

"PETANGAN" DALAM KOSMOLOGI JAWA DI TENGAH PLURALITAS PANDANGAN DUNIA

SEBUAH KAJIAN SOSIOLOGI PENGETAHUAN TENTANG TRADISI
DAN PERUBAHAN "MINORITAS KOGNITIF"

Sindung Tjahyadi & Mustafa Anshori L.

Kebudayaan Jawa sebagai unit terbesar kebudayaan Indonesia, dewasa ini menghadapi masalah internal dan masalah eksternal yang cukup kompleks. Secara internal kebudayaan Jawa mengalami perubahan mendasar berkaitan dengan pergantian generasi pendukungnya, lemahnya sistem pembelajaran nilai, dan semakin berkurangnya lembaga-lembaga pendukung budaya Jawa. Secara eksternal, sebagai mana juga dihadapi oleh semua unit kebudayaan lokal, kebudayaan Jawa dihadapkan pada pukulan gelombang modernisasi dan globalisasi.

A. Pengantar

Abad ke 20 adalah abad perubahan. Sekalipun "perubahan" sendiri sudah menjadi kodrat perkembangan sejarah manusia dan masyarakatnya, ciri-ciri perubahan Abad ke 20 ini adalah: cepat, mendasar, dan yang terpenting adalah berpengaruh global, di samping arah yang sulit diraba. Dalam Abad ke 20 ini terjadi perubahan-perubahan spektakuler hampir pada semua aspek kehidupan manusia. Dengan demikian wajar bila dinyatakan bahwa gejala-gejala yang

menyertai gelombang globalisasi membawa tanda-tanda adanya kemungkinan terjadinya perubahan-perubahan kualitatif maupun struktural di dalam perkembangan sejarah di abad ke 21 (Pranarka, 1991:2). Berkaitan dengan kemungkinan terjadinya perubahan-perubahan kualitatif dan struktural tersebut, bangsa Indonesia sebagai bangsa besar yang multi etnis dengan demikian dihadapkan pada tiga permasalahan yang mendasar yang terkait dengan faktor eksternal, yakni globalisasi itu sendiri, dan faktor internal, yakni masalah

pluralitas budaya dan masalah pergantian generasi.

Etnis Jawa sebagai unit besar dalam komunitas bangsa Indonesia, juga tidak terhidar dari imbasan-imbasan gelombang globalisasi. Modernisme dengan perangkat "ideologi" dan "mitologi"-nya yang merambah berbagai aspek kehidupan orang Jawa, dengan demikian secara tidak terelakkan menempatkan "setiap manusia Jawa" pada benturan-benturan kerangka pikir dan orientasi nilai. Sebagai gejala kebudayaan, suatu perbenturan kerangka pikir dan orientasi nilai akan menghasilkan dua kemungkinan, yakni terjadinya proses akulturasi (acculturation), yang secara umum sering digunakan untuk menggambarkan proses adaptasi terhadap dan dominasi oleh kerangka pikir barat (Keesing, 1992: 277); atau punahnya suatu sistem kepercayaan, karena sebagai kerangka pikir dan orientasi nilai sistem kepercayaan tersebut sudah tidak akomodatif. Berpijak pada tesa bahwa pertama, Ketahanan Budaya Nasional hanya bisa diwujudkan bila memperhitungkan sifat pribadi budaya lokal (Soebadio, 1987: 60); dan kedua, vitalitas dan aktualitas kebudayaan ditentukan oleh respon yang tepat terhadap kebutuhan jaman dengan tetap mempertahankan rasa kesinambungan dengan nilai-nilai yang diwariskan sejarah (Soejatmoko, 1990: 7), etnis Jawa sebagai unsur komunitas besar bangsa Indonesia dihadapkan pada kompleks permasalahan yang menuntut suatu strategi kebudayaan yang tepat.

Di antara unsur-unsur sistem religi Jawa, Petangan (Ind.: perhitungan) --sampai sekarang pun masih digunakan oleh orang Jawa untuk menentukan saat, hari-hari, tanggal, dan bulan baik untuk melakukan pekerjaan penting dalam kehidupan (Koentjaraningrat, 1984: 421-422)-- memiliki kedudukan yang penting. "Perhitungan hari baik" (Jawa: Petangan) merupakan sistem magi yang rumit namun diyakini menjamin keselamatan dan kesejahteraan. Namun terkait dengan gelombang globalisasi dan masalah internal Kebudayaan Indonesia, timbul pula kekhawatiran terjadinya proses reifikasi, sebagaimana terlihat pada unsur-unsur material saja yang mampu bertahan terhadap perubahan jaman (Hardjowirogo, 1979: 110-117). Pandangan filsafat Jawa yang

implisit semakin "tenggelam", atau komunitas pendukungnya semakin menyusut. Terlebih azas utama yang menonjolkan nilai budaya horisontal, gotong-royong suatu misal, cenderung hilang di daerah-daerah pedesaan (Koentjaraningrat, 1991: 445).

Dengan fokus telaah pada "perhitungan hari baik" (jawa: petangan) sebagai unsur penting religiositas Jawa, tulisan kecil ini hendak menangkap dinamika dan problematik "petangan" sebagai "minoritas kognitif" di antara "mayoritas-mayoritas kognitif" yang dominan dalam masyarakat Jawa dewasa ini, dan hendak diungkap pula faktor-faktor yang dominan dalam sistem pembelajaran nilai antar generasi dengan mencermati unsur-unsur internal maupun eksternal kebudayaan Jawa dalam dinamika tiga proses: eksternalisasi nilai, objektivasi nilai, dan internalisasi nilai dalam masyarakat Jawa dewasa ini. Tulisan yang didasarkan atas penelitian kecil ini diharapkan merupakan sumbangan konseptual bagi pola-bandingan pengembangan "strategi kebudayaan" dari unit kebudayaan lokal/regional yang lain, yang pada akhirnya diharapkan memberi sumbangan pula bagi pengembangan "Strategi Kebudayaan Nasional".

B. Kosmologi Jawa dan perspektif-perspektif kosmologis tentang waktu

Secara sistematis, kosmologi filsafat dibedakan dalam empat kelompok varian besar dengan dasar pengelompokan: (1) Berpijak dari keyakinan ontis bahwa hakikat dunia itu "jamak" ataukah "tunggal" (monisme, pluralisme). (2) Kedudukan manusia dalam kosmos (subjektivistis, objektivistis). (3) Esensi dan substansi manusia dengan esensi dan substansi dunia yang lain (penonjolan "perbedaan" antara esensi dan substansi manusia dengan esensi dan substansi dunia yang lain pada: Husserl, Scheler, Hartman, dan Heidegger; pengutamaan pada "kesamaan" antara esensi dan substansi "pengkosmos-pengkosmos" pada: pansikisme dan Whitehead). Dan (4) pendekatan sintesis (Bergson, Theilard de Chardin, dan kosmologi Pancasila) (Bakker, 1995: 42-52). Klasifikasi yang dilakukan Bakker yang masih searah dengan kecenderungan kosmologi post-Kantian, yakni mengaitkan telaah kosmologi dengan "metafisika", membawa kajian kosmologi

pada pendekatan integratif dengan bidang-bidang pokok filsafat yang lain, baik itu metafisika, epistemologi, aksiologi, maupun filsafat manusia.

Perspektif-perspektif kosmologi metafisis tentang "waktu", sebagaimana banyaknya varian pendekatan dalam kosmologi, secara garis besar dapat dipilah dalam empat kelompok, yakni: (1) Subjektivisme yang menyatakan bahwa waktu merupakan sesuatu yang tidak nyata, hanya bersifat subjektif-individual. Pemikiran yang demikian dianut oleh Parmenides, Zeno, Budhisme, Advaita Vedanta, Descartes, Leibniz, Locke, Hume, Berkeley, Fichte, Schelling, Hegel, Kant, Morris Schlick, Reichenbach, dan Carnap). (2) Realisme Ekstrem yang menyatakan bahwa waktu merupakan realitas absolut yang universal, tidak mempunyai kesatuan yang intrinsik dan hanya menunjukkan urutan-urutan murni. Kosmologi yang demikian dapat ditemukan pada kosmologi Indonesia/ Jawa, Jaina, Nyanya, Vaiseshika, Gassendi, Newton, Clarke, Whitehead, dan Alexander. (3) Realisme lunak, yang menyatakan bahwa waktu merupakan aspek perubahan yang nyata, sekalipun dihasilkan oleh subjek yang berabstraksi. Corak kosmologi yang demikian nampak pada pemikiran Aristoteles, Agustinus, Thomas Aquinas, Einstein, dan kosmologi Pancasila. Dan (4) Subjektivisme lunak yang menerima waktu sebagai suatu yang heterogen sebagaimana dikemukakan oleh Bergson, atau sebagai dimensi historis dari pribadi, sebagaimana diyakini oleh eksistensialisme (Bakker, 1995: 111-116). Dari "peta kosmologi" di atas, terlihat bahwa tradisi kosmologi timur paling dominan diwarnai oleh subjektivisme dan realisme ekstrem. Dari berbagai varian yang ada itu pula, kiranya dengan mudah dapat dilihat "konsekuensi-konsekuensi logis" dari suatu varian pemikiran kosmologis terhadap pandangan manusia tentang aspek-aspek lain dari kehidupannya.

Khusus berkaitan dengan filsafat Jawa, sekalipun tetap ada varian-varian yang terjadi karena "pergantian trend globalisasi" (hindu, budha, islam) dari suatu masa ke masa yang lain, atau varian yang muncul karena perubahan internal masyarakat Jawa sendiri, secara umum filsafat Jawa memiliki sifat yang "berbeda" dengan "filsafat barat" yang

sering menekankan pencarian kebenaran dan realitas yang sesungguhnya. Filsafat Jawa (dan umumnya filsafat timur) cenderung lebih menekankan orientasi etis-eskatologis, yakni untuk mencapai "kesempurnaan" (Abdullah, dalam: Koesno, ed, 1982: 4). Filsafat Jawa dan kosmologi filsafat Jawa kemudian cenderung berkaitan dengan "mistik" atau pun kecederungan "sufistik". Ada dugaan kuat bahwa terdapat pengaruh yang besar kebudayaan India atas kebudayaan Indonesia, namun dari telaah filologis hanya diperoleh data yang cukup kering untuk mendukung atau menolak dugaan di atas (Zoetmulder, 1985: 9)

C. Tradisi "Petangan" dan kosmologi Jawa

Etnis Jawa, sebagaimana terekam melalui Serat Centhini dan Kitab Primbun Betaljemur Adammakna, memiliki tradisi perhitungan hari baik yang pada dasarnya merupakan sistem kepercayaan (religi) yang menyediakan seperangkat pengetahuan tentang cara manusia berkomunikasi dengan kekuatan-kekuatan supra natural atau pun kekuatan-kekuatan supra human (Dahnyang, Dewa, Tuhan). Atas dasar keyakinan akan watak kodrati dari hari, tanggal, bulan dan posisi matahari secara tradisional "orang Jawa" memperhitungkan aktivitas hidupnya sesuai dengan aturan tertentu dengan harapan agar hidupnya selamat atau lancar dalam mencari rejeki. Dengan sistem kepercayaan ini "orang Jawa" memiliki seperangkat jawaban terhadap berbagai keberuntungan atau pun malapetaka yang menimpanya. Setiap komunitas atau kebudayaan tentu memiliki "magis"-nya masing-masing, yang pada dasarnya merupakan suatu usaha manusia untuk memanipulasikan rangkaian sebab-akibat antara berbagai peristiwa yang bagi rasionalitas barat tidak saling berhubungan dengan cara-cara yang bagi rasionalitas barat pula, tidak rasional (Keesing, 1992:96). Di balik sistem kepercayaan ini tersusun kosmologi Jawa dan antropologi-metafisik Jawa yang selama ini cenderung ditelaah atas dasar persepsi pribadi "filsuf Jawa" atau "pandangan pribadi" tentang "kepercayaan bersama" tersebut.

Secara historis muncul dugaan bahwa penyatuan secara sinkretik ajaran-ajaran Islam, hukum Islam, dan tradisi kesusastraan Islam dengan konsep-konsep teologis Hindu-

Budha mengenai penciptaan alam, kematian, dan konsep kematian, serta hubungan manusia dengan Tuhan merupakan "strategi kebudayaan" dari para penulis sastra Jawa Kraton Jawa Abad 18 dan 19 untuk menjalin hubungan yang baik dengan kekuatan Islam yang makin besar (Koentjaraningrat, 1984: 317). Lepas dari tendensi yang secara hipotetis masih terbuka untuk dikaji lebih jauh, legitimasi ajaran sinkretis Hindu-Islam oleh kraton sebagai "pusat kebudayaan" yang generasi penerusnya saat ini masih memiliki kewibawaan kultural-simbolik, tentu merupakan penguatan yang sangat berarti bagi legitimasi kultural dari "ajaran sinkretis" tersebut.

Komponen-komponen sinkretis "agami Jawi" terdiri dari berbagai keyakinan, konsep, pandangan dan nilai, seperti yakin adanya Allah, yakin adanya Mohammad sebagai Pesuruh Allah, yakin adanya nabi-nabi lain, yakin adanya tokoh-tokoh Islam keramat, yakin adanya konsep kosmogoni tertentu, eskatologi, yakin adanya dewa-dewa tertentu yang menguasai bagian alam tertentu, memiliki konsep hidup dan kehidupan setelah mati, yakin adanya makhluk-makhluk halus penjelmaan nenek moyang yang telah meninggal, yakin adanya roh-roh penjaga, yakin adanya setan, hantu, dan raksasa, dan yakin pula akan adanya kekuatan-kekuatan gaib dalam alam semesta (Koentjaraningrat, 1984: 319). Sebuah "konfigurasi" sistem kepercayaan yang "kaya" namun memuat konsep-konsep yang secara teologis saling tidak bersesuaian.

Tradisi penyebaran religi Jawa yang dominan adalah secara lesan, sedang tradisi tulis sangat terbatas (Koentjaraningrat, 1984: 319). Adapun unsur-unsur klasifikasi simbolik yang paling menonjol adalah bahasa dan komunikasi, kesenian dan kesusastraan, keyakinan agama, ritus, ilmu gaib dan "petangan", serta beberapa pranata dalam organisasi sosialnya (Koentjaraningrat, 1984: 428). Kesusastraan "Primbon" yang memuat "petangan" diduga muncul mulai abad 16 dan bersama dengan sastra "Suluk" maupun "Serat" (Koentjaraningrat, 1984: 323) telah melahirkan tradisi penyalinan naskah yang masih lestari hingga sekarang di kraton Yogyakarta. Sisa-sisa tradisi penulisan primbon (huruf Jawa) ditunjukkan dengan seratus lebih naskah primbon tulisan tangan

sebagaimana terdapat di Museum Sono Budoyo Yogyakarta. Hingga saat ini studi sistematis tentang jenis dan corak kosmologis dari naskah-naskah Primbon tersebut belum dilakukan.

Namun di samping "tradisi kraton" tersebut, sejak bulan September 1939, diterbitkan suatu Kitab Primbon yang bersifat populis, karena ditulis dengan huruf latin dan dengan bahasa Jawa madya (Ngoko halus), dan bisa diperoleh di tempat kera-maian tradisional (pasar malam), pedagang kaki lima, maupun di toko buku. Kitab Primbon tersebut adalah Kitab Primbon Betaljemur Adammakna (KPBA). Dari sejak diterbitkan pertama kali sampai tahun 1991, buku tersebut sudah dicetak ulang sebanyak 51 kali. Sebuah "prestasi" yang "luar biasa", mengingat banyak buku-buku "tradisional" lain, seperti "Almanak Dewi Sri" misalnya, sudah sangat sulit dijumpai lagi dewasa ini.

Dasar pembagian "waktu" dalam "petangan", selain atas dasar siang dan malam juga didasarkan pada lima hari "pasar" (pancawara: kliwon, legi, pahing, pon, dan wage), yang diduga merupakan kesatuan waktu Austronesia kuno: sadwara, dan saptawara (tujuh hari). Orang Jawa masih menggunakan penanggalan Hindu-Jawa yang kuno yang berselisih 78 tahun dengan penanggalan Masehi untuk tujuan-tujuan yang berkaitan dengan "petangan". Selain itu juga digunakan penanggalan Islam-Jawa yang jumlah harinya lebih sedikit dibanding dengan penanggalan Masehi. Selain pembagian waktu di atas, sampai saat ini masih dikenal satuan waktu "selapan" (35 hari) dan "wuku" (210 hari) (Koentjaraningrat, 1984: 422). Dari paparan di atas nampak jelas bahwa "petangan" sebagai komponen "religio-magi" Jawa secara intrinsik mengandung unsur yang rumit, baik berkaitan dengan dasar perhitungannya, cara menghitungnya, dan "magi" yang menunjang terwujudnya harapan-harapan. Religiositas yang demikian adalah religiositas yang memperhitungkan ketidakterjaminan yang fundamental dan ditempuh berbagai cara untuk menaklukkan "waktu" dan dayanya yang merusak (Davamony, 1995: 114). Karena tuntutan kemampuan profesional khusus tersebut, dalam masyarakat Jawa dikenal adanya "dhukun petangan", seseorang

yang dianggap mampu memberi konsultasi berkaitan dengan "petangan".

Secara sistematis, kosmologi Jawa termasuk dalam kosmologi Realisme ekstrem. Waktu bagi religio-magi Jawa merupakan suatu tatanan di luar hal, manusia, dan peristiwa. Dengan demikian peristiwa alami dikuasai oleh takdir atau hukum kodrat, dan semua peristiwa manusiawi harus menyesuaikan diri dengan keteraturan atau "hukum" yang telah ditetapkan (Bakker, 1995: 113). Nasib seorang calon manusia dewasa (bayi) ditentukan oleh "weton" (hari pasaran) dari bayi tersebut, berikut ritual dan perangkat religio-magi tertentu yang meski dipenuhi untuk "keselamatan" bayi, sekalipun saptawara dikuasai oleh nabi-nabi Islam, sedangkan pancawara dibawah pengaruh dewa-dewa Hindu (Soemodidjojo, ed., 1991: 6).

Bila dirunut pada akar "filsafat manusia"-nya (antropologi metafisis), religiositas Jawa sebagaimana ditemukan dalam "ngelmu" secara sistematis termasuk voluntarisme lunak. Dalam pandangan voluntarisme lunak "arti" dan "nilai" dibedakan, dengan titik berat pada "nilai" yang lebih menghargai sikap hangat dan "memihak" daripada suatu analisis rasional yang "dingin" (Bakker, 1995: 274). Tidak ada yang absolut, semua tergantung dan berpusat pada "rasa", suatu sikap yang lebih cenderung mengabaikan "perbedaan pendapat" atau pun "konflik". Pencarian makna hidup yang terkait dengan "paseduluran" (persahabatan) merupakan nilai yang mengalahkan rasionalitas maupun (Ufford, dalam Peursen, ed., 1985: 54-55). Pandangan filsafat manusia yang demikian kiranya cukup memberi penjelasan betapa unsur-unsur yang tidak-bersesuaian, kontradiktif, paradoks, dapat dirangkum dalam suatu "rasionalitas" baru yang "mengatasi" unsur-unsur yang saling tidak-bersesuaian atau bahkan bertentangan. "Rasa" sendiri merupakan konsep yang merujuk pada perasaan intuitif. "Rasa" bagi orang Jawa lebih dari pada suatu kognisi rasional. "Rasa" mengatasi semua kemampuan-kemampuan manusiawi, baik terkait dengan dunia sosial maupun dunia fisik (Ufford, dalam Peursen, ed., 1985: 53).

D. Tradisi dan perubahan kepercayaan kosmologis komunitas Jawa: Dinamika "minoritas kognitif"

Sudah sejak era tahun enam puluhan, "tradisi" tidak lagi dipandang sebagai suatu hal yang mendahului "modern", namun dihargai sebagai suatu proses historis spesifik dalam konteks masyarakat tertentu (Ufford, dalam: Peursen, ed., 1985: 63). Akar kata "tradisi" yang berasal dari kata latin "traditio" yang berarti: penyerahan, pengoperan, hal menceritakan, riwayat turun temurun, warisan nenek moyang; atau "trado" yang mempunyai arti: menyerahkan, mempercayakan, memberi, meriwayatkan, atau mengajarkan (Prent, dkk, 1969: 874), tidak mengindikasikan sebagai sesuatu "sebelum modern". Dengan demikian tradisi meski dipahami dalam kerangka "sosialisasi", atau dalam ungkapan lain, sebagai komponen dan mekanisme "pembelajaran" antar generasi. Lebih-lebih mengingat bahwa sosialisasi merupakan faktor pokok integrasi sosial (Hardiman, 1990: 103).

Dewasa ini terdapat indikasi bahwa orang Jawa yang terdidik dalam pola pendidikan Barat belum merubah orientasi tradisional mereka terhadap alam. Generasi mudanya ternyata menghidupkan kembali pertemuan-pertemuan sarasehan atau menjadi anggota gerakan-gerakan kebatinan, yang ini berarti pula masih berpengaruhnya religio-magi atau pun mistik di sementara kalangan dalam masyarakat Jawa (Koentjaraningrat, 1984: 444). Namun cukup kuatkah indikasi tersebut ?

Secara historis bukti adanya perubahan struktural yang mendasar di antaranya dapat dilihat pada peran para cerdik cendekia dalam pelestarian univesum simbolik Jawa. Pada masa kolonial peran para kyai, guru, dalam pengembangan univesum simbolis dari "agami jawi" pada jaman sastra suluk dan sastra primbon masih sangat tinggi, kecuali angkatan cendekia "agami jawi" yang telah mengenyam pendidikan Belanda ternyata banyak menaruh perhatian terhadap filsafat Yunani dan Eropa, terutama karya-karya filsuf Jerman Abad Pencerahan seperti I. Kant, yang mereka kenal melalui bahasa Belanda (Koentjaraningrat, 1984: 320). Dari gambaran kasar temuan lapangan (studi kasus di Sleman, Bantul, dan Gunungkidul), terlihat bahwa "perlindungan institusional" atas

"agami jawi" sebagai 'minoritas kognitif' sudah jauh sekali berkurang. Memang sering muncul dukungan dari penentu kebijakan untuk mengangkat unsur universum simbolik Jawa tertentu sebagai "idiom nasional", namun pencabutan unsur simbolik lepas dari jangkar historis-kultural simbolik tersebut justru cenderung menjadi "dangkal". Kasus "Semar mBabar Jatidiri" kiranya bisa dipakai sebagai rujukan

Satu hal yang layak diperhatikan, yakni bahwa religi bukanlah pertama-tama merupakan aktivitas para cerdik pandai atau pun para theolog. Dapat dikatakan demikian karena dalam religi, impuls pertama yang secara fundamental mendorong bukanlah untuk berteori tentang transendensi, melainkan beribadat (Berger, 1991: 111). Adanya realitas ini setidaknya menjelaskan mengapa upaya-upaya kognitif dari religi "tradisional" cenderung kurang diusahakan, karena unsur yang dominan bukanlah kognisi-teoritis, melainkan religio-magi. Suatu aktivitas yang sudah tidak sesuai lagi dengan "rasionalitas post-Aufklarung", sehingga akhirnya muncul usaha-usaha rasionalisasi, sekalipun rasionalisasi merupakan sebuah fenomena yang terkait dengan reifikasi (Hardiman, 1990: 92), yakni sebuah proses "materialisasi" simbol-simbol nilai.

Faktor lain yang juga berpengaruh terhadap menurunnya kredibilitas religiositas banyak dikaitkan dengan *pluralitas modern*, yakni suatu situasi yang menempatkan setiap anggota masyarakat di antara lebih dari satu pandangan dunia. Sebuah situasi yang memungkinkan adanya persaingan antara berbagai pandangan dunia tersebut. Kondisi ini diperberat oleh berkurangnya jaminan sosial bagi individu untuk secara kukuh tetap berpegang pada kepastian subjektif masing-masing (Berger, 1991: 54-55). Temuan empiris yang mengindikasikan adanya kecenderungan "disorientasi" komunitas pendukung religio-magi Jawa merupakan fakta sosial yang "wajar", mengingat "petangan" dan beberapa komponen pokok pendukung universum simbolik Jawa hanya menempati posisi yang marginal dalam komunikasi antar sistem pandangan dunia.

"Petangan" sebagai kognisi dari suatu kelompok minoritas kognitif yang "marginal" mempunyai banyak cara untuk menanggulangi "tekanan" mayoritas kognitif,

yang bisa berupa "pengungsian kognitif" atau pun "kompromi kognitif" dengan resiko disintegrasi rasionalitas. Setiap individu memiliki kemampuan yang berbeda dalam bertahan melawan "tekanan masyarakat" (Berger, 1991: 10). Polaritas sikap responden terhadap "petangan", setidaknya menunjukkan memperlihatkan berbagai tingkat perbedaan resistensi "minoritas kognitif" Jawa terhadap "mayoritas kognitif" nasional atau pun global. Akibatnya, bagi minoritas kognitif akan muncul reaksi dan usaha kognitif yang membenteng dari "isolasi", "toleran", sampai dengan "kompromi" dengan mayoritas kognitif. Sikap isolatif muncul bila individu yang bersangkutan tetap memegang teguh kognisinya sebagai "realitas yang benar", sedangkan sikap "toleran" atau pun "kompromi" bisa muncul dari goyahnya atau bahkan runtuhnya keyakinan individu yang bersangkutan terhadap kognisinya sendiri dan mulai menerima "kognisi mayoritas" sebagai "realitas yang benar".

Kemungkinan lebih jauh lagi, individu dapat mengalami "keterpecahan jiwa" atau pun "disorientasi" karena secara batin ia masih tetap mempertahankan keterikatan dengan minoritas kognitif, di samping dalam perilaku menjaga jarak dengan memainkan beberapa peranan yang tidak tulus (Berger, 1991: 55). Konsekuensi lain yang muncul adalah lemahnya struktur-struktur rasionalitas karena hanya menjadi referensi parsial dari individu yang bersangkutan (Berger, 1991: 56). Dalam realitas sekarang, religio-magi Jawa hanya digunakan sebagai referensi dan "pemecahan masalah" bila "upaya-upaya rasional-modern" sudah tidak membawa hasil sebagaimana yang diharapkan. Namun demikian terdapat sisi lain yang membahayakan kelestarian makna simbolik yang dikandung oleh religi maupun magi, bila gejala tersebut terjadi, yakni bahwa suatu magi ataupun agama bisa menjadi "instrumental", bila lebih berorientasi pada penguasaan (Hardiman, 1990: 139).

Pada titik inilah setiap komponen kebudayaan, baik yang konkrit maupun yang ideasional, dihadapkan pada kemungkinan-kemungkinan berubah menjadi suatu alat untuk tujuan penguasaan, yang berarti pula kehilangan fungsi asalnya sebagai pengantar makna simbolik. Bila suatu "tradisi" menjadi mutlak dan seakan-akan abadi maka simbol

menjadi steril dan formalistis, tanpa sentuhan aktual lagi, yang ini berarti pula terbukanya kemungkinan lahirnya simbol-simbol baru yang menyegarkan (Bakker, 1995: 261). Namun demikian selain unsur positif yang menyegarkan, lahirnya simbol-simbol baru bisa pula berarti suatu ancaman terhadap harmoni yang telah ada, bahkan sekalipun itu harmoni yang semu.

Dari fakta perubahan simbolik tersebut, dapatlah dinyatakan bahwa simbolik manusia bukanlah merupakan sistem tertutup. Sepanjang waktu suatu simbol dapat berubah-ubah, dalam arti dapat lebih kuat atau lebih luas, misalnya bila semakin dihayati oleh komunitas yang semakin luas. Namun dapat pula suatu simbol melemah dan bererosi, misalnya jika suatu simbol yang sakral menjadi profan dan kehilangan makna. (Bakker, 1995: 261). Oleh karenanya istilah "perubahan" tidak dapat dirumuskan sebab perubahan selalu merupakan perubahan terhadap sesuatu (Bouman, 1982: 43).

Secara historis transformasi budaya sejak terbentuknya negara bangsa adalah suatu transformasi yang disebabkan oleh nilai-nilai revolusi kemerdekaan, yakni nilai-nilai anti kolonialisme, anti feodalisme, patriotisme dan heroisme, demokrasi, nasionalisme dan idealisme (Kartodirdjo, dalam: Moedjanto, dkk, ed, 1992: 141). Bila dirunut lebih jauh lagi maka bangkitnya rasionalitas modern sesungguhnya berawal dari Zaman Pencerahan. Tradisi pencerahan telah menghasilkan konsep rasionalitas yang berupa cara berpikir positivis dewasa ini. Rasionalitas tersebut dikenal pula dengan sebutan rasio instrumental dengan ciri pokok memusuhi metafisika dan pemahaman mitologis atau pun segala upaya "rasional" yang berusaha memahami konsep-konsep abstrak obyektif tentang kenyataan yang penuh misteri, misalnya konsep Tuhan, kebebasan dan roh. Namun demikian cara berfikir hasil pencerahan tidak lain merupakan suatu mitos baru yang menang dalam sejarah atas mitos yang lama. Mitos dan rasio adalah dua hal yang saling berdialektik. Mitos menghasilkan rasionalitas dan rasionalitas yang membebaskan dirinya dari mitos itu menjadi mitos baru (Hardiman, 1990: 64-65). Sebuah paradoks yang mirip dengan paradoks di filsafat, yakni seorang anti metafisikus sesungguhnya merupakan seorang metafisikus baru. Dari dinamika "sejarah rasionalitas" maupun "sejarah mitos" ini muncullah issue-issue "populer" berkaitan dengan "penindasan simbolik" atau pun "penindasan kognitif" yang berakar pada "ketegangan imanen" manusia itu sendiri sebagai subjek (produser) kebudayaan maupun sebagai objek kebudayaan.

Sekalipun yang paling sering masuk dalam diskusi akademis adalah adanya diskriminasi dan penindasan terhadap kulit hitam dan wanita, namun dalam lingkup global dan dalam konteks yang lebih luas terdapat juga ketidaksetaraan (inequality) pada berbagai kelompok masyarakat di dunia. Terdapat sebuah fakta yang meski diterima bahwa fenomena ketidak-setaraan bukan merupakan persoalan individu, namun persoalan struktural (Graham, 1988: 91). Ketidakadilan sosial bukan hanya fakta yang sedang diusahakan perbaikannya melainkan pula suatu keadaan yang terlestarikan secara tersamar dan menjadi suatu iklim (Hardiman, 1990:32). Dalam konteks kultural, adanya ketidak-setaraan antar berbagai unit kebudayaan merupakan persoalan serius yang menuntut pendekatan dan pemecahan yang holistik, yang mempertimbangkan unsur-unsur dan proses kebudayaan.

Terdapat dua langkah strategis yang mungkin dilakukan secara simultan, yakni, *pertama*, dengan memberi peluang, dukungan, dan iklim yang memadai bagi minoritas kognitif untuk melestarikan universon simboliknya sejauh mekanisme pembelajaran simboliknya dalam komunikasi yang "sehat". langkah strategis pertama ini bisa dimulai dari unit-unit kebudayaan terkecil meningkat pada unit-unit kebudayaan yang lebih besar. Kedua Membangun suatu kesadaran adanya pluralitas simbolik tanpa terjebak pada pluralisme. Titik pijak ini cukup realistis, mengingat dewasa ini secara praktis kondisi multilinguistik, yang berarti pula multiversum-simbolik, tidak bisa dihindari oleh kebanyakan negara atau unit di bawahnya, yang akhirnya menuntut negara-negara multi etnik untuk mencipta "bahasa inter-etnis" yang dapat diterima secara politis oleh semua etnis (Habsbawn, 1992: 181). Ini berarti pula komunikasi inter-kultural yang memadai dalam konteks "pembangunan" secara imperatif harus dimasukkan sebagai unsur yang meski diperhitungkan (Peursen, ed., 1985:5). Tanpa dasar ini demokrasi kebudayaan sebagaimana dicetuskan melalui Manifesto Kebudayaan tahun 1963 (Soekito, dalam: Moedjanto, dkk, ed, 1992: 470), kiranya tetap menjadi "strategi kebudayaan yang marginal". Namun demikian bila ketidak-setaraan memang merupakan watak hakiki struktur sosial dan struktur simbolik manusia, maka alternatif lain mungkin layak dipertimbangkan. Suatu alternatif yang justru berpijak pada ekstremitas "ketidak-setaraan", yakni: "kebudayaan tandingan".

E. Penutup: Masalah-masalah yang tertinggal

Terlepas dari alternatif "strategi-kebudayaan-yang-mungkin" yang masing-masing secara teoritis tetap memuat masalah-masalah dasar, muncul pula beberapa persoalan pada dataran operasional. Masalah operasional suatu "strategi kebudayaan", diantaranya adalah sejauh mana kontrol dilakukan? Apa hanya oleh pemerintah dalam arti sempit, atau juga melibatkan masyarakat itu sendiri? Sistem dan kategori apa yang dipergunakan untuk melakukan kontrol tersebut? Sejauh mana pula sistem dan kategori itu harus mendapat legitimasi dalam masyarakat sebagai sesuatu yang dianggap sah serta dihayati bersama? (Pelly, dalam: Effendi, dkk, ed., 1993: 209). Pengkajian lebih jauh terhadap aspek-aspek operasional masih bisa dilakukan, namun demokratisasi dalam kebudayaan harus mendorong pelaksanaan rekayasa sosial yang *tepat budaya* (Pelly, dalam: Effendi, dkk, ed., 1993: 211). Jawaban terhadap persoalan-

persoalan tersebut merupakan komunikasi simbolik yang terbuka bagi dua kemungkinan: terjadinya harmoni atau disharmoni. Apapun langkah strategis yang diambil, dinamika sosial memiliki wataknya sendiri sebagaimana dirumuskan oleh van Peursen sebagai *mekanisme pelatuk* (Peursen, 1976: 210-212), yakni tidak ada jaminan bahwa suatu langkah strategis akan mengantarkan masyarakat pada sasaran yang dituju. Sekali suatu kebijakan sosial dijalankan, tidak ada jalan mundur lagi sekalipun menciptakan dampak "di luar perhitungan".

Akhirnya dituntut adanya sikap arif untuk selalu mendudukkan pengkosmos ataupun pengada lain sebagai subjek universum simbolik yang setara, karena hanya dengan asumsi nilai yang demikian adanya "masyarakat yang adil" dalam "kebudayaan yang adil" bisa terwujud. Terlebih bila dipertimbangkan bahwa di antara pengkosmos lain, manusialah yang layak dituntut pertanggungjawabannya karena sepadan dengan "kebebasan" yang diperolehnya.

mDAFTAR PUSTAKA

- Bakker, A., 1995, *Kosmologi Dan Ekologi, Filsafat Tentang Kosmos Sebagai Rumah tangga Manusia*, Penerbit Kanisius, Yogyakarta.
- Berger, P.L., 1991, *A Rumor of Angels : Modern society and The Rediscovery of The supernatural*, alih bahasa J.B. Sudarmanto "Kabar Angin Dari Langit, Makna teologi Dalam Masyarakat Modern", LP3ES, Jakarta.
- Bouman, p.j., 1982, *Fundamentele Sociologie*, alih bahasa Ratmoko "Sosiologi Fundamental", Penerbit Djambatan, Jakarta.
- Dhavamony, M., 1995, *The Phenomenology of Religion*, alih bahasa Kelompok Studi Agama Driyarkara "Fenomenologi Agama", Kanisius, Yogyakarta.
- Effendi, S., Sairin, S., Dahlan, M.A., ed, 1993, *Membangun Martabat Manusia, Pedoman Ilmu-Ilmu Sosial Dalam Pembangunan*, Gadjah Mada University Press.
- Graham, G., 1988, *Contemporary Social Philosophy*, Basil Blewcll, Oxford.
- Habsbawm, E.J., 1992, *Nations and Nationalism Since 1780*, alih bahasa Hartian Silawati "Nasioalisme Menjelang Abad XXI", Tiara Wacana, Yogyakarta.
- Hardiman, F.B., 1990, *Kritik Ideologi, Pertautan Antara Pengetahuan Dan Kepentingan*, Kanisius, Yogyakarta.
- Hardjowirogo, M., 1979, *Adat Istiadat Jawa*, Patma, Bandung.
- Keesing, R.M., 1992, "Antropologi Budaya, Suatu Perspektif Kontemporer", judul asli: *Cultural Anthropology A Contemporary Perspective*, alih bahasa R.G. Soekadji Edisi ke-2, Penerbit Erlangga, Jakarta.

- Koentjaraningrat, 1984, *Kebudayaan Jawa*, Balai Pustaka, Jakarta.
- Koesno, FX, ed, 1982, *Sebuah Kumpulan "Puspa Sari"*, Memperkenalkan Filsafat Jawa, siniwidya Dan simbolisme Dalam Pewayangan dan Pedalangan Tentang Etika Dalam wayang Serta Mengenal Enam Tokoh Filsuf Jawa, Offset, tanpa kota.
- Moedjanto, G., Rahmanto, B., Sudarminta, J., ed, 1992, *Tantangan Kemanusiaan Universal, Antologi Filsafat, Budaya, Sejarah, Politik dan Sastra*, Kenangan 70 Tahun Dick Hartoko, Penerbit Kanisius, Yogyakarta.
- Peursen, C.A. V., 1984, *Strategi Kebudayaan*, judul asli: 'Cultuur in Stroomversnelling', alih bahasa Dick Hartoko Penerbit Kanisius, Yogyakarta.
- Peursen, C.A.V., & Doeser, M.C., ed, 1985, *Development and Its Rationalities, Philosophical and Culture Aspect of The Concept of Development*, free University Press, Amsterdam.
- Pranarka, 1991, "Abad XXI sebagai Era Aufklarung" dalam *Analisis CSIS*, Tahun XX No. 1, Januari-Prebuari 1991, CSIS, Jakarta.
- Prent, K.Cm., Adisubroto, J., Poerwadarminta, J.S., 1969, *Kamus Latin-Indonesia*, Penerbit Kanisius, Yogyakarta.
- Soemodidjojo, R., (ed), 1991, *Kitab Primbon Betaljemur Adammakna*, Cetakan ke-51, CV. Buana Raya, Solo.
- Soedjatmoko, 1990, "Dampak IPTEK atas Sistem Sosial Budaya dalam Masyarakat", dalam: *Jurnal Sosiologi*, Volume 2 1990, Jurusan Sosiologi FISIP-UL, Jakarta.
- Subadio, H., 1987, "Kebudayaan Indonesia di Masa Datang" dalam *Analisa Tahun XVI No. 1, Januari 1997*, CSIS, Jakarta.