

HUTAN BUKAN SEKADAR KUMPULAN POHON

BASIS

menembus fakta

HENRY MANAMPIRING

"Agama Kejawan"

HENDRO SUDARSONO

Interpretasi Agama
pada Era Posmodern
Menurut Gianni Vattimo

KWAN MEN YON

Pengalaman Religius
sebagai Landasan Agama:
Pemikiran William James
dan Kritik Rorty

AYU UTAMI

Partikularitas Geertz dan
Dialog Agama-Kepercayaan

JOVITA A. SAPUTRA

Benarkan Sains
Mendiskreditkan Agama?
Kritik terhadap Asumsi
Epistemologi Michael Ruse

THIEA ARANTXA

Dari Zaman Freud
hingga Psikologi Modern:
Kebutuhan Psikologi
Manusia untuk
Beragama

SINDHUNATA

Nietzsche dan Warta Zarathustra:
Sungguhkah Dia Sudah Mati?

NIETZSCHE, 2026
karya BUDI UBRIKX

SIUPP No. 213/SK/MENPEN/SIUPP/D.1/1986.

Jo Ditjen PPG

Nomor 32/Ditjen PPG/K/1996, 27 Maret 1996

Penerbit

Yayasan BP Basis

Anggota SPS ISSN: 0007-6138

Penasihat

Franz Magnis-Suseno

Pemimpin Umum

Sindhunata

Pemimpin Redaksi

A. Setyo Wibowo

Wakil Pemimpin Redaksi

A. Sudiarja

Devan Redaksi

B. Hari Juliawan

Heru Prakosa

A. Bagus Laksana

Klaus Heinrich Radtlio

Redaktur Pelaksana

C. Bayu Risanto

Redaktur

Setyaningsih

Dian Vita Ellyati

Francisca Purnawijayanti

Redaktur Artistik

Hari Budiono

Sekretaris Redaksi

Anang Pramuriyanto

Promosi/ Iklan

Slamet Riyadi, A. Yulianto

Willy Putranta

Administrasi/ Distribusi

Francisca Triharyani

Keuangan

Widarti

Alamat

Jl Pringgokusuman No. 35, Yogyakarta

Telepon: 081225225423, Faks: (0274) 546811

Surel administrasi/distribusi:

basis.adisi@gmail.com

Surel redaksi: majalahbasis@gmail.com

Rekening:

BCA No. 1263333300 a.n. Yay Basis,

BRI No. 0029-01-000113-56-8 a.n. Sindhunata

BNI No. 1952000512 a.n. Bpk Sindhunata

KACABENGALA / **C. Bayu Risanto**

Hutan ekadar Kumpulan Pohon ...2

AGAMA-AGAMA / **A. Sudiarja**

Masihkah Agama

Bertahan Mengarungi Zaman? ... 10

AGAMA-AGAMA / **Ayu Utami**

Partikularitas Geertz &

Dialog Agama-Kepercayaan ... 17

AGAMA-AGAMA / **Henry Manampiring**

"Agama Kejawaèn" ... 24

AGAMA-AGAMA / **Jovita A. Saputra**

Benarkah Sains Mendiskreditkan Agama:

Kritik terhadap Asumsi

Epistemologi Michael Ruse ... 31

AGAMA-AGAMA / **Hendro Sudarsono**

Gianni Vattimo: Interpretasi Agama

pada Era Posmodern ... 36

AGAMA-AGAMA / **Thieca Arantxa**

Dari Zaman Freud hingga Psikologis Modern:

Kebutuhan Psikologis Manusia untuk Beragama ... 43

AGAMA-AGAMA / **Kwan Men Yon**

Pengalaman Religius sebagai Landasan Agama:

Pemikiran William James dan Kritik Rorty ... 48

FILSAFAT / **Sindhunata**

Nietzsche dan Zarathustra:

Sungguhkah Dia sudah Mati? ... 54

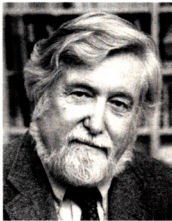
SOSIAL / **Adinda Natassa Valentine Hutabarat**

"Peaceful Exchanges" (*heping jiaoliu*):

Cerminan Sejarah Penjelajahan & Puisi China ... 78

Partikularitas Geertz & Dialog Agama-Kepercayaan

AYU UTAMI



Tahun ini seabad kelahiran Clifford Geertz. Di antara banyak antropolog Amerika Serikat yang berpengaruh, Geertz menempati ruang istimewa di hati orang Indonesia, terutama karena kajiannya tentang Jawa dan Bali, terkhusus bukunya, *The Religion of Java* (1960). Tahun 1980-an dan 1990-an, tak sedikit orang yang mengikutinya perihal pembagian tiga kelompok dalam masyarakat Jawa “Mojokuto” (trikotomi priayi-abangan-santri). Tak kurang pula yang percaya bahwa suatu agama Jawa memang ada (meskipun Geertz sendiri awalnya hendak menjuduli bukunya *The Religions in Java*—“agama-agama di Jawa”, bukan “agama Jawa”) (Lih. Taufik Abdullah dalam Geertz, 2013: xi).

Melalui kajian atau lebih tepatnya tafsir budaya, Geertz ikut membentuk cara orang Indonesia menafsir diri sendiri (Lih. Nurish, 2019: ix), misalnya meneguhkan keyakinan mereka bahwa cara beragama Islam masyarakat Nusantara tak harus tiruan dari Arab atau bahwa

agama Hindu Bali sah untuk berbeda dari India—dengan “menyediakan argumen akademis” terhadap praktik yang telah ratusan tahun berlangsung.

Seperti semua pemikiran yang kuat, gagasan Geertz juga memicu kontroversi. Pembagian trikotomisnya atas masyarakat Jawa telah banyak dikritik sebagai terlalu simplistik, tidak kategoris, dan bias—antara lain oleh Koentjaraningrat dan Talal As’ad. Pendekatannya yang pluralis dan antiuniversalis memicu ketidaksepahaman maupun kesalahpahaman. Para pemikir universalis menganggap Geertz seorang relativis radikal. Pengikut positivisme menilai dia antisains. Para pemikir post-modern menganggapnya kuno (Lih. Shweder, 2005: 23).

Semua itu toh tidak mengurangi kekaguman khalayak ilmiah akan mutu karyanya dalam menafsir kebudayaan. Membaca karya Geertz, kita masuk ke dalam pemerian tebal (*thick description*) atas suatu kasus—katakanlah suatu masyarakat di Jawa atau Bali—tanpa diberi rumusan teori umum yang biasanya diharapkan dari suatu pandangan ilmiah. Justru itulah pembaruan Geertz bagi zamannya. Ia menekankan partikularitas. Ia berada dalam gerbong yang mengkritik narasi besar. Gerbong yang menjadi ciri yang kuat pemikiran abad ke-20.

Tulisan kali ini hendak memperingati seratus tahun Geertz dengan membayangkan dukungan pemikirannya pada masalah spesifik “persoalan aliran kepercayaan”. Yang dimaksud persoalan di sini adalah bahwa para “penghayat aliran kepercayaan” masih mengalami rupa-rupa diskriminasi—istilah itu sendiri mungkin membuktikannya. Legitimasi atas diskriminasi itu, jika diselidiki, umumnya mengandung cara pandang universalis dengan bias monoteis. Keberhasilan pendekatan Geertz yang bersifat sebaliknya, yang menekankan partikularitas budaya, seharusnya bisa memberi daya untuk memecah diskriminasi itu. Kelebihan lain posisi Geertz adalah

kedekatannya dengan masyarakat Indonesia, khususnya berkenaan dengan agama. Selain bahwa dua penelitian pentingnya dilakukan di Jawa-Bali, pemikirannya masih diperkenalkan sampai sekarang—setidaknya melalui pengantar Daniel Pals tentang teori-teori agama yang terus diajarkan di beberapa universitas, antara lain dalam mata kuliah filsafat agama. Tulisan ini mengandung dua bagian utama. Bagian pertama memperlihatkan sekilas perkembangan persoalan aliran kepercayaan dalam sejarah Indonesia merdeka. Bagian kedua mencoba melihat kekuatan pemikiran Geertz tentang agama untuk membantu mengurangi diskriminasi.

Sekilas “persoalan aliran kepercayaan” di Indonesia

“Persoalan aliran kepercayaan” di Indonesia paling jelas dipotret sebagai persoalan ke(tidak)bebasan beragama. Contoh paling mudah, selama bertahun-tahun pernikahan berdasarkan aliran kepercayaan tidak bisa dicatatkan secara resmi. Anak yang lahir dari perkawinan ini pun tidak mendapat akta sebagai anak sah. Status ini akan berpengaruh pada kehidupan anak itu selanjutnya. Itu hanya satu contoh diskriminasi.

Pada umumnya, “aliran kepercayaan” diasosiasikan dengan agama lokal—meski tidak semuanya demikian. Tulisan ini menekankan aliran kepercayaan yang mendakukan akar lokalitas. Sudarto (2016) menggambarkan secara ringkas adanya empat pelaku utama dalam diskriminasi terhadap agama lokal. *Pertama*, pemerintah, atas nama negara dan melalui produk hukum. *Kedua*, kelompok agama dominan, antara lain melalui pembentukan definisi “agama”. *Ketiga*, kalangan akademisi, melalui stigma dan kategorisasi akademis terhadap agama lokal sebagai animis, dinamis, primitif, dan lain-lain. *Keempat*, media arus utama yang melakukan liputan dengan paradigma agama dominan.

Kita masih bisa menambahkan irisan antarelemen. Misalnya, individu intoleran yang tergabung dengan kelompok agama dominan dan kebetulan menjadi petugas kelurahan, kecamatan, atau catatan sipil. Individu ini bisa saja menolak mencatatkan perkawinan dengan tata cara kepercayaan atau dengan sengaja mengubah data agama di kartu penduduk—hal-hal yang bukannya jarang terjadi. Bisa juga ditambahkan, di dalam kategori media, film cerita yang—dengan macam-macam alasan—kerap merepresentasikan penghayat sebagai kelompok klenik dan pemuja roh jahat. Misalnya, dua film Garin Nugroho—*Setan Jawa* (2016) dan *Samsara* (2025)—meskipun sangat memukau

secara artistik, menurut saya melanggengkan gambaran ini. Keempat elemen tadi berhubungan satu sama lain. Untuk peringatan kali ini, saya memberi perhatian pada pergulatan wacana yang membentuk definisi dan stigma.

Hari ini, biasa diterima bahwa Indonesia mengakui enam agama resmi (Islam, Kristen, Katolik, Hindu, Buddha, Konghucu) serta kepercayaan-kepercayaan pada Tuhan Yang Maha Esa yang jumlahnya lebih dari seratus, pada tahun 2017 tercatat 148 organisasi (Ensiklopedia, 2017). Tapi, perjalanan sampai di posisi ini berliku sekaligus diwarnai tegangan, tarik-ulur, dan negosiasi. Konghucu pernah diakui pada masa Presiden Sukarno, tidak lagi diakui pada masa Soeharto, dan diakui kembali pada masa Abdurrahman Wahid sampai sekarang. Agama Hindu Bali baru diakui pemerintah tahun 1998, sesudah suatu tuntutan dan negosiasi (Lih. Picard, 2011). Dalam sidang Badan Penyelidik Usaha Persiapan Kemerdekaan (BPUPKI), dua istilah: “agama” dan “kepercayaan” memang telah dipakai, tetapi dengan makna dan konteks yang berbeda sama sekali dengan pembedaan administratif sekarang. “Kepercayaan”, dalam sidang BPUPKI lebih merujuk pada aspek batin dan sama sekali tidak merujuk pada aliran (Risalah Sidang, 1998). Hal-hal seperti ini perlu selalu digali kembali agar kita ingat bahwa kategorisasi administratif yang ada sekarang bukanlah semula jadi. Selalu ada pertarungan wacana.

Saat ini, jalan tengah yang diambil oleh administrasi Indonesia adalah mengakui kategori “agama” dan “kepercayaan terhadap Tuhan yang Maha Esa” (selanjutnya kita sebut “kepercayaan”). “Agama” berlaku untuk agama institusional yang global (lintas bangsa negara), memiliki konsep tentang Tuhan, memiliki kitab suci, dan memiliki nabi. Ini, setidaknya, sesuai dengan definisi yang diajukan Mukti Ali pada tahun 1950-an. Definisi ini pula yang dihadapi dan dipenuhi oleh agama Hindu Bali. Mukti Ali kemudian menjadi Menteri Agama periode 1971-1978 (Sudarto, 2016: 10). Kelompok agama diatur oleh departemen atau kementerian agama. Berbeda dari itu, “kepercayaan” tidak harus memenuhi syarat tadi, tetapi harus membentuk kelompok, merumuskan pokok-pokok ajaran, dan mendaftarkan kelompoknya, bukan pada kementerian atau departemen agama, melainkan kementerian atau departemen kebudayaan. Sudarto melihat bahwa ini pun termasuk diskriminasi, antara lain karena alokasi anggaran untuk kelompok agama jauh lebih besar daripada untuk kelompok penghayat kepercayaan. Sementara itu, pengawasan

atas kegiatan penghayat tetap dilakukan secara lintas instansi, antara lain melibatkan departemen agama dan kejaksaan. Tak sedikit aliran kebatinan yang dilarang dalam sejarah Indonesia, terutama pada era Soeharto (Lih. Kertorahardjo, 1972).

Tahun 1970-an dan 1980-an adalah periode penting dalam perdebatan wacana agama dan kepercayaan. Perlu diingat, itu adalah periode ketika komunisme sudah dihabsisi, tetapi belum terlalu lama, dan rezim Soeharto beranjak sangat mapan. Kebijakan terhadap kepercayaan bersifat ambiguitas. Di satu sisi, aliran kepercayaan juga mendapatkan slot mimbar di TVRI, sebagaimana agama Islam, Kristen, Katolik, Hindu, dan Buddha. Di sisi lain, pendekatan pemerintah terhadap aliran kebatinan dan kepercayaan pada umumnya berbentuk pengawasan dan pembinaan agar kembali ke ajaran agama institusional (Ibidem). Dari masa 1970-an ini, kita mendapatkan catatan tentang polemik di antara kelompok Islam dan kebatinan, yang sejauh ini tidak didapatkan dari periode lain. Perbandingan antaragama, antara agama dan kepercayaan, di kalangan intelektual dan di seputar perumusan undang-undang (terutama undang-undang perkawinan yang mengatur perkawinan campur antaragama) mendapat bentuk dan energi baru.

Salah satu polemik penting dari periode ini terjadi pada tahun 1972, dimuat di koran *Harian Kami*, antara tokoh pembela kebatinan, Drs. Warsito S., dengan dua tokoh muslim, Prof. Dr. H.M. Rasjidi dan Drs. H. Hasbullah Bakry, S.H., yang kemudian diterbitkan oleh Penerbit Bulan Bintang dengan judul *Disekitar Kebatinan* (ejaan lama). Meski pertukaran pemikiran dalam buku itu hanya antara tiga orang, kita bisa melihat suasana pembentukan opini pada masa itu yang melibatkan lebih banyak pihak, termasuk Hamka dan Menteri Agama Mukti Ali. Artikel Warsito mengatakan bahwa Hamka menuduh Ki Hadjar Dewantara dan Taman Siswa sebagai reformasi Kaum Abangan (Lih. Warsito, 1973: 11). Warsito membela kebatinan dari apa yang ia anggap salah tafsir dari "Golongan Islam"—istilah "golongan" sudah digunakan di pembentukan kemerdekaan, tetapi sejak paruh akhir Orde Baru tidak lagi.

Secara umum, terdapat kesan bahwa golongan Islam menganggap kebatinan menyesatkan ajaran Islam dengan mencampurnya dengan unsur non-Islam Jawa-Hindu-Buddha, seperti yang dilakukan Walisanga. Bagi Warsito, justru praktik sinkretis Walisanga itulah yang dilakukan—jika pakai istilah sekarang—"apropriasi" terhadap kebatinan Jawa (Lih. Warsito, *op.cit.*: 20). Kita bisa melihat dokumen ini berisi perdebatan rasional-

teologis publik yang tampaknya belum terulangi lagi, sejauh pengetahuan saya yang sangat terbatas. Yang menarik, kita juga melihat penyebutan kelompok "abangan" dari pihak kelompok Islam. Namun, kategori santri dan priayi tidak dipakai. Kita bisa melakukan superimposisi trikotomi Geertz dan melihat bahwa pembagian antara kelompok yang satu dengan yang lain memang tidak tegas dan bukan objektif, melainkan "interkolektif" jika bukan "intersubjektif". Pada tahun 1980-an, ada tulisan yang lebih netral bahkan simpatik terhadap aliran kebatinan. Yaitu, kajian Rachmat Subagya alias Jan Bakker SJ, *Agama Asli Indonesia* (1981) yang tidak menggunakan istilah "kebatinan" melainkan "agama asli Indonesia", dan tidak hanya bicara mengenai Jawa melainkan agama lokal dari daerah lain Indonesia.

Pada paruh akhir 1990-an, politik Presiden Soeharto bergeser ke konstituen Islam. Bersamaan dengan itu, perdebatan terbuka antara penghayat dan pemuka agama tampaknya tidak terjadi lagi. Memang menjadi pertanyaan apakah ada faktor internal bahwa para penghayat sendiri menjadi kurang terampil membela kepercayaannya dalam argumentasi akademis-intelektual. Dibanding agama-agama resmi yang memiliki sistem pendidikan teologi yang modern-formal, komunitas penghayat umumnya tidak punya sistem untuk meneruskan dan mengembangkan argumentasi rasional sehingga kemampuan argumentasi bergantung pada individu.

Pada sekitar periode ini dan seterusnya terjadi penyusutan jumlah kepercayaan yang tercatat masih aktif di Direktorat Jenderal urusan aliran kepercayaan. Menurut Sudarto (2016: 19, 20) dalam catatan Subagya (1981) ada 644 aliran yang terdaftar pada Sekretariat Kerja Sama Kepercayaan, dan menurun menjadi 201 kelompok saja di catatan tahun 2006 Direktorat Kepercayaan Kepada Tuhan yang Maha Esa. Dalam Ensiklopedi Kepercayaan Terhadap Tuhan Yang Maha Esa (2017) tinggal sekitar 148 yang tercatat. Sebaliknya, setelah Reformasi, terutama dalam satu setengah dekade awalnya, kekerasan atas nama Islam justru meningkat. Kekerasan itu tak hanya mengenai kelompok penghayat, tetapi juga kelompok Kristiani, Syiah, dan Ahmadiyah. Sudarto mencatat beberapa bentuk kekerasan terhadap kelompok penghayat, antara lain paksaan untuk menjadi muslim, pembubaran organisasi penghayat, penolakan pencatatan sipil dan pembuatan akta lahir, larangan berkumpul, berkegiatan, dan mendirikan tempat beribadah, hingga hambatan untuk menjadi anggota TNI. Bab 4 dari buku *Religionisasi Indonesia: Sejarah*

Perjumpaan Agama Lokal dan Agama Pendatang (2026) didedikasikan Sudarto untuk menunjukkan macam-macam diskriminasi terhadap kelompok penghayat.

Di sisi lain, bentuk-bentuk advokasi untuk hak-hak kelompok penghayat juga berkembang. Di luar kelompok penghayat sendiri, dari kalangan masyarakat sipil, organisasi seperti Setara Institute, Aliansi Nasional Bhinneka Tunggal Ika (ANBTI), dan Aliansi Masyarakat Adat (AMAN) berperan melobi pembuat peraturan dan meningkatkan kesadaran masyarakat. Di pihak pemerintah, Menteri Agama 2014-2019 Lukman Hakim Saifuddin memperkenalkan arah kebijakan "Moderasi Beragama". Saya mengetahui beberapa orang yang telah berhasil mengganti identitas agama dalam KTP-nya menjadi penghayat. Pencatatan resmi untuk perkawinan dalam tata cara penghayat juga menjadi lebih mudah sejak tahun 2019. Meski demikian, bukan berarti kasus diskriminasi telah hilang sekali.

Di akhir bagian ini, kembali menggunakan gagasan Sudarto tentang elemen yang membentuk diskriminasi, saya hendak berargumen bahwa wacana dengan sifat tertentu berperan dalam pembentukan stigma, definisi, dan akhirnya diskriminasi. Yaitu, wacana dengan sifat preferensi pada universalisme. Di sinilah kita bisa beralih kepada pemikiran Geertz yang menolak generalisasi dan universalisme.

Agama sebagai kebudayaan: mengutamakan partikularitas

Tuntutan agar agama bersifat global, memiliki nabi, kitab tertulis, dan konsep Tuhan adalah tuntutan universalis, yang—selain bias monoteis—juga mendiskualifikasi kepercayaan dari agama. Inilah tipe tuntutan yang menonjol dalam wacana tahun 1950-an hingga 1980-an di Indonesia. Sementara itu, di ranah akademis dunia, kritik dan tantangan terhadap preferensi general-universal sebenarnya telah banyak diajukan oleh filsafat maupun pemikiran ilmu sosial abad ke-20 dan ke-21. Sebagiannya bersikap negatif atau mengabaikan agama, sehingga jadi kurang berguna dalam dialog pemikiran tentang agama yang kita butuhkan di Indonesia. Geertz punya tempat istimewa sebab secara khusus ia mengkaji agama sebagai kebudayaan, yaitu agama dalam praktik masyarakat. Pemikirannya pun melintasi antropologi, bidang awalnya, dan diajarkan dalam kerangka perkembangan teori dan filsafat agama.

Mungkin perlu kita mengingat lagi peran Geertz dalam perkembangan pemikiran abad ke-20 (ini juga abad ketika Indonesia merdeka dan menjadi negara

bangsa baru). Antropologi dan sosiologi sebelumnya diisi oleh pendekatan fungsionalis (Bronislaw Malinowsky, Émile Durkheim, Talcott Parsons), strukturalis (Claude Lévi-Strauss, E.E. Evan-Pritchard), behaviorisme, evolusionisme, positivistik, dan lain-lain, yang bisa saling berdempetan. Geertz mengkritik pendekatan-pendekatan yang ia lihat sebagai gagal bahkan dalam mendefinisikan apa itu kebudayaan. Mereka cenderung mencari hukum-hukum universal, padahal menurut Geertz yang dibutuhkan adalah ilmu yang bersifat interpretatif untuk mencari makna (Lih. Geertz, 2014: 5, 6). Karena itu, ia menganjurkan suatu teori interpretif tentang kebudayaan dalam esainya yang terkenal "Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture".

“

Tidak tepatlah untuk mendekati kebudayaan secara objektif, dalam arti memerikan dari luar belaka seperti pada pendekatan positivistik. Kebudayaan adalah suatu konsep semiotis. Karena itu, kebudayaan harus didekati dari dalam pemaknaan para pelakunya, melalui suatu "lukisan mendalam" atau pemerian kental atau *thick description* oleh etnolog.

la percaya—melanjutkan Max Weber—bahwa manusia adalah binatang yang bergantung pada jejaring makna yang ditentukannya sendiri; dan kebudayaan adalah jaringan-jaringan itu. Tidak tepatlah untuk mendekati kebudayaan secara objektif, dalam arti memerikan dari luar belaka seperti pada pendekatan positivistik. Kebudayaan adalah suatu konsep semiotis (Ibid.: 6). Karena itu, kebudayaan harus didekati dari dalam pemaknaan para pelakunya, melalui suatu “lukisan mendalam” atau pemerian kental atau *thick description* oleh etnolog. “Lukisan Mendalam” adalah terjemahan atas “Thick Description” yang dipakai dalam Geertz, *Sadur Budaya* (2014). Geertz telah menunjukkan apa yang ia maksud dalam kerja etnologis—antropologisnya di Indonesia—yaitu karyanya yang terbit sebagai buku *The Religion of Java* (1960), esai tentang upacara Hindu Bali “Internal Conversion in Contemporary Bali” (1964), serta perbandingan Islam di Indonesia dan Maroko dalam *Islam Observed* (1968), yang bisa diperkenalkan sebagai berikut.

Ia melihat agama sebagai kebudayaan, yaitu jejaring makna. Telah disebut, Geertz sebetulnya menjuduli bukunya dengan frase “agama-agama di Jawa”, tetapi penerbit, demi kepraktisan dan alasan daya tarik, menggantinya menjadi “agama Jawa”. Buku ini memberi deskripsi yang sangat rinci dan juga indah, penafsiran yang “dalam” tentang masyarakat “Mojokuto” (nama samarannya untuk Pare), kota kecil di Jawa Timur yang struktur masyarakatnya bisa menyaranakan karakter masyarakat Jawa. Geertz melihat ada tiga kelompok aliran dalam masyarakat muslim yang membentuk mayoritas populasi: santri, abangan, dan priayi—yang terbedakan berdasarkan pekerjaan dan kecenderungan beragamanya. Kaum santri menjalankan Islam secara lebih ketat, dan biasanya bekerja sebagai pedagang. Kaum abangan menjalankan secara longgar versi Islam yang sinkretik dan animis, umumnya bekerja sebagai petani. Kaum priayi—keturunan bangsawan atau mereka yang cukup terdidik dan bekerja sebagai pegawai—mempraktikkan Islam yang juga sinkretik, tetapi bercampur dengan tradisi dan kesusastraan Hindu-Buddha yang telah kuat sebelum datangnya Islam, dan menekankan tata krama. Deskripsi yang “dalam” itu artinya Geertz tidak cuma memerikan dari luar, tetapi membiarkan atau memujuk para informannya untuk menuturkan pemaknaan mereka sendiri. Lalu ia merangkum dan mengembangkannya ke dalam pemerian rinci yang sangat mengesankan, menggambarkan tiga aliran yang sebenarnya punya

potensi konflik ajaran, tapi toh bisa hidup bersama dalam suasana agama Jawa.

Meskipun *Agama Jawa* cukup banyak dikritik, karya ini terus mengilhami banyak karya akademik lain sampai sekarang. Tak sedikit cendekiawan Indonesia menerima “agama Jawa” sebagai gejala yang cukup solid, bahkan tunggal, melampaui yang dibayangkan Geertz sendiri. Suwardi Endraswara (2018), profesor antropologi sastra, Universitas Negeri Yogyakarta, menulis *Agama Jawa* dengan subjudul *Ajaran, Amalan, dan Asal-usul Kejawaen*. Geertz sebenarnya tidak bicara tentang suatu agama Jawa yang tunggal (Lih. Taufik Abdullah dlm Geertz, 2013: xii). Menarik bahwa Endraswara, yang bisa dianggap sebagai “orang dalam” di dalam kajian Jawa, menggunakan istilah yang pada awalnya tidak dimaksudkan oleh Geertz, dan ia memaknainya untuk berargumen tentang kejawaen yang sering dianggap sumber penting aliran kepercayaan di Jawa. Ini layak dilihat dalam menimbang betapa gagasan Geertz, bahkan dalam aspek aksidental-trivialnya, bisa memberi bahan bagi orang Indonesia memaknai kebudayaannya sendiri.

Amanah Nurish (2019)—juga menggunakan judul *Agama Jawa* dengan subjudul *Setengah Abad Pasca-Clifford Geertz*—menggarap kembali kajian Geertz dengan lebih kritis dan maju dengan mengunjungi kembali Mojokuto setengah abad setelah Geertz, memotret perubahan-perubahan yang terjadi di kota itu. Nurish memberikan beberapa penemuan yang menarik, yaitu pengaburan batas tiga kategori santri, abangan, dan priayi. Perubahan yang sangat kentara adalah banyaknya bekas PKI yang dulu abangan menjadi santri yang berafiliasi ke Nahdlatul Ulama (NU). Di sisi lain, kaum abangan tak sedikit yang berpindah lagi ke kepercayaan lokal, seperti kejawaen, Sapto Darmo, dan aliran kepercayaan lainnya. Ada juga indikasi bahwa kelompok Islam modernis dan gerakan Islam transnasional berkembang di “Kampung Inggris” melalui pendatang yang mendirikan sekolah dan masjid baru (Nurish, 2019: 159). Kajian Nurish menunjukkan elemen kontinuitas sekaligus elemen diskontinuitas dari kajian Geertz, dan ia berargumen bahwa bukannya “agama sebagai bentuk kebudayaan” seperti dikatakan Geertz, melainkan “budaya sebagai bentuk-bentuk keagamaan”. Apapun, karyanya adalah kunjungan pada Geertz.

Geertz juga membuat deskripsi tebal tentang upacara di Bali dalam “Internal Conversion in Contemporary Bali” (1964). Ia menutur tentang upacara yang menunjukkan

betapa agama tak terpisahkan dari apa yang bagi pe-ngamat modern tampak sebagai pertunjukan seni. Upacara itu menghadirkan pertarungan antara Rangda dan Barong. Peserta terlibat di dalamnya dan di puncak acara itu beberapa orang mengalami trans. Geertz, dengan melibatkan pemaknaan dari orang-orang Bali yang terlibat dalam upacara itu sendiri, menafsirkan suatu "konversi internal"—bukan suatu pertobatan atau penyelamatan yang rasional, tetapi semacam suatu pemurnian tanpa melalui wacana rasional. Geertz memang menekankan *moods and motivations*, elemen yang bukan rasional-logis, dalam agama dan kebudayaan, yang penting untuk mengimbangi peng-utamaan aspek teologis dalam mendekati agama.

“

Masyarakat Maroko didominasi oleh alam keras dan etos tribal yang agresif.

Masyarakat Indonesia terbentuk dalam alam subur dan alam pikir Hindu-Buddha serta kepercayaan sebelumnya. Meski sama-sama berkarakter mistik, rasa dan gairah—*moods and motivations*—Islam yang berkembang di kedua tempat itu berbeda kontras. Jika dibandingkan, Islam di Maroko keras dan agresif, sedangkan Islam di Indonesia pasif dan berkelindan dengan seni berciri Hindu-Buddha.

Indonesia muncul kembali dalam kajian Geertz yang lain, *Islam Observed* (1968). Di sini ia menyandingkan masyarakat muslim Indonesia dan Maroko, lalu memperlihatkan bahwa geografi dan kultur yang berbeda membentuk pola keberagaman yang berbeda pula. Masyarakat Maroko didominasi oleh alam keras dan etos tribal yang agresif. Masyarakat Indonesia terbentuk dalam alam subur dan alam pikir Hindu-Buddha serta kepercayaan sebelumnya. Meski sama-sama berkarakter mistik, rasa dan gairah—*moods and motivations*—Islam yang berkembang di kedua tempat itu berbeda kontras. Jika dibandingkan, Islam di Maroko keras dan agresif, sedangkan Islam di Indonesia pasif dan berkelindan dengan seni berciri Hindu-Buddha. Tentu Geertz mencatat juga perubahan besar yang terjadi akibat modernisasi dan kolonialisasi, yang tidak kita sentuh sedikit pun dalam ringkasan sangat pendek ini.

Tiga karya tadi adalah etnografi pemerian kental terpenting dari Geertz, yang sekaligus juga berhubungan dengan masyarakat Indonesia. Pada karya semacam ini, ia tidak menarik suatu teori umum dari kasus-kasus yang ia teliti. Ia menghindari generalisasi, dan justru menekankan partikularitas masing-masing budaya. Apa yang terjadi di Bali tidak terjadi di tempat lain. Apa yang terjadi di Jawa berbeda dengan yang di Maroko. Studinya sangat mikroskopis, sangat lekat dengan kekhasan budaya yang diteliti, sekaligus sangat hati-hati untuk menghindari generalisasi. Karya-karya ini tidak berusaha menawarkan teorisasi.

Toh ia ada berteori juga, seperti dalam esai-esainya yang terkumpulkan dalam *The Interpretation of Culture* (1973), yang telah disebut di atas. Mengkritik pendekatan sebelumnya yang cenderung, katakanlah, positivis-eksternal (memerikan tanpa memberi pemaknaan), fungsionaris (menekankan fungsi sosial-ekonomi-politik agama), dan reduksionis (mengabaikan makna sebagaimana dihayati penghayatnya), dan universalis-generalis (mencari hukum-hukum), Geertz melihat manusia hidup dalam sistem makna yang kompleks dalam kebudayaan. Agama adalah aktivitas kebudayaan yang paling penting, yang menunjukkan jejaring makna. Metode yang paling memadai untuk memahaminya adalah melalui penafsiran. Dalam hal agama, penafsiran terhadap agama yang dilakukan di sini tentu bukan menafsir ajaran teks suci, melainkan memaknai agama sebagai fakta kebudayaan. Sebagai fakta ataupun, katakanlah, fenomena kebudayaan, agama sebagaimana dipraktikkan dan dihayati oleh masing-masing masyarakat adalah unik dan partikular.

la mengabaikan teologi, tetapi sangat menekankan suasana batin atau gairah, atau *moods and motivation*, dalam mendekati agama.

Bagi Geertz agama adalah: (1) *a system of symbols which acts to* (2) *establish powerful, pervasive, and long-lasting moods and motivations in men by* (3) *formulating conceptions of a general order of existence and* (4) *clothing these conceptions with such an aura of factuality that* (5) *the moods and motivations seem uniquely realistic* (penebalan huruf dari saya) (Lih. Pals 2006: 276).

Pals menekankan pentingnya, bagi Geertz, etos dan pandangan dunia dalam memahami agama sebagai fakta budaya. Di sini wajarlah ada beberapa kritik terhadap pendekatannya. Pals menyebutkan, salah satunya adalah bahwa Geertz mengabaikan wacana rasional—bisa juga kita sebut wacana teologis—dalam isi pandangan dunia dari agama-agama yang diperikan, padahal ia sendiri mengatakan pentingnya etos dan pandangan dunia. Tetapi untuk kepentingan kita kali ini, Geertz menawarkan kajian yang sangat mengesankan dan simpatik. Kelemahan Geertz justru bisa menjadi kekuatan untuk menghadapi persoalan spesifik kita. Lukisan dalam atau pemerian kentalnya membuktikan suatu kualitas berpikir dan berdialog yang menjadi alternatif dari model rasional-teologis yang terobsesi pada universalitas sejak awal. Meskipun ia mencemooh teori yang universal, menurut saya dia tidak sepenuhnya antiuniversal (Pals, *op.cit.*: 284). Ia menolak universalisme sebagai titik awal syarat berangkat maupun ukuran cita-cita akhir, tetapi ia tidak menolak bahwa ada beberapa hal yang bisa diuniversaliskan dalam perjalanan—tanpa klaim keabadian—sebagaimana ia juga merumuskan teori kebudayaan.

Sebagai penutup: apa yang bisa disumbang oleh pendekatan Geertz terhadap “moderasi beragama” (memakai istilah Menteri Agama Lukman Syaifuddin Hakim), untuk meredakan diskriminasi terhadap penghayat kepercayaan? Geertz menunjukkan bagaimana cara bermutu melihat melihat agama dari kacamata orang atau kelompok yang mempraktikkannya (Pals, *op.cit.*: 261). Geertz membuktikan suatu cara menggeser wacana dari rasional-teologis ke lukisan mendalam yang mengutamakan suasana batin dan motivasi, dari pencarian hukum-hukum universal ke kedalaman partikular. Cara ini bisa ditempuh dalam dialog antar-agama dan kepercayaan untuk menggantikan model perdebatan ajaran atau dogma, demi membangun atau masuk ke dalam kekayaan pemahaman agama sebagai kebudayaan. Jika pendekatan rasional-teo-

logis-dogmatis menghasilkan definisi dan stigma, lukisan mendalam (*thick description*) lebih mungkin menghasilkan pemahaman. Tentu ada paradoks dan persoalan yang disasikan Geertz, tetapi kita bisa mempelajarinya dan mencoba mengatasinya dalam perjalanan.

Ayu Utami,

penulis,

mahasiswa STF Driyarkara, Jakarta.

Rujukan

- Endraswara, Suwardi, 2018. *Agama Jawa: Ajaran, Amalan, dan Asal-usul Kejawen*. Yogyakarta: Narasi & Lembu Jawa, 2018.
- Geertz, Clifford, 2013. *Agama Jawa: Abangan, Santri, Priayi dalam Kebudayaan Jawa*. Penerjemah: Aswab Mahasin dan Bur Rasuanto. Jakarta: Komunitas Bambu.
- Geertz, Clifford, 2014. *Sadur Budaya: The Interpretation of Cultures*. Yogyakarta: Kanisius.
- Ensiklopedia Kepercayaan Terhadap Tuhan Yang Maha Esa*, 2017. Jakarta: Direktorat Kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa dan Tradisi, Direktorat Jenderal Kebudayaan, Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan.
- Kertorahardjo, Djumali, 1972. *Beberapa Hal Tentang Agama dan Aliran Kebatinan di Indonesia*. Proyek Pengawasan Kegiatan Keagamaan dan Aliran/Faham. Jakarta: Departemen Agama.
- Nurish, Amanah, 2019. *Agama Jawa: Setengah Abad Pasca-Clifford Geertz*. Yogyakarta: LKIS.
- Risalah Sidang Badan Penyelidik Usaha-usaha Persiapan Kemerdekaan Indonesia (BPUPKI) Panitia Persiapan Kemerdekaan Indonesia (PPKI)*, 1998. Jakarta: Sekretariat Negara Republik Indonesia.
- Picard, Michel, 2011. “Balinese religion in search of recognition From Agama Hindu Bali to Agama Hindu (1945-1965)”. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* Vol. 167, no. 4 (2011), pp. 482-510. URL: <http://www.kitlv-journals.nl/index.php/btlv> URN:NBN:NL:U:10-1-101402 (diakses pada 21 Januari 2026)
- Pals, Daniel L., 2006. *Eight Theories of Religion*. New York: Oxford University Press.
- Subagya, Rachmat, 1981. *Agama Asli Indonesia*. Jakarta: Cipta Loka Caraka bekerja sama dengan Yayasan Kerjasama Perguruan Tinggi Katolik.
- Subagya, Rachmat, 1987. *Kepercayaan dan Agama: Kebatinan Kerohanian Kejawen*. Jakarta: Kanisius.
- Sudarto, 2016. *Religionisasi Indonesia: Sejarah Perjumpaan Agama Lokal dan Agama Pendetang*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Shweder, Richard A. & Byron Good, 2005. *Geertz & Para Koleganya*. Yogyakarta: Kanisius & Lembaga Studi Realino.
- Warsito, S; Rasjidi, H.M; Bakry Hasbullah, 1973. *Di Sekitar Kebatinan*. Jakarta: Penerbit Bulan Bintang.