

Daftar Isi

Literature on Indonesia's Democratisation: Plenty of Empirical Details, Lack of Theories	
Ulla Fionna.....	203–211
How is Indonesia Possible?	
Anton Novenanto.....	212–220
Memahami Teori Konstruksi Sosial	
I. B. Putera Manuaba.....	221–230
The Construction of Cultural Identity in Local Television Station's Programs in Indonesia	
Yuyun W.I Surya.....	231–235
Peran Benda Cagar Budaya dalam Proses Pembelajaran	
Djoko Adi Prasetyo.....	236–244
Slang sebagai Simbol Replikasi Klas di Yogyakarta	
Yusuf Ernawan.....	245–249
Studi Etnografi Semiotika: Angkutan Umum sebagai Gaya Hidup Metropolitan dalam Kartun Benny Rachmadi	
Roikan.....	250–256
Metafora Budaya sebagai Pendekatan Manajemen	
Siswanto.....	257–263
Penerapan POLDA Jatim Standard Organisation (PJSO) 2006: Studi Evaluasi	
Yan Yan Cahyana.....	264–271
Acromiocristalis Populasi Pygmy Rampasasa (Kabupaten Manggarai, Pulau Flores, Provinsi Nusa Tenggara Timur)	
Rusyad Adi Suriyanto, Janatin Hastuti, Neni Trilusiana Rahmawati, Koeshardjono dan T. Jacob.....	272–282

Slang sebagai Simbol Replikasi Klas di Yogyakarta

Yusuf Ernawan¹

Departemen Antropologi FISIP Universitas Airlangga, Surabaya

ABSTRACT

There is a simple question, why any peoples in Yogyakarta between 1975-1980's use a slang language (Java: boso walikan). These article try to explain the new slang language as a symbol of effort to made a new identities of social class. It's suggesting relate with effort to replicate the macro identities of social class and language system --king, families relate on king, regular nobleman and people-- to the single sub-social class and language system. In these case the sub-class is street kids and criminals. The power dialog and struggle on street kids and criminals in between class need the symbols to representing the new identity which as in the dominant class. The new slang language is the new code to represent new social class and life style.

Key words: culture, class, power, replicate, identity, language, sign, symbol

Ada pertanyaan sederhana, mengapa orang Yogyakarta pernah memakai *slang* yang lazim disebut “boso walikan?” Misalnya kata/rokok/ diubah menjadi/yonyon/, /prawan/menjadi/hyathag/, /matamu/menjadi/dagadu/. Namun sebagaimana lazimnya bentuk-bentuk tradisi lisan lain, *slang* sangat sulit untuk dirunut awal kemunculan dan penemunya. Fishman (1970 dalam Rubin, 1973: 480) pernah mengemukakan cara menganalisis dialek; (1) Diskripsi linguistik dan karakteristik fungsi dari variasi kebahasaannya, (2) Menentukan seberapa banyak daftar ujaran yang muncul dalam setiap jaringan interaksi suatu komunitas, (3) Melacak sumber pengaruh ujaran, (4) Menentukan bagaimana proses banyaknya perubahan dan interaksi dari jaringan orang-orang yang menggunakan ujaran-ujaran tersebut, (5) Menggambarkan kaidah-kaidah atau norma-norma yang dimiliki oleh komunitas untuk menjelaskan perilaku desakan terhadap bahasa dan ujarannya, (6) Menentukan nilai-nilai simbolik dari bahasa terhadap orang yang menggunakannya.

Namun demikian beberapa versi argumentatif tetap akan muncul. Misalnya, salah satu versi menjelaskan *boso walikan* populer sejak era penjajahan Belanda. Basis Susilo (*Pers. Comm.*, April 2008), dosen FISIP Unair, menjelaskan pengalaman ketika kost di Gunungketur (Yogyakarta) tahun 1974, bahwa induk semangnya mengatakan *boso walikan* sebagai kode komunikasi di antara bangsawan agar tidak dapat dipahami penjajah Belanda. Sementara itu, versi lain

mengatakan sebagai media komunikasi para preman yang populer pada 1975-an.

Dalam artikel pendek ini, penulis tidak menitikberatkan sejarah kemunculan *slang*. Fenomena *slang* pada tahun 1975-an dirasa menarik untuk didialogkan dengan dimensi sosial dan kultural yang lebih besar. *Slang* berusaha dipahami sebagai *part* dari *subject matter*; misal reproduksi keluarga dan sistim organisasi. Interpretasinya melalui pendekatan kontekstual terhadap fakta yang bersifat relatif dan argumentatif; sehingga dalam memahami agen-agen sosial dan kultural yang berkaitan dengan kekuatan politik dan ekonomi seolah-olah akan mengarah pada terminologi temporal dan partial (Lambek 2005: 2).

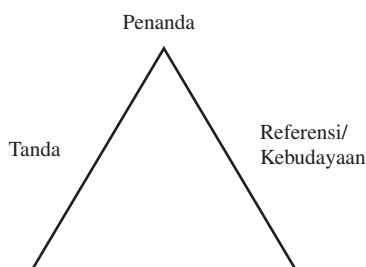
Kebudayaan sebagai Jaringan Makna

Bahasa (*language*) dapat terdiri dari bahasa lisan dan tulis (Koentjaraningrat 1990: 8). Secara linguistik, bahasa merupakan sistem lambang bunyi yang *arbitrer*, yang digunakan para anggota komunitas untuk bekerja sama, berinteraksi, identifikasi diri, dan bercakap (*Kamus Besar Bahasa Indonesia*, 1999: 77). Namun bahasa juga dapat pula dilihat sebagai bentuk komunikasi sistem aturan-aturan atau kode-kode yang keluar dari mulut orang yang dapat didengar, dengan pesan yang disampaikan dapat dimengerti oleh pihak lain --bahasa merupakan kode konseptual keluarnya suara dari perilaku aktual

¹ Korespondensi: Y. Ernawan, FISIP Unair, JL. Airlangga No.4-6, Surabaya 60286, Indonesia. Telp. (031) 5034015. E-mail: yusufernawan@yahoo.com dan yernawan_fisip@unair.ac.id

mulut kita (*speech*). *Speech* merupakan perilaku aktual *what is said*; sedang *language* merupakan *how something to be said* yang sangat dipengaruhi konteksnya; sehingga perhatian terhadap *language*² lebih ditujukan sebagai upaya memahami *emic* seseorang (Vivelo, 1978: 20).

Namun demikian, Koentjaraningrat (1980: 353) menjelaskan bahwa upaya mendiskripsi bahasa dalam karangan etnografi, tidak perlu sama dalamnya dengan suatu hasil diskripsi khusus –sistem fonetik, fonologi, syntax, semantik-- seperti yang dilakukan oleh ahli linguistik; disarankan cukup mendalami makna dan *setting*-nya. Makna merupakan ekspresi pikiran, gagasan, emosi seseorang melalui sistem tanda dan simbol (Saifuddin, 2005: 289). Sementara itu, Geertz (1973: 14) justru tidak membedakan tanda dan simbol. Tanda atau simbol dapat berupa obyek, kejadian, bunyi bicara, bentuk-bentuk tertulis yang dimaknai orang (Saifuddin, 2005:289), pilihan kata yang dipakai (*words*), ekspresi wajah (*facial expressions*), bahasa tubuh (*body language*), pakaian (*clothes*), potongan rambut (*haircuts*), dan *icon* lain yang dimaknai orang (Thwaites, 1998: 67). Misalnya, makna tanda atau simbol dalam religi dapat merupakan sintesa dan integrasi dari pemaknaan dunia yang dihayati dan dibayangkan, serta berfungsi memperkuat keyakinannya; namun dapat pula dilihat sebagai upaya manipulasi yang bertendensi untuk mempertahankan kekuasaannya (Rabinow, 1979: 19; Dillistone, 2002: 116). Ahli linguistik membuat skema kedudukan tanda dalam kebudayaan seperti tampak dalam bagan berikut ini.



Skema tersebut dapat memperlihatkan bahwa kebudayaan merupakan jaringan makna tanda atau simbol. Weber (1976) melihat manusia sebagai binatang yang bergantung pada jaringan makna yang ditunainya sendiri; sehingga kebudayaan adalah jaringan makna itu sendiri. Ketika Geertz (1973) juga melengkapi pendapatnya dengan aspek sosial

(Saifuddin, 2005: 288), maka kebudayaan merupakan (1) sistem keteraturan makna simbol sehingga orang dapat mendefinisikan dunianya, mengekspresikan perasaannya dan membuat penilaian; (2) Merupakan pola makna yang ditransmisikan secara historis dalam bentuk simbol. Melalui bentuk simbolik ini manusia dapat berkomunikasi, memantapkan dan mengembangkan pengetahuan tentang kehidupan dan bersikap atas kehidupannya; (3) Merupakan perangkat simbolik yang mengontrol perilaku dan sumber-sumber ekstrasomatik dari informasi. Sehingga Geertz (1973) mengusulkan bahwa proses penelitian kebudayaan sebagai sistem simbol harus dipahami untuk diterjemahkan dan diinterpretasikan sesuai *native point of view* komunitasnya.

Dengan demikian, Geertz (1973) memperlihatkan bahwa kebudayaan itu bersifat publik bagi publiknya sendiri. Kebudayaan tidak merupakan sebuah *power* yang menyandang atribut-atribut kausalitas, *event-event* perilaku sosial dan institusi-institusi; tetapi lebih merupakan konteks dari sesuatu yang terdapat didalamnya dan hanya dapat dimengerti melalui pendiskripsian secara mendalam (Geertz, 2004: 12). Konteks kebudayaan bukan seperangkat proposisi umum, melainkan bekerjanya jaringan makna yang telah dirajut manusia seperti tampak dalam kehidupan sehari-harinya; mereduksi dunia dalam perspektif sebab-akibat akan menghilangkan hakikat kemanusiaannya (Saifuddin, 2005: 298). Geertz (2004: 12) menegaskan gagasan, nilai-nilai, perilaku, emosi, dan sistem syaraf merupakan produk kebudayaan yang dibangun secara terus menerus. Langer (2005: 136) menyebut sebagai "*the fact that human brain is constantly carrying on a process of symbolic transformation of the external data that come to it causes it to be a veritable fountain of more or less spontaneous ideas*".

Analisis atas kebudayaan tidak dapat diperlakukan seperti ilmu-ilmu eksak yang dapat menghasilkan kaidah-kaidah atau hukum-hukum, melainkan diperlakukan sebagai sebuah ilmu interpretatif untuk mencari makna (Geertz, 1973: 3). Misalnya, makna denotasi dan konotasi. Barth (1972 dalam Barker 2004) mengatakan makna denotasi merupakan tingkat deskriptif dan literal yang secara *virtual* dimiliki semua orang; makna konotasi merupakan makna yang dibangun penanda untuk

² Dalam perkembangan saat ini pemakaian bahasa sebagai alat analisis kebudayaan telah berkembang menjadi disiplin Ethno-science (berupaya memahami bagaimana kebudayaan mempunyai klasifikasi pengetahuan tentang lingkungannya sehingga ada sistem mental tentang lingkungannya; misal ethno botani, etno zoologi, etno biologi), Semantic Ethnography atau Ethno-Linguistics (berupaya mencari makna dari istilah yang digunakan oleh masyarakat), dan Linguistics Anthropology atau Cognitive Anthropology (mempelajari pengetahuan masyarakat setempat dengan melihat bahasa sebagai alat ekspresi diri atau alat ekspresi kognisi).

berasosiasi dengan aspek budaya yang lebih luas (Barker, 2004: 72). Kupu-kupu malam dapat bermakna denotasi sebagai serangga bersayap berwarna indah dan terbang kesana-kemari bernama kupu-kupu yang hidup di malam hari; sementara itu, kupu-kupu malam dapat bermakna konotasi yang menunjukkan identitas seorang pelacur. Pelacur yang dimaksud disini adalah pelacur yang berpraktek di malam hari yang bergerak lemah gemulai kesana-kemari menawarkan keindahan dirinya.

Mendialogkan Dialek

Ketika tanda atau simbol dapat diperlakukan sebagai representasi *reference*/kebudayaan, maka dinamika kebudayaan akan berhubungan pula dengan dinamika tanda atau simbol. Proses adaptasi dan kontak sosial akan berpengaruh terhadap ekspresi tanda dan simbol. Meski demikian, ekspresi tanda atau simbol tidak selalu dapat dengan serta merta bermakna sama. Misal, makna temporal dan partial dari ekspresi */jancuk/* di Surabaya adalah kesetaraan dan keakraban dengan teman bicara; tetapi kata */jancuk/* diucapkan di Yogyakarta bermakna umpatan atau marah dengan lawan bicara.

Di samping itu, bila kita menerapkan *central place theory* maka proses adaptasi komunitas di suatu tempat akan lebih dominan dalam membentuk struktur tanda atau simbol. Semakin “jauh” interaksi antara pusat --yang dianggap sebagai patron-- akan semakin jauh pula dari corak patronnya. Sehingga hasil fungsi bahasa sebagai media berkomunikasi antaranggota suatu komunitas akan merupakan hasil adaptasi pemakaian tanda atau simbol yang sesuai selera komunitas dan corak lingkungan yang menjadi tempat tinggalnya. Hasil adaptasi bahasa sebagai media berkomunikasi yang dapat dipahami dan dirasa nyaman diucapkan oleh tiap anggota dapat memunculkan bentuk dialek tertentu (Rubin, 1973: 479–481).

Bila dialek dihubungkan dengan *power* dan kapital yang dimiliki oleh setiap lapisan sosial, maka tiap lapisan dapat menunjukkan ciri identitas klas dan dialeknya. Perbedaan *power* dan kapital dalam lapisan sosial ini dicirikan oleh identitas *social level of speech* (Koentjaraningrat, 1980: 355). Misal, kategorisasi bahasa dalam suku bangsa Jawa. Kategori bahasa *Bagongan* hanya boleh diakui oleh keluarga raja; sehingga bahasa *Bagongan* dapat menjadi representasi dari puncak kepemilikan kapital ekonomi (raja adalah orang terkaya), rasio (raja sebagai puncak pengambil keputusan mutlak dan bijaksana --*ber budi bowo leksono*), dan religi

(raja sebagai pengampu agama yang terdepan --*ngabdulrahman sayidin panoto gomo khalifatullah*). Klas keluarga dekat raja memakai *Kromo Inggil*, klas bangsawan biasa memakai bahasa *Kromo Madyo*, dan klas rakyat biasa memakai bahasa *Ngoko*.

Jalinan simbol-simbol sebagai instrumen pengetahuan publik juga dapat dilihat sebagai *power* bagi sebuah struktur untuk mengkonstruksi sebuah realitas. Di satu sisi, *power* dipakai untuk menjaga kestabilan *gnoseological order*—Durkheim menyebut *logical conformism*-- mengingat solidaritas sosial itu bergantung pada saling berbaginya sistem simbol di antara orang-orang dalam suatu masyarakat; di sisi lain, *power* justru dipakai untuk sarana mendominasi klas sosial lainnya—Weber menyebut *domestication of dominated* (Bourdieu, 1992). *Power* dari klas dominan akan menghegemoni klas terdominasi dengan menggiring orang agar menilai dan memandang masalah sosial dalam kerangka yang telah ditentukan (Ritzer, 2003: 175–6); melalui (1) Kepemimpinan budaya dan moral atas komunitas sipil, (2) Negara sebagai pusat kekuasaan koersif, dan (3) Keterkaitan pengendalian ekonomi dengan aktivitas sosial, ekonomi dan politik (Bocock, 1986: 26–34).

Misalnya, upaya untuk mempertahankan hegemoni identitas simbol melalui *life cycle* tahap perkawinan dan kematian. Dalam upacara perkawinan klas dominan dan terdominasi akan dicirikan dengan jenis dan warna serta corak pakaian temanten yang harus berbeda. Posisi bersanding temanten dari klas terdominasi berada di sebelah kiri—meskipun temanten laki-laki. Kiri atau */kiwo/* (bhs. Jawa) dalam masyarakat Jawa sering dipakai untuk menunjuk lokasi atau posisi yang tidak utama; misal */pekiwan/* atau toilet, */dikiwo/* atau disepelkan. Sementara itu, nama penganten dari klas terdominasi juga tidak dapat masuk dalam silsilah kekerabatan milik klas dominan—hanya nama anak-anaknya. Bila kematian dialami oleh pasangan klas terdominasi, dirinya tidak boleh dimakamkan di kompleks makam klas dominan.

Namun, klas terdominasi atau melalui *agency* akan berupaya melawan monopoli klas dominan dengan mengeluarkan produk berupa simbol-simbol baru yang berbeda, dan berusaha melebarkan jaringan dengan menerima kelompok lain dari luar bidang produksinya (Bourdieu, 1992). Ketika gagasan kebudayaan dapat dilihat sebagai simbol yang bersifat publik maka telah memberi alternatif untuk memahami kebudayaan dan komunitas melalui tindakan sosial, praktik sosial, dan makna (Saifuddin, 2005: 319). Makna dalam kebudayaan

tidak lagi dipandang sebagai tata bahasa metaforis yang digambarkan dan dituliskan, tetapi merupakan bahasa yang dapat diterjemahkan menjadi konsep-konsep yang masuk akal bagi kebudayaan lain (Barnard, 2000: 158). Jika suatu simbol dapat membatasi rentang makna dan dapat memberikan materi serta sarana untuk menciptakan makna-makna baru, maka peran orang dalam proses sosial tidak lagi hanya sebagai “boneka” sosial. Orang dan kelompok yang berbeda dapat memobilisasi tindakan dengan memakai simbol-simbol yang berbeda pula. Kreativitas pemikiran dan tindakan orang tidak selalu dapat dikendalikan oleh simbol yang telah ada terlebih dahulu. Simbol dapat mencerminkan kode perilaku dan manusia memiliki selera yang tidak selalu sama. Pierre Bourdieu (1984 dalam Barker, 2004: 356) menegaskan perbedaan selera tidak hanya merupakan perbedaan yang setara, tetapi dapat pula merembet pada klaim otoritas, autentisitas dan inferioritas yang diyakini melekat pada pihak lain; mengingat modal budaya atau akumulasi pengetahuan dapat memberikan kekuasaan dan status.

Sementara itu, dalam setiap komunitas juga sering terjadi persaingan antara pemilik kapital rasional dengan kapital religius di dalam maupun antar kelas sosial. Sehingga bentuk-bentuk persaingan kapital akan berpengaruh pula pada hegemoni yang telah terbentuk. Weber (1976: 26–7) mengatakan, meski perkembangan rasionalisme ekonomi bergantung pada hukum dan teknik rasional; namun pada saat yang bersamaan ditentukan pula oleh kemampuan dan kecenderungan yang pragmatis untuk mengadopsi tipe-tipe tertentu. Bila proses pengadopsian tipe-tipe ini dihalangi hambatan-hambatan spiritual, maka perkembangan perilaku ekonomi rasional akan menemui perlawanan internal. Kekuatan-kekuatan magis dan religius, serta pemikiran etis akan memengaruhi perilakunya. Masyarakat biasa sebagai kelas terdominasi sering dianggap menjadi wahana bagi proses melemah dan menyusutnya simbol-simbol moral (Rabinow, 1979: 15).

Selaras dengan Bourdieu (1984 dalam Barker 2004, 1992) dan Weber (1976) maka penyusutan terhadap makna simbol-simbol dapat pula dilihat sebagai bentuk selera “perlawanan atas keterpakuan”

terhadap suatu simbol. Kelas terdominasi melakukan perlawanan simbol untuk mencari identitas baru. Pada tahun 1975 sampai 1980-an, Yogyakarta marak dengan premanisme. Awalnya, mereka hanya sebagai unsur kategori sosial³ dalam masyarakat. Namun ketika geliat usaha ekonomi menengah sebagai “sources” dan lokasi rekreasi preman semakin mapan –misal, munculnya trayek baru angkutan kota (populer dengan “Colt Kampus” karena banyak memakai mobil Mitsubishi tipe Colt T-120), diskotik, billiard, parkir, lokalisasi Sanggrahan, Bontitan, Blongkeng, dan sebagainya-- maka mereka merasa nyaman dan berupaya membentuk kelompok⁴ dan perkumpulan⁵ sebagai identitas baru dalam mengelola dominasi *power* atas “sources” yang tersedia dalam kelas sosial yang sama. Mereka berupaya mereplikasi perlapisan simbol-simbol yang telah ada –perlapisan antarkelas dan simbol dalam masyarakat Jawa-- ke dalam kelas yang menjadi habitatnya. Salah satu upaya mencari identitas baru tampak dari kemunculan bahasa gaul yang tidak memandang kelas pemakainya dengan menerapkan pembalikan urutan kata dasar bahasa Jawa.

1. ha / na / ca / ra / ka
2. da / ta / sa / wa / la
3. pa / da / ja / ya / nya
4. ma / ga / ba / tha / nga

Urutan 1, 2, 3, 4 diubah menjadi 3, 4, 1, 2; sehingga untuk mengucapkan kata /rokok/ diubah menjadi /yonyon/, /prawan/ menjadi /hyathag/, /matamu/ menjadi /dagadu/. Dengan demikian, mereka dapat dianggap telah syarat dari dialek sebagai salah satu ciri dalam perlapisan sosialnya.

Penutup

Tampaknya, ketidakpuasan manusia sebagai bagian dari “mesin industri simbol” dan konsumerisme masyarakat bercorak transisi agraris-industrial telah memunculkan bentuk-bentuk tradisi lisan alternatif sebagai replikasi atau “protes” untuk menemukan idiom baru –misal, mendekonstruksi idiom lama untuk dipaparkan kembali menjadi idiom baru dengan kesimpulan yang diserahkan pada publik melalui kegenitan simbol-simbolnya (Piliang, 1999:

³ memiliki ciri obyektif yang diberikan pihak luar tanpa disadari anggotanya, tidak berorientasi sosial yang mengikat, tidak berpotensi mengembangkan interaksi, mereka merasa tidak beridentitas, tidak terikat kesatuan adat dan nilai serta norma umum, tidak berlokasi dan berorganisasi serta pimpinan

⁴ ada norma, primary group, *gemeinschaft*, solidaritas mekanik, familistik, pimpinan berdasar wibawa dan kharisma, azas perorangan, jumlah kecil dan interaktif, organisasi informal.

⁵ association, *gesellschaft*, solidaritas organik, kontraktual, organisasi buatan, pimpinan berdasar hukum dan kewenangan, berazasguna.

1–10). Saat ini, upaya replikasi identitas perlapisan sosial di Yogyakarta justru telah dimanfaatkan oleh pemilik kapital ekonomi rasional lain untuk menjadi merk dagang usaha garmen bertradisi tulis bernuansa kritik sosial humoris yang cukup terkenal, dan menjadi icon baru kota Yogyakarta. Sementara itu, upaya replikasi melalui popularisasi slang menjadi semakin menghilang sejalan dengan menyusutnya pengertian *power* sebagai kekuasaan dan kekuatan simbol untuk menguasai sumberdaya.

Daftar Pustaka

- Balai Pustaka. (1999) *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka.
- Barker, Chris. (2004) *Cultural Studies*. Yogyakarta: Kreasi Kencana.
- Barnard A. (2000) *History and Theory in Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bocock, Robert. (1986) *Hegemoni*. Yogyakarta: Jalasutra.
- Bourdieu, Pierre. (1992) *Language and Symbolic Power*. Cambridge: Polity Press.
- Dillistone, FW. (2002) “Ahli-ahli Antropologi Sosial,” dalam *Daya Kekuatan Simbol*. Yogyakarta: Penerbit Kanisius.
- Geertz, Clifford. (1973) *The Interpretation of Culture: Selected Essays*. London: Hutchinson & Co.
- Geertz, Clifford. (2004) *Tafsir Kebudayaan*. Yogyakarta: Kanisius.
- Koentjaraningrat. (1980) *Pengantar Antropologi*. Jakarta: Aksara Baru.
- Koentjaraningrat. (1990) *Beberapa Pokok Antropologi Sosial*. Jakarta: Penerbit Dian Rakyat.
- Lambek, Michael (ed.). (2005). “Introduction,” dalam *A Reader in the Anthropology of Religion*. Boston: Blackwell Publishing.
- Langer, Susanne K. (2005) “The Logic of Signs and Symbols,” dalam *A Reader in the Anthropology of Religion*. Boston: Blackwell Publishing.
- Piliang, Yasraf Amir. (1999) *Hiper-realitas Kebudayaan*. Yogyakarta: LKiS.
- Rabinow, Paul & William Sullivan. (1979) “The Interpretive Turn: Emergence of an Approach,” dalam *The Interpretive Social Science: A Reader*. California: California Press.
- Ritzer, George & Douglas J Goodman. (2003) *Teori Sosiologi Modern*. Jakarta: Prenada Kencana.
- Rubin, Joan. (1973) “Sociolinguistics,” dalam *Handbook of Social and Cultural Anthropology*. Chicago: Rand McNally College Publishing.
- Saifuddin, Achmad Fedyani. (2005) *Antropologi Kontemporer*. Jakarta: Predana Media.
- Thwaites, Tony & Llyod Davis, Warwicks Mules. (1998) *Tools for Cultural Studies, An Introduction*. New York: Macmilan Education.
- Vivelo, Frank Robert. (1978) *Cultural Anthropology Handbook*. New York: McGraw-Hill Book.
- Weber, Max. (1976) *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. London: Allen & Unwin.