



KONTEKSTUALISASI (PENDIDIKAN) ANTROPOLOGI INDONESIA

P.M. Laksono ✉

Jurusan Antropologi, Fakultas Ilmu Budaya, UGM, Yogyakarta, Indonesia, 55218

Info Artikel

Sejarah Artikel:

Diterima Desember 2012

Disetujui Januari 2013

Dipublikasikan Maret 2013

Keywords:

anthropology,
education,
participatory,
reflective

Abstrak

Dunia pendidikan Indonesia saat ini berada dalam kondisi yang ambivalen. Pendidikan yang seharusnya dapat secara positif membekali manusia dengan modal pengetahuan praktis maupun substantif yang berguna justru mempunyai potensi yang sebaliknya, yaitu menjadi kendala bagi pembangunan berkelanjutan karena tuntutan-tuntutan praktis, khusus, dan sesaat yang dikehendaki oleh kepentingan-kepentingan ekonomi, politik, dan sosial yang selalu berubah. Fakta tersebut menjadi latar belakang penulisan artikel ini yang bertujuan mengajukan sebuah wacana tentang kontekstualisasi pendidikan Antropologi di Indonesia agar pendidikan dapat berfungsi sebagaimana idealnya. Setelah melakukan pengamatan terhadap fakta yang ada dengan menggunakan analisis berbasis teori-teori Antropologi dan ilmu sosial, diperoleh beberapa kesimpulan, diantaranya, kontekstualisasi pendidikan Antropologi Indonesia harus diupayakan untuk mengisi nasionalisme Indonesia dengan jiwa baru untuk menghadapi krisis akulturasi akibat sistem komunikasi global. Dalam pendidikan antropologi, para peserta didik secara total mestinya diberi kesempatan mengembangkan daya apresiasi, empati/afektif dan kognitifnya sesuai dengan pengalaman hidupnya untuk berwacana dengan subyek yang dipelajarinya. Untuk mewujudkan hal itu salah satu pendekatan yang sesuai adalah pendekatan reflektif partisipatoris agar dapat menjangkau ranah kognitif dan simbolik suatu identitas sosial budaya yang sedang berubah, sehingga akan sampai pada hasil yang lebih bersifat pengetahuan reflektif dan apresiatif, yaitu pada penemuan eksistensi manusia itu sendiri.

Abstract

Education in Indonesia is currently in an ambivalent state. Education should positively equip people with practical and substantive knowledge capital that has the potential to be useful, instead of becoming an obstacle to sustainable development because of the practical, specific, and momentary demand of the ever-changing economic, political, and social interests. The fact has encouraged the authors to write this article which aims to propose a discourse about the contextualization of educational anthropology in Indonesia in order that education can serve its fundamental purposes. After observing the fact by using analysis involving the theories of anthropology and social sciences, it is obtained several conclusions, among them is that contextualization of Indonesian Anthropology education should be made to fill the new spirit of Indonesian nationalism with acculturation to deal with the crisis caused by global communication system. In anthropology education, the learners in total should be given the opportunity to develop the appreciation, empathy / affective and cognitive experience of his life according to a learned discourse on the subject. To realize that, one appropriate approach is reflective participatory approach in order to reach the cognitive and symbolic discourse of a changing socio-cultural identity, so it will create more reflective and appreciative knowledge, namely the discovery of human existence itself.

PENDAHULUAN

Secara strategis antropologi di Indonesia niscaya perlu menanggapi dialektika “dunia lama” dan “dunia baru” atau akulturasi yang sedang dialami para warga masyarakat dan kebudayaan di seluruh Indonesia.. Koentjaraningrat menunjukkan dengan sangat jelas bahwa persoalan pokok dalam dunia antropologi budaya adalah persoalan proses perubahan kebudayaan (di Indonesia) (1959: 139), yaitu bagaimana perubahan kebudayaan telah menghasilkan keaneka ragam masyarakat di Indonesia. Ia memaparkan secara luas pendekatan evolusionisme, difusionisme dan strukturalisme dari para sarjana Belanda dan mencanangkan pendekatan baru dari para sarjana Inggris dan Amerika yang mengkaji akulturalisme paska Perang Dunia Kedua. Kalau antropologi sebelum Perang Dunia dilihatnya sebagai bidang kajian mengenai kebudayaan Indonesia kuna, maka sesudah perang sebagai antropologi yang menghadapi persoalan krisis akulturasi akibat benturan budaya Eropa dan Amerika dengan masyarakat di negeri bekas jajahan. Dalam hal ini inti masalah akulturasi di Indonesia adalah bagaimana mengisi nasionalisme dengan “jiwa baru” (Koentjaraningrat 1959:173-174).

Setelah lebih dari setengah abad Indonesia merdeka, para antropolog perlu kiranya mengungkapkan sumbangan apa saja yang dapat diberikan bidang keilmuannya bagi akulturasi bangsanya dengan dunia (globalisasi). Untuk menjawab tantangan serupa ini saya ingin menyarankan agar kita merefleksikan atau mengkontekstualisasikan (isu-isu strategis) antropologi (di) Indonesia pada hubungannya dengan persoalan pokok akulturasi. Selain itu Antropologi juga menghadapi masalah yang nyata menghadang di depan mata para mahasiswa terutama adalah masalah perut, masalah karir, masalah masa depan diri dan seterusnya. Sehubungan dengan hal itu, kembali saya pertanyakan, apa yang bisa diperbuat dengan keahlian dalam bidang antropologi untuk mengisi perut, untuk meningkatkan karir, dan menjamin masa depan yang cerah bagi diri lulusannya (Shahab, 2006).

Koentjaraningrat (1959: 478) membantah T.S.G. Moelia (1951) yang menyatakan bahwa ilmu antropologi-budaya itu tidak mampu memperhatikan masalah-masalah akulturasi, dan hanya ilmu sosiologi ataupun ilmu “etnososiologi” yang mampu memecahkan soal-soal akulturasi. Ia mengacu pada hasil-hasil penting dari para sarjana antropologi Amerika dan Inggris sesudah tahun 1930 (1959: 439-474) dan kemudian mengajarkan kepada para muridnya tentang perkembangan-perkembangan baru dalam antropologi yang diikutinya. Bersama Harsja W Bachtiar beliau menerbitkan buku *Metode-Metode Penelitian Masyarakat di Indonesia* yang memperkenalkan metode survei dalam penelitian masyarakat dan kebudayaan. Kemudian ia menulis kolom berseri di harian Kompas yang dibukukan sebagai *Kebudayaan dan Mentalitas dalam Pembangunan di Indonesia*, dengan mengadopsi sistem kerangka tindakan Parsonian. Setelah itu ia bahkan memperkenalkan strukturalisme Claude Levi-Strauss dalam bukunya *Sejarah Teori Antropologi* (1980).

Masalah Timur dan Barat

Khusus untuk soal akulturasi, perlu kiranya kita perhatikan tiga bab terakhir buku *Anthropology in Indonesia* (Koentjaraningrat 1975), yang merupakan semacam pemutakhiran total disertasinya, yang mencanangkan teori-teori akulturasi dari Inggris dan Amerika. Di situ Koentjaraningrat menyatakan, bahwa pemahaman sesungguhnya mengenai akulturasi hanya dapat dicapai melalui penelitian induktif dari para pribadi yang sedang berinteraksi satu sama lain pada sejumlah setting sosial yang berbeda dan berubah (1975: 167). Dengan demikian dia memberikan kritik antara lain pada penjelasan psikologis deduktif B.J.O. Schrieke, bahwa budaya-budaya Indonesia mengalami *inferiority complex* terhadap pengaruh kolonial Belanda (Barat). Secara serentak budaya-budaya itu cenderung pada dua ekstrem: mengasimilasi atau menolak total nilai-nilai Barat. Mereka menerima Barat sambil menyangkal (secara berlebihan) warisan budaya Indonesia atau sebaliknya berpuas diri (secara berlebihan) pada budayanya sendiri sambil berteriak lan-

tang menolak Barat. Dari kenangannya sebagai bagian dari kelas menengah-atas Jawa yang tidak menginginkan, bahkan memarahi, anak-anaknya menjadi seperti orang Eropa ataupun berasimilasi dengan mereka, Koentjaraningrat tahu persis, bahwa para elite Jawa itu mengakui dan mendorong anaknya mendapatkan pendidikan Barat tetapi tetap menganjurkan anak mereka menghargai budayanya sendiri. Jadi mereka tetap memberi pendidikan intensif etiket Jawa, seni dan sastra, atau pun agama Islam.

Koentjaraningrat merasa lebih aman untuk mengatakan bahwa ketika itu orang-orang Indonesia mencari suatu identitas budaya. Jelaslah di sini beliau memberi tekanan perhatian pada peranan pelaku/aktor dalam perubahan sosial. Seperti akan tampak dalam makalah ini, perhatian pada aktor ini akan merupakan tema yang terus berulang ketika kita membicarakan posisi antropologi dalam gerakan (perubahan) sosial di Indonesia. Para pemimpin dan intelektual gerakan nasional awal 30an tahu, kalau melihat ke luar batas-batas identitas etnik, persoalannya menjadi lebih sulit, tetapi mereka mendapatkan suatu kompromi antara mempromosikan ajaran-ajaran, adat, dan seni etnik dengan mengembangkan bahasa Indonesia yang baru muncul (1975: 172). Baginya, persoalan utama pada jalan menuju kemajuan yang dihadapi generasi Indonesia ketika itu adalah persoalan identitas budaya. Ia mengatakan: "Identifikasi pada *budaya Timur* tidak masuk akal, karena konsepnya diciptakan di *Barat* dan untuk kebutuhan *Barat*" (1975: 173). Sementara itu, kembali mengidentifikasi diri dengan lingkungan lama di kampung halaman juga absurd, karena hanya akan mentautkan orang dengan budaya etnik dan kekerabatan yang sempit. Jadi, itu juga tidak akan memberi peluang bagi mereka menegakkan martabat dan identitas sosial-budayanya dalam kerangka Indonesia modern.

Inilah kira-kira kompromi yang dibayangkan Koentjaraningrat. Segala usaha kembali ke budaya primordial, akhirnya menjadi urusan pribadi. Oleh karena itu satu-satunya acuan yang mungkin bagi dasar identitas budaya dan martabat manusia adalah kesatuan nasional, yang sesungguhnya

merupakan inovasi Barat yang masih perlu diisi semangat dan makna baru. Oleh karena itu, sari pati masalah akulturasi dalam membangun negeri-negeri bekas jajahan (1975: 173-174) adalah pengisian nasionalisme dengan "jiwa" baru.

BRO'G Anderson (1994: 124-125) seakan-akan mengelaborasi proposisi itu ketika ia secara tajam dan inspiratif membedah hubungan bahasa Jawa, Belanda, dan Melayu revolusioner dalam karyanya tentang bahasa politik Indonesia. Ia membayangkan proses akulturasi itu terjadi sebagai usaha untuk menguasai krisis budaya yang maha besar, yaitu peristiwa pendakuan "modernitas" dalam suatu tatacara tradisi sosial politik mandiri dan pribumi. Di sana orang-orang Indonesia dari semua asal-usul melalui bahasa politik Indonesia bersentuhan dengan kenyataan-kenyataan modern dan kuna. Sejak saat itu kesadaran nasional orang-orang muda pun terbentuk dengan perantaraan bahasa Indonesia, yang mewarisi tiga bahasa (Belanda, Jawa, dan Melayu revolusioner)—dan dua tradisi (Belanda-Barat dan Jawa). Bahasa Indonesia baru niscaya berkembang menjadi alat komunikasi yang dapat melantunkan bukan saja nasionalisme Indonesia tetapi juga aspirasi dan tradisi Indonesia serta realitas internasional. Untuk menemukan jiwa Antropologi yang baru haruslah diikuti dengan perubahan metode dan kajian serta ruang lingkup, sehingga Antropologi bisa menjadi satu ilmu dan pendekatan yang membumi (Marzali, 2000).

Sejarah menunjukkan betapa di jaman kolonial, Indonesia itu merupakan negeri birokratik yang menakjubkan karena berbagai alam budaya dan bahasa (mandiri) terhubung oleh organisasi birokratik dan teknis. Itu semua kata Anderson hanya bisa terjadi melalui penguasaan bahasa orang lain, kedwibahasaan atau "penterjemahan" yang menjembatani satu alam bahasa ke alam bahasa lain. Namun demikian di jaman kolonial kedwibahasaan tidak semata-mata merupakan urusan teknis kebahasaan tetapi juga merupakan suatu masalah psikologi dan bahkan agama yang tidak main-main. Anderson (1999: 124-126) mengklaim bahwa Indonesia modern adalah sintesis dari

suatu nalar dan perspektif budaya-politik baru. yang berasal dari fragmentasi dunia budaya dan bahasa birokrasi kolonial dan awal pasca kolonial, dan restorasi dari suatu kesatuan kesadaran yang seolah-olah belum pernah terjadi sejak awal konfrontasi dengan penjajahan Belanda. Melalui pelbagai petualangan dan transformasi bahasa (perantara) nasional, orang dari berbagai lapisan mencari suatu kegenahan identitas yang berakar (dalam). Jadi Indonesia bukan semata-mata penjelmaan dari salah satu alam bahasa dan budaya lama saja, tetapi juga bukan semata-mata adopsi alam bahasa dan budaya asing. Oleh Karena itu agar Antropologi dapat diajarkan semenarik dan semaksimal mungkin mengenai pada masyarakat sasaran perlu ada upaya membelajarkan Antropologi Masyarakat Indonesia secara kreatif, kritis dan mendalam (Widyaningsih, 2011).

Dalam kasus bagaimana Melayu revolusioner menjalankan tugas mendisiplinkan dan mempersatukan kosa kata yang berasal dari birokrasi kolonial, dari nasionalis revolusioner, dan dari tradisi Jawa, Anderson menemukan “suatu imposisi yang tumbuh dari daging Jawa pada rangka Melayu revolusioner.” Pendek cerita, bagi para tokoh nasionalis, bahasa Belanda adalah bahasa penjajah yang sejak lama memang hanya menjadi bahasa para penjajah, sehingga tidak dapat menjadi pemersatu. Sementara kedwibahasaan mereka membuka suatu wawasan kritis mengenai masyarakat kolonial dan cakrawala baru mengenai masyarakat setelah penjajahan berakhir. Bahasa Indonesia sebagai bahasa baru diangkat ke dalam kancah revolusi tanpa ingatan dan konotasi historis yang luas, membawakan suatu proyek, suatu aspirasi pada kesatuan dan kesamaan, tawaran masa depan yang didambakan.

Sejak 1950, bahasa Indonesia secara gradual mengalami formalisasi dan kehilangan karakter anti kolonialnya. Kata “bung” misalnya, selama revolusi menjadi ungkapan penyapaan yang egaliter bagi sesama kaum pergerakan, lambat tetapi pasti berubah karena era pasca kolonial. Kata itu selanjutnya cenderung dipakai hanya untuk menyapa orang-orang yang diperintah (kacung, kuli dsb.) saja: “Hai bung tolong ambilkan ...!”.

Hanya makna imperatifnya saja yang bertahan. Dengan sangat telak Anderson menyatakan bahwa bahasa Indonesia mengalami *kramanisasi*, yaitu penduaan berjenjang baik dari segi kosa kata maupun modalitasnya. Kemudian ada bahasa Indonesia resmi (*krama*) yang dipakai untuk keperluan administrasi dan acara resmi serta untuk penyapaan orang yang dirasa perlu dihormati, dan ada bahasa Indonesia pergaulan (*ngoko baru*) seperti bahasa Jakarta yang dipakai dalam keperluan sehari-hari secara egaliter. Begitulah Anderson menggambarkan betapa bahasa dan pencitraan tradisi Jawa selamat, tetapi di dalam suatu modalitas Indonesia-Barat, yang telah secara nyata menguliti kekayaan metafisiknya.

Bahasa-bahasa dan budaya-budaya lain di Indonesia kiranya juga tidak terlepas dari proses serupa ketika para pendukungnya mencari suatu identitas Indonesia bagi dirinya. James T. Siegel (1997: 17) mengungkapkan ketika pada awal abad 20 orang dari berbagai latar belakang kesukuan (Cina, Jawa, Betawi, Indo dll.) mulai membaca dan menulis informasi dalam bahasa Melayu pasar (bukan Melayu tinggi. Bahasa Melayu pasar yang menjadi bahasa Indonesia itu berlaku sebagai *lingua franca* atau bahasa perantara. Ketika orang menggunakan bahasa perantara, maka hubungan antara diri dan identitas si pengguna melemah jika dibandingkan ketika ia menggunakan bahasa ibunya. Meskipun demikian saat itu mereka tidak lantas kehilangan identitas kesukumannya karena ketetapan rasial pemerintah kolonial. Niscaya mereka mengalami ketidakpastian atas identitasnya. Nah menurut Siegel pencaharian identitas yang mereka lakukan terjadi dengan cara menyembunyikan identitasnya sendiri sambil meminjam dari tempat lain untuk memperkaya miliknya. Jadi penggunaan Melayu sebagai bahasa kedua untuk hampir semua orang Indonesia memberikan suatu perasaan kepada orang Indonesia bahwa mereka masih memiliki andalan (lain) ketika berbicara, yaitu bahasa ibu mereka. Oleh karena itu seseorang pembicara Indonesia dapat mempertukarkan identitasnya menggunakan bahasa perantaranya untuk mendapatkan identitas yang bukan milik

siapa pun.

Tsuchija Kenji dan James Siegel (1990:75) menyajikan contoh bagaimana pencarian identitas itu terjadi dalam praktek. Mereka menemukan para murid sekolah dan guru di Pulau Banda termasuk dalam ranah formal. Anak-anak itu seringkali mengutip pengetahuan yang mereka dapatkan di sekolah untuk menjawab pertanyaan para wisatawan. Jawaban-jawaban mereka atas pertanyaan sederhana seperti soal arah selalu kaku dan formal. Lebih dari itu mereka bicara seolah-olah mereka sedang membaca keras dari buku pelajaran mereka. Sementara itu, ketika bercakap-cakap dengan teman-temannya mereka berbicara secara lancar. Anak-anak itu menggunakan bahasa buku pelajaran ketika berbicara dengan wisatawan daripada dengan bahasa yang dipakai oleh orang Banda dewasa. Alih-alih menggambarkan pengetahuan mereka sendiri mengenai Banda, anak-anak Banda itu memilih bersandar pada pengetahuan resmi. Tentu saja pengetahuan resmi di Banda, seperti juga di tempat lain di Indonesia ketika itu dikontrol oleh negara, dan harus disampaikan secara sempurna, seperti yang mereka tunjukkan kepada para wisatawan. Kasus ini menunjukkan betapa konstruksi Indonesia kemudian merupakan suatu masalah apropriasi atas anonimitas, yaitu suatu proses yang tidak semestinya mengubah struktur yang sebelumnya. Jadi itu juga merupakan proses yang memproduksi batas-batas tegas antara struktur-struktur domestik/lokal/regional dengan struktur nasional atau pun global, sambil membuka peluang untuk saling menggantikannya.

Dalam hubungan antara adat dan agama, tulisan Franz and Keebet von Benda-Beckmann (1988) mengenai adat dan agama di Minangkabau dan Ambon dapat menjadi ilustrasi yang baik untuk menggambarkan konstruksi identitas semacam itu. Kedua ahli antropologi hukum itu mempersoalkan bagaimana adat dapat diasimilasikan secara berbeda oleh satu agama tetapi secara serupa oleh agama yang berbeda? Di Minangkabau mereka menemukan betapa hubungan antara adat dan Islam seringkali menjadi pokok debat yang sengit, sehingga ada pepatah *adat basandi syarak, syarak basandi adat*. Bahkan

ada suatu penolakan atas tatacara adat yang dianggap sebagai sisa-sisa jaman jahiliah di masa lalu. Sementara di Ambon, hubungan antara keduanya tidak ada persoalan, bahkan adat dapat dibikin di dalam masjid. Namun ini tidak terjadi di kalangan Protestan di ambon. Hubungan antara adat dan agama di antara orang Protestan di Ambon serupa dengan hubungan antara adat dan Islam di Minangkabau.

Sejauh ini saya telah menunjukkan beberapa hubungan konseptual yang niscaya kita hadapi untuk melanjutkan rintisan yang telah dicanangkan Koentjaraningrat sejak awal karirnya. Persoalan utama yang diajukannya sebagai tugas antropologi domestik adalah persoalan mengisi nasionalisme Indonesia dengan jiwa baru ketika bangsa kita menghadapi krisis akulturasi akibat tertautkannya seluruh kehidupan di tanah air ini dengan dunia yang begitu terbuka oleh sistem komunikasi global. Tentu saja itu juga akibat globalisasi kapital hari-hari ini. Selanjutnya kutipan dari Anderson (1984) serta Kenji dan Siegel (1990), memperlihatkan betapa secara khas orang-orang Indonesia mensiasati krisis itu dengan mengembangkan bahasa Indonesia sebagai bahasa perantara, jembatan antara orang-orang Indonesia (domestik), yang bhineka, dengan dunia (internasional) dan tentu saja jembatan penterjemahan antara bahasa ibu (daerah) dan bahasa Belanda, Inggeris dll. Dengan cara itulah rupanya kita telah meniupkan jiwa baru di Nusantara, yaitu identitas sosial-budaya baru bukan milik siapa pun. Jiwa itu bahkan juga giat bekerja membentuk relasi yang khas, misalnya menyangkut hubungan antara adat dan agama di Minangkabau dan di Ambon (von Benda Beckman 1988). Lalu dengan cara aktif mengapropriasi/mencuri sesuatu yang anonim, (dianggap) belum bernama dan belum bertuan, jiwa itu melawan arus tekanan dari luar.

Jelas dalam relasi seperti itu dunia sosial-budaya lama tidak lantas mati oleh lahirnya negara bangsa Indonesia, tetapi hadir kembali dalam bentuknya yang baru. Dalam etnografinya tentang aneh atau sesuatu yang tidak pada tempatnya, Siegel (1986: 88) menggambarkan bagaimana ketika jagad

Indonesia dijawakan. Katanya tokoh-tokoh wayang dapat dicabut dari kasanah bahasa Jawa untuk menggambarkan tokoh dan peristiwa nasional, sehingga jagad nasional dapat dikenali dalam istilah-istilah Jawa meskipun bahasa yang diucapkan adalah bahasa Indonesia. Ludruk Srimulat yang terkenal sangat lucu dan mampu membuat penontonnya tertawa jungkir balik, ternyata rahasianya adalah kemampuan mereka mengeksploitasi habis-habisan sesuatu yang aneh, tidak pada tempatnya. Segala sesuatu yang lucu adalah segala sesuatu yang aneh. Srimulat menampilkan tuan menirukan jongos, di mana bahasa lolos dari tingkat tingkat bicara, krama diucapkan tetapi tidak berfungsi. Salah satu contoh judul lakon yang dimainkan “Mayat jatuh Cinta.” Srimulat memancing ketawa dengan menjungkir balikkan tatanan sosial dengan menampilkan apa saja yang tidak pada tempatnya (Siegel idem: 97-98).

Dalam pidato pengukuhan, saya (Laksono 2009) menempatkan isu ontologi identitas sosial budaya, dialektika antara nalar dialektik dan nalar analitik, pencarian diri kita yang unik itu sebagai bungkus atas paling tidak tiga persoalan besar yang telah ditengarai Kontjaraningrat, yaitu persoalan integrasi nasional, perubahan sosial budaya dan pengembangan komunitas. Secara strategis isu yang sama dapat juga kita pergunakan untuk menanggapi persoalan pendidikan nasional dan kependudukan yang akut. Dalam hal ini antropologi diharapkan menempatkan persoalan-persoalan itu dalam ranah kognitif dan simbolik. Saya yakin kita tahu bahwa banyak eksplorasi pendekatan antropologi di Indonesia telah dilakukan dalam ranah kognitif dan simbolik ini, yang mungkin untuk menghemat ruang tidak perlu saya sebutkan satu per satu. Meskipun dari satu ranah, sebagai pembaca etnografi Indonesia kita akan mendapati betapa karya-karya itu umumnya mengandung nuansa paradigmatis yang berbeda-beda nyaris sesuai “selera” para antropolognya. Memang benar, jika sejauh ini para antropolog tidak/belum sepakat untuk memilih satu paradigma sebagai jalan pencarian kebenaran. Pertentangan paradigma dalam antropologi belumlah usai (Guba dan Lincoln 2005).

Pilihan pendekatan yang saya tawarkan dalam tulisan ini adalah pendekatan reflektif partisipatoris untuk menjangkau ranah kognitif dan simbolik suatu identitas sosial budaya yang sedang berubah. Dengan demikian penelitian antropologi itu berpartisipasi tepat di dalam produksi makna melalui partisipasi dalam lingkaran pembacaan dan interpretasi (Schwandt 1994:121). Sehingga sifat penelitiannya kualitatif ontologis daripada objektif. Oleh karena itu tafsir etnografi yang saya acu itu bersifat diskursif karena menjadi bagian atau tidak terpisahkan dari tafsir lainnya. Menulis dan membaca etnografi (beretnografi) itu memperbincangkan hidup sehari (dunia), mengalihkan peristiwa sehari-hari menjadi fakta simbolik melalui dialektika/komunikasi antara proses penarikan jarak (distansiasi) antara penulis dan tulisannya dengan proses pencomotan (apropriasi) apa yang tertulis menjadi pengalaman milik kita (lihat Ricoeur 1976: 43). Namun demikian perlu diingat bahwa dialektika/komunikasi itu tidak selalu berlangsung seimbang, selalu saja ada kemungkinan terjadi kegagalan karena ada perbedaan kekuasaan dan campur tangan pemegang kuasa besar, seperti yang terjadi di Jawa Timur dalam kegagalan penamaan seseorang sebagai dukun yang mengarah pada kekerasan/pembunuhan para dukun itu (Siegel 2006: 210-231).

Langkah aplikatif dari pendekatan seperti itu akan menempatkan antropologi untuk beretnografi dengan memperhatikan secara terfokus pada kualitas interkoneksi yang hampa makna, aneh tidak pada tempatnya, tidak sepadan, tidak stabil dan kreatif, yaitu pada friksi (Tsing 2005: 3-4; Siegel 1986: 87-137). Di sini kita melihat fragmen-fragmen bagaimana orang-orang Indonesia bersiasat di garis depan perjumpaan globalisasi dengan sumberdaya alam dan manusia, ketika apa saja dijadikan barang dagangan. Di sini pulalah antropologi ambil bagian dalam gerakan perubahan kebudayaan, berpartisipasi dalam isu pokok yang ditelaahnya sendiri. Sehingga memiliki relevansi (pendidikan) pada masalah sosial-budaya bangsa.

Sasaran perbincangan tentunya adalah untuk melawan kecenderungan bahwa

pendidikan antropologi, setelah dihapuskan dari kurikulum SMA, telah menjadi sekedar pelengkap atau asesori kurikulum pendidikan tinggi kita. Sementara itu sesungguhnya ada tuntutan bagi insan perguruan tinggi untuk mampu menghayati kemanusiaan secara utuh dalam menjalankan perannya sebagai agen kemajuan bangsa. Belajar dari ranah teori dan metodologi di atas, kita tahu antropologi dapat menyumbangkan pengertian yang mendalam bagaimana konstruk identitas kebudayaan kita terbangun, bahkan bagaimana pemegang kuasa dapat melingkungnya pun dapat terjelaskan. Ini artinya antropologi memiliki daya dan kapasitas untuk mengawal agar proses itu berjalan lebih seimbang atau memihak yang sedang dilemahkan. Mengingat potensinya ini mungkin ada di antara kita yang bertanya-tanya mengapa (pendidikan) antropologi Indonesia justru melemah di tempat-tempat di mana masyarakat dan budaya setempat dikalahkan oleh kekuatan eksploitasi (modal, negara, dan jaringan sistem nilai global) atas sumber daya alam yang dahsyat, seperti di sebagian besar Sumatera, Kalimantan, Maluku, dan Papua? Mungkinkah kita membangkitkan minat pada antropologi dan mendorong para antropolog untuk tampil ikut ambil bagian bersama warga setempat menegakkan martabat dan identitas manusia dalam akulturasi di tempat-tempat itu?

Dari paparan pada ranah teori dan metodologi kita tahu bahwa pertanyaan itu sangat kompleks untuk dapat dituntaskan dalam satu tulisan pendek seperti ini, tetapi bukan mustahil dapat kita jawab dalam suatu program pengembangan antropologi Indonesia yang komprehensif. Oleh karena itu apa yang dapat saya lakukan di sini adalah mengajak para pembaca sekalian untuk secara bersama-sama berusaha merefleksikan tema ini dalam proses belajar-mengajar yang kita alami di kampus. Untuk itu pertamanya kita perlu meninjau apakah alasan bagi perbincangan kita ini cukup nyata dan relevan. Kemudian barulah kita coba merinci permasalahan pendidikan antropologi yang ada diperguruan tinggi serta menyarankan kemungkinan-kemungkinan pengembangannya.

Secara kasus, dapat saya bayangkan adanya keluhan dari seorang rekan dosen program studi antropologi berikut ini. Rekan saya ini begitu cemas karena anak laki-laki yang sangat disayanginya tidak mau melanjutkan kuliah dan memilih untuk secepatnya kerja cari uang antara lain dengan masuk dalam sistem multi level marketing. Kepada anaknya ia mencoba menasehati: “Cobalah kau kuliah biar dapat selebar kertas (ijazah), bukankah hari ini kalau orang tak punya kertas itu susah cari kerja? Selain itu, bukankah kemudian kamu dapat membantu banyak orang?” Anaknya menjawab: “Bapak sudah doktor dan jadi dosen, tetapi bapak tidak dapat kaya. Mana mungkin kita dapat membantu orang kalau tidak kaya? Membantu orang itu kan pakai uang pak.” Bahkan anaknya pernah mengatakan: “Kalau kuliah itu kita bayar hanya untuk duduk-duduk mendengar orang ngomong, sementara dalam bisnis saya omong didengarkan dan dapat duit.” Rekan saya itu katanya sempat tersentak dan nyaris tidak dapat lagi membujuk anaknya. Ia sadar betapa berbeda cita-cita dan nilai hidup yang dihayatinya dengan yang dihayati sang anak tercinta. Hidup sebagai dosen antropologi, yang telah digelutinya lebih dari 25 tahun penuh dedikasi, tiba-tiba dianggap *nothing* oleh anak kandungnya sendiri. Maka ia pun bertanya pada saya: “Laksono, apakah zaman sekarang ini sudah sedemikian lain dari zaman saya?”

Pertanyaan itu hanya dapat dijawab dengan menampilkan beberapa indikator frekwensial yang lebih makro sifatnya. Misalnya saja dari data pendaftaran mahasiswa menurut program studinya. Berkenaan dengan hal ini kita tahu, bahwa akhir-akhir ini pertumbuhan sektor industri baik manufaktur maupun konstruksi telah menuntut perubahan tekanan pada pendidikan teknik dan *engineering* untuk semua jenjang pendidikan. Iptek nyaris telah menjadi slogan bagi arah pengembangan pendidikan kita, sehingga jurusan-jurusan antropologi di perguruan tinggi negeri misalnya pernah (mungkin masih) sulit untuk menambah staf pengajar karena prioritas pengangkatan ditujukan untuk jurusan-jurusan teknik. Namun begitu, ternyata dalam praktek jumlah mahasiswa

Tabel 1. Jumlah Mahasiswa Pendidikan Profesional Perguruan Tinggi Menurut Program Studi.

No	Program Studi	Non Kependidikan		Kependidikan		Non Kependidikan & Kependidikan
		Jumlah	%	Jumlah	%	
1	Teknologi	44.484	17,99	202.833	82,01	247.317
2	Ekonomi dan Bisnis	211.916	26.70	581.903	73,30	793.819
3	IPS	31.694	12,31	225.714	87,69	257.408
4	IPA	5.635	7,72	67.400	92,28	73.035
Jumlah		307.695	20,90	1.164.318	79,10	1.472.013

Sumber: Ministry of Education (1994:87-94).

pada hampir semua jenis pendidikan tinggi, paling banyak (sekitar setengahnya) masuk dalam program studi ekonomi dan bisnis.

Jumlah mahasiswa pendidikan profesional perguruan tinggi baik negeri maupun swasta, yang masuk program studi ekonomi dan bisnis dua kali lebih banyak dari total mahasiswa teknik, IPS dan IPA. Jika program studi ekonomi, bisnis dan teknik dianggap sebagai program studi terapan, maka jumlah mereka akan mencapai sebanyak hampir tiga kali lipat mahasiswa program studi yang lebih substantif, seperti di bidang IPA dan IPS. Jika fakta ini diruntut sampai ke lapangan kerja yang mereka masuki, maka akan tampak kecenderungan lulusan pendidikan yang semakin tinggi akan cenderung mengisi pekerjaan-pekerjaan profesional dan *clerical*. Pola kelompok lulusan sekolah lanjutan atas dan perguruan tinggi pekerjaan dalam bidang pertanian secara dramatis ditinggalkan, dan pentingnya pekerjaan dalam sektor produksi dan transportasi menurun dengan tajam juga (Hull dan Jones 1994:170).

Selanjutnya dalam hidup sehari-hari pendidikan ternyata sangat menentukan posisi seseorang dalam masyarakat. Data survei kelas menengah Jakarta dari Harian Kompas menunjukkan, bahwa standar pendidikan yang menentukan kelas seseorang bergeser. Pada masa lalu seseorang dengan pendidikan minimal sampai menengah dapat mencapai posisi kelas menengah. Dengan tingkat pendidikan yang sama saat ini orang hanya dapat bertahan di kelas bawah. Sementara untuk mencapai Kelas Menengah Baru orang harus punya pendidikan tinggi, minimal SLTA. Lulusan SLTA dari data itu nampaknya harus jadi Kelas Menengah

Marjinal. Artinya para lulusan SLTA ada pada posisi marginal untuk memperebutkan posisi kelas menengah yang kerjanya lebih administratif

Data makro ini menunjukkan betapa konflik pengertian antara bapak dosen dan anaknya itu punya cakupan arti yang luas. Pak dosen betul bahwa persaingan mencapai posisi kelas menengah baru yang status ekonominya paling tinggi butuh pendidikan yang maksimal. Ia kiranya juga benar bahwa mendedikasikan dirinya sebagai dosen yang tidak kaya cukup masuk akal karena hanya sebagian kecil saja orang yang berhasil jadi kaya seperti para Kelas Menengah baru di Jakarta itu. Namun kiranya kita juga harus maklum, bahwa anaknya punya alasan kuat memilih segera berbisnis karena kehendak dari kecenderungan umum yang ada, yaitu rame-rame cari uang lewat bisnis. Malahan ada data yang menunjukkan bahwa 32.6% dari para manager adalah lulusan SLA, kira-kira sebanding dengan jumlah manager lulusan akademi dan universitas. Jadi kasus konflik bapak anak itu sesungguhnya memang mencerminkan fakta yang lebih substansial dan luas, yang berisi konflik-konflik internal dalam pendidikan, yaitu antara tututannya untuk menyiapkan sumber daya manusia dalam rangka pertumbuhan ekonomi dan untuk pengembangan martabat manusia. Dengan kata lain, jika ditempatkan dalam kerangka pembangunan yang berkelanjutan, maka pendidikan ini dapat memainkan peran yang ambivalen. Pertama pendidikan dapat secara positif membekali manusia baik dengan modal pengetahuan praktis maupun substantif yang amat berguna bagi umat manusia apabila di dalamnya termuat visi yang memihak

bukan hanya pada hidup sesaat tetapi pada hidup sejahtera yang adil bagi umat manusia secara lintas generasi. Kedua pendidikan justeru punya potensi yang sebaliknya, yaitu menjadi kendala bagi pembangunan berkelanjutan karena tuntutan-tuntutan praktis, khusus, dan sesaat yang dikehendaki oleh kepentingan-kepentingan ekonomi, politik, dan sosial yang selalu berubah.

Pada dasarnya pendidikan antropologi itu mengarah pada usaha-usaha pengembangan manusia ke arah sasaran-sasaran yang lebih substansial, halus penuh apresiasi dan empati pada hidup manusia itu sendiri dari pada ke arah hidup material yang praktis. Dalam era pertumbuhan ekonomi yang sedang dipacu, seperti di negeri kita saat ini, konflik internal dalam pendidikan kita cenderung berjalan tidak seimbang. Kepentingan sementara untuk melayani pasar, kekuasaan dan globalisasi cenderung menunda, bahkan mengabaikan perlunya pendidikan antropologi untuk membimbing manusia berkembang ke arah hidup yang lebih bermartabat secara utuh. Meminjam istilah Johar MS dalam seminar Pembangunan Pendidikan Berwawasan Kemanusiaan di LP3 Universitas Muhammadiyah Yogyakarta, maka dalam praktek pendidikan kita itu belum berwawasan kemanusiaan, belum mengarah pada keutuhan antropologi peserta didik (Bernas, 21 Februari 1997: 2). Johar melihat pemaksaan pendidikan terjadi bukan hanya lewat kurikulum tetapi juga dalam kehidupan keluarga, sehingga lahir gejala kekerasan yang juga meluas.

Kecenderungan praktek pendidikan itu jelas berbeda dengan citra ideal dari pendidikan yang digambarkan M Sastraprateja dalam seminar yang sama. Saya sependapat dengan Sastraprateja, bahwa pendidikan berkaitan dengan revolusi kesadaran historis manusia akan hakekat hidupnya: eksistensi manusia terbentang antara masa lampau dan masa depan. Dengan demikian pendidikan itu arahnya tidak hanya pada ilmu pengetahuan dan teknologi saja, tetapi juga pada usaha pemahaman atas diri sendiri dalam konteks historisnya. Secara praktis Sastraprateja menyarankan tiga hal. "Pertama, pengetahuan manusia itu bersifat historis, maka

sikap dogmatis bertentangan dengan sikap historis manusia itu. Kedua, perlu tekanan dalam pendidikan pada "proses" bukan hanya dalam "produk". Ketiga, perlunya menghidupkan kesadaran historis dengan membiasakan peserta didik melihat "akar-akar" sejarah dari masalah-masalah masa kini yang kita hadapi (Bernas, 21 Februari 1997: 2)." Pendidikan seperti inilah yang katanya berwawasan kemanusiaan, jadi juga berwawasan antropologi.

Barangkali khas ilmu antropologi, mungkin juga umumnya ilmu-ilmu humaniora, paradigma ilmu ini terus bergeser dan simpang siur. Barangkali satu-satunya yang cukup luas disepakati adalah proses pengembangan pengetahuannya saja, yaitu melalui kerja lapangan yang panjang, hidup dengan orang lain untuk memahami masyarakat dan budaya lain. Antropologi punya obsesi memahami *lian*, yaitu yang berbeda dari dirinya sendiri untuk mengenali dirinya sendiri. Mengenai siapa *lian* dan apa itu kebudayaan, nyaris setiap antropolog punya pengertian sendiri. Clifford Geertz misalnya secara sederhana menggambarkan kebudayaan itu sebagai jalin-jalin makna yang dirajut manusia sendiri, sehingga bersifat publik. Dalam karir akademiknya *lian* itu adalah orang Jawa, Bali dan Marokko. Secara lebih sederhana lagi saya sering menerangkan pada para mahasiswa bahwa kebudayaan itu adalah semua yang kita tahu sama tahu (TST). Tentu aktualisasi kebudayaan dalam hidup amat beraneka ragam dan luas sekali bidangnya. Oleh karena itu dalam antropologi pun ada banyak sekali pengkhususan, sudah jamak pula di kalangan antropologi para antropolog itu berwacana dengan membuka pengalaman etnografinya dalam masyarakat tertentu yang terkadang tidak seorang pun pernah mendengarnya. Untuk memahami proses pendidikan antropologi yang mereka alami sepanjang karir itu baik saya kutipkan pokok-pokok yang dipaparkan oleh Clifford Geertz dalam bukunya *After the Fact*. Contoh ini baik karena ditulis antropolog yang karirnya panjang dan reputasinya luas mencakup bahkan bidang-bidang di luar antropologi.

1. Obyek studi: "The history of notation formation, in this aspect of culture as in any other-- and the story of "Islam" actually stands rather well as a patch sample for a general weave-- is an obscure and unsettled process. Sorting out the domestic from the imported, -the bread-in-the-bone from the lightly held, the dying out from the coming on is a continuous business, carried on without much in way of codifiable rule or systematized plan. It is concluded only when, at a lost for the moment as to what to say next, you turn, equally improvisationally, to another patch out of another weave"(Geertz 1995:57).

2. Pendekatan: "Anthropology, or anyway social or cultural anthropology, is in fact rather more something one pick up as one goes along year after year trying to figure out what it is and how to practice it than something one has instilled in one through "a systematic method to obtain obedience" or formalized "train(ing) by instruction and control." It is, of course, taught, sometimes fiercely with lots of rules to obey and authority to respect, and it has it on ways, from book reviews to tenure decisions of inflicting "punishment intended to correct." But the "specified character or pattern of behavior," to say nothing to the "moral or mental improvement," does not very reliably emerge. The blurred image is indeed a lack of firm edge and defined target to what we do, however hard some may work to disguise the fact. Perhaps this is a scandal, perhaps it is a strength. But in either case it makes any attempt to characterize the field synoptically something of an exercise in special pleading." (Geertz 1995: 97)

3. Hasil akhir: "For me at least (and that is the "we" we are talking about here), anthropology, ethnographical anthropology, is like that: trying to reconstruct elusive, rather ethereal, and by now wholly departed elephants from the footprints they have left on my mind. 'After the fact,' is a double pun, two tropological turns on a literal meaning. On the literal level, it means looking for facts, which I have of course, "in fact' been doing.

On the first turning it means ex-post interpretation, the main way (perhaps the only way) one can come to terms with the sorts of lived-forward, understood-backward phenomena anthropologists are condemned to deal with. On the second (and even more problematic) turning, it means the the post-positivist critique of empirical realism, the move away from simple correspondence theories of truth and knowledge which makes of the very term "fact" a delicate matter' (Geertz 1995: 167-168).

SIMPULAN

Dari paparan di atas kita dapat mengatakan bahwa pendidikan antropologi itu penuh lekuk liku karena obyek dan subyek yang dipelajarinya terus bergeser, sementara pengalaman pribadi para peneliti atau orang yang mempelajarinya juga terus bergeser sesuai dengan posisi historisnya. Oleh karena itu hasilnya lebih bersifat pengetahuan reflektif dan apresiatif, yaitu pada penemuan eksistensi manusia itu sendiri. Oleh karena itu harus dipahami benar bahwa pendidikan antropologi itu pada hakekatnya berbeda sekali dengan pendidikan yang pragmatis. Dalam pendidikan antropologi para peserta didik secara total utuh mestinya diberi kesempatan mengembangkan daya apresiasi, empati/afektif dan kognitifnya sesuai dengan pengalaman hidupnya untuk berkenalan dan berwacana dengan subyek yang dipelajarinya. Pendidikan antropologi sebaiknya jauh dari pendekatan-pendekatan normatif tetapi dekat dengan proses yang kreatif saling percaya dan saling belajar antara murid dan guru..

DAFTAR PUSTAKA

- Anderson, B., R.O'G . 1994. *Language and power: Exploring Political Cultures in Indonesia*. Ithaca and London: Cornell University Press. Chapter IV and VI.
- Bogan, R. dan Taylor, S.J. 1975. *Introduction to Qualitative Research Methods*. New York: John Wiley & Sons Inc.
- Geertz, Clifford. 1995. *After the Fact: Two Countries, Four Decades, One Anthropologist*. Cambridge Massachusetts: Harvard University Press.
- Hull, T. dan Jones, G.W. 1994. "Demographic Per-

- spectives,” dalam Hal Hill, *Indonesia's New Order: The Dynamics of Socio-economic Transformation*. St. Leonard, NSW 2065 Australia: Allen & Unwin Pty Ltd.
- Kenji, T and Siegel, J. 1998. “Invincible Kitsch or as Tourists in the Age of Des Alwi,” *Indonesia*, no.50, Cornell Southeast Program.
- Koentjaraningrat. 1975 *Anthropology in Indonesia*. KITLV Biographical Series 8.'S-Gravenhage: Martinus Nijhoff.
- Maanen, John Van (ed.). 1979. *Qualitative Methodology*. Beverly Hills: Sage Publications.
- Oosten, J.G. 1988. “The Stranger-King: a Problem of Comparison,” dalam David S. Moyer and Henri J.M. Claessen (eds.), *Time Past, Time Present, Time Future*. Dordrecht-Holland/Providence-U.S.A.: Foris Publication. Hlm.259-275.
- Raslan, K. 2010. *Ceritalah Indonesia*. Jakarta: KPG (Kepustakaan Populer Gramedia).
- Ricoeur, P. 1976. *Interpretation Theory: Discourse and The Surplus of Meaning*. Forth Worth, Texas: The Texas Christian University Press.
- Rochana, T. 2012. Relevansi Kurikulum Prodi Pendidikan Sosiologi Antropologi dengan Kebutuhan Mengajar Guru SMA. *Jurnal Komunitas*.4(1):57-68
- Schwands, T.A. 1994. “Constructivist, Interpretivist Approaches to Human Inquiry,” dalam Norman K. denzin dan Yvonna S. Lincoln (eds.) idem.
- Siegel, J.T. 1986. *Solo in the New Order: Language and Hierarchy in an Indonesian City*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Simanjuntak, B.A. 2010. *Melayu Pesisir dan Batak Pegunungan (Orientasi Nilai Budaya)*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.
- Tsing, A.L. 2005. *Friction: An Ethnography of Global Connection*. Princeton and Oxford: princeton University Press..
- von Benda-Beckmann, F. and Keebet. 1988. “Adat and Religion in Minangkabau and Ambon, dalam David S. Moyer and Henri J.M. Claessen (eds.), *Time Past, Time Present, Time Future*. Dordrecht-Holland/Providence-U.S.A.: Foris Publication. Hlm.193-214.
- Widyaningsih. 2011. Meningkatkan Kualitas Pembelajaran Mata Kuliah Antropologi Masyarakat Indonesia Melalui Pendekatan Pembelajaran Kreatif Kritis. *Jurnal Penelitian Ilmu Pendidikan Vol 4 No 2, September 2011*.
- Shahab, Y.Z. 2006. Tantangan Peran Antropologi di Indonesia. *Jurnal Antropologi Indonesia*.30(2):25-30
- Marzali, A. 2000. Pendidikan Antropologi dan Pembangunan Indonesia. *Jurnal Antropologi Indonesia*.24(62):45-60