaya mereka sendiri - *Punk* - yang dianalisis Hebdige secara rinci.

Bagi Hebdige, *Punk* hampir saja menulis-ulang (*rewrote*) kaidah-kaidah semiologi, dalam hal tertentu mengubah cara tanda-tanda dipakai untuk mengungkapkan makna. *Punk* mengambil sejumlah makna dari *reggae* dan Rastafarianisme. Sejumlah kelompok *Punk*, seperti *The Clash*, memasukkan ritme-ritme *reggae* ke dalam musik mereka, dan sebagian lagi mengenakan (busana) warna merah, emas dan hijau dari Rastafarian.

Punk juga mengadopsi suatu elemen oposisi Rastafarian terhadap pandangan yang menganggap mereka sebagai orang Inggris (bukannya orang Afrika). Anggota *Punk* secara terbuka menyerang makna konvensional mengenai menjadi orang Inggris - misalnya, dalam lagu-lagu Sex Pistol berjudul *Anarchy in the UK* dan *God Save the Queen*.

Namun *Punk* juga memastikan dirinya dalam oposisi terhadap jenis musik tertentu. Ia tak menyukai komersialisme hampa Glam Rock dari orang-orang semisal Alvin Stardust dan Gary Glitter, namun kritis terhadap para artis yang tampaknya pretensius (seperti David Bowie dan Roxy Music). *Punk* juga menyerang industri musik yang ada dan berupaya untuk meruntuhkan halangan antara performer dan audiens. Ia mengagungkan ciri amatir dari banyak band *punk* dan mendorong siapa saja yang dapat memainkan beberapa akor pada gitar untuk membentuk kelompok band sendiri.

Di balik *Punk* terdapat klaim untuk “menjadi juru-bicara konstituensi yang terabaikan dari kaum muda putih yang tersumbat” (*speak for the neglected constituency of white lumpen youth*), dan keinginan untuk “memainkan peran alienasi”. Hal itu tanpa diragukan berwatak Inggris, namun ia pun “dijuluki sebagai penyangkalan terhadap tempat. Ia muncul keluar dari estat perumahan tanpa nama, antrian pengemis-pengemis anonim, perkampungan kumuh khayali (*slums-in-the-abstract*). Ia putih (*blank*), tanpa ekspresi, tak berakar.” Berbeda dari Rastafarianisme, ia tak memberi harapan masa depan. Tak ada yang ekuivalen dengan kembali ke Afrika yang menyimpan janji penyelamatan bagi para *rasta* British. Sebaliknya, yang ada hanyalah, dalam kata-kata Sex Pistol, *no future*.

Punk dan Kekacauan (Chaos)

Hebdige berkomentar bahwa “Sub-budaya *Punk* menandai kekacauan di setiap level”. Bagian dari kekacauan ini meliputi pemisahan yang radikal dalam cara penanda-penanda dipergunakan. *Punks* tidak sekedar mengambil objek-objek biasa seperti *safety pins, bin liners and toilet chains* dan mengubahnya menjadi aksesoris busana. Mereka pun mampu mencabut simbol dari makna-makna konvensional. Sebagai contoh, sejumlah anggota *Punk* dan kelompok-kelompok *Punk* mengambil swastika sebagai suatu penanda, namun “secara sengaja dicabut dari konsep (Nazisisme) yang secara konvensional ditandainya. Di tangan para anggota *Punk*, swastika tidak lagi menjadi simbol rasisme - kebanyakan dari mereka secara keras antirasisme. Sebaliknya, simbol itu dipakai sekedar menandai kealpaan makna. Hebdige mengatakan bahwa “nilai inti ‘yang dianut dan direnungkan’ dalam swastika adalah kealpaan nilai-nilai yang teridentifikasi yang terkomunikasikan” (*the communicated absence of any such identifiable values*).

Praksis Penandaan (Signifying Practices)

Hebdige berargumen bahwa semiotika konvensional tak mampu menangani makna *Punk*, karena penanda-penanda terpisah dari apa yang ditandai (pertandapertanda). Maka, ia memanfaatkan gagasan mengenai praksis penandaan untuk memahami sifat tanda dalam sub-budaya *Punk*.

Menurut gagasan praksis penandaan, relasi tradisional antara *Langue* (struktur bahasa) dan *parole* (pemakaian bahasa secara individual) justru dibalik (*reversed*). *Langue* tidak lagi dipandang sebagai lebih penting daripada *parole*. Daripada menarik makna dari keseluruhan struktur bahasa, ia lebih menariknya dari posisi orang yang mempergunakan makna itu. Dengan demikian, makna swastika, misalnya, tidak lagi dirujuk pada relasinya dengan penanda-penanda lain (seperti ‘rasisme’ atau ‘Nazisme’) tetapi pada fakta bahwa para anggota *Punk-lah* yang mempergunakan konsep itu.

Gagasan praksis penandaan memandang bahasa sebagai sesuatu yang cair (*fluid*) dan mampu mengubah maknanya. Bahasanya selalu dalam proses dipakai (*in the process of being used*); maknanya berubah, dan tak pernah menetap (*fixed*) seperti yang tampak dalam kamus-kamus *Punk* adalah suatu contoh “kemenangan . . . penandaan atas pertandaan” (*triumph . . . of the signifier over the signified*).

Punk dan Kelas-Penguasa

Meskipun Hebdige terutama bersandar pada semiologi dalam mengembangkan gagasannya mengenai sub-budaya kaum muda, ia memanfaatkan juga gagasan-gagasan Marxis. Ia memandang semua sub-budaya “sebagai bentuk resistensi ... yang mewakili kontradiksi-kontradiksi yang dialami dan penolakan-penolakan terhadap ... ideologi penguasa dalam gaya yang menyimpang” (as a *form of resistance ... in which the experienced contradictions and objections to ... ruling ideology are obliquely represented in style*). Meskipun tidak menghadirkan suatu ancaman yang berarti terhadap kelas-penguasa, sub-budaya itu menghasilkan apa yang oleh Hebdige disebut ‘*noise*’ - suatu sumber gagasan alternatif yang mengganggu upaya-upaya kelas-penguasa dalam menciptakan kesan harmoni sosial.

Evaluasi

Hebdige menyediakan suatu upaya yang merangsang untuk memahami makna berbagai sub-budaya yang berbeda dan untuk mengembangkan semiologi sebagai suatu perkakas sosiologis

(*sociological tool*). Bagaimanapun, nilai karya Hebdige itu hanya sebatas interpretasinya, dan berbagai sub-budaya dapat juga diinterpretasi dalam cara-cara yang lain. Tak ada evidensi dalam karyanya bahwa *Teddy Boys*, *mods*, atau *punks* sungguh-sungguh melihat sub-budaya mereka masing-masing dalam cara yang sama dengan cara pandang Hebdige. Sebagai contoh, Hebdige tidak melakukan interview *in-depth* dengan para anggota sub-budaya masing-masing untuk memeriksa apakah pandangan mereka sama dengan pandangannya. Bagi sejumlah sosiolog yang lebih konvensional, hal ini justru dilihat sebagai keterbatasan dalam karya Hebdige. Bagi para pasca modernis dan para pasca-strukturalis, Hebdige salah ketika mengasumsikan bahwa adalah mungkin untuk menorehkan satu makna pada *punk*. Sebaliknya, *punk* sejatinya terbuka bagi serentang interpretasi yang sama-sama sah.

8.3 Strukturalisme, Mitos dan Kekerabatan - Claude Levi-Strauss

Struktur

Upaya Saussure untuk menyibak struktur dasariah tanda-tanda dan bahasa berpengaruh atas perkembangan strukturalisme. Strukturalisme menganalisis struktur-struktur dasariah yang mendasari pemikiran manusia dan kelompok-kelompok sosial. Antropolog Claude Levi-Strauss (1963, 1986, ed. pertama 1963) merupakan orang pertama yang mengembangkan strukturalisme, memakainya untuk memahami hal-hal seperti sistem-sistem kekerabatan (*kinship systems*) dan mitos-mitos (*myths*).

Ia berkeyakinan bahwa ada struktur-struktur tertentu yang mendasari semua pemikiran manusia dan penataan sosial. Meski tak dapat diamati secara Langsung, struktur-struktur ini dapat ditampakkan dalam budaya manusiawi, yang dibentuk oleh struktur-struktur tersebut. Karena struktur-struktur itu sama bagi semua manusia, evidensi-evidensinya pun dapat ditemukan secara universal. Maka, mitos-mitos dari Yunani Purba dan Indian Amerika Utara (atau pribumi Amerika) merefleksikan struktur-struktur yang sama pula. Sama halnya, semua sistem kekerabatan dasariah pada struktur-struktur dasariah yang sama. Hal-hal rinci dalam mitos-

mitos atau sistem-sistem kekerabatan yang berbeda boleh jadi sangat berlainan, akan tetapi struktur fundamentalnya tetap sama.

Kekerabatan

Levi-Strauss berargumen bahwa “kekerabatan dan kebahasaan merupakan tipe fenomena yang sama” (Levi-Strauss, 1963). Yang dimaksudkannya adalah bahwa sistem-sistem kekerabatan didasarkan pada hukum-hukum tertentu yang berlaku pada semua budaya. Seperti halnya Saussure yakin bahwa semua bahasa memiliki hubungan yang sama antara penanda dan pertanda, Levi-Strauss yakin bahwa semua sistem kekerabatan memiliki relasi dasariah yang sama pula.

Menurut Levi-Strauss, semua sistem kekerabatan memiliki perangkat-perangkat relasi, dan seperti bahasa, setiap bagian dari sistem memiliki makna hanya ketika dihubungkan dengan elemen-elemen Lainnya. Jadi, sebagai contoh, posisi ‘istri’ hanya dapat eksis jika dihubungkan dengan posisi ‘suami’, dan posisi ‘ibu’ hanya dapat eksis dalam relasi dengan posisi ‘anak’. Lebih lanjut, bagian-bagian dasariah sistem kekerabatan dijumpai di mana saja. Levi-Strauss mengatakan:

timbul-ulangnya pola-pola kekerabatan, kaidah-kaidah perkawinan, sikap-sikap wajib yang sama antara tipe-tipe keluarga tertentu, dan sebagainya, di berbagai belahan dunia dan dalam masyarakat yang berbeda secara fundamental, menggiring kita untuk yakin bahwa, dalam kasus kekerabatan ... fenomena yang teramati merupakan hasil dari bekerjanya hukum-hukum yang umum namun implisit (Levi-Strauss, 1963: 34).

Lalu, apa itu struktur dasariah kekerabatan? Levi-Strauss yakin bahwa hal itu melibatkan tiga tipe hubungan kekeluargaan: “hubungan antara saudara sekandung (*siblings*), antara pasangan-pasangan (suami-istri), dan hubungan antara orangtua dan anak”. Sebagai tambahan, ada juga hubungan ke-paman-an (*avuncular*) antara paman atau bibi dan kemenakan (Iaki-Iaki = *nephew*, atau perempuan = *niece*). Hal ini secara otomatis berasal dari keberadaan

hubungan antara orangtua dan anak-anak dan antara saudara-saudara sekandung.

Struktur dasariah ini merupakan “akibat Langsung dari kehadiran universal larangan *inses*” (*incest taboo*). ‘*Incest taboo*’ melarang hubungan kelamin (*perkendakan*) antara anggota keluarga sedarah seperti saudara sekandung, dan antara orangtua dan anak. Eksistensi tabu ini memiliki makna bahwa “seorang laki-laki harus mendapatkan seorang perempuan dari laki-laki lain untuk mendapat keturunan”. Struktur kekerabatan dasariah harus ada untuk memapankan anggota-anggota mana dari masyarakat yang bukan saudara sekandung seseorang - dan dengan siapa seseorang dapat melakukan hubungan perkelaminan secara legitim.

Dalam struktur-struktur kekerabatan yang berbeda-beda, kekuatan salah satu hubungan cenderung membatasi kekuatan hubungan yang lain. Di *Trobriand Islands*, misalnya, hubungan persaudaraan umumnya cukup lemah, maka anak-anak memiliki hubungan yang lebih dekat dengan ayah mereka tinimbang dengan paman mereka. Di Tonga, pada sisi yang lain, hubungan persaudaraan rupanya dipandang lebih penting daripada hubungan suami-istri (*spouse*). Akibatnya, anak laki-laki memiliki hubungan yang lebih erat dengan paman mereka - kadang-kadang lebih erat daripada hubungan dengan ayah mereka sendiri.

Oposisi Biner (Binary Opposition)

Bagi Levi-Strauss, sistem kekerabatan bukanlah satu-satunya aspek budaya yang universal. Ia juga mengajukan klaim menemukan oposisi biner (*binary opposition*) tertentu, atau pasangan yang berlawanan (*pairs of opposites*), yang membentuk semua pemikiran manusia.

Oposisi biner ini timbul dari cara manusia membagi dunia atas “segmen-segmen sehingga kita terarahkan untuk melihat lingkungan sebagai terdiri dari sejumlah besar hal-hal yang terpisah yang masuk dalam kelas-kelas yang bernama” (Leach, 1970). Contoh-contoh oposisi biner yang dimaksud adalah alam-budaya, laki-laki perempuan, baik-buruk, dan sebagai. Kategori dalam setiap oposisi biner saling menyingkirkan (*mutually exclusive*); sesuatu tidak

mungkin dapat menjadi bagian dari alam dan budaya pada waktu yang sama. Bagaimanapun, eksistensi oposisi biner kadang-kadang menimbulkan kontradiksi-kontradiksi. Mitos-mitos dipakai untuk mencoba mengatasi kontradiksi-kontradiksi ini.

Mitos-mitos

Banyak mitos mencakupi elemen-elemen yang berkaitan dengan makanan. Memakan makanan merupakan suatu bagian budaya manusiawi yang esensial dan menurut Levi-Strauss (1986, ed. pertama 1963), manusia mengkonsumsi makanan dalam cara yang berkaitan dengan oposisi antara alam-budaya (*nature-culture*). Makanan mentah merupakan bagian dari alam. Binatang, sebagai bagian dari alam memakan makanan dalam wujud mentah. Memasak, di sisi yang lain, mengubah makanan menjadi bagian dari budaya karena itulah sesuatu yang dilakukan manusia terhadap makanan. Jika dibiarkan begitu saja, daging dan sayur-mayur akar membusuk sebagai bagian dari proses alamiah. Seperti makanan mentah, makanan yang membusuk juga dilihat sebagai bagian dari alam.

Levi-Strauss berargumen bahwa makanan dalam keadaan yang berbeda-beda ditemukan dalam banyak mitos. Penemuan api dan memasak makanan tampil secara menonjol di dalam sejumlah mitos. Hal demikian dipakai untuk memahami transisi manusia dari keadaan binatang - yang memakan makanan mentah dan dengan demikian menjadi bagian dari alam - menjadi manusia berbudaya yang memiliki cara-cara memasak makanan.

Satu lagi problem pokok yang digarap dalam mitos-mitos adalah asal-mula makhluk manusia. Dalam banyak budaya, kalau bukan semuanya, diyakini bahwa manusia memiliki muasal yang asli (*autochthonous*), yakni bahwa manusia pertama diciptakan secara otonom bukan dilahirkan dari seorang ayah dan ibu. Pada beberapa budaya, manusia dianggap muncul dari dalam bumi, pada yang lain sebagai ciptaan Tuhan. Keyakinan ini bertentangan dengan pengalaman manusiawi bahwa manusia menjadi ada sebagai buah dari persatuan antara seorang laki-laki dan seorang perempuan.

Problem ini digarap dalam mitos Oedipus “yang mengaitkan problem original Lahir dari satu atau Lahir dari dua? (*born from one or born from two?*) - dengan problem derivatif: Lahir dari yang berbeda atau Lahir dari yang sama? (*born from different or born from same?*)” (Levi-Strauss, 1963). Dalam mitos Oedipus Yunani, Oedipus mengawini ibunya Jocasta, membunuh ayahnya Laios, dan membantai Sphinx, monster yang tak menghendaki manusia untuk hidup.

Levi-Strauss mencatat bahwa makna Oedipus adalah ‘si kaki-bengkak’ (*swollen foot*) dan bahwa, dalam mitologi, orang yang Lahir dari (dalam) bumi tidak mampu berjalan ataupun pejalan yang kikuk (*clumpy walker*). Ia kemudian berkeyakinan bahwa Oedipus mewakili kelahiran *autochthonous* meskipun ia Lahir dengan seorang ibu dan seorang ayah. Mitos ini tak mampu memecahkan kontradiksi antara reproduksi *autochthonous* dan reproduksi biseksual, namun jelas mengekspresikan kontradiksi dalam bentuk mitologis. Lebih jauh, meskipun kontradiksi itu tak terpecahkan, humanitas tetap bertahan hidup (*survive*), karena makhluk yang mengancamnya (seperti Sphinx) telah dibunuh.

Dalam kaitan dengan mitos-mitos lain, Levi-Strauss tidak melihat mitos Oedipus sebagai produk dari budaya tertentu. Ia berargumen bahwa struktur dasariah mitos ini sungguh-sungguh ditemukan dalam masyarakat yang sangat berbeda dan terpisahpisah secara luas. Rincian kisah itu boleh saja berbeda, namun strukturnya tetaplah sama. Maka, mitos Oedipus adalah produk dan struktur dasariah pikiran manusia, khususnya mengenai eksistensi dari oposisi biner tertentu.

Levi-Strauss berkesimpulan bahwa mitos-mitos berfungsi sebagai suatu *intermediary entity* antara *parole* (kisah atau mitos tertentu) dan *Langue* (struktur dasariah pikiran dan otak manusia). Mitos-mitos mengekspresikan struktur dalam bentuk kisah-kisah tertentu dan membuka kemungkinan berurusan dengan, dan kadang-kadang memecahkan, kontradiksi-kontradiksi dalam oposisi-oposisi biner.

Evaluasi

Dominic Strinati (1995) mengajukan gugatan bahwa Levi-Strauss cenderung menggunakan evidensi yang sangat selektif dalam mendukung teori-teorinya. Sementara ia memanfaatkan banyak contoh untuk mendukung apa yang ia katakan, ia cenderung untuk mengabaikan setiap evidensi yang bertentangan dengannya. Misalnya, Strinati mengatakan bahwa “analisisnya tentang mitos Oedipus itu sukses hanya karena ia memilih hal-hal dalam kisah itu yang cocok dengan kasusnya, dan mengabaikan yang lain yang bertentangan dalam pengertian bahwa hal-hal tersebut merupakan ekspresi suatu struktur mental yang universal. Jika hal-hal yang dimaksud itu benar-benar mengekspresikan suatu struktur mental universal, maka semua contoh itu seharusnya mendukung teorinya dan dengan demikian tak perlu untuk menjadi selektif.

Karena Levi-Strauss mencari evidensi untuk struktur mental universal, maka argumentasinya berwatak reduksionis: yakni, mencoba mereduksi semua budaya menjadi produk dari struktur-struktur mental yang menetap. Levi-Strauss, dengan demikian, mengabaikan pentingnya sejarah dalam membentuk budaya dan hanya sedikit melakukan penjelasan mengenai variasi budaya-budaya manusia yang ada. Strinati mengatakan:

Meremehkan (downplaying) pentingnya peran sejarah berarti bahwa problem-problem yang dihadirkan untuk analisis mengenai budaya populer oleh keberbedaan historis dalam budaya dan masyarakat itu salah alamat. Sesungguhnya, dapat diperdebatkan bahwa tak mungkin memahami struktur formal bahasa atau mitos di luar konteks sosial dan historisnya (Strinati, 1995: 121).

Strinati juga mempersalahkan strukturalisme Levi-Strauss karena berwatak deterministik. Ia tak membuka ruang bagi kreativitas manusiawi dan sekedar mengasumsikan bahwa semua budaya secara otomatis dibentuk oleh struktur mental yang tak sadar (terlepas dari) apapun keinginan individu. Lebih jauh, makna budaya selalu terbuka untuk interpretasi, dan kenyataan polos ini “menyarankan bahwa pentingnya subjek manusia tak sedemikian mudah dibatalkan”.

Akhirnya, Strinati menyerang klaim Levi-Strauss bahwa manusia selalu berpikir dalam kerangka oposisi biner - misalnya, antara 'alam' dan 'budaya'. Strinati mengakui bahwa semua masyarakat harus menanggapi keberadaan alam, namun mereka tak perlu memandangnya sebagai oposisi terhadap budaya. Masyarakat yang berbeda memahami alam dalam cara yang berbeda-beda pula; tak ada makna alam yang sama bagi setiap orang dan tak selalu dilihat dalam kerangka oposisi biner terhadap budaya. Butir pikiran ini dapat diperluas ke semua contoh Levi-Strauss mengenai oposisi biner. Ada banyak kesempatan ketika manusia berpikir dalam kerangka yang jauh lebih rumit daripada sekedar membuat perbedaan antara pasangan yang berlawanan.

Sejumlah kritik lain mengenai Levi-Strauss terungkap dalam karya penulis berikut untuk dicermati, Will Wright.

8.4 Struktur the American Western - Will Wright

Strukturalisme

Dalam bukunya *Sixguns and Society* (1975), Will Wright mengambil inspirasi dari strukturalisme Levi-Strauss untuk menganalisis film-film Western. Meskipun dipengaruhi oleh karya Levi-Strauss tersebut, pendekatan yang dipakai Wright sungguh-sungguh berbeda.

Pertama, ia tidak memandang struktur Western sebagai suatu refleksi dari struktur pikiran dasariah. Bagi Wright, Western merefleksikan struktur masyarakat pada masa tertentu daripada struktur mental yang tak berubah. Dengan demikian, struktur Western berubah ketika masyarakat pun berubah. Menurut Wright, tokoh-tokoh dalam mitos mewakili prinsip-prinsip sosial tertentu dan "mementaskan suatu drama tertib sosial" (Wright, 1994, ed. pertama 1975). Perkelahian antara dua orang, misalnya, tidak hanya merupakan perkelahian antara dua individu, tetapi boleh jadi mewakili "suatu konflik prinsip-prinsip - yang baik melawan yang jahat, yang kaya melawan yang miskin, yang hitam melawan yang putih."

Kedua, Wright tidak mengikuti jejak Levi-Strauss dalam berkeyakinan bahwa semua pemikiran manusia dibentuk oleh eksistensi oposisi biner. Banyak literatur yang kompleks. Ia dapat didasarkan pada kesamaan dan keberbedaan antara tiga tokoh atau lebih daripada kontras yang kaku antara pasangan yang berlawanan. Meskipun demikian, Wright sungguh yakin bahwa oposisi biner menduduki tempat utama dalam mitos-mitos, dan ia memandang Westerns sebagai bentuk mitos.

Penggunaan oposisi biner menyederhanakan mitos-mitos dan memastikan bahwa pesan yang dibawa diterima. Wright berkomentar, “ketika dua tokoh diperlawankan dalam suatu struktur biner, makna simbolisnya benar-benar dipaksa untuk menjadi umum sekaligus dapat diakses dengan mudah karena kesederhanaan perbedaan-perbedaan di antara mereka.”

Wright melanjutkan analisis terhadap struktur Western dan menemukan bahwa ada tiga tipe utama: alur klasik, alur transisional, dan alur profesional. Dari ketiga ini, yang paling banyak mendapat perhatian adalah alur klasik - alur asli yang dalam perkembangan genre ini kemudian terpecah menjadi tipe-tipe alternatif.

Western Klasik - Shane

Alur klasik mendominasi Western dari tahun 1930 hingga 1955. Salah satu contoh yang bagus untuk bentuk alur *ini* adalah film *Shane*. Dalam kisah film *ini*, sang pahlawan, Shane, mampir di sebuah pertanian kecil untuk memperoleh air. Pasangan yang menggarap lahan itu (the Starretts) pada awalnya menaruh curiga pada Shane, dan Shane pun meninggalkan tempat itu. Tak lama kemudian, the Rikers, pemilik ranch yang besar di wilayah itu, datang dan memerintahkan the Starretts untuk meninggalkan tanah itu supaya mereka dapat memperluas ranch sapi mereka. Pada saat itu, Shane kembali dan menyuruh the Rikers pergi. Shane menjadi lebih bersahabat dengan the Starretts yang merasa sangat berterima kasih atas campur tangan Shane.

Di kota, pada keesokan harinya, Shane menolak untuk berkelahi dengan salah seorang gembala (*cowboy*) Rikers. Pada malam harinya, sejumlah petani berkumpul di tanah pertanian Starretts

untuk mendiskusikan bagaimana menahan serangan Rikers. Shane diperkenalkan, namun dituduh sebagai penakut oleh salah seorang petani yang menyaksikan insiden dengan gembala Riker sehari sebelumnya.

Pada hari berikut, Shane berhadapan oleh orang-orang Rikers di kedai. Ia menolak untuk mundur ketika ditantang oleh mereka dan, dengan bantuan beberapa petani yang ada di situ, melumpuhkan orang-orang Rikers dalam suatu perkelahian. Riker menyewa jago-tembak dan membalas dendam dengan membakar salah satu pertanian.

Kebanyakan petani bersiap-siap untuk menyerah namun Joey Starrett membujuk mereka untuk bertahan dan ia berupaya membunuh Riker. Shane mencoba membujuk Starrett bahwa terlalu berbahaya baginya untuk melawan Riker, namun Starrett tetap bergeming. Shane memukulnya hingga pingsan untuk mencegahnya menantang Riker. Shane pergi ke kota, membunuh si jago-tembak bayaran dan dua saudara Riker dan secara efektif mengalahkan Rikers. Shane, kemudian, meninggalkan area itu meskipun Joey Starrett berteriak-teriak memanggilnya untuk kembali.

Alur Klasik

Wright berpendapat bahwa alur pokok Western ini memang sama bagi semua Western dengan suatu alur klasik. Wright melihat ini sebagai terdiri dari 13 elemen yang selalu hadir:

1. Sang pahlawan memasuki suatu area sosial tertentu.
2. Sang pahlawan ditampilkan sebagai memiliki suatu kemampuan khusus.
3. Masyarakat mengakui adanya perbedaan antara mereka dan sang pahlawan; sang pahlawan diberi status khusus.
4. Masyarakat tidak seluruhnya menerima sang pahlawan.
5. Ada konflik kepentingan antara penjahat dan masyarakat.
6. Para penjahat lebih kuat daripada masyarakat; masyarakat lemah.
7. Ada suatu perkawanan atau rasa hormat yang kuat antara sang pahlawan dan seorang penjahat.
8. Gerombolan penjahat mengancam masyarakat.

9. Sang pahlawan memerangi para penjahat.
10. Sang pahlawan mengalahkan para penjahat.
11. Masyarakat menjadi aman.
12. Masyarakat menerima sang pahlawan.
13. Sang pahlawan menanggalkan status khususnya (Wright, 1994/1975: 123125).

Wright mengidentifikasi empat oposisi biner utama dalam alur itu:

1. Ada oposisi antara 'orang di dalam' (*inside*) dan 'orang di luar' (*outside*) masyarakat. Para petani dalam film *Shane* adalah orang dalam masyarakat, dan Shane orang luar, dengan para pemilik *ranch* (the Rikers) sebagai orang luar masyarakat yang lebih luas.
2. Ada oposisi antara 'yang baik' (*good*) dan 'yang jahat' (*bad*). Para penjahat - the Rikers - adalah yang jahat; para petani dan Shane adalah yang baik.
3. Ada oposisi antara 'yang kuat' (*the strong*) dan 'yang lemah' (*the weak*). Sang pahlawan dan gerombolan penjahat adalah yang kuat; masyarakat (yang diwakili para petani) adalah yang lemah.
4. Ada oposisi antara 'hutan belantara' (*wilderness*) dan 'keberadaban' (*civilization*).

Hal ini sama dengan oposisi antara orang-dalam masyarakat dan orang-luar kecuali para penjahat yang dipandang sebagai bagian dari keberadaban bersama dengan para petani. Shane mewakili kebuasan.

Mengapa Western klasik memiliki jenis alur yang melibatkan oposisi-oposisi demikian? Wright menginterpretasinya sebagai suatu refleksi dari kapitalisme Amerika. Di Amerika, pada era Western itu, bisnis besar tidak populer. Bisnis besar dipandang bertanggungjawab atas the Wall Street Crash (jatuhnya harga saham) pada tahun 1929, dan resesi yang diakibatkannya.

Dalam Western klasik, bisnis besar diwakili oleh para pemilik ranch. Bisnis besar dipandang sebagai menyengsarakan individu-individu dengan bisnis kecil (yang diwakili oleh para petani), yang

berupaya menghidupi keluarganya. Jalan keluar ditemukan dalam aksi individu-individu herois yang dapat menyelamatkan Amerika dari korupsi dalam masyarakat yang datang dari bisnis besar. Shane, tentu saja, mewakili individu herois.

Alur Transisional

Seiring perubahan masyarakat Amerika, Western pun berubah. Alur transisional merupakan panggung antara (*intermediate stage*). Dalam jenis Western, pahlawan mula-mula merupakan orang-dalam masyarakat, namun menemukan bahwa masyarakat ternyata korup. Sang pahlawan kemudian pergi dari masyarakat dan peradaban dan mengasingkan diri (pahlawan selalu lelaki) di hutan belantara. Bagaimanapun, masyarakat selalu begitu kuat dan berhasil menghalangi kepergian (sang pahlawan). Menurut Wright, film *Johnny Guitar* (1954) merupakan film Western terakhir dengan alur transisional.

Alur Profesional

Sesudah tahun 1954, alur transisional diganti oleh alur profesional. Ada kemiripannya dengan alur transisional kecuali bahwa sang pahlawan mula-mula bekerja pada suatu aktivitas profesional tertentu.

Menurut Wright, jenis alur ini merefleksikan semakin pentingnya para profesional teknokratis dalam korporasi-korporasi Amerika, yang merasa bahwa hidup mereka terlalu dibatasi oleh tuntutan-tuntutan organisasi. Mereka tak dapat melakukan apa yang mereka mau kecuali mengikuti apa yang sudah ditetapkan oleh perusahaan. Para tokoh pahlawan dalam alur profesional tak ingin individualisme mereka dihancurkan oleh masyarakat, meskipun pada akhirnya mereka tak mampu menghindar.

Evaluasi

Karya Wright tidak terbuka terhadap tuntutan-tuntutan reduksionisme dan determinisme yang sangat efektif berfungsi dalam Levi-Strauss. Ia memperlihatkan lebih banyak perhatian terhadap bagaimana keadaan-keadaan historis tertentu dapat

membentuk sifat film Western. Namun ia barangkali masih terlalu dogmatis dalam berpendapat bahwa struktur-struktur naratif tertentu berkaitan dengan era tertentu. Sebagai contoh, John Storey berpendapat bahwa film tahun 1990, *Dances with Wolves* (yang di dalamnya sekelompok perwira kavaleri yang menolak militer dan pergi tinggal di antara orang-orang Sioux) merupakan contoh yang bagus mengenai alur transisional.

Masih dapat diperdebatkan apakah Wright meremehkan Western yang benar-benar beraneka ragam. Pada tahun 1960-an dan 1970-an Western dengan alur yang beraneka ragam mengekspresikan ideologi yang dibentuk yang cukup berbeda. Misalnya, film *The Cowboys* (sebuah film John Wayne) dibuat untuk mendukung keterlibatan Amerika dalam Perang Vietnam, sementara *The Culpepper Cattle Co.* merupakan film Western anti-perang. Sejumlah film memiliki sasaran menyajikan pandangan yang lebih realistis tentang wilayah Barat atau the West (misalnya, *Will Penny, Doc*, dan *Little Big Man*), sementara yang lainnya mengingatkan pada (*harked back*) alur klasik (semisal *Red River, She Wore a Yellow Ribbon*, dan *Valdez is Coming*).

Berbagai kritik terhadap Wright agak kurang memiliki daya-rusak dibanding kritik-kritik terhadap Levi-Strauss. Paling kurang Wright berupaya menghubungkan struktur film dengan konteks historisnya yang sedang berubah; ia hanya terlalu menyederhanakan hubungan-hubungan tersebut. Levi-Strauss melakukan lebih banyak klaim yang besar (*sweeping claims*) - klaim-klaim yang lebih sulit untuk mendapat dukungan.

BAB IX

PASCA STRUKTURALISME

Derrida, Lacan, Foucault

Pasca-strukturalisme merupakan istilah yang agak umum yang dipakai untuk merujuk pada karya para penulis seperti Jacques Derrida, Jacques Lacan, dan Michel Foucault.

Pada pandangan pertama, para penulis ini memiliki kesamaan yang kecil karena mereka menulis tentang tema-tema yang agak berbeda dengan mempergunakan sejumlah pendekatan teoritis yang berbeda. Jacques Lacan dipengaruhi oleh psikoanalisis dan menaruh perhatian pada perbedaan *gender* pada perkembangan awal manusia. Karya Jacques Derrida didasarkan lebih banyak pada linguistika dan menaruh fokus pada makna bahasa. Karya Michel Foucault berentang-luas dan memperhitungkan beraneka ragam isu seperti perkembangan penjara, seksualitas, kegilaan dan, lebih umum lagi, hubungan antara kekuasaan dan pengetahuan.

Mereka semua dikelompokkan sebagai para pasca-strukturalis karena karya-karya mereka mencakupi sejumlah kesamaan filosofis yang luas. Mereka dipandang sebagai para pasca-strukturalis karena karya mereka berkembang di atas penolakan terhadap gagasan struktur. Namun demikian, ia banyak berutang pada penekanan pada bahasa yang terdapat dalam karya para semiolog dan strukturalis seperti Saussure dan Levi-Strauss.

Pasca-strukturalisme dan Levi-Strauss

Para pasca-strukturalis menolak keyakinan Levi-Strauss bahwa terdapat kemungkinan untuk menemukan struktur tetap tertentu dalam masyarakat yang merefleksikan pikiran man usia. Mereka juga menolak pandangan Marxis bahwa masyarakat memiliki struktur tertentu (seperti struktur kelas) yang membentuk relasi-relasi sosial. Foucault, misalnya, melihat kekuasaan/pengetahuan (*power /knowledge*) sebagai kunci untuk memahami bagaimana masyarakat dibentuk (*cf.* hlm. 637). Kekuasaan/pengetahuan tidak memiliki bentuk yang tetap namun berubah secara tetap sejalan dengan interaksi. Kekuasaan tidak ditemukan dalam struktur-struktur sosial, namun secara rapat dihubungkan dengan cara manusia berbicara tentang sesuatu dan menciptakan wacana-wacana (*discourses*) tertentu (*cf.* hlm. 635).

Bahasa, Makna, dan Subjektivitas

Chris Weedon berpendapat bahwa para pasca-strukturalis “memilik (asumsi-asumsi dasariah tertentu yang sama mengenai bahasa, makna, dan subjektivitas” (Weedon, 1994, ed. pertama 1987). Penekanan pada bahasa ditemukan dalam gagasan Lacan tentang tata simbolis (*symbolic order* - lht. hlm. 158-159), pembahasan Derrida atas *difference* (lht. hlm. 159-160), dan pembahasan Foucault atas wacana. Semua (mereka) bersepakat bahwa cara manusia memahami masyarakat dan cara masyarakat bekerja dibentuk oleh bahasa. Seperti yang dikatakan Weedon, “Bahasa adalah tempat bentuk-bentuk organisasi sosial yang aktual dan yang mungkin beserta konsekuensi-konsekuensi sosial dan politisnya ditentukan dan diperdebatkan.”

Meskipun demikian, para pasca-strukturalis tetap mempertahankan (pendapat) bahwa bahasa sungguh-sungguh merefleksikan atau menggambarkan semacam realitas atau struktur yang mendasari. Mereka berargumen bahwa bahasalah yang menciptakan realitas tinimbang merefleksikannya.

Madan Sarup menegaskan bahwa “Dalam pasca-strukturalisme, berbicara secara luas, pertanda didenotasikan dan penanda dijadikan dominan (*the signified is denoted and the signifier*

made dominant)” (Sarup, 1988). Sarup menunjukkan bahwa Derrida “meyakini suatu sistem penanda yang mengambang murni dan sederhana, sama sekali tanpa relasi dengan setiap referen ekstralinguistis yang dapat ditentukan”. Sementara Levi-Strauss, misalnya, mencari makna di balik mitos-mitos, para pasca-strukturalis menyangkal kehadiran setiap makna yang pasti.

Derrida berargumen bahwa makna suatu teks (apa saja yang mengandung tanda-tanda yang bermakna) bergantung pada bagaimana pembaca tertentu menginterpretasinya. Jadi, jika dua orang menginterpretasi sebuah film atau buku dengan makna yang berbeda, tiap-tiap interpretasi itu sama-sama sah. Seperti yang dikatakan Madan Sarup, “Sementara strukturalisme melihat kebenaran sebagai berada ‘di balik’ (*behind*) atau ‘di dalam’ (*within*) sebuah teks, pasca-strukturalisme menekankan interaksi antara pembaca dan teks” (Sarup, 1988). Makna selalu dikaitkan dengan konteks tertentu makna itu didiskusikan. Di luar konteks itu, makna boleh jadi sangat berbeda.

Feminisme Pasca-strukturalis

Meskipun para pasca-strukturalis tidak meyakini adanya kemungkinan untuk mencari dan menemukan kebenaran di balik tanda-tanda dan bahasa, banyak juga yang berkeyakinan bahwa makna-makna tertentu yang sudah lazim memiliki importansi yang menentukan (*crucial importance*). Chris Weedon, seorang feminis pasca-strukturalis, memajukan beberapa contoh.

Weedon (1994) berpendapat bahwa *outcome* pengadilan pemerkosaan di Kerajaan Inggris umumnya ditentukan oleh makna yang dibubuhkan pada gagasan mengenai ‘keadilan alami’ (*natural justice*) dan makna yang diterapkan pada kata ‘pemukosaan’ (*rape*). Dominansi definisi maskulin tentang keadilan alami menggiring kepada situasi yang membuat para lelaki tidak dinyatakan bersalah dalam pemerkosaan. Hal ini terjadi karena dipandang sebagai suatu yang ‘alami’ bagi seorang lelaki untuk terus melakukan hubungan seks meskipun si perempuan mengatakan tidak. Dari titik-pandang ini, tidak adil bagi pengadilan untuk menetapkan lelaki bersalah ketika perempuan tampak seolah-olah mendorong

terjadinya hubungan seks. Weedon mengatakan bahwa “pengadilan kerap menyokong (*endorse*) pandangan tentang pemerkosaan sebagai suatu pengabsahan terhadap seksualitas si laki-laki (*male*) di hadapan ‘provokasi’ si perempuan (*female*). Dalam pandangan sejumlah hakim, hal ini dapat mengambil bentuk keluar malam seorang diri, mengenakan rok-mini atau menjadi pelacur”. Menurut Weedon, penting untuk menantang pandangan tentang keadilan alami ini sehingga pengadilan lebih mungkin untuk menetapkan para pemerkosa bersalah dan menghukum mereka.

Sebagai seorang pasca-strukturalis, Weedon melihat perdebatan mengenai bahasa memiliki peran sosial dan politis yang penting. Mengubah interpretasi yang lazim mengenai satu kata atau tanda dalam konteks tertentu dapat memainkan peran menentukan dalam meningkatkan keadilan sosial yang lebih besar. Proses ini dapat memanfaatkan gagasan Derrida mengenai dekonstruksi, yang di dalamnya makna tanda-tanda diluluhkan dan dilihat sebagai kontradiktori.

Pasca-Strukturalisme dan Identitas

Sebagaimana mengecam gagasan bahwa tanda-tanda memiliki makna yang pasti dan tetap, pasca-strukturalis juga menolak gagasan bahwa individu memiliki pemahaman yang tetap mengenai siapa dirinya, mengenai identitasnya. Para pasca-strukturalis memakai gagasan subjek.

Menurut Weedon, dalam pandangan konvensional mengenai subjek, “Subjektivitas’ merujuk pada pikiran-pikiran dan emosi-emosi individu yang sadar (*conscious*) dan tak sadar (*unconscious*) yang unik, tetap dan koheren, dan menentukan siapa dia.”

Weedon dan para pasca-strukturalis lainnya menolak pandangan ini. Mereka berpendapat bahwa individu tidak memiliki suatu gagasan yang unik, tetap dan koheren mengenai siapa dirinya atau pengertian identitas diri. Sebaliknya, identitas mereka dibentuk melalui keterlibatan dalam wacana-wacana tertentu. Dari titik pandang ini, pengalaman membentuk subjektivitas Anda, namun pengalaman itu sendiri hanya dipahami dalam kerangka wacana yang mengitarinya. Misalnya, seseorang tidak sekedar mengalami

'kehidupan keluarga' dalam suatu cara yang langsung. Sebaliknya, mereka memahaminya melalui wacana-wacana - cara-cara mereka berpikir dan berbicara mengenai keluarga - yang mereka jumpai.

Seseorang yang dipengaruhi oleh wacana feminis akan mengalami menjadi seorang 'ibu' atau seorang 'istri' secara sangat berbeda dibanding orang yang dipengaruhi wacana yang lebih tradisional mengenai keluarga. Karena terdapat wacana-wacana dalam skala yang luas, dan masing-masing dapat dilawan dan diubah sejalan dengan waktu, individu-individu tidak memiliki pemahaman yang tetap mengenai siapa diri mereka. Weedon memberi kesan bahwa bahkan identitas mengenai menjadi seorang perempuan pun tidak memiliki makna yang tetap. Apa yang dipahami orang tentang keperempuanan (*womanhood*) dan bagaimana kaum perempuan memandang diri mereka sebagai perempuan pun berubah ketika mereka masuk dalam kontak dengan wacana-wacana tentang feminitas yang terus berubah dan terus ditantang (*cf.* hlm. 921-932).

Pasca-strukturalisme menyerang fondasi yang mendasari kebanyakan bentuk ilmu sosial, dan sebaliknya menaruh fokus pada makna bahasa yang encer dan tak tentu. Dengan menggerogoti pendekatan-pendekatan konvensional dalam ilmu sosial, pasca-strukturalisme membuka jalan bagi teori-teori pasca modern mengenai masyarakat dan budaya. Hal ini akan dibahas secara singkat.

9.1 Dekonstruksi Kaum Muda - Lawrence Grossberg

Sebuah contoh mengenai analisis pasca-struktural disajikan oleh pembahasan Lawrence Grossberg mengenai makna 'kaum muda' (*youth*) yang berubah (Grossberg, 1994, ed. pertama 1986). Bagi Grossberg, makna kaum muda tidak sekedar merefleksikan suatu realitas yang sedang berubah. Sebaliknya, makna menolong menciptakan realitas yang dilukiskannya. Jika orang sempat berpikir mengenai 'kaum muda' dalam cara yang khusus, maka orang yang berpikir tentang diri mereka sebagai muda akan cenderung untuk bertindak dalam cara-cara yang konsisten dengan pandangan mereka itu. Penanda (*signifier*) 'kaum muda' secara halus berubah makna

dan membentuk-ulang bagaimana kaum muda sesungguhnya berperilaku.

Praxis Kaum Muda dan Wacana

Grossberg mengariskan tiga fase pokok dalam perkembangan wacana dan praxis kaum muda:

1. Menyusul Revolusi Industrial, wacana mengenai kaum muda lebih berkenaan dengan gagasan-gagasan tentang masa kanak-kanak (*childhood*) dan masa dewasa (*adulthood*) daripada tentang kaum muda (remaja). Masa kanak-kanak dipandang sebagai masa-polos (*innocence*). Anak-anak perlu diberi perlindungan terhadap kehilangan kepolosan secara prematur. Sekolah-sekolah, lembaga-lembaga kesehatan, dan keluarga merupakan tiga institusi yang bertanggungjawab atas perlindungan terhadap anak-anak dan mempersiapkan mereka untuk dunia orang dewasa. Anak-anak dijauhkan dari kerja sampai mereka dianggap cukup umur untuk menjadi dewasa dan meninggalkan sekolah. Ketika mereka mencapai usia yang pantas, mereka diharapkan memakai cara pandang dan mengambil tanggung jawab orang dewasa.
2. Sesudah PD II, terjadi 'ledakan bayi' (*baby boom*). Penting untuk menunda masuknya para *baby boomers* ini ke dalam pasar tenaga-kerja agar pengangguran tidak meningkat. Gagasan mengenai masa muda atau remaja (*adolescence*) sebagai suatu periode transisional yang diperluas antara masa kanak-kanak dan masa dewasa semakin menjadi penting. Orang muda dalam jumlah yang semakin besar dimasukkan ke dalam sistem pendidikan untuk memperpanjang periode waktunya (remaja).

Bagaimanapun, wacana-wacana di seputar kaum muda agak ambigu. Masa muda dipandang sebagai "pada satu sisi, masa bersenang-senang, masa ketika seseorang dapat 'nekad mencoba' (*take risk*), dan pada sisi yang lain, suatu ancaman potensial."

Dalam periode ini, kaum muda berupaya memahat ruang dan budaya sendiri, khususnya yang berkaitan dengan *rock-and-roll*. Grossberg mencatat bahwa *rock-and-roll* berupaya mencari ruang untuk hidup di luar institusi yang dijalankan oleh orang

dewasa. Ia mengatakan, “ruang-ruang fisik yang diperoleh dan diciptakan bagi dirinya: jalanan, *jukebox*, pesta dan *‘hop/dance’* ... semuanya berupaya untuk hidup di luar keluarga dan di luar sekolah”. Orang-orang muda mengambil wacana baru tentang kaum muda dan memakainya untuk menciptakan budaya mereka sendiri.

3. Sejak akhir tahun 1970-an, keadaan beranjak berubah. Hal ini ditandai oleh “pergeseran penanda ‘kaum muda’ dari *rock-and-roll* ke komputer-video”. Orang-orang muda kehilangan sedikit perlawanan dan keyakinan terbuka mereka bahwa mereka mampu mengubah dunia, dan menggantinya dengan sinisme. Kaum muda menjadi lebih mengenal dunia orang dewasa, dan lebih terobsesi untuk menjadi bagian dalam dunia itu. Orang muda kehilangan gairah untuk merayakan keremajaan dalam caranya sendiri, yang tipikal pada periode awal pasca-perang. Mereka “berbalik ke suatu konsepsi tentang masa muda sebagai pelatihan untuk masa dewasa dengan aktivitas-aktivitas waktu luangnya sendiri, kegembiraannya sendiri, namun tanpa signifikansi yang khusus.”

Aktivitas-aktivitas waktu luang sendiri mengalami perubahan. Aktivitas-aktivitas politik digantikan dengan ‘mejang’ di malam, dan eksperimentasi dengan narkoba *mind-altering* menjadi kurang signifikan dibanding mabuk-mabukan. Idealisme dan perlawanan menjadi kuno, meniru orang dewasa menjadi ‘trend’.

Grossberg secara umum mengaitkan perubahan makna kaum muda ini dengan Cara orang dewasa membantu menggeser wacana tentang kaum muda. Ketika *baby boomers* mencapai usia paro-baya dan tak ingin melepaskan citra diri sebagai orang muda, mereka me-redefinisi kaum muda sebagai suatu perilaku pikiran bukannya sekedar pengertian usia. Banyak yang berupaya bertahan pada keremajaan mereka dengan menghabiskan waktu berlatih di *gym* (pusat kebugaran).

Banyak aspek budaya kaum muda tergabung dalam institusi-institusi yang dikontrol orang dewasa. Musik *rock*, misalnya, telah

tergabungkan dalam periklanan dan menjadi bagian yang integral dengan TV komersial (misalnya, MTV). Batas-batas antara masa muda dan masa dewasa menjadi kabur dalam wacana-wacana baru ini, dan semakin mempersulit kaum muda untuk mempertahankan identitas yang berbeda. Menurut Grossberg, ketika kaum muda menjauhi identitas berdasarkan musik menuju identitas berdasarkan teknologi komputer-video, mereka sedang mengingkari keremajaan mereka sendiri. Mereka sedang berupaya menjadi lebih dewasa dibanding orang dewasa dengan cara mengetahui lebih banyak mengenai teknologi orang dewasa daripada orang dewasa sendiri.

9.2 Evaluasi atas Pasca-Strukturalisme

Pasca-strukturalisme memfokuskan perhatian pada pentingnya bahasa, yang jelas-jelas diabaikan oleh banyak sosiolog lain (termasuk para fungsionalis dan Marxis). Namun fokus pada bahasa itu merupakan kelemahan terbesar pascastrukturalisme sekaligus kekuatan terbesarnya.

Penekanan mereka terhadap bahasa menggiring kaum pasca-strukturalis mengabaikan realitas material. Sebagai contoh, kaum Marxis pasti akan mempertahankan pendapat bahwa kesejahteraan material memiliki pengaruh atas masyarakat yang sama besarnya dengan pengaruh wacana-wacana atau cara-cara membicarakan sesuatu. Pada akhirnya, kapitalisme memiliki kekuasaan untuk menentukan program TV atau film-film apa yang harus dibuat dan dipromosikan. Bagi para feminis sosialis dan Marxis, yang membuat kaum perempuan tetap tertindas *adalah* kemakmuran *lelaki* bukannya cara bahasa dipergunakan.

Seperti halnya pendekatan-pendekatan sosiologis yang lain yang mengingkari keberadaan kebenaran mutlak (seperti pasca modernisme dan etnometodologi), pasca-strukturalisme membela relativisme. Ia berargumen bahwa 'kebenaran' hanya bergantung pada siapa yang Anda simak, wacana yang mana yang diterima. Karena penanda-penanda dibatasi dalam kerangka penanda-penanda lain, mereka tidak mewakili realitas.

Hal ini menciptakan suatu problem bersama bagi pendekatan-pendekatan relativis lainnya: tak ada alasan untuk menerima pasca-strukturalisme melebihi perspektif-perspektif sosiologi lainnya. Dari titik pandang seorang pasca-strukturalis, setiap perspektif adalah sekedar suatu wacana yang berbeda dan tak ada urusan dengan menguji mana yang benar mana yang salah.

Kaum pasca-strukturalis jelas-jelas yakin bahwa wacana mereka sendiri lebih tinggi daripada wacana-wacana lain. Ada yang memandang perspektif-perspektif tertentu (seperti feminisme) sebagai lebih valid daripada yang lainnya (seperti fungsionalisme). Bagaimanapun, filsafat yang mendasari perspektif mereka mencegah mereka untuk dapat menunjukkan mengapa pandangan-pandangan mereka harus diterima di atas pandangan-pandangan lain.

BAB X

MODERNITAS, PASCA MODERNITAS DAN BUDAYA

10.1 Pascamodernisasi - Stephen Crook, Jan Pakulski, dan Malcolm Waters

Stephen Crook, Jan Pakulski, dan Malcolm Waters (1992) berpendapat bahwa masyarakat tengah menjalani suatu proses pasca-modernisasi. Mereka berada dalam proses berubah dari masyarakat modern ke masyarakat pasca-modern. Crook dkk. melacak perubahan-perubahan yang tercakup di dalam proses ini dengan jalan melakukan perbandingan antara budaya modern dan budaya pasca-modern.

Budaya Modern

Menurut Crook dkk., ada tiga karakteristik utama budaya modern: diferensiasi (*differentiation*), rasionalisasi (*rationalization*), dan komodifikasi (*commodification*).

1. Diferensiasi melibatkan pemisahan berdasarkan bagian-bagian masyarakat yang berbeda. Bidang-bidang ekonomi, politik, sosial dan budaya menjadi semakin berbeda satu dari yang lain. Mengacu pada gagasan Max Weber, Crook dkk. berpendapat bahwa aspek-aspek yang berbeda dari masyarakat harus dinilai berdasarkan kriteria yang berbeda pula. Ilmu dinilai berdasarkan kriteria kebenaran; moralitas dan hukum berdasarkan kebaikan dan keadilan; dan seni berdasarkan keindahan. Setiap bidang

mengembangkan institusi-institusi dan okupasi-okupasi spesialis sendiri-sendiri.

Pada mulanya, patronase kaum kaya memungkinkan orang menjadi musisian, komposer, pemahat, dan seniman profesional. Kemudian, institusi-institusi spesialis, seperti sekolah seni, berkembang untuk melatih generasi spesialis budayawi masa depan. Institusi-institusi yang lain, seperti teater, galeri-galeri seni, dan gedung-gedung konser, dibangun untuk membuat produk-produk budayawi semakin terbuka luas.

Budaya, kemudian, menjadi terpisahkan atau terdiferensiasi dari aspek kehidupan yang lain. Budaya diciptakan oleh para spesialis, yang dilatih pada institusi-institusi khusus, dan dikonsumsi di tempat-tempat khusus. Hal ini membentuk basis bagi pembedaan antara budaya rakyat (yang dapat dijumpai di kalangan orang biasa) dan budaya adiluhung yang merupakan produk dari individu-individu dan institusi-institusi spesialis termaksud.

Bagaimanapun, sering majunya modernitas, berkembang pula bentuk-bentuk budaya populer yang baru, seperti *hall* musik (*music hall*), wisata terpandu (*charabanc [coach] trip*) atau tempat peristirahatan pantai (*seaside holiday resort*). Dalam hal-hal ini, budaya pun dibedakan dari aspek-aspek kehidupan yang lain, namun tidak berpretensi menjadi budaya adiluhung.

Ada sejumlah upaya untuk merinci pembagian antara budaya adiluhung dan kehidupan sehari-hari. Para seniman *avant-garde* telah berusaha mengejutkan orang-orang di atas kepuasan diri budayawi (*cultural complacency*) dengan menampilkan objek-objek kehidupan sehari-hari sebagai seni. Misalnya, pada tahun 1917, Marcel Duchamp menampilkan 'tempat kencing' (*urinal*) sebagai suatu karya seni dengan judul '*Fountain*' (*Air Mancur*). Ia mempertalikan karyanya itu dengan teknologi kesehatan yang merancang tempat kencing itu. Namun demikian, protes-prates sedemikian terhadap pemisahan seni dari kehidupan membawa pengaruh yang kecil dalam masyarakat modern.

2. Menurut Crook dkk., rasionalisasi juga membentuk budaya

modern, namun tidak sepenuh diferensiasi. Musik semakin dipengaruhi oleh rasionalisasi harmoni yang memanfaatkan matematika untuk mengubah musik-musik harmonis. Masih ada sejumlah besar rasionalisasi atas reproduksi musik dan bentuk-bentuk seni Lainnya.

Teknologi juga dimanfaatkan untuk membuka peluang mencipta-ulang atau *meng-copy* budaya. Misalnya, piano membuka peluang untuk mereproduksi suatu versi musik yang kompleks pada satu instrumen tunggal (versi *intelligent synthesizer* atau *keyboard* pintar - *penerj.*). Radio dan *record player* membuka peluang untuk konsumsi siaran dan *copy* musik asli secara lebih luas. Teknologi percetakan membuka peluang rasionalisasi reproduksi karya seni - Anda tak lagi mengandalkan upaya seniman pribadi untuk melihat suatu *copy* lukisan.

Sementara ada yang melihat perkembangan ini sebagai menggerogoti perbedaan antara budaya adiluhung dan kehidupan sehari-hari, Crook dkk. justru tak sependapat. Orang boleh saja duduk-duduk dalam ruang keluarga mereka sambil menyimak Beethoven dari perangkat *hi-fi* sambil menatap sebuah cetakan *Mona Lisa*, namun hal ini sekedar membantu mengokohkan status budaya adiluhung. Ia memberi legitimasi terhadap gagasan bahwa individu-individu tertentu merupakan seniman atau komposer terbesar.

Meskipun demikian, dalam modernitas, rasionalisasi budaya hanya dapat berlangsung sejauh itu, karena kreativitas individual dari seniman besar masih dihargai.

3. Komodifikasi budaya melibatkan perubahan produk-produk budaya menjadi komoditas (barang dagangan) yang siap dibeli dan dijual. Dari kacamata teori budaya massa, hal ini menggerogoti nilai-nilai estetis dan mengancam kemurnian seni adiluhung. Ia menyajikan kepada massa suatu budaya yang inferior dan bermutu rendah (*debased*) yang pada gilirannya mengancam kualitas khusus seni adiluhung.

Crook dkk. tidak sepakat dengan pandangan ini. Bagi mereka, perkembangan cita-rasa (*taste*) merupakan unsur yang pokok

dalam budaya modern. Cita-rasa hanya berkembang ketika orang memiliki sumber-daya yang cukup untuk membuat pilihan atas apa yang mereka konsumsi. Pada awal modernitas, hanya kelas-kelas teratas yang mampu melakukan hal ini, namun seiring kemajuan modernitas, peluang untuk memilih apa yang dikonsumsi meluas ke semua kelas. Hal ini tidak menggerogoti hierarki cita-rasa. Cita-rasa kelas-kelas sosial atas tetap dihargai di atas cita-rasa kelas-kelas bawah. Dalam modernitas, musik klasik tetap dilihat sebagai superior dibanding musik pop mutakhir.

Pascamodernisasi

Dalam masyarakat modern, budaya dibedakan dari wilayah kehidupan sosial lain dan budaya adiluhung dibedakan dari budaya populer. Pascamodernisasi membalikkan keadaan ini. Menurut Crook dkk., suatu intensifikasi sejumlah proses kerja dalam modernitas menghantar ke pascamodernisasi. Diferensiasi, rasionalisasi, dan komodifikasi diganti oleh *hiperdiferensiasi*, *hiperkomodifikasi*, dan *hiper-rasionalisasi*. Meskipun masing-masing berkembang dari modernisasi dan mengintensifkan prosesnya, terdapat pengaruh membalikkan sejumlah kecenderungan yang nyata dalam modernitas. Hal ini menggiring ke suatu bentuk budaya yang baru. Crook dkk. menamainya pascabudaya (*postculture*).

Hiperkomodifikasi

Hiperkomodifikasi melibatkan semua wilayah kehidupan sosial menjadi terkomodifikasi. Dalam masyarakat modern, wilayah kehidupan sosial tertentu seperti kehidupan keluarga, latar belakang kelas dan ikatan komunitas tidak dikomersialkan dan menjadi sumber-sumber utama identitas. Mereka mempengaruhi apa yang Anda konsumsi karena mereka mempengaruhi cita-rasa. Jadi, sebagai contoh, keluarga-keluarga berbeda dari kelas-kelas berbeda dan lokalitas-lokalitas berbeda cenderung memakan jenis makanan berbeda, mengenakan jenis busana berbeda dan membeli jenis perabot yang berbeda pula. Hiperkomodifikasi menggerogoti perbedaan-perbedaan ini.

Pertama, semua wilayah kehidupan sosial diinvasi oleh berbagai komoditas. Aktivitas keluarga seperti makan diinvasi oleh pemasaran produk-produk. Konsumsi semakin mendapat tempat di dalam rumah dan para anggota keluarga yang sama semakin berkecenderungan untuk mengkonsumsi hal-hal yang berbeda. Bahkan anak-anak memiliki pesawat TV sendiri, dan boleh jadi duduk di ruang yang berbeda dari orangtua mereka, menonton program dan iklan yang berbeda, dan bahkan makan makanan yang berbeda pula.

Sebagai ganti budaya keluarga yang seragam, setiap anggota keluarga memilih gaya hidupnya sendiri-sendiri. Sama halnya, para anggota suatu kelas yang sama tidak lagi cenderung memiliki cita-rasa yang sama. Mereka memiliki semakin banyak pilihan gaya hidup. Gaya hidup yang berbeda-beda itu dibebaskan dari ikatan dengan kelompok-kelompok khusus. Misalnya, orang-orang dengan latar belakang yang berbeda sama-sama memilih gaya hidup 'hijau' yang mengekspresikan kepedulian mereka terhadap lingkungan, dan memilih untuk melakukan olahraga tertentu atau bahkan bergabung dengan tim tertentu pula.

Menurut Crook dkk., gaya, tidak seperti cita-rasa, tidak dibatasi atau dibingkai oleh faktor-faktor sosial eksternal seperti kelas. Gaya adalah sistem tanda: gaya yang Anda pilih mengatakan sesuatu kepada orang lain mengenai pribadi macam apa Anda. Gaya hanya dibentuk oleh pilihan pribadi - pokoknya setiap orang dapat menjadi siapa saja yang ia pilih.

Hiper-rasionalisasi

Hiper-rasionalisasi melibatkan penggunaan teknologi yang terasionalisasi untuk menyebarluaskan dan memprivatisasi konsumsi budayawi. Teknologi seperti Walkman dan TV satelit membuka peluang yang lebih luas bagi individu untuk menentukan apa yang ingin didengar dan ditonton. Perekam video dan kaset memperluas pilihan atas kapan dan di mana produk-produk budayawi ingin Anda konsumsi. Sekali lagi, hal ini memberi peluang bagi setiap individu untuk memilih gaya hidupnya sendiri. Peristiwa-peristiwa budaya publik seperti teater dan *hall* musik, tempat orang berkumpul untuk

mengonsumsi produk-produk budayawi secara bersama-sama menjadi kurang penting.

Mengikuti gagasan Baudrillard (Bab 15), Crook dkk. berpendapat bahwa hal ini mengikis perbedaan antara budaya otentik dan budaya non-otentik. Citra media mendominasi masyarakat. Salinan-salinan dan reproduksi media menggantikan hal-hal otentik dan nyata yang diwakilinya. Akhirnya, citra dan tanda kehilangan kaitannya dengan realitas dan berubah menjadi - dalam istilah Baudrillard - *simulacra* (= citra mengenai sesuatu yang tidak ada atau tak pernah ada - yang khayali; penanda tak memiliki kaitan dengan apa saja yang nyata yang ditandainya).

Hiperdiferensiasi

Crook dkk. berpendapat bahwa “Dalam pascamodernisasi, berkembanglah seribu bunga”. Suatu keanekaragaman bentuk budayawi yang fantastis berkembang, tanpa satu pun bentuk yang dominan. Misalnya, musik populer terpecah-pecah ke dalam keanekaragaman gaya yang luas, sejalan dengan gaya hidup pilihannya. Ketika keanekaragaman menjadi kelaziman, sulit bagi satu gaya khusus untuk menyatakan diri sebagai superior terhadap semua yang lain.

Lebih jauh, hiperkomodifikasi menggiring ke penyatuan budaya adiluhung ke dalam bentuk-bentuk budaya yang secara tradisional tidak menikmati banyak prestise. Misalnya, musik klasik disajikan sebagai musik latar belakang dalam periklanan, film-film, dan program-program TV.

Keterpecahan budaya yang semakin bertambah - hiperdiferensiasi - akhirnya menggiring ke ‘dediferensiasi’ yang di dalamnya perbedaan antara bentuk-bentuk budaya luluh. Secara khusus, perbedaan antara budaya adiluhung dan budaya populer digerogoti di dalam masyarakat yang sedang mengalami pascamodernisasi. Tidak hanya budaya adiluhung yang disatukan dalam budaya populer, tetapi juga budaya populer semakin berani menyatakan diri sebagai seni serius. Setiap gaya budayawi memiliki penganut setia yang melihat gaya bentuk-bentuk seni pilihan mereka sendiri lebih baik dibanding yang lain. Budaya adiluhung tak lagi memiliki klaim eksklusif atas legitimasi.

Kesimpulan

Crook dkk. mengklaim bahwa pascabudaya diciri-khasi di atas segala-galanya oleh fragmentasi. Keanekaragaman dan pilihan merupakan unsur-unsur pokok pascabudaya tempat pilihan-pilihan gaya hidup mengganti tempat hierarki cita-rasa yang didasarkan pada kelas dan perbedaan-perbedaan sosial Lainnya.

Crook dkk. tidak yakin bahwa pascabudaya telah menjadi dominan sepenuhnya pada saat mereka menulis (1992). Mereka melihat pascamodernisasi sebagai suatu *ongoing process*, namun tidak mengingkari bahwa elemen-elemen budaya modern tetap penting. Bagaimanapun, mereka jelas-jelas yakin bahwa pascamodernisasi telah memperoleh momentum, dan membayangkan suatu masa ketika ia secara luas menggerogoti budaya modern.

10.2 Pascamodernisme dan Budaya Populer - Dominic Strinati

Crook dkk. adalah pendukung yang bersemangat terhadap klaim bahwa masyarakat kontemporer sedang bergerak maju menuju pascamodernitas. Dominic Strinati (1995) jauh lebih skeptis. Ia mengajukan suatu penjelasan dan pembahasan yang jelas dan yang patut dipuji mengenai bagaimana teori-teori pascamodernisme menganalisis budaya populer. Ia berargumen bahwa ada lima ciri pokok analisis pascamodern atas budaya populer, dan ia mengilustrasikan argumennya ini dengan rujukan pada sejumlah ragam produk budayawi. Ia juga menyelidiki faktor-faktor yang mungkin telah menghasilkan budaya populer pascamodern.

Ciri-ciri Pokok Pascamodernisme

Strinati mengidentifikasi ciri-ciri pokok pascamodernisme sebagai berikut:

1. Yang pertama adalah “Kehancuran perbedaan antara budaya dan masyarakat” (*The breakdown of the distinction between culture and society*). Hal ini melibatkan perkembangan suatu “masyarakat jenuh-media” (*media-saturated society*). Dalam masyarakat yang demikian, media massa amat sang at berkuasa.

Bukannya merefleksikan realitas, media justru menjadi begitu mendominasi (*all-consuming*) sehingga membentuk pengertian kita mengenai realitas. Teknologi komputer membantu menciptakan realitas-realitas maya (*virtual realities*) yang “secara potensial menggantikan kehidupan nyata konterpar-nya”. Aktivitas ekonomis pun semakin terlibat dengan membeli dan menjual citra media tinimbang produk-produk fisis.

2. Ciri pokok kedua pascamodernisme adalah “Penekanan pada gaya dengan mengorbankan substansi” (*An emphasis on style at the expense of substance*). Jadi, produk-produk khusus menjadi populer karena memasang label desainer yang memunculkan suatu gaya hidup atraktif, bukan karena berguna. Masyarakat mengembangkan suatu “ideologi desainer” (*designer ideology*). Kualitas permukaan atau kulit menjadi lebih penting daripada hal-hal yang lebih dalam. Sebagai contoh, Strinati mengatakan bahwa dalam budaya populer.

permukaan dan gaya, seperti apa yang kelihatan, kegirangan dan kelakar, dianggap (lebih) menonjol dengan mengorbankan isi, substansi, dan makna akibatnya, kualitas-kualitas seperti keunggulan artistis, integritas, keseriusan, otentisitas, realisme, kedalaman intelektual dan pengisahan yang kuat cenderung digerogoti (Strinati, 1995: 225).

Misalnya, sebuah film cenderung akan berhasil jika menarik secara visual (*visually appealing*), terlepas dari apakah alurnya baik atau buruk.

3. Ada “kehancuran perbedaan antara seni dan budaya populer” (*breakdown of the distinction between art and popular culture*). Dalam budaya pascamodern, “semua dapat diubah menjadi kelakar, rujukan atau petikan” (*anything can be turned into a joke, reference and quotation*). Jadi, elemen-elemen yang dulunya dipandang sebagai ‘budaya adiluhung’ digabungkan ke dalam budaya populer. Artis pop Andy Warhol, misalnya, menghasilkan suatu cetakan yang terdiri dari 30 representasi karya Leonardo da Vinci, *Mona Lisa*. Karya ini diberi nama “*Thirty are better than One*”, dan ia menggerogoti aura dan keunikan khusus karya asli dengan menekankan bahwa betapa mudahnya menghasilkan salinan tanpa batas dari cetakan itu.

Strinati mengatakan bahwa “budaya populer pascamodernisme menolak menghormati pretensi-pretensi dan keunikan (*distinctiveness*) seni”. Seni telah tergabungkan ke dalam kehidupan sehari-hari dalam masyarakat yang didominasi oleh tanda-tanda. Akibatnya, tidak ada lagi yang khas mengenai seni. Para pengritik budaya massa pada dekade-dekade terdahulu dalam abad ini sangat khawatir justru atas perkembangan demikian. Jika para pascamodernis benar, ketakutan yang paling buruk para pengritik ini terbukti. Namun demikian, tidak ada alasan bagi pascamodernis untuk tidak bahagia atas hal ini; mereka menerima kegembiraan, spontanitas, dan keanekaragaman budaya pascamodern yang baru yang di dalamnya seni menjadi bagian dari kehidupan.

4. Ciri keempat budaya pascamodern adalah perkembangan “Kebingungan atas waktu dan ruang” (*Confusions over time and space*). Sejalan dengan gagasan David Harvey, Strinati yakin bahwa *travel* yang cepat, komunikasi yang hampir-hampir instan, dan kecepatan aliran modal, informasi dan budaya dari masyarakat ke masyarakat, semuanya mengarah pada kebingungan atas waktu dan ruang. Media membuka kemungkinan untuk menyaksikan peristiwa-peristiwa di belahan dunia lain hampir seperti Anda sendiri benar-benar berada di sana. Akibatnya, pengertian orang tentang ruang menjadi membingungkan.

Budaya pascamodern pun membingungkan pengertian orang tentang waktu. Misalnya, arsitektur sering bernostalgia dan memadukan gaya-gaya dari era-era terdahulu. Taman-taman utama (*theme parks*) mencipta-ulang masa lampau dan mencoba mencipta masa depan. Film-film pascamodern sering menghindari untuk mengikuti suatu cerna dari awal peristiwa (waktu linier), dan melompatlompat di antara masa lampau, masa kini, dan masa depan dalam suatu cara yang membingungkan. Judul dan isi film *Back to the Future* memperlihatkan bagaimana gagasan konvensional mengenai waktu dapat digerogeti di dalam budaya pascamodern.

5. Akhirnya, budaya pascamodern meliputi “Kemunduran metanaratif”. Mengikuti gagasan Lyotard, Strinati melihat

pascamodernisme sebagai meliputi suatu kemunduran dalam kepercayaan orang-orang terhadap kisah-kisah akbar, atau gagasan-gagasan besar mengenai dunia. Pascamodernisme “skeptis terhadap klaim pengetahuan apa saja yang mutlak, universal dan merangkul semua”, seperti “agama, ilmu, modernisme seni, dan Marxisme”. Ia mengingkari bahwa ada ‘rasa maju’ (*sense of progress*) di dalam sejarah. Dalam budaya populer, hal ini mewujudkan dirinya melalui penggunaan kolase (*collage*), yang menyatu-padukan elemen-elemen dari sumber-sumber yang sangat berbeda ke dalam artefak-artefak budayawi yang khusus. Film-film pascamodern sering mencampurkan berbagai *genre* yang berbeda, dan gedung-gedung pascamodern memadukan gaya-gaya yang berbeda pula. Pesan yang implisit adalah bahwa tak ada gaya atau *genre* yang lebih baik dibanding yang Lainnya. Semuanya sama-sama valid dan pencarian akan suatu kebenaran tunggal merupakan tindakan yang ‘ngawur’ (*pointless*) dan berbahaya.

Alasan Kemunculan Pascamodernisme

Strinati mengidentifikasi tiga alasan pokok untuk kemunculan Pascamodernisme:

1. Masyarakat kapitalisme memperkuat penekanan pada konsumerisme. Pada tahap awal kapitalisme, titik berat diberikan lebih pada produksi, pada peningkatan kapasitas produktif dari permesinan, dan pada pemenuhan kebutuhan pokok manusia. Masyarakat kapitalis yang maju, rata-rata, memiliki standar kehidupan yang lebih tinggi dan ada penekanan yang jauh lebih kuat pada bagaimana membuat orang mengkonsumsi produk-produk yang dapat dihasilkan dalam jumlah yang sangat besar. Masyarakat yang lebih kaya (*affluent*) dengan waktu luang yang lebih banyak perlu dihibur dan dibujuk untuk membelanjakan uang mereka jika perusahaan-perusahaan masih ingin memperoleh profit. Media menjadi sangat sentral dalam proses ini, dan akibatnya adalah bahwa citra media semakin mendominasi masyarakat.
2. ‘Bidang kerja kelas-tengah yang baru’ meningkat dan menaruh minat pada promosi budaya pascamodern. Bidang-bidang ini

meliputi desain, pemasaran, pengiklanan dan kerja-kerja kreatif dalam berbagai media. Pekerjaan-pekerjaan ini mencakupi kiat merayu dan meyakinkan orang mengenai pentingnya cita rasa. Sekali mereka terbujuk, mereka akan membutuhkan keahlian dan yang menyatakan diri sebagai ahli dalam bidang mereka, dan mereka akan mengakses keahlian ini melalui media.

Strinati juga memandang penting kelompok-kelompok seperti guru, pekerja sosial, dosen dan dokter karena keterlibatan mereka dalam “gagasan-gagasan mengenai pemenuhan dan pertumbuhan psikologis dan personal” (*notions of psychological and personal fulfillment and growth*). Ide-ide demikian memacu orang untuk sungguh-sungguh memperhatikan gaya hidup. Orang-orang didorong untuk mengkonsumsi barang-barang dan jasa yang dituntut gaya hidup yang mereka putuskan sebagai yang terbaik bagi mereka.

Strinati berkesimpulan bahwa bagi bidang-bidang kerja baru dalam kelas-tengah, “Upaya pencanan yang mereka lakukan terhadap kekuasaan budayawi (*cultural power*) menggiring mereka menuju pascamodernisme dan menjauh dari budaya-budaya kelas-kelas lain, seperti budaya adiluhung kaum cendekiawan kelas-tengah tradisional” .

3. Menurut Strinati, pascamodernisme juga terjadi karena “erosi identitas kolektif dan personal”. Secara bertahap telah terjadi kehilangan identitas-identitas dengan dasariah seperti kelas, komunitas lokal, agama dan negara-bangsa. Namun hal demikian belum sampai diganti dengan sumber-sumber identitas alternatif. Identitas orang-orang menjadi semakin personal dan individual, dan “budaya populer dan media massa hadir sebagai satu-satunya bingkai-acuan (*frame of reference*) yang tersedia bagi pembentukan identitas kolektif dan personal”.

Evaluasi atas Teori-teori Budaya Pascamodern

Di samping menggambarkan teori-teori budaya pascamodern, Dominic Strinati juga membuat evaluasi atas teori-teori termaksud. Dalam melakukan hal ini ia memunculkan sejumlah besar masalah terkait teori-teori budaya pascamodern khususnya, dan budaya umumnya.

1. Strinati berpendapat bahwa para pascamodernis terlalu melebih-lebihkan kasus mereka dengan memberi kesan bahwa media massa “mengambil-alih ‘realitas’”. Ia mengatakan, “Media massa memang penting, namun tidak sedemikian penting”. Ia menganggap klaim yang berlebihan mengenai pentingnya media merupakan produk dari ideologi orang-orang yang ‘mencarimakan’ dari media. Klaim-klaim tersebut didasarkan pada hanya sedikit evidensi-evidensi empiris; tak ada alasan untuk menduga bahwa kebanyakan orang tak mampu membedakan citra dan realitas. Sebagai contoh, segelintir saja orang yang berkeyakinan bahwa tokoh-tokoh di dalam opera-opera sabun adalah nyata. Pascamodernisme juga gagal menjelaskan dengan tepat mengapa media begitu penting, dan mengabaikan wilayah-wilayah kehidupan lain, seperti kerja dan keluarga, yang juga penting.
2. Teori pascamodern juga melebih-lebihkan pentingnya media dalam membentuk apa yang dikonsumsi orang. Orang tidak sekedar membeli suatu produk karena citra atau label desainer yang melekat pada produk-produk itu; mereka pun membeli barang-barang karena berguna bagi mereka. Lebih jauh, anggota masyarakat yang kurang kaya memang tak mampu membeli barang-barang yang mahal demi gengsi atau pujian (*kudos*) yang melekat pada merek-dagang. Lebih lagi, tidak semua bagian masyarakat memiliki budaya yang memandang citra produk sebagai hal yang penting.
3. Strinati mempertanyakan logika klaim pascamodern bahwa metanaratif sedang dalam kemunduran. Ia berpendapat bahwa pascamodernisme sendiri adalah suatu metanaratif. Strinati mengatakan bahwa:

Pascamodernisme menghadirkan suatu pandangan yang pasti mengenal pengetahuan dan pencapaian-pencapaiannya, bersama dengan perhitungan umum mengenai perubahan-perubahan yang signifikan yang ia saksikan terjadi di dalam masyarakat modern. Ia mengira mengatakan kepada kita suatu kebenaran tentang dunia, dan tahu mengapa ia mampu melakukan semua hal ini (Strinati, 1995: 241).

Inilah karakteristik yang dipakai para pascamodernis untuk menjelaskan metanaratif lain yang mereka sikapi secara sangat kritis. Dengan demikian, popularitas pascamodernisme membahayakan klaim para pascamodernis bahwa metanaratif sedang mengalami kemunduran.

4. Strinati masih menjatahkan waktu untuk mencermati klaim para pascamodernis bahwa konsep mengenai waktu dan ruang telah dipengaruhi oleh hal-hal seperti travel cepat dan komunikasi. Ia berargumen bahwa sejumlah orang memiliki kesempatan yang kurang untuk mengalami perubahan-perubahan ini daripada orang Lainnya. Orang yang lebih miskin tidak memiliki akses ke teknologi komputer, komunikasi satelit, atau *jet travel*. Bagaimanapun harus diakui bahwa beberapa perubahan sudah terjadi secara luas pada dekade permulaan abad ini (misalnya, pesawat terbang dan bioskop) sebelum pascamodernisme dianggap telah berkembang.

Menyangkut bidang lain, para pascamodernis tidak menyediakan evidensi rinci bahwa kesadaran orang-orang telah berubah. Tak ada kajian yang benar-benar memperlihatkan bahwa orang-orang memiliki gagasan yang membingungkan mengenai waktu dan ruang.

5. Strinati benar-benar yakin bahwa “Klaim-klaim pascamodernis mengenai kehancuran perbedaan antara seni dan budaya populer memiliki kemasukakalan (*plausibility*) tertentu”. Namun ia berpendapat bahwa klaim-klaim ini dapat diterapkan hanya pada budaya bidang kerja kelas-tengah baru yang ia pandang sebagai yang bertanggungjawab atas kemunculan pascamodernisme.

Umumnya, orang masih dapat membedakan antara apa yang mereka pandang sebagai seni dan sebagai budaya populer. Lebih jauh, para pascamodernis sendiri membedakan antara produk-produk budayawi yang ‘modern’ dan yang ‘pascamodern’. Jika mereka dapat melakukan hal ini, maka “potensi diskriminasi budayawi pasti masih tetap bertahan di bawah pascamodernisme”.

Jika para pascamodernis lebih memilih film-film, gedung-gedung, program-program TV daripada yang modern, masih tetap terbuka peluang bagi kelompok atau orang lain untuk mempertahankan pilihan-pilihan mereka, yang boleh jadi sangat berbeda dari pilihan para pascamodernis.

Strinati berkeyakinan bahwa “Bukannya membongkar hierarki cita-rasa budayawi dan estetis, pascamodernisme malah membangun suatu cita-rasa baru, dan menempatkannya pada posisi tertinggi”. Produk-produk budayawi pascamodern sering memuat rujukan ‘pintar’ pada sejumlah gaya dan *genre* dari masa-masa terdahulu. Hanya orang-orang yang pintar dan terpelajarlah (khususnya para pascamodernis), yang akrab dengan berbagai macam gaya dan *genre* ini, yang dapat secara utuh mengapresiasi *ke-njelimet-an* seni dan budaya populer pascamodern.

6. Akhirnya, Strinati mengevaluasi klaim-klaim pascamodern mengenai perubahan-perubahan nyata dalam budaya populer. Ia berpendapat bahwa elemen-elemen pascamodern paling umum terdapat dalam periklanan dan arsitektur, namun bahwa pada bidang-bidang lain mereka memiliki pengaruh yang lebih terbatas. Ia secara khusus mencermati sinema.

Strinati mencatat bahwa banyak film, yang dapat dilihat sebagai pascamodern dalam beberapa hal, dapat dilihat sebagai modern dalam beberapa hal lainnya. Sebagai misal, film-film sejenis *Back to the Future* boleh jadi memuat kebingungan mengenai waktu dan ruang, namun di sana termuat juga naratif-naratif (rentetan peristiwa - *story lines*) yang kuat - suatu hal yang dianggap sebagai ciri-khas film-film modern. Bahkan *Blade Runner*, film arketipe pascamodern, untuk sebagian didasarkan pada tema-tema yang mendahului munculnya pascamodernisme selama banyak dekade.

Blade Runner mengikuti tema dari novel Mary Shelley berjudul *Frankenstein*, yang mengeksplorasi akibat-akibat yang tragis dari upaya mereplikasi kehidupan manusia (tokoh-tokoh dalam *Blade Runner* adalah ‘para replikan’ - reproduksi makhluk manusia yang hampir-sempurna).

Strinati yakin bahwa banyak aspek-aspek sinema kontemporer yang dianggap sebagai pascamodern bukanlah hal-hal baru. Misalnya, bahkan film bisu yang terdahulu memarodikan *genre* lain, dengan mengambil gagasan-gagasan dari *hall* musik. Film yang melibatkan nostalgia akan masa lampau juga telah lama dibuat. Film-film Western dan *gangster* merupakan dua contohnya.

Dominic Strinati menyimpulkan bahwa ada banyak contoh mengenai pengaruh pascamodern terhadap aspek-aspek budaya populer, namun hanya sekedar beberapa contoh. Mereka tidak cukup penting dan banyak untuk menjustifikasi klaim-klaim yang akbar dan umum yang dibuat oleh para pascamodernis. Strinati mengatakan. “Meskipun tidak dapat dihilangkan sepenuhnya, pascamodernisme tampaknya tunduk pada keterbatasan-keterbatasan teoritis dan empiris. Rupanya hal itu kurang tepat untuk menjadi basis pengembangan suatu sosiologi budaya populer”.

Strinati yakin bahwa hal ini, untuk sebagian, terjadi karena suatu teori yang tepat harus mempertimbangkan dua faktor pokok: cita-rasa audiens, dan kebutuhan industri budaya untuk meraih keuntungan. Ia mengatakan bahwa “diragukan apakah kekuasaan dan kontrol atas produksi dengan sendirinya memadai untuk menentukan pola-pola konsumsi budayawi”. Bagaimanapun, mereka jelas memiliki peran yang penting dalam menentukan apa yang diproduksi: suatu peran yang sepenuhnya diabaikan oleh para pascamodernis. (Sebagai contoh teori pascamodernitas yang tidak mengabaikan kekuasaan dan kontrol atas produksi, *ct.* karya David Harvey)

BAB XI

IDENTITAS

Pendahuluan - Sifat Dasariah Identitas Sosial (the nature of social identity)

Richard Jenkins berpendapat bahwa identitas sosial adalah “pemahaman kita tentang siapa kita dan tentang siapa orang lain, dan sebaliknya, pemahaman orang lain mengenai diri mereka sendiri dan mengenai orang lain” (Jenkins, 1996). Identitas adalah sesuatu yang dapat dinegosiasi dan diciptakan dalam proses interaksi manusiawi. Ia melibatkan kerja komparasi antara orang dan dengan demikian menetapkan kesamaan dan keberbedaan di antara mereka. Mereka yang yakin bahwa diri mereka dan orang-orang lain adalah sama, memiliki identitas yang sama, yang dapat dibedakan dari identitas orang-orang yang diyakini sebagai yang berbeda dan yang, karena itu, tidak memiliki identitas yang sama.

Bagi Jenkins, “identitas sosial adalah soal makna”, dan makna termaksud dikonstruksi secara sosial, bukannya soal perbedaan-perbedaan esensial antara manusia. Misalnya, Jenkins mendiskusikan transisi menjadi seorang pensiunan tua atau warga negara senior. Perubahan dalam identitas dan peran sosial yang mengiringinya didasarkan pada suatu perbedaan yang arbitrer antara usia 64 dan 65 tahun, namun memiliki pengaruh yang hebat terhadap identitas seseorang. Jenkins mengatakan:

Bayangkan, misalnya pagi hari di ulang tahun Anda yang ke-65. Bersamaan dengan itu, seperti kartu-kartu ultah, datanglah pemberhentian, pensiun, tiket konsesioneer untuk transportasi umum, tarif khusus setiap Selasa di salon penata rambut. ... Meskipun wajah yang sama yang akan Anda lihat di cermin kamar mandi, Anda sudah tidak lagi menjadi pribadi yang sama seperti kemarin. Dan Anda pun tidak akan mampu menjadi seperti itu lagi (Jenkins, 1996).

Menurut Jenkins, identitas adalah suatu bagian kehidupan sosial yang integral.

Hal itu terjadi hanya melalui membedakan identitas kelompok-kelompok yang berbeda yang dapat dikaitkan dengan orang lain. Kesadaran akan identitas yang berbeda menyediakan sejumlah indikasi mengenai pribadi macam apa yang akan berurusan dengan Anda, dan karena itu bagaimana Anda dapat berhubungan dengan mereka.

Pemahaman yang Anda miliki mengenai identitas-identitas yang berbeda boleh jadi terbatas, atau bahkan keliru sama sekali, namun itu merupakan bagian yang vital dari kehidupan sosial dan membuat interaksi menjadi mungkin. Jenkins berkomentar bahwa:

Lebih sering daripada tidak, lelaki dan perempuan yang menjalani kehidupan sehari-hari peduli dengan identitas sosial khusus. Misalnya, kita berbicara mengenai apakah orang dilahirkan sebagai gay atau menjadi gay sebagai akibat dari cara mereka dibesarkan. Mengenai apa artinya menjadi 'dewasa'. Mengenai apa perbedaan antara orang Kanada dan orang Amerika. Kita menyaksikan keluarga-keluarga yang masuk berkeliaran di sekeliling kita yang membuat kita geleng kepala: apa yang dapat Anda harapkan, mereka berasal dari bagian kota yang salah. Kita menyaksikan berita-berita TV dan cepat-cepat menarik kesimpulan mengenai peristiwa-peristiwa yang sedang berlangsung dengan basis identifikasi seperti 'Muslim', 'Kristen fundamentalis', atau apapun (Jenkins, 1996: 5).

Jenkins berkesimpulan bahwa “*Without social identity, there is, in fact, no society*”. Meskipun kebanyakan sosiolog akan bersepakat dengan Jenkins bahwa identitas adalah suatu bagian integral dan krusial dari masyarakat, ada perbedaan pendapat di kalangan mereka mengenai faktor-faktor yang membentuk identitas dalam masyarakat kontemporer dan cara-cara berkembangnya sifat-dasariah identitas sosial sejalan dengan waktu. Salah satu cara pikir mengenai identitas yang influensial diusulkan oleh Stuart Hall, yang menyajikan suatu titik-tolak yang nyaman untuk diskusi mengenai kontroversi-kontroversi yang mengitari sifat-dasariah identitas (*the nature of identity*).

11.1 Tiga Konsep Identitas - Stuart Hall

Dalam “The Question of cultural identity” (1992), Stuart Hall berpendapat bahwa gagasan-gagasan mengenai identitas telah melewati tiga tahap utama yang di dalamnya konsepsi-konsepsi khusus mengenai identitas menjadi dominan dalam pemikiran mengenai masyarakat. Ketiga hal tersebut adalah:

1. Subjek Pencerahan (*The Enlightenment subject*)
2. Subjek sosiologis (*The sociological subject*)
3. Subjek pasca-modern (*The post-modern subject*)

Identitas Pra-modern

Hall berpendapat bahwa tahap-tahap awal modernitas “memicu timbulnya suatu bentuk individualisme yang baru dan menentukan (desisif), yang menjadi pusat tegaknya suatu konsepsi baru mengenai subjek individual dan identitasnya” (Hall, 1992). Dalam masyarakat pra-modern, identitas masyarakat umumnya mengambildasariah disekitar struktur-struktur tradisional, khususnya yang berkaitan dengan agama. Posisi Anda dalam masyarakat dan identitas Anda berasal dari posisi Anda dilahirkan, yang dipandang merefleksikan kehendak Allah. Orang tidak dipandang sebagai individu-individu unik dengan identitas mereka masing-masing, tetapi sekedar bagian dari “rantai keberadaan yang besar” (*the great chain of being*). Konsep ini memandang setiap benda hidup sebagai memiliki tempat tertentu dalam skema benda-benda. Ada suatu

hierarki yang merentang dari Allah di puncak, melalui para raja dan manusia biasa, ke binatang, tumbuh-tumbuhan dan objek-objek tak bernyawa pada posisi paling bawah. Identitas Anda datang dari posisi Anda dalam skema benda-benda tersebut tinimbang atribut-atribut individual atau personal manapun.

Subjek Pencerahan

Bagaimanapun dengan hadirnya modernitas, hal ini berubah. Antara abad ke-16 dan ke-17 suatu konsepsi baru mengenai identitas menjadi dominan. Konsepsi baru mengenai identitas ini memiliki dua ciri pokok:

1. Subjek individual dipandang sebagai ‘tak-dapat-dibagi’ (*indivisible*). Setiap pribadi memiliki suatu identitas pada dirinya, dan identitas ini utuh dan tak dapat dipecah-pecah menjadi bagian-bagian konstituen yang lebih kecil.
2. Identitas setiap individu adalah khas (unik).

Individu bukanlah bagian dari sesuatu yang lebih besar - rantai keberadaan yang besar - tetapi dipandang sebagai memiliki identitas milik pribadi yang berbeda.

Menurut Hall, konsepsi mengenai identitas ini timbul dari gagasan-gagasan filosof Prancis, Descartes (1596-1650). Descartes berkeyakinan bahwa ada suatu distingsi dasariah antara ‘pikiran’ (*mind*) dan ‘benda’ (*matter*). Ia memiliki suatu konsepsi dualistis mengenai manusia: manusia terbagi atas dua bagian, ‘*the mind*’ dan ‘*the body*’. Pikiran setiap individu dipisahkan dari pikiran individu-individu lain, dengan akibat bahwa setiap individu adalah khas (*unique*). Keberbedaan pikiran individu diungkapkan dalam pernyataan yang masyhur oleh Descartes, “Saya berpikir, maka saya ada” (lat.: *Cogito, ergo, sum*; Pro : *je pense donc je suis - penerj.*).

Individu, dalam konsepsi mengenai identitas ini, merupakan suatu pribadi yang utuh (*unified*) dan menyeluruh (*whole*) dengan kemampuan berpikir untuk diri sendiri. Individu memandang dirinya sebagai berbeda dan terpisah dari orang lain, lengkap utuh dalam dirinya. Individu adalah rasional, mampu melakukan sesuatu bagi dirinya dengan dasariah logika, dan tidak dibatasi oleh posisi

mereka dalam masyarakat atau keyakinan-keyakinan tradisional. Hall menggambarannya sebagai berikut:

Subjek Pencerahan berbasiskan suatu konsepsi mengenai pribadi manusia sebagai seorang individu yang utuh dan penuh terpusat (fully centred), dianugerahi dengan kapasitas bemalar, kesadaran dan tindakan, yang 'pusat-nya terdiri dari suatu inti-dalam (inner core) yang pertama muncul ketika subjek dilahirkan, dan berkembang (unfolded) (dan berubah) bersamanya sekaligus secara esensial tetap sama - 'sinambung' atau 'identik' dengan dirinya - sepanjang eksistensi individu yang bersangkutan. Pusat kedirian (centre of the self) yang esensial inilah identitas seorang pribadi (Hall, 1992: 275).

Subjek Sosiologis

Menjelang abad ke-19 berkembanglah suatu konsepsi yang lebih sosiologis mengenai subjek dan identitas individual. Hall melihat hal ini sebagai hasil dari perubahan-perubahan dalam masyarakat.

Ketika individualisasi dan urbanisasi semakin nyata, masyarakat menjadi lebih rumit. Ia semakin didasarkan pada organisasi-organisasi dan struktur-struktur yang membentuk kehidupan individu. Menjelang awal abad ke-20, misalnya, perusahaan-perusahaan yang dijalankan oleh pengusaha-pengusaha individual membuka jalan bagi korporasi yang dimiliki oleh para pemegang saham (*shareholders*) dan dijalankan oleh suatu manajemen yang kompleks. Lebih lanjut, "Warga negara perorangan menjadi terperangkap (*enmeshed*) dalam mesin birokrasi dan administrasi negara modern".

Setiap individu tidak lagi dilihat sebagai makhluk yang unik dan terpisah dari individu lain. Agaknya, hubungan antara individu dan masyarakat dimediasi melalui "proses kelompok dan ... norma-norma kolektif". Sebagai contoh, identitas seorang individu dipandang sebagai terikat dengan keanggotaan mereka dalam kelas sosial khusus, dengan suatu pengelompokan bidang kerja tertentu, dengan asal-usul wilayah tertentu, dengan nasionalitas tertentu, dan sebagainya.

Interaksionisme Simbolis dan identitas

Hall melihat teori interaksionisme simbolis sebagai sebuah contoh yang bagus mengenai konsepsi mengenai identitas individual ini. Dalam titik-pandang interaksionisme simbolis, identitas individual terbentuk hanya dalam interaksi orang lain. Pandangan seseorang tentang dirinya, atau konsep-diri (*self-concept*), untuk sebagian merupakan produk dari bagaimana orang lain memandang pribadi bersangkutan.

Interaksionis simbolis George Herbert Mead menamai konsep-diri sebagai 'I' (*cf.* Bab 15). Interaksionis yang lain, Charles Horton Cooley (dibahas dalam Hall, 1992), melihat manusia sebagai memiliki suatu 'ke-diri-an cermin' (*looking-glass self*); pemahamannya tentang siapa dirinya merefleksikan atau mencerminkan reaksi orang lain terhadap dirinya.

Dalam kacamata seorang interaksionis, orang masih tetap memiliki individualitas mereka sendiri, namun bukannya suatu individualitas yang sepenuhnya berbeda atau terlepas dari masyarakat. Identitas berlaku sebagai jembatan antara yang sosial dan yang murni individual. Dengan memiliki suatu identitas khusus, individu-individu menginternalisasi norma-norma dan nilai-nilai tertentu yang mengiringi identitas tersebut. Ia memungkinkan perilaku mereka dapat diramalkan oleh orang lain dan pada gilirannya membuat perilaku dalam masyarakat lebih terpolakan dan teratur.

Jenis pandangan ini dapat dilukiskan dengan contoh kelas sosial. Suatu identitas kelas khusus akan menyemangati orang untuk berperilaku dalam cara khusus pula. Identitas tradisional kelas-pekerja dan kelas-tengah berbeda, dan dikaitkan dengan subbudaya yang berbeda pula (*cf.* hlm. 75-76). Eksistensi sub-budaya memberi substansi kepada dan memperteguh struktur kelas masyarakat. Hall berkomentar bahwa "Identitas menyulam (atau memakai metafora kedokteran 'menjahit' = *sutures*) subjek ke dalam struktur. Identitas memantapkan subjek sekaligus dunia budayawi tempat subjek itu berada, sehingga kedua-duanya menjadi semakin disatu-utuhkan dan dapat diramalkan secara timbal-balik".

Pendekatan umum terhadap identitas ini tidak dibatasi hanya untuk interaksionis. Misalnya, para fungsionalis seperti Parsons melihat identitas dalam pengertian eksistensi peran-peran sosial yang menyepadankan (*fitted*) personalitas individual ke dalam sistem sosial (*ct.* Bab 15).

Perubahan dalam Modernitas Mutakhir - Subjek Pascamodern

Menurut Hall, teori identitas para interaksionis simbolis dan gagasan mengenai subjek sosiologis boleh saja menjadi analisis yang tepat dalam modernitas, namun menjadi semakin tidak tepat lagi dalam modernitas mutakhir atau era pascamodern (Hall agaknya tidak tegas menunjukkan apakah era kontemporer itu sama dengan era modern mutakhir atau pascamodern).

Masih menurut Hall, masyarakat-masyarakat kontemporer semakin diciri-khasi oleh keberadaan identitas yang terfragmentasi. Orang tak lagi memiliki konsepsi yang tunggal dan utuh mengenai siapa diri mereka, sebaliknya memiliki “banyak identitas yang kadang-kadang kontradiktori atau tidak tegas (*unresolved*)”. Fragmentasi identitas ini memiliki sejumlah sumber.

Modernitas dan Perubahan

Masyarakat modern selalu diciri-khasi oleh perubahan yang pesat. Dalam masyarakat modern-mutakhir kecepatan langkah (*pace*) perubahan meningkat, yang mempersulit orang untuk mempertahankan suatu pemahaman diri yang utuh dan tunggal.

Gerakan Sosial Baru

Dulu, kelas sosial menyediakan semacam ‘identitas induk’ (*master identity*), yang memayungi (*overarched*) identitas-identitas lain dan membentuk basis bagi konflik politik. Pada tahun 1960-an dan 1970-an, orang memulai penataan isu-isu selain kelas. Gerakan-gerakan sosial baru bermunculan (*ct.* hlm. 643-647) dengan kepedulian pada sejumlah isu dan identitas. Hall mencatat “feminisme, perjuangan (orang) hitam, kemerdekaan nasional, gerakan-gerakan anti-nuklir dan ekologis” sebagai contoh. Orang tidak lagi merasa sebagai bagian dari satu kelas tunggal, sebaliknya

identitas mereka terfragmentasi menurut *gender*, etnisitas, agama, usia, nasionalitas, dan pandangan mereka tentang ekologi, dan sebagainya.

Politik Identitas

Dengan timbulnya gerakan-gerakan sosial baru, identitas itu sendiri menjadi suatu isu politis. Politik identitas peduli pada perbedaan-perbedaan di kalangan kelompok-kelompok orang, dan pada pemberian peluang bagi individu untuk mengungkapkan perbedaan-perbedaan tersebut. Politik identitas menekankan pentingnya mendengarkan suara-suara yang berbeda, khususnya suara kelompok-kelompok tertindas seperti kelompok *gay* dan lesbian, perempuan hitam (Negro), dan orang cacat, dan sebagainya.

Feminisme

Feminisme memainkan peran penting yang khusus. Ia membuka jalan bagi penyingkapan apa yang dahulu dipandang sebagai isu-isu privat (seperti mengurus rumah dan kekerasan rumah tangga) ke dalam debat publik. Feminisme “memaparkan, sebagai suatu pertanyaan politis dan sosial, isu mengenai bagaimana kita dibentuk dan dihasilkan sebagai subjek-subjek *ter-gender-kan*”. Dengan kata lain, ia memolitisasi subjektivitas, identitas, dan proses identifikasi (seperti, laki-laki x perempuan, ibu x ayah, saudara x saudari)”.

Pada fase awalnya, feminisme menggantikan gagasan bahwa semua man usia memiliki identitas yang sama, ‘umat manusia’ (*mankind*), dengan gagasan bahwa laki-laki dan perempuan berbeda. Ia menyemangati para perempuan untuk bersatu sebagai ‘saudara’ (*sisters*) dan berupaya menyubstitusi *gender* sebagai ‘identitas induk’ menggantikan kelas. Yang lebih mutakhir, (aliran) feminisme yang lain memberi penekanan pada perbedaan di kalangan perempuan sendiri (seperti perempuan dengan asal-usul etnis yang berbeda). Hal ini menggiring ke fragmentasi identitas yang lebih jauh (*cf.* hlm. 518-523 mengenai feminisme perbedaan - *difference feminism*).

Daya Menertibkan dan Pengawasan (Disciplinary power and surveillance)

Salah satu faktor penting lain dalam fragmentasi identitas disoroti dalam karya Foucault (*cf.* hlm. 635-639). Menurut Foucault, masyarakat semakin diciri-khasi oleh ‘daya menertibkan’ (*disciplinary power*) dan ‘pengawasan’ (*surveillance*). Perilaku individu-individu semakin diawasi, dipantau, dan dihukum jika perlu. Cara-cara demikian berasal dari penjara dan rumah sakit, namun telah berkembang luas merambah banyak aspek dalam masyarakat. Karena orang dipantau dan diperlakukan sebagai individu bukannya sebagai anggota kelompok sosial, mereka menjadi semakin terisolasi. Hal ini semakin mempersulit mereka untuk membangun identitas yang koheren berdasarkan interaksi sosial.

Globalisasi

Faktor terakhir, dan yang paling penting, dalam fragmentasi identitas adalah proses globalisasi. Hall menunjukkan sejumlah cara bagaimana globalisasi mempengaruhi identitas.

Kemudahan dan kekerapan pergerakan manusia berkeliling dunia, dan kemajuan dalam komunikasi dan ‘pemasaran gaya, tempat, dan citra global’ (*global marketing of styles, places, and images*) dapat menggiring ke suatu ‘efek supermarket budayawi’ (*cultural supermarket effect*). Orang-orang tak lagi terpaku pada pengembangan identitas berdasarkan tempat tinggal mereka, melainkan dapat memilih dari berbagai identitas yang luas terentang. Mereka dapat meniru tata-busana, langgam bicara, nilai dan gaya hidup dari kelompok manapun yang mereka sukai.

Pada sisi yang lain, konsumerisme global dapat menggiring ke meningkatnya homogenitas, atau keseragaman, di kalangan orang-orang. Produk-produk dipasarkan ke seujur bumi, dan barang-barang yang paling berhasil (misalnya, *Coca-Cola*) dapat ditemukan di hampir semua tempat.

Dengan demikian, ada kecenderungan yang kontradiktori dalam globalisasi, namun kedua-duanya dapat menggerogoti identitas yang sudah ada sebelumnya. Homogenisasi konsumen

global menggerogoti identitas yang berakar pada keanggotaan dalam kelompok sosial tertentu. Kemampuan untuk menjatuhkan pilihan yang lebih luas atas identitas membawa makna bahwa orang-orang yang hidup dalam lingkungan yang sangat berdekatan dan termasuk dalam kelompok sosial yang sama boleh jadi memiliki identitas yang sangat berlainan. Globalisasi, jadinya, membuka sejumlah kemungkinan.

Globalisasi dan Sumber-sumber Identitas Yang Berbeda

Hall, lebih lanjut, mereview akibat-akibat aktual globalisasi atas identitas. Ia berpendapat bahwa dalam masyarakat modern, nasionalitas menjadi salah satu sumber identitas yang penting. Kebanyakan negara-bangsa menekankan pentingnya bangsa dan berupaya memakai identitas kebangsaan untuk menciptakan solidaritas di kalangan warga negara dari kelas-kelas dan asal-usul etnis yang berbeda-beda, dan sebagainya. Dalam kaitan dengan globalisasi, hal di atas tidak dapat diwujudkan secara mudah dan efektif. Ada tiga tanggapan utama terhadap globalisasi dalam kaitan dengan nasionalitas:

1. Di sejumlah tempat, orang berupaya mereafirmasi identitas nasional sebagai suatu mekanisme defensif (*defensive mechanism*). Mereka ‘menangkap’ suatu ancaman terhadap identitas nasional dari imigrasi, misalnya. Maka, di Inggris, tanggapan demikian telah menciptakan “suatu ke-Inggris-an yang berubah, suatu Inggrisisme kecil yang agresif, dan suatu gerak-balik ke absolutisme etnis, sebagai usaha menyelamatkan bangsa” (*a revamped Englishness, an aggressive little Englandism, and a retreat to ethnic absolutism in attempt to shore up the nation*).
2. Reaksi pertama di atas umumnya ditemukan di kalangan mayoritas etnis, namun kaum minoritas etnis pun kadang-kadang bereaksi dalam cara-cara defensif pula. Dalam menanggapi rasisme dan penyingkiran (*exclusion*), minoritas etnis kadang memberi penekanan baru atas identitas dan budaya etnis mereka. Di Inggris, hal demikian meliputi “re-identifikasi dengan budaya-budaya asal-usul (Karibia, India, Bangladesh, Pakistan); konstruksi *counter-ethnicities* yang kuat seperti dalam identifikasi simbolis kaum muda generasi kedua, melalui simbol-

simbol dan motif-motif Rastafarianisme, dengan asal-usul Afrika mereka”.

3. Reaksi ketiga terhadap globalisasi adalah pembentukan identitas baru. Salah satu contoh khas Inggris adalah pembentukan identitas ‘hitam’ yang merangkul orang Inggris turunan Afro-Karibia dan Asia. Identitas Inggris hitam ini mewakili suatu alternatif bagi re-identifikasi dengan asal-usul budayawi, sebagai tanggapan atas rasisme dan eksklusi. Dalam kasus ini, identitas menjadi hibrid, mencampur lebih dari satu identitas yang ada menjadi satu identitas yang baru (cf. hlm. 272-276).

Dua tanggapan pertama di atas berakibat pada menghidupkan kembali (*reviving*) etnisitas sebagai sumber identitas, yang kerap berlawanan dengan nasionalisme yang ada. Pada banyak bagian dunia, kelompok-kelompok etnis menuntut (pembentukan) negara-bangsa mereka sendiri, ketika negara-bangsa yang lebih besar (seperti Uni Sovyet dan Yugoslavia) terpecah-pecah. (Kenyataan ini menggiring ke suatu situasi penuh kekerasan dan bahkan perang rakyat di wilayah seperti Bosnia dan Kosovo.)

Hall melihat nasionalisme yang lantang (*strident*) ini, yang didasari oleh perbedaan-perbedaan etnis yang nyata maupun khayali, sebagai kecondongan yang mencemaskan. Ia berpendapat bahwa gagasan kemurnian etnis (*ethnic purity*) umumnya merupakan mitos. Hampir semua populasi datang dari berbagai latar belakang etnis yang berbeda. Hal ini menjadi semakin terbukti pada abad ke-20 dengan imigrasi sejumlah besar penduduk dalam skala-luas. Kebanyakan budaya adalah hibrid dan upaya untuk menciptakan suatu identitas etnis yang ‘murni’ dalam keadaan seperti ini sangat berbahaya. (cf. hlm. 271-272 untuk diskusi gagasan Hall mengenai etnisitas dan nasionalitas, dan hlm. 222-282 tentang etnisitas, nasionalitas, dan identitas.)

Kesimpulan

Hall menyimpulkan bahwa, sejalan dengan teori pascamodern, identitas telah menyebar (*decentred*). Individu tak dapat lagi menemukan inti atau pusat identitas mereka, yang didasari

oleh kelas atau negara-bangsa yang ada. Globalisasi, secara khusus, memiliki “suatu efek penjamakan (*pluralizing effect*) terhadap identitas, yang menghasilkan berbagai kemungkinan dan posisi baru identifikasi, dan menjadikan identitas lebih posisional, lebih politis, lebih jamak dan beraneka; kurang mantap, utuh padu atau lintas-historis (*less fixed, unified or trans-historical*)”. Ketaktentuan dan keberanekaan inilah yang menggiring sejumlah kelompok untuk membangun suatu identitas yang lebih mantap (*stable*) atau utuh (*unified*) dengan cara mencoba menciptakan suatu penekanan baru atas etnisitas mereka.

11.2 Dari Peziarah ke Turis - Zygmunt Bauman –atau Sejarah Singkat dari Identitas

Zygmunt Bauman (1996) melangkah lebih jauh daripada Hall dalam membela pandangan pascamodern mengenai identitas. Menurut Bauman, identitas tidak sekedar terpecah-pecah, ia pun kehilangan basis apapun yang stabil. Identitas menjadi sekedar masalah pilihan-pilihan, dan bahkan bukan pilihan-pilihan yang seharusnya konsisten dan reguler. Individu-individu dapat mengubah identitas mereka sebagaimana dan kapan mereka suka.

Identitas Modern sebagai Ziarah

Menurut Bauman, di bawah modernitas, identitas dapat disamakan dengan ziarah (*pilgrimage*). Dalam suatu ziarah, seseorang memetakan kehidupan masa depannya. Ada tujuan (*goal*) - yakni mencapai tempat ziarah. Semua kegiatannya diarahkan untuk mencapai tujuan itu. Ia tak boleh terkecoh sepanjang perjalanan oleh keinginan menikmati keramah-tamahan atau terlibat dalam aktivitas berleha-leha. Ia membutuhkan ketunggalan (*singleness*) maksud. Ia harus memperlakukan dunia sekeliling seolah-olah padang pasir tanpa pengecoh-pengecoh. Lebih lagi, di atas hamparan padang pasir ia dapat menyaksikan tapak-tapaknya yang merentang jauh ke belakang, meyakinkannya sudah seberapa jauh ia berjalan.

Bagi Bauman, pembentukan identitas (*the formation of identity*) dalam masyarakat modern sangat mirip dengan sebuah ziarah. Strategi kehidupan manusia didasari oleh pemilikan

pemahaman yang jelas mengenai 'mau menjadi siapa' mereka. Kehidupan mereka diarahkan untuk mencapai identitas yang didambakan. Identitas termaksud biasanya berkaitan dengan bidang pekerjaan mereka. Mereka bekerja di bidang tersebut dan berupaya memiliki karier yang berhasil. Mereka memetakan masa depan, menatap ke depan untuk meraih tujuan-tujuan karier mereka, dan menatap ke belakang untuk melihat sudah seberapa jauh berlayar sejak pertama kali bertolak.

Pascamodernitas - "Dunia Yang Tak Ramah terhadap Peziarah"

Para peziarah membutuhkan tingkat kepastian tertentu dalam dunia. Mereka harus tahu bahwa tempat ziarah akan ada di sana ketika mereka tiba, jika tidak, ziarah itu menjadi perjalanan tanpa titik tujuan. Pascamodernitas menggerogoti ziarah sebagai suatu strategi kehidupan dengan cara menciptakan ketaktentuan.

Dalam masyarakat pascamodern, perubahan begitu pesat sehingga tak ada kepastian bahwa posisi tertentu, atau profesi tertentu, masih tetap ada 10,20, atau 30 tahun ke depan. Bauman mengatakan:

tidak hanya pekerjaan-seumur-hidup (job-for-life) yang lenyap, namun juga perdagangan dan profesi-profesi yang memiliki sifat yang membingungkan, yakni yang muncul entah dari mana dan lenyap tanpa isyarat, hampir tak dapat dijalani sebagaimana 'vokasi' Weberian dan ibarat menabur garam ke atas luka (to rub salt into the wound), permintaan akan keahlian yang dibutuhkan untuk menjalankan profesi termaksud jarang bertahan setimpal dengan waktu yang dibutuhkan untuk memperolehnya (Bauman, 1996: 24).

Dalam situasi sedemikian, tak ada titik tujuan yang jelas untuk memulai suatu ziarah. Tujuan (*destination*) - pekerjaan yang disasar oleh suatu karier yang berhasil- akan lenyap jauh sebelum berhasil dicapai. Karena berbagai pekerjaan berubah sedemikian pesat, tingkat pencapaian karier seseorang dapat saja menjadi tidak relevan dengan pekerjaan masa depan dan akan segera terlupakan. Sama halnya, bagi peziarah di padang pasir, badai dapat saja

datang dan meniupkan pasir melenyapkan jalur perjalanan yang ada. Peziarah tak lagi mampu melihat sudah sejauh mana mereka berjalan.

Strategi Kehidupan Pascamodern

Dalam situasi demikian, dituntut suatu strategi kehidupan yang baru. Strategi ini melarang gagasan penciptaan identitas yang tunggal, terpusat atau permanen. Sebaliknya, orang mengubah identitas mereka sesuka hati, dengan komitmen seadanya terhadap pencapaian suatu identitas yang boleh jadi akan lenyap kapan saja. Bauman mengidentifikasi empat strategi kehidupan pascamodern:

1. Strategi pertama adalah *Stroller* (Pr. *flaneur*), yakni orang yang berjalan keliling kota-kota dan menghibur diri dengan berbagai pertunjukan kehidupan kota. Ia tidak memiliki sasaran yang khusus dalam pikirannya namun sekedar berjalan-jalan untuk mengejar kesantiaian. Ia seorang konsumen pascamodern yang suka main-main (*postmodern playful consume*.., yang mengganti tempat ‘produsen herois’ (atau pekerja) modernitas.

Mal-mal belanja dibangun sebagai tempat ‘mangkal’ (*haunt*) para *stroller* pascamodern. Mal-mal belanja itu ada agar Anda dapat “*stroll while you shop and ... shop while you stroll*”. Anda dapat mencoba jenis barang yang tak terbatas dan menikmati apa saja yang Anda inginkan. Membangun identitas apa pun yang Anda pilih, dan mengubahnya esok hari jika Anda inginkan. Dengan kemajuan-kemajuan seperti TV *multi-channel* dan Internet, sang *stroller* bahkan tak perlu meninggalkan kenikmatan kursi malasnya untuk menikmati masa lampaunya.

2. Yang kedua adalah strategi seorang *Vagabond* (petualang). Dahulu, *vagabond* bertualang dari satu tempat ke tempat lain sambil menolak untuk menetap dan terikat pada satu tempat. Para penguasa biasanya tidak menyukai para *vagabond* karena mereka tak dapat diduga-duga. Mereka tak memiliki tujuan tertentu dalam petualangan mereka sehingga Anda tak dapat menduga di mana mereka akan muncul. Hal ini sangat berbeda dari pergerakan peziarah yang dapat diramalkan..

Seorang *vagabond* selalu menjadi orang asing di manapun ia pergi, dan tak memiliki tempat yang tetap di dunia ini. Dalam dunia pascamodern, masuk akal kalau orang berpindah-pindah dari satu identitas ke identitas lainnya tanpa menetap pada salah satunya. Benarlah bahwa masyarakat pascamodern sedikit banyak tak memungkinkan untuk menetap. Bauman mengatakan:

Sekarang hanya sedikit tempat 'menetap' yang tersisa. Para penghuni 'yang selalu menetap' terbangun mendapati tempat-tempat (di tanah mereka. dalam masyarakat mereka, dan dalam kehidupan mereka) tak ada lagi atau tak lagi menampung. jalan-jalan yang licin-bersih berubah menjadi rusak-kotor, pabrik-pabrik lenyap bersama pekerjaan, keahlian tak lagi menemukan pembeli-pemakai, pengetahuan berubah menjadi ketakacuhan, pengalaman profesional menjadi beban tanggungan (liability), jejaring hubungan yang aman tercerai-berai dan mengotori tempat dengan sampah tengik (Bauman, 1996: 29).

Yang membuat penasaran adalah apakah menjadi seorang *vagabond* yang selalu bertualang. mengganti identitas sesuka hati, merupakan pilihan yang atraktif.

3. *Tourist* mewakili strategi ketiga. Seperti *vagabond*. seorang *tourist* berpindahpindah dari satu tempat ke tempat lain. Namun demikian, pergerakan *tourist* lebih bertujuan. Ia tahu ke mana ia ingin pergi. Tapi ia bukanlah peziarah. Ia tak bepergian demi tujuan akhir (*ultimate goal*). Ia pergi ke berbagai tempat sekedar memperoleh pengalaman baru, melihat tempat-tempat yang berbeda atau melakukan hal-hal yang belum pernah dilakukan sebelumnya.

Dalam masyarakat pascamodern, orang tidak mengabdikan diri untuk bekerja menciptakan dan merekatkan suatu identitas khusus. Seperti halnya *tourist* mencari pengalaman-pengalaman baru, strategi kehidupan pascamodern sandingan ini meliputi mencoba identitas baru dan selalu mencari hal-hal baru untuk dicicipi.

4. Strategi terakhir adalah strategi *Player* (pemain). Strategi ini memperlakukan kehidupan sebagai permainan (*life as a game*). Permainan diikuti untuk dimenangkan, namun hasilnya tidak memiliki akibat yang berumur panjang. Menang atau kalah, Anda melupakan permainan terakhir dan pindah ke permainan berikutnya. Sama halnya, dalam masyarakat pascamodern, orang dapat mengikuti permainan memiliki identitas tertentu untuk waktu tertentu. (Misalnya, para *player* ini boleh jadi menjadi mahasiswa radikal sayap-kiri pada masa mudanya namun mengubah politik mereka ketika memasuki masa parobaya.)

Meskipun seseorang berupaya bermain bagus dalam setiap permainan identitas, hal ini tidak menghalanginya untuk berganti permainan dan bermain dengan identitas yang baru ketika ia memutuskan bahwa permainan tertentu sudah berakhir.

Kesimpulan

Bauman menyimpulkan bahwa:

Keempat strategi kehidupan pascamodern yang intertwining dan interpenetrating itu sama-sama memiliki kecenderungan membuat relasi manusia terpecah-pecah ... dan terputus-putus; semuanya siap-perang terhadap konsekuensi-konsekuensi 'berantai' (string attached) dan berumur panjang, dan menyerang pembentukan jejaring kerja mengenai tugas dan kewajiban timbal-balik yang bertahan lama (Bauman. 1996: 33)

Tak ada identitas yang solid dan bertahan lama. Satu-satunya tugas warga pascamodern adalah "*lead an enjoyable life*" dengan jalan mengubah identitas mereka sesuka hati.

Evaluasi atas Hall dan Bauman

Terlepas dari perbedaan di antara keduanya, Hall dan Bauman sama-sama berpendapat bahwa ada suatu perpindahan umum dari identitas yang relatif stabil, yang didasari oleh faktor-faktor sosial seperti kelas, ke arah identitas yang lebih terpecah-pecah. Secara khusus Bauman menekankan sejauh mana orang

dapat leluasa memilih identitas, sementara Hall lebih menekankan semakin pentingnya peran etnisitas dalam pembentukan identitas. Pandangan-pandangan ini telah dikritik berdasarkan sejumlah pertimbangan:

1. Sejumlah sosiolog menolak bahwa kelas telah kehilangan peran pentingnya sebagai sumber identitas. Sebagai contoh, Marshall, Newby, Rose dan Vogler (1988) berpendapat bahwa di Inggris orang masih melihat diri mereka sebagai anggota kelas-kelas dan bahwa kelas terus mempengaruhi keyakinan orang dan peluang hidup mereka (cf. hlm. 88-89).

Demikian juga, dalam diskusi mengenai kelas, politik dan identitas, Frank McDonough berpendapat bahwa “mengumumkan kematian kelas dalam masyarakat Inggris tampaknya prematur” (McDonough, 1997). McDonough menerima bahwa telah ada perubahan, misalnya, dalam kehidupan kelas-pekerja, termasuk pertumbuhan konsumerisme.

Namun:

revolusi budayawi ini tidak sepenuhnya membuat kelas-pekerja tak lagi merasa sebagai kelas-pekerja. Jika mempertimbangkan apa yang dikatakan oleh kelas-pekerja mengenai kelas, kita menemukan bahwa mereka tetap tidak merasa menjadi kelas-tengah. Mereka tetap yakin bahwa kelas memiliki pengaruh yang merusak atas kehidupan mereka. Mereka tetap melihat kelas sebagai bagian yang penting dalam kehidupan Inggris (McDonough, 1997: 223).

McDonough juga berkeyakinan bahwa pembagian kelas tetap penting dalam percaturan politik Inggris.

2. Sejumlah feminis berpendapat bahwa *gender* tetap menjadi sumber yang dominan bagi identitas. Meskipun kelompok feminis perbedaan menekankan keberagaman identitas yang dimiliki perempuan (cf. hlm. 519-523), para feminis radikal terus memandang *gender* sebagai sumber pokok bagi identitas, sama halnya sebagai sumber utama bagi eksploitasi dalam masyarakat patriarkat (cf. hlm. 136-137 dan 145-147 untuk diskusi mengenai feminis radikal). Maka, mereka bertawanan

dengan pandangan Bauman bahwa identitas dipilih secara bebas daripada berkaitan dengan faktor-faktor sosial, dan mereka memberi kesan bahwa *gender* merupakan sumber identitas yang lebih penting dibanding implikasi karya Hall.

3. Richard Jenkins (1996) menentang pandangan Hall bahwa reflektivitas merenungkan identitas Anda - jelas-jelas modern. Menurut Jenkins, jauh sebelum modernitas, orang sadar akan identitas mereka sendiri dan berupaya mengubahnya. Jenkins mengatakan:

Confession, karya St. Augustinus, yang ditulis pada lebih dari 1.500 tahun yang lampau, merupakan suatu testamen bagi kemungkinan untuk menempa-ulang (reforging) diri, yang ditawarkan sebagai teladan bagi orang lain. Melangkah terus ke belakang beberapa ribu tahun lagi, seseorang akan memahami Buddhisme sebagai sebuah proyek untuk reformasi kedirian (Jenkins, 1996: 10).

Bagi Jenkins, tak ada yang baru mengenai kesadaran din tentang identitas Anda - itu merupakan ciri universal sebagai manusia.

4. Jenkins juga berkeyakinan bahwa para penulis seperti Bauman terlalu melebih-lebihkan tingkat setinggi mana identitas terpecah-pecah, berumur-pendek dan bebas dipilih dalam masyarakat kontemporer. Ia juga sama skeptisnya mengenai klaim bahwa ada tipe identitas pascamodern yang distingtif, dan mengenai klaim bahwa modernitas menghantar masuk suatu perubahan identitas yang radikal.

Jenkins memang menerima bahwa ada sejumlah perubahan dalam identitas misalnya. feminisme telah membuat *gender* sebagai sumber identitas yang semakin penting - namun ia menolak bahwa perubahan-perubahan tersebut bersifat fundamental. Ia mengatakan bahwa “Kebanyakan komentator atas pasca modernisme sedang menjalankan misi sejarawan dalam nama lain, memasukkan meta-naratif mengenai fragmentasi menggantikan kisah lama mengenai kemajuan. Dalam meraih tema-tema akbar itu, hal-hal kecil (*mundane*) agaknya terabaikan”. Jenkins menuduh para pascamodernis

melakukan persis apa yang mereka tolak ketika dilakukan oleh para teorist lain - menghasilkan *grand theories* atau *metanarratives* yang tidak memiliki dasar yang sehat (*soundly based*).

Berbeda dari para pascamodernis, Jenkins yakin bahwa identitas tetap berakar pada pengalaman sosial dan keanggotaan dalam kelompok sosial, dan bahwa identitas bukanlah hal yang dapat diubah sesuka hati. Gagasannya akan dicermati berikut ini.

11.3 Richard Jenkins – Identitas sebagai Produk Sosial

Identitas Individual dan Kolektif

Jenkins bersiteguh bahwa identitas memuat elemen-elemen 'keunikan individual' dan 'saham kolektif' (Jenkins, 1996). Ketika setiap individu memiliki identitas yang personal bagi dirinya, identitas tersebut dibentuk melalui keanggotaan dalam kelompok sosial. Elemen-elemen identitas individual menekankan perbedaan, elemen-elemen kolektifnya menekankan persamaan, namun keduanya sangat erat kaitannya.

Memanfaatkan gagasan para interaksionis simbolis seperti George Herbert Mead (Bab 15), Jenkins berpendapat bahwa identitas dibentuk dalam proses sosialisasi. Melalui proses ini, orang belajar membedakan persamaan-persamaan dan perbedaan-perbedaan yang bermakna secara sosial di antara mereka dan orang lain.

Dalam masa kanak-kanak, identitas-identitas tertentu memiliki peran utama dan relatif stabil sepanjang kehidupan manusia. Jenkins mengatakan bahwa "kedirian (*selfhood*), kemanusiaan (*humanness*), *gender*, dan, dalam keadaan tertentu, kekerabatan dan etnisitas. merupakan identitas-identitas primer, yang lebih kokoh (*robust*) dan alot (*resilient*) untuk berubah dalam kehidupan selanjutnya dibanding identitas-identitas lain".

Meskipun semua identitas sosial dapat berubah, hal itu tidak mudah terjadi dibanding apa yang dikesankan oleh para pascamodernis seperti Bauman. Lebih jauh, "identitas sosial itu tak pernah (berwatak) unilateral" - identitas seseorang selalu dibentuk dalam relasi dengan orang lain.

Berdasarkan gagasan-gagasan interaksionis seperti Erving Goffman, Jenkins bersikukuh bahwa, dalam kehidupan sehari-hari, orang peduli pada mengelola kesan diri - memberi kesan diri seperti apa mereka ingin dilihat orang lain. Identitas seseorang dibentuk ketika ia mencoba membuat orang lain melihat dirinya sesuai keinginannya untuk dilihat. Ia boleh jadi berhasil ataupun gagal. Jika gagal, ia menyadari bahwa sulit untuk mempertahankan identitas yang ia sukai. (Gagasan ini untuk sebagian didasari oleh 'teori pelabelan' -*labeling theory*).

Identitas tidak sekedar berurusan dengan kesan pribadi kita mengenai diri sendiri, namun juga dengan kesan kita mengenai orang lain, dan kesan orang lain mengenai diri kita. Identitas itu *internal* - apa yang kita pikirkan mengenai identitas diri kita - maupun *eksternal* - bagaimana orang lain melihat diri kita. Identitas dibentuk dan dimantapkan dalam suatu relasi dialektis antara faktor-faktor internal dan eksternal ini - yang berinteraksi menghasilkan sebuah identitas.

Faktor-faktor eksternal - bagaimana orang lain melihat diri kita dan bereaksi terhadap kita - boleh jadi bertawanan dan menggerogoti, atau mendukung dan meneguhkan pandangan kita tentang diri kita sendiri. Demikian juga, identitas timbul keluar dari relasi antara kita sendiri dan orang lain. Jenkins mengatakan:

Batasan (definition) eksternal Anda mengenai saya adalah bagian yang tak dapat ditawar-tawar dalam batasan internal saya mengenai diri saya - meskipun jika hal itu hanya terjadi dalam proses penolakan (rejection) atau perlawanan (resistance) - dan vice versa. Kedua proses termasuk dalam praktik harian rutin para aktor. Tak ada satu pun proses yang lebih bermakna dibanding yang lain (Jenkins, 1996: 27).

Kekuasaan dan Identitas

Bagi Jenkins, pembentukan (*formation*) identitas tidak sekedar berkaitan dengan interaksi individual. Ia juga berkaitan dengan kelompok-kelompok sosial yang lebih besar. Interaksi mengarah pada pembentukan tapal batas (*boundaries*), atau garis-garis pembagi, antara kelompok-kelompok sosial yang berbeda yang

memikul identitas-identitas yang berbeda. Misalnya, perbedaan antara laki-laki dan perempuan, dan antara kelas-pekerja, kelas-tengah dan *underclass*, membawa implikasi terhadap identitas orang.

Kemampuan membuat klaim identitas untuk diri sendiri dan menerakan identitas tertentu pada orang lain, pada dasarnya merupakan persoalan kekuasaan. Ada kelompok yang memiliki kekuasaan yang lebih besar dibanding kelompok lain untuk mengklaim identitas bagi diri mereka sendiri dan menerakan identitas pada orang lain. Misalnya, si miskin dan si penganggur, yang hidup di wilayah tengah kola, boleh jadi memiliki kekuasaan yang kecil untuk melawan pen-cap-an sebagai bagian dari '*underclass*'.

Lebih jauh, identitas erat berkaitan dengan posisi sosial, khususnya dalam organisasi-organisasi. Organisasi Mengklasifikasi orang berdasarkan nama pekerjaan dan derajat (*rank*) dan orang tidak begitu saja bebas untuk memilih posisi mereka sendiri dalam organisasi. Seorang tukang-sapu di BBC tidak dapat begitu saja memilih untuk menjadi Direktur Umum sekedar untuk mengubah identitasnya.

Keberadaan identitas yang dikaitkan dengan kelompok sosial tertentu dan posisi dalam organisasi mengisyaratkan bahwa identitas itu tidak pernah sepenuhnya cair dan sekedar soal pilihan. Jenkins mengatakan bahwa "Identitas sosial ada dan diperoleh dan dialokasikan dalam relasi kekuasaan. Identitas adalah sesuatu yang *atasnya* perjuangan dilakukan dan *dengannya* nilai-nilai strata dikembangkan".

Gerakan Black Power di AS, dan pembebasan feminis dan *gay* merupakan contoh pengorganisasian kelompok untuk mengubah persepsi tentang identitas sosial khusus yang dianut secara luas. Hal itu tidak sekedar berupa perjuangan individual untuk memperoleh identitas sosial yang lebih positif. Yang terjadi adalah perjuangan kelompok-kelompok sosial yang melihat suatu identitas sosial yang lebih positif bagi kelompok sebagai suatu keseluruhan.

Kesimpulan dan Penilaian

Sementara pandangan-pandangan Jenkins memiliki perbedaan tertentu dari pandangan-pandangan Hall (misalnya, mengenai apakah reflektivitas pertama kali berkembang bersama modernitas), ada pula hal-hal yang secara khusus antagonis terhadap klaim-klaim pascamodernis seperti Bauman.

Karya Jenkins agaknya memiliki dasariah yang kokoh dalam perdebatan bahwa manusia tidak sekedar bebas memilih identitas diri mereka, bahwa ada identitas (seperti *gender*) yang tidak mudah berubah, dan bahwa identitas itu berwatak sosial sekaligus individual. Ia mengajukan satu kasus yang jelas untuk mendukung pendapat bahwa perubahan apapun dalam sifat-dasariah identitas berkaitan dengan dugaan pergeseran ke arah pascamodernitas, telah dibesarkan. Namun demikian, sejumlah sosiolog mempertanyakan posisi antara (pendapat) Bauman dan Jenkins. Karya salah satu sosiolog itu akan dipertimbangkan.

11.4 Identitas yang Retak - Harriet Bradley

Dalam suatu review mengenai identitas dan inekualitas, Harriet Bradley berpendapat bahwa konsepsi tentang identitas, baik yang modern maupun pascamodern, sama-sama tidak tepat. Ia mengatakan, "Suatu sasaran kunci adalah membangun kerjasama antara pendekatan klasik dan modern is untuk memahami ketidakadilan dalam perspektif yang lebih baru yang diilhami pascamodernisme dan pascastrukturalisme" (Bradley, 1997). Sebagai titik-tolak, Bradley mengidentifikasi sejumlah perbedaan antara kedua pendekatan ini.

Pendekatan Modernis dan Pascamodern atas Identitas

1. Pendekatan modernis menekankan pentingnya struktur-struktur (seperti struktur kelas atau patriarki) dalam menjelaskan identitas. Pendekatan pascamodern menekankan pilihan.
2. Pendekatan modernis cenderung memberi kesan bahwa masyarakat itu terpolarisasi (misalnya, yang kaya dan yang miskin). Pascamodern melihat masyarakat, dan identitas para anggotanya, terpecah-pecah ke dalam banyak kelompok yang berbeda.

3. Pendekatan modernis cenderung melihat kelas atau *gender sebagai* sumber kunci bagi identitas. Pascamodern kerap mempertahankan pendapat bahwa kelas melenyap. Mereka menolak bahwa perempuan merupakan Kelompok yang utuh (unified) dengan identitas tunggal. Mereka berpendapat bahwa ada banyak sumber berbeda untuk identitas. Tekanan diberikan lebih pada pemikiran pascamodern mengenai 'ras' (*race*), etnisitas, nasionalitas, budaya dan agama sebagai bidang-bidang yang berbeda namun merupakan sumber identitas yang jalin-menjalin.
4. Pendekatan modernis melihat masyarakat sebagai relatif dapat diduga, dengan tingkat ketertiban sosial tertentu. Pascamodern menekankan "*chaos and confusion, the limitless welter of apparently unique events*".
5. Pendekatan modern is menekankan sumber-sumber kekuasaan material khususnya kendali atas sumber daya seperti uang. Pascamodern menekankan pentingnya kekuasaan kultural dan simbolis. Dalam pandangan pascamodern, kekuasaan lahir dari kendali atas wacana - atas bagaimana orang berbicara dan berpikir tentang isu-isu atau kelompok-kelompok sosial. Makna dipandang sangat sentral.

Problem Pendekatan Modernis dan Pascamodern

Bradley yakin bahwa tidak hanya modernis, posisi pascamodern pun tidak sepenuhnya memuaskan menyangkut berbagai isu ini. Misalnya, ia mengatakan, "Masyarakat kacau-balau, namun juga tertib; perilaku berubah secara tak terbatas, namun juga reguler dan dapat diramalkan; relasi sosial berubah, namun juga stabil dan bertahan."

Demikian juga, ia berpendapat bahwa ketidakadilan sosial yang terstruktur tetap penting; hal itu tidak lenyap. Bagaimanapun, ketidakadilan itu tidak lagi membentuk identitas dalam cara langsung seperti yang terjadi sebelumnya; ada lebih banyak kecairan dan pilihan yang terlibat dalam identitas. Namun pilihan tidak mutlak; ia dibatasi oleh keberadaan relasi-relasi dinamis. Bradley lebih memilih istilah 'dinamis' (*dynamic*) daripada 'struktur' (*structure*), karena ia yakin bahwa gagasan mengenai struktur membesar-besarkan tingkat

kesolidan dan kepastian hubungan-hubungan sosial. Terdapat, misalnya, dinamika kelas yang berpengaruh atas peluang-peluang dan identitas-identitas kehidupan orang, namun hal-hal ini tidak terus bertahan. Dinamika kelas berada dalam proses perubahan yang konstan.

Lebih jauh, kekuasaan tidak hanya datang dari makna dan wacana, meskipun hal-hal itu penting. Bradley mengatakan, “Bagus kalau dunia sosial cuma berupa kontestasi makna, sehingga hanya dengan mengganti nama, kita mampu mengubah dunia”. Namun ini bukan masalahnya. Sejumlah feminis telah memberi sumbangan bagi “menulis-ulang sejarah dari titik-pandang perempuan; hanya harus diakui bahwa upaya ini masih memiliki imbas yang kecil terhadap eksploitasi yang masif terhadap perempuan di seluruh dunia”. Ia melanjutkan: “laki-laki dapat saja mendominasi perempuan tidak hanya dengan cara mendominasi mereka dalam wacana, namun juga melalui pengendalian distribusi kesejahteraan sosial” - misalnya, dengan memberi mereka pekerjaan-pekerjaan berupah-rendah.

Bagaimanapun, eksploitasi tak dapat ditantang sampai kelompok-kelompok tertindas mampu menyerang wacana-wacana yang mengungkapkan penindasan sebagai tak terelakkan atau yang diinginkan. Kaum perempuan harus menantang wacana tentang inferioritas perempuan sebelum pembebasan perempuan menjadi suatu kemungkinan; kaum hitam harus menantang wacana tentang perbudakan, dan sebagainya. Bradley berpendapat bahwa “baik materialitas maupun makna merupakan aspek-aspek relasi kekuasaan yang membatasi”, dan sia-sia mementingkan yang satu sambil menyingkirkan yang lain.

Empat Aspek Ketidakadilan

Dalam penelitiannya, Bradley mencermati empat aspek ketidakadilan: kelas, *gender*, ‘ras’ dan etnisitas dan usia. Meskipun ia melihat hal-hal ini sebagai bentukbentuk ketidakadilan dan sumber identitas, ia mengakui bahwa masih ada pembagian sosial lain yang penting: contohnya meliputi seksualitas dan disabilitas (kecacatan).

Meskipun ketidakadilan dan sumber-sumber identitas ini dapat dianalisis secara terpisah, dalam praktik hal-hal ini saling

berkait dalam suatu cara yang dinamis. Ia mengatakan:

Hampir sudah menjadi lumrah untuk mengatakan bahwa kelas-kelas di-gender-kan dan bahwa relasi-relasi gender memiliki kekhasan kelas (class-specific). Sama halnya, dimensi-dimensi ras/etnisitas dan usia bergesekan dengan kelas individual dan pengalaman gender dan dalam contoh konkret yang khusus sulit untuk memisahkan elemen-elemen yang berbeda itu (Bradley, 1997: 19).

Bradley tidak melihat salah satu sumber ketidakadilan sebagai yang paling penting. Ia memandang semuanya signifikan. Ini berlawanan dengan kaum Marxis yang memandang kelas sebagai sentral, kaum feminis yang memandang *gender* sebagai sentral, dan sekelompok anti-rasis yang yakin bahwa 'ras/etnisitas' sebagai yang paling penting.

Ketidakadilan dan Identitas

Bagaimana ketidakadilan ini berkaitan dengan identitas? Bradley tak yakin bahwa ada kaitan yang Langsung antara ketidakadilan dan identitas. Pentingnya ketidakadilan bagi identitas berubah-ubah sepanjang waktu sesuai keadaan individu.

Bradley mengakui bahwa para pascamodernis memiliki dasariah dalam mempertahankan pendapat bahwa ada sejumlah besar pilihan atas identitas dan bahwa identitas-identitas tersebut terpecah-pecah. Bagaimanapun, Bradley masih melihat identitas berakar pada keanggotaan dalam kelompok-kelompok sosial. Akan sulit bagi seorang perempuan Afro-Karibia muda untuk melihat dirinya sebagai putih, kelas-atas, lebih tua atau laki-laki.

Lebih jauh, faktor-faktor sosial cenderung membawa identitas tertentu menjadi unggul sementara mengurangi signifikansi identitas yang Lainnya. Meskipun prediksi yang tepat mengenai identitas yang akan diadopsi orang tak mungkin dilakukan, ada kemungkinan mencermati sejumlah kecenderungan umum. Bradley mengatakan:

Sebagai contoh, diisyaratkan bahwa perubahan-perubahan dalam pekerjaan dan pecahnya komunitas-komunitas urban yang lama sedang memperlemah identitas kelas. Atau sekali lagi, bagi kaum Afro-Karibia di Inggris, 'ras' dapat diperdebatkan sebagai sumber identitas yang lebih mampu daripada kelas karena begitu nyata (Bradley, 1997).

Tiga Tingkat Identitas

Identitas cenderung untuk didasarkan pada ketidakadilan, pemisahan atau divisi sosial dan perbedaan-perbedaan. Bagaimanapun, pentingnya berbagai ketidakadilan, pemisahan dan perbedaan tertentu bagi identitas berubah dari tempat ke tempat, dari waktu ke waktu, dan dari individu ke individu. Maka, Bradley menjadi yakin bahwa bermanfaat untuk memahami identitas sebagai bekerja dalam tiga tingkat berbeda:

1. Identitas pasif (*passive identity*) adalah 'identitas yang potensial'. Potensi-potensi itu ada agar identitas tumbuh menjadi penting, dalam cara individu melihat dirinya dan orang lain melihatnya, namun identitas ini secara umum masih sedang tidur. Bradley melihat identitas kelas dalam cara ini. Kebanyakan orang Inggris menerima bahwa ketidakadilan kelas benar-benar ada, namun selalu saja mereka tidak melihat diri mereka sendiri sebagai anggota dari suatu kelas. Bagaimanapun, peristiwa-peristiwa atau keadaan dapat menimbulkan kesadaran mengenai kelas dan peran pentingnya sebagai salah satu sumber identitas.
2. Identitas aktif (*active identity*) "adalah identitas yang disadari oleh individu-individu dan yang menyediakan basis bagi tindakan-tindakan mereka. Identitas-identitas termaksud merupakan elemen-elemen positif bagi identifikasi diri (*self identification*) seorang individu meskipun kita tidak pertumbuhan berpikir tentang diri kita terus-menerus dalam kerangka identitas tunggal". Sebagai contoh, seorang perempuan yang mengalami godaan seksual dari seorang laki-laki boleh jadi menanggapinya dalam kerangka identitas *gender-nya*, namun pada waktu yang lain boleh jadi identitas Lainnya yang tampil ke depan.
3. Identitas terpolitisasi (*politicized identity*) hadir ketika tersedia "suatu dasariah yang lebih konstan bagi tindakan dan ketika

individu memikirkan dirinya dalam kerangka identitas tertentu”. Identitas seperti itu terbentuk melalui tindakan-tindakan politis, melalui juru kampanye yang menyoroti pentingnya identitas dan memanfaatkannya sebagai basis untuk mengorganisasi tindakan kolektif. Misalnya, para feminis berhasil dalam mengubah *gender* menjadi identitas terpolitisasi bagi banyak perempuan pada era 70-an dan 80-an; dan pernah para juru kampanye hak-hak *gay* juga meraih jenis identitas terpolitisasi yang sama bagi banyak *gay dan lesbian*.

Setelah menyusun kerangkanya tentang teori umum mengenai identitas, Bradley melanjutkannya dengan mencermati signifikansi kelas, *gender*, *ras/etnisitas* dan usia dalam menghasilkan identitas di Inggris kontemporer.

Kelas dan Identitas

Seperti yang didiskusikan di atas, Bradley tidak melihat kelas sebagai sumber terkuat bagi identitas di Inggris kontemporer. Ia melihat kelas secara khusus sebagai sumber identitas pasif. Hal ini, untuk sebagian, karena kelas kurang tampak (*visible*) dan kurang jelas dalam dunia sehari-hari dibanding usia, *ras/etnisitas* dan *gender*. Namun Bradley tidak sependapat dengan argumen para pascamodernis bahwa kelas sedang sekarat dan melenyap, sebaliknya ada evidensi mengenai kelas yang memolansasi dan memecah-belah.

Bradley mengutip sejumlah studi yang menunjukkan bahwa, bukannya direduksi, ketidakadilan di negara-negara seperti Inggris justru meningkat. Contoh sederhananya, kaum kaya bertambah kaya, sementara kaum miskin menjadi lebih buruk lagi (cf. hlm. 46-49 dan 334-336 untuk rangkuman penelitian-penelitian yang meraih temuan yang sama). Hal ini menciptakan potensi bagi kelas untuk menjadi sumber identitas yang semakin penting.

Bradley pun ternyata mendeteksi evidensi-evidensi bahwa kelas pun terpecah-pecah. Ia berpendapat bahwa gagasan-gagasan Weber mengenai status kelas dan partai (cf. hlm. 35-39) dapat dipakai sebagai basis untuk memahami situasi yang mengandung

pluralitas kelas yang terpotong (*cross-cut*) oleh kelompok-kelompok status yang berbeda (seperti kelompok etnis), dan memuat banyak organisasi politik dan kelompok penekan yang tak lagi didasarkan pada kelas.

Struktur kelas telah terpecah-pecah, dengan perkembangan suatu *‘underclass* (yang dilihat Bradley sebagai kelompok marginal di luar struktur kelas) , dan suatu peningkatan yang besar dalam hal *self-employment*. Lebih jauh, “Kelas-kelas hanya dipisah oleh wilayah, keanggotaan (dalam) sektor publik maupun privat, asal-usul *gender* atau etnis, dan lain-lain”.

Bradley, menyimpulkan bahwa “tidak saja kelas, sebagai seperangkat relasi ekonomis yang dijalankan, tetapi juga analisis kelas, sebagai seperangkat kategori sosial, sudah mati. Namun pasti ada pengakuan tentang bagaimana relasi kelas dibentuk oleh bentuk-bentuk ketidakadilan yang lain”.

Gender dan Identitas

Dalam mendiskusikan teori-teori tentang *gender*, Bradley mencatat suatu perpindahan dari teori-teori yang memandang perempuan sebagai satu kelompok tunggal, yang disatukan oleh pengalaman yang sama mengenai penindasan, menuju teori-teori yang memandang perempuan (dan sesungguhnya juga laki-laki) sebagai terpecah-pecah menjadi kelompok-kelompok yang berbeda. Teori yang pertama meliputi feminisme radikal, Marxis dan liberal (cf. hlm. 136-138), sementara yang kedua mencakupi feminisme perbedaan, Hitam dan pascamodern (cf. hlm. 138-139, 157-163, dan 519-523).

Bradley yakin bahwa kedua jenis teori tersebut penting dan bahwa keduanya menawarkan pemahaman mengenai pembentukan identitas. Ia mencatat bahwa sejumlah komentator dalam media populer yakin bahwa ketidakadilan antara perempuan dan laki-laki merupakan persoalan masa lalu. Bradley menolak pendapat demikian, dan berkeyakinan bahwa pengalaman bersama mengenai kemalangan dan seksisme menawarkan suatu basis demi identitas bersama bagi perempuan.

Bagaimanapun, tidak semua perempuan mengalami kemalangan pada tingkat yang sama atau dalam cara yang sama. Misalnya, feminis Hitam mengajukan kesan bahwa keluarga dialami secara berbeda oleh perempuan putih dan hitam. Para feminis putih memandang keluarga sebagai salah satu sumber penindasan patriarkis. Feminis Hitam mengalami keluarga hitam (yang umumnya dikepalai seorang perempuan) sebagai salah satu sumber solidaritas dan sebagai benteng (*bulwark*) terhadap penindasan.

Bagi Bradley, *gender* - baik sebagai suatu kategori umum, maupun dalam pengertian perbedaan-perbedaan antara kelompok perempuan dan kelompok laki-laki - merupakan sumber identitas yang sangat penting dalam masyarakat Inggris kontemporer. Lebih jauh, *gender* adalah identitas terpolitisasi aktif bagi perempuan sebagai hasil dari pengaruh feminisme.

Yang lebih mutakhir, *gender* menjadi semakin terpolitisasi bagi lelaki. Lelaki pernah mengalami menjadi laki-laki sebagai anugerah - hal itu dipandang sebagai norma dan menjadi perempuan dilihat sebagai deviasi dari norma. Bagaimanapun, maskulinitas semakin menjadi terpolitisasi sejalan dengan perkembangan gerakan-gerakan laki-laki, dan dengan tuntutan-tuntutan bagi hak-hak kaum lelaki (sebagai contoh, hak atas akses kepada anak sesudah perceraian), dan dalam 'pukulan-balik' (*backlash*) melawan feminisme (*cf.* hlm. 185).

Hal itu tidak selalu berarti bahwa semua lelaki dan semua perempuan mengalami *gender* sebagai sumber utama identitas dalam semua keadaan. Seperti sumber-sumber identitas lainnya, hal itu berinteraksi dengan sejumlah ragam sumber. Ada pluralitas cara menjadi seorang perempuan atau seorang laki-laki - sama halnya dengan kelas dan ras/etnisitas, usia dan seksualitas yang juga penting. Misalnya, Bradley berpendapat bahwa:

Bagi seorang post-pubescent (pasca-pubertas) yang mengeksplorasi berbagai kenikmatan (dan masalah) berkaitan dengan tubuhnya yang baru terseksualisasi (her newly sexualized body) dalam berhubungan dengan para lelaki muda, pengalaman mengenai keperempuanan (womanhood) sangat berbeda dari pengalaman seorang perempuan postmenopausal yang beranjak

menua, yang berjuang melakukan penyesuaian-penyesuaian terhadap perubahan-perubahan badani di dalam suatu budaya yang sangat menghargai masa muda dan kesuburan (Bradley, 1997).

Demikian juga, lelaki *gay* dan para *lesbian* akan memiliki pengalaman tentang maskulinitas atau feminitas yang berbeda-beda, dan memiliki identitas yang agak berbeda dari konterpar heteroseksualnya. Jadi, walaupun *gender* merupakan salah satu sumber identitas yang menentukan (krusial), interaksinya dengan sumber-sumber identitas yang lain pun amatilah penting.

Ras/Etnisitas dan Identitas

Seperti halnya *gender*, ras/etnisitas telah menjadi suatu sumber identitas yang semakin penting dalam masyarakat kontemporer dibanding kelas, dan agaknya lebih menghasilkan identitas aktif dan terpolitisasi. Kadang-kadang, hal ini untuk sebagian sesuai dengan visibilitas perbedaan warna kulit antara ras-ras yang dimaksud, akan tetapi masalahnya tidak selalu ada di sana. Sebagai contoh, kekerasan dan 'pembersihan etnis' (*ethnic cleansing*) di bekas Yugoslavia terjadi antara kelompok-kelompok kulit putih yang berbeda.

Dalam batas-batas yang luas, pentingnya ras/etnisitas sebagai sumber identitas bergantung pada bagaimana hal itu dimanfaatkan secara politis untuk memobilisasi kelompok-kelompok dan menyediakan bagi mereka suatu rasa-memiliki dan rasa sejarah. Misalnya, gerakan *Black Power* era 60-an menggiring banyak warga Inggris dan Amerika yang berasal dari kelompok-kelompok etnis non-putih untuk mengidentikkan diri mereka dengan kelompok minoritas non-putih yang tertindas. Bagaimanapun, menjelang era 70an, pemahaman atas identitas Afrika yang lebih kuat berkembang di kalangan warga Inggris dan Amerika hitam. Menjelang era-80an:

pergerakan ke arah partikularisme etnis boleh jadi menghantar orang untuk mengidentikkan diri secara lebih sempit, katakanlah, dengan salah satu pulau di Karibia atau salah satu wilayah tertentu di sub-benua India. Dalam era 90-

an, pemikiran politik ... boleh jadi memacu orang untuk mengadopsi identitas-identitas 'hyphenated seperti: Amerika-Meksiko, India-Inggris, dan seterusnya (Bradley, 1997: 137).

Keadaan ini dapat menggiring menuju orang-orang dengan identitas etnis yang agak campur-aduk, khususnya jika mereka berpindah dari bekas koloni tempat mereka dilahirkan ke salah satu masyarakat Barat. Sekali lagi, bahkan mobilisasi politis menjadi penting. Contohnya, identitas seorang Muslim Inggris menjadi lebih penting dibanding identitas lain (seperti menjadi orang Pakistan) di kalangan orang-orang asal Asia di Inggris sebagai akibat dari kebangkitan Islam sebagai salah satu agama dunia (*cf.* hlm. 492 tentang kebangkitan Islam).

Bagi kelompok etnis dominan, seperti kaum putih di Inggris atau AS, identitas etnis merupakan identitas yang agak kurang dipolitisasi. Ada kecenderungan untuk dihayati sebagai norma dan hanya menjadi bagian identitas aktif dalam keadaan tertentu. Di Inggris, Scotland, dan Welsh, identitas etnis lebih aktif dan terpolitisasi dibanding identitas (sebagai orang) Inggris, tetapi identitas Inggris tersebut dapat berubah menjadi penting dalam konteks tertentu (seperti dalam peristiwa olahraga atau perjalanan ke luar negeri).

Usia dan Identitas

Bradley menggambarkan usia sebagai “dimensi ketidakadilan yang terabaikan”. Sebagai salah satu sumber identitas, usia penting bagi individu. Kaum muda memiliki pembatasan-pembatasan mengenai apa yang boleh mereka lakukan; orang yang lebih tua menghadapi penuaan; dan tentu saja ada perbedaan-perbedaan psikologis di antara berbagai kelompok yang mempengaruhi identitas.

Bagaimanapun, Bradley melihat usia sebagai ‘lebih problematis’ sebagai ‘basis identitas sosial kolektif. Partai-partai politik tidak biasa dikelola mewakili kelompok usia, dan hanya sejumlah kecil kelompok penekan yang peduli terhadap usia. Lebih jauh, “Usia sebagai sebuah isu berada pada daftar paling bawah dalam

agenda politik". Jadi, bagi Bradley, usia adalah terutama merupakan bagian dari identitas individual dan hanya jarang-jarang menjadi bagian dari suatu identitas aktif dan terpolitisasi. Ia mengidentifikasi dua alasan utama untuk (pendapatnya) ini:

1. Individu-individu bergerak melalui kelompok-kelompok usia yang berbeda dan sadar bahwa mereka tidak akan tetap muda, para-baya, atau tua selamanya. Sifat temporer keanggotaan mereka dalam suatu kelompok usia mengancam (*mitigates against*) pengembangan suatu identitas yang stabil dan bertahan lama.
2. Berbeda dari bentuk stratifikasi yang lain, kelompok yang paling berkuasa adalah kelompok tengah. Kelompok-kelompok usia yang paling tak beruntung, kelompok muda dan kelompok tua, agaknya memiliki kemiripan yang kecil dalam membentuk suatu basis bagi perumusan musabab bersama satu sama lain.

Bagaimanapun, ada sejumlah contoh mengenai usia yang menjadi identitas yang semakin aktif. Sejumlah aspek budaya kaum muda mengekspresikan gelagat konflik dengan kaum dewasa. Bradley mengutip nyanyian klasik oleh Who "My Generation":

*People try to put us down
Just because we get around
The things they do look awful cold
Hope I die before I get old.*

Bagaimanapun, aspek-aspek budaya kaum muda yang lebih politis rupanya lebih dikaitkan dengan aspek stratifikasi lain daripada dengan usia, khususnya dengan ras/etnisitas (*ct.*, misalnya, karya Paul Gilroy, hlm. 260-262). Partai-partai politik dapat saja memiliki seksi-seksi khusus untuk kaum muda (misalnya, *Young Conservatives*), namun mereka tidak sepenuhnya atau terutama peduli dengan isu-isu yang berkaitan dengan usia.

Terlepas dari keterbatasan pentingnya usia sebagai sumber identitas aktif atau terpolitisasi di kalangan kaum muda, Bradley mencatat dua contoh isu kaum muda yang mengemukakan:

1. Di Amerika, Inggris, dan negara-negara Eropa era 60-an, gerakan mahasiswa radikal untuk sebagiannya berdasar di seputar isu-isu kaum muda. Termasuk di dalamnya tuntutan-tuntutan atas

reformasi pendidikan, kebebasan seksual dan sebuah sasaran yang dilihat sebagai budaya birokratis dan materialistis kaum para-baya.

2. Di Inggris dalam tahun 90-an, suatu "koalisi berbagai kepentingan kaum muda (*New Age fravellers, ravers*, kelompok-kelompok atau "*tribes*" lingkungan)" bersama-sama berkampanye melawan *Criminal Justice Bill*. Bagaimanapun, Bradley menunjukkan bahwa tema yang mempersatukan dalam koalisi ini - *the right to party* - boleh jadi tak memadai secara politis untuk membentuk basis bagi suatu gerakan yang lebih bertahan lama.

Di kalangan kaum tua (*older people*) ada sejumlah contoh mengenai mobilisasi politis. Di Amerika, sebuah kelompok radikal bernama *Grey Panthers* berkampanye demi hak-hak kaum tua. Bagaimanapun, hanya sejumlah kecil minoritas kaum tua yang terlibat dalam kegiatan-kegiatan politik yang berkaitan dengan usia. Keadaan mereka berbeda-beda. Ada yang sangat kaya, ada yang sangat miskin, relatif muda dan bertenaga (*vigorous*) atau sangat tua dan sangat lemah (*frail*). Dalam keadaan sedemikian, sulit bagi mereka untuk mengidentikkan diri satu sama lain secara kuat, tidak termasuk dengan kelompok kaum muda (kelompok usia lain yang juga bernasib malang). Bradley jelas mengisyaratkan bahwa kaum tua dapat menjadi lebih politis di waktu-waktu mendatang, ketika generasi yang terlibat dalam gerakan-gerakan feminis dan mahasiswa dari dekade-dekade terdahulu mencapai usia pensiun.

Kesimpulan

Bradley menyimpulkan bahwa dalam masyarakat kontemporer sistem stratifikasi dan identitas menjadi semakin terpolarisasi dan terpecah-pecah. Polarisasi semakin tampak antara si kaya dan si miskin dan antara yang muda dan yang tua (yang semakin panjang usianya). Masih ada polarisasi yang terjadi antara kelompok-kelompok etnis - dengan *re-emergence* kelompok-kelompok nasionalis dan fasis yang secara khusus membela kebijakan-kebijakan rasis - dan antara kaum tua yang kaya dan yang miskin.

ketidakadilan belum pergi. Seksisme dan rasisme terus hadir berdampingan dengan *ageisme*, ketidakadilan kelas dan

sumber-sumber kemalangan yang lain. *Gender* dan ras/etnisitas agak menanjak melampaui kelas sebagai sumber identitas aktif dan terpolitisasi. Usia tetap menjadi penting dalam kerangka identitas individual daripada kolektif. Bagaimanapun, semua tetap penting sebagai sumber identitas dan masing-masing mengalami fragmentasi dan pemecah-belah.

Akibatnya, orang dalam masyarakat kontemporer cenderung memiliki identitas yang retak. Mereka kehilangan identitas yang tunggal yang memayungi semua identitas lain. Namun demikian, identitas orang-orang pada dasarnya tetap berwatak sosial. Meskipun ada elemen pilihan atas identitas, hal ini tidak sehebat keyakinan para pascamodernis. Bradley mengatakan bahwa “Sebagian dari kita masih dapat memilih menjadi orang Inggris, laki-laki dan kelas-tengah meskipun kita lahir sebagai orang India, perempuan dan kelas-pekerja.”

Bagi Bradley, peretakan identitas bukanlah hal baru. Selalu ada pemisahan di antara dan di dalam berbagai sumber identitas yang berbeda, yang memungkinkan individu memiliki identitas yang retak-retak. Perubahan-perubahan mutakhir dalam masyarakat menghantar ke fragmentasi yang meningkat, dan orang menjadi lebih sadar akan sumber-sumber ganda untuk identitas yang terbuka bagi mereka.

Bradley menyimpulkan bahwa baik teori modernis maupun pascamodern sama-sama diperlukan untuk memahami perubahan sosial dan identitas. Ia mengatakan:

Suatu versi analisis modernis garapan-ulang, yang mengambil keuntungan dari pemahaman-pemahaman kritis atas pemikiran pascamodern dan pasca-strukturalis, menawarkan harapan yang paling baik bagi suatu pemahaman yang tepat mengenai sifat ganda dan kontradiktori dari masyarakat kontemporer, baik yang memecah-belah maupun yang memolarisasi. Pendekatan demikian harus memahami sifat hierarki sosial yang sedang berlaku sama baiknya dengan mengeksplorasi jalinan hubungan yang memunculkan identitas-identitas yang retak-retak yang khas bagi masyarakat pascakapitalis (Bradley, 1997: 214).

BAB XII

BUDAYA, IDENTITAS, DAN NILAI

Tidak mengagetkan bahwa dalam mempelajari budaya, para sosiolog mengalami kesulitan dalam melepaskan diri dari nilai-nilai budayawi mereka sendiri. Seperti anggota masyarakat lainnya, para sosiolog cenderung disosialisasikan ke dalam sikap memandang budaya tertentu, khususnya milik sendiri, sebagai superior dibanding lainnya. Kritikus budaya seperti Matthew Arnold jelas terpengaruh oleh masa tumbuhnya yang elite, pekerjaannya di sekolah umum dan tradisi kritik sastra yang memandang bentuk budaya tertentu sebagai beradab sedangkan yang lainnya tidak. Prasangka keberpihakan pada budaya elite berlanjut dalam abad ke-20 dengan karya kritikus budaya massa seperti McDonald.

Para sosiolog, bahkan, tidak hanya terpengaruh oleh masa-tumbuh mereka. Sebagaimana yang ditekankan oleh penulis seperti Bradley, identitas Anda dapat berkembang sepanjang kehidupan Anda dan tidak ditetapkan sejak masa kanak-kanak. Identitas Anda membentuk cara Anda melihat dunia dan, dalam kasus para sosiolog, dapat mempengaruhi teori-teori yang mereka kembangkan.

Sebagian proses pengembangan identitas seorang dewasa dapat melibatkan komitmen terhadap suatu ideologi politik tertentu, yang, pada gilirannya, dapat membentuk prasangka Anda terhadap budaya. Maka, sosiolog Marxis Lucien Goldmann terkesan oleh karya Pascal dan Racine karena karya mereka menjadi ungkapan yang bagus mengenai

pandangan-dunia dan kelas tertentu. Gagasan-gagasan sosialis dan Raymond William menggiringnya memperhatikan secara serius budaya harian kelas-pekerja, dan menjadi yakin bahwa 'budaya' tidak hanya ditemukan dalam lukisan-lukisan, susatra, musik, dan sebagainya.

Nilai tidak sekedar dipengaruhi oleh masa-tumbuh Anda dan ideologi politik yang Anda anut. Hal ini dipengaruhi juga oleh masa Anda hidup. Bagi beberapa generasi sosiolog terdahulu, kelas dipandang sebagai aspek masyarakat yang paling penting, dan budaya hanya dapat dijelaskan dan dievaluasi jika kelas memainkan peran utama dalam analisis mereka.

Yang lebih mutakhir, kelas agak 'jatuh merek' sebagai suatu penjelasan atas fenomena sosiologis, atau sebagai sumber identitas yang utama bagi sosiolog. Sesungguhnya, konsumsi dapat menjadi lebih penting bagi pemahaman beberapa sosiolog mengenai identitas. Pilihan akan barang-barang yang berlimpah yang terbuka bagi para profesional kelas-tengah yang kaya (seperti dosen Sosiologi) dapat memberi kesan yang lebih hebat daripada pengalaman mengenai penindasan atau konflik kelas.

Tidak seluruhnya mengejutkan, bahwa beberapa sosiolog merangkul gagasan-gagasan pascamodern sebulat hati. Bagi para pembela pascamodernisme, semua budaya sama-sama sah. Tak ada perbedaan antara budaya adiluhung dan budaya massa. Mengunjungi *shopping malls* sama bermaknanya dengan mengunjungi gedung opera; seperti juga sama sahnya menyaksikan sebuah episode opera sabun dengan menyaksikan drama Shakespeare. Semua kegiatan waktu luang dan semua budaya sama-sama berguna. Satu-satunya tolok-ukur evaluasi adalah apakah semua itu dapat dinikmati (*enjoyable*).

Meskipun titik-pandang demikian lebih disukai oleh pandangan-pandangan yang sangat elitis dari para penulis seperti Arnold, penting bagi sosiolog untuk mengingat bahwa tidak setiap orang memiliki peluang yang sama untuk membentuk identitasnya dan mencicipi budaya sesuka hatinya. ketidakadilan tetap terus membentuk peluang-peluang kehidupan orang, budaya yang mereka kembangkan, bentuk-bentuk seni yang mereka sukai dan identitas yang mereka bangun. Karena tak satu pun identitas yang lebih baik daripada yang lain, sebagaimana ditunjukkan Harriet Bradley, identitas bukanlah sekedar masalah pilihan.

DAFTAR PUSTAKA

- Abercrombie, N., Hill, N. and Turner, B. S. (1980) *The Dominant Ideology Thesis*, Allen & Unwin, London.
- Arnold, M. (1960, first published 1869) *Cultur and Anarchy*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Bauman, Z. (1996) “*From pilgrim to tourist – or a short history of identity*” in Hall and du Gay (eds) (1996)
- Baxandall, L. and Morawski, S. (eds) (1974) *Karl Marx and Frederick Engels on Literature and Art*, International General, New York.
- Berger, J. (1972) *Ways of Seeing*, Penguin, Harmondsworth.
- Bernard, J. (1957) *Social Problems at Mid Century*, Holt, Rinehart & Winston, New York.
- Bottomore, T. B. and Rubel, M. (eds) (1963) *Karl Marx: Selected Writings in Sociology and Social Philoshopy*, Penguin, Harmondsworth.
- Bourdieu, P. (1984) *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, Routledge & Kegan Paul, London.
- Bradley, H. (1997) *Fractured Identities: Changing Patterns of Inequality*, Polity Press, Cambridge.

- Clarke, J., Hall, S., Jefferson, T. and Roberts, B. (1976) ' *Subcultures, cultures and class*' in Hall and Jefferson (eds) (1976).
- Crook, S., Pakulski, J. and Waters, M. (1992) *Postmodernization: Changes in Advanced Society*, Sage, London.
- Frosh, S. (1999) 'Identity' in Bullock and Trombley (eds) (1999).
- Gans, H. J. (1967) 'The Negro Family: Reflections on the Moynihan Report' in Rainwater and Yancey (eds) (1967).
- Goldmann, L. (1964) *The Hidden God*, Routledge & Kegan Paul, London.
- Gray, M. (1973) *Song and Dance Man: The Art of Bob Dylan*, Abacus, London.
- Grossberg, L. (1994) 'The Deconstruction of Youth' in Storey (ed.) (1994).
- Hall, S. (1992) 'The Question of Cultural Identity' in Hall *et al.* (eds) (1992).
- Hall, S. and Jefferson, T. (eds) (1976) *Resistance through Rituals: Youth Subcultures in Post-war Britain*, Hutchinson, London.
- Hall, S., Critcher, C., Jefferson, T., Clarke, J. and Roberts, B. (1978 and 1979) *Policing the Crisis*, Macmillan, London.
- Hebdige, D. (1979 and 1988) *Subculture: The Meaning of Style*, Routledge, London.
- Jary, D. and Jary, J. (1991) *Collins Dictionary of Sociology*, HarperCollins, London.
- Jencks, C. (1993) *Culture*, Routledge, London.
- Jenkins, R. (1996) *Social Identity*, Routledge, London.
- Leavis, F. R. (1994) 'Mass Civilization and Minority Culture' in Storey (ed.) (1994).
- Leavis, F. R. and Thompson, D. (1977) *Culture and Environment*, Greenwood Press, Westport.
- Levi-Strauss, C. (1963) *Structural Anthropology*, Penguin, Harmondsworth.

- Linton, R. (1945) 'Present World Conditions in Cultural Perspective' in R. Linton (ed.) *The Science of Man in World Crisis*, Columbia University Press, New York.
- MacDonald, D. (1957) 'A Theory of Mass Culture' in Rosenberg and White (ed.) (1957).
- McDonough, F. (1997) 'Class and Politics' in Storry and Childs (ed.) (1997).
- Morawski, S. (1974) 'Introduction' in Baxandall and Morawski (eds) (1997).
- Needham, R. (1963) 'Introduction' in Durkheim and Mauss (1963).
- Parsons, T. (1951) *The Social System*, The Free Press, New York.
- Parsons, T. and Bales, R. F. (eds) (1955) *Family, Socialization and Interaction Process*, The Free Press, New York.
- Sarup, M. (1988) *An Introductory Guide to Post-Structuralism and Postmodernism*, Harvester Wheatsheaf, Hemel Hemstead.
- Saussure, F. (1966) *Course in General Linguistics*, McGraw-Hill, New York.
- Shills, E. (1978) 'Mass Society and its Culture' in Davison *et al.* (eds) (1978).
- Spencer, H. (1971) *Structure, Function and Evolution*, Nelson, London.
- Storey, J. (1997) *An Introductory Guide to Cultural Theory and Popular Culture*, 2nd edn, Harvester Wheatsheaf, Hemel Hemstead.
- Strinati, D. (1995) *An Introduction to Theories of Popular Culture*, Routledge, London.
- Thompson, E. P. (1963) *The Making of the English Working Class*, Penguin, Harmondsworth.
- Thornton, S. (1997) 'General Introduction' in Gelder and Thornton (eds) (1997).
- Weedon, C. (1994) 'Feminism and the Principles of Poststructuralism' in Storey (ed.) (1994).

- Williams, R. (1963) *Culture and Society 1780-1950*, Penguin, Harmondsworth.
- Williams, R. (1976) *Keywords*, Croom Helm, London.
- Wolff, J. (1981) *The Social Production of Art*, Macmillan, London.
- Wright, A. (1994) 'Judaism' in Holm and Bowker (eds) (1994).

TENTANG PENULIS

Aniek Rahmaniah, S. Sos., M. Si., lahir di Trenggalek, Jawa Timur, tanggal 20 Maret 1972. Menempuh pendidikan S1 Jurusan Hubungan Internasional dan memperoleh gelar M. Si dalam Ilmu-ilmu Sosial di Universitas Airlangga, Surabaya, dengan thesis "*Perempuan dan Politik, Studi tentang Pendidikan Demokrasi pada Organisasi Perempuan*".

Di bidang akademik, menjabat sebagai dosen pada jurusan Pendidikan Ilmu Pengetahuan Sosial (P.IPS), Fakultas Tarbiyah, UIN Maulana Malik Ibrahim Malang. Beberapa mata kuliah yang pernah diampu diantaranya; Pengantar Sosiologi dan Antropologi, Studi Masyarakat Indonesia, Sejarah Indonesia dan Sejarah Dunia.

