

POLITIK PERHATIAN
Rasa dalam Kebudayaan Jawa

Paul Stange

Politik Perhatian:

Rasa
dalam
Kebudayaan
Jawa

Politik Perhatian: Rasa dalam Kebudayaan Jawa

Dr. Paul Stange

© LKiS, 2007

xxx +366 halaman 14,5 x 21 cm

1. Dinamika Kejawan 2. Wayang 3. Simbolisme Jawa

ISBN: 979-1283-08-7

ISBN 13: 978-979-1283-08-3

Penyunting: Hairus Salim HS

Pemeriksa Aksara: Ulya

Rancang Sampul: Si Ong

Penata isi: Santo

Penerbit

LKiS Yogyakarta

Salakan Baru No 1 Sewon Bantul

Jl. Parang Tritis Km 4,4 Yogyakarta

Telp.: (0274) 387194, 7472110

Faks.: (0274) 417762

e-mail: elkispelangi@yahoo.com

elkis@indosat.net.id

Cetakan I : April 1998

Cetakan II : November 2007

Percetakan:

PT. LKiS Pelangi Aksara Yogyakarta

Salakan Baru No 1 Sewon Bantul

Jl. Parang Tritis Km. 4,4 Yogyakarta

Telp.: (0274) 387194, 7472110

Faks.: (0274) 417762

e-mail: elkispelangi@yahoo.com

elkis@indosat.net.idt

Pengantar Redaksi

Salah satu fenomena intelektual yang menonjol di tahun 1970-an di Indonesia adalah semaraknya publikasi tulisan, baik refleksi lepas maupun riset mendalam mengenai Jawa. Akan tetapi, sekarang buku-buku mengenai Jawa menyusut dan digantikan oleh buku-buku keagamaan, baik dari kalangan Kristen, Katolik, maupun terutama Islam.

Pergeseran ini tampaknya menyiratkan suatu persoalan penting dalam transformasi kebudayaan kita. Apakah menyusutnya buku-buku mengenai Jawa berarti mengindikasikan menurunnya perhatian terhadap Jawa bahkan mengikisnya suatu keyakinan terhadap nilai-nilai mendasarnya? Apakah nilai-nilai Jawa itu sudah digusur oleh nilai-nilai keagamaan formal dalam suatu proses yang disebut sebagai “gejala kebangkitan agama-agama”? Entahlah. Akan tetapi, setidaknya hal yang dikemukakan itu turut mendorong niatan kami untuk mempublikasikan karya Dr. Paul Stange ini.

Paul Stange sendiri bisa dikatakan merupakan salah seorang pengamat Jawa mancanegara yang turut menyemarakkan jagat perhatian terhadap Jawa yang menjadi fenomena intelektual tahun 1970-an. Tidak sekadar pengamat, Paul Stange bahkan, seperti diakuinya, penganut nilai-nilai Jawa tersebut. Untuk itu, membaca buku ini dengan sendirinya kita berhadapan dengan seorang yang di satu sisi

murni *scholar* (seorang yang berjarak terhadap Jawa), namun sekaligus di sisi lain menjadi “orang dalam” yang menganut dan menghayati nilai-nilai yang diteropong tersebut. Tak heran kalau bagi kalangan akademisi ia dinilai tak lebih dari seorang “juru bicara” dari nilai-nilai yang ditelitinya, tetapi bagi rekan-rekannya penganut atau penghayat nilai-nilai itu, ia justru sering dianggap terlalu sangat kritis.

Lewat suatu teropong etnografis yang dikombinasikan dengan penelusuran literer, Paul mencoba menyingkap nilai-nilai Jawa yang menurutnya merupakan tradisi Tantrik yang sudah ada jauh sebelum kedatangan tradisi-tradisi agama India dan Semitik. Dalam banyak hal, Paul menegaskan kembali apa yang disebut sebagai “agama Jawa” atau sering disebut sebagai Kejawen dengan segala nilai dan praktik spiritual-ritualnya. Jelas, dibutuhkan suatu energi intelektual yang besar untuk mengklarifikasi hal itu lantaran Jawa yang kita kenali sekarang bersifat sangat sinkretik. Jawa berkembang tidak dengan kekhasan yang terisolasi, tetapi dalam kombinasi dengan masukan-masukan kultural dari luar. Sementara penegasan agama Jawa senantiasa ingin menjernihkan, dengan cara memilah—namun tidak berarti mempertentangkan—mana yang dianggap murni Jawa dan mana yang sekadar menjadi tempelan dari Jawa tersebut. Hal inilah yang menjadi kontroversi karena upaya pemilahan antara Jawa dan bukan Jawa misalnya, antara Jawa dan Islam sering dianggap sebagai suatu “politik pengetahuan” yang ideologis bahkan merambah menjadi ketegangan politik, seperti yang kita lihat dalam diskursus mengenai “aliran kepercayaan” hingga akhir-akhir ini.

Sebagai “pewaris sah nilai-nilai spiritual Jawa”, aliran kepercayaan sebenarnya menghadapi tantangan serius. Dari segi riil politik, mereka dituntut untuk mendudukkan dirinya secara tepat di hadapan kekuasaan negara dan lalu lintas hubungan dengan kelompok-kelompok agama yang menggeliat memproklamirkan kebangkitan. Derasnya arus modernisasi yang membawakan semangat hidup pragmatis dan konsumeris, juga memaksa mereka merekonstruksi dan melakukan revitalisasi nilai-nilai spiritual dan budayanya. Sadar akan tantangan ini, seperti yang akan dikemukakan Paul dalam buku ini maka kita

melihat adanya arus dan gerakan pembaruan dalam aliran kepercayaan. Keberhasilan usaha revitalisasi ini akan bisa dilihat dari sejauh apa ia mampu menepis senjakala yang disinyalir kini menyelimuti kebudayaan Jawa. Usaha yang bisa kita terjemahkan juga sebagai upaya turut membentuk Indonesia yang terus berproses menjadi bangsa ini.

Barangkali aliran kebatinan atau sering disebut kepercayaan, bukan satu-satunya wakil dari pengembangan nilai-nilai spiritual Jawa tersebut. Apalagi, kadang terbersit pertanyaan masygul terhadap keberadaannya. Tak jarang ia justru dianggap sebagai sumber legitimasi dari nilai-nilai feodalistik dan politik tanpa kritik yang merasuk sistem kekuasaan politik Indonesia. Apalagi setelah aliran kepercayaan ini mengalami pelembagaan serius di awal tahun 1970-an dan kedekatannya dengan para petinggi negara, yang menyeretnya ke perseteruan politik dengan agama-agama formal yang ada. Bagaimanapun, Hindu dan Budha dalam banyak hal cukup mempunyai dasar-dasar untuk juga menjadi pengembannya. Sementara itu, agama-agama Semitik dengan kecenderungan pribumisasinya tak jarang juga sangat kelihatan sebagai pewaris dari nilai-nilai Jawa tersebut.

Lepas dari itu semua, bagi kami sendiri, nilai-nilai Jawa bisa dikatakan sebagai salah satu dari kebijakan tradisional dunia yang teramat berharga. Kearifan yang dikandungnya begitu mendalam dan agung. Dengan penekanannya pada harmoni dan sinkretisnya, Jawa suatu ketika dalam sejarah kita, pernah menjadi “perekat budaya” bagi hingar bingar kehidupan politik (dan keagamaan) kita yang penuh pertentangan. Jawa menjadi “kultur penyangga” bagi kelangsungan kita sebagai bangsa dengan ragam bahasa, etnik, agama, dan ekspresi-ekspresi politik dari keragaman tersebut. Tak heran kalau banyak kalangan yang menyatakan bahwa terjadinya berbagai kerusakan politik, sosial, dan keagamaan kita akhir-akhir ini, di satu sisi memperlihatkan fenomena merosotnya nilai-nilai toleransi dan harmoni Jawa tersebut. Nilai-nilai Jawa mungkin telah ditanggalkan dan yang tertinggal hanya sisi legitimatifnya terhadap hegemoni kekuasaan. Suatu dialog yang terbuka dengan “Jawa” tampaknya harus kembali digelar.

Demikian niatan yang semoga berkenan dari publikasi buku ini. Terima kasih kepada Paul Stange yang memercayakan penerbitannya kepada kami bahkan meluangkan waktunya untuk mendiskusikan segi-segi substansial dan teknis dari buku ini. Terima kasih pula kepada Sdr. A. Made Toni Supriatma, Amiruddin, dan Landung Simatupang yang menyumbang dalam penerjemahan awal beberapa bagian dari naskah buku ini. Akhirnya, kami mengucapkan selamat membaca dan menyelami.

Yogyakarta, 1 Maret 1998

Pengantar Pengarang

Lambang Kelicinan

Bhatara Narada ditampilkan menjadi cover buku ini karena di dalam dunia dewata yang digambarkan dalam pewayangan dia berperan sebagai penghubung antara para dewa dan manusia. Dalam melaksanakan tugas itu banyak permainan yang dilakukannya, berita yang dibawanya licin. Biasanya, berita yang disampaikan mengandung kebenaran, namun terkadang kebenaran itu tidak sesuai dengan kesan yang tampak. Jadi, walaupun dia utusan dewa, manusia yang didatanginya harus tetap waspada dan bijaksana tidak bisa menerima tanpa tanda tanya. Bhatara Narada sekaligus merupakan lambang “rasa” yang menjadi pokok perhatian saya di sini. Memang wajar demikian karena di jagad cilik, dunia mikrokosmos, rasalah yang menjadi penghubung antara alam lahiriah dan alam batiniah. Biasanya kalau kita menangkap sesuatu melalui rasa dalam yang halus, dalam bahasa Inggris disebut “*intuition*”, kita cenderung meyakini sepenuhnya. Padahal di dalam pengetahuan batin, walaupun sesuatu itu datang melalui rasa yang paling halus seperti berita yang datang dari Narada, kita harus tetap hati-hati. Seperti di dalam dunia ilmu sosial atau ilmu pasti banyak cendekiawan yang cerdas, namun tetap mungkin keliru; sama juga di dalam kebatinan dan agama, banyak yang pandai, tajam, ataupun tinggi kejiwaan namun belum tentu benar. Artinya, antara lain bahwa walaupun kita menerima ilham

dari dewa (atau wahyu melalui Malaikat Jibril) kita harus tetap memasang tanda tanya atas pemahaman kita sendiri mengenai apa yang diterima.

Bhinneka Tunggal Ika; tidak ada Tuhan selain Allah benar, sederhana, jelas hakikatnya, dan mudah sebagai pengakuan. Akan tetapi, sebagai manusia kita masih di dalam perjalanan, dalam proses menjadi sempurna. Terkecuali para rasul dan pertapa suci—mereka yang telah mencapai martabat makrifat—kesadaran kita masih terbatas, diselimuti nafsu, terkurung di dalam kerangka kebudayaan tertentu, disalurkan demi kepentingan aku kecil, dan terwujud melalui rasa pandaku. Seandainya kita sudah sepenuhnya menghayati kepercayaan bahwa yang berkuasa adalah Allah, bahwa Ialah yang menghidupi, menjiwai, dan menggerakkan segala-galanya, tidak mungkin kita tenggelam dalam kegelisahan, berebutan harta tanpa batas, dan bentrokan antarkalangan. Untuk itu, kita semua perlu mendudukan sikap sebagai pelajar yang terus mencari. Bagaimanapun, keyakinan mengenai kebenaran, bagaimana jelas dan sederhana hakikatnya, kesadaran kita mengenainya masih terbatas. Kalau kita berhenti pada satu titik, seolah-olah sudah memegang atau menguasai segala pengetahuan yang dibutuhkan, proses penyempurnaan kita menjadi tertutup.

Mengenai Judul dan Sasaran

Antara judul dan subjudul buku ini terdapat keterkaitan yang sangat erat kendati pada awalnya mungkin tampak kabur. Istilah “politik” yang saya gunakan di sini tidak menyangkut lapangan pemerintahan (walaupun akhirnya memang terkait). Saya menggunakan politik di dalam arti luas yang sekarang berlaku di dunia ilmu sosial dan sastra Barat. Di dalam wacana itu, politik menyangkut antara lain, pola kekuasaan di dalam lingkungan keluarga, antara jenis kelamin, di dalam susunan wewenang di kantor atau pabrik, dan malah sampai kepada kompetisi antara beberapa bentuk atau jenis wacana.

Pada umumnya, kita kurang memperhatikan “perhatian”. Oleh karena tidak diperhatikan (karena terlalu sering diucapkan) kita lantas diperalat olehnya. Di dalam kehidupan sehari-hari—dalam kebudayaan apa pun—kita selalu mengikuti arus umum atau gelombang kebiasaan. Di kalangan para pertapa, orang suci, Syaikh tarekat—pokoknya di mana saja ada pengolahan kesadaran demi menuju kesempurnaan—selalu ada garapan yang menyangkut perhatian. Entah perhatian itu disebut zikir, sujud, panembah, mengheningkan cipta, meditasi atau yoga, yang pasti semua menyangkut peralihan atau pergeseran perhatian. Saya menggunakan istilah perhatian, dan bukan (umpamanya) “meditasi” karena jangkauannya luas, tidak terbatas pada lingkup latihan kejiwaan saja. Sengaja demikian karena saya mau menunjukkan adanya permainan dan pengarahan perhatian tidak hanya di dalam lapangan kepercayaan tertentu, seakan-akan merupakan masalah bagi lingkungan tertentu itu saja, namun juga di dalam dan melalui kebudayaan secara umum sebagai masalah yang menyangkut semua orang. Setiap kebudayaan menitikberatkan lapangan tertentu dengan cara tertentu pula.

Sejauh ada lawan di sini maka lawannya bukan kelompok filsafat, cabang ilmu pengetahuan, atau ideologi tertentu, melainkan budaya materialis yang tidak mampu menampung kekayaan lapisan kehidupan. Dengan kata lain, saya menentang budaya pembangunan yang terlepas dari manusia seutuhnya. Tanpa penekanan pada manusia seutuhnya, artinya penekanan pada semua bagiannya secara utuh (bukan hanya perut semata-mata, umpamanya), perkembangan ekonomi akan menjadi liar dan globalisasi homogen merusak alam dunia, budaya maupun jiwa, dan kesehatan manusia. Keadaan dunia semakin global, semakin menyatu pada lapisan materi, ekonomi, dan komunikasi. Sementara itu, kegoncangan di dalam dunia keuangan menunjukkan antara lain bahwa kita salah belaka, batal kalau percaya pada “realitasnya” uang. Walaupun secara resmi jarang ada yang mengakui kepercayaan demikian, di dalam praktik kenyataannya kebanyakan orang sekarang menjurus pada “kemajuan material” dengan penuh kepercayaan pada realitasnya (oleh kalangan tertentu

bahkan dipegang seolah-olah merupakan agama). Budaya pembangunan merupakan kultus yang paling canggih di dunia masa kini.

Dalam budaya pembangunan materi yang merajalela ini, kita memusatkan perhatian sehari-hari pada ekonomi. Seolah-olah perut, bukan jiwa, yang duduk sebagai raja di dalam badan kita. Kalau kita membakar dan menghabiskan hutan ibaratnya sama dengan merusak paru-paru demi kepentingan perut. Sejauh tindakan kita demikian, ini membuktikan keterbatasan kesadaran kita. Dengan iman bulat, kita tidak mungkin dimainkan oleh nafsu makan (rebutan kekayaan) sampai menghancurkan paru-paru (hutan). Jika iman sudah bulat (“bulat” berarti menyatu, tidak terpisah tetapi tunggal) kesatuan di dalam badan (tidak hanya “seperti”, tetapi terkait dengan kesadaran kesatuan dunia) akan menghasilkan keseimbangan lahir batin dan kesehatan pada tingkat pribadi (jagad cilik) maupun dunia (jagad gede).

Dengan demikian, jelas saya mengetengahkan masalah budaya, agama, dan kepercayaan yang sekarang lazim dipandang “soal sampingan”, bahwa permainan perhatian dan penyingkiran susunan wacana oleh kekuatan politik budaya tidak hanya pantas, tetapi juga harus ditentang demi keselamatan hidup dan keseimbangan dunia. Kalau dikaitkan kembali dengan masalah pokok pembahasan rasa di dalam kebudayaan Jawa maka dengan “politik perhatian” saya mau menunjukkan sebuah lapangan pergolakan di bidang budaya yang telah tersingkir. Pada intinya, masalahnya bukan kelompok tertentu atau paham orang di dalam arti ideologis, melainkan penekanan nyata di dalam tindakan sehari-hari, penerapan atau praktik yang mewujudkan kebudayaan sebagai kerangka yang mewarnai hidup. Jelas, di sini ada permainan kekuasaan yang boleh juga disebut “politik”.

Masalah Istilah dan Kebudayaan

Anehnya, pembicaraan demikian lebih mudah saya—sebagai orang asing—ungkapkan di dalam bahasa Indonesia, demi pembaca Indonesia, daripada buat dunia pembaca Inggris. Kenapa? Pertama,

karena di dalam lingkup wacana Indonesia kita dimungkinkan berbicara atas landasan kepercayaan. Dalam dunia bahasa Inggris sulit membuka pembicaraan demikian dan di dalam lingkup ilmuwan modern bahkan secara implisit ada larangan. Kedua, di samping pengutamaan pada “pembangunan” (yang memang terlalu menonjol), namun di sini masih ada wacana mengenai “manusia seutuhnya” yang dipahami di dalam kaitan antara jagad cilik dan jagad gede (Inggris: “*microcosm and macrocosm*”). Dengan menunjukkan adanya perbedaan di dalam susunan wacana yang berhubungan dengan bahasa, kita diingatkan akan adanya keanekaan budaya.

Walaupun dari satu sisi mudah membuka pembicaraan demikian, sekaligus saya menyadari adanya kesulitan di dalam penerjemahan. Sejak awal, esai-esai dalam buku ini ditujukan pada dunia Barat. Untuk itu, saya telah menerjemahkan istilah dan dunia makna Jawa, kejawen, dan kepercayaan ke dalam wacana Inggris. Sekarang, di dalam buku ini, semuanya dialihkan kembali ke dalam bahasa Indonesia. Pasti ada korban karena di dalam dunia bahasa, terutama kalau sampai pada masalah kepercayaan yang mendalam, tidak ada penerjemahan yang klop dan pas.

Umpamanya, istilah “kebudayaan”, “kepercayaan”, dan “agama” sangat mudah terpleset dan menimbulkan salah paham. Lebih lagi kalau kita meloncat atau beralih—seperti yang kerap terjadi secara tidak sengaja dan tidak sadar—pada berbagai lingkup wacana. Maklum, kalau di dalam wacana bahasa Indonesia yang lazim dibentuk oleh ideologi Pancasila sebagai wacana kenegaraan yang mewadahi wacana umum, ada pengertian/pengertian tertentu terhadap “agama”. Dalam bahasa Inggris, istilah “*religion*” biasanya diterjemahkan langsung sebagai “agama”, padahal tidak demikian karena artinya cukup jauh berbeda. Di dalam wacana bahasa Inggris, istilah “*religion*” dipakai untuk semua lingkup agama dan kepercayaan, resmi atau tidak, dengan susunan formal atau menurut adat setempat, golongan atau perorangan.

Jangankan antarbudaya, di Indonesia sendiri berulang kali terjadi perdebatan mengenai penggunaan istilah, seperti kejawan, kebatinan, kepercayaan, kejiwaan, kerohanian, dan kaitannya dengan agama. Untuk itu, wajar kalau antara bahasa Inggris dan Indonesia sangat mungkin terjadi salah paham ketika mengalihkan bahasa suatu istilah. Umpamanya, istilah “*mysticism*” di dalam bahasa Inggris dan “mistik” dalam bahasa Indonesia tampak terkait, namun makna sebenarnya sama dengan “agama” juga berbeda. Dalam bahasa Inggris, “*mysticism*” berarti “ilmu (ngelmu) makrifat (manunggal)”; dalam bahasa Indonesia “mistik” diartikan (kurang lebih) “soal-soal gaib yang menyangkut kekuatan ajaib atau aneh”. Berbeda sekali. Oleh karena itu, kita harus hati hati. Biasanya kita merasa “yakin tahu” dan mengerti, namun ternyata keliru.

Mungkin harus ditegaskan, supaya tidak mudah salah tangkap bahwa saya biasanya menggunakan istilah *mysticism*, kebatinan, dan kepercayaan untuk menunjukkan “bagian dalam (batiniah) dari agama (dalam arti luas)”. Di dalam pengertian ini, tidak ada manusia atau agama tanpa unsur lahiriah maupun batiniah. Dengan demikian, jelas saya mengartikan “kepercayaan” sebagai sesuatu yang pada hakikatnya tidak mungkin dipertentangkan dengan “agama”; keduanya tampak seolah-olah “dua” jika hanya dipandang dari sudut kesadaran yang terbatas. Padahal di tingkat itu pun semua orang sudah tahu sebelumnya, sebagai pepatah maupun pegangan pokok dari agama apa pun bahwa tanpa jiwa (urip/hidup, batin, roh, dan sebagainya) kita bukan manusia, melainkan tengkorak. Dari sisi ini, pada hakikatnya dunia “kepercayaan” tidak mungkin dipersoalkan.

Kendati demikian, di dalam wacana umum kita masih (dan terpaksa) mengakui bahwa istilah “agama” dan “kepercayaan” tetap dipakai tidak hanya menurut arti hakikatnya, tetapi sekaligus sebagai sebutan buat kalangan atau kelompok tertentu. Pergeseran demikian terjadi pula dengan kata induk di lapangan politik atau keagamaan, dan segala lapangan interaksi dan pertukaran kebudayaan. “Kebudayaan” pun bukan sesuatu yang utuh di dalam sebuah negara. Jelas yang

saya maksudkan dengan “kebudayaan” bukan hanya “seni klasik kerajaan” seperti yang dikemukakan sebagai “budaya inti” oleh dunia pariwisata. Bukan itu, melainkan “budaya” di dalam arti luas dan pluralis. Dalam arti yang luas, kebudayaan bisa mencakup budaya orang kecil dan juga unsur budaya yang hadir dalam kehidupan sehari-hari.

Umpamanya, ada “budaya setir kendaraan” dan dengan ungkapan itu saya maksudkan sebagai “kebiasaan yang dijalankan sehari-hari”, bukan hanya “aturan resmi”. Di Jawa atau Australia, memang ada perbedaan dalam aturan. Perbedaan itu termasuk dalam masalah kebudayaan. Akan tetapi, perbedaan “resmi” demikian hanya merupakan lapisan pertama yang paling “luar” dari perbedaan kebudayaan. Pada lapisan kedua, ada kontras antara “pandangan orang terhadap aturan” dan akhirnya, pada tahap ketiga, pada kebiasaan yang dilakukan. Kebudayaan di jalan merupakan contoh dari lapangan kebudayaan yang baik karena semua orang mengalami, kepentingannya jelas (keselamatan hidup!) dan mungkin paling mengena sebagai contoh karena tidak terkait langsung dengan “politik”.

Mana ada peraturan di jalan yang menulis: “mengalah sama yang besar”? Di buku petunjuk apa pun tidak mungkin ada. Akan tetapi, pada tingkat praktik, hal itu jelas ada sebagai “aturan informal” yang pokok. Di Australia, secara resmi sebuah sepeda motor punya hak sama dengan truk, namun karena jarang sekali yang bersepeda motor di sana, para sopir mobil, bis, atau truk juga jarang memperhatikannya. Di Indonesia, kalau ada bis malam lewat kendaraan lain harus minggir. Ada kalanya mobil orang biasa, namun tertempel stiker bertulis “keluarga ABRI” kendaraan lain akan mendudukkannya seperti bis malam. Menurut aturan tertulis, kalau menyelip harus dari sisi kanan, namun kebiasaan di jalan, kendaraan yang terbesar mengambil jalan tengah sehingga sepeda motor praktis membentuk jalur (dan terkadang harus menyelip) dari sisi kiri, supaya tidak terjadi tabrakan. Jelaslah bahwa kalau kita mau selamat di jalan tidak cukup hanya mengetahui aturan resmi. Celaka kalau dalam menyetir kita semata berpegang pada aturan negara, tanpa belajar

dari adat setir yang nyata dijalankan secara lokal. Semua ini termasuk “kebudayaan” nyata.

Secara umum, di dalam karya ini saya menyetengahkan kebudayaan dalam arti luas dan bukan “agama” atau “kepercayaan” di dalam arti yang sempit (resmi). Sambil jalan, di dalam karangan ini nanti saya akan kembali beberapa kali kepada permasalahan istilah. Masih banyak istilah lain yang harusnya diperhatikan, namun sementara ini, sebagai pengantar, saya berkonsentrasi pada “kedudukan kita terhadap/di dalam dunia istilah”. Mudah-mudahan cukup sebagai pembukaan kalau para pembaca memaklumi bahwa saya tidak mau menitikberatkan pada istilah dan menggunakan semuanya dengan tanda tanya.

Masalah Pendekatan

Ketika saya berbicara mengenai kejawen, saya maksudkan sebagai bidang yang sama luasnya sebagaimana yang dirujuk Woodward (1989). Saya tidak mempertentangkan kejawen dengan gerakan-gerakan keagamaan modern, tidak pula mendasarkan pembacaan hanya pada penganutnya saja. Sebagai sebuah pintu bagi proses yang lebih luas saya menggunakan Sumarah (1980) persis dengan cara yang dipergunakan Keeler (1987) dengan desanya di Klaten, Siegel (1986) dengan kampungnya di Solo, atau Geertz (1976) dengan kota Parenya. Kita semua, selaku antropolog, mengungkap masalah umum melalui contoh kecil. Walaupun demikian, dan terutama di dalam kaitan dengan esai-esai yang tampil di sini harus diingat pula bahwa saya memiliki tujuan yang terbatas dan tidak mengejar gambaran umum yang “global” mengenai kejawen.

Saya berkecimpung tidak hanya dalam penjelasan etnografi yang berfokus pada kebatinan, tetapi juga pada sejarah dalam menafsirkan hubungan kejawen dengan Islam. Persoalan yang menjadi perhatian saya tercermin dalam antropologi, namun gelar kesarjanaan saya adalah di bidang sejarah perbandingan, sementara saya mengajar sejarah budaya dan agama. Saya mempergunakan karya-karya sejarah

dan filosofis, dan pendekatan saya bersifat fenomenologis. Karya saya berdasarkan pada riset lapangan, namun teks-teks lokal dan arsip organisasi, tentunya di samping bahan sekunder, juga penting bagi analisis saya.

Kajian keagamaan seringkali lebih cocok bagi saya ketimbang antropologi atau sejarah karena bagi saya jelas lingkup keagamaan merupakan dimensi tersendiri. Di dalam hal ini, saya berutang pada karya Eliade yang mengolah sejarah keagamaan dengan pengertian bahwa di dalam setiap tahap perkembangan ada perubahan dalam akses pada (disertai anggapan mengenai) apa yang dipandang “riil”. Umumnya saya menggunakan definisi agama yang dicanangkan Geertz (1966). Meskipun filsafat dan sejarah agama telah menteorisasikan “pengalaman” sebagai unsur induk dari lapangan agama, saya tetap merasa bahwa di situ justru antropologi yang telah menyumbang paling banyak demi pembacaan agama sebagai praktik sosial.

Meskipun telah berkecimpung dengan hal di atas, adalah tidak benar membaca dan memahami proyek saya seolah-olah terbatas pada penyampaian sudut pandangan penghayat kebatinan. Tesis saya (1980) bergerak sebagai sejarah mikro dari satu gerakan, suatu analog sejarah bagi kajian pedesaan dalam etnografi. Di situ saya telah memusatkan perhatian pada perubahan dalam penerapan kejiwaan dan kaitanya dengan perubahan sosial umum sejak sebelum Perang Dunia II. Saya juga menunjukkan hubungan sejarah antara berbagai aliran, termasuk tarekat. Akan tetapi, di sisi lain saya memang menekankan proses perpaduan (*syncretism*) yang mengaitkan kebatinan melalui kejawaan dengan lapisan kemoyangan (*ancestral substratum*), dengan akar kebudayaan yang asli.

Sebagaimana diduga, pandangan saya muncul dari fokus pada kebatinan dan lingkungan keagamaan di mana pandangan itu berlaku. Kendati demikian, saya tidak pernah beranggapan bahwa budaya India lebih menentukan kejawaan daripada Islam. Saya malah menyangkal konstruksi ideologis demikian (1980; hlm. 43-50) dan

menyajikan bahwa ketegangan yang biasanya dipandang sebagai kontras antara “kepercayaan dan Islam” sesungguhnya timbul dari perbedaan pandangan antara orang yang menekankan batin dengan yang menekankan lahir. Perbedaan ini jelas ada di dalam setiap lingkup keagamaan, bukan masalah antarpaham sesungguhnya.

Beberapa rekan mengatakan bahwa saya menerapkan konsepsi kalangan kebatinan dan mereka lantas menganggap keyakinan saya sebagai teologis dan esensialis. Tampaknya perlu dalam pembukaan ini penjelasan terhadap unsur problematik dari karya saya ini. Pernyataan saya mengenai adanya tokoh Semar, umpamanya, jelas menunjukkan kepercayaan dengan keyakinan ontologi yang berbeda (dan bertentangan) dengan kebiasaan dunia ilmuwan. Menarik untuk ditelusuri lebih lanjut. Geertz misalnya, pernah dengan terus terang mengatakan bahwa dia tidak percaya Tuhan (1971). Oleh rekannya, posisi demikian tidak pernah dipersoalkan. Apa benar bahwa posisi “tidak percaya” adalah lebih netral dari posisi percaya? Sekarang, dibandingkan tiga puluh tahun lampau, para ilmuwan umumnya sudah mengakui tidak ada posisi netral bahwa semua mau tidak mau akan memihak.

Walaupun ada pengakuan demikian, ternyata mereka masih mempertahankan beberapa pagar larangan tertentu. Masalah mereka sesungguhnya bukan apakah “memihak atau tidak”, melainkan sifat dari pandangan itu dan apakah hal itu sesuai atau tidak dengan wacana yang berlaku. Bukan logika, melainkan kekuasaan wacana yang menentukan. Pada hakikatnya, ilmu bukan masalah kalau seorang sarjana mengakui pandangannya, juga bukan masalah apakah pandangan itu sejajar dengan kelompok yang diteliti ataupun seirama dengan para ilmuwan lain. Bahkan jauh lebih baik pandangan si peneliti dibuka blak-blakan justru supaya dapat diperhitungkan. Oleh karena itu, yang menjadi masalah seharusnya bukan pada pandangan pribadinya, setuju atau tidak, tetapi pada dokumentasi dan argumen yang dibangun. Kenyataannya dunia ilmu belum sampai ke tahap itu. Hingga sekarang soal posisi terus dipertanyakan secara tajam

hanya ketika tidak sejalan dengan epistemologi yang umum. Kebiasaan demikian pada hakikatnya bukan perkembangan ilmu yang baik.

Sewaktu saya mengetengahkan konsep pokok dari buku ini, rasa, saya menggunakan Sumarah sebagai contoh dari sesuatu yang umum, tanpa maksud menekankan atau mengistimewakan praktik itu. Mungkin pada titik yang sama melalui kasus lain; di dalam hal ini—selaku antropolog—saya menggunakan satu desa untuk mengerti keadaan desa lain, bukan karena desa itu penting di dalam dirinya. Walaupun saya punya hubungan khusus dengan Sumarah, tidak hanya sebagai “objek” pokok dari disertasi tetapi sekaligus selaku penghayat di dalamnya (bukan warga resmi, melainkan “warga jemaah”), saya anggap hubungan itu tidak lain dari hubungan saya dengan keluarga secara jasmani. Kebetulan saya membawa nama “Stange” sebagai keturunan moyang dengan nama itu. Dengan demikian, kalau saya menyebut keturunan saya tidaklah untuk mengistimewakan nama atau keluarga, saya tetaplah—tidak lebih dan tidak kurang—manusia biasa. Sama halnya dengan “kewargaan” di dunia kejiwaan. Saya kebetulan secara kejiwaan “lahir” melalui Sumarah.

Kalau di dalam karya saya ada tekanan pada unsur pengalaman dan bagian dalam dari agama, namun penyajian saya masih tetap diarahkan oleh pikiran yang sama kritis sewaktu digunakan untuk mengulas buku. Ironisnya, tulisan yang dipandang oleh kalangan ilmuwan sebagai apologetika tanpa kritik, oleh rekan-rekan kebatinan justru dipandang terlalu kritis dan peka secara politik. Saya memang menggarap dan mengembangkan teori, seperti rasa, yang terdapat dalam kejawen, namun saya juga mengkombinasikannya dengan teoresasi pascakolonial. Bila saya menyatakan bahwa saya ikut percaya dipandang “esensial” (sekali-gus larangan dalam arti “tidak mungkin” menurut penganut Derrida). Akan tetapi, saya “percaya” di dalam kerangka filsafat yang dikembangkan oleh Ibn al-Arabi dan Nagarjuna (kedua-duanya) dan mereka tidak kalah rumit dengan Derrida. Memang, dalam masalah kepercayaan, umumnya kita masih mempersoalkan dan menguji kendala-kendala pluralitas yang diperbolehkan dalam etnografi.

Kita semua perlu memuji pengetahuan bahasa, sastra, dan masyarakat yang ada dalam karya seperti Keeler (1978), Florida (1995), atau Pemberton (1994). Mereka telah menyumbang pengertian yang luar biasa melalui teori yang matang dan juga dilandasi kemampuan dalam bahasa Jawa yang hebat. Pantas dipuji dan harus diakui. Pada saat yang sama, Keeler dan Woodward menegaskan dari satu sisi bahwa di Jawa meditasi merupakan kunci pokok dari epistemologi dan dari sisi lain bahwa jika diterapkan oleh seorang peneliti ia berarti sudah mengabaikan penafsiran kesarjanaan dengan “menuju asli”. Rupanya ada hukum tidak tertulis—memang banyak demikian—bahwa masalah kejiwaan merupakan sebuah pengecualian di lapangan ilmu. Sementara dalam masalah lain, seperti bahasa, yang boleh bersuara hanya ahli; namun dalam kebatinan mereka yang menyatakan “tidak tahu” atau malah menolaknya yang hanya berhak bersuara. Menarik bukan? Logika apa ini kalau bukan logika penganut (non) agama?

Urutan Tema

Walaupun berasal dari berbagai esai yang berdiri sendiri, semuanya sudah diolah kembali. Tidak hanya di dalam proses terjemahan, tetapi juga pada pembaruan dan pengurutan. Kadangkala masih ada pengulangan bahan di mana di dalam konteks yang lain ada tokoh seperti Semar, kelompok seperti Sumarah, atau gejala seperti kejawen yang harus diterangkan demi suatu kepentingan lain. Akan tetapi, dipandang di sini sebagai satu buku ada perkembangan tema yang urut sebagai kesatuan.

Pada Bagian Satu, pendekatannya secara etnografis dan tekanannya pada rasa, pengalaman, dan ontologi tunggal sebagai landasan teori maupun penerapan kejiwaan di Jawa. Pada tulisan pertama (bab 1) saya menengahkan rasa melalui kedudukannya di dalam praktik peningkatan kesadaran maupun tempatnya di dalam teori kejawen. Kedua (bab 2) saya menekankan bahwa alam roh halus dan pengalaman manusia harus ditafsirkan sebagai kesinambungan yang tidak ter-

putus. “Teori” roh halus tidak berarti lepas dari apa yang dialami oleh manusia. Teorinya bukan sesuatu mengenai apa yang mungkin ada, melainkan laporan mengenai pengalaman nyata. Ketiga (bab 3) saya menunjukkan sistem atau pola pengertian kejawen mengenai makna pewayangan. Di situ kuncinya keterkaitan jagad cilik dan jagad gede; bahwa kosmologi pewayangan merupakan peta kesadaran seseorang, bukan hanya gambaran sejarah secara mitos atau teori alam semesta. Jelas di dalam setiap kasus bahwa sebagai pola dalam kejawen (sesuai pandangan Keeler dan Woodward) peningkatan kesadaran melalui latihan merupakan kunci. Harus diingat sebagai landasan bahwa saya tidak bermaksud untuk menggambarkan kejawen secara umum atau memadai, tapi semata menunjukkan beberapa unsur pentingnya saja.

Di Bagian Dua saya menelusuri perkembangan di dalam lingkungan kepercayaan sejak kemerdekaan. Dengan sendirinya dalam bagian ini saya beralih ke sejarah, tentu sejarah pada masa ini. Pertama (bab 4), saya menggunakan Sumarah sebagai contoh yang menunjukkan adanya peralihan tidak hanya di dalam penerapan secara kejiwaan, tetapi sekaligus secara organisasi yang bergerak dalam sebuah timbal-balik dengan sejarah nasional yang umum. Penting diingat bahwa bukan hanya satu itu, melainkan semua aliran baru telah melampaui proses demikian. Kemudian (bab 5), saya mengupas perubahan secara makro di dalam aturan dan sikap pemerintah dalam pengaturan keagamaan dan kepercayaan. Ketiga (bab 6), saya mengejar peranan kepercayaan yang terkait dengan Semar/Sabdopalon sebagai unsur di dalam perkembangan kebudayaan nasional, terutama pada masa Orde Baru. Akhirnya (bab 7), saya menjejaki dunia seni tari demi penjelasan bahwa pada akar-akar praktik sosial masih ada gema kejawen yang sangat berarti walaupun terkadang tersembunyi. Setiap bab dalam bagian ini menunjukkan bahwa “modernisasi” tidak harus diartikan “meninggalkan tradisi” dan malah tepat dipandang sebagai “pembaruan” seperti di dalam lingkungan Islam.

Sesungguhnya, setiap bagian menyangkut politik dalam arti tertentu. Pada Bagian Tiga mengulas masalah politik penafsiran, ter-

utama oleh ilmuwan Barat, namun pada hakikatnya sasarannya ilmu semata-mata. Pada tulisan pertama (bab 8), saya menjejaki kembali pengertian secara antropologi budaya mengenai kedudukan Islam di Jawa. Di situ saya bergerak melalui penafsiran Woodward dan mempersoalkan masalah istilah dan pemahaman agama khususnya. Kemudian (bab 9), saya kembali ke dunia sejarah melalui evaluasi terhadap karya Anderson dan Hefner. Melalui mereka—dari satu sisi—kita bisa menyadari kedalaman dan pesatnya peralihan di lingkup kejawaan. Pada saat yang sama, kita perlu mempertanyakan kedudukan dari teori-teori (atau kasarnya “kacamata”) yang dipakai untuk menanggapi perubahan tersebut. Akhirnya (bab 10), saya membuka pandangan pascamodern melalui sebuah persoalan filsafat, khususnya dengan mempertanyakan apakah filsafat pascamodern sendiri secara implisit merupakan penjajahan baru di dunia budaya.

Pada tingkat yang paling umum, sebagai karya ilmu sosial yang bergerak di antara antropologi agama dan sejarah kebudayaan, sasarannya adalah untuk menunjukkan pentingnya pengalaman nyata yang dialami manusia sebagai landasan untuk pengertian mengenai lingkup agama dan kepercayaan. Di dalam setiap langkah dan bab dari karya ini, saya menekankan bahwa kita tidak bisa menangkap makna kejiwaan lepas dari pengalaman penghayatnya, lepas dari unsur “dalam” yang di Jawa disebut “kebatinan”. Tekanan demikian menjadi penting karena di dalam ilmu sosial lama ada kecenderungan untuk menanggapi masalah kepercayaan dan agama seolah-olah makna pokoknya terletak pada susunan pemikiran (mungkin disebut ideologi atau “*world view*”). Sementara, dari sudut pandangan lain sangat sering dipandang sebagai “gerakan sosial” yang mungkin ditafsirkan hanya atas dasar susunan kerangka organisasi dalam hubungan dengan ekonomi, politik, dan sebagainya.

Karena biasanya ada kecenderungan untuk menafsirkan kepercayaan seolah-olah dapat dimengerti di dalam satu lapisan dari realitas—realitas pemikiran atau tindakan seperti tadi—saya menawarkan “praksis” (perpaduan teori dan praktik) sebagai landasan inti untuk memahami gejala-gejala agama dan kepercayaan. Dengan

praksis sebagai landasan, kita selanjutnya mesti meninjau lapangan keagamaan dan kepercayaan secara fenomenologis sebagai dialektika antara lapisan pengalaman (batiniyah), budaya (ideologi), tindakan (sosial), dan konteks (ekonomi dan politik). Jika kita mengupas lepas dari dialektika tersebut tangkapannya menjadi terbatas dan cacat.

Lebih dekat kepada keadaan Indonesia ada beberapa kesimpulan dari sajian ini yang mungkin baik diketengahkan. Pertama, menyangkut pengertian mengenai istilah, terutama “kepercayaan” dan “agama”. Saya harap melalui sumbangan ini akan lebih jelas bagaimana perdebatan mengenainya menimbulkan masalah melalui susunan wacana yang pada dasar bukan perbedaan mutlak. Permasalahannya bergerak di atas sebuah lingkup wacana yang justru diciptakan pada zaman modern, terutama sejak Indonesia merdeka dan khususnya lagi melalui wacana keagamaan Orde Baru. Memang ada juga akarnya di dalam wacana lama (pada zaman walisanga dengan permasalahan Syeikh Siti Jenar), namun pengertian istilah-istilah yang sekarang laku di Indonesia berupa susunan baru. Di mana kita menyadari ciptaan demikian, juga lebih mudah dan lebih mungkin lepas darinya.

Kedua—berkaitan dengan hal di atas—,di dalam karya ini saya menunjukkan adanya perkembangan, perubahan, dan peralihan di dalam dunia kejawen. Umumnya, ada anggapan bahwa “kejawen” merupakan sesuatu yang statis, seolah-olah peninggalan dari zaman kerajaan dahulu. Saya pun menggunakan “kejawen” sebagai sebutan untuk sejenis kebudayaan, terkait dengan wilayah Mataram. Akan tetapi, kebudayaan itu—seperti semua kebudayaan lainnya—sedang berubah. Terlihat di sini bahwa tidak hanya di dalam Islam ada pembaruan dan penyesuaian, tetapi juga di dalam perkembangan aliran kepercayaan modern, di antaranya ada yang pantas diibaratkan “Muhammadiyahnya kejawen” (sebutan yang mungkin paling tepat untuk Pangestu). Jadi, anggapan umum mengenai “kejawen” mungkin masih terlalu sederhana; di dalam lingkup itu masih beraneka ragam dan tidak luput dari pergolakan dan perubahan.

Pengakuan

Saya perlu mengakui dan menyampaikan terima kasih kepada beberapa pihak yang telah membantu dalam penyelesaian karya ini.

Pada tahap yang paling mendalam dan yang paling sulit disebutkan, saya berutang budi kepada semua yang menjadi sumber pengetahuan mengenai kejawaan dan kebatinan. Tidak ada satu pun yang saya pandang “informan” dalam pengertian penelitian sosial. Semua yang menyumbang informasi, mengisi pengertian, dan membantu perkembangan kejiwaan saya, saya pandang teman, rekan, pengajar, dan guru. Kebanyakan di antara mereka tampil sambil jalan seolah-olah sebagai “subjek” tulisan ini. Mudah-mudahan di setiap konteks jelas merekalah yang mengisi saya. Sekaligus jelas bahwa saya menggeser, mengalihkan, dan mengubah apa yang mungkin dimaksudkan oleh mereka karena visi, niat, dan penafsiran saya. Oleh karena itu, saya juga perlu mohon maaf pada mereka jika saya—di mana pun—ada salah tangkap.

Sebagai terima kasih kedua, saya mau menyebut dukungan dari rekan-rekan, termasuk para mahasiswa dari *School of Humanities* di Universitas Murdoch di Perth, Australia Barat. Melalui mereka, saya banyak menerima tambahan dalam perkembangan ilmu dan pengetahuan serta dukungan moral. Jelas, mereka telah mendukung melalui izin waktu penelitian dan penulisan—berulang kali—dan beberapa kali pula disertai dengan bantuan uang jalan. Akhirnya, dan paling erat terkait dengan publikasi ini, mereka telah membantu dengan dana khusus untuk membantu penerjemahan dan publikasi buku ini. Ketiga, terima kasih kepada Bapak Rektor, Kantor Kerjasama dan Pusat Penelitian Kebudayaan dan Perubahan Sosial di Universitas Gadjah Mada Yogyakarta, atas kesediaan mereka mensponsori keberadaan saya di sini untuk penyusunan naskah ini.

Akhirnya, terima kasih kepada Hairus Salim HS dan rekan-rekannya di Lembaga Kajian Islam dan Sosial (*LKiS*) di Yogyakarta. Terutama atas perhatian dan niatnya, lebih khusus lagi atas cara kerja

mereka. Saya sendiri tidak mampu menyajikan naskah ini di dalam bahasa Indonesia tanpa mereka sebagai tim penerjemah. Ternyata sangat menyenangkan bekerja sama dengan mereka. Pertama, mereka telah menghasilkan naskah yang baik; kedua, di dalam wawancara pencocokan, sangat mudah dan menguntungkan tidak hanya dalam pengetahuan dan bahasa, tetapi juga karena mereka menerapkan nilai sosial yang dianut.

Saya tambah catatan “maaf sebelumnya” kalau penggunaan istilah saya, atau proses terjemahan, keliru atau menimbulkan salah paham secara tidak sengaja. Dalam proses penerjemahan khususnya, perlu dicatat pula bahwa pada draft terakhir, sayalah (dengan kemampuan bahasa yang terbatas) yang bertanggung jawab, bukan para penterjemah. Demikian, karena di dalam kerja sama yang menyenangkan dengan rekan-rekan *LKiS*, mereka telah memberi kesempatan yang memuaskan bagi saya untuk memeriksa naskah ini sebelum dicetak.

Parangtritis, Desember 1997

Dr. Paul Stange

Daftar Isi

Pengantar Penerbit	v
Pengantar Penulis	viii
Daftar isi	xxi

Bagian I Beberapa Kunci Kejawan

Bab 1 Logika Rasa	3
<i>Rasa</i> dalam Praktik	7
Penyelarasan dan Wewenang	16
<i>Rasa</i> dalam Teori Jawa	22
<i>Rasa</i> dan Hubungan Sosial	26
Bab 2 Semangat Kesurupan	32
Keyakinan Mengenai Roh Halus	33
Ritual Tak Sadarkan Diri	37
Kesurupan dan Konflik Sosial	41
Psikosis dan Kekuatan-kekuatan Gaib	46
Penafsiran	49
Bab 3 Simbolisme di dalam Wayang	54

Bagian II Kepercayaan dalam Budaya Nasional

Bab 4 Kebatinan dalam Revolusi	75
-Sumarah dalam Zaman Revolusi	82

Bab 5 Politik Penataan Kepercayaan	93
-Penataan Agama pada Masa Orde Baru	97
-“Wahyu” - Kepercayaan yang Terkondisikan atau Kebenaran yang Dibukakan	103
-Gerakan Payung bagi Kepercayaan	119
-Islamisasi Wacana Spiritual	127
Bab 6 Sabdopalon dalam Orde Baru	131
-Semar dan Sabdopalon dalam Sejarah	133
-Semar dan Etos Negara	140
-Protes Milenarian pada Masa Orde Baru	146
-Simbolisme Dibaca Kembali sebagaimana Tergoreskan pada Tubuh	151
Bab 7 Keheningan dalam Tarian Solo	155
-Pertunjukan Peralihan	160
-Mengglobalkan Tarian Jawa	164
-Gerak Penyembuhan	169
-(Salah) Pembacaan tentang Keheningan	177
-Refleksi	185

Bagian III Politik Penafsiran

Bab 8 Kejawan sebagai Teks atau Praksis	189
-Agama-agama sebagai Praksis	189
-Penafsiran-penafsiran Agama Orang Jawa	197
-Penilaian Ulang Woodward tentang Agama Orang Jawa	203
Bab 9 Babad Peralihan	215
-Ungkapan Kesadaran Politik	216
-Mengembangkan Masyarakat Konsumsi	225
-Penyimpangan Waktu dan Visi Sosial	234

**Bab 10 Dekonstruksi sebagai Orientalisme
Baru? □ 240**

- Aliran Kebatinan dalam Konteks Masyarakat Jawa □ 242
- Wacana Pasca Modern □ 244
- Telaah Baru tentang Jawa □ 248

Bibliografi □ 259

Pengakuan Sumber Tulisan □ 277

Indeks □ 279

Bagian I

Beberapa Kunci Kejawen

Bab 1

LOGIKA RASA

Di Barat ada adagium bahwa “pengetahuan adalah kekuasaan”. Akan tetapi, di bawah permukaannya terdapat epistemologi yang mengandung arti bahwa “pengetahuan” itu terutama merupakan masalah intelek, masalah kualitas berpikir, dan kuantitas informasi. Erat berkaitan dengannya adalah kesadaran “pribadi”, yang sangat dibentuk oleh semangat Pencerahan mengenai adanya kesamaan derajat manusia. Kesadaran ini menolak keras anggapan bahwa ada berbagai derajat kesadaran manusia yang secara kualitatif berbeda. Namun demikian, seperti dikemukakan Louis Dumont, “... hanyalah di dalam ideologi kita yang egaliter kenyataan itu muncul pada satu bidang dan tersusun dari atom-atom yang sama.”¹

Melalui karya-karya yang dihasilkannya, seperti mengenai hierarki sosial dan ketidaksamaan derajat manusia dalam konteks India, kita menyadari sepenuhnya sampai di mana derajat pikiran kita dibentuk oleh ontologi yang berdimensi tunggal. Jika kita bertujuan memahami pengertian tersebut, menguraikan kembali logika atau sistem yang mendasari *neksus* (kaitan) kesadaran mistik dengan kekuasaan masyarakat, sebagaimana dipahami dan diungkapkan di dalam kebudayaan-kebudayaan yang mengikutinya maka kita perlu mempertimbangkan pandangan-pandangan lain.

¹ L. Dumont. *Homo Hierarchius*, (Chicago: Chicago UP, 1979), hlm. xxx

Oleh karena ilmu-ilmu pengetahuan sosial merupakan disiplin-disiplin ilmiah, wajarlah jika dimensi-dimensi kehidupan dan bentuk-bentuk logika yang paling dapat diterima oleh nalar adalah yang paling mudah dijadikan subjek analisis. Dengan demikian, dalam upaya membuka selubung logika sistem-sistem sosial dan budaya, kita cenderung untuk menangani simbolisme sebagai wilayah otonom, kemudian berupaya untuk mengenali pola-pola hubungan simbol-simbol tersebut dalam terminologi cerebral (akal). Akan tetapi, petunjuk-petunjuk Malinowski yang mendasari banyak etnografi kontemporer menekankan bahwa:

... fondasi-fondasi kepercayaan dan praktik-praktik magis tidaklah berasal dari isapan jempol belaka, melainkan bersumber pada serangkaian pengalaman yang sungguh dihayati, di mana orang menerima wahyu kekuasaannya untuk mencapai tujuan yang diinginkan.²

Pernyataan ini membawa kita ke titik tekan yang baru—saya cenderung untuk mengatakan “menghidupkan kembali”—perhatian terhadap “praksis” dalam teori sosial kontemporer.³ Dalam hal apa pun, penekanan pada kontekstualisasi kepercayaan tidak hanya dalam konteks sosialnya, tetapi juga dalam konteks pengalaman pribadi adalah hal yang sangat berkaitan erat jika kita mencoba memahami logika hubungan antara kesadaran dan kekuasaan.

Dalam konteks Jawa tradisional dan di kalangan mereka yang sekarang masih terus menghayatinya, “ilmu” dalam bentuknya yang utama adalah “*ngelmu*”. Meskipun dalam bahasa Indonesia, “ilmu” sekarang mendekati pengertian Barat tentang “ilmu pengetahuan” (*knowledge*), namun istilah Jawa (*ngelmu*) jelas sekali merujuk pada

² Malinowski. *Magic, Science, and Religion*, (New York: Doubleday, 1954), hlm. 82.

³ Untuk pembahasan “Orientasi Praktik” yang baru dalam antropologi, lihat Ortner “Theory in Anthropology Since the Sixties” in *Comparatives Studies in Societies and History* Christopher V 26 N1, 1984), hlm. 144-57. Kesadaran “praksis” yang mendasari pendekatan saya di sini menyimpang dari apa yang telah didiskusikan oleh Ortner, namun tetap berkaitan dalam kedua konteks titik berat digeser kepada apa yang “dilakukan” orang.

“gnosis”, pada bentuk mistik atau spiritual daripada ilmu yang tidak hanya intelektual, tetapi juga intuitif. Cara lain untuk menjelaskan apa yang dimaksud dengan “ngelmu” adalah bahwa pada hakikatnya keseluruhan tubuh dengan segenap organ di dalamnya, dan bukan hanya pikiran saja yang “tahu”. Kesadaran pengetahuan yang demikian inilah, yang mendasari teori mistik Jawa tidak hanya dalam masalah kesadaran, tetapi juga segenap hubungannya dengan kekuasaan sosial dan politik yang pada dasarnya sangat reflektif. “Rasa” yang menjadi fokus saya dalam tulisan ini adalah salah satu kemampuan kognitif atau pengenalan sebagaimana yang dipahami oleh para mistikus Jawa, kita gunakan untuk “mengetahui” aspek-aspek intuitif terhadap realitas. Menurut paham Jawa melalui pengalaman dan pengetahuan intuitif orang dapat menjangkau “wahyu”.

Pengertian mistik Jawa mengenai kekuasaan mungkin unik dalam beberapa hal, namun jelas hal tersebut merupakan bagian dari pola keyakinan yang lebih luas. Wolters menyatakan bahwa salah satu pola yang mendasari kebudayaan-kebudayaan di kawasan Asia Tenggara kemungkinan besar adalah pemahaman mengenai “manusia unggul”, adanya “jiwa-jiwa yang tidak seperti kebanyakan” dalam istilah Kirsch.⁴ Esai Errington “*Embodied Sumange in Lawu*” menunjukkan bahwa di kalangan masyarakat Melayu Nusantara konsep sentral mengenai *semangat* berkaitan dengan pengertian mistik tentang kekuasaan.⁵

Kendati hanya sedikit karya-karya ini disebut, jelas terdapat resonansi antara ide-ide “kekuasaan” ini dengan konsep “*mana*” yang

⁴ Wolters. *History, Culture and Region in South East Asian Perspectives*, (Singapura: Institut Studi-studi Asia Tenggara, 1982), hlm. 6-7.

⁵ Shelly Errington. *Embodied Sumange in Luwu*, *Journal of Asian Studies*, 42, 43, (London: Oxford University Press, 1983); tentang sentralitas pengertian semangat dalam alam pikiran Melayu Endicott *An Analysis Malay Magic*, (London: Oxford UP, 1970). Juga erat berhubungan dengan “mazhab” pikiran ini adalah Rosaldo. *Knowledge and Passion*, (UK: Cambridge UP, 1980). Dalam pembahasannya tentang masyarakat Ilongot, ia mengemukakan perasaan yang dimiliki para informannya bahwa energi *liget* yang dihayati dalam hati, berubah-ubah melalui pengalaman, dan menjadi suatu fokus perhatian utama dalam kebudayaan.

menjadi perbendaharaan kata Inggris setelah Condrington mengidentifikasikannya dalam konteks Melanesia. Studi Anderson dalam “*The Idea of Power in the Javanese Culture*” (gagasan kekuasaan dalam kebudayaan Jawa) merupakan eksposisi terbaik terhadap teori itu, yang baik secara eksplisit maupun implisit, mengaitkan ungkapan-ungkapan politik tentang kekuasaan dengan kosmologi magis dan mistik dalam wacana Jawa.⁶ Akan tetapi, dengan penekanannya pada “keyakinan” dan pengaruhnya terhadap penguatan sosial, tetap dimungkinkan untuk menganggap gagasan-gagasan Jawa secara sederhana sebagai suatu formulasi ideologis lain, yang berbeda dengan apa yang dimiliki Barat, namun suatu terjemahan lain dari “realitas” yang sama.

Anderson membangun idenya berdasarkan karya Weber, di mana ia menjernihkan, baik keterkaitan yang sistematis mengenai teori politik yang implisit dalam tradisi Jawa, maupun perbedaan substansial antara konsepsi-konsepsi kekuasaan dalam kebudayaan tradisional Jawa dan Barat kontemporer. Weber sendiri telah menyoroti logika yang mendasari bentuk kepemimpinan (*authority*) kharismatik.

Penyandang kharisma memperoleh tugas yang *adekuat* dan menuntut kepatuhan serta ketaatan pengikutnya atas dasar keluhuran misinya. Suksesnya ditentukan apakah ia dapat menemukan pengikut atau tidak. Pengakuan karismanya runtuh jikalau misinya tidak diakui oleh mereka yang menurut perasaannya menjadi sasaran misinya itu. Jika mereka mau mengakui maka ia menjadi tuan bagi mereka, demikian seterusnya, selama ia memahami bagaimana cara memperlakukan pengakuan itu melalui “pembuktian dirinya”.⁷

Formulasi Weber ini, yang sebagian berlandaskan pada teori-teori Cina tentang “amanat sorga” menarik tidak hanya karena lingkaran logika yang mendasari kekuasaan yang dianugerahkan secara adi-

⁶ Dalam Holt. *Culture and Politics in Indonesia*, (Ithaca: Cornell University Press, 1972).

⁷ Dalam Gerth dan Mills. *From Max Weber*, (New York: Oxford University Press, 1946), hlm. 246.

kodrati itu, tetapi juga pada fakta bahwa hal ini merefleksikan mata rantai hubungan antara pemimpin dan pengikut, yang dalam ideal termaksud “dirasakan” oleh kedua belah pihak. Istilah “kharisma” sejak itu telah menjadi kosa kata yang populer, dan penjelasan Weber telah dipakai sebagai suatu cara untuk menggambarkan—dalam pengertian fenomenologi—manifestasi kharisma itu. Konsepnya mendapat kritik dari banyak kalangan, bahkan sempat diabaikan karena kurangnya penjelasan tentang mekanisme yang menghubungkan pemimpin dengan pengikut dalam suatu sistem kharisma itu.

Melalui esai ini, saya berpendapat bahwa dalam *kejawen* dan di dalam istilah kebudayaan Jawa tradisional, logika yang melatarbelakangi gagasan kekuasaan adalah *rasa*. Dalam istilah Jawa, “rasa” tidak hanya sebuah istilah yang diterapkan pada pengalaman indrawi yang menggiring pada estetika, tetapi juga merupakan sebuah organ kognitif yang digunakan secara aktif dalam praktik mistik. Dari perspektif pelaksanaan mistik dalam kebudayaan itu, gagasan kekuasaan di dalamnya merupakan “tahap kedua”, sebuah pernyataan yang logis dan masuk akal hanya sebagai letusan dari apa yang bakal dialami bila rasa diaktifkan sebagai alat dalam *ngelmu kabatosan*, yaitu “*ilmu kejiwaan*”. Karena mistisme melatarbelakangi banyak teori kebudayaan Jawa, perspektif dari mereka yang ahli dalam hal itu bisa memberikan landasan untuk mengungkapkan “logika” yang masih kabur kalau kita menanggapinya hanya pada tingkat ideologis. Meskipun saya beralih bahwa “logika rasa” mendasari pola-pola sentral ideologi dan pengalaman, hal ini tidak berarti saya mengatakan bahwa “rasa” bisa menjelaskan seluruh orientasi kebudayaan. Betapa pun pentingnya rasa dalam kompleksitas kebudayaannya tetap hanya merupakan suatu unsur saja.

Mengingat resonansi kata “intuisi” dengan klise-klise populer mengenai “Timur yang Spiritual” dengan romantisme terhadap kelebihan-kelebihan kebudayaan tradisional maka terlihat sejumlah kesenjangan yang esensial. *Pertama*, argumen saya tidak memerlukan posisi ontologi tertentu. Secara sederhana, ia sebuah usaha untuk

menguraikan dengan jelas betapa pentingnya “rasa” dalam pengertian Jawa, sebagaimana dapat diamati dalam praktik-praktik sosial bermasyarakat dan melalui pernyataan-pernyataan orang Jawa sendiri mengenai hal ini.

Kedua, adalah amat penting untuk membedakan antara pembahasan mengenai orientasi dengan penekanan dan kesimpulan tentang realitas kehidupan sehari-hari. Dengan berdalil bahwa kebudayaan Jawa mendorong pempukan intuisi, saya sekadar menunjukkan suatu orientasi, bukannya membuat kesimpulan sampai seberapa tinggi derajat kepekaan intuisi hadir dalam praktik sosial. *Terakhir*, meskipun saya sedang membicarakan masalah peranan intuisi di Jawa, tidak berarti bahwa secara tidak langsung saya menyatakan bahwa orang Jawa itu unik atau khas.

Saya akan menyusun pemikiran saya berdasarkan deskripsi mengenai bagaimana intuisi dipersepsikan, dimaknai, dan ditempatkan dalam salah satu gerakan mistik di Jawa. Melalui kasus Paguyuban Sumarah, saya ingin membuka perhatian pada “peran rasa” atau “logika intuisi”, sebagaimana diterapkan dalam praktik meditasi dan interaksi kelompok. Kemudian, saya akan beralih pada pendapat mengenai bagaimana peranan yang sama tadi melandasi sekaligus bisa menjelaskan logika mengenai pola-pola kepercayaan dan tingkah laku orang Jawa secara umum. Mata rantai antara kasus dan konteksnya itu tidak bersandar pada asumsi bahwa Sumarah merupakan mikroskosmos sempurna dari keseluruhan, bahkan tidak pada pendapat bahwa kesadaran “rasa” di kalangan mereka merupakan representasi yang sempurna. Asumsinya lebih bertumpu pada masalah sampai di mana logika dan peranan-peranan yang dapat kita amati dalam kasus itu dapat dipakai sebagai kunci untuk membuka logika yang mendasari pola-pola yang lebih bersifat umum tersebut. Jadi, di sini saya bergerak seperti seorang antropolog yang meneliti sebuah desa demi kesimpulan mengenai medan yang lebih luas.

Rasa dalam Praktik

Di Indonesia terdapat ratusan gerakan, mulai dari kelompok-kelompok lokal yang informal, sampai pada asosiasi-asosiasi berskala nasional yang diorganisir secara formal. Kebanyakan di antara mereka memandang dirinya terutama sebagai perluasan tradisi kebijakan spiritual pribumi daripada sebagai impor dari luar. Gerakan-gerakan mistik ini, yang secara umum diberi nama “kepercayaan” atau “kebatinan” yang bersifat nasional dengan berbagai variasinya kebanyakan terutama bercorak Jawa, baik dari segi sumber maupun komposisinya. Sumarah merupakan salah satu di antara kira-kira selusin perkumpulan yang paling aktif di tingkat nasional. Dalam istilah Jawa, “sumarah” pada dasarnya berarti “keadaan pasrah sepenuhnya”. Penamaan ini tidak hanya untuk organisasinya, tetapi juga untuk praktik yang menjadi fokusnya.⁸

Sumarah didirikan pada pertengahan tahun 1930-an di kota kesultanan Yogyakarta oleh Sukinohartono. Bersama teman-temannya, terutama Suhardo dan Sutadi, ia menarik pengikut sebanyak 500 orang pada akhir zaman pendudukan Jepang. Di tengah pergolakan perjuangan revolusi akhir tahun 1940-an, keanggotaannya berkembang menjadi beberapa ribu orang; pada akhir periode tersebut perkumpulan itu diorganisir secara formal di bawah pimpinan Dr. Surono, dengan tetap menjadikan Yogyakarta sebagai pusat. Di bawah pimpinan dokter ini sampai tahun 1966, organisasi tersebut berkembang hingga dapat menghimpun sekitar 6000 anggota di seluruh pulau Jawa, dengan cabang-cabang hampir di semua kota besar di pulau itu. Sejak 1966, pusat organisasi berpindah ke Jakarta dan di pimpin oleh Drs. Arymurthy dan Zahid Husein sampai 1992.

⁸ Hanya ada sedikit publikasi yang memberikan wawasan tentang praktik-praktik dalam mistik Jawa. Pengantar umum untuk “kebatinan” dapat dijumpai dalam Geertz. *The Religion of Java*, (Chicago: University of Chicago Press, 1976); dalam Niels Mulder. *Mysticism and Everyday Live in Contemporary Java*, (Singapore: Singapore UP, 1978); dan mengenai ajaran-ajarannya dalam Hadiwijoyo. *The Concept of Man in Present Javanese Mysticism*, (Baar: Bosch and Keuning, 1967). Pembahasan lebih lengkap mengenai Sumarah terdapat dalam tesis saya (1980); Praktik Sumarah juga telah menjadi perhatian tesis lainnya, lihat David Howe “*Sumarah: A study of the Living*” disertasi Ph.D Universitas North Carolina, 1980.

Pada puncaknya di tahun 1975, organisasi ini telah memiliki jumlah anggota sebanyak kurang lebih 10.000 orang, sekarang duapuluh tahun kemudian, mungkin separoh dari jumlah itu.

Praktik *Sujud Sumarah*, dilakukan baik secara perorangan maupun dalam pertemuan kelompok, dipimpin oleh seorang pamong. Secara perorangan, para anggota biasanya menghabiskan beberapa waktu untuk melakukan “sujud khusus”, di samping itu mereka juga diharapkan dapat meresapkan kesadaran sujudnya tersebut ke dalam kehidupannya sehari-hari. Para anggota perkumpulan itu sebagaimana halnya dengan kebanyakan gerakan kebatinan di Jawa tidak tampak secara sosial. Mereka menjalani kehidupan sosial seperti biasa, tidak mengenakan baju-baju seragam dan tidak memakai simbol-simbol khusus. Para anggotanya tidak terikat oleh peraturan-peraturan lahiriah tertentu (terlepas dari aturan kenegaraan yang harus ditaati). Partisipasi mereka sebagai penghayat ditentukan hanya pada tingkat apa mereka menghayati komitmen kepasrahan total di dalam kesadaran mereka. Setidaknya, hal itulah pada prinsipnya yang menghimpun mereka dalam kelompok itu.

Pertemuan-pertemuan kelompok diadakan secara berkala, biasanya di rumah-rumah mereka yang bertindak sebagai pamong atau di rumah pimpinan organisasi. Tidak ada tempat khusus yang diasosiasikan dengan praktik mereka, tidak ada gedung-gedung yang diperuntukkan khusus untuk itu, mereka juga tidak memilih tempat-tempat suci atau keramat. Suasana pertemuan bersifat santai dan tidak formal, termasuk diskusi yang biasanya panjang lebar mengenai praktik, diselingi dengan meditasi bersama yang dipimpin oleh pamong. Para pamong ini mempunyai gaya dan pendekatan sendiri-sendiri, namun walaupun terdapat cukup banyak variasi, prinsip bimbingan Sumarah tetap taat pada dasarnya. Meskipun individu-individu yang bertindak sebagai pembimbing disebut “pamong”, namun dalam prinsipnya bimbingan itu tidak bersumber pada mereka, tetapi melalui mereka sebagai imam, dan fungsi sebenarnya bimbingan hanya bisa dijernihkan oleh keadaan spiritual yang benar.

Ada hal yang terus dipegangi di dalam Sumarah bahwa *pamong* itu bukan *guru*. Pemberian pelajaran baru bisa dijalankan bila keadaannya memenuhi syarat dan bukan sesuatu yang dapat dikaitkan pada kepribadian *pamong*. Sebagaimana kata Arymurthy :

Kewajiban sebagai pembimbing dan *pamong* hanya terjadi pada saat tugas itu diberikan oleh hak (kebenaran). Seseorang adalah *pamong* hanya pada saat-saat bertugas itu. Di luar itu, kita hanya memerlukan *pamong* untuk kemudahan administrasi. Apakah ia kemudian benar-benar berlaku sebagai seorang *pamong* atau tidak, tergantung pada fungsi-fungsi yang timbul dari dalam dirinya. Di luar itu, ia tidak mempunyai hak istimewa atau otoritas apa pun atas orang lain.⁹

Kalaupun sistem bimbingan Sumarah telah dijalankan secara berbeda dari waktu ke waktu, dari *pamong* yang satu ke *pamong* yang lain, dan juga bervariasi sesuai dengan ciri-ciri daerah, namun dalam banyak hal mekanisme “berkontak” atau “menyelaraskan diri” merupakan bagian dari interaksi.

Dalam Sumarah ada aksioma bahwa kehidupan batin mengalir lewat introspeksi (mawas diri) dan koreksi diri; bahwa tidak diperlukan “kepercayaan” dalam otoritas ajaran eksternal atau guru, dan bahwa pembuktian satu-satunya yang penting dari pernyataan eksternal adalah pengakuan langsung individu terhadap kebenarannya, di dalam penghayatan kesadarannya sendiri. Mengutip Arymurthy lagi:

Di dalam Sumarah, seorang *pamong* tidak perlu pengakuan dirinya sebagai *pamong*. Ia menjadi *pamong* melalui tanda-tanda pembimbing di mana hal itu tampak sekaligus. Seseorang dapat

⁹ Pernyataan Arymurthy ini dikemukakan dalam konteks pertemuan formal pada bulan September 1973 di Surakarta. Dalam istilah Arymurthy, pernyataan ini dan beberapa pernyataan lain-lain yang mengikutinya, datang melalui penerimaan atas Hakiki, yaitu penerimaan yang mempunyai otoritas melebihi pengetahuan pribadi. Pada waktu pertemuan berlangsung, dengan pengikut orang-orang Barat di Solo, saya diminta untuk menjadi penerjemah. Kemudian, saya diminta membuat penerjemahan bahasa Inggris berdasarkan rekaman pita kaset dari pertemuan itu. Terjemahan saya dicetak dalam buku saya “*Selected Sumarah Teachings*” dalam *Asian Studies*, (Perth: WAIT, 1977), hlm. 22.

berkata seribu kali bahwa ia seorang pamong, namun kenyataan tidak demikian. Hal itu tidak dapat dipalsukan. Dalam masalah-masalah spiritual, hal ini akan terbukti sendiri, sekalipun orangnya tidak mengatakan sesuatu apa pun...¹⁰

Kendati demikian, ada pemahaman bersama dalam praktik itu agar para pamong, baik dalam membimbing meditasi kelompok atau dalam menjawab pertanyaan perorangan, bisa menyelaraskan kondisi psikis batin sesama mereka yang dipimpin. Hal ini berkaitan langsung dengan pandangan bahwa terdapat tingkatan-tingkatan kesadaran yang berbeda bahwa tidak semua individu memiliki kesadaran sama, dan bahwa orang dimungkinkan menyadari keadaan batin orang lain. Transmisi *sumarah* lebih didasarkan pada kontak pengalaman ini daripada suatu teknik atau praktik ritual tertentu. Para pamong sangat menekankan pentingnya mengingatkan orang-orang untuk tidak menerima segala sesuatu atas dasar percaya saja, tetapi lebih utama untuk “mengetes” di dalam diri sendiri, apakah suatu pernyataan atau pandangan itu sudah tepat. Mekanisme ini implisit di dalam percakapan pertama yang melahirkan gerakan ini. Setelah pengalaman pribadi Sukino, yaitu *Wahyu Sumarah* pada tahun 1935, ia mengemukakan hal itu dengan sahabat karibnya, Suhardo. Dalam deskripsi mengenai pertemuan itu, kemudian Suhardo mengisahkan bahwa mula-mula ia berbicara sendiri dengan Sukino, selanjutnya mengalaminya sendiri. Selama meditasinya itu, ia merasakan kebenaran pengalaman Sukino dan karena itu ia kembali kepada Sukino untuk mencocokkannya. Menurut sejarah Sumarah yang resmi, berdasarkan ingatan Suhardo sendiri, percakapan itu telah berlangsung sebagai berikut:

Saya mendengar suara batinku demikian: Sukini berbakti kepada Tuhan memakai cara (laku) yang benar. Kalau kau mau, tenangkanlah panca-inderanya dan nafasmu, kumpulkan cipta (angan-angan) dan rasamu, dudukkan di Indraloka dengan dzikir Nama (Asma) Tuhan. Petunjuk dari suara batinku itu saya jalankan dan ternyata membuat hatiku benar-benar menjadi tenang dan tenteram.¹¹

¹⁰ Stange. Selected. hlm. 21.

¹¹ Kutipan di atas dimuat dalam *Sejarah Paguyuban Sumarah 1935 - 1970* (1974, hlm. 59-60).

Penuturan Suhardo di atas jelas mengimplikasikan pengertian bahwa pribadi yang memiliki spiritual tingkat tinggi memiliki kemampuan untuk “mengetahui” keadaan batin orang lain.

Pola umum bimbingan pada periode pertama Sumarah hingga tahun 1949 mengikuti pola yang sama. Setiap orang yang menerima petunjuk dalam praktik itu menerima bimbingan yang eksplisit dari seorang kepada seorang, dengan cara korektif yang disebut *nyemak* dari seorang pamong. Praktik itu kini telah berubah, dan dewasa ini para pamong membuat komentar mereka, lebih sering dalam pengertian yang umum, menyerahkannya pada orang-orang yang hadir apakah suatu pernyataan relevan secara khusus untuk diri mereka ataukah tidak. Dalam beberapa kelompok, koreksi dari seorang pamong kepada seorang murid masih tetap berlaku secara umum. Dalam kelompok lain, hal itu bersifat implisit. Dipandang dari perspektif Sumarah, penting sekali untuk ditekankan bahwa kemampuan gandeng rasa adalah sesuatu yang dapat dikembangkan oleh siapa pun. Hal ini tidak dipandang sebagai suatu hak istimewa manusia-manusia yang unik, luar biasa atau berbakat khusus. Hal ini lebih dianggap sebagai suatu perluasan atau hasil sampingan daripada meditasi yang dilakukan oleh semua anggota.

Kenyataan bahwa kontak itu merupakan suatu praktik yang normal dihubungkan dengan salah satu segi meditasi Sumarah yang membedakannya dengan banyak praktik meditasi yang lain. Praktiknya menekankan keterbukaan dan penerimaan terhadap kesadaran akan lingkungan meskipun baru pada tahap awal praktik, bukan suatu pengasingan diri atau penutupan diri dari “luar” individu. Walaupun beberapa anggota merasa bahwa cara kontak yang digunakan dalam Sumarah sangat unik, namun kebanyakan dari mereka tetap melihatnya sebagai sekadar suatu kebiasaan yang ada dalam banyak tradisi praktik spritual.

Rasa itu sekaligus merupakan kunci untuk masuknya individu ke dalam meditasi Sumarah dan sarana awal mengadakan kontak. Melalui jalan itu, para pamong mengantar orang untuk bermeditasi. Dalam bahasa Indonesia, perkataan “rasa” mencakup baik dalam arti

fisik (indera) maupun emosional (suka-duka). Dalam bahasa Jawa, perkataan ini juga berarti “perasaan intuitif” (bisikan kalbu). *Rasa* itu adalah substansi sekaligus hakikat, dari apa yang diterima atau dipahami dan alat getaran atau bagian tubuh yang menerimanya. Nanti saya akan kembali lagi kepada spektrum makna yang diasosiasikan dengan istilah ini di Jawa. Akan tetapi, sementara ini saya akan berkonsentrasi pada pengertian khusus yang ada relevansinya dengan praktik Sumarah.

Dalam hal ini, pengertian *rasa* yang saya bahas adalah sebagai “alat” atau “sarana” persepsi, atau “fungsi” dari “bisikan kalbu atau intuisi”. Di dalam Sumarah, *rasa* itu dipandang sebagai sebuah alat atau unsur psikologi kita, dalam makna yang sama sebagai alat seperti “pikiran”. Sebenarnya, biasa dikatakan bahwa “pikiran” (*mind*) adalah sarana yang kita gunakan untuk menerima dan mengolah informasi yang kita terima melalui pancaindera dari *alam lahiriah*, sedangkan *rasa* adalah alat yang kita gunakan untuk menangkap kebenaran-kebenaran *alam batiniah*.

Praktik Sumarah dimulai dengan pengendoran ketegangan badan fisik dan keheningan panca indera serta pikiran. Dengan sendirinya ada pergeseran perhatian dari peristiwa luar dan pikiran terhadap dunia luar kepada pelepasan ketegangan di dalam badan fisik. Dalam istilah Sumarah, hal itu mengandung arti bukan “mematikan”, “membekukan” atau “menekan”, melainkan lebih berarti suatu keadaan terbuka penuh kesediaan menerima. Dalam arti, perhatian tidak dipusatkan pada persepsi inderawi atau pikiran. Lebih dari itu, titik perhatian memasuki rasa secara sederhana bukan meningkatkan “kesadaran akan rasa”, melainkan lebih tepat disebut kesadaran melalui rasa. “Merasakan” pertama-tama dapat berarti kesadaran perasaan fisik di dalam badan, namun rasa yang kasar atau bertingkat rendah ini menjadi lebih halus secara progresif. Ia menembus melalui perasaan fisik batin ke dalam kesadaran emosi, dan akhirnya memasuki *rasa sejati* yang merupakan kesadaran mistik dari getaran atau energi fundamental yang ada dalam seluruh kehidupan.¹²

¹² Ulasan yang lebih rinci mengenai konsep ini terdapat pada akhir tulisan ini. Howe. Sumarah, hlm. 71-72 juga menekankan pentingnya rasa dalam Sumarah. Ia mengatakan

Perlunya membuat peralihan dari kesadaran yang “berpusat pada pikiran” kepada kesadaran yang “berpusat pada rasa” berulang kali ditekankan selama pembahasan meditasi. Sudarno Ong, salah seorang pamong Sumarah yang aktif di Surakarta selama tahun 1970-an menekankan bahwa:

Bila kita berbicara mengenai semua hal ini, kita harus menyadari bahwa tidak ada satu pun yang dapat ditangkap secara konkret dengan nalar atau panca indera. Yang paling dekat kita gapai untuk meraihnya adalah dengan perasaan intuitif atau bisikan kalbu kita. Karenanya tidak ada gunanya kita mengajukan pertanyaan bila hanya sekadar untuk memuaskan suatu keingintahuan yang bersifat mental. Pertanyaan kita hendaklah didasarkan pada pengalaman konkret yang kita hayati dalam meditasi kita. Kemudian jika kita bertanya mengenai hal itu, kita harus bersungguh-sungguh bergelut dalam batin kita sendiri. Dalam menerima jawaban, kita harus mengikutinya dengan perasaan sehingga kita mampu menghayati dan bukan sekadar mengerti apa yang dimaksudkan. Kita tidak hanya perlu mengerti dan menghayatinya, namun perlu juga kita menyadari apa yang sedang kita alami sehingga hal itu tidak hanya lewat begitu saja melalui diri kita. Hal yang paling penting adalah belajar secara langsung di dalam kesadaran diri kita sendiri, sehingga kita tidak hanya mencatat butir-butir teoretis, tetapi secara aktual membentuk realisasi di dalam diri kita.¹³

Dengan istilah yang sedikit berbeda, Arymurthy, ketika itu sebagai pemimpin nasional gerakan tersebut, menjelaskan:

Seringkali kita diperalat oleh alat kita sendiri. Ambillah pikiran sebagai contoh. Kita mungkin mempunyai harapan yang tidak berguna, hingga dengan demikian keseluruhan diri menjadi tertekan oleh pikiran. Tidaklah cukup untuk sekadar mengenal pikiran, tetapi kita harus mengerti bagaimana ia berfungsi dalam keseluruhan diri. Jika Anda ingin mempelajari Sumarah maka Anda harus melakukan diri pribadi Anda seutuhnya untuk menerima dampak

bahwa “unsur dasar di dalam psikologi Jawa adalah *rasa* dan barangkali ini merupakan konsep yang paling sulit dalam bahasa Jawa... (dan)... *Rasa* merupakan konteks spiritual kehidupan manusia...(dan)... *Rasa* murni adalah perasaan mengenai perasaan, dan hal itu bukan jawaban efektif apa pun”.

¹³ Pembicaraan dengan Sudarno (Surakarta, 11 Desember 1973)

pengalaman itu dalam kerangka keberadaan Anda. Tanpa Anda melakukan itu maka Anda merupakan insan manusia yang menjadi alat dari alatnya sendiri... Di dalam sanubari yang telah kami sebutkan sebelumnya terdapat kesempatan untuk memahami identitas kepribadian Anda secara tenang dan jernih. Dengan demikian, aspek-aspek yang tidak baik dapat dijernihkan. Kita tidak dapat membersihkan diri sendiri, tetapi kita dapat menjadi bersih melalui bimbingan Hak. Perkataan "Hak" di sini bukan berarti "kepunyaan milik", tetapi mempunyai arti lain. Hal ini berkembang melalui perjalanan kejadian-kejadian secara wajar. Pembersihan hanya dimungkinkan sebagai pengalaman apabila kita menempati kedudukan dalam sanubari. Anda mungkin sudah sering mendengar para pamong berbicara tentang sanubari. Ini sekadar istilah, namun tidak ada jalan untuk mengatakan di mana letak yang sesungguhnya kecuali apabila kita memulai dengan memasuki alam meditasi ... Di sini kita menggunakan perkataan "dirasakan", yang berarti menangkap dengan rasa, dan bukannya menangkap dengan pemahaman pikiran. Untuk memulainya, meditasi itu harus dirasakan dengan penghayatan yang sangat mirip sekali dengan apa yang kita hayati bila kita menikmati sesuatu secara fisik misalnya, mendengar dengan nikmat atau menikmati makanan lezat.¹⁴

Sanubari juga berkaitan dengan daerah dada, yang di dalamnya adalah tempat rasa. Di dalamnya terdapat kalbu, hati batin atau hati esoteris yang merupakan pusat dari kesadaran halus spiritual yang jauh lebih tinggi. Meskipun rasa merupakan alat kesadaran yang membawa individu masuk ke dalam kesadaran di luar alam pikiran dan panca indera. Pada akhirnya, ia hanya terlihat sebagai jalan ke arah kesadaran sejati. Akhirnya, tidak ada perbedaaan antara lahir dan batin atau antara satu sarana dengan sarana lain. Rasa merupakan jalan karena setelah para individu mengarahkan perhatiannya melalui rasa kemudian mereka menyadari hambatan-hambatan dan perlawanan yang ada di dalam sehingga penghalang-penghalang ini dapat dilewati. Menurut teori Sumarah, dengan disingkirkannya hambatan-hambatan itu maka terdapat penyerahan diri atau keterbukaan diri yang semakin meningkat terhadap yang mutlak, yang sekaligus adalah segala dan bukan apa-apa yang dapat

¹⁴ Stange. *Selected...*, hlm. 18-19.

diketahui dalam pengertian yang biasa. Kebanyakan orang di dalam Sumarah menggunakan istilah “Allah”, sementara orang menghindari istilah-istilah dan hanya berbicara mengenai persatuan dan kemanunggalan. Bagaimanapun inilah yang merupakan segala yang dipersoalkan di sini, rasa bukanlah tujuan akhir atau objek, sekalipun ia fundamental sebagai langkah di jalan menuju sumarah.

“Pemrosesan” kesadaran pribadi melalui praktik Sumarah membawa manusia kepada kondisi yang memungkinkan berfungsi sebagai pembimbing. Pengertian umumnya ialah kesadaran normal dikuasai oleh perhatian yang dipusatkan dalam pikiran yang penuh keterikatan kepada data yang terdapat melalui panca indera dan diarahkan sebagian besar secara bawah sadar oleh hawa nafsu dan emosi. Dengan meningkatkan keheningan dan keterbukaan pikiran serta panca indera melalui penyerahan diri, makin lama perhatian menjadi semakin berakar pada rasa. Bilamana praktik memantulkan keterlibatan maka ini akan berarti tidak hanya suatu perubahan di dalam “meditasi khusus”, tetapi juga suatu kesadaran rasa dan suatu keterbukaan yang semakin meningkat dalam hidup sehari-hari.

Di luar alam panca indera dan pikiran terdapatlah pemurnian dari hambatan-hambatan bawah sadar yang telah mendalam. Bila seseorang menjadi terbuka karena penghalang dalam batin telah disingkirkan, ia akan menjadi semakin sadar terhadap informasi yang masuk dan akan dimungkinkan untuk membedakan “suara batin” dari bahan yang diterimanya dari luar. Seorang pamong atau pembimbing adalah seseorang yang sedikitnya, ketika “fungsi” pembimbingan sedang aktif, sadar sepenuhnya di dalam rasa dan cukup jernih dalam kesadaran akan apa yang terjadi di dalam meditasi pribadinya, untuk dapat menyampaikan kepada orang lain. Ini belum merupakan suatu definisi yang lengkap tentang pamong, belum menerangkan kualitas bimbingan, tetapi mencukupi untuk konteks ini.

Terdapat beberapa analogi di dalam Sumarah sebagai perumpamaan bagaimana kemajuan dalam kesadaran meditasi pribadi

seseorang berkaitan dengan praktik pembinaan. Arymurthy telah menggunakan kias “pencerminan”. Kesannya seolah-olah di dalam kesadaran normal “cermin batin” kita berkabut (tidak jelas). Bilamana menghadapi cermin jernih kita akan melihat diri kita lebih jelas, dapat menyadari keterbatasan sehingga kita dapat melepaskannya. Dalam menerangkan proses tuntutan kepada para pengikut Sumarah bangsa Barat di Solo, Arymurthy menjelaskan:

Sekali hal itu terjadi, sekali Anda relatif kosong, Anda menjadi seperti cermin. Anda dapat melihat identitas diri sendiri lebih jelas. Anda dapat melihatnya sendiri bahwa Anda abu-abu, hitam sekali, atau Anda menjadi merah jambu. Kalau saya berkata bahwa Anda menjadi kaca cermin, yang saya maksud adalah bahwa Anda menjadi sadar akan keseluruhan identitas Anda. Hal ini berarti bahwa berfungsi sebagai pamong juga dituntut dari dalam diri bahwa seorang pamong dibimbing ke arah yang sehat batiniah. Sebuah cermin terwujud dan di dalamnya kita mampu melihat bayangan diri kita sendiri. Apa yang dapat kita lakukan adalah menjadi saksi. Sekali cermin di dalam diri telah cukup jernih, kita dapat memandang diri kita sendiri maka apabila cermin itu dihadapkan kepada orang lain, mereka dapat melihat diri mereka sendiri terpantul, sampai batas cermin mereka itu belum jernih. Sesuai dengan tingkat kejernihan cermin mereka sendiri. Jika kita tidak dapat menggunakan cermin kita sendiri maka seolah-olah kita dapat meminjamnya dari orang lain. Bersamaan dengan itu cermin yang lain itu tidak terbuat sesuatu kecuali memantulkan. Seorang pamong adalah seorang pamong sejati hanyalah apabila kita dapat melihat diri kita lebih jelas dalam kejernihan kesadarannya. Pada hakikatnya, mereka yang memanfaatkan bimbingan seorang pamong yang dapat membersihkan dirinya sampai mereka dapat melihat dalam cerminnya sendiri. Akan tetapi, sementara cermin kita masih tercoreng kita dapat mengambil faedah dari kesediaan untuk meminjam cermin dari orang untuk sementara. Bagaimanapun keadaannya, jiwanyalah dan bukannya raga seorang pamong yang mengadakan cermin itu.”¹⁵

Sudarmo mengemukakan tetabuhan gamelan sebagai suatu analogi. Ia mengemukakan bahwa jika dua perangkat gamelan yang

¹⁵ *Ibid.*

identik diletakkan berdampingan dan hanya sebuah yang ditabuh maka nada-nada yang sama akan bergema pada gamelan yang satunya. Pamong dalam analogi ini adalah gamelan yang diam (tidak dibunyikan) itu; sementara kesadaran biasa adalah gamelan “dimainkan”, yang menghilangkan kesadaran resonansi. Dalam gaya yang sama, Joyo Sampoerno membandingkan pamong dengan pesawat-pesawat penerima radio yang halus setelahnya. Gelombang radio itu bisa diterima oleh siapa pun, namun banyak penyatel mematikan tombolnya (yakni orang yang tidak menyadari rasa) atau dibingungkan oleh statik (misalnya terlalu banyak suara yang mengganggu atau tidak cukup peka).

Analogi-analogi itu menarik perhatian kita pada berbagai ciri *rasa* dan bimbingan, sebagaimana hal tersebut dipahami dalam Sumarah. Perumpamaan cermin memperlihatkan kenyataan bahwa sekalipun diberi bimbingan, yang meningkatkan kesadaran ialah apa yang dicari oleh pelaku meditasi sendiri dan mengenai dirinya sendiri. Perumpamaan gamelan bisa memperjelas apa yang mesti dilakukan seorang pamong. Analogi radio menekankan bahwa informasi tersedia untuk siapa pun, dan bahwa perbedaan orang hanya terletak pada penerimaan atas informasi itu. Dalam ketiga perumpamaan tersebut jelaslah bahwa rasa itu diterima sebagai suatu organ yang ada dalam diri setiap manusia, kendati ia hanya dikembangkan secara sadar oleh segelintir orang. Semula mungkin pembacaan batin orang dalam pembimbingan Sumarah adalah berupa loncatan ke arah dunia paranormal. Akan tetapi, titik tekan pada perumpamaan-perumpamaan di atas terletak pada fakta bahwa ia hanya berupa kehalusan melalui disiplin kesadaran dari suatu kemampuan intuitif yang dimiliki oleh semua orang.

Penyelarasan dan Wewenang

Sejauh ini saya menfokuskan diri pada kesadaran individu terhadap *rasa* yang berkaitan dengan bimbingan meditasi. Jika sekarang kita berpaling pada prinsip-prinsip yang berhubungan dengan

peranan kepemimpinan dan proses pengambilan keputusan anggota maka kita melihat logika sama yang diterapkan di tingkat yang lebih luas. Pada permukaannya, organisasi Sumarah telah dibangun seperti kebanyakan organisasi modern. Sejak berdirinya secara resmi pada tahun 1950, organisasi itu telah memiliki sebuah anggaran dasar yang jelas mengatur masalah kepemimpinan, susunan cabang, konferensi dan kongres, notulensi atau laporan-laporan, daftar keanggotaan, serta hal-hal lain yang penting bagi sebuah perkumpulan “resmi”. Bersamaan dengan itu, para pemimpin diharapkan berfungsi sebagai pamong meditasi kolektif, seperti bimbingannya kepada kelompok. Pengambilan keputusan didasarkan (sejauh praktik dapat mendekati ideal) pada (konsensus) yang dihasilkan melalui meditasi kelompok, yang dimantapkan melalui *rasa*, walaupun hal ini tidak berarti bahwa *rasa* merupakan *sumber* keputusan itu.

Sejak permulaan berdirinya, organisasi itu telah menekankan bahwa landasan untuk semua keputusan penting harus terletak pada *hakiki*, yaitu dalam kebenaran. Perkataan Jawa *hakiki* berasal dari bahasa Arab *hak*, yang berarti “milik” dalam pengertian khusus, dan *haqiqa* yang dalam Islam bermakna kebenaran dasar atau mutlak yang tak dapat dipertentangkan lagi. Suhardo, orang kedua dari para pendiri Sumarah, menegaskan bahwa pengertian Sumarah tentang *Hakiki* identik dengan *guru sejati* (guru yang sebenarnya), dan pada tokoh Dewaruci dalam mitologi Jawa.¹⁶ Dengan kata lain, istilah ini bermakna penerimaan batin secara langsung terhadap kebenaran tertinggi. Secara konstitusional, kekuasaan tertinggi dalam Sumarah terletak dalam keputusan-keputusan kongres yang berdasarkan pada *hak*.

Dalam praktiknya terdapat kesukaran-kesukaran wajar dalam memahami *hak*. Di satu pihak, setiap orang dalam gerakan itu menerima kenyataan bahwa individu-individu mempunyai tingkat kesadaran yang berbeda dan dalam aplikasinya beberapa orang lebih mampu menerima dan mengakui *hak* daripada yang lain. Di lain pihak, hak

¹⁶ Wawancara dengan Suhardo (Yogyakarta Juli 1972)

sejati hanya dapat dibuktikan bila “berpadu” dengan pengalaman kolektif selama penyelarasan yang dicapai melalui meditasi bersama. Perpaduan antara kedua prinsip ini membantu menjelaskan beberapa problem dan ketegangan yang muncul dalam sejarah organisasi. Bagaimanapun, ada penegasan bahwa *hak* itu ada dan bekerja sebagaimana bimbingan pamong di dalam meditasi bersama. Selama perdebatan mengenai proses pengambilan keputusan pada kongres Sumarah yang pertama tahun 1950, Dr. Surono, yang menjadi pimpinan pertama dari gerakan reformasi itu, menjelaskan:

Bahkan sekalipun *Hakiki*, ia tetap masih harus dibuktikan. Tergantung pada kita untuk menghayati kebenaran dalam segala hal ini, dan tidak sekadar menerima saran-saran berdasar kepercayaan... Bahkan Sukino pun meminta persetujuan kita.¹⁷

Demikianlah, sekalipun individu yang berderajat spiritual tinggi yang menerima *hakiki*, namun hanya paguyuban yang dapat mengesahkan kebenarannya.

Hakiki dalam pengertian Sumarah tidaklah datang dari *rasa*. *Rasa* itu juga pada akhirnya bukan pula merupakan sarana kesadaran lewat mana ia diterimanya. Walaupun demikian, pengenalan suatu perasaan yang sepenuhnya dipadukan merupakan salah satu tanda kunci bahwa konsensus yang didasarkan pada *Hak* telah tercapai.

Dengan demikian, jelaslah bahwa perjalanan organisasi yang benar itu tergantung pada suatu suasana yang dicapai melalui meditasi bersama dan kesadaran *rasa* yang terus bersinambungan di antara semua yang hadir. Hal ini menjelaskan mengapa pasujudan bersama berupa kerangka untuk pertemuan, termasuk pembahasan hal-hal teknis organisasi. Pada saat-saat ragu, bingung, krisis atau perpecahan, seharusnya kelompok kembali pada meditasi khusyuk. Terlepas dari kepentingan tertentu, setiap orang diminta tetap “duduk” dalam *rasa* supaya dengan demikian laras dengan suasana kolektif.

¹⁷ Dalam Soebagyo (1951, hlm. 38)

Pendekatan meditasi ini keyakinan dilandaskan bahwa keputusan “benar” sudah ada sebelumnya, meskipun belum tampak. Jika ada ketegangan sumbernya pikiran yang merefleksikan keterikatan pada kekuatan-kekuatan lahiriah, bukannya kepasrahan pada kehendak Ilahi. Akhirnya, terdapat keyakinan bahwa kehendak Tuhan sebenarnya (diungkapkan) melalui hukum alam di dalam semua kejadian. Manusia hanya butuh membuka diri supaya menyatukan kesadaran dan kegiatannya sepenuhnya dengan kodrat itu. Keyakinan-keyakinan ini menjelaskan kegiatan Sumarah dari satu sisi. Akan tetapi, fokusnya di sini terletak pada praktik, bukannya pada kepercayaan-kepercayaan yang mungkin berkaitan dengannya. Pokoknya penghayatan kesadaran dan kesedian batin untuk menerima *rasa* tidak hanya merupakan kunci sujud Sumarah, tetapi juga menjadi dasar bagi proses organisasi dan akhirnya sikap kehidupan sehari-hari.

Jadi, sementara pertemuan Sumarah secara lahiriyah ditentukan oleh standar pola-pola modern mengenai perwakilan, peraturan, dan kepemimpinan, namun proses pengambilan keputusan dimaksudkan untuk mengikuti logika yang hanya dapat ditangkap melalui *rasa*. Fokus pencurahan perhatian tidak hanya bersifat intelektual semata. Kemampuan mental dan kritik tetap memainkan peranan dalam proses-proses itu. Kemampuan-kemampuan itu “mengungkapkan dirinya sendiri” secara implisit dalam pengertian Sumarah tentang konsensus. Pernyataan-pernyataan yang bertentangan dengan nalar akan secara otomatis digiringi perpecahan dalam *rasa*. Ini hanyalah pembicaraan soal prinsip, sedangkan dalam praktik terdapat kecenderungan untuk menekan kritik demi kebulatan suara. Verifikasi tentang hakiki dipandang sebagai terjadi bilamana telah muncul suatu pernyataan atau petunjuk, melalui sujud berjamaah yang menghasilkan suasana *rasa* yang mapan.

Tidak mungkin menjelaskan secara menyeluruh dinamika penyeselarasan di dalam Sumarah, tetapi dimungkinkan mengungkap “arah perhatiannya”. Apa yang “dilakukan” oleh orang-orang Sumarah bila sedang memusatkan perhatian melalui *rasa* pengalaman yang kita alami sehari-hari. Ketika kita memperhatikan seorang teman yang

sedang berduka cita, kita menitikkan air mata yang berasal dari rasa simpati, bukannya karena kita sendiri sedang berduka. Kita dapat melihat perbedaan antara suasana rapat panitia yang penuh perdebatan dengan suatu perayaan musim semi dalam taman yang cerah bermandikan sinar matahari. Peristiwa-peristiwa lahirnya tidak selalu berhubungan dengan sifat perasaan, dan kita dapat mengenang saat-saat yang kita rasa berkesan, yang asalnya dari luar jangkauan kita sendiri. Untuk sebahagian besar, kita menyadarinya hanya dalam situasi luar biasa, di mana rasa itu seolah-olah seperti “menyerbu” ke dalam kesadaran kita, dan bukannya merupakan fokus darinya. Meskipun secara tidak sempurna, kita dapat menangkap sesuatu dalam arti mendekati kehidupan melalui rasa jika kita membayangkan kesadaran yang terus-menerus dari perasaan batin ini, dan perubahan-perubahan di dalamnya sebagai tanggapan mengenai bidang-bidang interaksi kita. Sumarah mengartikannya sebagai suatu langkah menginjak jalan spiritual yang melaksanakan kesinambungan kesadaran batin dan penghalusan kepekaan terhadap suasana rasa ini.

Sampai pada titik ini, jelaslah peranan rasa di dalam Sumarah dan bagaimana ia berkembang dari praktik perorangan ke dalam situasi-situasi sosial. Dengan demikian, kita telah memiliki titik dasar yang ingin saya bangun. Sebelum beralih ke diskusi mengenai bagaimana hubungan pendekatan intuitif ini dengan praktik-praktik dan pemikiran Jawa, ada berbagai tambahan yang perlu diketengahkan mengenai pengalaman Sumarah. Tambahan-tambahan ini terutama berguna dalam peralihan ke tingkat yang lebih luas karena di dalam Sumarah praktik penyerahan diri yang dimulai melalui rasa sangat eksplisit sekali. Sebagai akibatnya, ia juga berkaitan secara eksplisit, dibandingkan keadaan umumnya dengan pola-pola sosial dan evolusi sejarah. Dari tingkat praktik perorangan, kita telah memperluas kepada fungsi kepemimpinan di dalam gerakan, dan dari sana kita bisa meningkat lagi ke taraf hubungan antara pergerakan dengan konteksnya, akhirnya kepada pertimbangan rasa dalam konteks umum kebudayaan Jawa.

Kepemimpinan organisasi dalam Sumarah tidak langsung berhubungan dengan tingkat kesadaran spiritual. Kendati demikian, terdapat kaitan yang erat antara pamong dengan mereka yang dibimbingnya dalam meditasi, dan antara pemimpin dalam segala tingkatan dengan mereka yang menjadi tanggung jawabnya. Fungsi pamong hanya diaktifkan secara murni, antara lain bila terdapat “suasana” yang menunjukkan adanya kontak *rasa*. Jika prasyarat itu dapat dipenuhi maka menjadi mungkinlah bagi pembimbing untuk berbicara atas dasar hubungan langsung dengan kondisi batin yang sebenarnya dari mereka yang hadir. Jika hal itu terjadi maka keadaannya akan serupa, seolah-olah pembimbing itu penerima yang memperjelaskan daya-daya yang semula hanya berada di bawah sadar orang-orang yang diemong. Bersamaan dengan itu, penegasan bahwa “kontak” itu murni tergantung pada relevansi praktis dari apa yang dikatakan kepada mereka yang menerima bimbingan.

Demikian pula sama halnya dengan ketepatan seorang pembimbing organisasi dalam Sumarah. Tingkat penyerahan dirinya kepada kondisi batin kolektif dan kepada keadaan-keadaan luar yang ada kaitannya dapat diuji. Bila pembimbing memang sudah tepat maka mereka akan bertindak dan berbicara sesuai dengan rasa kelompok. Misalnya, penegasan kepemimpinan Arymurthy terjadi ketika ia membimbing pembukaan meditasi dalam konferensi tahun 1973, yang menyentuh dan menjernihkan banyak persoalan yang memang telah menjadi pemikiran cabang-cabang.¹⁸ Sebaliknya, apabila pembimbing semakin disibukkan oleh masalah-masalah yang tidak berhubungan atau bertentangan dengan pengalaman-pengalaman

¹⁸ Butir ini didasarkan pada partisipasi saya sendiri dalam konferensi tahunan Sumarah tahun 1973 yang diadakan di Surakarta. Pada saat itu saya telah terlibat secara mendalam dengan organisasi itu selama dua tahun. Sebelum konferensi dimulai saya telah menyelesaikan kunjungan-kunjungan keliling ke semua pusat-pusat cabang yang penting dan tinggal beberapa minggu di setiap tempat. Selama berkeliling itu saya mengetahui soal-soal yang menjadi pemikiran kelompok-kelompok daerah; soal-soal yang berbeda-beda di satu tempat dengan tempat yang lain, di samping beberapa masalah yang sama. Oleh karena itu, saya sangat terpana selama pembukaan meditasi dengan cara Arymurthy menyentuh segala persoalan mereka.

organisasi maka mereka pernah ditolak. Pada tahun-tahun terakhir dari kepemimpinan Dr. Surono (pada tahun 1966), keretakan antara kepemimpinan dan kolektif terpantul jelas pada keengganan Dr. Surono untuk menyelenggarakan pertemuan-pertemuan yang akan “menguji” *hak* yang ia rasakan ada padanya. Agar dapat berfungsi secara baik, seorang pembimbing Sumarah harus selaras dan perlu berbicara untuk kolektif.¹⁹

Kendati hal ini bisa dikatakan sebagai suatu teori kepemimpinan umum, namun landasannya di sini berbeda. Di dalam Sumarah, titik berat terletak pada keyakinan adanya kelangsungan kontak dan kelangsungan kesadaran intuitif yang biasanya tidak menarik perhatian.

Sejauh para pemimpin telah mengartikulasikan apa yang mungkin terpendam dalam masyarakat maka sumber tindakan, dengan mengabaikan masalah-masalah teleologis, terletak dalam penjelasan apa yang sudah ada, bukan pada penemuan baru atau kemanfaatannya, meskipun masing-masing punya tempat dalam interpretasi Sumarah. Para pemimpin bukanlah pelopor-pelopor yang menunjukkan jalan baru, tetapi lebih sebagai “penyambung lidah”.²⁰ Sebagai pemimpin, mereka banyak diharapkan bisa mengkristalisasikan dan di samping itu meningkatkan kesadaran dari perkembangan-perkembangan yang telah terjadi.

Langkah ini terutama terbukti dalam cara para pemimpin Sumarah mengungkapkan timbulnya fase-fase baru dalam praktik spiritual. Sejauh ini terdapat 6 (enam) tahap berbeda, dan dalamungkapannya mengenai itu, pemimpin umumnya bermaksud menarik perhatian terhadap perubahan-perubahan yang langsung berhubungan dengan konteks Jawa dan sekaligus kepada pendewasaan praktik

¹⁹ Perincian lebih lanjut mengenai problem-problem yang muncul di pertengahan tahun 1960-an dapat ditemukan dalam tesis saya.

²⁰ Penggunaan istilah ini saya angkat dari cara yang dipakai dalam masyarakat Findhorn di Skotlandia, di mana prinsip-prinsip yang analogis sama digunakan. Lihat David Spangler. *Revelation: The Birth of New Age*, (Scotland: Findhorn, 1977), hlm. 173-177.

perorangan. Gerakan dari satu tahap ke tahap yang lain dikemukakan sebagai urutan tingkatan-tingkatan yang bersifat evolusioner dan bukan sebagai perubahan arah.

Perubahan-perubahan ini, terutama yang menyangkut dalamnya perubahan dalam Sumarah, sangat menarik. Ada dua hal mengenai perubahan itu yang relevan di sini (kita akan kembali ke perkembangan ini pada bab 4). *Pertama*, berkaitan dengan interpretasi Sumarah mengenai perubahan; dan *kedua*, hubungan secara umum antara perubahan di dalam Sumarah dan konteks yang melahirkannya.²¹ Perubahan-perubahan penting terjadi pada tahun 1950 dan tahun 1966; sementara tahap praktik spiritual yang berbeda diasosiasikan dengan tahun 1949, 1956, dan 1974. Tidaklah mengherankan bahwa perubahan-perubahan penting organisasi terjadi bersamaan dengan tercapainya kemerdekaan nasional, transisi ke Demokrasi Terpimpin Sukarno, dan peristiwa 30 September 1965 yang memunculkan Orde Baru. Yang luar biasa adalah bagaimana perubahan-perubahan itu berpengaruh di dalam organisasi, perubahan nasional paralel, dan bukan sekadar kebetulan yang di permukaan gerakan.

Di dalam Sumarah, ada interpretasi terhadap paralelisme ini yang mengungkapkan bahwa hubungan gerakan dengan bangsa adalah mirip dengan hubungan para pemimpin dengan yang dipimpin, atau seperti pamong dengan mereka yang diamongnya sebagai “penyambung lidah”, *focalisator* atau penerima kejernihan yang luar biasa, yang menyoroti kenyataan yang tersembunyi atau yang berkabut di sekitarnya. Di sini kita bergerak dari skala mikro-kosmos (individu) melalui kelompok (sebagai kolektif) ke taraf bangsa (*nation*). Di dalam kelompok, pengertiannya bahwa pencerminan lingkungan dalam level apa pun tergantung pada praksis, yaitu bagaimana membukanya kepada keadaan.²² Meski Sumarah meng-

²¹ Sifat-sifat perubahan ini merupakan fokus utama tesis saya (1980).

²² “Mistisisme dan Agama” saling merasuki, namun di sini kita mendapatkan cara untuk mengidentifikasi berbagai titik tekannya yang berbeda. Di dalam gaya mistik spiritualitas, biasanya terdapat tekanan pada fakta bahwa segala bentuk termasuk bentuk gerakan atau praktik sendiri hanyalah kendaraan atau jalan untuk mencapai yang hakiki,

identifikasi diri mereka dengan penyerahan kepada keterbukaan yang makin meningkat, kesadaran manunggalnya melibatkan tidak hanya kemutlakan yang tersendiri atau abstrak, tetapi juga kaburnya batas-batas antarmanusia (dalam arti “menipis”), dan dengan demikian meningkatkan interpenetrasi (saling menyelami) antarindividu, kolektif, dan masyarakat.

Saya menggambarkan kasus Sumarah di sini demi pengertian mengenai kebudayaan Jawa umumnya. Kita bisa mengesampingkan diskusi apakah Sumarah benar “cermin” peristiwa-peristiwa nasional, ataukah ia kurang lebih seperti gerakan-gerakan lainnya. Kita juga bisa mengabaikan apakah para pemimpin dalam Sumarah benar-benar selaras dengan kolektif; tidak pula ada alasan untuk merisaukan apakah seorang pamong benar-benar mampu “mengetahui” keadaan batin orang lain. Apa yang perlu kita catat ialah adanya struktur yang konsisten di dalam ketiga hubungan tadi dan bahwa interpretasi dalam Sumarah mengaitkan ketiganya melalui pemahaman sistematis terhadap kaitan kesadaran dengan interaksi sosial. Kuncinya terletak pada pendekatan meditasi melalui rasa. Warga Sumarah tidak hanya menginterpretasikan realitas melalui teori yang berbeda, melainkan juga memupuk *rasa* melalui meditasi dan melakukan interaksi melaluinya. Sementara kita mencurahkan energi pada perbedaan analitis yang halus, mereka lebih sering memperhalus dan mempertajam kesadaran intuitif.

Rasa dalam Teori Jawa

Dalam hal ini, Sumarah mencontoh kejawen secara mendasar. Dia unik di dalam cara bahwa desa tertentu mungkin menyajikan variasi dalam pola umum kehidupan pedesaan. Kendati demikian, kita tidak dapat berasumsi bahwa Sumarah merupakan mikrokosmos yang sempurna dari masyarakat. Kita tidak perlu berasumsi demikian.

sementara di dalam pendekatan keagamaan ada tendensi untuk mengidentifikasi “yang tak terbatas” dengan manifestasinya lewat bentuk-bentuk khusus, baik doktrin perorangan, ritual, atau organisasi. Sementara itu, yang terakhir bisa berlawanan terhadap perubahan; yang terdahulu (sejauh praktik mencerminkan ideal) mungkin lebih terbuka terhadapnya.

Kegunaan kasus ini terletak pada adanya pemahaman yang eksplisit dan terinci terhadap *rasa*. Melalui itu kita dapat menggambarkan pola-pola yang implisit dalam pikiran dan praktik secara umum. Saya akan mengawali transisi ini dengan pertimbangan pengertian-pengertian yang dikaitkan pada istilah “*rasa*”, baik dalam gerakan-gerakan mistik yang lain, maupun di dalam keseluruhan dari kebudayaan Jawa. Kemudian, saya ingin memperlihatkan bagaimana *rasa* itu saling kait mengait dengan gagasan kunci yang lain di dalam kebudayaan Jawa. Akhirnya, saya menunjukkan bagaimana logika yang mendasari praktik Sumarah itu berhubungan dengan pola masyarakat tradisional dan kekuasaan politik.

Kesuburan konsep *rasa* terdapat karena spektrum pengertian yang dikaitkan padanya. *Rasa* menghubungkan penginderaan fisik (selera dan sentuhan) emosi, (perasaan dari hati), dan penghayatan mistik terdalam yang hakiki. Jadi, ia menciptakan suatu rangkaian yang menghubungkan antara makna yang dangkal dengan taraf batin yang dalam. Sentralnya tidak hanya pada “psikologi spiritual” Sumarah, tetapi juga menurut teori mistik Jawa pada umumnya, dan melalui itu lalu mudah dihubungkan dengan persepsi Jawa mengenai masyarakat dan politik.

Gonda berpendapat bahwa orang-orang Jawa telah memadukan pengertian-pengertian Sanskritnya yang asli, yang diasosiasikan dengan “*rasa*” (*rasa*, aroma, saripati, kenikmatan, sentimen, disposisi makna dan sebagainya) dan *rahasia* (“rahasia, misteri”) di dalam penggunaan mereka atas istilah “*rasa*”. Interpretasi Jawa pasti mengandung penekanan yang berbeda dengan yang dikandung dalam bahasa Sanskritnya. Di dalam bahasa Sankrit, “*rasa*” terutama bersifat estetis dan bukan psikologis. Namun demikian, terdapat kesinambungan interpretasi yang menjalar dari Sanskrit melalui Kawi ke bahasa Jawa kontemporer. Kesinambungan ini dengan resonansi “*rasa*” dalam bahasa dan pikiran Jawa memperlihatkan bagaimana orang-orang Jawa memasukkan pola-pola pikiran India. Dalam komentarnya terhadap penggunaan istilah itu di dalam naskah-naskah Jawa kuno,

Gonda menjelaskan baik keanekaragaman pemakaian maupun kedalaman makna yang diasosiasikan padanya.

... Tidaklah mudah untuk menyatakan dengan tepat, konotasi apa yang dimaksud oleh para mistikus ini ketika menggunakan istilah yang favorit “*rasa*”. Kata ini sering dipakai untuk menerjemahkan kata Arab “*sirr*” rahasia, misteri yang merujuk pada unsur yang paling halus dan yang laten dalam hati nurani manusia, yang disebut sebagai tempat Tuhan bertahta, “tempat” di mana roh dan Tuhan bersatu.... Dalam naskah-naskah mistik Jawa, prinsip ketuhanan ini juga disebut “*rasa*”, namun bukan rasa yang biasa, bukan rasa (perasaan) yang kita alami di tubuh, melainkan rasa yang kita hayati dalam hati. Hati nurani yang jernih dan bersih bisa menerima “*rasa*” tertinggi yang suci dan tanpa cacat ... (dan) ... Di satu sisi “*suksma*” dan “*rasa*” dianggap berkaitan, namun bukan prinsip yang identik.... di sisi lain keduanya dapat saling dipertukarkan atau *suksma* bisa disebut “*rasa sejati*”...²³

Dalam konteks yang sama, Gonda selanjutnya menunjukkan bahwa dalam mistik Jawa ada tekanan khusus pada hati yang diasosiasikan dengan *rasa* (Sanskrit), namun juga dengan penekanan paham sufi atas *qalb* yang dalam bahasa Jawa menjadi *kalbu*.

Jika kita menelusuri kembali pengetahuan esoteris Jawa, kita bisa mengaitkan titik tekan pada hati, dan dengan demikian pada rasa dengan pengutamaan pada Wishnu, sebagaimana terwakili oleh penguasa seperti Airlangga, yang diasosiasikan dengan dewa ini. Ini bukan berarti bahwa “jalan hati”, baik dalam bentuk kultus Wishnu ataupun sufisme, telah dikembangkan dengan mengesampingkan kultus lain di Jawa. Sudah barang tentu terdapat banyak bentuk praktik mistik di Jawa. Kendati demikian, setiap kultus (pemujaan) atau praktik spiritual cenderung menitikberatkan pada pusat kegaiban (bait) tertentu. Saya merujuk di sini pada pusat-pusat seperti yang dipahami oleh Tantrisme atau sufisme, keduanya dalam kerangka pemahaman Jawa. Setiap pusat yang ditekankan hanya merupakan sebahagian dari suatu sistem yang kompleks, bahkan juga keseluruhan “penitikberatan” ada di antara jalan-jalan spiritual Jawa. Walaupun

²³ J. Gonda. *Sanskrit in Indonesia*, (New Delhi: t.p, 1973), hlm. 256.

demikian secara historis, sebagaimana direfleksikan dalam teks seperti *Dharmasunya* dan dalam praktik-praktik spiritual kontemporer, penitikberatan pada hati (apakah sebagai singgasana Wishnu, sebagai *kalbu* atau sebagai lokus rasa sejati), merupakan karakteristik spiritualitas Jawa.²⁴

Penitikberatan ini dan asosiasinya dengan indera rasa yang telah saya kemukakan di atas, diwakili dengan jelas oleh ajaran-ajaran dan praktik kebatinan Jawa, sebagaimana telah dicatat oleh para sarjana mengenai subjek tersebut. Ada satu gerakan Jawa yang dinamakan "*Rasa Sejati*". Harjanto, pemimpin sebuah cabang Hindu di Surakarta, mempertegas pendapat bahwa penitikberatan pada hati merupakan pendekatan yang khas di Jawa.²⁵ Dalam ajaran Sapta Dharma, sinar Tuhan dalam manusia dinamai "*rasa*" atau "jiwa", dan pemahaman atas pusat jaringan batin disebut "tali rasa".²⁶

Dalam ajaran-ajaran Bratakesawa *rasa sejati* merupakan organ yang unik bagi manusia yang melaluinya, ia dapat mengadakan kontak dengan pribadi sejatinya (*essence*).²⁷ Sebagaimana diutarakan oleh Hadiwijono di dalam Pangestu:

Rasa Djati bukanlah sesuatu yang organik; ia adalah wilayah jelas tertentu dalam kehidupan psikologi. Ia juga merupakan intisari dari kehidupan emosional. Adalah gerbang atau ambang pintu ke arah kemungkinan mengada yang tidak berwujud nyata.²⁸

²⁴ Tentang *Dharmasunya*, saya mencuplik dari Forrester. Ini merupakan landasan untuk mengkonstruksikan perbandingan mistik berguna. Jika di dalam Sufisme titikberat pada hati, di dalam Zen atau Taoisme, penekanan diletakkan pada bagian pusat. Pusat-pusat yang ber-lainan pada badan manusia mendapat penekanan-penekanan yang berbeda oleh berbagai praktik mistik. G. Forrester. *The Dharmasunya: an Old Javanese Treatise on Yoga and Liberation*, BA Honours Thesis, ANU, Canberra.

²⁵ Berdasarkan diskusi dengan Harjanto pemimpin perkumpulan Kejawa Sadhar Mapan di Surakarta dan sebelumnya seorang pemimpin cabang dalam struktur nasional Hinduisme. Perincian tentang kariernya dibahas dalam karya Julie Howell. *Vehicle for the Kaki Avatar*, PhD thesis U. Nort Carolina, Chape Hill 1977.

²⁶ Kutipan ini dari Hadiwijono. *The Concept*. hlm. 165, namun untuk kelebihanannya saya berpegang pada instruksi-instruksi mengenai praktik itu dari Sri Pawenang (Yogyakarta 1972 dan 1973)

²⁷ Hadiwijono. *The Concept*, hlm. 194.

²⁸ *Ibid.* hlm. 213.

Dalam laporannya yang berdasarkan pemahaman informannya, Pak Dwidjo, Weiss mengatakan, “perasaan hati” disebut “rasa khodim”, dan ia menempatkan ini pada jenjang rasa yang membawa pada “*rasa sejati*”. Pak Dwidjo segera mengaitkan *rasa* dengan *ilmu rasa*, yaitu ilmu tentang intuisi yang baginya sama dengan kebatinan atau mistik Jawa secara keseluruhan. Bersamaan dengan itu, ia mengetengahkan teorinya bahwa kebanyakan kekuatan gaib merupakan perluasan dari *rasa sejati* dan bila *rasa* dikembangkan maka tidak perlu lagi untuk mengandalkan diri pada alat-alat pemujaan seperti “primbon”.²⁹ Dengan mengesampingkan persoalan-persoalan penekanannya yang relatif, jelaslah bahwa Sumarah tidak sendiri di antara kelompok-kelompok mistik Jawa yang mengatributkan signifikansi utamanya pada rasa.

Dalam interpretasi mereka mengenai pandangan hidup orang Jawa, Clifford Geertz dan Niels Mulder menunjukkan pentingnya rasa di dalamnya. Sebagaimana diungkapkan oleh Mulder:

Perjalanan mulia orang Jawa ke arah wawasan batin, dalam kenyataan merupakan rasa yang terlatih dan peka (perasaan batin yang intuitif). Dalam mistik, esensi realitas diraih melalui *rasa* dan diungkapkan dalam “batin” yang tenang Hanya dengan melatih *rasa* maka manusia mampu menjembatani jarak dengan “Tuhan”....³⁰

Selanjutnya, Mulder menghubungkan penitikberatan Jawa pada *rasa* dengan prinsip-prinsip keselarasan, kemanunggalan, dan bahkan berdampingan yang diekspresikan dalam kehidupan masyarakat Jawa.

Dalam nada yang serupa, Geertz memberikan kepada kita suatu garis besar dari berbagai penggunaan dan permutasi *rasa*. Ia menekankan adanya dua arti “perasaan” dan “makna”, dan menunjukkan pula asosiasinya dengan hati. Walaupun ia mengemukakan pernyataan yang bagus sekali, penekanannya pada makna di dalamnya mengor-

²⁹ Jerome Weiss. *Folk Psychology of the Javanese of Ponorogo*, PhD. thesis Yale U. New Haven 1977, hlm. 278 dan 285-289.

³⁰ Mulder (1976, hlm. 15 dan 30).

bankan arti “intisari” yang lebih tepat, dan sayang sekali istilah “intuisi” tidak ada dalam kosa katanya. Sumbangannya yang terbesar pada soal ini adalah penjelasannya yang menyatakan bahwa:

Tiga fokus utama kehidupan “religius” priayi adalah sopan santun (etiket), kesenian, dan praktik mistik ..., faktor-faktor ini begitu berbaur memisahkannya tak berarti... kaitan yang menghubungkan ketiga unsur tersebut hanya merupakan corak-corak yang berbeda dari kenyataan yang sama adalah apa yang oleh orang Jawa... disebut rasa... dengan menerima rasa baik dalam arti “perasaan” maupun “makna”, sang priayi telah mampu mengembangkan analisis fenomenologis pengalaman subjektif, yang dapat mengaitkan segala sesuatu.³¹

Selanjutnya, ia menjelaskan bahwa konsep itu digunakan untuk mengaitkan pengalaman subjektif dengan kebenaran keagamaan yang objektif, dan untuk menjelaskan bahwa melalui penitikberatan pada “perasaan”, dinyatakan suatu hubungan langsung antara rasa, ilmu spiritual tertinggi (dalam istilah Jawa), dan kualitas “halus” atau perasaan yang amat diperhalus melalui etiket Jawa. Menurut saya, Geertz secara cermat sekali menunjukkan sentralitas rasa dalam kosmologi Jawa, sekaligus ia memperlihatkan kepekaan yang kuat terhadap permutasi-permutasinya dalam teori mistik serta etiket sosial tempatnya berkait. Praktik Sumarah merupakan suatu landasan untuk pengembangan titik pandangannya.

Rasa dan Hubungan Sosial

Logika rasa merupakan mekanisme yang melandasi intepenetrasi “etiket, seni, dan praktik mistik”, ia adalah mekanisme yang mendasari kerumitan gagasan-gagasan Jawa yang berkaitan dengan watak, manifestasi, dan kekuatan-kekuatan (kesakten) di bidang politik. “*Rasa*” menduduki tempat fundamental dalam peta kesadaran spiritual Jawa, dan pada gilirannya secara fundamental ia bisa dikaitkan dengan bentuk-bentuk kekuasaan dan otoritas. Dalam konteks ini, tidak ada

³¹ Geertz. *The Religion*, hlm. 238-239.

kemungkinan ataupun kebutuhan untuk mendaftar kompleksitas pemikiran dan tingkah laku Jawa yang berkaitan dengan rasa. Tujuan saya sekadar terpusat pada beberapa contoh untuk mengidentifikasi “logika rasa” sebagai substruktur yang melandasi kosmologi dan tingkah laku Jawa. Jika “logikanya” tampak maka mungkin untuk menyimpulkan bahwa aturan-aturan “fundamental” yang sedang kita bahas ini tidak sekadar mengenai “sistem pikiran”, tetapi lebih merupakan perluasan persepsi pemupukan praktis dari kepekaan terhadap *rasa*, sebagaimana dikemukakan dalam contoh Sumarah.

Di dalam masyarakat pedesaan Jawa, terdapat penekanan yang konsisten terhadap harmoni (keselarasan), kedamaian, keseimbangan, dan konsensus. Tentu saja ini merupakan sifat kebudayaan petani pada umumnya, yang jelas tidak aneh bagi orang Jawa. Justus Van der Kroef menyebutnya sebagai “mekanisme pencari statis” (*statis-seeking mechanism*), yang merupakan obsesi terhadap keseimbangan, yang mempunyai lawan alamiahnya dalam lazimnya gerakan-gerakan ratu adil (mesianis).³² Geertz mengidentifikasi “slametan” yang diiringi sesajen-sesajennya kepada roh-roh sebagai ritual dasar masyarakat pedesaan.³³ Kata “selamat” berarti “damai” atau kadang-kadang “aman”, dan berkaitan erat dengan “rukun atau harmonis” sebagai ideal kehidupan pedesaan. Konsep-konsep ini berhubungan dengan penekanan terhadap “kelancaran” hubungan-hubungan sosial, pada pentingnya kerja sama (gotong-royong) di dalam perusahaan desa dan pada gagasan konsesus (*mufakat*) sebagai model pengambilan keputusan. Tingkah laku individu secara teoretis diwajibkan untuk menyelaraskan diri. Keputusan-keputusan kolektif dimaksudkan sebagai cermin pencapaian “wujud” kesatuan kehendak yang dikemukakan secara sederhana atau diangkat ke permukaan oleh kepala desa. Walaupun tingkat yang dicapai baru sampai pada taraf cita-cita,

³² Justus van der Kroef. “Javanese Messianic Expectation”, *Comparative Studies in Society and History* 1958-1959.

³³ Geertz. *The Religion*, bagian I), mengenai “abangan” dan mengenai gotong royong lihat Koentjaraningrat. *Some Social-Anthropological Observation on Gotong Royong Practices in Two Villages of South, Central Java* (Ithaca: VMIP, 1961).

seringkali sangat bertentangan dengan tingkah laku, namun tidak ada keraguan bahwa hal ini dipercaya secara luas dan dijadikan ideal bahkan oleh para penduduk biasa.

Di tingkat nasional, ide-ide yang sama masuk secara sangat kuat dan bersintesis dengan ideologi-ideologi lain melalui filsafat politik Sukarno, terutama selama periode Demokrasi Terpimpin. Pikiran Sukarno merupakan contoh yang paling kuat dan mudah dicapai. Masih banyak lainnya yang berkecondongan serupa dan mereka yang mengikuti dalam “batin” hingga sekarang. Sukarno sering merujuk nilai-nilai pedesaan dan berupaya membentuk ideologi nasional yang mempunyai dasar pribumi, terutama Jawa. Upaya ini sudah berulang kali diutarakan bahkan diliput pers Indonesia maka hanya secara singkat saja perlu diulang di sini.³⁴

Konsensus melalui musyawarah mufakat diambil sebagai ideal untuk menggantikan pengertian demokrasi perwakilan melalui pemilihan umum. Sukarno menampilkan dirinya sebagai “penyambung lidah rakyat” yang maksudnya ialah melalui penyelarasan dengan kesadaran masyarakat, ia berbicara mewakili keseluruhan masyarakat tersebut. Motto nasional “Bhinneka Tunggal Ika” dalam konteks ini secara eksplisit dipahami oleh pengertian mistik bahwa “kesatuan” terletak dalam wilayah yang melampaui bentuk, sebagaimana paralel dengan perkataan “semua agama menuju pada tujuan yang sama”. Baik dalam berbagai pernyataan Sukarno dan Soeharto ataupun dalam kritik-kritik terhadap mereka, disugestikan bahwa landasan kekuasaan terdapat pada *wahyu, restu kosmis* yang memberkati, baik keabsahan maupun otoritas yang mengalir secara spiritual.³⁵

Pengertian klasik mengenai penguasa mempercayai bahwa hati sanubari seorang raja itu harus laksana “samodra”, mencakupi wilayah

³⁴ Geertz. *The Religion*, bagian III; Benedict Anderson. “The Idea of Power in Javanese Culture”. Dalam Claire Holt (ed.). *Culture and Politic in Indonesia*, (Ithaca: Cornell UP, 1972); dan lainnya.

³⁵ Anderson. “The Idea”, dan Soemarsaid Moertono. *State and Statecraft in Old Java*, (Ithaca: CMIP, 1968).

itu sehingga kesadarannya merupakan perwujudan murni atau pencerminan masyarakat. Kritik hanya dapat dibenarkan bilamana mulai tampak bahwa pamrih, motif kepentingan pribadi, dan bukannya kepentingan umum yang menjadi dasar kebijakan pemerintah. Pengertian-pengertian seperti ini hingga masa Orde Baru masih banyak membentuk kesadaran para pengkritik Soeharto.³⁶ Pemimpin dianggap memiliki “rasa batin yang sangat tajam”, yang memperlihatkan kemampuan untuk menerima dan merekam perasaan-perasaan yang beredar dalam masyarakat sehingga kesadaran langsung dan bukannya hanya sekadar sistem inteligensi yang mendukung kesadaran kerajaan.³⁷ Akhirnya, ideologi kerajaan tradisional menunjukkan kualitas kesadaran spiritual yang tinggi dan pada akhirnya menyatu ke dalam gagasan dewan raja. Ideal tertinggi dari kerajaan memerlukan kesadaran raja dapat menunjukkan keselarasannya dengan alam, roh-roh para leluhur, maupun masyarakat di wilayahnya tersebut.³⁸

Penitikberatan pada kesadaran spiritual penguasa ini berkaitan langsung dengan kepekaan sosial politik tokoh dan gerakan-gerakan mistik. Struktur hubungan itu jelas dalam pembahasan Anderson. Ia mengemukakan, mengikuti Schrieke bahwa lazimnya mistisisme yang dipolitikkan dipandang dalam masyarakat Jawa sebagai suatu “barometer”, meningkatnya banyak peristiwa yang menunjukkan

³⁶ Kritik-kritik terhadap pemerintahan Soeharto terarah pada kualitas-kualitas moralnya. Peristiwa-peristiwa seperti kasus Sawito 1976 menegaskan signifikansi rezim itu sendiri menghadapi bentuk-bentuk kritik tersebut. Lihat David Bouchier. *The Dynamics of Dissent in Indonesia* (Ithaca: CMIP, 1984). Analisis Bouchier memperlihatkan bahwa aspek mistik peristiwa tersebut dibesarkan oleh pemerintah untuk mendeskripsikan tantangan yang diarahkan olehnya (hlm. 7-8 dan 94). Saya tidak melihat adanya oposisi di antara kedua pandangan itu, tetapi lebih sebagai konvergensi antara pengkerangkaan ketidaksetujuan dalam pengertian kosmologis maupun moral dan realitas atau substansi tantangan politik...

³⁷ Kutipan, “Untuk menjadi pemimpin anda harus mempunyai rasa batin yang sangat peka dan tajam” (dadi pemimpin mono kudu duwe rasa rumangsa kang landep) adalah dari Eleonor Horne. *Javanese English Dictionary*, (New Haven: Yale UP, 1974), hlm. 495. Hal ini tidaklah identik bahwa pernyataannya itu menjadi ilustrasi finalnya dalam mendefinisikan “Rasa”.

³⁸ Diskusi Klasik mengenai kekeluargaan oleh Heine-Geldern. *Conception of State and Kingship in Southeast Asia* (Ithaca: Cornell SEAP, 1956).

tumbuhnya ketidakseimbangan atau memburuknya negara. Sebaliknya, jika mereka yang dianggap memiliki kesadaran spiritual tingkat tinggi dan dengan hubungan yang langsung, suatu tingkat tinggi dari penyerasian terhadap realitas sosial zamannya, bersatu dengan penguasa maka hal ini ditafsirkan sebagai suatu pengukuhan penting bahwa wahyu itu benar-benar ada dalam diri mereka yang berkuasa.³⁹

Sejauh logika yang ada dalam Sumarah masih mendasari kepercayaan Jawa pada umumnya, baik dalam kasus etos pedesaan atau dalam pengertian ideologi-ideologi kekuasaan maka implikasi tampak jelas. Praktik mistik justru sangat berkaitan dengan pemudaran ego, dengan kepekaan intuisi yang meningkat yang membuat manusia bisa langsung menyadari arus-arus energi, sentimen, atau getaran di luar ego. Baik sebagai pemimpin, penasihat, rakyat biasa ataupun kritikus, dianggap mempunyai kesempatan langsung dan kesadaran tentang kondisi aktual individu, kondisi masyarakat, dan alam dunia. Kekuatannya karena implisit dalam getaran kesadaran ini, tampil sebagai konsekuensi penyerasian terhadap realitas objektif, keterbukaan, dan kejernihan yang menyediakan dan mencatat peristiwa yang membingungkan atau tidak jelas bagi kebanyakan orang. Satu paradoks dalam hal ini terletak pada kenyataan bahwa justru melalui transendensi ego, pribadi dan minat terhadap keuntungan material kesempatan untuk mempengaruhi kian meningkat. Hal ini menjelaskan keasyikan orang Jawa dengan pamrih di lingkungan para penguasa.

Akhirnya, seorang kepala desa atau pemimpin nasional dalam istilah yang diuraikan di atas dapat disamakan dengan seorang *pamong* Sumarah (sebuah istilah yang juga digunakan dalam birokrasi). Arti penting mistik individu atau ulah lakunya sebagai “barometer” dijelaskan oleh kenyataan bahwa mereka dianggap tidak hanya mempunyai suatu kesadaran yang luar biasa mengenai hal-hal yang tak terlukiskan, tetapi juga memiliki kejernihan luar biasa sebagai reseptor lingkungan. Raja-raja Jawa dianggap sebagai “warana”

³⁹ Lihat Anderson. “The Idea” dan Schrieke. *Indonesian Sociological Studies Vol II* (The Hague: tp., 19570), hlm. 76-95.

(tirai) yang mencatat secara netral; para pemimpin Sumarah menerapkan konsep yang sama terhadap diri mereka sendiri.⁴⁰ Sebagai penerima, mereka tidak hanya mencatat, tetapi juga meresapkan dan mewujudkan kekuatan-kekuatan di sekelilingnya. Dengan demikian, pamong diharapkan mengalami secara sadar apa yang dilakukan oleh pengikutnya; pemimpin diharapkan dapat merasakan dengan tepat apa yang terjadi dalam kelompoknya. Kelompok itu diharapkan mencerminkan keadaan yang sedang berjalan dalam masyarakat. “Penyatuan Mistik” sekali lagi di sini diartikan sebagai memilih implikasi yang praktis, dan hal inilah yang melandasi pemikiran Jawa.

Menurut Kejawan, terdapat suatu kesejajaran (paralelisme) bahkan suatu identitas yang meluas dari mikrokosmos (*jagad cilik*) ke makrokosmos (*jagad gede*). Gagasan ini menjadi refleksi sekunder dari praktik-praktik penyatuan diri yang dipupuk melalui *rasa*. Pandangan ini bukan hanya keyakinan filsafat yang diwarisi dari India dan didukung oleh tradisi.⁴¹

Pencerminan antara *pamong* dan murid, pemimpin dengan kelompoknya atau Sumarah dengan bangsa tentu saja identik dengan pencerminan antara penguasa dengan wilayah kekuasaannya. Masing-masing dikaitkan secara tegas melalui perantara *rasa* ke kesadaran yang meditatif. Menurut Kejawan, penguasa ideal adalah seorang yang mempraktikkan kesadaran yang selaras dengan kelompok yang dikuasainya. Sebagaimana kita ketahui, terdapat aneka macam jalan yang diambil para penguasa dalam melakukan meditasi secara aktif. Cita-cita itu telah terwujud jika para pemimpin telah menyadari keadaan lingkungan mereka dan secara langsung merasakan getaran-getaran perasaan dari masyarakat yang mereka pimpin.

Logika yang menjadi landasan kosmologi Jawa merupakan ekspresi dasar pengalaman dan bukan hanya “kepercayaan” atau

⁴⁰ Moertono. *State*, hlm. 76-95 tentang warana dan kekeluargaan.

⁴¹ Mengenai sentralitas pengertian hubungan antara makrokosmos dan mikrokosmos, lihat Heine-Geldern. *Conception of State*, hlm. 3. Sebagai suatu unsur di dalam struktur ideologi Jawa, pemahaman ini patut mendapat penekanan lebih berat daripada yang umumnya telah diberikan.

“ideologi”. Jika kita hanya mengatakan bahwa tingkah laku orang Jawa telah dibentuk oleh kepercayaan-kepercayaan mereka dan membiarkannya sampai di situ maka gambaran kita tidaklah sempurna, dialektika kepercayaan dan pengalaman bergerak di kedua jalan itu. Pada tingkat yang lebih sederhana, kita dapat mengamati dalam logika ini, suatu kecenderungan yang lebih praktis daripada yang biasanya diasosiasikan dengan pandangan hidup orang Jawa. Di dalam Sumarah, keabsahan bimbingan seorang pamong atau *Hak* seorang pemimpin dibuktikan oleh apakah ia diterima dengan baik dalam kelompoknya. Oleh karena itu, ukuran *wahyu* seorang penguasa tidak hanya terletak dalam perdebatan tentang hal-hal yang secara hipotesis tidak dapat dipecahkan melalui akal meskipun cukup praktis. Apakah pemimpin itu sebenarnya bertindak atas dasar konsensus yang diakui, yaitu yang bersifat spontan dan berakar pada kesejahteraan umat manusia.

Implikasi praktis dari sugesti ini tidak hanya terbatas pada dimensi otoritas formal dan kekuasaan belaka, tetapi juga meluas ke hubungan-hubungan sosial sehari-hari. Kendati fokus saya di sini lebih tertuju pada kesadaran *rasa* yang diterapkan dalam praktik Sumarah dan persepsi-persepsi mistik tentang kekuasaan, namun saya memperkirakan kebudayaan Jawa secara umum ditandai oleh tekanan pada cara-cara intuitif dalam mencapai pengetahuan dan dalam menghubungkannya. Bahasa Jawa sendiri menunjukkan adanya perbedaan-perbedaan halus dalam lingkup emosi dan perasaan yang menyumbangkan begitu banyak perbendaharaan kata-katanya. Kata “*rasa*” sendiri mempunyai begitu banyak permutasi.

Jika kita terlibat dalam menginterpretasikan sifat transisi sosial sehari-hari di Jawa, kesadaran akan arti penting *rasa* di dalamnya akan membukakan suatu sudut pandang baru dalam wawasan kita. Tanpa pemahaman tentang arti pentingnya, kita bisa menyimpulkan bahwa pengulangan tanpa akhir terhadap rumusan dalam wacana sosial sehari-hari merupakan suatu cara untuk menghindarkan diri dari “makna”. Sementara sekali kita menyadari *rasa*, kita dapat melihat bahwa transaksi itu tidak akan menemukan substansinya dalam kata-

kata, tetapi dalam penciptaan suatu “kontak perasaan” yang selaras antara pihak-pihak yang bersangkutan.

Untuk menyimpulkan secara sugestif dan secara umum, salah satu dari implikasi yang berkembang dari argumen ini ialah bahwa kita perlu memberikan perhatian lebih banyak pada perbedaan penekanan psikologis dan kognitif di antara kebudayaan-kebudayaan.⁴² Apabila kita “membaca” sistem-sistem kebudayaan terutama sebagai pengertian ideologi yang berbeda-beda pada “realitas” yang sama maka kita hanya menangkap sebagian dari persoalannya.

Kebudayaan jelas melibatkan formasi ideologi yang berbeda, yang kemudian menciptakan keadaan atau membentuk persepsi serta tingkah laku manusia. Namun demikian, pada saat yang bersamaan kebudayaan ini mungkin pula mengarahkan “perhatian” dan kesadaran pada fungsi-fungsi kognitif yang berbeda, pada aspek atau dimensi pertukaran yang berbeda dalam wacana sosial.

⁴² Di sini saya memikirkan sugesti-sugesti seperti yang dikemukakan oleh Robert Ornstein. *The Psychology of Consciousness*, (London: J. Cape, 1975) bahwa kebudayaan-kebudayaan tradisional Asia memberi tekanan yang lebih pada sarana kesadaran yang intuitif-suatu sugesti yang jelas berkonvergensi (bertemu) dengan sugesti saya di sini.

Bab 2

SEMANGAT KESURUPAN

Peristiwa-peristiwa tak sadarkan diri, kesurupan, dan penyakit jiwa yang diuraikan di sini tidak lebih dari sketsa-sketsa yang mengacu pada pengalaman belaka. Deskripsinya telah dipersingkat sehingga tidak menyentuh substansi emosional yang menyertainya. Di sini, tidak terdapat deskripsi puitis yang mungkin membuat peristiwa-peristiwa tersebut menjadi gamblang, juga saya tidak bermaksud menganalisisnya secara menyeluruh. Tujuan saya sederhana, yaitu untuk penjelajahan saling pengaruh antara pengalaman, konsepsi, dan masyarakat. Perhatian saya lebih tertuju pada dialetika itu ketimbang paparan etnografi yang padat.

Meskipun terdapat varian substansial dalam konteks dan penafsiran, ketiga peristiwa tersebut melibatkan “kesurupan”, paling tidak sebagian besar saksi peristiwa tersebut memandang peristiwa-peristiwa tersebut sebagai kesurupan. Istilah-istilah bahasa Jawa yang paling umum adalah *kesurupan*, secara harfiah berarti “kemasukan” dan *ndadi* yang berarti bukan sekadar tak sadarkan diri, tetapi benar-benar “kemasukan” atau “menjadi”. Tak satu pun contoh peristiwa yang saya uraikan itu memberikan kemungkinan bagi penyembuhan yang lazim dalam ritual tradisional dan prosedur-prosedur perdukunan. Pada masing-masing peristiwa, terlihat tidak efektifnya teknik-teknik pengobatan yang mapan yang dikarenakan adanya ambiguitas konseptual, dalam arti dalam setiap kasus ada berbagai pemahaman yang

berbeda antara mereka yang mengalami, melihat, dan yang terkait dengannya. Peristiwa tersebut juga mengilustrasikan pepatah Jawa bahwa “kegilaan merupakan kebatinan tanpa ngelmu” (ilmu pengetahuan atau disiplin). Mereka yang mengalami sebenarnya mengungkapkan kebenaran bahkan jauh lebih tajam dari yang biasa. Daripada menggambarkan pengalaman-pengalaman mereka dengan istilah seperti “khayalan” dan “halusinasi”, lebih baik menekankan pokok keterputusan mereka dengan masyarakat. Masalahnya disebabkan karena kesulitan mengkomunikasikan pengetahuan mendalam kepada lingkungan yang tidak mau dan tidak mampu mengakuinya.

Peristiwa pertama terjadi di pedesaan, di mana semua yang terlibat memiliki asumsi yang relatif jelas dan homogen bahwa ritual berfungsi untuk mengambil hati roh halus agar tidak mengganggu ketenteraman masyarakat. Dengan mengecualikan elemen Islam, kerangka budaya orang desa itu adalah kejawen yang terkait dengan *pedanhyangan*. Peristiwa kedua lebih kompleks. Peristiwa ini di permukaannya berhubungan dengan ketegangan antara kejawen dan Islam. Ironisnya, dalam peristiwa ini wakil-wakil yang dianggap kelompok Islam sering menggunakan kerangka kejawen; sementara yang dianggap mewakili kejawen menerapkan gaya Islam. Pada peristiwa terakhir, kami mengemukakan pengalaman kesurupan dua orang Barat yang dulunya disebut psikosis, namun kini berada dalam kerangka pencarian spiritual India-Jawa.

Sebelum mengedepankan ciri-ciri penting kepercayaan Jawa terhadap roh yang mendasari ketiga kasus tersebut, saya merasa terdorong untuk menggarisbawahi sebuah kenyataan yang seharusnya jelas dengan sendirinya. Upaya apa pun untuk mereduksi pengalaman dan kesadaran hanya pada dimensi intelektual dan perilaku tidak akan mencukupi.¹ Dalam konteks ini, pokok persoalannya adalah tidak ada gunanya mempersoalkan keberadaan roh-roh dan kurang

¹ Pendapat saya berkaitan dengan pendapat Geertz bahwa ... “Bagi mereka yang berpegang padanya, keyakinan agama tidak bersifat induktif, tetapi bersifat paradigmatis: dunia ... tidak menyediakan bukti baginya, tetapi mengembarkannya”. Clifford Geertz. *Islam Observed*, (Chicago: University of Chicago Press, 1971), hlm. 98.

tepat untuk menyatakan bahwa roh-roh itu hanya ada dalam pikiran atau merupakan proyeksi orang-orang yang meyakinkannya. Kedua pandangan tersebut menjauhkan inti dari persoalan yang sesungguhnya. Ketika orang-orang animistis berbicara tentang roh-roh, bahasa mereka merupakan pernyataan pengalaman substantif mereka, bukan hanya hipotesis-hipotesis yang mungkin ada atau tidak mungkin ada di luar diri mereka. Kosmologi tradisional pada hakikatnya terus dihidupkan bukan sekadar dipegangi sebagai kepercayaan. Jika para penafsir kosmologi tradisional memandangnya hanya sebagai gagasan maka makna kosmologi di situ berfungsi sebagaimana fungsinya bagi orang modern di mana kosmologi lebih merupakan bayangan belaka daripada sebagai substansi pengalaman yang hidup.

Keyakinan Mengenai Roh Halus

Di kalangan orang Jawa, sedikit sekali yang meragukan keberadaan roh. Mungkin ada sebagian kecil masyarakat modern yang menganut skeptisisme gaya Barat. Pusat perdebatan kebanyakan mereka bukan mengenai apakah roh-roh itu ada atau tidak, tetapi bagaimana cara terbaik untuk berhubungan dengan roh-roh tersebut. Kalangan santri menganggap yang terbaik adalah membiarkan roh itu sendiri, lalu memusatkan perhatian untuk berserah diri secara total kepada Tuhan. Akan tetapi, hanya sebagian kecil di antara mereka menolak keberadaan roh tersebut. Kalangan kejawan yang lebih terkait dengan animisme Jawa dan warisan Hindu, selalu mengunjungi makam-makam nenek moyang. Mereka membawa bunga, memberikan sesajian kemenyan, dan melakukan semadi untuk berhubungan dengan berbagai macam roh nenek moyang. Bagi kalangan kejawan, hubungan dengan roh-roh berfungsi meningkatkan status spiritual mereka dalam hidup sekarang melalui peningkatan kesucian yang juga membantu roh-roh tersebut; atau seringkali secara material membantu memperoleh uang, perkawinan, naik pangkat, dan memperoleh kekuasaan. Misalnya, di kalangan masyarakat pedesaan, salah satu tujuan yang paling lazim berhubungan dengan roh halus adalah untuk mendapatkan nomor

lotere. Kisah-kisah keberhasilan karena berhubungan dengan roh halus beredar secara luas.²

Menurut masyarakat Jawa, sifat-sifat roh sama seperti manusia dengan satu pengecualian, yaitu tidak mempunyai badan wadag.³ Sebaliknya, roh itu dianggap sama-sama memiliki pemikiran, perasaan, dan nafsu seperti manusia. Sebenarnya mereka dulu adalah manusia, namun sekarang berada di alam roh karena mengalami kematian yang tidak sempurna. Dalam kepercayaan Hindu-Budha yang masih mempengaruhi masyarakat Jawa, kematian baru sempurna bila ada keterputusan raga dan roh secara total dan roh menyatu ke dalam alam (*moksa*) atau dalam istilah Islam kembali langsung ke Allah. Bila pada saat terakhir ego tetap melekat pada realitas fenomenal yang kita alami sekarang ini (*maya* atau *fana*) maka roh tetap berada dalam siklus reinkarnasi. Itu berarti penundaan sementara dalam alam transisi bagi mereka yang menunggu kelahiran kembali. Nafsu merupakan perekat yang menghubungkan dimensi material dan spiritual, medium fisik adalah konteks tempat nafsu dapat berfungsi memperoleh kepuasan. Yang pertama merupakan penegasan apa roh itu, sekaligus menjelaskan mengapa mereka tetap tertarik pada urusan-urusan manusia. Tidak memiliki raga mereka perlu memuaskan nafsu mereka yang masih aktif melalui kontak dengan umat manusia.

Apabila roh halus dipahami seperti manusia maka dimensi-dimensi yang mereka tempati terstruktur dalam hierarki yang rumit, mirip dengan tatanan sosial manusia (atau paling tidak dengan tatanan yang dibayangkan pernah ada). Setiap desa memiliki pemimpin (lurah) dan pada saat yang sama juga roh penjaga dan nenek moyang pendiri (*danhyang*). Dalam peristiwa-peristiwa kesurupan yang mengganggu, strategi penyembuhan yang menjadi patokan dukun adalah melaporkan peristiwa tersebut kepada *danhyang* setempat, persis

² Untuk deskripsi mengenai hal ini, lihat Niels Mulder. *Mysticism and Everyday Live in Contemporery Java*, (Singapore: Singapore UP, 1978), hlm. 80-87.

³ Secara tersirat saya sedang membatasi pembicaraan mengenai roh-roh nenek moyang, dengan mengesampingkan yang kurang memiliki relevansi langsung seperti setan, peri, dan bentuk-bentuk lainnya.

seperti perampok dilaporkan kepada polisi atau lurah. Hierarki roh halus bertingkat dari bawah ke atas sampai pada tingkat kraton di mana penguasa menjamin kerukunan wilayahnya dengan menjaga hubungan dengan kerajaan roh yang dipimpin Kanjeng Ratu Kidul.⁴ Pusat-pusat roh yang utama itu, tempat interaksi antara alam manusia dan alam roh berada mendalam adalah tempat-tempat keramat seperti makam raja-raja, mata air, gua-gua, gunung berapi, laut, dan situs candi kuno. Kenyataan bahwa pusat-pusat penyembuhan itu secara geografis dan historis menyatu dengan tempat-tempat yang penting, merupakan suatu indikasi langsung adanya sarana kosmologis yang menghubungkan tatanan sosial yang ada dengan kekuatan-kekuatan alam melalui perantara leluhur yang hadir untuk menciptakan harmoni dengan kekuatan-kekuatan kosmos tersebut.

Walaupun secara sosial roh-roh menempati peran penting, namun di Jawa tidak ada pemahaman mengenai apa roh itu terlepas dari premis dasar bahwa jagad gede dan jagad kecil tidak hanya berhubungan dan sejalan bahkan berkelanjutan. Orang Jawa akan menerangkan bahwa roh halus memiliki substansi yang suram dan bentuk yang samar; bahwa dalam alam batin roh halus memiliki bentuk-bentuk yang jelas tanpa substansi.⁵ Selanjutnya, mereka mengatakan bahwa roh berada dalam darah kita dan roh-roh itu berhubungan dengan unsur-unsur badan kita sendiri. Pada tahap ini keyakinan terhadap roh jelas merupakan kosmologi, bukan hanya berhubungan dengan sejarah etnis mistis, bukan pula sekadar dinamika kekuatan-kekuatan alam, namun juga merupakan peta kesadaran individu. Semua dimensi ini hadir dan terkait dalam pemahaman Jawa terhadap realitas roh. Bagi para ahli, baik dukun desa atau ahli kebatinan kota, pengakuan bahwa roh halus itu benar-benar ada sekaligus pada semua tingkat sangat tampak. Bagi orang awam pemahaman mengenai roh ini mungkin memang agak samar, namun kesadaran intuitif mengenai

⁴ Lihat Soemarsaid Moertono. *State and Statecraft in Old Java*, (Ithaca: Cornell Modern Indonesia Project, 1968), hlm. 64 untuk logika tradisional mengenai hubungan ini.

⁵ Dalam banyak hal istilah dipinjam dari *Theosophical Society*, yang memiliki pengaruh yang cukup penting terhadap tokoh-tokoh kebatinan urban pada masa penjajahan.

keberadaannya sangat kuat pada semua tingkatan masyarakat. Roh meliputi realitas kekinian dan garis yang memisahkannya dengan masyarakat berliang renik sehingga membawa beragam hubungan antara dimensi.

Dalam kesempatan berbincang-bincang dengan orang-orang Jawa, saya sering mendapat cerita mengenai salah seorang anggota keluarga mereka bertemu dengan roh halus ketika pindah rumah, semasa perang, atau dalam kehidupan sehari-hari. Cerita-cerita itu beredar lebih banyak daripada yang benar-benar diterima sebagai pengalaman pribadi, namun hal itu memang lazim terjadi. Cerita yang beredar itu mungkin saja melebih-lebihkan, namun itu kurang penting dibandingkan dengan kenyataan bahwa cerita-cerita itu ditanggapi secara serius.

Di desa-desa, kebiasaan rutin *slametan* merupakan suatu struktur yang secara eksplisit dimaksudkan untuk merukunkan hubungan dengan alam roh. Dalam konteks ini, kesiapan menghadirkan roh bisa gagal, namun bagi dukun yang sering bertindak sebagai pemimpin, hubungan bisa lebih langsung. Beberapa ritual seperti nanti akan dikemukakan bahkan memohonkan kehadiran roh secara langsung melalui kesurupan. Ada bermacam ragam *prewangan*, sebagian melalui cara tak sadarkan diri supaya menjadi wadag roh yang masuk. Cara lain, *prewangan* tetap dalam keadaan sadar sambil menyampaikan pesan. Sementara itu, yang lain melakukannya melalui ritus yang rumit atau pencarian esoterik.

Akhirnya, tentu saja ada yang bisa mengancam karena kurang terkontrol secara sosial, misalnya kesurupan roh jahat. Dalam hal ini, roh masuk pada orang yang tidak menginginkannya. Mereka masuk untuk memenuhi tujuan mereka sendiri walaupun mungkin merusak wadag manusia dalam proses tersebut. Sekalipun banyak tokoh kebatinan tradisional yang berusaha kesurupan roh sebagai suatu teknik untuk memperoleh kekuatan-kekuatan gaib dalam bentuk kekebalan, kewaskitan dan apa saja, kebanyakan aliran kebatinan

modern tidak mengakui praktik tersebut.⁶ Menurut mereka, kesurupan secara terus-menerus bisa membahayakan jiwa manusia, mungkin bukan sekadar menjadi gila, namun pada umumnya karena selama kesurupan roh wadag disingkirkan, dipaksa untuk menyediakan ruang bagi roh yang masuk. Alasan yang paling utama adalah selain tindakan-tindakan yang muncul akibat kesurupan, roh seseorang juga kehilangan kesempatan untuk melaksanakan kewajiban-kewajiban *karmanya* sendiri.

Peristiwa-peristiwa kesurupan yang dikemukakan di bawah ini berlandaskan kepercayaan terhadap roh halus yang telah dikemukakan di atas. Bagi mereka yang lebih condong ke kutub spektrum spiritual yang animistik dibandingkan dengan kutub spektrum yang Islami sebagai pokok, ada kontinum yang menyatukan jagad gede (tempat manusia) dan jagad kecil. Tanpa adanya hubungan yang baik dengan roh-roh, tidak ada hubungan sosial yang harmoni dan perkembangan pribadi yang seimbang. Upacara-upacara tradisional dan pencarian batin masing-masing secara sosial dan personal berfungsi menegakkan keseimbangan itu. Kesurupan, baik sebagai pencarian pribadi maupun sebagai pencarian spiritual merupakan bentuk hubungan yang paling kuat dan akrab. Telah dipahami umum bahwa di dalam pengalaman kesurupan ada bahaya untuk meledak sebelum waktunya. Jika ritual gagal atau seseorang yang kesurupan kurang memiliki kekuatan dan bimbingan yang tepat, kekuatan-kekuatan tersebut mungkin malah menghancurkan, bukan mengharmoniskan. Karena sekarang dunia sudah berubah, kebudayaan menjadi kacau dikarenakan ontologi-ontologi yang bersaing, membuat usaha mencapai harmoni melalui kesurupan semakin sulit. Peristiwa-peristiwa berikut menggambarkan ketegangan pencarian spiritual kontemporer di Jawa dan kesurupan secara umum. Peristiwa-peristiwa tersebut bermanfaat justru karena pada masing-masing peristiwa prosesnya tidak lancar namun ketidak-

⁶ Larangan itu bagaimanapun tidak seragam. Ia didorong oleh peraturan yang melarang *klenik* (ilmu hitam) dan menguatnya puritanisme Islam. Masih terdapat elemen besar dalam *kebatinan*, kalangan tradisional yang secara eksplisit dan kuat mengarah pada hubungan-hubungan roh.

lancaran ini membuka celah yang memperlihatkan hasil-hasil pencarian mereka.

Ritual Tak Sadarkan Diri

Drama perjuangan Bali antara Rangda dan Barong sangat terkenal di kalangan para pakar dan wisatawan sebagai tari kesurupan yang klasik. Walaupun di Jawa tarian kesurupan bukan merupakan pokok kebudayaan seperti di Bali, namun begitu tarian kesurupan itu sangatlah umum dan mudah diidentifikasi sebagai sebuah genre. Genre tersebut mencakup variasi yang luas dalam gaya dan substansi, di antaranya *reog*, *jathilan*, *prajuritan*, dan *jaran kepang*.⁷ Dalam beberapa rombongan, para penari mengkhhususkan diri makan kaca dan mengupas kulit kelapa dengan gigi mereka. Yang lebih lazim lagi, mereka makan padi, bunga, dan pisang (beserta kulitnya). Hampir semua varian tarian tersebut menggunakan kuda kepang dari anyaman bambu dan irama khusus dari orkes perkusi sederhana untuk merangsang tak sadarkan diri. Dalam kebanyakan situasi, hanya anggota rombongan yang muda mengalami tak sadarkan diri bahkan mereka mudah kesurupan, *ndadi* hanya dengan mendengarkan irama-irama sepintas lalu melalui radio. Biasanya, kondisi tak sadarkan diri dipermudah dengan pembebasan fisik dengan menari-nari mengikuti irama hingga tenaga terkuras habis. Pada saat itulah pertahanan fisik menjadi lemah sehingga peristiwa kesurupan muncul.

Saya pernah menonton pertunjukan tari tak sadarkan diri di Jawa ini berulang kali. Yang paling terbuka dari sudut pandang ritual adalah sebuah pertunjukan di mana segala prosesnya tidak berjalan lancar. Pertunjukan *prajuritan* khas ini diadakan di lereng Gunung Merbabu, dekat Salatiga pada akhir tahun 1971. Pertunjukan ini

⁷ Adanya tarian yang menyebabkan tidak sadarkan diri tampak jelas di daerah-daerah Jawa. Ini merupakan seni orang abangan yang sesungguhnya. Untuk menginventarisasi bentuk-bentuknya di daerah Yogyakarta lihat Soedarsono. *Tari-tarian Rakyat di Daerah Istimewa Yogyakarta*, (Yogyakarta: Gajah Mada UP, 1976). Untuk bahasan utuh terhadap satu variannya lihat Kartomi. "Performance, Music, and Meaning of Reyog Ponorogo" *Indonesia* N. 22 1976.

diselenggarakan di desa Tegalwaton, dekat puing-puing kuno di mata air Sanjaya.⁸ Waktu itu rombongannya terdiri dari 24 orang penari dan penabuh gamelan yang mendapat bayaran Rp4500,- (pada waktu itu US\$ 1 = Rp360,-) dalam pertunjukan sehari penuh. Upacara ini disponsori oleh ibu sesepuh desa. Satu di antara tujuh puluh dua keturunannya telah dikhitankan pada malam sebelumnya. Sebagaimana dijelaskan oleh orang-orang yang hadir di situ, tujuan upacara ini adalah untuk mengusir roh jahat yang tak kunjung pergi yang mungkin merusak ketenteraman masyarakat desa pada umumnya dan khususnya keadaan spiritual bocah yang baru dikhitankan yang masih peka itu.

Hari itu dimulai dengan upacara kecil sekitar pukul sembilan pagi. Sebagaimana biasanya, upacara ini dibuka dengan doa Islam. Kemudian, ibu sesepuh desa memberikan sedikit uang buat cucu-cucunya. Kebanyakan mereka segera menghabiskan uang itu untuk membeli es lilin yang dijual di luar halaman rumah oleh para pedagang keliling yang berkumpul di sekitar tempat upacara desa itu. Kemudian, keluarga besar rombongan *prajuritan* dan penduduk desa yang penting membentuk suatu prosesi berjalan pelan-pelan menuju mata air Sanjaya, kira-kira dua kilo meter dari desa. Hampir setiap orang mandi di mata air (*belik*) tersebut dan sepanjang jalan mengelilingi pedukuhan, kami melewati rombongan yang sedang beristirahat sebelum menggelar pertunjukan yang sebenarnya. Kembali ke rumah ibu sesepuh desa, para penabuh gamelan mulai berbenah diri di serambi bersama-sama dengan para tamu undangan dan kerumunan besar para penonton membentuk lingkaran yang berdesakan di pinggir halaman. Meskipun pada pagi dan sore masing-masing membutuhkan waktu pertunjukan empat jam dan diselingi hujan dan gerimis, namun penonton masih tetap berdesakan. Bahkan para penonton ini mencegah agar lingkaran tersebut tidak bubar ketika salah satu penari mengancam untuk membubarkan lingkaran tersebut.

⁸ Mengenai arti penting tempat ini dalam sejarah dinamika masyarakat Jawa lihat Schrieke *Indonesian Sociology studies*, (The Hagu: tp.,1957), hlm. 305-307.

Para penari bergerak secara cepat seperti perjalanan hari. Mereka memainkan beragam bentuk dagelan diselingi badut dan peperangan berdasarkan cerita dongeng tanpa alur yang utuh. Narasinya tidak pernah menarik, alur ceritanya mendapat porsi lebih sedikit daripada untuk tarian dan kesurupan. Perlu dicatat bahwa tingkat intensitas tak sadarkan diri berhubungan langsung dengan peningkatan umur para penari. Semakin muda usia penari memulainya maka semakin mudah ia tak sadarkan diri atau sadar kembali ketimbang orang yang melakukannya lebih tua. Hal ini mengungkapkan hubungan langsung antara tak sadarkan diri dengan sosialisasi. Semua penari adalah anak-anak muda. Yang paling muda masih dalam usia remaja, yang paling tua baru berusia dua puluh tahun.⁹

Beberapa dukun mengawasi proses penyingkiran roh. Begitu setiap penari mencapai titik batasnya, empat atau lima anggota rombongan menangkap dan memegangnya, sementara dukun memberi air, buah-buahan atau beras, berbisik di telinga mereka, dan terakhir menyembur keningnya. Dalam peristiwa kesurupan yang paling hebat, para dukun yang ada gagal menyadarkan kemudian dikirim utusan ke desa tetangga untuk minta bantuan. Jika semuanya berjalan wajar, pada masing-masing peristiwa kesurupan untuk sementara waktu penari akan menjadi kendaraan roh tersebut, struktur tarian berjalan normal, kemudian melalui penyingkiran roh penari kembali sadarkan diri, (namun proses ini melelahkan baik secara fisik maupun psikis). Dalam peristiwa kali ini, proses tersebut tidak begitu mulus. Beberapa penari menyimpang dari struktur dasar dan gagal menyingkirkan roh secara normal. Seorang penari berperang mulut dengan anggota kelompoknya yang lain, singkatnya ada getaran-getaran jelek yang tidak biasa. Dua penari berceloteh sambil kesurupan, sesuatu yang tidak pernah saya saksikan pada kesempatan yang lain.

⁹ Soedarsono menegaskan bahwa *jathilan* adalah bentuk tarian Jawa tertua dan secara tradisional ditampilkan oleh orang-orang muda. Tingkat usia dan upacara inisiasi mendasari pertunjukan. Soedarsono. *Tari-Tarian Rakyat di Daerah Istimewa Yogyakarta*, (Yogyakarta: Gajah Mada UP, 1976), hlm. 10.

Satu peristiwa kesurupan yang berat terjadi pada petang hari. Dua penari bertempur menggunakan pedang yang terbuat dari kayu sambil menunggang kuda kepang dari bambu. Ketika semua dalam kondisi konsentrasi penuh, dua penari lainnya sudah tak sadarkan diri di tengah-tengah arena. Satu di antara penari itu mulai menerjang ganas dengan mata melotot. Di akhir terjangan, badannya menjadi kejang, lalu segera dibopong oleh para pembantu. Bukan tunduk, sebaliknya ia malah menolak pegangan mereka, melemparkan kuda kepangnya, dan berlari-lari seperti orang mabuk di sekitar lingkaran sambil menendang-nendang keras. Ia memukul dan menari begitu keras sehingga terlempar ke luar arena. Beberapa orang pembantu segera memapahnya. Ketika berada di dalam rumah, empat temannya membaringkannya di lantai. Ketika memulai berbicara, terdengar seolah-olah ada konflik penderitaan dalam dirinya. Ia berbicara dalam bahasa Indonesia, bukan bahasa Jawa, itu sendiri mungkin suatu isyarat sulitnya ia masuk secara penuh ke dalam ketidaksadaran. Ia terus berkata bahwa ia datang ke pertunjukan hanya ingin membantu meningkatkan *slamet*, hanya untuk memberi nilai tambah pada pertunjukan itu, bukan merusaknya. Tampaknya ia yakin bahwa ia telah melakukan sesuatu yang salah. Teman-teman yang memegangnya tidak tampak prihatin. Mereka malah menghiburnya sampai tenang kembali.

Pada sore hari, ketegangan dan kekacauan meningkat. Puncaknya pada tengah malam dalam suatu adegan yang sangat aneh. Cerita-cerita lucu terus berkembang dengan seorang laki-laki dan perempuan sedang berbicara. Pemain lainnya, dengan topeng merah mulai mengelilingi dua orang tersebut dengan sikap mengancam, kemudian tiba-tiba terkapar tak sadarkan diri.

Dia segera dibawa ke dalam rumah karena jelas tidak dapat diatasi dengan cara biasa. Ia terus-menerus berbicara diiringi dengan pekik kesakitan dan berulang kali berteriak mengajak keluar. Kemudian ia menoleh pada yang lain dan menyatakan bahwa ia baik-baik saja. Oleh karena itu, ia ingin mereka membiarkan dirinya tetap berada di tengah kerumunan orang-orang itu. Ketika dilepaskan, ia

kembali kambuh dan jelas masih dalam keadaan setengah sadar. Seorang pembantu memegangnya dari belakang dan membangkitkan kekejaman yang mendalam. Ia sangat marah dengan teman anggota rombongannya itu dan mulai menghujatnya di hadapan para pengunjung. Ia ingin tahu kenapa ia dikekang secara tidak adil dan berulang-ulang menyatakan bahwa ia normal. Dengan mengalihkan alur argumennya, ia menghadap ke arah pimpinan rombongan dan mengumumkan bahwa pertunjukan telah gagal, setiap orang harus pulang. Ia menegaskan bahwa ia berbuat begitu karena tidak bisa mentolerir pertunjukan yang canggung. Terus terang ia menyalahkan pimpinan rombongan. Sebaliknya, pimpinan rombongan mengajukan pembelaan bahwa ia baru melakukan pekerjaan itu dalam beberapa bulan. Setiap orang menyaksikan adanya kejanggalan. Terakhir seorang anggota rombongan lain mencoba menengahi dengan berpura-pura menyetujui tuduhan orang tersebut, namun dengan alasan yang lebih longgar. Ia menyarankan agar penari itu pulang saja dan mengajak untuk pulang bersama-sama. Mereka berdua kemudian duduk dan suasana mulai tenang.

Pada waktu itu, kala setiap sesuatunya masih mengambang, saya terpaksa pulang ke Salatiga bersama tuan rumah saya. Saya tidak pernah mampu mengetahui apa yang kemudian terjadi. Apakah tarian itu berlanjut, atau bagaimana orang yang tak sadarkan diri itu pergi. Jelas, pertunjukan ini belum mampu mengambil hati roh-roh halus. Bagi warga desa yang bermaksud menjernihkan ketegangan-ketegangan yang tidak sehat dengan menghadirkan roh, pertunjukan ini lebih menambah rumit daripada menentramkan situasi, lebih merusak suasana yang dirancang untuk menciptakan kestabilan.

Kesurupan dan Konflik Sosial

Di sini saya akan menfokuskan pada peristiwa kesurupan yang disebabkan oleh hubungan antara tekanan-tekanan psikologis dan sosial khas pedesaan Jawa. Kesurupan terjadi di suatu malam saat diadakan acara ritual pembubaran suatu ranting paguyuban Sumarah.

Sebelum membahas persoalan ini, saya akan membuat sketsa komponen situasi yang dalam proses tersebut memperlihatkan contoh tekanan yang terfokus pada pimpinan Sumarah yang ingin menyelenggarakan ritual tersebut. Kesurupan terjadi di desa terpencil sebelah timur ibukota Pacitan. Pada waktu itu, Pacitan sendiri hanya dapat ditempuh melalui perjalanan sejauh 70 kilometer melintasi jalan pasir dari Ponorogo di sebelah barat laut dan Surakarta di sebelah barat daya. Daerah ini terkenal di seluruh Jawa bukan hanya karena kemiskinannya, melainkan juga karena masyarakatnya yang berpegang teguh pada hal yang magis dan gaib. Daerah ini dipenuhi dengan bukit-bukit karang yang tandus, gundukan tanah kapur, dan hanya sedikit lembah sungai yang menjadi areal persawahan dan perkebunan kelapa.

Sumarah merupakan salah satu dari lusinan organisasi kebatinan yang besar di tingkat nasional. Menurut sudut pandang Sumarah sendiri keberadaan mereka semata-mata untuk pengembangan meditasi yang oleh mereka disebut *sujud sumarah*, dengan pengertian sujud menjadi sarana kehendak dan cinta kasih Tuhan, bukan kehendak dan perasaan ego. Meskipun Sumarah (sebagaimana organisasi besar lainnya) diakui oleh pemerintah, tidak semua praktik kebatinannya diterima. Dalam praktiknya, Sumarah menempuh jalan lunak untuk menghindari reaksi muslim ortodoks baik di tingkat daerah maupun nasional.¹⁰ Dewasa itu Sumarah mempunyai kurang lebih sepuluh ribu anggota, sebagian besar orang Jawa yang tersebar di seluruh pelosok pulau itu. Ponorogo merupakan salah satu pusat daerah yang besar dan Pacitan waktu itu masih cabangnya. Hampir setiap tahun pemimpin dari Ponorogo berkunjung ke cabang-cabang di pelosok desa untuk memberikan pengarahan mengenai praktik meditasi dan menghadiri acara-acara organisasi. Peristiwa-peristiwa berikut terjadi ketika kunjungan mereka pada tahun 1973.

¹⁰ Ketegangan antara elemen Kejawan dan elemen Islam meluas. Ia merupakan latar belakang terhadap mana secara khusus masalah ini memperoleh beberapa dimensi makna yang tidak saya tampilkan secara jelas di sini. Untuk sinopsis akar historis konflik itu, lihat Robert Jay. *Religion and Politic in Rural Java*, (New Heaven: Yale UP, 1963), hlm. 1-30.

Para pemimpin dari Ponorogo telah mengadakan kunjungan selama seminggu ketika saya bergabung dengan mereka. Kebetulan hari itu mereka terpaksa mengikuti pembubaran satu cabang di tingkat desa. Cabang itu baru berdiri selama dua atau tiga tahun dan awalnya dirintis oleh seorang mantri polisi. Sebelumnya, mantri polisi itu sudah bergabung dengan Sumarah ketika ia bertugas di kantor kabupaten Pacitan. Cabang tersebut dibubarkan karena tekanan lurah. Keadaan sekitar, terutama monopoli lurah terhadap sumber daya desa, memungkinkan ia menolak Sumarah terutama karena merasa melalui Sumarah mantri polisi tersebut mungkin akan mengorganisir permusuhan laten dan mulai membangun saluran yang menghubungkan perlawanan dengan kekuatan-kekuatan lain di tingkat yang lebih tinggi. Keberatan eksplisit lurah didasarkan pada puritanisme Islam dan tuduhan bahwa mantri telah mengabaikan tugas-tugas polisi karena lebih antusias terhadap Sumarah.

Ketika saya bicara dengan lurah, ia terang-terangan menyatakan bahwa jika mantri dipindahkan (ia telah merencanakan untuk itu) warga setempat tidak lagi membutuhkan Sumarah. Apa pun fakta persoalan ini, penduduk setempat merasa tidak ada perlunya menentang lurah dan bersiap-siap mencabut keanggotaan mereka. Apakah mereka melakukan itu karena kepentingan mereka yang bersifat mengada-ada atau karena takut terhadap lurah, masih menjadi tanda tanya.

Sebenarnya itulah masalahnya, Karno (nama samaran) tidak cukup siap untuk menerima kenyataan itu. Ia lebih dari sekadar frustrasi terhadap penutupan cabang organisasinya, bukan karena ranting itu begitu berarti, melainkan karena hal itu menunjukkan beberapa tantangan yang dihadapi organisasi secara umum. Beberapa cabang di daerah yang sama telah ditutup karena alasan serupa dan keanggotaan cabang yang ada di kota semakin merosot selama beberapa tahun terakhir ini. Dalam semua persoalan ini, ia cenderung menyalahkan adanya tekanan-tekanan dari luar dan ia bertekad untuk “meneliti” persoalan itu dengan caranya sendiri. Kemudian, dengan merencanakan acara pembubaran ranting ini, ia memutuskan untuk memunculkan masalah ini, dengan menuntut agar orang-orang yang

mencabut keanggotaannya itu menjelaskan secara terbuka alasan pencabutan keanggotaan mereka. Singkat kata, ia mengancam akan membalik tujuan ritual desa yang seharusnya untuk keselamatan, menjadi kesempatan untuk menunjukkan adanya masalah.

Dengan mengambil jalan ini, Karno jelas menyimpang baik dari segi etika Jawa maupun ajaran Sumarah. Masyarakat Jawa menghindari titik ekstrem dalam usaha mereka untuk menghindari kekasaran dalam bergaul, mereka hampir selalu menolak kesulitan yang akan menimbulkan kerusakan dan keretakan kerukunan sosial. Filsafat Sumarah mengajarkan untuk mawas diri. Ia juga menekankan mawas diri dan penerimaan realitas eksternal, namun Karno sudah terikat oleh batasan-batasan eksternal. Dari sudut pandang politik maupun sosial, Karno jelas keliru karena Sumarah ada dalam latar pedesaan tergantung pada kesediaan kekuatan-kekuatan lokal. Pada hari sebelumnya, sudah ada contoh berharga mengenai bagaimana Sumarah berhasil merukunkan kekuatan-kekuatan desa tersebut. Ketika tiba di desa lainnya sekitar sepuluh kilo lebih jauh dari pantai tersebut, Karno dan rekan-rekannya melihat bahwa pertemuan mereka secara kebetulan bertepatan dengan hari besar Islam. Mereka segera mengubah jadwal mereka dengan mulai pada pukul 04.00 sore, dan bukan pukul 08.00 malam. Di sepanjang pertemuan, mereka meminta semua anggota Sumarah juga ikut menghadiri pertemuan Islam dan menegaskan bahwa hal itu (akan lebih baik) dilakukan. Adanya pikiran untuk menggelar “acara pembubaran” jelas akan membuat warga desa marah dan hal itu di luar ketentuan. Saat rembang petang, saya ikut Karno mendatangi semua orang terkemuka untuk memperoleh izin melaksanakan ritual dan menyebarkan undangan.

Melihat sikapnya yang agak agresif, saya sempat mempertanyakan asumsi saya selama itu mengenai kesopanan Jawa. Setelah makan di rumah anggota setempat, Karno dan anggota lain dari Ponorogo berangkat menghadiri persiapan terakhir acara tersebut. Sementara itu, sejumlah anggota setempat tampak bingung menghadapi dilema apakah harus berbohong mengenai masalah-masalah spiritual yang serius atau menentang kekuatan-kekuatan sosial desa mereka.

Kabut tebal menutupi bintang dan rembulan, disertai gerimis yang tak kunjung berhenti. Beberapa waktu kemudian, seorang anak menerobos masuk dengan terengah-engah dan memberitahukan bahwa ada kecelakaan. Anak itu tidak bisa menjelaskan rincian kecelakaan itu. Oleh karena itu, saya turun dari bukit menuju puskesmas setempat untuk melihat dengan mata kepala saya sendiri.

Sesampai di puskesmas saya melihat Karno duduk di atas meja penuh canda, di kelilingi oleh kerumunan orang desa dengan wajah tampak resah. Diceritakan bahwa ia sedang menyusuri jalan yang tidak dikenalnya tanpa lampu senter. Jalan telah diperlebar, namun jembatan yang melintasi sungai kecil masih sempit. Tanpa sadar, Karno keluar dari jalan dan jatuh 3 meter dengan punggungnya membentur batu karang di dasar kali. Ia sempat pingsan. Ketika bangun ia mendapatkan dirinya dalam keadaan lemah, sakit, dan tanpa bantuan sampai ada warga yang lewat menemukannya. Ketika dibawa ke puskesmas, ia bisa bergerak pelan-pelan, meskipun kadang-kadang merasa perih. Respons orang-orang sekeliling terhadap keluhan fisiknya tidak sebanyak respons mereka terhadap sumpah serapah verbal dan serangan yang berhamburan dari mulutnya. Setiap orang merasakan bahwa menyusul kecelakaan itu, mereka tidak perlu khawatir lagi akan ada ritual itu. Akan tetapi, Karno mengecam dengan tuduhan-tuduhan yang kasar siapa pun yang ada di situ. Ia mencaci maki petugas Koramil yang tidak mau menemuinya sore itu. Ia mengejek mantri. Ia menentang siapa pun untuk membuktikan bahwa Sumarah bermusuhan dengan Islam (seperti tuduhan). Ia seperti mengadili anggota Sumarah setempat seakan-akan mereka ada di upacara yang ia ancam akan diselerenggarakan. Kata-katanya yang kasar dan blak-blakan membuat kami tidak enak. Para anggota Sumarah dan saya, segera membawanya pertama-tama ke rumah, kemudian secara bertahap ke rumah sakit kabupaten, lalu pulang ke Ponorogo. Di sana Karno, saya, dan teman-teman lainnya tinggal selama satu minggu penuh untuk terapi kombinasi pemeriksaan dan penyembuhan.

Selama masa penyembuhan, Karno secara berangsur-angsur menyesuaikan diri dengan norma sosial, dengan pertama-tama lebih mengarahkan perhatiannya pada kesulitan-kesulitan internal ketimbang memproyeksikan persoalan-persoalannya secara eksternal. Selama pemulihan, kadang-kadang ia merasakan sakit fisik yang parah. Dalam bergaul, ia kadang normal, kadang agresif. Keadaan fisik dan jiwanya sangat tergantung bagaimana orang sekitar mendekatinya. Jika didekati sebagai orang sakit, ia betul-betul seperti sakit terutama ketika di rumah sakit. Ketika didekati dengan rasa khawatir karena mereka menganggapnya gila atau kesurupan, ia membenarkan setiap rasa takut itu dengan mengecam keras mereka. Kata-katanya menusuk karena mereka yang mendengarnya benar-benar tahu bahwa kata-katanya menyentuh isu-isu yang berakar dalam yang justru ingin mereka hindari. Di sisi yang lain, Karno dianggap sehat baik secara fisik maupun psikis jika ia didekati secara biasa.

Peristiwa kesurupan Karno tentu saja merupakan peristiwa yang ambigu. Masyarakat pedesaan yang memandang pengalamannya melalui kacamata masyarakat Jawa tradisional yakin bahwa ia telah diserang oleh roh halus. Lingkungan di sekitar kejadian itu hampir menganggap adanya serangan seperti itu dan setiap respons yang ia berikan kian menambah kekhawatiran mereka. Terlepas sejauh mana pengalamannya sejalan dengan pengalaman orang lain, pada akhirnya memang penting untuk mengatakan apa yang menyimpannya karena kekuatan-kekuatan di luar kendalinya. Ini adalah satu-satunya upaya untuk membuat warga desa tidak menganggap serius pernyataan-pernyataannya yang bersifat menghasut dan membahayakan. Meskipun tampak merasa terganggu, namun Koramil juga menganggap bahwa Karno kesurupan, jika tidak demikian ia tentu akan mengalami kesulitan. Camat membuat pernyataan yang sama sambil mengatakan bahwa ia merasa senang pernah bertemu dengan Karno sebelum kejadian itu dan mengetahui bahwa ini bukan watak Karno asli. Secara kultural, perilaku Karno mudah ditafsirkan sebagai orang kesurupan; secara sosial dan politik keselamatan desa tergantung pada pandangan demikian.

Di dalam Sumarah, konseptualisasi itu berbeda sekali pun secara logika memiliki konsekuensi-konsekuensi yang mirip. Sumarah menerapkan konsep “evolusi” terhadap keadaan seperti itu. Di dalam kelompok tersebut, keadaan tidak seimbang dipandang sebagai akibat lazim dari upaya memaksa perkembangan spiritual. Jika seseorang *ngoyo* untuk mempercepat perkembangan spiritualitasnya secara tidak alami, ia mungkin terlalu membebani sistem sarafnya dengan mengaktifkan terlalu banyak energi spiritual daripada yang mampu ditanganinya. Cara pengobatan yang dipraktikkan dalam Sumarah tergantung pada kesadaran dalam, bukan pada objektivikasi roh-roh luar yang membuatnya kesurupan.

Namun begitu, konsekuensi praktis demikian mirip dengan dinamika pada tingkat desa. Sebagai contoh, kata-kata Karno tertuju pada seorang anggota Sumarah, seorang pemuda yang tampaknya tertusuk oleh kata-katanya. Walau demikian, ketika salah seorang anggota Sumarah yang lebih tua menerangkan bahwa Karno “sedang mengalami evolusi”, pemuda itu lantas lega. Kelegaan pun segera terpecah di wajahnya, lantaran penjelasan yang menyenangkan bahwa ini tidak lain dari *do-ngeng* yang sudah sering ia dengar. Dengan menganggapnya “kesurupan”, warga desa juga dimungkinkan mengabaikan komentar-komentar Karno yang menyakitkan hati; sementara konsep evolusi telah memungkinkan pemuda tersebut tidak menanggapi kata-kata Karno secara serius.

Menarik sekali untuk dicatat bahwa peristiwa ini melibatkan lebih dari hanya sekadar suatu penjabaran konsep. Anggota Sumarah terkemuka menjelaskan bahwa sifat pengalaman evolusi telah mengalami perubahan setelah bertahun-tahun. Pada tahun 1950-an, pengalaman evolusi lebih banyak menyerupai gagasan kesurupan Jawa tradisional. Sekarang pengalaman seperti itu lebih sulit dipahami dan bersifat ambigu. Pengalaman Karno dilihat sebagai peristiwa yang hebat, namun pada saat yang sama juga dilihat sebagai kejadian yang tidak lebih kentara dan kompleks daripada kejadian pada zaman dulu. Tekstur ketidakseimbangan juga mencerminkan perubahan gaya praktik semadi. Di dalam Sumarah kecenderungan telah beralih dari

gaya ritual dan formal menuju pada kategori-kategori pengalaman batin yang lebih kaku. Tidak mengherankan kalau kesurupan yang merupakan bagian bawah pencarian spiritual Sumarah, juga menunjukkan evolusi yang serupa.

Psikosis dan Kekuatan-Kekuatan Gaib

Adat Jawa terus-menerus mengingatkan bahwa bahaya perjalanan spiritual sangat mendalam. Mereka yang mencari disarankan untuk mencari bimbingan yang mumpuni dan para pertapa dianggap mungkin memperoleh kegilaan yang tidak dikehendaki. Orang-orang muda diingatkan untuk menunggu sampai usia mengendalikan nafsu sebelum menyelam ke kedalaman spiritualitas. Dalam masyarakat kebatinan dilihat terutama sebagai jalan menuju keseimbangan dan efektivitas. Ada peringatan bahwa tanpa disiplin dan kesehatan rohani, keseimbangan itu akan hilang. Peringatan-peringatan ini semakin penting untuk orang-orang yang menggali kekuatan-kekuatan gaib karena kebangkitan kekuatan-kekuatan ini melipatgandakan bahaya. Ketika berhubungan dengan kelemahan-kelemahan dunia sosial, lalu batas antara kebatinan dan kegilaan benar-benar seperti bayangan.

Semua bahaya tersebut tersajikan dalam pengalaman pasangan warga negara Amerika yang tinggal di Jawa. Gay dan John (nama samaran) berpetualang melalui jalur darat hampir selama satu dekade. Mereka memulai perjalanan dari Afrika, lalu tinggal di India dan Nepal. Kadangkala mereka mengalami pengalaman mistik di perjalanan. Ketika berada di Jawa, mereka pernah bergabung secara longgar dengan sejumlah guru di Solo. Meskipun secara setengah-setengah bergabung dengan beberapa kelompok, mereka lebih terfokus pada satu varian kejawen Yoga Hindu. Karena hanya menerima sedikit pelajaran, mereka tidak menyerahkan diri secara total terhadap petunjuk guru mereka. Mereka sering mencampuradukkan beberapa teknik. Paling lama, mereka tinggal di sebuah vihara Budha dekat Semarang, menetap dengan cara hidup bersemadi,

membatik, berkunjung ke Solo, mengunjungi situs-situs candi dan tempat keramat yang terkemuka.

Mereka banyak menghabiskan waktu mengasingkan diri dengan bertapa dan bersemadi, memusatkan ibadat-ibadat mereka di candi Dieng, Gedong Songo, Suku, dan Ceto. Mereka menggunakan situs-situs candi itu, sebagaimana dilakukan oleh para pengikut kejawan; sebagai pusat kekuatan gaib yang secara khusus menjadi saluran potensial untuk berhubungan dengan roh-roh halus. Di antara praktik yang menjadi kesenangan orang Jawa tradisional adalah *kungkum* (meditasi dengan merendam badan hingga leher, lebih utama di mata air suci atau pertemuan dua sungai). Tujuan-tujuan mereka di antaranya adalah untuk membangkitkan kewaskitaan dan kekebalan. Mereka mencapai hasil. Gay mulai mengalami situasi yang luar biasa dan sangat sulit berhubungan dengan masyarakat. Kemajuan dan pandangan mereka semakin hebat, terutama setelah selama 10 hari berpuasa dan bersemadi di candi Ceto di lereng gunung Lawu sebelah utara.

Sekembali ke Solo, Gay masuk ke dalam dunia konflik khayalan yang keras dengan gurunya. Ia berhenti mengabdikan kepada gurunya dan memandangnya sebagai pusat penghubung kejahatan. Gay mengatakan ia tidak hanya berhubungan, tetapi juga sudah menyatu dengan roh halus Candi Ceto. Tidak diragukan memang ada perubahan penting dalam dirinya, yang membuatnya sangat sulit untuk berhubungan. Gay mengganggu kebiasaan sehari-hari gurunya dengan mondok di tempat gurunya itu. Ia mencuri salah satu keris gurunya dan memasuki peperangan gaib dengannya.

Pada saat itu persoalan keduniaan mengganggu (visa mereka habis), John terpaksa pergi ke Jakarta untuk memperbaruinya, meninggalkan Gay dalam perawatan orang Barat lainnya yang tinggal di Solo. Kebanyakan orang Barat yang berorientasi spiritual di sana pada saat itu bergabung dengan Sumarah dan merencanakan berkunjung ke cabang organisasi Sumarah di Ponorogo. Daripada meninggalkan Gay tanpa perawatan, kami merencanakan membawa-

nya bersama kami. Setiba di Ponorogo—di rumah tempat menginap—kami mulai menjelaskan latar belakang kondisi Gay yang tidak stabil. Di tengah-tengah penjelasan kami, Gay masuk ke kamar dalam keadaan telanjang bulat. Semua orang Barat yang hadir di situ bereaksi atas kejadian yang memalukan itu. Mereka berusaha menutup tubuh Gay. Sementara itu, orang Jawa yang hadir (pada waktu itu sekitar limapuluh orang) tetap tenang dan berkumpul sambil tertawa melihat kejadian yang menunjukkan bahwa orang Barat juga memiliki kemampuan sepenuhnya mencapai berbagai bahaya dan keuntungan kehidupan spiritual. Memang perilaku Gay sesuai dengan penjelasan kami mengenai keadaannya jadi mereka tidak khawatir terhadap apa yang terjadi.

Pengalaman-pengalaman yang serupa kemudian terulang lagi di Solo dan Yogyakarta. Satu hari Gay dan John pergi ke Yogyakarta untuk menemui seniman batik yang mereka kenal. Mereka yakin seniman itu memegang kunci kesulitan mereka. Ketika sampai di rumahnya, mereka diberitahu bahwa seniman itu ada di Bali. Tidak percaya dengan pemberitahuan itu mereka masuk ke rumahnya, mengobrak-abrik apa yang ada, dan menolak untuk pergi. Beberapa dukun dipanggil untuk menyingkirkan roh halus yang telah merasuki mereka (John, meskipun kurang begitu kuat dipengaruhi daripada Gay, memasuki keadaan yang serupa kapan pun pengalamannya memuncak). Semua dukun yang dipanggil gagal mengatasinya dan akhirnya polisi dipanggil. Dibutuhkan 8 polisi untuk mengendalikan John. Sebelum mereka menangkapnya, ia memecahkan semua pintu kaca, melukai tangan kirinya. Akhirnya, polisi membawa mereka ke rumah sakit jiwa setempat. Di sana mereka dijaga ketat. Pada saat itu, pihak berwenang menghubungi kelompok Solo untuk minta bantuan.

Hal paling penting bagi orang Barat adalah untuk menghindari deportasi, yang tampaknya hanya bisa berakhir dengan dipasung. Ternyata kekhawatiran kami terbukti tidak beralasan, polisi dan psikiater di Yogyakarta hanya ingin segera lepas dari masalah tersebut. Baik polisi maupun psikiater menekankan bahwa Gay dan John hanya

kurang berkompeten dalam bidang mereka. Polisi tidak ambil peduli ketika seniman tersebut tidak membuat tuntutan apa-apa terhadap kehancuran rumahnya. Polisi dan psikiater menyarankan kami untuk mencari bimbingan spiritual bagi pasangan itu, mencari guru atau dukun. Sekali lagi seperti dalam kasus Karno, anggapan bahwa mereka merupakan korban kesurupan roh membebaskan mereka dari tuntutan hukum.

Akhirnya, John dan Gay dibujuk untuk mengikuti petunjuk guru mereka. Guru tersebut menasihati mereka untuk menjalankan semadi selama seminggu di Sendang Semangi, pemandian suci dekat Yogyakarta. Mereka diperintahkan untuk mandi di tengah malam setelah memberikan sesajen. Tujuannya adalah untuk memperkuat sistem syaraf sehingga dapat mengatasi kekuatan roh halus yang masuk. Dalam hal ini, guru mereka menyarankan mereka melakukan tirakatan lagi yang bisa menambah kestabilan asal tidak mengurangi kekuatan-kekuatan yang telah diaktifkan.¹¹ Beberapa orang Barat dari kelompok Solo dengan suka rela membantu pasangan itu dan kami lantas bersama mendatangi dan minta izin dari beberapa guru kebatinan di Yogyakarta yang mempunyai fasilitas di Sendang tersebut. Pengobatan ini kurang berhasil dan instruksi yang diberikan hanya diikuti secara longgar.

Saya ingin memberikan komentar mengenai sifat kesadaran yang mereka tunjukkan. Tindakan mereka kadang-kadang memunculkan cerita-cerita mengenai kekuatan-kekuatan ghaib—menghancurkan gembok besi, melompati pintu, memiliki kekuatan yang luar biasa—tanpa mengakibatkan luka yang parah, dll. Apa pun yang melatarbelakangi, cerita-cerita ini bukan dimensi pengalaman yang ingin saya tekankan. Pandangan-pandangan tentang kisah-kisah kekuatan

¹¹ Ini pendapat yang berkembang di kalangan orang-orang yang berinteraksi dengan Gay dan John. Bagi banyak orang yang terlibat tampak sikap guru mereka itu menunjukkan sikap enggan bertanggung jawab, keengganan yang diperumit upaya-upaya pengobatan. Meskipun diragukan oleh pihak pasangan itu sendiri, guru mereka itu merupakan satu-satunya orang yang memiliki pengaruh substansial. Ketidakpuasannya terhadap kekuatan-kekuatan yang ditunjukkan dalam perilaku mereka merupakan cerminan dari persoalan awal dan keterlambatan potensi penyelesaiannya.

ajaib banyak sekali, namun yang paling hebat adalah arah komentar-komentar terhadap mereka. Perubahan kesadaran yang paling berkesan, mereka alami melalui persepsi yang sangat tajam terhadap orang lain. Tanpa disaring oleh kesopanan, kata-kata mereka menyentuh tepat ke hati dan perasaan setiap orang yang bergaul dengan mereka. Gay terus menerus nyerocos mengenai ketidakberartian pemilikan. Ia tidak mengakui ruang yang dibatasi secara sosial dan pribadi. Ia mengambil segala sesuatu seperti miliknya sendiri dan berkata bahwa akhirnya tak seorang pun memiliki sesuatu.

Menurut saya, hal ini dan sejumlah hal lainnya menunjukkan bahwa mereka mengambil kebenaran mentah dan mengekspresikan kebenaran itu dengan sama sekali mengabaikan norma-norma sosial.¹² Dalam banyak peristiwa kebenaran dan ketelanjangan ekspresinya sangat jelas. Yang membuat perilakunya tidak menyenangkan bukanlah karena elemen fantasi dan halusinasi yang mungkin dilihat oleh beberapa orang, tetapi desakan kebenaran tanpa menghiraukan akibatnya, terutama tanpa menghiraukan kemampuan orang-orang yang menerima. Hanya sampai di sini deskripsi saya karena pada saat itu saya meninggalkan Jawa. Gay dan John mulai memasuki kondisi yang sangat tidak bisa bergaul pada akhir tahun 1973 dan peristiwa-peristiwa yang dideskripsikan ini terjadi selama periode tersebut sampai bulan Februari 1974. Gay dan John tetap tinggal di Solo selama beberapa bulan kemudian dan tidak ada cahaya terang yang bisa menjelaskan pengalaman mereka hingga saat itu.

Penafsiran

Peristiwa-peristiwa yang dipaparkan di atas memperlihatkan beberapa kesimpulan mengenai kesadaran kesurupan. *Pertama*, saya

¹² Di sini pendapat saya dekat dengan pendapat Laing. Dalam mempertahankan pendapatnya mengenai hubungan antara beberapa pengalaman *schizophrenia* dan pengalaman transedens yang mendasari agama, Laing meletakkan dasar yang melandasi pendapat saya; dasar yang sejalan dengan ajaran Kejawaen mengenai hubungan antara kegilaan dan mistisisme. RD Laing. *The Politic of Experience*, (New York: tp., 1967), hlm. 124-129 dan 137.

ingin memusatkan perhatian pada sifat dan makna kesurupan roh; *kedua*, saya menfokuskan pada fungsi istilah-istilah yang diterapkan terhadap kondisi-kondisi semacam itu. Dengan kedua hal itu, saya ingin memperjelas hubungan timbal-balik antara konsepsi-konsepsi kultural dan nuansa pengalaman yang hidup.

Sebagai saksi masing-masing peristiwa, saya sangat terkesan dengan wawasan tajam yang diperlihatkan oleh orang-orang yang mengalami kesurupan. Saya dulu mengira keadaan kesurupan roh, terutama yang jahat, bisa digambarkan sebagai khayalan, halusinasi, distorsi, dan fantasi. Unsur-unsur seperti ini memang bisa ditemukan di masing-masing peristiwa, namun tak satu pun dari hal itu yang bisa mendefinisikan kesadaran yang diekspresikan. Sebaliknya, saya menemukan wawasan yang seringkali luar biasa. Suatu wawasan yang umumnya tidak tersedia dalam kesadaran orang-orang sekitarnya. Saya tidak bermaksud mengatakan adanya kehadiran kekuatan-kekuatan gaib, meskipun banyak saksi menafsirkan kajadian-kejadian tersebut seperti itu. Saya akhirnya lebih mendefinisikan bentuk kesurupan ini dengan adanya ketidaksambungan antara masyarakat dan kesadaran orang-orang yang kesurupan itu. Ketidaksambungan ini muncul bukan karena tidak riilnya wawasan-wawasan yang diperlihatkan melalui kesurupan, tetapi karena individu-individu dan kelompok-kelompok sosial tidak mampu atau enggan untuk mengakui kebenaran yang diekspresikan.

Bisa dikatakan bahwa kesurupan lebih dianggap berhati dengki bukan karena ia menghancurkan stabilitas orang-orang yang dipengaruhinya secara langsung bahkan karena ia mengancam untuk mengeliminir secara radikal fondasi kehidupan sosial. Untuk menempatkan penafsiran saya dalam konteks yang pas, saya perlu menekankan bahwa pendapat ini tidak tergantung apakah orang mencurigai, percaya atau mengikuti praktik itu. Di sini saya tidak mau menilai kejanggalan yang dialami sepanjang tarian tak sadarkan diri dan kotak Pandora yang dibuka oleh Karno dan Gay. Saya hanya ingin menunjukkan bahwa kesadaran mereka tidak cukup didefinisikan sebagai gila atau pura-pura. Definisi “gila” hanya berfungsi ketika premis didasarkan

pada nilai-nilai sosial yang sedang terancam. Karena ilmuwan sosial berurusan dengan penafsiran, kita tidak bisa bersandar pada premis semacam itu.

Sekarang beralih pada makna kepercayaan pada roh halus. Agama-agama animistik telah memunculkan kesulitan tertentu bagi para penafsir Barat, terutama kalau mereka mempertahankan dikotomi yang kaku mengenai “subjektif dan objektif”, “dunia luar dan dunia batin”. Penelitian modern sering mengabaikan kepercayaan terhadap roh halus, dengan anggapan bahwa “tidak ada” makhluk-makhluk seperti itu dan berasumsi bahwa pasti ada beberapa penjelasan lain mengenai kejadian-kejadian ini.¹³ Dalam melakukan itu, mereka gagal memahami relevansi ontologis dari kosmologi yang mungkin telah mereka ungkap secara baik. Saya kira kita bisa menghindari kesalahan itu bila kita mengambil “pengalaman” sebagai titik berangkat. Kita harus menghubungkan semua sistem kepercayaan dengan sifat yang substantif dari peristiwa-peristiwa yang dihayati. Ketiga kejadian yang dianggap di atas memunculkan suasana yang sangat hidup, emosional, dan penuh semangat. Unsur ini menonjol dalam semua deskripsi mengenai alam kesurupan dan tidak seorang pun yang menolak relevansinya. Seorang etnograf mungkin akan mengalami hal itu, namun ketika mengalih ke keterangan biasanya mereka akan beralih ke sebab-sebab sosial-kultural. Sementara itu, penjelasan pribumi menunjukkan adanya “roh halus” justru di dalam suasana yang luar biasa itu. Dalam melakukan itu, mereka tidak “mengadakan yang tidak ada”, tetapi membuka pengalaman.

Khususnya bagi orang-orang Jawa, acuan terhadap roh halus mengarahkan perhatian sekaligus pada jagad gede dan jagad kecil. Orang awam mungkin akan mengobjektivasikan dengan cara yang

¹³ Sebagai ilustrasi asumsi ini, lihat Melfrod Spiro. *Burmese Supernaturalism*, (New Jersey: Prentise Hall, 1967), hlm. 64. Tradisi Burma yang dibahas Spiro mirip dengan tradisi Jawa dalam banyak hal dan penanganannya terhadap tradisi itu dalam banyak hal bisa dijadikan contoh. Mengenai hal ini dia mengambil isu sebagaimana dinyatakannya: “bahwa tugas segera kita adalah—berdasarkan asumsi bahwa wujud supranatural tidak memiliki eksistensi objektif—untuk menelaah dasar-dasar bagi eksistensinya yang baik”.

sama dengan yang dilakukan orang modern, namun para ahli di Jawa punya kerangka lain. Kekuatan-kekuatan alam tampak terkait sekaligus dalam fungsi kosmos dan psikis, yang dialami secara individual. Batin dan lahir benar-benar setali mata uang, tidak terpisah sebagaimana dipertahankan oleh kosmologi modern. Perasaan tegang, suasana yang mengganggu, kegelisahan pribadi, tekanan-tekanan sosial, dan lain-lain lantas bukan menjadi alternatif bagi kepercayaan terhadap roh halus, melainkan merupakan penjelasan komplementer. Kekuatan-kekuatan psikologis, kultural, dan sosial tidak menolak baik penafsiran substansial maupun pribumi mengenai kesurupan. Kekuatan-kekuatan itu benar-benar menyoroti apa yang mungkin dilihat oleh orang pribumi sebagai ekspresi pengaruh roh halus yang tampak.

Kalau keluar dari dimensi pengalaman lalu masuk ke dalam dimensi kultural dan sosial kesurupan, peristiwa-peristiwa tersebut menunjukkan bahwa pengalaman-pengalaman dibiaskan melalui citra-citra kultural yang tersedia.¹⁴ Orang-orang desa yang pernah kesurupan, Karno, dan Gay masing-masing memiliki penafsiran yang berbeda terhadap tujuan, pengalaman-pengalaman, dan pemecahan. Citra-citra yang mereka gunakan penting bagi pemahaman tidak hanya terhadap langkah-langkah yang membawa ke arah kesurupan, tetapi juga sifat-sifat pengalaman dan potensi pemecahan. Akan tetapi, menjadi meragukan ketika terdapat ambiguitas yang dihasilkan oleh citra-citra yang bersaing.

Pada peristiwa pertama, ambiguitasnya sedikit. Penggunaan bahasa Indonesia oleh orang yang kesurupan menunjukkan bahwa desa-desa di Jawa bukan lagi sebuah dunia yang memiliki ciri tersendiri. Masuknya kebudayaan non-Jawa bisa menjelaskan beberapa ketegangan tambahan pada prosedur ritual, tetapi ambiguitas tetap merupakan arus yang terpendam, bukan elemen-elemen inti dalam

¹⁴ Pendapat yang sama juga dikemukakan oleh E. Bourguignon. "Hallucination and Trance: an Anthropologist's Perspective" in W. Keup (ed.) *Origin and Mechanism of Hallucination*, (New York, tp., 1970), hlm.185. Pendapat ini relevan dengan psikiatri lintas-budaya. IM. Lewis. *Ecstatic Religion*, (London: Penguin 1971), hlm. 178-205. Perbandingan tidak bisa didasarkan pada sifat-sifat simptomatik keadaan psikotik.

persoalan tersebut. Sebaliknya, dalam pengalaman Karno, ambiguitas merupakan inti. Orang-orang desa menerima kesurupan, Karno dan rekan-rekannya menolak untuk berpikir dalam istilah-istilah roh halus. Sikap Sumarah mengeliminir kemungkinan penyembuhan tradisional melalui perdukunan. Dalam kesempatan yang sama bahkan dalam pemikiran Sumarah mengenai evolusi tidak ada penyelesaian pasti yang ditawarkan. Peristiwa Karno dipandang hebat, namun lebih halus dan kompleks daripada peristiwa-peristiwa masa lalu. Akibatnya, perjalanan penyembuhan menjadi berlarut-larut, pembalikan seketika hari-hari sebelumnya yang sudah berlalu.

Dalam peristiwa Gay, keruwetan menjadi berlipat ganda oleh relevansi pola-pola psikiatri Barat, Jawa tradisional, Sumarah, dan Yoga. Menghadapi kemungkinan yang bercampur aduk ini, ia gagal untuk menyesuaikan diri dengan pola yang mana pun dan akibatnya upaya-upaya penyembuhan menjadi lemah. Dalam konteks ini, pentingnya ajaran Jawa mengikuti seorang guru secara konsisten menjadi berarti. Dengan mencampur aduk praktik-praktik tersebut, efektivitas masing-masing praktik menjadi rendah. Tanpa menyatakan secara langsung bahwa citra bersama menjamin keberhasilan penyembuhan, penting untuk menegaskan bahwa memiliki dasar bersama bagi keberhasilan pengobatan yang potensial sama pentingnya dengan komunikasi sosial biasa. Saya tidak menunjuk pada relativisme yang akan menempatkan semua konseptualisasi yang berubah pada dasar yang sama. Saya menunjukkan sifat cair dan dinamis hubungan timbal-balik antara pengalaman, konseptualisasi dan interaksi penyembuhan. Dinamika ini bukanlah pengabaian sederhana berdasarkan pada kepercayaan.

Akhirnya, tak pelak lagi peristiwa-peristiwa ini memperlihatkan bahwa secara sosial fungsi utama terminologi lebih merupakan pengurangan ketimbang penjelasan. Dengan pengurangan, yang saya maksudkan adalah bahwa istilah-istilah tersebut mengisolasi dimensi pengalaman dari bentuk-bentuk sosial yang begitu sering terancam. Ritual-ritual sendiri disesuaikan untuk melakukan itu dengan memberikan ruang tempat realitas gaib dan pengalaman non bentuk

budaya tersebut disentuh barangkali dengan mentransformasikan kesadaran sebagian orang, namun memelihara stabilitas dalam berhadapan dengan energi-energi yang anarkis.¹⁵ Bila berfungsi dengan tepat maka energi yang berbahaya bisa lepas; bila gagal maka batas antara alam sosial dan alam roh melemah, dan perasaan masyarakat menjadi terganggu dan gelisah. Semua peristiwa yang dipaparkan di sini, baik yang menggunakan konsep kesurupan maupun evolusi, berfungsi untuk menentramkan pikiran orang-orang yang menghadapinya. Dengan memiliki kategori yang rapi mengenai pengalaman yang mereka hadapi, mereka dapat duduk dengan nyaman tanpa harus menguji relevansi pengalaman itu dalam diri mereka sendiri.

Kekuatan komentar ini menjadi semakin besar bila digabungkan dengan kesimpulan saya yang pertama bahwa mereka yang mengalami kesurupan tidak hanya mengekspresikan omong kosong, tetapi sering kebenaran yang penuh kekuatan. Persoalannya, kebenaran itu bila tidak disaring kembali berbeda tajam dengan realitas sehari-hari. Bagi orang-orang yang memiliki kesadaran yang berasal dari dunia yang dikondisikan secara kultural tidak bisa lain kecuali merasa sangat terancam ketika berhadapan dengannya. Itulah sebabnya mengapa orang Jawa menyatakan bahwa “kegilaan merupakan kebatinan tanpa ilmu (ngelmu)”. Kegilaan mungkin mengungkapkan kebenaran, namun bila tanpa disiplin kegilaan hanya dapat menghasilkan ketidakseimbangan dan kekurangharmonisan dengan masyarakat. Mereka yang kesurupan melupakan kebenaran dan disiplin sosial. Bagi orang yang sedang mengamati dari sisi lain, dari sudut pandang norma-norma budaya, konsep-konsep mereka tidak begitu banyak menjelaskan peristiwa-peristiwa dibandingkan dengan pembelaan terhadap batas-batas kesehatan jiwa mereka sendiri yang seringkali rapuh.

¹⁵ Ini diambil dari gagasan liminal dari Victor Turner. *The Forest of Symbol*, (Ithaca: Cornell UP, 1967), hlm. 93-111. Poin yang lebih luas mengenai siasat pencegahan sesuai dengan pendapat Mary Douglas. *Purity and Danger*, (London: Penguin, 1966).

Bab 3

SIMBOLISME DI DALAM WAYANG

Bagi semua yang mengenal kebudayaan Jawa wayang kulit purwa mempunyai daya tarik yang besar. Dengan mempelajari wayang akan cepat menuntun orang dari apresiasi intuitif ke penghargaan yang dalam terhadap pesan-pesan filosofis yang disampaikan. Hampir setiap orang yang mempelajari wayang mengakui bahwa simbolismenya bersifat mistis. Wayang mempunyai hubungan erat dengan kepercayaan leluhur kendati orang Jawa sendiri mengakui bahwa kerangka dasar cerita wayang berasal dari wiracarita India klasik, terutama *Mahabharata*. Simbolisme tersebut merujuk adanya keterkaitan antara jagad cilik dan jagad gede, struktur alam batin dan dunia fisik yang ada di dalamnya. Aspek-aspek teknis bagaimana wayang dibuat dan dipertunjukkan mencerahkan jiwa dengan muatan mistis yang dikandung drama pertunjukkan tersebut.¹

Ada sejumlah karya yang sangat membantu untuk menghubungkan drama pertunjukkan tersebut secara eksplisit dengan mistisisme. Saya bukan ahli pewayangan dan hanya mau mengemukakan bagaimana para mistikus Jawa kontemporer memandang dan menggunakan

¹ Karya-karya yang sangat membantu mengenai simbolisme mistik wayang (dalam bahasa Inggris) di antaranya Mangkunagara VII. *On the Wajang Kulit (Purwa) and its Symbolic and Mystical Element*, (Ithaca: Cornell SEAP, 1957); Hans Ulbricht. *Wayang Purwa Shadow of Past*, (Kuala Lumpur: Oxford UP, 1970); dan Zoetmulder. "The Wajang as Philosophical Theme", *Indonesia No 12* 1971.

wayang. Hal ini saya lakukan tidak dengan berspekulasi atau menafsir-nafsir berdasar teori mitologi tradisional dan fungsinya. Saya akan lebih banyak mengemukakan tradisi yang hidup dalam masyarakat (*living tradition*). Bukan berarti pula dengan cara demikian bisa ditarik kesimpulan bahwa mayoritas orang Jawa memandang wayang seperti yang saya jelaskan. Hanya saja, seluruh budaya Jawa dipengaruhi oleh simbolisme ini, lepas dari kenyataan hanya sedikit orang yang secara sadar memahaminya. Mesti diketahui sebelumnya bahwa tidak ada penafsiran terhadap wayang yang diterima oleh semua kalangan. Kendati demikian, bagi mereka yang memiliki pandangan mistik, tetap ada suatu *pola* penafsiran dan penggunaan wayang tersebut. Hal inilah yang akan saya coba kemukakan.

Istilah *wayang* diambil dari kata bahasa Jawa “*bayangan*”. Drama pertunjukan yang sekarang disebut wayang tersebut kemungkinan sudah ada dalam berbagai bentuknya sejak seribu tahun yang lalu.² Secara umum, istilah *wayang* merujuk tidak hanya dalam bentuk drama pertunjukan tersebut, tetapi juga pada *wayang beber*, *wayang wong*, dan beberapa varian lainnya. Kendati perhatian saya lebih terfokus pada drama pertunjukan tersebut, namun beberapa pokok hal juga bisa dilekatkan pada bentuk-bentuk *wayang* lain tersebut. *Wayang* juga ada di luar Jawa, namun tulisan ini merujuk perspektif *wayang* di kalangan orang *kejawen* yang menghuni daerah sekitar pusat-pusat kraton tradisional, Yogyakarta dan Surakarta. Di kawasan ini *wayang* masih merakyat dan merupakan perluasan seni-seni tradisional seperti yang ada sekarang serta masih murni Jawa. Wayang merupakan titik pusat di dalam jaringan kebudayaan tersebut.

Kendati struktur dasar cerita-ceritanya diambil dari wiracarita India *Mahabharata* dan *Ramayana*, namun seluruh kerangka mitologinya mengenai dewa-dewa telah diubah sedikit demi sedikit, dengan sejumlah tambahan dan mitos-mitos yang lebih bersifat pribumi. Para tokoh di dalam wiracarita tersebut dianggap merupakan

² Claire Holt, etc. *Culture and Politics in Indonesia*, (Ithaca: Cornell University Press, 1967), hlm. 128.

leluhur orang Jawa dan bersemayam di Jawa. Di kawasan Jawa pedalaman terdapat keyakinan bahwa Istana Pringgodaninya Gatotkaca terletak dekat Tawangmangu, Gunung Lawu; bahwa Baladewa bertapa di dalam sebuah gua di samping air terjun Grojokan Sewu; bahwa Hanoman berdiri di puncak bukit Kendalisada untuk menjaga agar Rahwana tidak bangun kembali; bahwa Rahwana pada akhir hayatnya terkena sumber air panas belerang yang sekarang dikelilingi oleh reruntuhan Gedung Songo di lereng tinggi Gunung Ungaran; bahwa Sokrosrono bertapa di Gua Labuan dekat Pacitan; bahwa Pandawa membangun istana di dalam pengasingan mereka di dataran tinggi Dieng; dan bahwa Semar memasang *tumbal* yang mampu mengurangi kekuatan jahat pulau Jawa di Gunung Tidar, dekat Magelang.

Pertunjukan *wayang* kulit masih sering dihubungkan dengan berbagai bentuk *slametan* yang merupakan dasar ritual orang Jawa. Upacara-upacara yang biasanya dilakukan dengan slametan tersebut di antaranya: panen, kelahiran, khitanan, kematian, sakit, dan bermacam-macam hari suci yang ditentukan secara keagamaan.³ Pertunjukan sebuah *lakon* wayang biasanya berlangsung sembilan jam, dimulai pukul sembilan malam dan berakhir hingga matahari terbit. Wayang-wayang tersebut dibuat dari kulit kerbau yang diukir secara halus dan dilukis dengan hiasan. Wayang-wayang dimainkan oleh sang *dalang* di depan layar, dulu dengan sebuah lampu minyak (*blencong*), sekarang dengan lampu listrik agar bisa meng*casting* kerlap-kerlip dan menangkap bayangan.

Dalang merupakan titik pusat sebuah pertunjukan. Ia bercerita, menyanyikan beragam *suluk*, berbicara dengan tekanan suara berbeda (*ontowacana*) bagi masing-masing tokoh yang diperankan, dan memimpin paduan *gamelan* yang mengiringinya. Seluruh pengaruh dan kualitas pertunjukkan sangat tergantung pada kemampuan dalang memainkan wayang (*sabetan*), pada lagu-lagu yang dilantunkannya dan gaya bicara tokoh yang dimainkannya, serta pada kemampuannya

³ Untuk pembicaraan lebih lanjut mengenai konteks ritual wayang lihat Clifford Geertz. *The Religion of Java*, (Chicago: University of Chicago Press, 1976), hlm. 267-69.

merangkai plot (*pakem*) menjadi sebuah cerita yang sangat luas, yang bisa menghibur, mendidik, dan sekaligus memikat. Seorang dalang tidak hanya dituntut memiliki stamina fisik yang prima untuk terus bersila dan aktif selama sembilan jam pertunjukan, tetapi juga harus memiliki pemahaman teknis maupun intuitif terhadap berbagai lakon dan maknanya. Dulu, para dalang aktif mempraktikkan mistisisme, seperti terlihat dari gelar *ki* di depan nama mereka. Akan tetapi, sekarang para dalang mungkin lebih memiliki kemampuan teknis daripada pemahaman spiritual secara sadar.

Para pengunjung membanjir dan berkerumun di sekitar tempat pertunjukan daripada mendengarkan dengan cermat. Sepanjang malam orang-orang datang dan pergi, ada yang tidur dan ada yang jaga, mengobrol, dan menikmati kopi. Kendati ada ratusan cerita, kebanyakan mereka yang datang—terutama kalangan yang lebih tua—tetap akrab dengan seluruh plot sebelumnya. Orang-orang melihat pertunjukan dari dua sisi layar, sebagian menonton bayang-bayang wayang yang muncul di balik layar, sementara yang lain langsung menonton wayang-wayang itu dimainkan. Kalau pertunjukannya di rumah, para tamu undangan pria maupun wanita, duduk di dalam rumah pengundang sambil menonton bayang-bayang wayang di balik layar tersebut, sementara masyarakat umum berkerumun di sekitar peralatan *gamelan* di luar rumah.⁴ Bentuk drama pertunjukan tersebut memberikan banyak penafsiran. Pada umumnya, orang Jawa berpendapat bahwa fungsi dalang dalam sebuah pertunjukan adalah seperti fungsi Tuhan dalam kosmos; sementara yang lain berpendapat bahwa kedudukan *blencong* sama dengan matahari sebagai suatu sumber kehidupan.⁵

⁴ Pada umumnya buku-buku mengenai wayang menyebut bahwa secara tradisional kalangan perempuan duduk di samping layar pertunjukan, sementara para laki-laki duduk di depan dalang dan wayang-wayang yang dimainkan. Sebagai contoh lihat WH Rassers. *Panji the Culture Hero*, (The Hague: Nijhoff, 1959), hlm. 125.

⁵ Ada berbagai cara mengaitkan struktur cerita wayang dengan makna simboliknya. Ulbrich mengemukakan bahwa bayangan wayang tersebut mungkin hanyalah tujuan non-material, karenanya secara khusus terbuka untuk digunakan berkaitan dengan ruang spiritual. Ulbrich. *Wayang*. hlm. 1. Dalam karya Zoetmulder ada suatu deskripsi mengenai berbagai maksud pendapat bahwa peran dalang analog dengan Tuhan,

Makna simbolik, pola, ukiran, dan warna di dalam ikonografi wayang bersifat sangat formal. Kendati ada ratusan tokoh di dalam wayang, namun ketika melihat mereka segera bisa mengidentifikasi tokoh tertentu. Bagi mereka yang mengerti seni, ada banyak *isyarat* di dalam wayang. Meski tidak akan selalu tampak demikian, detil-detil bentuk wayang—di dalam kerangka estetika Jawa—merefleksikan kepribadian tokoh yang diwakilinya. Sendi paling fundamental untuk membedakan detil-detil bentuk tersebut ada pada kerangka yang membedakan antara *halus* dan *kasar*, antara kehalusan budi dan kekasaran sikap.⁶ Identifikasi tipe-tipe wayang tidak hanya dengan keseluruhan ukuran dan bentuk badan, tetapi juga dengan detil-detil bentuknya seperti: mata (mata yang *halus* versus mata yang bundar dan mata *kasar* menonjol), gaya rambut (lepas, terikat, atau ekor kuda), tutup kepala (memakai mahkota, ikat kepala, atau topi), pakaian (pola-pola bermotif bunga, warna-warna sederhana, atau memakai lapisan), dan pembawaan diri (gampang putus asa versus wajah yang kelihatan sombong). Semua unsur sifat ini dikemukakan secara terpadu yang tidak hanya bisa diidentifikasi, tetapi kepribadian dan sikap moralnya juga hampir bisa dilihat. Bagi penonton Jawa, tidak mungkin mengetengahkan suatu karakter dengan wayang yang keliru.

Simbolisme warna sangat berkembang dan berkaitan secara langsung dengan psikologi metafisika Jawa. Raksasa-raksasa dan setan-setan seringkali berwajah merah, mengesankan sebagai warna yang mudah sekali menumpahkan marah dan emosi yang tak terkontrol. Karakter seperti Arjuna diwakili sebanyak delapan bentuk wayang untuk memotret dirinya sebagai pemuda, sebagai orang dewasa,

khususnya dalam hubungan simbolisme dengan filsafat mistik. Salah satu pengaitan yang saya temukan menggugah rasa ingin tahu adalah adanya pengakuan eksplisit di dalam struktur dramatik berbagai tingkat makna orang melihat bayangan wayang mengetahui ada wayang-wayang yang digerakkan oleh seorang dalang dan bahwa sang dalang tersebut sedang menceritakan mitologi India versi Jawa. Zoetmulder. *The Wajang*. hlm. 89.

⁶ Perbedaan *halus-kasar* dikemukakan dalam Geertz. *The Religion*. hlm. 232. Untuk detil-detil lebih lanjut mengenai makna ikonografi lihat Ulbricht. *Wayang*, hlm. 40-49.

sedang bertapa, dan seterusnya. Simbolisme warna yang sangat dikembangkan itu mengikuti identifikasi empat warna dasar Hindu dengan empat elemen dan empat nafsu:

merah	api	<i>amarah</i>	marah
hitam	bumi	<i>alauamah</i>	makanan
kuning	air	<i>sufia</i>	kesenangan
putih	udara	<i>mutmainah</i>	kesucian

Signifikansi warna-warna tersebut dijelaskan panjang lebar di dalam lakon Dewaruci, yang di bawah nanti akan saya kemukakan. Bagaimanapun, hal ini merupakan suatu asosiasi simbolik bahwa wayang secara keseluruhan memiliki kesamaan dengan psikologi *kebatinan*.⁷

Simbolisme wayang sering digunakan di lingkungan penganut kebatinan untuk menjelaskan fungsi-fungsi nafsu dalam psikologi kepribadian. Di dalamnya juga tersimpul suatu nasihat berdasarkan apa suatu perbuatan yang kita lakukan. Suatu adegan seringkali digunakan untuk mengemukakan suatu pokok pikiran, misal suatu adegan menunjukkan Kresna sedang berada di kereta tempurnya di dalam lakon Kresna Duta. Adegan itu melukiskan kereta tempur Kresna ditarik empat ekor kuda dan disertai oleh empat tokoh wayang yang lain:

Batara Narada	(mensimbolisasikan <i>rasa</i>)
Bagawan Respati	(mensimbolisasikan <i>roh</i>)
Batara Parasu	(mensimbolisasikan <i>nafsu</i>)
Batara Janaka	(Arjuna, mensimbolisasikan <i>budi</i>)
Kresna	(mensimbolisasikan esensi hidup, <i>urip, ma</i>) ⁸

Keempat kuda yang berwarna merah, hitam, kuning, dan putih tersebut menunjukkan empat hawa nafsu. Secara implisit, gambaran

⁷ Ini merupakan pengetahuan yang sudah umum di lingkungan *kejawan* dan *kebatinan*. Informasi mengenai hal ini, bersandar pada penelitian lapangan saya.

⁸ Perlu ditegaskan kembali dalam hal ini bahwa penafsiran-penafsiran simbolik tidaklah distandarisasikan. Rangkaian asosiasi-asosiasi di sini mengikuti Danusumartono (Cepu, Agustus, 1973).

ini memberi tanda bahwa tanpa hawa nafsu kehidupan manusia sama sekali tidak ada. Hal ini sangat penting sebab baik di lingkungan maupun di luar praktik kebatinan, ada kecenderungan untuk menekan hawa nafsu dalam praktik spiritual. Seperti yang dijelaskan oleh seorang kebatinan, gambaran tersebut merupakan peringatan bagi mereka yang memilih jalan spiritual supaya tidak menempatkan hawa nafsu sebagai musuh. Bagi mereka yang mengerti konteksnya, tidak sulit untuk menghargai gambaran tersebut. Cerita tersebut termuat dalam Mahabarata mengenai usaha terakhir Kresna untuk mencegah pecahnya perang besar, Baratayuda. Kresna—sebagai jelmaan Dewa Wisnu dan penasihat Pandawa—melebihi tokoh siapa pun telah mengetahui bahwa perang tersebut sudah ditakdirkan akan terjadi. Pesan spiritual dan ironi cerita itu terletak pada bahwa adanya kesadaran akan takdir tersebut sama sekali tidak menghalanginya untuk mencurahkan energi secara total untuk menciptakan perdamaian.

Kereta tempur itu memiliki sejumlah gambaran yang bisa diterapkan. Sekarang ini ada motif umum untuk permadani hiasan dinding kecil yang menghiasi rumah orang Jawa. Pangestu—salah satu aliran kepercayaan Jawa kontemporer yang terbesar dan sangat berpengaruh—menggunakan versi yang telah dimodifikasi sebagai keterangan-keterangan untuk kalender mereka tahun 1973. Pak Sam Nursuhud—dulu sebuah pemimpin lokal aliran tersebut di Salatiga, Jawa Tengah—menjelaskan penafsirannya mengenai simbolisme tersebut secara panjang lebar. Gambar Pangestu itu menunjukkan ada empat kuda yang berwarna menarik kereta bergaya Eropa abad ke XVIII (seperti yang juga dipakai oleh petinggi-petinggi kraton di Yogyakarta dan Surakarta) dengan seorang kusir, seorang penumpang, dan matahari yang bersinar. Pak Sam berpendapat bahwa penumpang tersebut mensimbolkan Roh Suci, sementara kusir tersebut ego, matahari sumber kehidupan, dan empat kuda tersebut adalah empat jenis hawa nafsu.⁹ Jelaslah bahwa fungsi ego kita adalah untuk menjaga hawa nafsu agar bekerja secara seimbang sehingga roh bisa mencapai tujuannya.

⁹ Wawancara dengan Sam Nursuhud (Salatiga (Juni 1973).

Penafsiran yang sama juga dikemukakan—bahkan lebih kuat—oleh seorang informan dari kelompok kebatinan *Mahayana* (tidak mempunyai hubungan dengan kalangan Budha) di Surakarta. Pak Haryono meminta saya untuk membayangkan diri menunggang kuda pedati pergi ke pasar. Menurutnya, jika kuda-kuda tersebut kurang terlatih dan menarik ke arah yang berbeda, jelas semua energi dan perhatian kita akan tersita untuk mengatur mereka kembali. Walaupun mungkin saya tetap masih bisa ke pasar, namun hal itu akan membuat saya kehabisan tenaga dan kabur dengan apa yang terjadi di pinggir jalan. Sebaliknya, jika kuda-kuda tersebut sudah terlatih, tentu tugas-tugas yang dilakukan akan menjadi gampang. Dengan tujuan yang jelas, perhatian sampingan terhadap kuda tersebut akan kita curahkan secara penuh dan dengan keadaan santai di jalan-jalan yang kita lewati. Jadi, bagi guru mistik di pusat kraton Solo ini, kereta tempur tersebut mengilustrasikan mengapa hawa nafsu diperlukan dan apa yang bisa diperoleh jika hawa nafsu tersebut bisa ditata dengan disiplin.¹⁰

Dengan memberikan pengantar singkat mengenai wayang, simbolisme ikonografinya, dan beberapa contoh penggunaan gambar-gambaran, saya ingin membalik ke tujuan awal bagaimana mitologi tersebut digunakan oleh para mistikus sebagai suatu sarana penyelamatan spiritual. Dengan demikian, saya berharap bisa menjernihkan apa yang sebenarnya dimaksudkan dengan “hubungan jagad gede dan jagad cilik” yang sering disebut sebelumnya, sebagaimana dijelaskan di dalam ajaran-ajaran India. Untuk melakukan hal itu, perlu ditinjau kembali pengertian-pengertian metaforis normal terhadap simbolisme. Sebenarnya tidak mungkin kita bisa mengapresiasi sepenuhnya fungsi-fungsi wayang tanpa menyadari bahwa ia bukan hanya seperangkat cerita-cerita dengan simbolismenya, melainkan lebih merupakan perluasan pengalaman nyata yang dirujuknya.¹¹

¹⁰ Wawancara dengan Haryono (Surakarta Desember 1971).

¹¹ Transisi dari metafora ke perluasan pengalaman ini dilakukan Mangkunegara. *On the Wayang*, hlm. 11-12 yang memang sangat sulit untuk dimasukkan dalam usaha-usaha yang tertulis.

Dalam teori Yoga, terdapat suatu pengetahuan mengenai adanya suatu jaringan pusat-pusat mistik mengenai persepsi dan kekuatan yang tersembunyi di dalam setiap individu. Tujuh pusat utama itu disebut *cakra* yang terletak kira-kira di sepanjang sumbu vertikal yang membujur dari pusat pusaran hingga ubun-ubun kepala. Terutama di dalam praktik yoga kundalini, tujuan disiplin itu adalah untuk membangunkan kekuatan tersembunyi kundalini tersebut, yang biasanya tidur di dalam cakra Muladara di dasar pusaran agar ia muncul melalui semua pusat-pusat tersebut. Efek kemunculannya berpengaruh untuk menghidupkan kekuatan-kekuatan dan kesadaran-kesadaran gaib yang diasosiasikan dengan cakra-cakra tersebut hingga kesatuan, kebahagiaan, dan pencerahan total bisa diperoleh dengan penghidupan cakra tertinggi di ubun-ubun kepala. Pusat-pusat tersebut berhubungan secara longgar dengan organ-organ utama dan pusat urat syaraf badan fisik, namun tidak identik dengannya. Di samping tujuh pusat utama itu ada lagi organ tersembunyi yang tersebar di badan dan dapat dihubungkan dengan penyaluran kekuatan.¹²

Di dalam lingkungan kebatinan Jawa sering ada kecenderungan untuk merujuk versi yang dipersingkat dari sistem kundalini yang disebut sebagai *Triloka* atau *Trimurti*. Istilah ini, sebagaimana ditunjukkan kata *tri*, merujuk ke kepala, hati, dan wilayah-wilayah aurat sebagai tiga pusat utama kesadaran. Ketiganya dihubungkan masing-masing dengan Siwa, Wisnu, dan Brahma; dengan pencerahan, perasaan, dan esensi hidup. Barangkali salah satu varian paling canggih dari teori kundalini yang dijawakan ini dikembangkan di dalam Sapto Darmo. Di dalam Sapto Darmo sistem tersebut disebut *tali rasa* dan hubungannya dengan teori yoga bisa diketahui sangat jelas (kendati Sapto Darmo tidak mengakui bahwa dua hal tersebut sama, atau bahwa teorinya tersebut diderivasi dari yoga).¹³ Dalam menjelaskan berbagai pusat *tali rasa* tersebut dan hubungannya dengan bentuk-

¹² Karya berbahasa Inggris yang telah klasik mengenai kundalini ini adalah Woodruff, (1972).

¹³ Wawancara dengan Ibu Sri Pawanang, Yogyakarta (Mei 1972).

bentuk kesadaran tertentu yang tersembunyi, teori Sapto Darmo menghubungkan pusat-pusat khusus ke tokoh-tokoh wayang yang berbeda. Dengan demikian, masing-masing tokoh wayang berhubungan dengan suatu pusat fisik, dan dengan perluasan aspek yang berbeda dari setiap psikologi individu.

Kendati hubungan organ-organ fisik dalam dan tokoh-tokoh wayang barangkali secara formal lebih dikembangkan di dalam Sapto Darmo, namun pengetahuan akan adanya hubungan demikian sudah umum di kalangan *kebatinan*. Di Solo, Pak Hardjanto—pemimpin sebuah sekte Hindu Jawa, Sadar Mapan—dengan jelas memberikan pokok yang sama bahkan dengan merujuk langsung ke teori Yoga.¹⁴ Ia menjelaskan bahwa 148 tokoh utama wayang mewakili cakra-cakra yang berbeda dan bahwa kesadaran mistik yang penuh memerlukan penghidupan semua tokoh tersebut secara sadar. Kembali ke pembicaraan pertunjukan wayang, implikasi nyatanya adalah bahwa ketika beberapa tokoh wayang tersebut tampil di dalam adegan wayang, keberadaan mereka tidak hanya sebagai representasi-representasi simbolik dari kekuatan-kekuatan dalam, tetapi bagi seorang mistikus juga sebagai kunci untuk menghidupkan aspek-aspek khusus kesadarannya sendiri.

Baik pokok yang sedang saya coba buat maupun penerapan-penerapannya tidak mudah dipegang. Pokok itu sulit sebab sebagaimana semua dasar mistisisme, ia hanya bisa dihubungkan secara baik melalui kesiapan pengalaman pribadi. Dalam upaya untuk menjernihkannya, saya ingin menfokuskan pertama-tama pada tokoh individu, yakni Semar, kemudian pada lakon-lakon spesifik yang analog dengan proses meditatif perkembangan spiritual. Semar bisa membantu menjernihkan pokok masalah saya sebab ia mudah dipahami sebagai seorang tokoh mitis, sebagai suatu representasi simbolik, sebagai roh yang dipahami secara harfiah, dan sebagai suatu referensi mistik terhadap esensi kehidupan.

¹⁴ Wawancara dengan Hardjanto (Surakarta, Mei 1972).

Tentu saja ia sangat dikenal sebagai salah satu tokoh wayang pribumi dan paling merakyat. Dalam proses mengadopsi mitos-mitos India, salah satu perubahan yang paling sering disebut adalah tambahan orang Jawa pada Punakawan, yaitu Semar dan putra-putra Gareng, Petruk, dan Bagong. Di dalam berbagai lakon, keempat tokoh tersebut berperan sebagai abdi tokoh-tokoh Pandawa, terutama Arjuna. Mereka tampil sebagai tokoh utama pada waktu jeda yang ada di tengah setiap pertunjukkan dan adakalanya mereka menjadi tokoh-tokoh utama di dalam lakon-lakon yang berpusat pada diri mereka. Lebih sekadar sebagai pelawak, pada kenyataannya tafsiran-tafsiran terhadap peranan mereka sangatlah banyak dan signifikansi yang dilekatkan pada diri mereka begitu sangat kaya. Dalam mengemukakan pentingnya kehadiran mereka ada penjelasan singkat dari seorang penggemar wayang di Cepu yang menceritakan kepada saya:

Semar adalah simbol Dewa. Nama tersebut berkaitan dengan kata *samar* yang dalam bahasa Jawa berarti kabur atau tak dapat dilukiskan. Ia tak dapat dilukiskan. Siapa pun yang ia ikuti harus benar. Bentuknya yang bundar menunjukkan bahwa ia merupakan awal sekaligus juga akhir. Ia mempunyai buah dada seperti perempuan, namun juga berkumis seperti laki-laki. Matanya yang sempit (*griyip*) mensimbolisasikan penguasaannya terhadap kekuatan kreatif (*cipta*). Gareng penampilannya tenang dan konservatif dalam tindakan dan perbuatan, ia keras dalam disiplin yoga dan terhadap siapa pun yang ia ikuti. Nama lengkapnya Nologareng berarti hati gareng, dan berarti bahwa ia adalah orang yang pintar. Tangannya yang *ceko* berarti ia pandai menangkap juga mengambil; kakinya yang *kencik* menandakan ia orang sangat berhati-hati dan waspada di dalam semua tindakan; mulutnya yang kecil menandakan bahwa ia hanya akan berbicara bilamana perlu, dan matanya yang *kero* memperlihatkan bahwa ia sangat keras dalam berpuasa dan melakukan *tirakatan*. Petruk selalu tertawa dalam hati, menerima apa pun juga tanpa ada yang mengganggu sebab ia orang yang tidak terikat. Ia menerima apa saja, namun selalu kembali kosong (*suwung*) seperti sebuah kantong yang bolong. Bagian potongan tubuhnya yang selalu panjang, mensimbolisasikan kesabaran. Bagong selalu menyatakan diri berada di atas, ia orang yang sama sekali tidak

takut terhadap roh-roh setan dan melambangkan iman bulat yang *manunggal*.¹⁵

semula Ismaya—adalah saudara tua Siwa dan pernah tinggal di *kahyangan*. Kendati Semar bersifat kedewaan, namun karena ia senang omongan dan guyonan kasar ia lantas serta status yang rendah sebagai abdi manusia.¹⁶ Pengakuan bahwa asal-usulnya dari dewa diperlihatkan di dalam berbagai lakon di mana dewa memberi penghormatan padanya. Kekuasannya sangat jelas, di mana dalam konflik-konflik kemanusiaan ia terpaksa campur tangan untuk menandingi keterlibatan dewa-dewa lain yang tidak benar. Biasanya ia secara pasif menjalankan tugas sebagai abdi Arjuna atau salah satu dari putra-putra Arjuna (kenyataannya hal ini sering memberikan petunjuk bahwa ksatria yang ia layani adalah salah satu dari banyak keturunan Arjuna yang tidak diketahui). Sebagai abdi Arjuna, ia sering memberikan nasihat kepada para tuannya tersebut, mencegah mereka dari melakukan sesuatu yang dipengaruhi oleh keputusan-keputusan yang tidak tepat, menurunkan mereka ke bumi lewat sarkasmenya yang tajam. Kehadirannya merupakan jaminan bahwa siapa pun yang ia ikuti akan terbukti benar dan akan menang.

Dalam banyak hal, Semar sering diidentifikasi sebagai simbol rakyat Jawa. Identifikasi demikian muncul karena pertama-tama ia berbicara *ngoko*; dagelannya yang kasar, gayanya yang urakan, dan perawakannya yang kasar mempermudah mereka untuk memberi perhatian kepada Semar. Lebih subtil lagi, peranannya di dalam mitologi tersebut memperlihatkan suatu makna bagaimana massa rakyat menyatakan politik. Semar—sebagaimana petani tradisional—hanya

¹⁵ Wawancara dengan Danusumartono (Cepu, Agustus 1973). Pak Danu adalah seorang seniman, menghabiskan banyak waktunya dengan melukis adegan-adegan wayang di kaca untuk tujuan-tujuan ornamental. Gambaran Semar ini adalah modifikasinya dari pengetahuan yang sudah standar, penting untuk diketahui kesamaan-kesamaan dan perbedaan-perbedaannya dengan deskripsi di dalam karya Claire Holt. *Art in Indonesia*, (Ithaca: Cornell UP, 1967), hlm. 144.

¹⁶ Hans Ulbricht. *Wayang Purwa: Shadow of the Past*, (Kuala Lumpur: Oxford UP, 1970), hlm. 22-28.

menyerahkan masalah peperangan dan politik kepada kesatria. Akan tetapi, seperti juga massa rakyat, ia akan campur tangan ketika keseimbangan dan penggunaan kekuasaan disalahgunakan oleh mereka yang dipercaya mengembannya. Biasanya kekuasaan tersembunyi Semar secara moral terletak pada asumsi bahwa siapa pun yang ia ikuti pasti berada dalam kebenaran. Implikasi asumsi tersebut adalah bahwa hanya pengemban-pengemban politik yang benar-benar mewakili kebenaran massa rakyat yang akan sukses. Dalam pengertian ini, peran Semar di dalam wayang bisa menjelaskan konsepsi Jawa mengenai hubungan massa rakyat dengan para pengemban kekuasaan ini. Jika kekuasaan disalahgunakan, Semar akan berubah (*tiwikromo*) dengan kemuliaan penuh dari sifat kedewaannya yang tersembunyi. Demikian juga ketika ketidakadilan sosial terhadap petani terjadi secara keras mereka sering didorong muncul dalam gerakan-gerakan massa untuk menyatakan kekuatan sosial yang seringkali tetap tidak diketahui.

Pada tingkat yang lebih harfiah, Semar dipandang sebagai nenek moyang pendiri dan pengawal utama suku Jawa. Ia dianggap manusia setengah dewa yang pertama-tama menaklukkan kekuatan-kekuatan alam pulau tersebut sehingga memungkinkan untuk dihuni manusia dan ditanami padi. Hal itu dilakukannya dengan memasang tumbal di Gunung Tidar—gunung yang dikenal sebagai pusat dan pusarnya Pulau Jawa—terletak dekat kota Magelang. Setelah menancapkan keseimbangan awal antara dunia sosial dan dunia alami tersebut, ia kemudian memantapkan kedudukannya di antara mereka sebagai penguasa jaringan kerajaan roh yang berpusat di dalam situs-situs keramat yang terletak di daerah pedalaman Jawa. Kendati demikian, fungsi aktualnya di dalam dunia roh tersebut berubah-ubah dalam menanggapi pengaruh berturut-turut dari India, Islam, dan Barat. Di dalam seluruh fluktuasi sejarah tersebut, oleh para ahli kebatinan ia dipandang sebagai roh nenek moyang utama. Dalam hal ini, Semar bukan hanya berperan sebagai pengawal kejawen, melainkan juga merupakan simbol identitas Jawa yang murni.

Jika orang Jawa kebanyakan memandang Semar dengan penghormatan yang berbumbu keagamaan sebagai *danhyang*, para mistikus kebatinan sering berpendapat bahwa ia merupakan representasi dari esensi kehidupan yang ada di dalam setiap individu. Di dalam peta psikologi kepribadian yang dikemukakan oleh wayang tersebut, Semar terkadang diidentifikasi pada posisi terendah dari pusat-pusat triloka, khususnya pada posisi alat kemaluan. Seperti juga kemaluan manusia, Semar menempati posisi yang seringkali direndahkan dan jarang diapresiasi sebagai dasar kehidupan. Dalam hal ini, ada kemungkinan simbolisme wayang tersebut mempunyai hubungan dengan kebatinan Tantrik (yang dimaksud di sini dalam bentuknya yang lebih murni daripada yang telah dipopulerkan). Ibu Sri Pawenang—pemimpin nasional Sapto Darmo—menjelaskan bahwa bagi kelompoknya (yang menjadikan Semar sebagai tokoh utama dalam simbolnya) Semar tidak hanya mewakili tokoh wayang atau *danhyang*, tetapi lebih dari itu ia merupakan Roh Suci yang ada di dalam masing-masing individu.¹⁷ Romo Suwarso—dulu dari aliran Manunggal di Salatiga—juga berpendapat bahwa Semar mempunyai keterkaitan dengan pusat terendah dari triloka.¹⁸ Akan tetapi, oleh Harjanto di Solo Semar dikaitkan dengan pusat kuncung di kepala (mungkin sebagai Ismoyo?) Jelaslah di antara para ahli kebatinan, Semar dilihat terutama sebagai suatu representasi esensi kehidupan, sebagai suatu jalan mengemukakan wawasan ke dalam sifat fundamental kehidupan manusia.

Dengan menyejajarkan pengertian Semar yang bersifat mistik, simbolik, harfiah, dan spiritual saya berharap hal ini sudah bisa membuktikan bahwa pandangan-pandangan yang beragam ini lebih bersifat komplementer satu sama lain daripada saling berlawanan. Dalam hal ini, orang yang skeptis dan orang yang percaya secara literlik, sama-sama kelirunya. Meski berbeda dimensinya, masing-masing pandangan sebenarnya saling mengisi satu sama lain mengenai tingkat-tingkat yang menghubungkan jagad gede dan jagad cilik.

¹⁷ Wawancara dengan Sri Pawenang (Yogyakarta, Mei 1972).

¹⁸ Wawancara dengan Suwarso (Salatiga, September 1972).

Singkatnya, Semar adalah saudara tertua Siwa, ia merupakan simbol rakyat Jawa, ia adalah roh pengawal (danhyang) pulau Jawa, dan ia merupakan esensi hidup yang diwariskan ke anak cucu. Hubungan tingkat-tingkat ini menjadi dasar bahwa lakon-lakon wayang bukan semata cerita-cerita dengan simbolisme atau ritual-ritual pemujaan nenek moyang, tetapi lebih dari kedua hal tersebut—dan di samping itu—ia juga terus menerus menjadi sarana spiritual konkret.

Demi pemahaman sepenuhnya mengenai kosmologi kejawaan sebagai suatu sarana penyelamatan, perlu disadari bahwa makrokosmos dan mikrokosmos tidak hanya berhubungan bahkan tidak ada garis pemisah antara keduanya. Kosmologi India tidak hanya merupakan gagasan mengenai keadaan, tetapi berupa suatu refleksi ontologi monistik. Hanya dengan pemikiran ini kita bisa memahami aspek universal kejawaan. Untuk itu, bagi orang Jawa membicarakan Semar bukanlah kemunduran ke takhayul dan parokialisme yang sempit, lebih dari itu membicarakannya adalah menggunakan apa yang semestinya menjadi warisan budaya mereka sendiri sebagai suatu mekanisme mencapai pembebasan spiritual yang sungguh-sungguh universal seperti juga yang diwartakan setiap agama-agama dunia.

Seperti yang sudah saya katakan, kendati tokoh wayang diidentifikasi dengan aspek kepribadian manusia, namun pemahamannya secara luas bisa sangat beragam. Bagi banyak kalangan, apa pun asosiasi pemaknaan yang sudah dibuat tetap masih terbuka bagi pemaknaan lain terhadap kekayaan drama tersebut. Sri Sampoerno—dulu pemimpin Sumarah di Surakarta—menggambarkan Pandawa sebagai berikut:

Yudistiwa	superego (<i>atman</i>)
Bima	keharuan (<i>budi</i>)
Arjuna	sumber pemikiran (<i>manas</i>)
Nakula	tujuan dan gagasan (<i>cita</i>)
Sadewa	nafsu untuk lebih (<i>angkara</i>) ¹⁹

¹⁹ Wawancara dengan Sri Sampoerno (Surakarta, Januari 1974).

Kelima bersaudara itu juga diasosiasikan dengan penginderaan fisik manusia: mencium, mendengar, melihat, meraba, dan merasa.²⁰ Bima sering diidentifikasi sebagai tekad atau budi luhur. Arjuna—terutama seperti yang dijelaskan oleh teman Sumarah saya—karena senantiasa berperan sebagai bapak bagi anak yang tidak ia ketahui merupakan anak-anaknya sendiri, sering dianggap seperti pikiran.

Dengan mengemukakan bagaimana beberapa asosiasi antara karakter dan kualitas fisik ini dibuat, saya ingin beralih pada bagaimana lakon-lakon tunggal dan seluruh lingkaran wayang tersebut mensymbolisasikan proses spiritual manusia. Lakon-lakon tersebut bisa dilihat analog dengan langkah-langkah di dalam pengalaman suatu orang waktu meditasi, pada evolusi total suatu roh, dan pada evolusi kemanusiaan sebagai suatu keseluruhan di dalam kosmos. Keseluruhan tema Mahabharata, konflik antara Pandawa yang berada di simpang kanan dan saudara sepupu mereka Kurawa yang berada di simpang kiri, selalu dipahami sebagai gambaran ketegangan dan pertarungan yang dinamik antara dimensi spiritual dan material manusia. Beberapa kalangan—saya duga dulu maupun sekarang—cenderung mereduksi pertarungan tersebut semata sebagai pertarungan antara kebenaran dan kejahatan. Padahal banyak di antara mereka yang hanya memandang adanya dualisme sederhana dalam wayang masih juga meyakini bahwa pertarungan yang digambarkan itu tidaklah sederhana. Telah menjadi pengetahuan umum bahwa mitologi tersebut merupakan metafor terhadap baik aspek personal maupun kosmik dari semua pertarungan kehidupan manusia. Para informan yang bijaksana selalu menekankan bahwa alam batiniah dan alam lahiriah saling berhubungan; bahwa kehidupan merupakan interaksi di antara keduanya.

Hubungan antara bentuk cerita dan evolusi spiritual direfleksikan dengan sangat sederhana dalam tiga fase berurutan dalam sembilan jam pertunjukan. Fase tiga jam pertama, *patet nem*, yang dimulai pukul sembilan dan diakhiri hingga tengah malam. Fase ini dikaitkan

²⁰ Ulbricht. *Wayang*, hlm. 26.

dengan waktu kelahiran hingga masa muda. Pada patet nem biasanya dimasukkan pula pengantar terhadap karakter-karakter tokoh dan masalah-masalah yang ada serta konflik awal antara dua sisi kehidupan tersebut. Fase kedua, patet sanga, dimulai dari tengah malam hingga pukul tiga dini hari. Fase ini diidentifikasi sebagai waktu dewasa. Fase ini dimulai dengan suatu selingan dagelan (yang dimainkan para Punakawan), dan sering dimasukkan suatu adegan di mana sang pahlawan menarik diri ke dalam hutan untuk melakukan bertapa mendalam sebagai persiapan untuk peperangan terakhir. Fase terakhir, patet manjura, berakhir hingga fajar dan diidentifikasi sebagai masa tua. Masa terakhir ini adalah masa ketika pokok-pokok filosofis yang sangat serius dikemukakan, masa ketika konflik hendak dipecahkan, dan penjelasan terhadap makna dari semua peristiwa yang berlangsung tersebut.²¹

Upaya apa pun untuk meringkas dan mensistematiskan simbolisme wayang tersebut tidak bisa menggantikan daya tarik dikemukakannya itu sebagaimana cerita yang dipertunjukkan. Saya ingin secara singkat meringkas garis cerita dari dua lakon, dengan menggunakannya sebagai ilustrasi mengenai adanya persamaan antara wayang dan meditasi yang digambarkan oleh para ahli kebatinan. Pak Moedomo—anggota Sumarah di Kediri—menceritakan kepada saya bagaimana ia dikejutkan oleh adanya persamaan antara pengalaman meditasinya dengan sebuah lakon yang ia dengar. Suatu malam ia menghidupkan radio yang sedang menayangkan wayang. Ketika radio itu dibuka, lakon wayang tersebut sudah dimulai, jadi Pak Moedomo tidak mengetahui apa judulnya. Kendati demikian, ia segera tenggelam ke dalam lakon tersebut dan termenung di depan radio itu hingga fajar. Ia mengingat kembali garis besar plot cerita itu secara jelas, juga hubungan-hubungan yang ia rasakan dengan pangalaman meditasinya sendiri.²²

Di dalam lakon tersebut, diceritakan Pandawa sedang mendaki

²¹ James Brandon. *On Throne of Gold*, (Cambridge: Harvard UP, 1970), hlm. 20-29.

²² Wawancara dengan Moedomo (Kediri, Agustus 1973).

sebuah gunung untuk menerima wahyu. Baru mencapai setengah perjalanan dengan kesulitan dan tantangan yang besar, mereka jatuh dalam penderitaan. Kemudian, Bima yang terkuat di antara bersaudara itu, membopong saudara-saudaranya dan meneruskan pendakian gunung tersebut. Melihat Pandawa terus saja maju, Batara Indra— dari tempatnya di kahyangan—mencoba untuk memberhentikannya. Ia mengirimkan gumpalan awan tebal yang menutupi sinar matahari dan menyelubungi Pandawa dengan kabut tebal. Rintangan itu membuat Bima tidak bisa melanjutkan perjalanan. Mereka semua jatuh hanya tiga perempat dari sisa pendakian. Selanjutnya, Indra mengirim burung Garuda untuk mengganggu mereka.

Melihat campur tangan Indra tersebut, Batara Kresna yang merupakan sekutu Pandawa, turun untuk membela mereka. Dengan menggunakan pusaka cakra-nya ia menusuk Garuda. Kemudian, ia mendekati burung yang sedang sekarat itu dan membisikkan ke telinganya suatu janji: ia akan memulihkan kesehatan burung tersebut jika burung itu sudi membantu dan tidak lagi mengganggu Pandawa. Burung Garuda itu setuju dan sebagai balas budi atas pemulihan kesehatannya, dengan menggunakan sayapnya ia menciptakan angin yang menghancurkan awan tebal tersebut. Matahari kembali bersinar, Pandawa bangkit kembali, dan menuju puncak gunung yang dituju. Batara Kresna berada di depan mereka dan melalui Kresna pula mereka menerima wahyu yang mereka cari.

Sementara itu, Gatotkaca—putra Bima—terbang mencari ayah dan paman-pamannya sebab mereka meninggalkan kerajaan tanpa penjelasan ke mana mereka akan pergi. Dalam pencariannya ini, Gatotkaca melihat Kurawa semua sedang terkurung di dalam sebuah penjara di dasar laut. Karena pada waktu itu Kurawa dan Pandawa belum terlibat dalam pertikaian, Gatotkaca yang menerima kewajiban keluarganya terhadap Kurawa sebagai saudara sepupu mereka, lari cepat-cepat ke arah itu dan menghancurkan penjara yang mengurung mereka. Tepat pada saat Kurawa dibebaskan, Pandawa mulai turun

dari gunung. Tidak lama kemudian mereka berkumpul kembali dengan keluarga mereka, dan masalah selesai.

Seperti yang dijelaskan oleh Pak Moedomo, lakon tersebut adalah deskripsi langkah demi langkah suatu proses meditasi. Ia mengatakan bahwa Kurawa merepresentasikan dunia fisik. Untuk memulai meditasi, kita harus meletakkan dunia fisik itu secara pasif agar kita tak terganggu oleh gejala di luar meditasi itu. Itulah sebabnya mengapa Kurawa harus dikurung agar Pandawa bisa memperoleh wahyu. Pandawa tersebut merepresentasikan lima nafsu dasar yang mendorong kehidupan.²³ Pada separoh jalan di dalam meditasi itu ia mengatakan nafsu-nafsu menjadi tidak relevan (dengan pengecualian Bima yang merepresentasikan tekad). Akan tetapi, keinginan kita yang terdalam tidak bisa membawa kita ke takdir kita tanpa campur tangan dewa, tanpa doa (sebagaimana direpresentasikan oleh pertolongan Kresna terhadap Pandawa). Sekali kita mencapai tujuan, sebagaimana Pandawa tadi, kita akan menemukan bahwa sumber wahyu adalah sesuatu yang ada dalam diri kita sepanjang waktu. Terakhir, Gatotkaca mensymbolisasikan penghubung antara wilayah spiritual dan material. Di dalam pencarian terhadap ayahnya, ia dengan kurang hati-hati membebaskan nafsu yang menghubungkan spiritual dan material. Sekali nafsu dihidupkan, meditasi akan berhenti.

Biasanya tidak setiap lakon murni berhubungan dengan meditasi dan tidak setiap ahli kebatinan akan menafsirkan cerita ini dengan cara yang sama. Untuk memperjelas pokok-pokok ini, saya ingin menggunakan lakon Dewaruci sebagai contoh kedua. Lakon Dewaruci menyimpang jauh dari struktur formula umumnya sebuah lakon. Ia lebih banyak mengungkapkan secara eksplisit doktrin mistik dan esoterik daripada kebanyakan lakon yang ada. Lakon ini konsepsinya juga murni Jawa yang disusun oleh para pujangga kraton-kraton Jawa. Lakon Dewaruci merupakan favorit para ahli kebatinan. Ia

²³ Harap diingat perbedaan antara penafsiran tentang Pandawa ini dan yang telah dikemukakan sebelumnya.

²⁴ Untuk ringkasan yang lebih panjang mengenai lakon tersebut lihat Ulbricht. *Wayang*, hlm. 84-98. Untuk penafsiran-penafsiran lain terhadap simbolismenya lihat Mangkunegara VII. *On the Wayang*, hlm. 16-18.

merupakan lakon pertama yang muncul dalam pikiran ketika masalah kebatinan di dalam wayang disebut.²⁴

Lakon itu bercerita mengenai Bima, saudara nomor dua Pandawa, dalam pencariannya terhadap air hidup (tirta amarta). Cerita itu dimulai di kerajaan Kurawa Astina di mana Suyudana, Raja kerajaan tersebut dan para penasihat utamanya, membuat konspirasi untuk menyingkirkan Bima demi kemenangan mereka dalam perang mendatang. Tanpa perdebatan rencana tersebut disetujui. Durna harus mengirim Bima ke suatu mission impossible yang hanya akan menyebabkan kematiannya. Durna dianggap sebagai guru baik oleh Pandawa maupun Kurawa (kendati hati Durna sendiri memihak pada Kurawa). Ketika Bima mendapat perintah dari Durna, ia menganggapnya sebagai tugas suci yang harus ditaati. Durna memerintahkan untuk mencari air hidup di sebuah gua di puncak gunung. Sebelum berangkat, Bima berpamitan sebentar ke keluarganya dan memohon doa restu dalam perjalanannya. Mendengar niatannya itu, semua teman dan saudara dekatnya memperingatkannya dengan keras bahwa misi tersebut merupakan perintah yang bodoh, yang hanya merupakan muslihat untuk membunuhnya. Tanpa peduli dengan peringatan-peringatan itu, Bima menegaskan bahwa ia bersumpah untuk mentaati gurunya apa pun yang terjadi —bahkan jika ia harus mati dalam menunaikan perintah itu. Jadi, ia tetap berangkat.

Selama Bima dalam perjalanan komitmennya yang mengagumkan dicerminkan dalam kegembiraannya yang penuh gairah yang berdesir di sepanjang hutan yang ia lewati. Alam tampak menyambut dan membesarkan hatinya. Setelah mencapai puncak gunung, ia membuat sebuah keributan dengan memabat semak belukar yang ada di sekitar itu untuk mencari gua tersebut. Keributan itu membangunkan dua raksasa yang sedang tertidur. Kedua raksasa itu marah dan menyerang Bima. Setelah melalui pertarungan yang panjang, Bima berhasil membunuh kedua raksasa tersebut. Ia bisa membunuh kedua raksasa itu setelah menyadari bahwa hal itu hanya bisa dilakukannya dengan membanting kepala mereka secara bersamaan

agar mereka segera mati. Kemudian ia masuk ke dalam gua itu, namun ia tidak melihat apa-apa. Merasa bingung dan kelelahan, ia duduk untuk beristirahat. Kemudian, ia mendengar suara dua raksasa yang baru saja ia bunuh. Dengan penuh kesayangan, mereka menjelaskan bahwa mereka sebenarnya adalah dewa bernama Indra dan Bayu yang dijelmakan sebagai raksasa oleh Batara Guru sebagai hukuman terhadap kesalahan yang mereka lakukan. Mereka berterima kasih kepada Bima karena telah membebaskan mereka dari hukuman tersebut dan menyampaikan kepadanya bahwa air hidup yang ia cari tidak ada di situ dan ia harus kembali ke Durna untuk menerima perintah lebih lanjut.

Betapa marahnya ia dengan muslihat licik itu. Ia segera kembali ke Astina dan menghadap Durna. Durna menenangkannya dengan penjelasan bahwa perintah itu merupakan ujian, suatu permulaan bagi misi yang sejati. Ia meyakinkan Bima bahwa ia akan menemukan air hidup itu jika ia mencarinya di dasar laut. Bima kembali mempercayai kata-kata Durna dan berangkat lagi. Kembali pula ia mampir ke saudara-saudaranya untuk meminta restu, dan untuk kesekian kalinya mereka menasihati Bima agar tidak menjalankan misi yang demikian berbahaya tersebut. Bima kembali tidak mempedulikan anjuran mereka. Untuk kali kedua ia berangkat, alam berubah kelabu dan memberi isyarat, udara kelihatan berat, dan pertanda menentangnya. Ketika tiba di tepi laut, ia berhenti sebentar. Kemudian ia terjun ke gulungan ombak besar dan tenggelam di ombak itu hingga sebatas lehernya. Pada saat itu ia ditimpa keraguan, bingung bagaimana agar ia bisa berjalan dengan sekali menyelam. Kemudian, ia ingat sebuah mantra yang memungkinkanya terus bergerak dan bernafas di dalam air seperti di darat.

Sesudah melewati pergolakan di tepi laut tersebut, air perlahan menjadi tenang. Kemudian, saat menenangkan diri, ia tiba-tiba diserang oleh seekor naga yang sangat besar. Bima berusaha bertahan dari serangan pertama. Hampir-hampir ia dihancurkan oleh belitan-nya. Ia mengatur siasat untuk membunuh naga tersebut, menyobek-nya dengan kuku keramat pancanaka-nya yang besar. Dengan sekali

sobekan naga itu berhasil ditaklukkan. Bima kembali meneruskan perjalanan ke dasar laut tanpa ada lagi yang menghalangi. Jika ia melangkah maju air menjadi tenang dan sepi, kehidupan di sekitarnya hening dan damai. Di dasar laut itu ia bertemu dengan seorang cebol. Tidak menyadari bahwa orang dengan ukuran ibu jari tersebut adalah miniatur dirinya sendiri, Bima memandangnya dengan rasa menghina. Orang cebol yang bernama Dewaruci itu, dengan semangat mulai menceritakan kepada Bima semua tentang dirinya. Bima segera sadar bahwa ia sedang berbicara bukan dengan manusia biasa, tetapi seorang dewa. Ia segera meminta tolong mencari air hidup. Dewaruci memenuhi permintaan itu dengan menyuruh Bima masuk ke telinga kirinya. Kendati sempat menolak, namun Bima tetap melakukannya setelah Dewaruci meyakinkannya bahwa seluruh alam ada di dalamnya jadi Bima tidak akan mendapat sedikit kesukaran.

Ketika masuk itu, Bima semula kehilangan orientasi dan tujuan, serta mengalami kekosongan tanpa batas. Kendati demikian, perlahan-lahan segala sesuatu kembali bisa dilihat, kendati dengan cahaya yang agak berbeda. Terakhir, Dewaruci sendiri muncul kembali dan meluncurkan suatu eksplikasi panjang mengenai doktrin esoterik termasuk bahwa air hidup ada di mana saja, meliputi semua manusia. Sesudah perintah itu, Bima enggan kembali ke dunia sebab ia menemukan ajaran-ajaran yang luar biasa baik dan menyenangkan. Akan tetapi, Dewaruci mengingatkannya bahwa ia masih mempunyai banyak tugas yang belum selesai di dunia. Bima menyerah dan kembali ke dunia. Kendati kembali ke fungsi yang sama seperti yang selalu ia jalankan, kenyataannya Bima berubah. Ia telah sepenuhnya menghayati dan menyadari triloka, ia adalah manusia sejati.

Kebanyakan para mistikus Jawa yang menjadi informan saya, menyebut cerita Dewaruci sebagai wujud lakon mistik yang paling dalam di dalam wayang. Lakon itu diperlihatkan secara terbuka melalui permadani hiasan dinding sama dengan adegan kereta tempur seperti yang saya kemukakan di awal. Rumah-rumah umumnya didekorasi dengan hiasan dinding lukisan Bima yang digambarkan

sedang bertempur melawan naga atau mendengarkan petuah Dewaruci. Kendati lakon itu secara eksplisit bersifat mistik yang penafsiran-penafsiran dasarnya cenderung tetap konsisten, namun terdapat beberapa variasi yang menekankan hal itu bersifat perintah di dalam diri mereka sendiri. Pak Hardjanto—pemimpin sekte Hindu Sadar Mapan di Surakarta—mengaitkan lakon tersebut dengan penggiatan tujuh cakra. Ia menjelaskan bahwa gunung itu merepresentasikan hidung manusia, dua raksasa itu merepresentasikan mata, dan gua itu merepresentasikan mata ketiga (cakra ajna yang berada di dahi). Selanjutnya, ia berpendapat bahwa kedua raksasa itu, terutama dalam bentuk kedewaan mereka, merepresentasikan prinsip-prinsip matahari, bulan, unsur angin, dan hujan. Pembunuhan terhadap naga tersebut berarti penguasaan total terhadap kekuatan kundalini dan penggiatan semua cakra yang dilewati. Pertemuan dengan Dewaruci itu berarti perjumpaan dengan esensi hidup yang murni, guru sejati, yang ada pada masing-masing kita. Masuknya Bima ke dalam telinga Dewaruci merepresentasikan keberhasilannya untuk manunggal.²⁵

Mistikus lain di kota yang sama, mengemukakan kepada saya pandangan yang berbeda mengenai lakon tersebut. Pak Darno memahami lakon tersebut dengan makna bahwa untuk memperoleh kesatuan mistik kita harus melampaui klenik, kekuatan, dan konsentrasi. Menurut penafsirannya, raksasa-raksasa, gua, dan gunung itu juga mensimbolisasikan mata, cakra ajna, dan hidung. Bahkan Pak Darno menekankan bahwa lewat meditasi terhadap cakra ajna, Bima tidak berhasil di dalam misinya. Baginya bagian lakon ini mengajarkan secara tidak langsung bahwa mereka yang melakukan praktik meditasi dengan berkonsentrasi pada cakra tertentu harus bisa santai dan lepas. Bima menuju arah kanan ketika ia masuk ke laut yang mensimbolisasikan wilayah dada (sanubari). Karena pusat perhatian bergeser dari kepala ke dada, ia sempat mengalami ketakutan kalau-kalau ia tidak bisa berjalan secara wajar. Keraguan-raguan ini

²⁵ Wawancara dengan Hardjanto (Surakarta, Mei 1972).

analog dengan pengalaman ketakutan semua para pertapa ketika mereka mengambil langkah awal dari kesadaran yang dipertautkan oleh pemikiran ke dalam wilayah intuisi dan rasa. Di dalam mengambil langkah itu, hampir setiap orang akan sangsi apakah mereka mampu berfungsi di dunia nyata ketika pikiran tidak lagi mengontrol. Ketika Bima masuk ke laut itu ia pertama-tama menemukan keriuhan, namun karena ia terus melangkah, keadaan menjadi tenang. Gelombang dan keriuhan itu merepresentasikan perasaan-perasaan para pertapa yang mulai mengenal perasaan. Ketenangan yang muncul perlahan tersebut merepresentasikan kedamaian sebagai hasil ketika kemauan dan panca indera menjadi pasif.

Pertemuan dengan naga tersebut mensymbolisasikan pertempuran spiritual yang terjadi antara tujuan murni, menuju kesatuan, dan godaan yang konstan ke penggunaan kekuatan gaib untuk keuntungan material. Naga tersebut merepresentasikan kekuatan-kekuatan seperti ahli tenung, kemampuan untuk menyembuhkan, kekebalan, dan kapasitas untuk mempengaruhi orang. Semua hal ini menjadi aktif setelah terbukanya berbagai cakra. Bima hanya bisa menaklukkan godaan kekuatan itu dengan menggunakan kuku jarinya yang disebut pancanaka. Pancanaka melambangkan kesatuan dari lima indera, kebulatan tekad. Dengan mentransendensikan kekuatan, Bima menemui identitas dirinya sendiri yang sejati dan melewatinya mencapai esensi hidup universal. Terakhir, ia bisa memahami bahwa tanpa menghiraukan bagaimana pelajaran-pelajaran duniawinya yang lain itu, relevansi semua itu tetap ada di dalam tugas-tugas yang ia tinggalkan di dunia.²⁶

Kendati penafsiran-penafsirannya kelihatan sangat beragam sebanyak orang-orang yang mengalaminya, ia bisa cukup memperjelas bagaimana lakon-lakon wayang merepresentasikan tingkat-tingkat realisasi spiritual. Tidak mungkin mengemukakan seluruh rangkaian makna wayang yang dipahami para mistikus. Cukup di sini kalau

²⁶ Wawancara dengan Darno Ong (Surakarta, Maret 1972).

sudah menjelaskan hubungan drama pertunjukan itu secara langsung dengan pengalaman batin para mistikus. Dalam mengapresiasi lakon-lakon seperti Dewaruci di atas, tidak cukup hanya melihat bahwa lakon-lakon itu kaya secara simbolik. Bagi orang kebatinan, untuk menghayati lakon Dewaruci adalah melangkahhkan semua bentuk kesadaran yang disebutkan. Jika dalangnya benar-benar seorang dalang, ia akan mengajak ke jalan itu dan pertunjukan itu akan berfungsi sebagai suatu pertolongan konkret untuk mencapai kesadaran spiritual yang diinginkan. Kesejatian masalah spiritual hanya tercapai secara langsung. Kesadaran adanya hubungan antara makrokosmos dan mikrokosmos tidak bisa abstrak, ia harus dihayati. Kekayaan wayang tidak terletak begitu banyak pada simbolisme abstrak, kunci sebenarnya pertunjukan tersebut adalah sebagai wahana pengalaman yang disebutkan.

Bagian II

Kepercayaan dalam Budaya Nasional

Bab 4

KEBATINAN DALAM REVOLUSI

Pada waktu perjuangan revolusi, benteng luar kraton Yogyakarta mengalami disintegrasi. Bagi orang Jawa yang telah menghayati kosmologi tradisional, peristiwa lahiriah seperti itu terkait secara langsung dengan perubahan di dalam kerajaan roh: dalam kasus ini *kesekten* (kesaktian) dan *ngelmu* (ilmu) telah menyebar ke dalam masyarakat.¹ Di dalam suasana damai, kekuatan tetap terpusat pada kalangan istana dan mempribadi di dalam diri Sultan. Pada masa perubahan dan kekacauan, yaitu *goro-goro* dalam wayang atau pancaroba dalam historiografi, kekuatan bergerak secara liar di dalam masyarakat dan kemahiran mistik, yang biasanya tersembunyi menjadi terbuka bagi siapa saja yang siap untuk menerimanya.² Untuk itu, pada masa transisi titik pusat penghubung antara manusia dengan alam kosmis tidak lagi pada pribadi raja, tetapi berada di mana-mana dan di dalam setiap individu.

Hierarki sosial Jawa meyakini adanya alam halus yang merupakan jaringan kerajaan-kerajaan roh yang sebagian besar dihuni oleh roh-roh nenek-moyang dan selalu berhubungan dengan penguasa-

¹ Citra dan penerapannya ini saya ambil dari percakapan dengan W.S. Rendra di Yogyakarta.

² Untuk penjelasan terhadap hal ini, lihat Benedict Anderson. *Java in a Time of Revolution*, (Ithaca: Cornell University Press, 1972).

penguasa politik di dunia. Selama limaratus tahun, sejak negara-negara Islam pesisir bersekutu untuk menumbangkan Majapahit, tokoh inti di dalam kerajaan-roh ini ialah Nyai Loro Kidul, Ratu Laut Selatan. Nyai Loro Kidul menurut salah satu teori merupakan seorang tokoh historis, mungkin seorang penguasa negara Tantris yang kecil di wilayah Imogiri, yang sekarang menjadi kompleks makam raja-raja Mataram.³ Ketika Islam menjadi agama resmi istana Mataram, Nyai Loro Kidul punah sebagai tokoh historis dan memiliki arti historis sebagai roh, malah pengawas kerajaan-kerajaan roh. Kerajaan-kerajaan roh yang dikoordinasikannya berpusat pada jaringan tempat-tempat kramat yang bertebaran di seluruh pedesaan Jawa. Pusat pemujaannya sendiri ialah di pantai Parangtritis Yogyakarta. Salah satu tempat termudah untuk berhubungan dengannya ialah di Goa Langsih yang tidak jauh dari situ, di mana batu-batu karang tinggi menjorok ke laut. Lima ratus tahun sejak ia dianggap memiliki kekuasaan tersebut, ia menjadi titik kontak bagi para sultan, sunan Mataram, dan penerusnya di Yogyakarta dan Solo untuk memelihara hubungan dan kerjasama yang harmonis dengan kerajaan-kerajaan roh. Bahkan ia dianggap istri mereka yang resmi.⁴

Pergeseran-pergeseran kekuatan di dalam kerajaan-kerajaan roh, perubahan-perubahan yang terjadi di dalam dimensi sosial dan politik, dan pola-pola siklus dari pasang dan surut yang terjadi bersamaan bukanlah peristiwa unik dalam historiografi Jawa. Oleh sebab itu, di Jawa mitologi dan nenek-moyang penuh berisi dan

³ Saya sempat bertemu dengan beberapa orang yang mengetahui hubungan antara Nyai Loro Kidul dan roh-roh lainnya dengan tokoh-tokoh historis. Mengenai persoalan ini saya diyakinkan secara argumentatif oleh Drs. Warsito, dosen ekonomi di AKABRI dan juru bicara aktif kebatinan di media massa. Ia menjelaskan bahwa begitu negara-negara Islam pesisir mulai menguasai pedalaman tak lama setelah runtuhnya Majapahit, beberapa mantan bupati kerajaan lama tersebut menyingkir dan selama beberapa waktu meneruskan tradisi tantrik dari kerajaan tersebut. Kelompok-kelompok ini (seperti yang dipimpin oleh Batara Katong di Ponorogo dan para pendiri candi Sukuh dan Ceto di Gunung Lawu) dengan nada menghina disebut "*lelembut*" oleh orang-orang muslim. Argumen-argumen yang berhubungan dengan tema ini, lihat Warsito. *Di sekitar Kebatinan*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1973).

⁴ Lihat Soemarsaid Moertono. *State and Statecraft in Old Java*, (Ithaca: CMIP, 1968), untuk penjelasan mengenai aspek-aspek magis dan ritual kerajaan Jawa.

terjalin dengan proses sosial dan historis. Roh-roh nenek-moyang senantiasa memperhatikan kehidupan dunia karena mereka menanti kesempatan reinkarnasi demi kelanjutan evolusi mereka sendiri, juga karena mereka tetap merasa berkepentingan sebagaimana setiap orang tua tetap berkepentingan dengan kemajuan dan keadaan anak-anaknya. Jadi, corak mitos dan hubungan timbal-balik dengan roh nenek-moyang mencakup tidak hanya gambaran kejawen tentang masa lalu, tetapi juga kesadaran orang Jawa terhadap apa yang terjadi masa kini.

Jika gambaran mistis memperoleh pemahaman tentang perspektif terhadap sejarah Indonesia masa kini maka sekarang saya akan menggunakannya sekadar sebagai pangkal-tolak bagi perubahan-perubahan dalam organisasi sosial dan praktik-praktik spiritual yang terjadi di dalam gerakan kebatinan Jawa sejak kemerdekaan. Saya tidak bermaksud untuk membicarakan perspektif kebatinan terhadap revolusi, tetapi lebih pada pengaruh sejarah dan revolusi terhadap kebatinan. Secara khusus, saya hendak memberikan perhatian pada sejarah dari salah satu kelompok kebatinan, yaitu Paguyuban Sumarah untuk mengemukakan beberapa interaksi antara dimensi sosial dan spiritual. Saya berharap akan menjadi jelas bahwa aspek sosial dari revolusi Indonesia terjalin dengan sejarah kebatinan yang sampai sekarang ini belum ditulis. Keduanya merupakan aspek dari proses penemuan diri dan revolusi sosial yang mencerminkan Indonesia dewasa ini.

Satu hasil tambahan dari revolusi Indonesia ialah kristalisasi dari suatu pola organisasi baru di dalam dunia mistisisme Jawa. Di dalam periode tradisional kebatinan, mistisisme atau “ilmu tentang hidup rohaniah”, begitu terjalin dengan kejawen sehingga sukar untuk membicarakan yang satu tanpa yang lain. Ontologi dan konsepsi-konsepsi mistik menyelimuti alam kebudayaan tentang sopan-santun, seni dan politik; sedang sebaliknya praktik-praktik mistik dimasukkan keadaan angan-angan kultural dan hubungan-hubungan sosial.⁵

⁵ Jalinan kebatinan dan kejawen bisa dipahami melalui buku-buku seperti karya Clifford Geertz. *The Religion of Java*, (Chicago: University of Chicago Press, 1960); H. Ulbricht

Kebatinan tradisional masih berselubung kejawen itu karena teknik-teknik pembebasan rohaniahnya berjaln sangat erat dengan simbolisme wayang, dengan roh-roh nenek moyang, dan dengan politik yang berpusat di kraton. Akan tetapi, sekarang kebatinan hampir tidak begitu karakteristik lagi seperti di masa lalu. Dengan demikian, bagi orang bukan Jawa lebih mungkin untuk menghargai dan mengikuti kebatinan karena sekarang agak lepas dari kebudayaan setempat dan semakin universal.

Pokok yang saya kemukakan ini telah disederhanakan, namun demikian masih menunjukkan suatu kecenderungan yang tampak mengenai praktik-praktik spiritual dan organisasi sosial di dalam kebatinan.⁶ Di dalam alam kebatinan tradisional, organisasi umumnya bersifat perguruan, yaitu jaringan-jaringan kesetiaan perorangan yang berpusat pada seorang guru. Dewasa ini, terutama sejak revolusi nasional berhasil menyingkirkan kolonial dari kehidupan Indonesia, kelompok-kelompok kebatinan berbentuk seperti lembaga modern, sebagai paguyuban atau yayasan. Peralihan keanggotaan yang bersifat institusional, jelas meninggalkan kesetiaan perseorangan yang murni dari bentuk “bakap pelindung dan anak buah”, namun tidaklah berarti suatu “rutinisasi kharisma” ala Weber.

Memang dalam sejarah Sumarah proses revolusinya menyatukan dua jenis perubahan yang dikira bertentangan. Dari segi sosial, kelompok itu mengalami proses institusionalisasi, suatu proses yang di dalam sejarah agama sering mengandung massifikasi dan dogmatisme. Dari segi spiritual, Sumarah waktu itu mulai menjurus pada “demo-

Wayang Purwa Shadow of Past, (Kuala Lumpur: Oxford UP, 1972); dan Zoetmulder “The Wayang as Philoshopical Theme”, *Indonesia* No 12.1971.

⁶ Perdebatan mutakhir mengenai makna kata “kebatinan” memperlihatkan adanya perubahan yang berlangsung dalam mistisisme Jawa. Saya menggunakan kebatinan untuk mistisisme Jawa sebagai suatu keseluruhan, namun sebenarnya ada banyak kelompok yang menolak untuk menyebut diri mereka seperti itu karena mereka merasa istilah tersebut membuat mereka terikat dengan perhimpunan populer dengan praktik-praktik klenik yang ada dalam mistisisme Jawa. Sebagai hasilnya, SKK, yaitu organisasi payung kelompok-kelompok kebatinan memiliki nama aneh termasuk kepercayaan, kebatinan, kejiwaan, dan kerohanian. Nama tersebut adalah upaya untuk mengakomodir semua kelompok yang diwakili SKK, namun upaya tersebut tak sepenuhnya berhasil.

kratisasi”, yaitu suatu penyebaran kharisma di dalam lingkungan para penghayatnya.⁷ Pada segi sosialnya, sejarah Sumarah menunjukkan kemajuan ke arah meningkatnya formalitas keorganisasian. Sejak berdirinya pada tahun 1935 sampai 1945, hanya ada beberapa kelompok kecil lepas yang melakukan praktik yang serupa. Tahun 1945 sampai 1950 terdapat sedikit usaha mengorganisasi kelompok tersebut untuk bersama-sama berjuang; organisasi itu lantas dibentuk dengan pusat di Yogyakarta diketuai oleh Dr. Surono. Tahun 1966 terjadi suatu reorganisasi yang berpusat di Jakarta dan diketuai oleh Drs. Arymurthy, yang berhasil memasukkan kelompok-kelompok yang tidak bergabung ke dalam organisasi Dr. Surono. Dari sudut pandangan sosial, titik-titik balik yang pokok di dalam sejarahnya ialah 1950 dan 1965.

Dari perspektif spiritual yang merupakan basis bagi historiografi intern Sumarah, transisi-transisi pokoknya ialah dalam 1950 dan 1957. Sumarah menandai sejarahnya sendiri dengan fase-fase tekanan yang berbeda di dalam praktik meditasinya, dan sejalan dengan itu meningkatnya kedewasaan dalam kesadaran spiritual pada warganya sebagai suatu keseluruhan. Fase satu mulai tahun 1935, fase dua tahun 1950, dan fase tiga tahun 1957. Di sekitar tahun 1970 telah mulai tampak tanda-tanda dari fase empat. Dari sudut kebutuhan spiritual ini, inti proses dari sejarahnya ialah pelimpahan hakiki dari pusatnya kepada akar-akarnya. Hakiki adalah ciri khas Sumarah sebagai paguyuban. Hakiki adalah sumber dari otoritas dan otensitas spiritual, saluran yang mengalirkan bimbingan spiritual langsung dari Tuhan kepada individu.⁸ Dari tahun 1935 sampai 1950,

⁷ Pemahaman bahwa sejarah Sumarah telah menjadi suatu proses demokratisasi yang berhubungan dengan kemunduran anasir-anasir feodal bersama dengan revolusi, bukan hanya interpretasi pribadi saya. Pak Hadi Sumartono, salah seorang anggota Sumarah tertua di daerah Bandung dan teman lama Pak Kiai Abdulkamid pada masa revolusi membicarakan hal itu kepada saya.

⁸ Meskipun tidak setiap anggota Sumarah akan menerima hal tersebut, hakiki (dan saya bersandar pada kata-kata Suhardo mengenai hal ini) yang pada hakikatnya artinya sama dengan “*guru sejati*” sebagaimana disimbolisasikan oleh Dewaruci di dalam wayang, berhubungan dengan aspek “Kristus” dari manusia Jesus dan terhadap aspek “Nur” dari manusia Muhammad. Tentu saja ia benar-benar memiliki kekhususan karena

hakiki terpusat di dalam kelompok kecil yang terdiri atas setengah lusin warga pendiri; dari tahun 1950 sampai 1957 ia terbuka bagi pemimpin-pemimpin melalui organisasi; sejak 1957 ia mencapai lingkungan yang jauh lebih luas, yang terdiri atas warga yang telah meningkat kesadarannya. Penyebaran hakiki bukanlah soal berapa pemimpin yang secara berangsur bisa melonggarkannya dan “menyingkapkan rahasia” kepada orang-orang yang di baiatnya (dibukanya). Menurut definisi, hakiki tidak dapat dikontrol oleh individu, prosesnya berdasarkan atas pendewasaan yang berangsur tentang penghayatan dan meningkatnya kesadaran pada pihak para penghayat. Sementara terjadi perubahan-perubahan dalam teknik-teknik meditasi dan pola-pola pembimbingan dari perspektif intern Sumarah, proses intinya ialah penyebaran hakiki dan meningkatnya penyerahan kepada kehenda Tuhan yang mencakup penerima hakiki.

Demikianlah inti dari praktik mistik senantiasa sama, ini tidaklah berarti bahwa pola-pola teknis, intelektual, dan sosial yang berhubungan dengan inti itu tetap statis. Memang, di dalam Sumarah terdapat keyakinan bahwa evolusi kesadaran spiritual dan praktik-praktik terjadi melalui penanggapan secara langsung terhadap kebutuhan zamannya. Di dalam setiap fase dari sejarah Sumarah terjadi perubahan yang terkait dengan perubahan di dalam kesadaran, teknik, kosmologi, dan konteks.⁹ Walaupun terdapat beberapa konsidensi di dalam praktiknya antara fungsi-fungsi keorganisasian dan martabat spiritual, namun kedua ukuran itu berbeda. Sementara kita beranggapan bahwa seseorang diterima dalam suatu jabatan resmi berkat prestasi, keahlian, dan latihannya, di dalam Sumarah justru sebaliknya yang sering terjadi. Seperti pada orang Jawa umumnya, di dalam Sumarah terdapat suatu anggapan bahwa seseorang “dibuat” oleh atau “terpanggil” untuk suatu tugas karena tanggung jawab yang

khakiki muncul dalam konteks historis yang spesifik, tetapi prinsip esensial terlihat sama di mata orang-orang yang mempraktikkannya.

⁹ Sejarah Sumarah bisa dilihat dalam kumpulan dokumen yang berjudul *Perkembangan Paguden Ilmu Sumarah dalam Paguyuban Sumarah*, Biografi R. Ng. Soekinohartono (1971).

bertalian dengan tugas yang dihadapinya itu. Pemimpin-pemimpin Sumarah belajar dari dan tumbuh melalui tanggung jawab keorganisasian lebih dari sekadar merasa bahwa mereka “menguasai suatu keahlian”.

“Sumarah” adalah kata Jawa yang berarti penyerahan total, yang kurang lebih bisa melukiskan dengan tepat tujuan dan sifat dari praktik Sumarah. Tujuan meditasi yang biasanya disebut sujud ialah untuk menundukkan setiap aspek dari hidup perorangan sehingga diri berfungsi tidak lebih sebagai saluran, wahana, atau kendaraan bagi kehendak Tuhan. Akan tetapi, tidak menjadi soal berapa banyak waktu yang diberikan untuk meditasi atau untuk berjamaah dengan warga-warga lainnya, semua warga Sumarah tetap mengikuti kehidupan sosial secara normal untuk memelihara hidup keluarganya. Tujuan latihan meditasi bukan untuk mengasingkan diri dari masyarakat atau eksentrisitas perorangan, melainkan mengembangkan kesadaran lahir dan batin. Bilamana latihan telah dilaksanakan, ia membawa kepada kemahiran dan pengabdian kepada masyarakat sebagai keseluruhan. Menurut Sumarah, hal itu hanya akan terjadi bila kita menyatakan kasih-sayang terhadap semua makhluk melalui pengabdian kepada masyarakat, sungguh-sungguh seirama dengan kehendakan Tuhan.

Dewasa ini, Sumarah adalah sebuah paguyuban dari sekitar lima ribu warga. Dewan Pimpinan Pusat (DPP) organisasi berkedudukan di Jakarta. Dewan Pimpinan Daerah (DPD) dan Dewan Pimpinan Cabang (DPC) lainnya ada di Bandung, Yogyakarta, Surakarta, Semarang, Madiun, Ponorogo, Kediri, dan Surabaya. Di Jawa Barat anggotanya sedikit dan terbatas pada para pegawai dan pejabat yang telah menjadi warga sebelum pindah tugas di kota tersebut. Di pusat-pusat kejawaan di Jawa Tengah dan Timur anggotanya lebih beraneka ragam terdiri atas sejumlah priayi rendah di kota-kota kecil, beberapa gelintir Cina, dan di beberapa daerah, terutama Madiun, banyak petani. Sekarang, Sumarah punya nama yang menonjol di Indonesia karena peranannya yang aktif di dalam SKK (Sekretariat Kerjasama Kepercayaan) pada tahun 1970-an dan HPK (Himpunan Penghayat Kepercayaan) sejak

1979, organisasi induk nasional yang berusaha untuk mewadahi dan mewakili semua kelompok kebatinan.

Dengan penjelasan umum tentang sifat dan fase-fase Sumarah sebagai latar belakang ini, saya ingin kembali menguji berbagai pengalaman individual yang penting di dalam sejarah Sumarah. Di dalam mengujinya, saya menekankan interaksi antara spiritualitas perorangan, alam gaib, roh-roh nenek-moyang, dan kebutuhan sosial politik sejarah. Secara khusus, saya akan membicarakan wahyu yang diterima Sukinohartono pada tahun 1935, pengalaman-pengalaman Zahid Hussein dan Djojokusarto pada masa perang kemerdekaan, dan krisis Dr. Surono pada tahun 1965. Peristiwa-peristiwa dan detik-detik itu menyingkap hakikat sejarah Sumarah, kecenderungan kebatinan sebagai keseluruhan, dan arti Semar yang mitis yang saya kemukakan pada permulaan uraian ini.

Sukinohartono dilahirkan pada pergantian abad ini di desa Semanu dekat Wonosari, di daerah pengunungan kapur.¹⁰ Pada waktu itu, Wonosari merupakan daerah hutan jati. Ia mengikuti pendidikan rendah di sekolah desa sebelum pindah ke Yogyakarta dan kemudian menjadi pegawai rendah di kraton sebagai mantri pamiris, dan akhirnya menjadi pegawai di bank nasional. Sebagaimana banyak tokoh kebatinan, Sukino sejak masih muda sudah tertarik pada kebatinan sebelum menerima wahyu tahun 1935. Untuk beberapa tahun ia memasuki kelompok Hardopusoro, sebuah aliran yang diliputi oleh ajaran kerahasiaan, kekuatan gaib, upacara, dan wiridan.¹¹ Teknik meditasi yang asasi di dalam Hardopusoro adalah *kungkum*

¹⁰ Data mengenai kehidupan Soekino berasal dari cerita-cerita mengenai dirinya dan dari sketsa biografisnya, *ibid*.

¹¹ Penekanan kerahasiaan merupakan sesuatu yang terpisah dalam Hardopusoro karena kecurigaan pemerintahan Belanda terhadap semua kegiatan kebatinan. Dari sudut pandang Belanda, sebagaimana sebelumnya dari sudut pandang kraton, guru pengembara yang mengasingkan diri di gunung-gunung dan hutan-hutan selalu merupakan saluran bagi kekecewaan politik untuk bisa dimobilisasi menentang penguasa. Di bawah Belanda, Hardopusoro berfungsi sebagai sesuatu perimbangan rahasia atau gaib terhadap Masyarakat Teosofi yang diizinkan secara resmi. Secara bersama-sama, dua organisasi ini telah memiliki pengaruh yang luas terhadap sekelompok orang yang menjadi pemimpin-pemimpin kebatinan sejak kemerdekaan.

yakni merendamkan diri pada waktu malam dalam air sumber-sumber keramat atau pada pertemuan dua aliran sungai (praktik favorit kejawaan tradisional). Karena memang matang dalam soal mistik, Sukino dengan cepat menyempurnakan tujuh kali penggemblengan kebatinan. Kemudian, ia berkenalan dengan teman-temannya Muhammad Subuh, yang kelak menjadi pendiri Subud, sebelum ia memiliki alirannya sendiri. Penting untuk dicatat bahwa dari perspektif kebatinan, pengaruh-pengaruh yang diterima oleh Sukino itu bukanlah “sumber” pengajaran yang ia kembangkan kemudian. Pengalaman Sukino dari tahun 1935 adalah suatu “wahyu”, suatu berkah atau komunikasi langsung dari Tuhan, bukan doktrin atau teori intelektual yang mungkin diperoleh melalui perantaraan seorang manusia.¹²

“Wahyu Sumarah” datang kepada Sukino melalui serentetan pengalaman pada waktu ia sedang tekun berdoa untuk kemerdekaan Indonesia. Pada tahun 1935, orang-orang Indonesia yang giat mengikuti kehidupan politik mengalami paradoks bahwa walaupun kemerdekaan tampak imanen dan hakiki, menjadi tambah sulit untuk memvisualisasikannya. Pengalaman-pengalaman datang kepadanya pada saat ia sedang melakukan meditasi yang dalam di kebun rumahnya di kampung Wirobrajan Yogyakarta (sebelah barat kraton). Ketika berdoa untuk kemerdekaan Indonesia, Sukino diwejang oleh roh Senopati, pendiri dinasti Mataram. Senopati menyarankan agar mereka bekerja sama untuk mencapai kemerdekaan itu, yaitu supaya Sukino bersekutu dengan kerajaan-kerajaan roh. Meskipun Sukino

¹² Di Indonesia, ada kontroversi yang sangat sensitif antara Islam orotodoks dan kelompok-kelompok kebatinan mengenai masalah wahyu. Di kalangan muslim ortodoks atau santri, kata wahyu menunjukkan pada wahyu nabi dan karena Muhammad adalah penutup segala nabi, akibatnya tidak ada lagi turunnya wahyu (dengan tingkat kualitas yang sama dan jumlah yang sama). Oleh karena itu, santri berpendapat bahwa dasar ajaran kebatinan mungkin adalah *ilham* dan ia tidak bisa menjadi wahyu. Orang-orang kebatinan berpendapat bahwa sebenarnya dasar dan hakikat ajaran-ajaran mereka langsung dari Tuhan sama dengan yang dipahami oleh orang Islam, Kristen, Budha, dan ajaran-ajaran lainnya. Dari perspektif kelompok-kelompok kebatinan, pokok kunci dalam perdebatan ini adalah pendapat mereka bahwa kesadaran spiritual dan hubungan dengan Tuhan tidak perlu melibatkan perantara apa pun (termasuk kelompok kebatinan itu sendiri!).

tetap hormat dan menyatakan terima kasih di dalam jawabannya, namun ia menolak tawaran itu atas dasar keyakinan bahwa roh-roh itu mestinya tidak diikutkan dalam urusan-urusan manusia. Tidak lama sesudah itu, ketika melanjutkan berdoa untuk kemerdekaan, Sukino menerima wahyu Sumarah, yaitu wahyu tentang pengajaran dan tujuan yang membentuk asas Sumarah. Wahyu itu menyiratkan pesan agar Sukino memimpin umat manusia ke arah kepercayaan mutlak kepada Tuhan, iman seutuhnya.

Sukino mengelak untuk beberapa saat. *Pertama*, ia meragukan kemampuannya untuk melaksanakan tugas yang dibebankan kepadanya itu. *Kedua*, ia tidak pernah mengidamkan untuk menjadi guru. Ia selalu merasa bahwa ikhtiar spiritualnya itu adalah untuk memajukan keadaan dirinya, juga untuk meningkatkan harmoni di dalam rumah tangganya. Akan tetapi, ia tidak pernah berniat untuk mengajar dan ia tahu betapa berat tanggung jawab karma bagi orang yang melakukannya. Baru setelah ada penegasan yang berulang-ulang tentang perlunya mengajar maka ia bersedia melaksanakannya. Untuk memulainya ia menghubungi teman-teman yang ia kenal melalui Hardopusoro dan kelompok-kelompok mistik lainnya. Teman seperjuangannya yang pertama ialah Suhardo, seorang teman dekat dari Hardopusoro. Kemudian, secara berangsur sekelompok teman mulai mengadakan pertemuan secara tidak resmi untuk meneliti apa makna pengalaman-pengalaman mereka dan apa yang akan mereka lakukan.

Meskipun Sumarah menentang penggunaan paksaan, tekanan, dan pamrih baik di dalam gaya meditasinya maupun cara penyebaran, namun selama fase pertama beberapa warga pendiri memanfaatkan kekuatan-kekuatan gaib untuk menarik orang kepada praktiknya. Dalam batas tertentu kekuatan magis digunakan untuk penyembuhan atas permintaan. Akan tetapi, kadang-kadang penyebarannya melalui tekanan-tekanan yang disengaja, yang diterapkan oleh para pendiri. Suhardo adalah yang paling aktif di dalam penyebaran Sumarah di luar Yogyakarta. Dari tahun 1939 sampai 1950, ia tinggal di Solo, Cepu, Bojonegoro, Madiun, dan Nganjuk dengan meninggalkan kader pamong-pamong di tiap tempat tersebut. Suhardo hanya

mampu mendorong Sutadi yang akhirnya menjadi pemimpin senior (*pinisepuh*) daerah Solo, setelah perdebatan yang lama tentang kekuatan-kemauan. Di Madiun, Suhardo berdebat tentang kekuatan gaib, yaitu mengadu kesekten dengan Kiai Abdulhamid dari Banjarsari. Pada akhirnya, Kiai Abdulhamid mengakui Sumarah lebih perkasa daripada praktik-praktik yang dimilikinya. Kemudian, ia menjadi warga pendiri dan mengenalkan Sumarah kepada orang-orang desa di seluruh Jawa Timur. Dari fase permulaan sejarah Sumarah hingga menjelang proklamasi kemerdekaan tahun 1945, terdapat semacam pengertian tentang adanya hubungan antara wahyu Sumarah dengan situasi sosial yang harus ditanggapinya. Dalam hal itu, pesan spiritualnya agaknya merupakan peringatan untuk menyerahkan peristiwa-peristiwa kepada kehendak Tuhan dan menyadari bahwa umat manusia tidak kuasa menangkap bagaimana bentuk peristiwa-peristiwa.

Sumarah pada Zaman Revolusi

Ketika perjuangan revolusi meletus, suatu dimensi baru ditambahkan pada pengertian tersebut. Pada perjuangan fisik periode 1945 sampai 1950, praktik meditasi mempersiapkan warga untuk memenuhi kebutuhan-kebutuhan perang dan untuk keperluan mempertahankan hidup. Waktu itu adalah zaman di mana banyak orang membanjiri paguyuban untuk menjadi warga. Peristiwa itu tetap meninggalkan kesan yang dalam pada organisasi dengan kenyataan bahwa kebanyakan pemimpin sampai tahun 1980-an adalah orang-orang yang merupakan bagian dari gerakan pemuda yang revolusioner waktu itu. Selama periode perang kemerdekaan, meditasi Sumarah tetap terbagi dalam dua corak yang asasi sebagaimana di sepanjang fase pertama. Mereka yang telah mencapai kedewasaan di dalam dirinya mempraktikkan “kesepuhan”, yaitu meditasi dewasa. Mereka yang muda di dalam perkembangan spiritualnya, masuk dalam kelompok kanoman. Praktik-praktik kanoman dapat dipandang sebagai suatu varian dari praktik-praktik kejawaan tradisional disebut kadigdayaan, yaitu seni para ksatria. Kanoman meliputi praktik

karaga, *karasa*, dan *kaswara* yang berturut-turut berarti gerakan otomatis yang berhubungan dengan seni bela diri, persepsi intuitif dari keadaan rohaniah seseorang atau peristiwa-peristiwa yang tidak tertangkap melalui panca indera, dan kemampuan berbicara dalam berbagai bahasa. Gaya kanoman khas bagi pemuda Sumarah yang hendak pergi ke medan perang. Dari sudut pandangan Sumarah, tekanannya terutama bukanlah pada mencapai kekebalan dan kemahiran berperang yang luar-manusiawi, tetapi pada kenyataan bahwa penyerahan kepada Tuhan dapat membawa ke arah pengabdian total tanpa pamrih.

Kelompok-kelompok Sumarah terlibat dalam revolusi di berbagai medan. Di Bojonegoro, Suhardo mengabdikan sebagai semacam penasihat kerohanian pada kesatuan militer setempat.¹³ Ketika tentara Belanda menduduki Solo dalam perang kemerdekaan, Sutadi memimpin kelompok-kelompok pemuda dalam periode-periode *retraite* dan meditasi yang intensif sebagai persiapan untuk berperang. Ia menyelenggarakan latihan-latihan di desa-desa, pegunungan sebelah barat Wonogiri, tempat pemerintah nasionalis dari kota mempertahankan diri. Di daerah pertempuran di luar Yogyakarta, sekelompok pemuda Sumarah yang menamakan dirinya **Barisan Berani Mati** melakukan gerilya melawan Belanda. Partisipasi Sumarah di dalam perjuangan bersenjata yang paling menonjol di bawah pimpinan Kiai Abdulhamid dari Banjarsari. Pak kiai, demikian ia dipanggil, melatih kelompok-kelompok pemuda di dalam asramanya yang bergaya pesantren dan memimpin mereka di dalam pertempuran berat di Surabaya sebagai kesatuan yang disebut secara sederhana **Pemuda Sumarah**. Di samping memimpin pasukannya sendiri, ia seringkali

¹³ Peran Suhardo sebagai penasihat dalam Angkatan Darat saya dengar dari Mayor Sukardji, pimpinan Sumarah di daerah Surabaya waktu itu. Pada waktu itu, Sukardji ditunjuk sebagai penghubung untuk kontak-kontak antara Suhardo dan resimen yang dipimpin oleh Sudirman. Untuk tugas itu, Suhardo diberikan karcis kereta api yang memungkinkan dirinya melakukan perjalanan secara gratis ke seluruh Jawa Timur. Salah satu hasilnya, banyak pegawai PJKA dari kepala kantor hingga tukang rem yang menjadi anggota Sumarah. Selain itu, Sukardji telah menjadi pemimpin Sumarah yang sangat dinamis dan kuat.

diminta untuk memberikan berkah kepada kesatuan-kesatuan resmi dalam perjalanan menuju medan perang. Dengan berbuat demikian, ia ingin menunjukkan apa sesungguhnya Sumarah pada tarafnya yang pertama itu. Pasukannya sendiri berbaris mengelilingi kota dengan menyerukan “Allahu Akbar” terus menerus, bilamana mereka memelopori pertempuran.¹⁴

Dari deskripsi umum mengenai masa perang kemerdekaan yang telah saya berikan, mungkin sukar untuk melihat bagaimana hubungan kebatinan dengan perang. Salah satu hal yang saya temukan dalam pembicaraan dengan orang yang telah menjadi warga Sumarah pada waktu itu adalah bahwa kekebalan tidaklah berarti mereka merasa dapat berdiri tanpa ketakutan di depan senapan mesin musuh. Mereka menyaksikan sesuatu yang aneh hanya dalam arti dapat masuk situasi yang demikian berbahayanya, yang secara logis tidak dapat diterangkan dan tetap selamat. Pak Zahid Hussein, seorang pemimpin nasional Sumarah, membantu saya dalam menjelaskan pengalamannya di dalam revolusi. Pada tahun 1970-an, Pak Zahid masih tetap bergabung dalam angkatan bersenjata, sebagai seorang jenderal bekerja

¹⁴ Kiai Abdulkamid merupakan mistikus klasik dalam responsnya terhadap pertanyaan saya yang berulang-ulang mengenai apa yang telah terjadi pada periode awal. Ketika saya bertanya kepadanya mengenai bagaimana Sumarah telah berkembang ke seluruh penjuru Jawa Timur dan bagaimana Sumarah berubah pada tahun-tahun selama ia aktif di dalamnya, Pak Kiai tersenyum dan menjawab bahwa Sumarah telah berkembang sedikit demi sedikit “dengan pertolongan Tuhan”. Abdulkamid sudah aktif, sekalipun tidak sepenuhnya, selama beberapa tahun yang lalu. Saya diceritakan mengenai kegiatan zaman perangnya oleh Bapak Soemarsono, sekarang pimpinan daerah Madiun dan pada saat itu anggota kelompok pemuda yang diikuti oleh Pak Kiai dalam perang. Dari perspektif para politisi, Pak Kiai dan pengikutnya telah muncul hanya seperti yang lain dari pesantren pedesaan yang tidak berarti yang dimobilisasi oleh perang.

Dari sudut pandang Pak Kiai, penting untuk ditekankan bahwa dia adalah “*kiai perdikan*” yang harus dikatakan bahwa dia bukan “kiai” dalam pengertian Islam yang lazim di pedesaan Jawa, tetapi lebih karena keturunan karena ia tinggal di sebuah desa perdikan (sebuah desa yang bebas pajak sebagai konsesi karena dukungannya terhadap lembaga keagamaan yang bertempat di sana). Secara pribadi saya menduga gaya pesantren tempat Bapak Kiai itu mengajar para muridnya sejalan dengan tradisi yang berlangsung jauh sebelumnya, bukan sekolah-sekolah Islam pedesaan. Menurut saya fungsi pesantren tersebut ada kemiripan dengan “men’s house” (wisma lanang?) rumah-rumah inisiasi untuk para pemuda dalam kebudayaan Indonesia awal karena ada kontinuitas historis yang berarti yang mendasari transisi keagamaan Jawa.

di Bina Graha. Ia salah seorang dari sedikit pemuda Sumarah yang waktu itu menjadi anggota tentara resmi.¹⁵

Zahid mengetahui tentang Sumarah sejak masih muda sekali pada tahun 1940 karena ayah angkatnya adalah salah seorang dari pemimpin pertama kelompok Yogyakarta. Akan tetapi, ia menjadi warga Sumarah sesudah pendudukan Jepang tahun 1943 karena ia selalu merasa sangat baik untuk sedekat mungkin dengan Tuhan. Zahid segera menjadi satu-satunya pemuda Sumarah di dalam Peta (Pembela Tanah Air) yang dibentuk Jepang. Suatu ketika Sukino memanggil Zahid untuk menekankan kepadanya bahwa masuk Peta bagi pemuda Sumarah adalah suatu tindakan yang baik. Sesudah berakhir Perang Dunia, Zahid menjadi anggota tentara nasional dan terus menerus mengabdikan dirinya di medan perang dari 1945 sampai 1958.

Pak Zahid merasakan bahwa praktik sujud Sumarah adalah kawan yang tak “ternilai” di dalam pengabdianya yang panjang dan aktif itu. Ia melukiskan bagaimana ia di dalam detik-detik yang sangat menegangkan telah berdoa kepada Tuhan untuk perdamaian (selamat). Suatu ketika ia mengalami peristiwa pertempuran hebat di jalan raya sebelah barat Semarang. Pertempuran itu berlangsung dari pukul enam pagi sampai pukul dua sore sehingga menimbulkan banyak korban di kedua belah pihak. Seakan ada lebih banyak pesawat terbang yang datang menyerang maka Zahid merasa tercekam dan ia merebahkan diri di atas jalan untuk menanyakan kepada Tuhan apakah semuanya itu belum cukup, pertempuran lalu berhenti. Pada waktu yang lain, pada tahun 1948 ia sedang melakukan patroli di Kulon Progo; ia terpisah dari teman-temannya yang ada di rumah-rumah beberapa ratus meter jaraknya, sedang ia hanya seorang diri berjalan di depan patroli Belanda yang jaraknya hanya beberapa meter saja. Zahid menerangkan bahwa di dalam situasi seperti itu selalu terdapat perjuangan batin antara takut dan menyerah. Jika situasinya tidak memberikan harapan dan ia merasa sama sekali tidak berdaya

¹⁵ Wawancara dengan Pak Zaid Hussein, Jakarta, 30 Juli 1973.

maka ia menyerahkan segala sesuatunya kepada Tuhan dan meneruskan perjalanannya dengan tenang di depan patroli Belanda itu. Ketika ia mendekati teman-temannya dan perbentengan yang mengelilinginya, ia menjadi mangsa dari takutnya dan bertiarap untuk ber-lindung, tepat pada saat datangnya tembakan-tembakan dari pihak musuh. Ia kemudian meneliti kembali pengalamannya itu kepada seorang pamong dan diberitahu bahwa sesungguhnya ketika ia dalam keadaan menyerah kepada Tuhan, Belanda tidak mampu untuk melihatnya. Akan tetapi, setelah ia diliputi rasa takut, suasana perlindungan itu pecah.

Sebagai tambahan pada meditasi yang disiapkan untuk situasi-situasi peperangan, praktik Sumarah juga mulai mempersoalkan apa maksudnya keadaan batiniah menyerah kepada Tuhan dan sekaligus berdedikasi secara total kepada perjuangan nasional. Ini adalah luapan yang muncul dalam setiap bentuk praktik meditasi, yaitu bagaimana meditasi dapat mengelakkan fatalisme dan memberikan tindakan-tindakan yang positif. Bagaimana upaya memecahkan dilema antara menyerah sekaligus berjuang bukan datang melalui Sukino, pendirinya, tetapi melalui seorang warga muda dari Sumarah cabang Magelang, bernama Joyosukarto. Inspirasi Joyosukarto datang sebagai suatu pesan melalui hakiki dan diperkuat oleh Sukino tahun 1947. Meskipun mengenai peristiwa ini, sebagaimana dikemukakan oleh Arymurthy, sudah ditegaskan bahwa hakiki bukanlah monopoli atau hak milik perorangan, namun banyak teman Joyosukarto yang enggan mengakui haknya karena merasa masih muda. Sikap dari atas, yaitu dari para pemimpin Sumarah pada waktu itu ialah bahwa adalah baik bagi siapa saja yang mau mempraktikkan “Sujud perjuangan” dari Joyosukarto, tetapi tidak ada tekanan untuk berbuat demikian.¹⁶

Arti sujud perjuangan, atau menyerah-berjuang, tak terpisahkan dengan kepribadian Joyosukarto. Pak Joyo awalnya seorang penjahit, dan setelah pengalamannya pada akhir catur dasa warsa

¹⁶ Wawancara dengan Pak Arymurthy, Jakarta, 22 Juli 1973 dan dari beberapa pertemuan dengan Pak Joyosukarto, Magelang, Juni dan Agustus 1973.

telah menjadi salah seorang pemimpin dari kelompok Sumarah di Magelang. Praktik sujud perjuangan sampai kepada hakiki sebagai suatu variasi dari sujud Sumarah, di mana meditasi dilaksanakan dengan berdiri dan diselaraskan dengan perlunya mengabdikan kepada masyarakat, secara murni lebih ditujukan pada pembersihan diri. Di dalam melaksanakan sujud, Pak Joyo selalu menekankan bahwa tidak ada gunanya selalu berdoa dalam arti *nyuwun* (meminta) agar diberikan hal-hal yang menyenangkan. Kita harus berusaha sendiri untuk mencapai segala sesuatu melalui proses perjuangan batin sendiri. Pak Joyo memandang revolusi nasional sebagai sesuatu yang dipenuhi dengan luapan “kepribadian nasional” dan baginya hal itu berarti adanya tuntutan terhadap “pertumbuhan dan pernyataan diri yang terhormat, lebih daripada peniruan kebudayaan yang diperoleh dari luar”. Dalam pandangannya, revolusi akan mencapai akhirnya bilamana hal itu dipenuhi. Kesadaran akan kebutuhan spiritual dari revolusi menurut pandangan Joyo, berdasarkan atas pengertian imperialisme di dalam diri, di dalam badan, bilamana pikir dipuja sebagai raja. Bagi Pak Joyo, kesadarannya tentang sujud perjuangan bukanlah sekadar suatu gaya untuk menghubungkan diri dengan perjuangan fisik dalam perang revolusi, tetapi lebih luas lagi sebagai suatu cara untuk menyelaraskan individu dengan perannya dalam revolusi spiritual yang lebih besar, yang pada akhirnya merupakan pemenuhan revolusi fisiknya. Sekarang karena perjuangan bersenjata telah berakhir, “sujud perjuangan” menjadi “sujud pembangunan”, yaitu meditasi sebagai sumbangan pada pembangunan. Sujud ini berlangsung sekarang sebagai suatu aspek dari praktik Sumarah di beberapa kelompok.

Tidak lama sesudah Joyosukarto menerima bimbingan langsung dari hakiki pada tahun 1947 maka muncul tanda-tanda mulainya suatu fase baru di dalam Sumarah. Sukino dalam 1949 menerima wahyu yang berbeda secara kualitatif, menunjukkan suatu nada baru di dalam praktik spiritual; Dr. Surono, seorang warga muda dari cabang Yogyakarta menerima dawuh hakiki bahwa Sumarah akan menjadi suatu organisasi dan ia akan memimpinnya. Selama fase

pertama, hakiki tetap terbatas pada warga-warga pendiri antara orang-orang seperti Sukino, Suhardo, Sutadi, Abdulhamid, dan lainnya yang tidak terlalu banyak. Kebanyakan pamong pun yang masih bermartabat rendah pada waktu itu tidak memiliki pemahaman yang jelas mengenai apa yang sedang mereka lakukan. Para pemuda, unsur terbesar dari paguyuban, tidak begitu banyak mengetahui apa yang sedang terjadi di dalam perkembangan spiritual mereka maupun mengenai tanggung jawab dan pengarahan yang diberikan oleh para pamong yang lebih tua. Petunjuk di dalam sujud semata-mata bersandar pada persepsi kewaskitan oleh pamongnya. Kekuatan-kekuatan gaib digunakan oleh pemimpin dalam menciptakan suasana untuk meditasi para pengikut, penyembuhan, dan untuk merombak orang. Kekuatan-kekuatan serupa digunakan oleh pemuda sebagai pembantu dalam perang. Pada fase kedua terjadi suatu pergeseran dengan meninggalkan kanoman (pengutamaan kekuatan-kekuatan), lebih menekankan penyerahan kepada Tuhan. Bersamaan dengan fase kedua, terjadilah penyebaran hakiki ke dalam lingkungan yang lebih luas.

Meskipun Suhardo dan Sutadi setuju dengan penegasan Sukino bahwa Dr. Surono telah menerima **dawuh hakiki** yang otentik, namun mereka menolak untuk bergabung ke dalam organisasi itu. Sesungguhnya ada penentangan dari berbagai pihak terhadap proses pengorganisasian. Beberapa pemimpin yang lebih tua tidak menaruh perhatian karena mereka tidak menghendaki kehilangan pengikut perorangan mereka; beberapa karena merasa bahwa Surono bukan orang yang tepat; beberapa karena beranggapan bahwa kebatinan secara intrinsik tidak mungkin diorganisir. Golongan pemuda yang melaksanakan pengorganisasian itu didukung oleh sebagian besar warga senior, menyatakan bahwa mereka tidak mencoba untuk “mengorganisir *praktik*” spiritual, tetapi hanya “mengatur hubungan antara orang” yang melakukannya.¹⁷ Meloncat dari sebagian besar perkembangan

¹⁷ Isu-isu yang tersirat dalam mengorganisasikan kelompok-kelompok spiritual tidak pernah benar-benar berhenti. Sebenarnya tidak mungkin mereka pernah ada. Masih banyak kelompok dalam Sumarah yang mencurigai upaya-upaya untuk mengkodifikasi dan

yang berhubungan dengan organisasi Surono yang disebut **Pengurus Besar**, saya hendak memusatkan perhatian pada krisis yang menumpuk pada permulaan enam puluhan dan memuncak dalam reorganisasi pada tahun 1965, ketika pimpinan Sumarah jatuh ke tangan Drs. Arymurthy dan pusat baru didirikan di Jakarta.

Dalam banyak hal, Surono melaksanakan tugas-tugas keorganisasian dengan sangat baik sampai pertengahan limapuluhan. Persoalan-persoalan baru mulai muncul sesudah tahun 1957 ketika terjadi peralihan ke fase ketiga dalam praktik spiritual. Akan tetapi, ketika organisasi sebagai keseluruhan mengambil langkah maju dalam bidang itu, Surono tidak mampu untuk melaksanakan transisi itu. Ini berarti bahwa pada periode tahun 1957 sampai 1965, paguyuban Sumarah telah keluar garis dalam arti penugasannya sebagai suatu organisasi tidak selaras dengan taraf spiritualnya.¹⁸ Dalam pandangan saya, hal inilah yang menyebabkan tidak dapat disatukannya antara periodesasi sosial dan periodesasi spiritual dari sejarah Sumarah. Indikasi-indikasi bahwa fase ketiga telah mulai pertama kali datang dari Magelang, kali ini **dawuh hakiki** diterima oleh pimpinan cabang Magelang, Martosuwignyo. Pengalamannya itu dikuatkan oleh Sukino dan kongres 1957 meresmikan bahwa “fase kesucian” menjadi kuncinya.¹⁹ Seperti dalam peralihan ke fase kedua, transisi baru ini berarti bahwa hakiki bisa diterima oleh banyak warga; bahwa kekuatan dan pengetahuan makin meluas bilamana organisasi makin dewasa.

menguasai apa yang tidak pernah bisa mereka kuasai. Ini merupakan suatu isu yang terus-menerus benar bersama upaya-upaya internal paguyuban Sumarah menghindari diri menjadi “kultus individu” sebagaimana banyak tampak pada kelompok-kelompok kebatinan “penyembah diri”.

¹⁸ Dalam melakukan periodesasi, secara keseluruhan saya bertanggung jawab terhadap teori saya mengenai hubungan antara transisi 1957 dan 1966. Saya memperoleh konfirmasi positif mengenai teori sebagaimana yang saya kemukakan di sini, tetapi perlu dicatat bahwa secara khusus itu bukan periodesasi atau interpretasi resmi Sumarah. Periodesasi Sumarah berdasarkan pada perspektif spiritualnya, tidak hanya berdasarkan bentuk-bentuk sosial yang tampak.

¹⁹ Akar persoalan antara Surono dengan organisasi tersebut bisa dilacak hingga ke Kongres 1957 karena dalam laporan-laporan kongres hal itu relatif tampak jelas.

Segera sesudah pengumuman fase baru itu, mulai ada tanda-tanda bahwa Surono tidak bergerak sejalan dengannya. Pada 1957, ia mengumumkan bahwa untuk segala persoalan, Sukino harus dikesampingkan. Ia mengatakan, Sukino telah melaksanakan tugas-tugasnya dengan mengagumkan, namun baginya telah tiba saatnya untuk mengambil peranan yang pasif, sejauh organisasi menghendakinya. Pengumuman ini tidak seluruhnya keluar dari garis karena sudah sejak tahun 1950 Sukino telah mencambuk setiap orang untuk tidak menggantungkan diri kepadanya atau selalu datang kepadanya untuk mendapatkannya. Sukino mencoba melalui jalan itu untuk mengajak para warga agar mencari bimbingan langsung dari hakiki, lebih daripada melihatnya sebagai penjelmaan hakiki itu. Meskipun demikian, Surono berhasil melangkah di balik arti dari pengumumannya.

Segera sesudah itu ia mulai terang-terangan menentang Sukino, ia mulai mengingkari dan mengesampingkan Sukino, dan akhirnya ia menyerang Sukino dengan dakwaan bahwa ia sudah tidak dapat lagi bermeditasi dengan benar. Pada waktu yang sama menjadi jelas bahwa Surono sama sekali tidak dapat melaksanakan desentralisasi kekuasaan, termasuk penyebaran hakiki kepada pusat-pusat regional. Ia mulai bertentangan makin lama makin terang-terangan dengan Arymurthy pemimpin wilayah Jawa Barat (“konsulat Jabar”), dan dengan Suyadi, pemimpin wilayah Jawa Timur yang berpusat di Ponorogo (“konsulat Jatim”). Kedua pemimpin itu mulai membuat stensilan berisi wewerah mereka sendiri, dan Surono menentanginya sebagai kebebasan yang tidak dapat dibenarkan. Akhirnya, Surono mengumumkan bahwa kongres-kongres tidak perlu lagi karena ia dapat membuat semua keputusan yang diperlukan. Kemudian, pada awal 1965 ia mengumumkan bahwa ia adalah “**penyalur dawuh tunggal**” otoritas spiritual yang mutlak dan satu-satunya saluran bagi hakiki. Pengumuman ini dikombinasikan dengan keterlibatannya yang meningkat dalam kerajaan-kerajaan roh, mendatangkan badai protes dari daerah-daerah.

Surono mulai terlibat dengan roh-roh tidak lama sebelum kongres Sumarah memberikan suara tidak percaya kepadanya.²⁰ Keterlibatan itu datang ketika ia mau menolong seorang wanita warga Sumarah yang datang kepadanya, dengan permintaan agar Surono mengusir roh yang mulai menguasai wanita itu. Di dalam proses untuk mengeluarkan roh itu, Surono mulai berbicara dengan roh-roh melalui wanita itu sebagai medium. Ia kemudian sampai kepada pemikiran bahwa melalui wanita itu ia hendak mendirikan cabang Sumarah di dalam kerajaan-kerajaan roh.²¹ Sesudah itu dan seterusnya, Surono mulai mengadakan pertukaran yang lama dengan kekuatan-kekuatan dari kerajaan-kerajaan Nyai Loro Kidul. Surono mengatakan bahwa ia telah menarik banyak tokoh inti di dalam kerajaan-kerajaan roh kepada Sumarah. Hasilnya, mereka kemudian dibebaskan dari kerajaan-kerajaan itu dan diperbolehkan mencari kelahiran kembali sebagai manusia.²²

Dari sudut pandang kebanyakan warga Sumarah pada waktu itu Surono berjalan terlalu jauh. Meskipun Surono merasa ia telah mengubah roh-roh menjadi percaya kepada Tuhan, namun kebanyakan warga Sumarah menyimpulkan bahwa Surono sendiri yang telah dipimpin ke jalan sesat oleh roh-roh itu. Dari perspektif praktik Sumarah, segala bentuk kerasukan roh adalah merugikan bagi jiwa manusia yang kerasukan itu. Bila terjadi kerasukan, artinya jiwa dari orang kerasukan itu ditekan ke bawah dan digeser ke samping, sedang roh dari alam lain menggunakan badan jasmani orang tersebut untuk kepentingan-kepentingannya sendiri. Bagi beberapa warga Sumarah, argumen itu saja sudah cukup membuktikan bahwa Surono telah menempuh jalan yang keliru. Lebih umum lagi, di dalam Sumarah tidak dapat dibenarkan untuk bersekutu dengan roh-roh. Sukino telah

²⁰ Bahan mengenai Surono hampir seluruhnya didasarkan pada wawancara dengannya di rumahnya di Yogya pada tahun 1972 dan 1973.

²¹ Lihat deskripsi mengenai konversi Milarepa dari Tseringma dalam karya W.Y. Evans-Wentz (1973, hlm. 235).

²² Kelompok mistik yang berpusat pada kraton Yogyakarta dan pada Nyai Loro Kidul menolak penegasan Dr. Surono mengenai konversi banyak roh di dunia tersebut.

bertindak tegas dalam hal ini, ketika ia menolak bantuan yang ditawarkan kepadanya oleh Senapati. Di dalam Sumarah diakui bahwa manusia dapat sekali menolong roh-roh nenek moyang, namun hanya dengan jalan berserah kepada Tuhan di dalam kehidupan ini, tanpa melalui upacara-upacara untuk menyelenggarakan hubungan dan pemujaan.

Sejak 1965 ketika pimpinan di tangan Drs. Arymurthy dan pusat organisasi pindah dari Yogyakarta ke Jakarta, langkah-langkah telah menjadi jelas bagi banyak perubahan yang telah diperkirakan sebelumnya selama akhir-akhir masa kepemimpinan Dr. Surono. Pimpinan Jakarta mengkonsolidasikan organisasi, meningkatkan koordinasi dan efisiensi di dalamnya, mendelegasikan lebih banyak otonomi kepada daerah-daerah, dan memasukan berbagai unsur yang terbesar dari Sumarah yang tidak pernah bergabung ke dalam organisasi Surono (terutama seluruh daerah Surakarta). Hakiki mengambil langkah yang lain dalam memasuki lingkungan yang lebih luas dari warga paguyuban. Untuk itu, adalah paradoks bila organisasi telah meng-kristal ke dalam pola yang stabil dan utuh, ia menjadi kurang penting bagi pelaku sujud, baik orang lain yang menjadi warga maupun tidak. Secara logis agaknya wajar untuk beranggapan bahwa penguatan ikatan-ikatan keorganisasian membawa penetapan garis-garis yang lebih tajam, para anggota lebih mengindahkan garis-garis itu dan mentaatinya dengan rasa hormat. Selanjutnya, muncul kesadaran yang lebih jelas daripada sebelumnya bahwa Sumarah baik sebagai organisasi maupun sebagai praktik kebatinan hanyalah sarana saja, bukan tujuan. Para warga Sumarah mengakui bahwa seringkali terdapat orang-orang bukan warga yang lebih “sumarah” di dalam gaya hidup mereka daripada banyak warga yang melakukan praktik sujud di dalam organisasi.

Proses-proses itu semangat gemilang di dalam sejarah Sumarah. *Pertama*, terdapat suatu proses inti sebagaimana Sumarah melihatnya dari dalam, di mana hakiki telah dilimpahkan ke dalam lingkungan yang jauh lebih luas dalam istilah-istilah Sumarah, lebih banyak warga telah mendasarkan hidup mereka pada penyerahan total dan keper-

cayaan penuh kepada Tuhan. Dalam kata lain, para warga paguyuban telah mencapai kesadaran spiritual yang lebih tinggi, di mana mereka dapat mengalami bimbingan langsung dari Tuhan di dalam diri mereka, lebih daripada harus menyandarkan diri pada petunjuk-petunjuk berupa kata-kata mistik dari guru-guru manusia. Terdapat proses demokratisasi, penyebaran keluar, dan sampai pada pengetahuan mistik yang di masa lalu sering tertumpuk dan terpusat di dalam lingkaran segelintir elite. Pada waktu yang sama, kesadaran itu dengan jelas mengingkari faktor-faktor formal sebagai dasar pengakuan terhadap hasil spiritual yang dipercayai warga. Di dalam Sumarah pernah terjadi peningkatan perhatian terhadap upacara-upacara pembaiatan dan penentuan martabat kejiwaan. Berkaitan dengan peralihan dalam praktik ini, meditasi dipandang sebagai kegiatan yang dilakukan hanya dalam kondisi-kondisi khusus saja dan lebih banyak sebagai kesadaran yang harus dilangsungkan melalui kehidupan sehari-hari.

Kedua, meninjau sejarah Sumarah dari sudut pandang kultural dan sosial, terdapat suatu proses kristalisasi keorganisasian yang kontras dengan ikatan dengan kejawen tempat ia berasal. Tahun 1950, Sumarah dengan kesadaran diri meninggalkan kekuatan-kekuatan gaib yang masih tetap khas bagi kelompok-kelompok kebatinan dengan gaya kejawen. Tahun 1965, Sumarah juga membuat penjelasan bahwa ia tidak punya bagian dalam pola-pola tradisional yang mempunyai hubungan dengan roh nenek-moyang. Dengan memindahkan pusat organisasi ke Jakarta dan dengan menggunakan bahasa Indonesia lebih daripada bahasa Jawa di dalam kebanyakan pertemuan, Sumarah telah memproklamirkan dirinya sebagai suatu kelompok Indonesia, lebih daripada hanya sekadar sebagai kelompok Jawa. Padahal di dalam ikatan tradisional Jawa kuno sukar untuk melepaskan kebatinan dari kejawen, namun dewasa ini, berbagai kelompok kebatinan menghubungkan ajaran-ajaran mereka dengan kebutuhan-kebutuhan internasional. Kristalisasi kebatinan yang agak memisah dari latar belakang kejawen hanyalah sekadar contoh lain tentang pola aliran dan penciptaan jaringan organisasi-organisasi sukarela di pedesaan Jawa. Dipandang sebagai suatu proses di dalam dunia spiritual Jawa, ia

mencerminkan suatu modernisasi dan suatu pembebasan praktik mistik dari matrik kultural yang tadinya mewadahnya. Proses ini adalah sesuatu di mana pola-pola yang bersifat laten di dalam kejawaan telah dirumuskan dengan sadar. Hal itu merupakan suatu penjelmaan dari kesadaran.

Meskipun dalam penjelasan ini saya membatasi pada satu kasus, pada satu gerakan kebatinan, kasus Sumarah bisa memberikan gambaran beberapa pola yang sedang berkembang di dalam mistisisme Jawa sebagai keseluruhan. Ada banyak variasi yang perlu dipertimbangkan untuk dapat memahami seluruh prosesnya. Dengan memperhatikan hal itu maka bisa saya katakan bahwa perspektif yang telah saya rumuskan melalui Sumarah menjelaskan satu unsur dari sebuah proses yang sedang terjadi di dalam kebatinan sebagai keseluruhan. Sebagai kesimpulan, terdapat banyak hal-hal yang berharga untuk dapat memahami proses revolusi dan arti Semar di dalamnya.

Semar adalah kekuatan hidup yang diberikan oleh Tuhan dan tinggal di dalam diri setiap manusia. Sebagian besar kita tidak pernah menyadari hakikat hidup di dalam diri kita walaupun menerima secara intelektual doktrin-doktrin yang mengakui keberadaannya. Kanjeng Ratu Kidul sebagai pemegang kuasa dalam kerajaan roh di dalam diri kita (sebab, bagaimanapun, segalanya juga di dalam kita), mewakili penyaringan pengaruh-pengaruh nenek-moyang yang memberikan bentuk dan hakikat kepada jiwa sebagaimana kita menghayatinya. Kerajaan roh adalah suatu perwakilan dari pola-pola kultural yang kita warisi secara karmis dari nenek-moyang kita. Roh-roh itu hidup di dalam kita. Untuk memenuhi revolusi, untuk melengkapi proses pembebasan yang dikandung oleh revolusi, dan untuk mendorong individu-individu untuk mengabdikan hidup mereka kepadanya, menuntut penyerahan total segenap aspek batinnya kepada Tuhan. Sukino menerima wahyu Sumarah sebagai jawaban atas doa-doanya untuk kemerdekaan, bukan karena ia minta bantuan di dalam proses kemerdekaan fisik dari Belanda, tetapi karena dulu dan sekarang sujud Sumarah berupa sebuah jalan ke arah pembebasan total, itulah “revolusi batin”. Menurut Pak Joyo, bila imperialisme dari pemikiran di

Politik Perhatian: Rasa dalam Kebudayaan Jawa

dalam badan telah menyerah kepada gerakan dari hakikat hidup yang datang dari Tuhan, baru revolusi akan memperoleh buahnya.

Bab 5

POLITIK PENATAAN KEPERCAYAAN

Ricklefs menutup esainya mengenai islamisasi Jawa dengan komentar, boleh jadi tetaplah Mahabharata, bukan Al-Qur'an yang secara sangat mendalam menyosok kehidupan spiritual orang Jawa.¹ Taksiran Ricklefs ini konsisten dengan pandangan umum yang dulu bahwa meskipun hampir sembilanpuluh persen penduduk Indonesia mengaku diri muslim, bangsa Indonesia tidaklah secara khas Islami sebagaimana Islaminya para kerabatnya di pusat-pusat agama itu. Penjelasan baku mengenai ini, seperti diringkas Geertz, jika di tempat-tempat seperti Maroko Islam mencipta peradaban maka dalam kasus Indonesia Islam memungut dan mengadaptasi peradaban yang telah matang dalam olahan Hindis.² Jelas bahwa identitas nasional seperti yang telah dipahami secara umum maupun yang terimplikasikan oleh UUD, tidaklah eksklusif Islami.

Dalam ranah kebudayaan dan keagamaan, batas-batas dominasi Islam berkaitan dengan ketegaran berbagai kepercayaan serta praktik Brahman dan Tantra. Unsur-unsur animisme masih tetap kokoh tidak saja di kalangan suku terasing, melainkan juga di dalam budaya petani kecil. Berbagai falsafah bercorak India tetap tegar dalam dunia pikir

¹ Merle Ricklefs. "Six Centuries of Islamization in Java" in N Levtzian ed. *Conversion to Islam*, (New York: Holmes and Meir, 1979), hlm.126.

² Clifford Geertz. *Islam Observed*, (Chicago: University of Chicago Press, 1971), hlm.11.

kelompok-kelompok tersebut, khususnya—tetapi bukan hanya—di Jawa, yang merupakan hasil perkembangan terus-menerus di luar wilayah-wilayah kota (*polities*) yang didominasi istana. Di kedua sektor tradisional tersebut ada pandangan umum bahwa pada hakikatnya semua sistem agama adalah sarana untuk mencapai tujuan yang satu sehingga pandangan itu cenderung sinkretis. Kehidupan ritualnya berwajah jamak, ranah roh berpenduduk padat, kekuasaan halus diindahkan, dan pengalaman visioner pekat serta lazim. Matra eksoteris agama dipandang sebagai wahana, bukan tujuan sehingga menguat heterodoksi. Ditekankan bahwa pengetahuan keagamaan tertinggi harus dicapai melalui pencarian mistik esoteris. Di ranah keagamaan, animisme dan mistikisme pribumi masih tetap merupakanimbangan paling penting terhadap kekuatan Islam di Indonesia.

Pada kurun antara abad ke-16 dan ke-19, Islam di kepulauan ini juga bercorak mistis. Johns mencatat bahwa masuknya agama Islam ke kawasan ini dipermudah oleh kenyataan bahwa Islam datang dalam wujud Sufi dan lewat India sehingga semakin mudah diterima penghuni kepulauan yang sudah akrab dengan mistik.³ Memang benar ulama sebagai suatu kelas dan syariah sebagai suatu fokus segera menimbulkan ketegangan dengan istana-istana berkaitan dengan hal-hal yang menyangkut hukum adat. Tema polaritas seperti akan kita lihat nanti telah dan masih tetap menjadi isu budaya yang sensitif. Meskipun demikian, dalam kepustakaan Islam di Jawa dan Sumatra mistik telah menduduki tempat sentral. Perdebatan tidaklah berpusat pada soal apakah jalan kerohanian itu mistik, melainkan tentang garis pemisah antara ortodoksi dan heterodoksi.⁴

Saling pengaruh antara kedua tradisi itu telah berubah coraknya sejak seabad yang silam. Dengan tumbuhnya modernisme Islam dan

³ Anthony Johns. "Sufism as a Category in Indonesian Literature and History" *journal of East Asian History* V2 N2 1961.

⁴ Introduksi cemerlang mengenai pertikaian falsafi ini terdapat dalam John Bousfield. "Islamic Philosophy in South East Asia" in M. Hooker ed. *Islam in South East Asia*, (Leiden: EJ Brill, 1983); lihat juga tinjauan menukik tentang pertikaian tersebut dalam satu teks Soebardi *The Book of Cabolek*, (The Hague: Martinus Nijchoff, 1975).

sekularisme bergaya Barat, status mistik telah menjadi problematis. Muslim modernis cenderung memandang praktik-praktik mistik populer sebagai heterodoks, dan menuduhnya sebagai sisa-sisa tradisi Islam sinkretik.⁵ Meskipun tarekat-tarekat internasional tetap giat dan penting di beberapa daerah tertentu, namun di tingkat nasional signifikansi sosialnya telah menyusut dengan munculnya gerakan-gerakan baru di bidang pendidikan dan politik.⁶ Seiring dengan itu semakin menguat pandangan bahwa mistik adalah sesuatu yang secara intrinsik irasional, proyeksi fantasi, dan berlawanan dengan kenyataan pembangunan serta modernitas.⁷ Dimensi mistik memang belum dikeluarkan seluruhnya dari Islam di Indonesia, namun praktik mistik populer semakin tersudut pada posisi bertahan.⁸

Dalam konteks nasionalisme dan politik sejak kemerdekaan, Islam terwakili secara langsung dalam gerakan-gerakan politik. Lewat itulah terus-menerus dikukuhkan bahwa identitas nasional yang baru muncul adalah Islam baik implisit maupun—sepatutnya—eksplisit. Dengan keunggulan jumlah statistik muslim, harapan akan terwujudnya negara Islam tidaklah padam dengan keberhasilan pembingkaihan sekular Undang-Undang Dasar pada tahun 1945.⁹ Akan tetapi, sejak itu kelompok-kelompok Islam selalu secara politis disubordinasikan pada pemerintah di bawah Sukarno dan Soeharto yang dapat dipan-

⁵ HM. Rasjidi. *Islam dan Kebatinan*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1967); Hamka. *Perkembangan Kebatinan di Indonesia*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1971).

⁶ Sartono Kartodirdjo. *The Peasants' Revolt of Banten in 1888*, (S'Gravenhage: Martinus Nijhoff, 1966); Taufik Abdullah. "Modernization in the Minangkabau World" dalam Clair Holt ed. *Culture and Politic in Indonesia*, (Ithaca: Cornell UP, 1972). Ini tetap relevan meskipun akhir-akhir ini sufisme menjadi lebih terpendang di dalam komunitas ortodoks. Kemungkinan adanya kebangkitan-kembali di lingkup tersebut pernah dikemukakan kepada saya oleh Julia Howell.

⁷ Alan Sievers. *The Mystical World of Indonesia*, (Baltimore: John Hopkin UP, 1974). Pandangan yang dirumuskan Sievers, dalam suatu buku yang praktis tidak berkait sedikitpun dengan "mistik" semacam itu (bagi Sievers itu sekadar cara ceroboh untuk menyebut "tradisi") juga lazim terdapat di Indonesia.

⁸ Howard Federspiel. *Persatuan Islam*, (Ithaca: CMIP, 1970), hlm.76-86.

⁹ Sjahrir menyatakan pada tahun 1946 bahwa dia berharap pemilihan umum pertama membuahkan hasil 80% suara untuk Masjumi. WF Wertheim. in HL oey ed. *Indonesia After 1971 Election*, (London: Oxford UP, 1974), hlm.91.

dang sebagai hasil kawin-silang antara sekularisme modern dengan tradisionalisme Jawa yang diwarnai mistik. Partai-partai Islam menguasai lebih dari empat puluh persen suara pada tahun 1950-an, dan tetap tegar dengan memperoleh sekitar 30 persen meskipun menghadapi banyak kesulitan serta tekanan pada pemilu tahun 1970-an. Hal ini telah menjadikan Islam sebagai pusat dinamika paling nyata dalam oposisi terhadap Orde Baru Presiden Soeharto.¹⁰ Walau begitu, dalam taksiran terakhir mengenai tempat Islam dalam politik Indonesia muncul penggambaran kaum muslim sebagai “mayoritas dengan mentalitas minoritas”.¹¹

Tak pelak, Islam berada pada posisi subordinat dalam pengertian politik yang sempit, dan ini membatasi pengaruh Islam atas pos-pos pemerintahan strategis, yang artinya membatasi kekuasaan sosial maupun politisnya. Akan tetapi, di arena kebudayaan dan keagamaan, terjadi perimbangan kuasa yang berbeda. Sebagai satu petunjuk, dapat kita catat bahwa Soeharto sendiri terkawal dalam referensi publik mengenai preferensi spiritualnya, meskipun kecenderungannya itu telah luas diketahui. Pemerintahnya jelas telah memberikan dukungan yang nyata, namun juga terbatas pada gerakan-gerakan mistik yang mandiri dan yang sejenis dengan kecondongan beliau sendiri.¹² Akan tetapi, bahkan setelah tiga dekade masa Orde Baru, gerakan-gerakan mistik Indonesia secara politis tetap rapuh dan secara sosial defensif.

Komentar-komentar orang Barat mengenai hubungan antara agama dan politik di Indonesia umumnya terfokus pada politik. Bahkan banyak dari tulisan yang menyatakan diri membahas agama, ternyata hanya membicarakan manifestasi sosio-politisnya; agama sebagai agama, sebagai matra otonom sangat jarang dimunculkan.

¹⁰ Geertz. *Islam*. (1971); B. Anderson “The Idea of Power in Javanese Culture” dalam Claire Holt ed. *Culture and Politics in Indonesia*, (Ithaca: Cornell University Press, 1972).

¹¹ Sebagai dicatat oleh Awanohara “The New Call to Prayer”. *Far Eastern Economic Review* (24/1/1985).

¹² Hammish MacDonald. *Suharto’s Indonesia*, (Melbourne: Fontana, 1980) mengetengahkan hal ini.

Dalam koreksinya yang sangat mendasar terhadap kecenderungan ilmiah tersebut, Ben Anderson memintakan perhatian kita terhadap fakta bahwa banyak muslim Indonesia memandang politik hanya sarana untuk sampai pada tujuan yang hakikatnya religius.¹³ Ini mengarahkan perhatian kita pada wawasan religius mengenai persoalan identitas kebangsaan, dan pandangan Ben Anderson itu memerlukan perluasan dan pengembangan lebih lanjut. Kendati pemikiran sekular memang ada dan hidup di Indonesia—para pendukungnya sangat menonjol—jumlah orang yang “*a-religius*” dalam pengertian ini sangatlah kecil. Untuk kebanyakan orang Indonesia, keterlibatan religius bukanlah sesuatu yang nominal bahkan di kalangan orang yang pengakuan keberagamaannya bersifat nominal sekalipun. Kepercayaan kepada Tuhan dan pengalaman tentang realitas dimensi spiritual muncul secara meluas.

Meskipun biasanya luput dari perhatian, akibat wajar dari kenyataan tersebut ialah bahwa kepribadian nasional dialami sebagai sesuatu yang substantif dan mudah dirasakan, meskipun kabur. Itu bukan hanya suatu abstraksi melainkan juga suatu “spirit”. Sejauh rakyat di negeri ini mengalami identitas mereka dalam wujud jiwa spiritual, apa pun afiliasi religius formalnya, mereka juga secara reflektif memandang proses nasionalnya sebagai sesuatu yang menyiratkan pergumulan perjuangan spiritual. Ada yang memandangnya sebagai suatu gerakan ke arah realisasi sosial kolektif dari kepasrahan kepada kehendak Tuhan dalam ungkapan Islaminya; ada pula yang melihatnya sebagai pengulangan ketegangan tanpa henti antara nafsu yang menghubungkan kita dengan dunia materi dan dorongan spiritual menuju realisasi yang ilahi di dalam diri. Kedua pandangan tersebut, yang pertama jelas Islami dan yang kedua bercorak—kurang lebih—India dan mistik, memperlihatkan kecenderungan utama di Indonesia, yang masing-masing mengukuhkan haknya untuk menentukan identitas spiritual bagi entitas nasional yang masih terus berproses.

¹³ B. Anderson. “Religion and Politics in Indonesia Since Independence” dalam *Religion and Social Ethos in Indonesia*, (Melbourne: CSEAS Monash, 1977).

Dalam menjelajahi proses Indonesia ini, fokus saya di sini ialah perspektif orang-orang—terutama orang Jawa—yang memilih menyatakan identitasnya dengan kebatinan. Orang dan kelompok-kelompok itu menyatakan, negara hendaknya mengakui dan mengizinkan eksistensi mandiri mereka sebagai suatu praktik kerohanian yang sah. Tidak hanya itu, mereka juga menyatakan diri sebagai jantung atau pusat spiritual dari sebuah raga bernama Indonesia. Saya tidak akan membicarakan secara langsung bagaimana wawasan-wawasan mistik itu berkaitan dengan kegiatan kalangan politisi atau kelompok yang disentuh oleh mistik. Alih-alih, ingin saya tinjau segi-segi pergulatan kelompok-kelompok mistik yang mandiri dan sadar diri itu dalam mengupayakan diakuinya hak eksistensi religius mereka di Indonesia. Dengan berbuat demikian, sasaran saya ialah menjernihkan bahwa meskipun Islam mungkin secara politis berada pada pihak defensif, di ruang lingkup keagamaan selama ini, ia menguasai lapangan. Ini kelihatan dari banyaknya wacana tentang isu agama yang dibingkai dalam kategori-kategori Islami. Dalam arena politik, Islam memang berposisi subordinat terhadap kejawen, namun dalam konteks keagamaan pihak-pihak lain merespons Islam.

Mengatakan bahwa cara-cara Islami dalam wacana memancing timbulnya debat keagamaan di Indonesia bukanlah berarti bahwa kaum muslim Indonesia sudah puas. Yang saya maksud dengan “wacana Islami” berbeda dengan arti “Islam” menurut mereka. Ini perbedaan yang tak terhindarkan, sebagaimana yang terjadi antara dua budaya, bahasa, atau agama yang berbeda. Dapat saya catat bahwa orang Indonesia barangkali akan menolak penggunaan Barat untuk istilah “mistik” dan “agama”, namun jika wacananya dalam bahasa Inggris maka penggunaan dan pemaknaan istilah pun mesti sesuai dengan bahasa Inggris. Demikian pula harus diperhatikan bahwa di balik berbagai perbedaan antaragama terdapat fakta bahwa setiap “agama” memberikan definisi berbeda dalam mengartikan istilah yang sama itu. Sejiwa dengan ini, dalam membicarakan perubahan dalam Di antara penanda-penanda wacana Islami dapat kita masukkan: teologi dualistis dan monoteistis, referensi sosial untuk identifikasi

keagamaan, dan tanggung jawab negara untuk membimbing praktik kerohanian. Negara Indonesia selama ini konsisten memasukkan pengertian Islami tentang Tuhan. Dalam praktik, pemerintah menuntun warga negaranya mengidentifikasi dirinya dengan suatu agama yang dapat diakui kaum muslim sebagai agama, dan negara memandang dirinya bertanggung jawab di bidang keagamaan, yang tidak dilakukan oleh negara Barat sekular. Di dalam bidang-bidang itu, masing-masing—yaitu peran negara, cara definisi sosial, dan struktur pemikiran yang terinternalisasikan, serta swalegitimasi wacana Islami—semakin menentukan konteks kepercayaan Jawa.

Penataan Agama pada Masa Orde Baru

Di bawah Orde Baru, sila pertama bahwa negara ini didasarkan atas kepercayaan kepada Tuhan yang Maha Esa, dibaca sebagai program untuk tindakan. Di negeri-negeri Barat sekular pernyataan serupa itu juga biasanya tercantum dalam deklarasi dan konstitusi, namun selanjutnya hanya memainkan peranan pasif; hanya kadangkala saja pernyataan-pernyataan itu dicuatkan sebagai bagian retorika. Dalam kasus Indonesia, pemerintah memandang dirinya bertanggung jawab untuk memastikan bahwa warga negaranya menganut suatu kepercayaan keagamaan yang telah diakui; ini suatu kewajiban kewarganegaraan. Dalam Repelita I 1969-1974 misalnya, dalam Bab IX Agama dinyatakan:

--- Pemerintah Republik Indonesia bertanggung jawab memberikan bimbingan dan bantuan untuk memudahkan perkembangan setiap agama menurut ajaran-ajaran agama itu masing-masing, dan untuk menyelenggarakan pengawasan ... sehingga setiap warga negara melakukan praktik keagamaannya sesuai dengan kepercayaannya ...¹⁴

Sikap ini digarisbawahi dengan menyebut ateisme dengan komunisme sebagai sesuatu yang ilegal. Untuk itu, mereka yang tidak

¹⁴ Repelita (1969/70-1973/74 Bab IX).

menyatakan dan melestarikan kepercayaan kepada Tuhan umumnya dipandang subversif.

Latar belakang Orde Baru menekankan pentingnya komitmen keagamaan adalah huru-hara sosial pada masa awal dan pertengahan 1960-an yang telah membawa Soeharto kepada kekuasaan. Awal enam-puluhan, ketegangan sosial di pedesaan Jawa meningkat dan berpusat pada konflik antara anggota PKI dan NU, partai Islam tradisional. Konflik itu berpuncak pada kudeta di bilangan akhir tahun 1965, dan meletus menjadi pembantaian luas yang berlanjut hingga tahun 1966 terhadap orang-orang yang diduga simpatisan PKI. Kelompok-kelompok pemuda muslim yang kala itu memainkan peran utama dalam pembunuhan dan penumpasan PKI yang ateistik, menjadi alasan kunci bagi konsolidasi kekuasaan Soeharto. Meskipun peristiwa traumatik itu sedikit demi sedikit terhapus, namun sekarang ini masih mustahil membahasnya secara bebas di Indonesia, dan bayang-bayangnya pun masih menghantui sampai-sampai menjadi pembenaran masuknya militer dalam urusan-urusan sipil. Dalam politik, transisi itu telah menciptakan landasan bagi sesuatu yang masih terus berlangsung yaitu: proses eliminasi partai-partai berasas ideologi sebagai dasar kehidupan berpolitik, dan pernyataan bahwa menjadi manusia Indonesia mensyaratkan kepercayaan kepada Tuhan, yang secara implisit mencoret komunisme sebagai kemungkinan pilihan.¹⁵

Sekarang, orang Indonesia menerima sila pertama Pancasila secara tulus dan dalam kadar yang cukup tinggi, sejalan dengan yang dikehendaki pemerintah bahkan ketika mereka giat mengkritik pemerintah. Relevansi langsung dari hal ini ialah bahwa untuk menunjukkan dan memupuk kepercayaan kepada Tuhan itu orang harus giat berperan serta dalam struktur keagamaan yang diakui. Pandangan tentang kebebasan beragama seperti itu—yang jelas sangat kontras dengan apa yang dihayati di Barat—pada hakikatnya sesuai dengan wawasan muslim mengenai tanggung jawab negara di bidang agama.

¹⁵ Kartoraharjo. *Agama dan Aliran Kebatinan di Indonesia*, (Jakarta: DARI, 1972), hlm.6.

Kalaupun ada perbedaan Orde Baru dengan wawasan muslim tersebut, itu sebatas menyangkut apa saja yang telah diterima dan disahkan sebagai agama atau kepercayaan. Bersama dengan persoalan peka mengenai apakah sesuatu kepercayaan mungkin saja mandiri tanpa berinduk pada suatu agama yang diakui, ihwal tersebut merupakan isu keagamaan paling penting pada masa Orde Baru. Di dalam konteks inilah gerakan-gerakan mistik independen telah berupaya menyatakan keabsahannya.

Perhatian pemerintah Indonesia untuk menetapkan kriteria keabsahan suatu agama untuk diakui merupakan titik perbedaan dengan pola kolonial, dan inilah yang saya katakan sebagai cerminan wawasan Islami. Namun demikian, serentak dengan itu upaya pemerintah mengatur agama maupun gerakan mistik dapat dilihat sebagai perpanjangan sepak-terjang Belanda. Sejak dini Belanda menyadari bahwa kaum ulama yang independen merupakan ancaman politik, sama dengan Islam umumnya selaku pembawa ciri identitas pribumi sebagai lawan identitas kolonial. Sementara priayi Jawa dan komponen-komponen lain dalam lingkungan kraton tradisional berkolaborasi dengan Belanda atau ditransformasikan ke dalam birokrasi kolonial, kebijakan Belanda secara konsisten bertujuan memasung potensi politik Islam.¹⁶ Ini tidak secara kebetulan telah menempatkan pemerintah dalam aliansi dengan segmen-segmen yang lebih sinkretis, mistis, dan Hindis dalam masyarakat Indonesia. Inilah kelanjutan oposisi antara struktur Islami dan kekuasaan istana dalam kurun prakolonial awal, oposisi yang menegar kembali dalam ketegangan masa kini antara Islam dan Orde Baru.

Pemerintah Belanda juga peka terhadap bahaya tersendiri yang muncul dari gerakan-gerakan *millenarian* dan mistik di luar lingkup Islam ortodoks.¹⁷ Semuanya itu diawasi dengan Ordonansi Guru

¹⁶ Harry Benda. *The Cressent and the Raising Sun*, (The Hague: Van Hoeve, 1958), hlm. 13-33 menyajikan survei latar belakang yang bagus.

¹⁷ Kartodirdjo menggambarkan secara garis besar lingkup gerakan-gerakan ini dan juga seluk-beluk kepedulian Belanda terhadap gerakan-gerakan itu. Sartono Kartodirdjo. *Protest Movement in Rural Java*, (Singapore: Oxford UP, 1973).

tahun 1926, dan fungsi “polisi” itu semenjak kemerdekaan dilanjutkan oleh Pakem (Pengawas Aliran Kepercayaan Masyarakat), suatu badan di lingkungan Departemen Kehakiman yang didirikan tahun 1954. Kantor-kantor Pakem di semua kota penting menyelenggarakan pertemuan reguler para wakil kelompok-kelompok mistik dan mencatat pertemuan-pertemuan itu. Untuk tiap pertemuan rutin organisasi-organisasi tertentu, entah yang sepenuhnya bersifat kerohanian di rumah anggota atau acara keorganisasian yang penting, ada pungutan biaya perizinan yang ditangani oleh Pakem. Bersamaan dengan itu, Pakem memiliki catatan yang, dalam teori meliputi juga semua penyembuh yang membuka praktik, yakni para dukun. Di bawah kewenangan ini, gerakan-gerakan semacam Manunggal telah dimejahijaukan. Pada tahun 1968, gerakan itu dilarang menyusul suatu kasus pengadilan yang menyimpulkan bahwa pemimpinnya—Romo Semana—menerima corak penghormatan yang seolah memperdewakannya.¹⁸ Dalam kasus tersebut, gerakan itu dipandang melanggar hukum karena memupuk gaya patronase—bapakisme—yang mengingatkan pada kejawaan tradisional yang bertitik pusat pada guru sebagai titisan dewa, *paguron*. Pola demikian secara resmi tidak dianjurkan sebagai sesuatu yang sudah tidak sesuai dengan zaman.

Ironis tetapi dapat dipahami yaitu kepekaan yang paling tajam justru terpusatkan pada gerakan-gerakan yang coraknya sangat mirip dengan yang (dulu dianut Soeharto sendiri). Gerakan-gerakan mesianis yang berpusat pada gagasan tentang seorang Ratu Adil telah muncul berulang kali.¹⁹ Gerakan-gerakan demikian sekadar cerminan dari fakta bahwa dalam tata pemerintahan Jawa tradisional, mistik berangkulan mesra dengan kekuasaan politik. Peningkatkan kemurnian kesadaran secara reflektif mengandung makna pengendalian politik yang potensial.²⁰ Karenanya, dalam kasus-kasus seperti penumpasan

¹⁸ Ibid., hlm. 121-122.

¹⁹ Van der Kroef “Javanese Messianic Expectation” *Comparatives Studies in Society and History* V 1 1959.

²⁰ Anderson. “The Idea of Power in Javanese Culture” dalam Claire Holt ed. *Culture and Politics in Indonesia*, (Ithaca: Cornell University Press, 1972).

ganas terhadap gerakan Mbah Suro tahun 1967, pelarangan Pangesti (bukan Pangestu) di Surakarta tahun 1971 atau reaksi pemerintah terhadap Sawito tahun 1976 dengan pernyataannya tentang akan segera datangnya perubahan besar yang mengimplikasikan perubahan dalam pemerintahan, dipandang sebagai ancaman serius dan dihadapi secara keras.²¹

Secara umum dan kendati saling jalin menjalin mistik dan politik dalam artian tradisional, gerakan-gerakan ditekan untuk tidak berpolitik dan mengutamakan kesadaran tentang dan kepasrahan kepada Tuhan. Sebatas bahwa gerakan-gerakan itu sanggup memenuhi persyaratan itu secara baik, organisasi-organisasi itu dapat menjadi umum dan terbuka. Oleh sebab itu, kebanyakan dari gerakan-gerakan yang besar semenjak kemerdekaan relatif jinak dan penurut secara politis; unsur-unsur *millenarian* yang fundamental dalam kelompok-kelompok Jawa yang lebih tradisional, telah mengalami represi. Kita perhatikan lagi di sini bahwa salah satu efek dari konteks politis mistik Jawa ialah meredam unsur-unsur yang secara kultural berakar di dalamnya, sementara melonggarkan ruang untuk kecenderungan-kecenderungan yang paling cocok dengan Islam.

Penekanan demikian telah dilakukan dengan lebih eksplisit lewat Kementerian Agama. Seperti Kementerian Kehakiman, Kementerian Agama pun membentuk bagian khusus untuk meneliti dan membina perkembangan gerakan mistik. Kantor itu—yang bernama Proyek Pengawas Kegiatan Keagamaan dan Aliran-aliran/Faham-faham—hanya kecil saja dan kegiatannya terpusatkan di Jakarta, di lingkup Kementerian. Jadi, tidak menjangkau sampai ke daerah-daerah seperti Pakem dulu. Meski begitu, kehadirannya penuh makna karena luas ditafsirkan sebagai indikasi bahwa hingga tahun 1978, gerakan mistik berada dalam bidang kewenangan Kementerian Agama. Sasaran kantor tersebut ialah membimbing penganut gerakan mistik menuju

²¹ Willard Hanna. "The Rise and Fall Mbah Suro" American Universitie Field Service, Southeast Asian Series V XV N 7 1968; David Bourchier. *The Dynamic of Dissent in Indonesia*, (Ithaca: CMIP, 1984).

sesuatu yang bagi kaum muslim merupakan sikap ortodoks, untuk menjernihkan bahwa mistik itu berasal dari dalam Islam dan bahwa mereka yang menganut mistik pun harus menegakkan hukum dan ritual agama Islam.²² Sasaran ini selaras dengan pandangan umum ortodoksi Indonesia bahwa gerakan mistik harus masuk dan bergabung kembali da-lam agama yang telah memunculkannya (“kembali ke agama induk-nya”). Ini untuk menguatkan, dalam bahasa modern, definisi mistik ortodoks yang dibuat oleh Gazali, yang tetap menjadi sikap kaum muslim murni di Indonesia.

Kementerian Agama bertanggung jawab terhadap pengelolaan semua komunitas keagamaan di Indonesia. Karena di lingkup kementerian ini dana dialokasikan sesuai dengan pendaftaran statistik jumlah penganut setiap agama menurut sensus, Islam secara wajar selalu men-dominasi. Inilah yang umumnya menjadi pijakan muslim tradisional di dalam birokrasi tersebut, yang dalam hal ini sekaligus menjadi peng-imbang terhadap Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan yang lama didominasi kaum kejawen. Karakterisasi ini kurang mantap berlaku dalam dekade yang silam dibandingkan dekade sebelumnya, namun tetap relevan. Dominasi Islam di Kementerian Agama tercermin dalam cara pendefinisian agama. Dalam mempersoalkan definisi agama di Indonesia, kita menyinggung sebuah isu kunci yang berdampak besar bagi kegiatan mistik di negeri ini. Pertama, sebagai dinyatakan oleh seorang sarjana, banyak orang Indonesia menafsirkan kemerdekaan dan jaminan kebebasan beragama menurut Undang-Undang Dasar sebagai bermakna “kebebasan buat Islam”.²³

Identifikasi reflektif istilah generik ini—“agama”—dengan suatu sampel dominan tertentu, sedikit berbeda dengan yang dilakukan

²² Kertoraharjo. *Materi Aliran Kebatinan di Indonesia*, (Jakarta: DARI,1971), hlm.6 & 81-683. Penulis ini yang menghasilkan sejumlah buku untuk departemen yang bersangkutan, berpengetahuan luas dan simpatik dalam hal-hal tertentu, namun jelas dia bertujuan menyediakan dasar untuk membimbing’ gerakan-gerakan itu dalam arah yang sehat’.

²³ Van Nieuwenhuijze. *Aspects of Islam in Post-Colonial Indonesia*, (The Hague: Van Hoeve, 1958), hlm.80-83. Juga diajukannya bagan struktur asli kementerian ini.

oleh kebanyakan komunitas, hanya pihak-pihak luar yang kaget seperti tiba-tiba terjebak. Segera setelah Kementerian ini dibentuk pada tahun 1946, telah diterima bahwa Kristen Protestan dan Kristen Katolik berhak memperoleh tempat yang jelas di dalamnya. Bahkan dalam peristilahan Islami yang paling ketat pun, Kristen dipandang absah sebagai agama Kitab yang mengakui Tuhan yang sama. Akan tetapi, seperti telah ditunjukkan oleh Howell dan Geertz, agama-agama yang berasal dari Asia harus berjuang keras untuk mendapatkan pengakuan dan statusnya dan dalam beberapa hal tetap problematis hingga kini.²⁴ Agama-agama asli Asia itu masing-masing harus mereorganisasi diri sendiri kembali agar cocok dengan gagasan yang hakikatnya Semitis, tentang apa yang agama dan apa yang bukan. Agama-agama itu dipandang absah sebatas jika menekankan pada kepercayaan kepada Tuhan yang esa, mempunyai sistem hukum yang jelas bagi penganutnya, memiliki kitab suci, dan seorang nabi.²⁵

Buddhis Theravada masih berusaha keras mencari jalan untuk merumuskan pernyataan kepercayaannya agar cocok dengan konsepsi teistik tentang yang mahatinggi.²⁶ Sampai sekarang, daftar resmi agama-agama dunia yang diterima di Indonesia, dengan satu modifikasi masih tetap seperti yang diberlakukan dalam keputusan Presiden Sukarno tahun 1965: Islam, Protestan, Katolik, Hindu, Buddha dan Konfusianisme.²⁷ Perkecualiannya di sini ialah Konfusianisme (Konghucu) yang belakangan ini terpuruk ke dalam status Yahudi yang bersama segelintir yang lain dipandang sebagai agama anutan suatu kelompok etnik tertentu saja (jadi tidak sungguh-sungguh berskala internasional, padahal ini juga menjadi tolok-ukur yang berlaku).

²⁴ Clifford Geertz. *Interpreting Culture*, (New York: Basis Book, 1973); Julia Howell. "Modernizing Religious Reform and the Far Eastern Religion in twentieth Century Indonesia" dalam S. Udin *Spektrum*. Jakarta 1979.

²⁵ Niels Mulder. *Mysticism and Everyday Live in Contemporary Java*, (Singapore: Singapore UP, 1978), hlm. 4-6.

²⁶ Iem Brown. "Contemporary Indonesian Buddhist Responses to Monotheistic Framming of Religion" paper presented to ASAA 1984.

²⁷ Kartoraharjo. *Agama dan Aliran Kebathinan di Indonesia*, (Jakarta: DARI, 1972), hlm.116-119. Dimuat juga di sini naskah pernyataan/dekrit Sukarno tersebut.

Dengan demikian, istilah “agama” secara sah berlaku untuk kelima agama yang telah disebutkan tadi (Protestan disebut “Kristen” dan dibedakan dengan Katolik walaupun di dunia Barat tekanannya bahwa keduanya termasuk cukong dari satu agama). Jelas bahwa pembatasan pengertian istilah ini tidak memberi tempat pada animisme, pemujaan roh leluhur, “agama baru” atau praktik mistik independen lainnya sebagai praktik keagamaan. Dalam kenyataan bahkan sejumlah akademisi di Indonesia dengan pengalaman bermukim lama di negeri-negeri Barat pun secara mendasar menolak pengertian antropologis untuk istilah “agama” yang sudah menjadi jengah di Barat. Dalam serangan sengitnya terhadap pembahasan ilmiah yang dominan mengenai agama di Indonesia, Deliar Noer pernah mengatakan bahwa para sarjana Barat memiliki pandangan *keblinger* tentang agama, dan inilah yang menyebabkan beberapa sarjana menempatkan apa pun yang tidak dapat dipahaminya ke dalam kategori itu.²⁸ Secara lebih tenang, dalam buku yang sama, Mukti Ali—mantan Menteri Agama Indonesia—menyatakan bahwa kebanyakan sarjana Barat baru memperlakukan segi sosial-politis agama.²⁹ Pada tataran ini, hal terpenting ialah bahwa orang Indonesia umumnya tidak memandang istilah “agama” mereka sebagaimana orang Barat memandang agamanya.

Entah dalam debat ilmiah kesarjanaan, diskusi umum atau perundangan pemerintah, definisi agama yang diterima adalah yang sesuai dengan model Islami tentang apa yang mencirikan agama. Wawasan ini, dan bahkan wawasan muslim modernis yang spesifik, membentuk bingkai yang di situ gerakan-gerakan mistik independen tengah berupaya untuk memantapkan tempatnya di dalam bangsa ini. Di luar ini, dan barangkali bahkan secara lebih kritis, dapatlah dicatat bahwa wacana Islami mengkondisikan wawasan pemerintah mengenai tanggung jawabnya di bidang keagamaan. Orde Baru jelas-jelas melihat dirinya sendiri sebagai yang memiliki peran aktif dalam membimbing warga negara ke arah kepercayaan dan praktik

²⁸ Deliar Noer. “Diperlukan bukan Barat Terhadap Kajian Masyarakat Indonesia” dalam M. Sumardi ed. *Penelitian Agama*, (Jakarta: DARI, 1982), hlm.42.

²⁹ Mukti Ali (1982, hlm.21).

yang benar. Rasa tanggung jawab aktiflah yang membedakan wawasan Orde Baru mengenai kebebasan beragama dengan pandangan yang terdapat di kalangan rezim-rezim liberal Barat. Orde Baru pun tentu saja bukan pula suatu negara agama dalam pengertian sempit. Hanya saja, dari Islam ia mengambil pengertian bahwa orde politik itu mengemban tanggung jawab memberikan bimbingan serta intervensi aktif dalam kehidupan kerohanian warga negara.

“Wahyu” Kepercayaan yang Terkondisikan atau Kebenaran yang Dibukakan

Gerakan-gerakan kebatinan secara vital melibatkan pernyataan otonomi, otoritas, dan otentisitas praktik-praktiknya sebagai upaya-upaya tersendiri. Sebagai praktik spiritual, gerakan-gerakan itu harus menjernihkan kepada calon penganut maupun warganya yang aktif tentang dasar otoritas yang menjadi tumpuan ajaran dan praktik. Karena gerakan-gerakan itu mengaku melahirkan praktik-praktik yang mandiri terhadap sistem-sistem keagamaan, aspek dari upaya mereka ini juga berkaitan dengan soal bagaimana hubungan antara kelompok-kelompok beserta para warganya itu dengan agama-agama dalam konteks nasional. Di sini, yang akan saya jelajahi hanyalah satu aspek dari klaim internal gerakan-gerakan itu atas otonomi, dengan acuan empat di antara gerakan-gerakan tingkat nasional yang paling penting. Dalam hal cara kemunculan ajaran-ajarannya maupun landasan klaim akan otoritas untuk mengajar dan bertindak mandiri, kita lihat pengaruh kuat yang bersumber pada idiom Islami.

Dalam mendefinisikan diri sendiri, gerakan-gerakan kebatinan secara seragam bersikukuh bahwa dasar ajaran mereka ialah petunjuk langsung dari Tuhan, wahyu yang tidak dengan perantaraan ajaran sistem keagamaan dari luar atau dari masa silam. Oleh sebab itu, kendati dari pandangan pihak luar kelompok-kelompok itu bercorak seperti sinkretisme dalam arti meminjam unsur-unsur berbagai tradisi sehingga tampak derivatif, gerakan-gerakan itu sendiri bersikeras mengatakan tidak mengambil apa pun dari siapa pun. Istilah yang mereka

gunakan di dalam lingkungan sendiri untuk merujuk mandat itu ialah *wahyu*. Karena kesadaran bahwa kaum muslim ortodoks secara mendasar menampik penggunaan istilah demikian, biasanya istilah itu dihindarkan dalam keterangan umum. Dari sudut pandang ortodoks, Nabi Muhammad adalah penutup yang terakhir dalam rangkaian para nabi yang teruntukan ke belakang hingga Ibrahim. Revelasi atau pewahyuan berikutnya dari Tuhan tidak mungkin bisa memiliki status yang sama karena “sabda” terakhir telah diwahyukan. Itu boleh saja disebut “ilham” atau inspirasi. Kelompok-kelompok kebatinan macam Subud, Sumarah, Sapta Dharma, dan Pangestu semuanya sejak semula secara internal mengklaim kesahihan wahyu sama dengan yang diterima oleh semua nabi.

Meski begitu, secara eksternal kelompok-kelompok itu semakin segan pada sensibilitas Islami dan hanya menggunakan istilah ilham. Di Jawa, istilah *wahyu* memiliki sejumlah penggunaan yang berbeda-beda meskipun berkaitan. Dalam mitologi yang disajikan melalui wayang kulit, satu di antara tema-tema yang paling sering muncul adalah pencarian wawasan atau pengertian mistik (keduanya tidak terpisahkan dalam konteks ini) yang diistilahkan sebagai *wahyu* dan diberikan oleh salah seorang dari dewa-dewa tinggi. Praktik-praktik kerohanian yang intensif oleh tokoh-tokoh yang utamanya diambil dari mitologi India, diarahkan pada perolehan wahyu sebagai sarana meraih prestasi di lingkup duniawi.³⁰

Di dalam budaya-budaya kraton Yogyakarta dan Surakarta, wahyu—yang persis sama dengan jenis yang disebut-sebut dalam mite—secara aktif dipandang sebagai sumber wibawa temporal dan spiritual yang memberikan daya kepada penguasa (para Sultan atau Sunan). Kebanyakan penguasa terkemuka—bahkan sampai abad ke duapuluh—melewatkan banyak waktu untuk bertapa dalam proses memperoleh wahyu. Gunjingan populer terus berlanjut dalam menguatkan pentingnya beberapa di antara titik-titik daya, tempat-

³⁰ Lihat Soemarsaid Moertono. *State and Statecraft in Old Java*, (Ithaca: CMIP, 1968) dan Anderson. “The Idea”. Konjungsi ini erat sekali terikat pada pemikiran yang tersaji pada bab sebelum ini.

tempat suci-wingit, yang memuluskan tercapainya wahyu untuk penguasa-penguasa yang menonjol popularitasnya, kesemuanya ini dalam konteks rezim kolonial Belanda. Dalam kehidupan politik kontemporer, gagasan dan pemikiran tentang wahyu ini tetap aktif. Sukarno dikatakan mendapat wahyu; Soeharto menemui guru-guru dan pusat-pusat pemujaan tertentu untuk mendapat pengakuan; dan oposisi terhadap pemegang kuasa seringkali dilancarkan sebagai sesuatu yang berdasarkan datangnya wahyu. Oleh karena itu, Sawito pada tahun 1976 telah menjadi fokus kritik terhadap pemerintahan Soeharto setelah menyatakan diri mendapat wahyu yang secara tersirat menihilkan klaim legitimasi pemerintahan Soeharto.

Kendati wahyu masih terus juga diperkaitkan dengan kekuasaan politik (tentunya antara lain justru karena ini), pemahaman Islami mengenai wahyu sebagai revelasi atau pengiriman wawasan spiritual secara langsung dari Tuhan kepada manusia-manusia pilihan, juga menyebar luas. Meskipun biasanya ada cerita tentang orang yang mendapat penglihatan datangnya bola cahaya (pulung) ini, tentang tokoh-tokoh mistik Jawa yang dipandang telah memperoleh wahyu kelompok-kelompok mistik kontemporer yang telah mapan menegaskan bahwa wahyu tiba ketika guru dari kelompok bersangkutan mulai menerima pengertian spiritual dari Tuhan, biasanya melalui sang guru sejati (roh suci, malaikat Jibril) yang senantiasa dipandang sebagai pelaku batiniah dalam menerima yang transenden. Pengertian istilah wahyu yang demikianlah—artinya bukan yang berbau Hindis, konkret, dan berorientasi politis—yang berlaku dalam kasus-kasus yang hendak saya soroti di sini.

Pengertian istilah ini problematis karena doktrin Islam menyatakan istilah ini dikhususkan untuk mereka yang menerima tugas kenabian. Sementara kelompok mistik menggunakan istilah tersebut dan bahkan menganggap bahwa pengalaman mereka secara kualitatif mungkin saja sama dengan pengalaman para nabi, dalam konteks kepercayaan prinsipnya bahwa semua orang secara potensial dapat mengalami dan harus berjuang untuk menjadi terbuka bagi kontak langsung dengan Tuhan yang terimplikasikan di situ. Dalam meng-

ambil sikap demikian, kelompok-kelompok itu secara implisit atau eksplisit memprioritaskan pendekatan mistik dalam kehidupan religius. Bersamaan dengan itu ditekankan pula fakta bahwa sifat “absolut” dan “transenden” dari pengalaman tidak memungkinkan objektivikasi, pengalaman demikian terlalu unik dan sulit ditangkap di samping sangat tinggi serta penuh wibawa.

Karena konsep *revelasi* atau pewahyuan mengimplikasikan adanya sumber pemberi dan penerima, tidaklah mengejutkan jika ini memperoleh penekanan paling besar dalam gerakan-gerakan yang secara ideologis dibingkai oleh falsafah dualistik serta gagasan mono-teistik tentang keilahian. Kendati unsur-unsur monistik dan Hindis hadir secara kuat dalam ajaran Pangestu, Sapta Dharma, Subud, dan Sumarah—gerakan-gerakan yang akan saya bicarakan di sini—pengalaman kewahyuan para pendirinya diungkapkan dalam peristilahan dualistik. Keempat gerakan tersebut semuanya secara nasional menonjol dan terhormat; masing-masing didirikan oleh satu orang dan kemudian menjadi organisasi formal yang lazimnya dipimpin oleh seseorang yang bukan pendiri spiritualnya.

Pangestu dan Sapta Dharma masing-masing beranggota sekitar seratus ribu orang; sementara Subud dan Sumarah lebih kecil dengan penganut sekitar hampir sepuluh ribu orang. Penganut Pangestu sangat kuat di segala jenjang birokrasi dan angkatan darat Indonesia, banyak intelektual terkemuka yang menjadi warganya, dan cukup banyak pula di pedesaan. Sapta Dharma lebih berbasis pedesaan, dengan penganut kuat di kalangan komunitas petani kecil di desa-desa (juga di Bali selain di Jawa), dan pimpinannya yang berasal dari intelektual kelas menengah perkotaan bersikap mandiri terhadap pemerintah. Subud pernah berhasil meraih cukup banyak penganut dari kalangan kelas menengah Jawa, dan kuat di beberapa kawasan pedesaan tertentu, namun sekarang lingkup keanggotaannya lebih internasional ketimbang nasional. Jumlah penganutnya di dalam negeri memuncak pada tahun 1970-an. Sumarah mempunyai penganut cukup banyak dari kalangan penduduk desa Jawa Timur dan Jawa

Tengah, sejumlah penduduk Cina, dan pimpinannya dipegang oleh kelas menengah perkotaan.

Pangestu (kependekan dari Paguyuban Ngesti Tunggal) menjadi organisasi formal pada tahun 1949, namun awal pertumbuhannya adalah pewahyuan yang dialami R. Soenarto Mertowardojo yang umum dikenal sebagai Pakde Narto pada tahun 1932. Pakde Narto lahir tahun 1899 di suatu desa dekat Boyolali di kawasan Surakarta.³¹ Untuk sebagian besar masa pertumbuhannya, Pakde Narto tinggal bersama kerabatnya yang menjadi pejabat kecil di kota-kota kecil, memasuki sekolah untuk calon pegawai negeri di Surakarta, kemudian menetap di Surakarta dan bekerja sebagai kerani yang berpindah-pindah dari kantor pemerintah satu ke kantor lain. Setelah menerima wahyu pada tanggal 14 Februari 1932, sejak Juni 1932 hingga Januari 1933 ia sering lama berdiskusi bersama dua sahabat yang lalu menjadi pengikut-pengikut pertamanya. Keduanya kemudian menuliskan ajaran-ajaran yang diterima oleh Pakde Narto melalui Sang Guru Sejati. Tulisan-tulisan tadi lalu dicetak menjadi buku yang terdiri atas tujuh bagian dan berjudul *Sasangka Jati* (yang kemudian diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris dengan judul *True Light*). Buku ini menjadi teks utama ajaran Pangestu yang terus-menerus mendasari serangkaian ceramah pengantar dan diskusi untuk memperkenalkan calon-calon warga pada kelompok ini.

Sasangka Jati berawal dengan penjelasan tentang tiga aspek Tuhan dengan suatu “tritunggal”. Tritunggal itu ialah: Suksma Kawekas (sumber terakhir dari kehidupan atau Tuhan sang Bapa), Suksma Sejati (Sang Guru Sejati, utusan Tuhan, atau “Hidup Nyata yang memberikan kehidupan kepada segala yang hidup”), serta Roh Suci (Roh Kudus, sukma manusia yang sesungguhnya, yang menciptakan perasaan bahwa sedang hidup). Selebihnya, buku pertama yang dinamakan *Hastasila* ini (ketujuh bagian itu masing-masing disebut “buku”) disebut Panca Sila, dan menerangkan lima sifat yang harus

³¹ Ini diambil dari sebuah biografi resmi terbitan Pangestu. RJ Reksodipuro. *Sedjarahipun Reringkesan R. Soenarto Moertowardojo*, (Surakarta: Pangestu, 1971).

dikembangkan oleh semua orang yang ingin menyembah Tuhan secara pantas dan layak. Lima sifat itu ialah ketidakterikatan, penerimaan yang tulus ikhlas, kesetiaan, kesabaran, dan kebajikan. Buku kedua berisi daftar dan paparan lima perintah (*Paliwara*); buku ketiga ialah *Gumelaring Dumadi* yang berisi kisah kejadian atau genesis; yang keempat adalah Ajaran Tunggal (*Tunggal Sabda*), kelima berisi jalan keselamatan (*Dalan Rahayu*), buku keenam membicarakan asal-muasal dan arah-tujuan (*Sangkan Paran*), sedangkan yang ketujuh atau terakhir ialah mengenai doa (*Panembah*). Sengaja saya paparkan garis besar isi Sasangka Jati karena meski hanya dengan kerlingan selintas, kita telah dapat kesan betapa ajaran-ajaran yang diterima oleh Pakde Narto ini dapat kita kaitkan dengan muatan serta penyajian formal ajaran-ajaran Islam, Kristiani, dan Hindu-Buddhis. Doktrin trinitas alias tritunggal kudus dapat dikaitkan dengan Kristianitas, struktur kitabiahnya dapat dikaitkan dengan Injil dan Al-Qur'an, sedangkan judul bagian-bagiannya bisa dihubungkan dengan ajaran-ajaran dari India (khususnya Buddhis).

Sulit kita temukan karya sinkretis yang lebih cermat dan menyeluruh ketimbang ini: Tuhan Islami, trinitas Kristiani, versi spiritual kejadian dunia yang Jawani, penjelasan tentang ranah-ranah kedewaan serupa dengan yang terdapat di kalangan masyarakat Teosofi, reinkarnasi dalam versi yang lebih Hindu ketimbang Budhis, dan suatu varian dari delapan-jalan (sekurang-kurangnya istilah yang digunakan ialah *hastasila*), *pancasila* Budhisme. Riwayat hidup Pakde Narto terbitan resmi Pangestu memberikan gambaran beberapa di antara ajaran-ajaran spiritual yang telah beliau terima sebelum mengalami pewahyuan. Disebutkan bahwa Pakde Narto pernah belajar pada sejumlah guru, menyimak ajaran-ajaran yang sangat rumit (dianggap ajaran dan wejangan itu berputar-putar tanpa ujung-pangkal), melakukan tapa rendam (*kungkum*), dan ternyata tidak memetik manfaat apa pun dari segala jerih-payah ini.³²

³² Ibid., hlm.16-17.

Dalam hal ini, biografi Pakde Narto sama sekali tidak menunjuk nama ajaran yang diacunya itu. Akan tetapi, rincian gambarannya mengarah pada Hardopusoro, sebuah kelompok yang oleh beberapa informan non-Pangestu dikatakan pernah diikuti Pakde Narto. Bagaimanapun halnya, Pakde Narto memang bermukim di bumi Surakarta di mana semua orang yang berkedudukan seperti beliau praktis melibatkan diri dalam berbagai praktik spiritual, seringkali secara simultan. Selain itu, tentu akan aneh andaikata beliau tidak tahu banyak, tak hanya tentang Islam, melainkan juga Kristianitas (dalam hal Pakde Narto ini, beliau dan sobat-sobatnya ada hubungan dengan Mangkunegaran, istana-kecil kadipaten di Surakarta yang punya hubungan kuat dengan Belanda), Masyarakat Teosofi (gedung pusat mereka dulu berdekatan dengan rumah Pakde Narto), dan ajaran-ajaran Hindis yang masa itu kuat mewarnai kebudayaan kraton Jawa.

Kata “wahyu” sangat jarang digunakan dalam biografi Pakde Narto yang ditulis dalam bahasa Jawa itu. Kata itu digunakan silih-berganti dengan kata *sabda* yang berarti “kata”, “sabda”, atau “ajaran” dan selalu dalam hubungan dengan penerimaan sabda Tuhan melalui Sang Guru Sejati (*Wahyuning Pangeran tumurun lumantar Sang Guru Sedjati*).³³ Bagian yang sama dalam biografi itu menandakan atau melaporkan bahwa Tuhan menyatakan, ajaran-ajaran ini hendaknya tidak dipahami sebagai suatu agama baru. Alih-alih, kesemuanya itu sekadar menunjukkan jalan benar yang seharusnya ditempuh manusia.

Dalam pertemuan-pertemuan Pangestu yang saya hadiri tahun 1971 di Salatiga, dan dalam perbincangan kemudian dengan para pemimpin gerakan ini di Magelang dan Surakarta, ditekankan bahwa Pangestu bukanlah agama atau kelompok kebatinan, melainkan lebih aman disebut “kelompok” kerohanian, sejauh dipahami bahwa itu tidak ada kaitannya dengan “roh halus”. Memang para jurubicara Pangestu dengan gigih menolak dikait-kaitkan dengan okultisme, semadi/meditasi dan praktik-praktik pemujaan roh leluhur di kalang-

³³ Ibid., hlm.21.

an Jawa tradisional. Bersamaan dengan itu, ajaran-ajaran tersebut dikemukakan sebagai sesuatu yang baru diterima langsung dari Tuhan, tanpa perantaraan satu pun sistem keagamaan yang telah ada dan mapan.

Seperti Pangestu, Sapta Dharma pun memperlihatkan watak sinkretis yang sudah lazim dalam kepercayaan-kepercayaan Jawa. Pendiri Sapta Dharma bernama asli Hardjosapuro, tinggal di Pare (dekat Kediri, Jawa Timur), dan mulai mengalami hubungan langsung dengan Tuhan pada bulan Desember 1952. Ini datang sebagai gerak-gerak otomatis yang terus berlangsung berjam-jam dan kemudian menjadi dasar bagi praktik spiritual reguler, mula-mula untuk beberapa sahabat, lalu lambat laun untuk kalangan luas penganutnya. Pengalaman-pengalaman yang sangat menonjol berlangsung terus selama beberapa tahun dan tidak hanya meliputi gerak-gerak yang dialaminya secara fisik melainkan juga penerimaan ajaran-ajaran (beberapa di antaranya muncul di dinding rumah beliau), serta penjelasan tentang perubahan-perubahan nama beliau sendiri, dan akhirnya nama untuk praktik atau lakunya. Dalam jangka waktu beberapa tahun, nama beliau berubah; perubahan pertama menjadi Brahmono, kemudian menjadi Rodjopandito, dan akhirnya Sri Gutama. Masing-masing jelas mengingatkan pada citraan Jawa-Hindis. Seperti terlihat dari nama kelompok ini, ajaran pokoknya mengandung tujuh butir; beberapa di antaranya berupa kewajiban etis, dan ada pula pernyataan tentang wawasan ontologis (misalnya, tidak ada sesuatu pun di dunia yang abadi).³⁴

Praktik dalam Sapta Dharma disebut “sujud”, yang berasal dari bahasa Arab dan kira-kira dapat diartikan sebagai “penyerahan mutlak”. Dalam praktik formal, para warga Sapta Dharma melakukan gerakan-gerakan spontan yang pernah dialami oleh pendirinya. Para

³⁴ Sri Pawenang. *Tjeramah Kerohanian Sapta Darma*, (Jakarta: Pakem, 1966); Harun Hadiwijono. *The Concept of Men in Present Javanese Mysticism*, (Baarn: Bosch & Keuning, 1967), hlm.164-77. Acuan yang disebut kedua memuat bagan umum falsafahnya yang didasarkan pada buklet yang disusun Sri Pawenang.

pria duduk bersila, perempuan bersimpuh; setiap orang membangkitkan tenaga dalam (dekat dasar tulang belakang) yang kemudian naik merayapi tulang belakang, dalam proses yang mengantar pada pembungkukan otomatis sampai dahi menyentuh lantai. Perempuan mengenakan tutup kepala putih dan pakaian putih mirip—tetapi tidak persis sama—dengan pakaian muslimah. Dalam gerakan itu terkandung sebuah teori yang rapi, pelik dan sistematis mengenai “talirasa” tentang suatu jaringan titik-titik tenaga di dalam tubuh, yang masing-masing berhubungan dengan jalur-jalur yang lewat itulah tenaga hidup, sekali sudah terbangunkan dalam praktik akan mengalir. Nama, pakaian, dan gerak itu menunjukkan tanda-tanda praktik (ibadah) Islami. Teori dan beberapa di antara gerak-gerak tersebut menghubungkan ajaran ini dengan yoga serta teori-teori tentang kundalini.³⁵

Di sini pun, kemiripan antara nama-nama, praktik, dan teori Sapta Dharma dengan yang terdapat dalam jagad agama Islam dan jagad keagamaan Hindis tidaklah dilihat sebagai indikasi adanya keterpengaruhan. Para penganut secara sangat eksplisit menekankan pernyataan bahwa sang pendiri sebelumnya tidak menerima ajaran-ajaran agama apa pun. Dalam kasus-kasus lain yang saya bicarakan di sini, gerakan-gerakan itu mencatat pengalaman para pendirinya masing-masing sebelum mengalami revelasi, kemudian, melanjutkan bahwa kesemua pengalaman tadi tidak ada kaitannya dengan revelasi yang diterima. Dalam kasus Sri Gutama ditandaskan bahwa beliau tidak mempunyai pengalaman apa pun sebelumnya, dan bahkan belum pernah bersentuhan dengan kehidupan keagamaan.³⁶ Dalam pembicaraan dengan Ibu Sri Pawenang—dulu pimpinan kelompok ini—selalu diulang-ulang bahwa ajaran-ajaran itu datang tiba-tiba dan tak terduga-duga dalam suatu suasana kesadaran spiritual yang luar biasa, dan ajaran-ajaran itu terus mengalir kepada pendiri Sapta Dharma sepanjang kurun antara 1952 hingga wafatnya dalam bulan Desember 1964. Berbeda dengan ketiga gerakan lainnya, Sapta

³⁵ Wawancara dengan Sri Pawenang (1972).

³⁶ Pawenang. *Tjeramah*, hlm.5-6).

Dharma pernah dulu (pada tahun 1960-an) ada kalanya menyatakan bahwa ia seharusnya diakui sebagai suatu agama.³⁷

Subud (nama lengkapnya ialah Susila Buddhi Dharma) ialah satu-satunya gerakan Jawa yang telah sungguh-sungguh menginternasional. Proses menginternasional itu bermula pada pertengahan dasawarsa 1950-an. Asal-muasal Subud ialah pewahyuan yang dialami oleh Muhammad Subuh pada tahun 1932; Subud menjadi organisasi formal tahun 1947; pusatnya agak di luar kota Jakarta yaitu Cilandak sejak masa 1950-an itu. Pak Subuh dilahirkan di Semarang bulan Juni 1901. Beliau mulai mengalami kebangkitan spiritual secara spontan pada tahun 1925, lalu selama bertahun-tahun menjalin kontak dengan berbagai guru dan praktik spiritual sampai saat beliau mengalami pewahyuan. Kontak itu antara lain meliputi keterlibatan yang lama dan panjang dengan seorang guru Sufi dari tarekat Naksyabandi, yaitu Syeikh Abdurrahman dari daerah Blora. Dalam laporan J. G. Bennett mengenai hubungan tersebut, ditekankan bahwa guru itu telah menolak untuk menerima Pak Subuh sebagai siswa biasa. Jadi, meskipun kontaknya dengan kelompok itu berlanjut terus (beberapa di antara pengikut Pak Subuh sebelumnya pernah menjadi penganut Syeikh), beliau tidak dipandang sebagai anggota kelompok tersebut.³⁸

Mirip Sri Gutama, dan berbeda dengan Pakde Narto, penerimaan Pak Subuh akan hubungan dengan Tuhan menimbulkan gerak otomatis (dalam hal ini tidak dalam bentuk yang tertata rapi) dan gerak spontan itu ditafsir sebagai bekerjanya tenaga Tuhan melalui manusia, suatu gerak tenaga yang pada saat bersamaan membasuh noda-noda serta membangkitkan kesadaran spiritual sehingga secara bertahap bersinambungan dengan hidup keseharian.³⁹ Praktik ini

³⁷ Ibid., hlm.13-17.

³⁸ Bennett, sebagai seorang penganut terkemuka Gurdjieff di Inggris, mempunyai hubungan dengan jaringan luas kelompok-kelompok esoterik/kebatinan Barat. Ketika dia menjadi pengikut Subud, gerakan ini langsung saja melejit ke kancah internasional. JG Bennett. *Concerning Subud*, (London: Hodder & Stoughton, 1958), hlm.51-53.

³⁹ Needleman memberikan deskripsi yang jernih berdasarkan laporan para informan di California. Saya telah membicarakan praktik tersebut panjang-lebar, istimewanya dengan

hanya disebut “latihan”. Meskipun Subud mirip Sapta Dharma dan Sumarah dalam hal mengutamakan praktik dan bukannya pengajaran— yang adalah fokus Pangestu—Subud mirip Pangestu dalam hal bahwa ada satu teks yang dipandang sebagai ringkasan dari ajaran-ajarannya. Teks ini berjudul *Susila Budhi Dharma* dan diterima melalui Pak Subuh pada bilangan akhir tahun 1940-an.

Teks ini sama sekali bukan yang paling penting untuk praktik (latihan) Subud, jelas sekali berbeda dengan kedudukan Sasangka Jati untuk Pangestu, dan juga tidak berkaitan dengan pewahyuan awal Pak Subuh. Meskipun demikian, dalam teks itu termuat penjelasan otoritatif tentang jagad pikir yang melingkupi revelasi Muhammad Subuh. Buku ini disusun sebagai langkah menyusuri ketujuh tataran eksistensi spiritual.⁴⁰ Kesemuanya ini diperkaitkan dengan citra-citra tentang evolusi kehidupan sebagai keseluruhan, maupun dengan penanjakan spiritual yang dialami setiap jiwa (atau manusia) pada jalur perjalanannya kembali ke pengalaman langsung kepasrahan pada kehendak Tuhan. Ketujuh tataran atau jenjang itu bermula dari mineral, sayuran, hewan, manusia yang disempurnakan, malaikat, sampai ke Tuhan. Dalam penyusunan demikian dan dalam penekanan praktik Subud pada penyerahdirian yang bulat kepada Satu Tuhan, terlihat kaitan yang jelas dengan tradisi sufi. Hal-hal ini akan tetap tampak andaiapun tidak ada petunjuk tambahan bahwa Pak Subuh memang pernah lama berhubungan dengan praktik-praktik Sufi pesisir utara Jawa.

Dalam kasus Subud ini, kaitan dan hubungan dengan Islam tampak jelas dan tidak banyak hal yang menyiratkan adanya pengaruh kuat dari tradisi India maupun Kristiani. Banyak anggota Subud, termasuk orang Barat, menjadi muslim. Meski demikian, di dalam Subud terkandung perasaan negatif terhadap sufisme (yang dulu mempunyai nama buruk di Indonesia karena alasan-alasan yang tak

Sudarto, salah seorang di antara penganut tertua Pak Subuh. Jacob Needleman. *The New Religion*, (New York: Allen Lane, 1970).

⁴⁰ Subud (n.d.). *Susila Budhi Dharma*. Norway, “Question and Answer” transcript of Pakem session in Bandung 25 Mei 1973.

ada kaitannya dengan sufisme itu sendiri), dan Subud keras menyangkal bahwa ia dapat dipandang sufi dan praktiknya tidak perlu dihubungkan dengan agama tertentu apa pun. Alih-alih, Subud disajikan sebagai suatu pelengkap untuk pemenuhan kewajiban-kewajiban ritual di lingkup agama apa pun yang dianut oleh anggota.⁴¹

Pengalaman Pak Subuh tahun 1932 atau lebih tepatnya bermula pada saat tersebut dan terus berlanjut hingga wafat beliau, dalam Subud dipandang menandai awal suatu jenjang baru dari kontak langsung dengan Tuhan dan pengalaman kesadaran manusiawi. Ini dilihat sebagai sesuatu yang secara kualitatif baru dalam pengalaman manusia, barangkali sebagai pemenuhan suatu jenjang spiritual yang telah terbayangkan sebelumnya, namun tidak sebagai sesuatu yang bisa dialamatkan pada tradisi atau pengalaman masa silam. Meskipun baru dalam pengertian-pengertian tersebut, namun ia tidak dipandang sebagai basis untuk suatu agama baru, melainkan lebih sebagai penyedia suatu alat praktis untuk “latihan”, yang lewat itu orang dapat menunaikan kewajibannya dalam kehidupan beragama.

Sumarah mirip dengan Subud dalam beberapa segi, meskipun riwayat perjalanan kedua gerakan ini berbeda jalur: Subud menginternasional dan meneruskan suatu praktik yang biasanya melibatkan gerak tubuh, sedangkan Sumarah tetap teranyam dalam kehidupan Indonesia namun mengalami perubahan-perubahan substansial dalam praktik. Antara para pendiri kedua gerakan ini ada hubungan—setidaknya hubungan tak langsung yakni melalui orang-orang yang berteman dengan keduanya—dalam tahun-tahun 30-an, dan wajarlah jika ada beberapa tafsiran mengenai hubungan kedua orang itu. Di dalam kedua gerakan itu, ada sementara anggota yang berpandangan bahwa kelompok yang lain sebenarnya semula merupakan kelompok sempalan (*splinter group*). Pak Subuh mengalami revelasi lebih awal tahun 1932, sedangkan pengalaman Sukinohartono bermula tahun 1935, namun tidak jelas bagaimana pola kontak keduanya. Apakah keduanya menerima ajaran dari orang ketiga, atau Sukino menerima

⁴¹ Ibid.

ajaran itu dari seorang pengikut Subuh, dalam konteks ini hanyalah soal insidental. Yang penting, hubungan itu problematis dan ini mengilustrasikan betapa soal tentang pewahyuan yang “tersendiri” atau “baru” juga muncul di kalangan kelompok-kelompok kepercayaan seperti yang terjadi antara kelompok mistik dan agama-agama formal.

Betapapun halnya, Sukinohartono—yang biasa disebut Pak Kino atau Sukino saja—menjadi pendiri suatu gerakan bernama Sumarah yang memang punya identitas sendiri, dan memandang dirinya—seperti juga setiap gerakan yang telah disebut di muka—berasal dari revelasi yang lalu menjadi dasar suatu praktik. Sukino lahir bulan Desember 1897 di sebuah desa dekat Yogyakarta dan bermukim di kota itu sejak remaja hingga meninggalnya pada bulan Maret 1971.⁴² Sama dengan Pakde Narto dan Pak Subuh, asal-muasal sosialnya ialah kelas priayi rendah, kelas pegawai rendah; seperti yang lain-lain dia pun memiliki keterkaitan jauh dengan kraton, mendapat pendidikan Belanda, dan bekerja menjadi kerani. Seperti halnya Pakde Narto, dia pernah menjadi anggota Hardopusoro dan bereksperimen dengan banyak guru sebelum mengalami revelasinya sendiri. Sebagaimana dengan semua tokoh pendiri yang telah disebut di sini, Pak Kino mengalami pewahyuan itu tidak ketika sedang melakukan praktik-praktik yang diajarkan orang lain padanya, melainkan ketika sedang bersantai di rumah.

Dalam hal Pak Kino ini, pengalaman revelasi spiritual erat terikat pada keasyikan pribadinya akan pencapaian kemerdekaan Indonesia. Hal ini jelas-jelas ditekankan secara kuat dalam cara Sukino dan anggota-anggota Sumarah lainnya memaparkan pengalaman itu.⁴³ Sukino kemudian memaparkan dengan rinci pengalaman revelasinya pada pertemuan-pertemuan Sumarah tahun 50-an. Seperti dalam

⁴² DPP. *Sejarah Perkembangan Panguden Ilmu Sumarah dalam Paguyuban Sumarah*, (Jakarta: Sumarah, 1974).

⁴³ Sukinohartono (*n.d.*). Untuk pembahasan yang lebih luas tentang ini, lihat Paul Stange. *The Sumarah Movement in Javanese Mysticism*, PhD thesis U. Wisconsin Madison (1980).

kasus-kasus lain yang sudah saya singgung, pengalaman-pengalaman beliau memiliki awal-mula yang jelas dan perkasa, kemudian, berulang terjadi atau datang dengan bentuk lain di masa tua. Rangkaian awal pengalaman-pengalaman itu bermula bulan Agustus 1935 dan terus berlanjut sampai akhirnya keimbangan dan keengganannya untuk bertindak teratasi, yakni dua tahun semenjak beliau menerima revelasinya yang pertama. Pengalaman-pengalaman itu datang menghampiri pada suatu titik dalam hidupnya ketika beliau merasa bahwa praktik-praktik yang telah diajarkan padanya dan dilaksanakannya telah mengantarkannya ke dalam kehampaan. Dipaparkannya betapa dia merasa bersalah dan sangat malu manakala pada suatu saat sampai meragukan eksistensi Tuhan. Sebagai akibat dari ketidakpuasannya yang bertambah-tambah, dia sering lama bermeditasi di kebun rumahnya.

Introspeksi atau mawasdiri ini membuahakan kejernihan yang terus semakin meningkat (tidak dilukiskan sebagai pengalaman mendadak) dalam berkontak batin dengan apa yang disebutnya “Hakiki”. “Hakiki”—atau sekurangnya-kurangnya kata tersebut—berasal dari bahasa Arab *haq* yang berarti kebenaran dalam artian absolut. Sebagai hasil pengalaman-pengalaman Sukino, istilah itu dalam Sumarah telah digunakan untuk mengacu pada kaidah yang sama, Guru Sejati, suara kesunyian, atau “suara alit” yang di dalam wayang dicitrakan sebagai “Dewaruci” dan dalam Pangestu dinamakan Sang Guru Sejati. Dalam pengalaman Sukino, diterimanya Hakiki itu memberikan petunjuk bahwa dia telah mencapai jenjang spiritual di mana ajaran-ajaran dan pengertian spiritual datang langsung ke dalam kesadaran individu alih-alih melalui buku, guru, atau perantaraan suatu struktur keagamaan.

Dalam peristilahan Sukino, pengalaman tentang yang Hakiki harus menjadi rutin dan tidak selalu dan serta-merta mengimplikasikan “wahyu” alias revelasi. Walau begitu, dalam kasus Sukino diterimanya Hakiki itu tetap menyiapkan dasar bagi wahyu itu. Melalui “dialog” dengan Hakiki, Sukino mengulas-balik setiap tahap kehidupannya, dan untuk pertama kalinya merasa berada dalam proses

memahami secara jernih hal-hal dan riwayat yang telah dilaluinya. Pada mulanya beliau meragukan keotentikan jawaban-jawaban yang beliau terima, berpikir jangan-jangan itu berasal dari mahluk-mahluk halus yang rendah. Akan tetapi, Sukino semakin percaya ketika dia mengecek “penghayatan kembali” kehidupannya dalam rahim ibunya pada ayahandanya; ayahandanya itu membenarkan pengalaman Sukino. Kemudian, Sukino mengalami penghakiman dan pencucian (ini terjadi tanggal 29 Juni 1936). Waktu itu dia melihat unsur baik dan unsur buruk dalam hidupnya ditimbang, dan timbangan itu lebih berat ke kiri, menunjukkan bahwa dosa-dosanya lebih berbobot ketimbang kebajikannya. Lalu dia merasa dirinya digergaji menjadi tiga, dan bagian-bagian itu dibakar menjadi abu sebelum dia dikembalikan lagi ke kehidupan. Kendati sudah mendapat pengalaman “pencucian” itu, beliau masih merasa sangat bersalah karena beratnya dosa-dosa dan tetap yakin pasti masuk neraka.

Sesudahnya, Pak Sukino berkata bahwa beliau diperintahkan untuk mengikuti tuntunan apa pun yang disampaikan padanya melalui Hakiki, dari malaekat Jibril. Itu beliau laksanakan dan beliau dibawa berturut-turut menyusuri sembilan ranah atau tataran spiritual. Mula-mula beliau mengalami berada di ranah roh-roh rendah dan menghadapi godaan dari balatentara Kanjeng Ratu Kidul, dewi Laut Selatan. Kemudian, beliau merasuk ranah tumbuh-tumbuhan, lalu ranah satwa. Dilukiskan bahwa setiap peralihan terjadi dengan melintasi suatu tabir cahaya. Kemudian, beliau kembali untuk sementara ke ranah kesadaran normal. Lalu terlihat sebuah dimensi lain roh-roh yang kali ini tampaknya berada dalam ranah iman yang damai tenteram. Bersamaan dengan itu mulai kedengaran suara para sanak-saudara dan teman-sahabat, semuanya meminta tolong pada Pak Sukino, namun Pak Sukino merasa tidak mampu. Kedua ranah berikutnya dihuni roh-roh yang lebih luhur, dan setiap kali seolah kerumunan yang mengikuti Pak Sukino makin bertambah.

Yang ketujuh adalah dimensi cahaya putih bersih dengan hanya beberapa jiwa murni berada di situ. Di sini, Pak Sukino mengalami transendensi atas rasa bersalah dan belas kasih, kerumunan sosok

yang mengikutinya lenyap, dan dirasakannya kepasrahan yang menyeruluh kepada Tuhan. Dalam ranah kedelapan, hanya ada ruang yang sejuk, benderang, dan menyenangkan; ranah terakhir diketahuinya sebagai ranahnya para orang suci, namun sama sekali tidak terlukiskan. Tak lama kemudian Pak Sukino mengalami apa yang disebutnya kekuasaan sangat dahsyat dari nur Tuhan dan menyorotlah seulas cahaya putih menyelubungi sosok berjubah, Nabi Muhammad. Terlihat pula Kristus, dikelilingi pengikutnya.

Sumarah mengutamakan tafsir simbolis, bukan semata-mata harfiah, atas pengalaman-pengalaman tersebut. Dalam sejarah Sumarah yang antara lain memuat adaptasi kisah Pak Sukino sendiri, diterangkan bahwa semua penggambaran itu berkait dengan tataran-tataran spiritual yang halus, yang tak satu pun di antaranya bisa dipahami secara penuh dalam istilah-istilah yang fisik dan harfiah.

Kemudian, Pak Sukino melukiskan pengalamannya berpadusatu dengan Tuhan. Sebagai diceritakan Pak Sukino, beliau masih merasa tak layak sehingga menolak, namun harus mengalaminya. Baru pada titik inilah keengganannya untuk berbagi pengalaman dengan orang-orang lain terpatahkan. Sebagaimana dipahaminya, setelah pengalaman ini akhirnya menjadi jelas pada Pak Sukino bahwa beliau menjadi layar *warana* agar kehendak Tuhan dapat diproyeksikan ke situ untuk orang-orang lain supaya dialami secara lebih jernih. Pengertian Pak Sukino sendiri tentang misi spiritual berikutnya ialah bahwa beliau telah diberi tugas untuk membimbing orang-orang lain menuju kepasrahan yang utuh dan mutlak kepada Tuhan, dan memang inilah kurang-lebih makna kata bahasa Jawa “Sumarah” itu.

Berulang-ulang, pada saat Sukino hampir menceritakan pengalamannya, dia merasa tidak layak dan berharap “tugas” itu diberikan kepada orang lain saja, atau dia sanggup melakukannya jika ada yang membantu. Pakde Narto dan Sri Gutama juga mengalami bahwa wahyu-wahyu yang mereka peroleh baru mulai mempunyai makna bagi orang lain manakala mereka erat bekerja sama dengan satu atau dua pengikut istimewa, dan untuk mereka masing-masing pengikut

istmewa itu adalah seseorang yang telah mempunyai hubungan dengan mereka sebelumnya, atau yang akan mereka temukan melalui bimbingan ilahi. Kesemua tokoh pendiri yang saya bicarakan ini menegaskan bahwa mereka manusia biasa; bahwa satu-satunya hal luar biasa pada mereka ialah bahwa mereka harus menjadi wahana yang aktif untuk suatu pengertian atau pengalaman spiritual yang dapat mereka sampaikan kepada orang lain dan datangnya langsung dari Tuhan. Dalam kasus ajaran Pakde Narto serta gerakan Sri Gutama, para pengikut mereka kemudian menempuh perkembangan dan kemajuan mereka sendiri dengan meniru pola kewahyuan sang pendiri. Dalam hal Subud dan Sumarah, lebih sulit mengidentifikasi pada tingkatan “bentuk”, permulaan pengalaman yang memungkinkan pengalaman kewahyuan para pendirinya dijadikan model. Dalam kedua gerakan yang disebut belakangan itu, progresi pengalaman individual para anggotanya sangat beraneka ragam.

Saya belum menyinggung hubungan antar keempat gerakan Jawa ini, dan belum juga menjelajahi relasi antara gerakan-gerakan itu masing-masing dengan asal-muasal kulturalnya. Titik temu antara keempat kasus ini sangat mencolok, dan bukan hanya kebetulan bahwa tiga dari keempatnya lahir pada ambang abad ini, mengalami pewahyuan pada pertengahan tahun 1930-an, dan menjadi pendiri gerakan nasional pada bilangan akhir 1940-an. Unsur-unsur yang telah saya tekankan semata-mata untuk mengangkat persoalan tentang corak perkaitan antara “pewahyuan” dengan konteks yang memungkinkan kemunculannya. Ihwal ini relevan di sini, khususnya karena klaim pewahyuan yang lepas dan mandiri itu segera mencerminkan wacana Islami dan menjadi penguat klaim otonomi terhadap Islam. Terhadap kasus itu satu-persatu, seorang sejarawan agnostik atau seorang bukan anggota yang skeptik tak bisa lain kecuali melihat bahwa praktik atau ajaran itu berasal dari kekuatan kultural dan sosial yang mempengaruhi para tokoh pendiri melalui riwayat kehidupan mereka masing-masing. Karena alasan inilah kaum muslim ortodoks memandang gerakan-gerakan tersebut derivatif. Kendati demikian, dalam setiap kasus para pendiri maupun pengikut mereka melihat

sesuatu yang khas dan berbeda serta baru, dan menyebutnya “revelasi” atau “wahyu”.

Dalam pemilihan terminologi ada banyak hal lain dalam kelompok-kelompok itu yang mencerminkan keseganan terhadap atau meningkatnya persekutuan dengan modus Islami dalam diskursus keagamaan. Untuk mengacu pada satu contoh praktik, istilah *panembah*—berdoa—lebih disukai oleh kelompok Pangestu. Secara aktif mereka menampilkan istilah-istilah macam *semadi* karena mereka katakan bahwa itu mengandung pengertian Budhistic tentang kekosongan dan bukan keilahian. Kendati dalam kenyataan Pangestu memegang keyakinan bahwa esensi semua agama itu sama, secara tersirat Pangestu hanya sungguh-sungguh mengakui Islam dan Kristen. Peremuan-pertemuan Pangestu mengutamakan ceramah dan sarasehan tentang ajaran-ajaran tertulis, dan kendati ajaran-ajaran itu sepenuhnya sinkretis dan Jawani, praktik itu sendiri bercorak kitabiah sungguhpun ini berlangsung dalam suatu lingkungan yang masih tetap dapat kita sebut gerakan mistik. Sumarah dan Sapta Dharma umumnya berbicara tentang praktik mereka sebagai “sujud” (penyerahdirian, kepasrahan) yang merupakan istilah Islami dan jelas bertalian dengan suatu falsafah dualistik.

Islam juga menjadi bingkai pemahaman di kalangan gerakan-gerakan itu mengenai cara berhubungan dengan ranah roh. Hampir secara universal para anggota menerima realitas dan pentingnya diplomasi antara ranah manusia dengan ranah roh nenek-moyang. Meski demikian, ajaran formal gerakan-gerakan ini selalu mengutamakan Tuhan dan bukannya para roh yang mencerminkan upaya nyata untuk mengelak dari dakwaan okultisme. Dalam segi yang sangat kuat dan mendalam, yakni orientasi spiritual paling mendalam pada Tuhan dan kehidupan, gerakan-gerakan macam Subud dan Sumarah langsung menangani pembinaan Islam, penyerahan diri kepada Tuhan, yang betapapun juga merupakan arah tujuan agama tersebut. Meskipun pementingan demikian akan membuat kelompok-kelompok itu menjadi “sufi” dalam pengertian istilah itu secara sangat luas seperti digunakan Shah Idries, tidak berarti gerakan-gerakan itu

sendiri menerima identifikasi Islami. Aliran-aliran itu menyangkalnya dan menegaskan hal itu secara simultan. Pengungkapan itu ditunjukkan dengan fakta bahwa aliran-aliran tersebut menyatakan otonomi dan memandang praktik masing-masing sama relevan dengan orang-orang beragama lain. Aliran-aliran itu menegaskan bahwa kebanyakan praktik mereka berlangsung di dalam hati para penganut dan meningkatkan kesadaran para anggota tentang esensi Islam.

Dalam menyajikan sesuatu yang tampak sebagai kontradiksi ini, kemungkinan penjelasan yang saya pikirkan ialah bahwa soalnya terletak pada akar setiap pengalaman religius, dan menegaskan pentingnya dibedakan antara inti dan bentuk pengalaman religius. Untuk orang luar, apakah dia intelektual yang netral atau penganut yang memandang klaim-klaim dari titik tinjau yang menguntungkan dalam bingkai spiritual berbeda, klaim otoritas oleh gerakan-gerakan keagamaan tampak goyah. Klaim bahwa sesuatu itu “baru”, kelihatan bertentangan dengan petunjuk nyata tentang adanya derivasi. Soal ini jelas tercuatkan dalam konteks pemahaman tentang kaitan antara Judaisme, Kristianitas, dan Islam. Soal yang sama dapat dan memang sering dimunculkan dalam argumen-argumen “difusionis” mengenai perkaitan antara Sufisme dan dunia praktik mistik India.

Ada beberapa jalan menghindari yang secara logis dapat dipahami, dari kesimpulan reduksionis yang sering tersirat dalam penjelasan historis dan difusionis. Pemecahannya tidak perlu bertumpu pada upaya menetapkan kriteria untuk “mengukur” atau mengevaluasi kualitas kebenaran klaim-klaim religius. Dengan kata lain, pernyataan-pernyataan itu sendiri tidak perlu berwatak religius. Saya usulkan, kita sekadar mengambil struktur klaim-klaim pengalaman kewahyuan itu sebagai data. Memusatkan perhatian pada struktur klaim itu tidaklah mengimplikasikan argumen tentang “kebenarannya”.

Jika itu yang kita lakukan, sehubungan dengan keempat kasus yang telah saya kemukakan di sini, resolusi yang tampil ialah menyimpulkan bahwa bentuk setiap pengalaman bersifat derivatif, dan bahwa

yang dimaksud oleh para pendiri dan penganut ketika mengklaim pewahyuan baru ialah bahwa otentisitas serta otoritas praktik mereka terletak pada kenyataan bahwa bentuk tidaklah lebih dari wahana untuk sesuatu yang di luar wahana itu sendiri. Bahwa sesuatu hanya dapat sangat ajaib, di luar dan melampaui identifikasi dengan bentuk apa pun.

Di dalam gerakan-gerakan itu masing-masing, acuan pada kontak langsung dengan Tuhan dipahami sebagai merujuk pada dimensi kesatuan yang tidak ternamakan dan tidak terlukiskan. Paradoks yang kita bahas ini akan tetap demikian, selama kita masih mengidentifikasi bahasa dan bentuk dengan pengalaman inti. Jika kita dapat mulai dengan membedakan antara simbol dan acuan (referan) maka kita menggenggam kunci untuk memahami apa yang dimaksud para tokoh pendiri ketika menyatakan bahwa pengalaman mereka secara kualitatif “baru”.

Banyak “mistikus” dan juga pengamat gerakan mistik mencampuradukkan “pemanunggalan” dan “transendensi” dengan pelenyapan bentuk-bentuk yang ada. Dalam pencampuradukan demikian, termaktub ekspektasi bahwa sebatas sesuatu itu “baru”, pastilah ia mewujudkan diri dalam bentuk ungkap yang tidak dapat dikaitkan dengan bentuk yang sudah ada sebelumnya. Kesadaran sosialisasi normal ialah kesadaran yang dibentuk oleh wujud-wujud dan jenjang-jenjang fenomenal ihwal. Pengalaman-pengalaman yang saya ulas di sini memperlihatkan bahwa yang berubah dalam pengalaman kemaunggalan atau pewahyuan, yang “baru” melalui pengalaman itu, tidaklah diidentifikasi dengan satu pun dari bentuk atau wujud-wujud itu. Alih-alih, yang baru adalah bahwa semua bentuk atau wujud dialami sebagai jalur menuju sesuatu yang di luar segala bentuk atau wujud (dalam kasus-kasus ini orang-orang yang bersangkutan menamakannya Tuhan).

Dengan demikian, yang universal sejauh itu mungkin diserap, diterima, dialami, atau diungkapkan, tampak menggunakan kesemua bentuk itu yang ditentukan oleh hukum-hukum kausasi historis.

“Wahyu” dan “kebaruan” untuk yang mengalami atau yakin bahwa mengalaminya, mengacu pada *transmutasi*, bukan eliminasi bentuk atau wujud yang ada. Pada aras fenomen, semua argumen kita mengenai kausasi dan kontinuitas historis tetap berlaku, namun kita muskil menggotong hukum-hukum itu—yang berlandas demikian rupa pada analisa struktur fenomen—memasuki matra yang dipandang transenden terhadap bentuk. Betapapun derivatifnya bentuk ungkap kewahyuan itu, argumen yang berlandas pada amatan demikian tidak dapat sampai pada penilaian bahwa pengalaman itu sendiri derivatif.

Gerakan Payung bagi Kepercayaan

Pergulatan politis mistik Jawa di dalam Orde Baru berpusat pada pengorganisasian dan lobi-lobi demi munculnya perubahan legislatif yang akan menjadikan praktik-praktik mistik sah, lepas dari keterlibatan para anggotanya dengan suatu agama yang diakui. Upaya ini telah dimulai segera setelah tercapainya kemerdekaan, namun baru dalam tahun 1970-an membuahkan beberapa hasil. Akan tetapi, mulai dalam tahun 1980-an tampak tanda-tanda kembali penyurutan. Sejauh ini saya pusatkan perhatian pada kendala-kendala yang berkait dengan wacana tentang agama secara umum, dan bukan pada perspektif serta upaya kaum mistik itu. Sekarang kita dapat mengalihkan pusat perhatian pada upaya pengorganisasian kelompok-kelompok mistik untuk memperbaiki statusnya di dalam bangsa dan negeri ini.

Gerakan-gerakan kebatinan—istilah ini akan saya gunakan meskipun problematis—telah diperhatikan dan diperdebatkan bahkan semenjak kemerdekaan. Tepat juga kalau gerakan-gerakan itu kita katakan “gerakan mistik Jawa”, sejauh kita perhatikan bahwa yang kita maksudkan dengan “mistik” adalah bahwa gerakan-gerakan itu mengutamakan realisasi pengalaman tentang yang Mutlak di dalam kesadaran individual. Gerakan-gerakan itu dapat dicirikan sebagai “Jawa” tidak hanya karena orang-orang yang berkecimpung di dalamnya berasal dari kelompok etnik tersebut, melainkan juga karena mereka menegaskan independensi mereka karena berpandangan

bahwa praktik mereka berakar pada tradisi kearifan spiritual pribumi yang sangat tua usianya, yang bahkan lebih tua ketimbang pengaruh India. Di sini, saya sekadar melaporkan pandangan mereka, bukan hendak memperdebatkan fakta historis. Relevan dicatat di sini, pertanyaan tentang asal-muasal historis adalah butir ketidaksepakatan penting antara Islam dan kebatinan, tetapi kita tidak usah merunutnya hingga tuntas.

Istilah “mistik” saya gunakan dengan hati-hati, penuh pertimbangan. Seperti yang saya pahami, istilah “mistikisme” mengacu pada matra batin, spiritual, dan esoteris dalam semua pengalaman religius atau mengacu pada kepercayaan, praktik-praktik, dan gerakan-gerakan yang mendefinisikan dirinya dengan mengutamakan realisasi individual dari yang Mutlak. Dalam pengertian-pengertian tersebut, tentunya jelas bahwa meskipun fenomena psikis dan yang gaib-gaib (*occult*) mungkin dapat saja terkait, hal-hal tersebut tidak secara esensial menjadi bagian dari apa yang kita sebut “mistik”. Butir ini perlu dijelaskan benar karena dalam peristilahan bahasa Indonesia “mistik” hampir selalu berarti yang gaib, sangar dan magikal, dan ini menimbulkan salah paham. Sampai pun Koentjaraningrat—antropolog terkemuka Indonesia—salah menafsirkan penggunaan gaya Barat atas istilah itu, yang memang memancing asosiasi berbeda di Indonesia. Dalam komentar untuk analisis Mulder, Koentjaraningrat menyiratkan pandangan yang sangat sempit mengenai apa yang dimaksud Mulder dengan “mistikisme”.⁴⁴ Sambil mencatat hal ini dalam ingatan, tepatlah menggunakan istilah (*mystical*) manakala kita berbicara dalam bahasa Inggris mengenai kebanyakan gerakan Jawa dan beberapa gerakan Indonesia lainnya.

Secara harfiah ada ratusan gerakan yang dapat diidentifikasi. Subagya mencatat 288 dalam tahun 1973; proyek inventarisasi

⁴⁴ Ada sifat *nitpicking* pada pendapatnya - Koentjaraningrat membela perbedaan yang dibuat oleh Djodjodigoeno antara “mistikisme” dan Teosofi, *magic*, moralisme, serta messianisme. Ini soal semantik yang timbul antara lain dari penggunaan bahasa Indonesia normatif. Koentjaraningrat. *Javanese Culture*, (Singapore: Oxford UP, 1985), hlm. 402.

Direktorat Pembinaan Penghayat Kepercayaan mendaftarkan 160 di tahun 1980; namun daftar yang definitif tidak dapat kita peroleh.⁴⁵ Banyak di antaranya kecil, lokal, dan pendek usianya sehingga tidak pernah diperhatikan oleh Pakem. Banyak yang semata-mata berupa pertemuan informal antarsahabat. Beberapa di antara gerakan-gerakan yang didaftarkan, dalam kenyataan lebih mirip kelompok studi ketimbang konteks praktik mistik, dan kebanyakan daftar yang disusun tidak banyak membedakan itu. Saya tidak akan memasukkan di sini tarekat-tarekat, gerakan-gerakan Sufi, kendati kesemuanya itu jelas juga bersifat mistik. Alasannya adalah afiliasi intrinsik kelompok-kelompok itu dengan Islam, padahal fokus saya ialah gerakan yang tidak didefinisikan dengan relasinya terhadap suatu agama apa pun.

Ada sekian puluh gerakan penting berlingkup Jawa dan—dalam beberapa kasus—anggotanya sungguh-sungguh orang Indonesia. Organisasi-organisasi demikian meliputi antara lain Pangestu, Subud, Sapta Dharma, Ilmu Sejati, Sumarah, dan Hardopusoro. Ada sejumlah kecil yang menyatakan jumlah anggotanya sampai seratus ribu, namun bahkan kebanyakan dari kelompok-kelompok penting itu pun hanya memiliki beberapa ribu anggota inti. Dalam hal gerakan-gerakan yang paling saya kenal, jelas bahwa statistik anggota biasanya kurang dipentingkan dan pencatatannya tidak cermat meskipun tidak berarti sepenuhnya tak bisa diandalkan. Mulder memperkirakan bahwa tiga hingga lima persen dari populasi Jawa ikut aktif dengan praktik-praktik kebatinan.⁴⁶ Perkiraan Mulder itu jelas konservatif karena jauh lebih banyak lagi di antara populasi Jawa itu mempunyai empati terhadap gaya spiritual gerakan-gerakan tersebut walaupun memang betul bahwa hanya ada persentase kecil aktif berpraktik dalam kelompok yang diakui.

Ketika kelompok-kelompok kebatinan masih hidup dalam bingkai kolonial, kelompok-kelompok itu sering bersifat rahasia,

⁴⁵ R. Subagya. *Kepercayaan dan Agama*, (Yogyakarta: Kanisius, 1973), hlm.129-138.

⁴⁶ Niels Mulder. "Aliran Kebatinan as an Expression of the Javanese Worldview", *Journal of Southeast Asian Studies* V 1 N 2, hlm.106.

sembunyi-sembunyi. Kelompok-kelompok itu semakin muncul dalam pandangan publik selama perang revolusi dalam dasawarsa 1950-an melalui segala sektor masyarakat Indonesia, dan dalam proses itu keanggotaan juga berkembang meluas. Kala itu, sejajar dengan proses pengorganisasian segala sektor masyarakat Indonesia, tahun 1950an gerakan-gerakan yang penting mengadopsi pola formal organisasi sosial modern, dengan pengurus hasil pilihan, notulen, musyawarah, dan segalanya. Proses ini sebagian spontan, sebagian merupakan tanggapan terhadap permintaan baru dari badan-badan pemerintah untuk mencatat anggota dan pertemuan. Pada awal 1950-an, sejumlah gerakan menyatakan layak diakui sebagai agama-agama tersendiri, mengatakan bahwa dalam konsep tentang kemerdekaan nasional akan menjadi anomali jika agama-agama impor disetujui dan didukung oleh pemerintah.⁴⁷ Beberapa gerakan—semacam Sapta Dharma—secara kasar telah mempertahankan argumen itu hingga masuk dasawarsa 1970-an, namun kebanyakan menerima cukup dini bahwa dalam hal praktik mereka sulit memperoleh pengakuan sebagai agama, berkenaan dengan reaksi Islam.

Unsur millenarian pada pemikiran Jawa selama ini merupakan arus bawah yang kuat dalam banyak gerakan.⁴⁸ Ada banyak komponen di dalamnya, namun satu yang harus disebut ialah mite Sabdo Palon karena di situ didapatkan petunjuk tentang cara kaum mistik Jawa meletakkan diri dalam sejarah kebudayaannya sendiri. Di sini, saya hanya akan mengacu pada bagian penutup mite itu, yakni bahwa sebagai konsekuensi revolusi Indonesia maka budaya Jawa akan mengalami kebangkitan kembali. Orang-orang kebatinan umumnya—meskipun yang jelas-jelas tidak menganut paham millenarian—memandang diri mereka sebagai perwujudan masa kini dari esensi budaya Jawa yang otonom. Meskipun hal ini merupakan pandangan yang Jawa-sentris, mereka juga melihat perjuangan kebudayaan mereka sebagai sesuatu yang perlu dipergulatkan secara terpisah di dalam konteks budaya-budaya lain di kepulauan ini.

⁴⁷ Geertz. *The Religion*, bab 9.

⁴⁸ van der Kroef "Javanese Messianic" masih tetap menjadi kupasan terbaik tentang ini.

Dalam konteks Indonesia, gerakan-gerakan itu resminya disebut “kepercayaan”. Sebutan-sebutan lainnya—yang kebanyakan masih digunakan—meliputi kebatinan (dari akar kata bahasa Arab “batin” yang secara agak janggal diterjemah menjadi pengetahuan tentang yang rohani); kejawen atau Jawanisme; kejiwaan atau kerohanian (yang terdahulu berasal dari akar kata bahasa Sanskerta; sedangkan yang disebut belakangan bahasa Arab, dan keduanya berarti “spiritual”); atau kawruh kasunyatan yang secara kasar berarti “pengetahuan tentang Kebenaran”. Bergantung pada konteksnya, setiap istilah itu mungkin dapat menimbulkan resonansi dan arti yang berbeda-beda, dan gerakan-gerakan itu secara satu-persatu mengungkapkan preferensi pada satu di antara istilah-istilah tersebut. Apa pun pilihan mereka, selalu ada penyangkalan terhadap pengasosiasian mereka dengan klenik, *black magic*, dan okultisme seperti yang dilancarkan oleh para kritikus gerakan-gerakan itu.

Dalam menjatuhkan pilihan pada “kepercayaan” untuk digunakan secara resmi, gerakan-gerakan ini dengan penuh sadar-diri mempertaruhkan klaim akan legitimasi dalam naungan UUD 1945. Konstitusi itu diadopsi kembali oleh Sukarno dalam tahun 1959 dan hingga kini tetap tinggal sebagai sesuatu yang diwingitkan, bersama dengan Pancasila, yang mengungkapkan esensi falsafah politik nasional di bawah Soeharto. Dalam sidang-sidang penyusunan konsep UUD 1945 yang *provisional* itu, pembahasan pasal 29 bab XI, “Agama”, mengalami perpanjangan. Pasal 29 itu berbunyi:

1. Negara didasarkan pada Ketuhanan Yang Maha Esa.
2. Negara menjamin kebebasan setiap warganegara untuk memilih agamanya sendiri dan beribadat menurut agamanya dan kepercayaannya itu.

Bagi kaum mistikus yang berjiwa mandiri itu, kuncinya ialah dicantumkannya istilah “kepercayaan” karena sekurang-kurangnya itu dapat dibaca sebagai memberikan legitimasi pada praktik-praktik di luar “agama” sejauh itu juga ditujukan kepada Tuhan yang Maha Esa.

Yang boleh dianggap berjasa memasukkan istilah “kepercayaan” itu ialah Wongsonegoro, pendiri gerakan-gerakan mistik politis pada kurun 1950-an. Wongsonegoro ikut serta dalam pembicaraan hak itu. Pada mulanya butir kedua itu diketik tanpa mengacu pada “kepercayaan”, namun Wongsonegoro memprotes bahwa pengertian pembicaraan tersebut mestinya adalah bahwa gerakan-gerakan “kebatinan” juga mendapat jaminan. Pringgodigdo agaknya ketika itu merasa bahwa rujukan langsung pada kebatinan akan terlalu kuat atau berlebihan, namun menyetujui tafsir Wongsonegoro mengenai suasana pemikiran yang berkembang dalam rapat itu. Mereka akhirnya sepakat untuk menggunakan istilah yang lebih netral, yaitu “kepercayaan”.⁴⁹ Ketika naskah hasil ketikan disetujui oleh sidang penuh pada hari berikutnya, keadaan berubah demikian cepat sehingga tidak ada waktu lagi untuk memperdebatnya secara cermat; itulah sebabnya ungkapan itu diwingitkan dan sejak itu hingga kini dipandang sebagai basis konstitusional paling jelas bagi praktik-praktik mistikal yang mandiri.

Pada masa tahun limapuluhan dan enam puluhan, istilah generik paling lazim untuk gerakan-gerakan itu ialah “kebatinan”, sebagai tercermin pada penamaan organisasi payungnya yang didirikan tahun 1955 oleh Wongsonegoro, yaitu BKKI (Badan Konggres Kebatinan Indonesia). Akan tetapi, pada konferensi di Yogyakarta bulan Desember 1970, organisasi penerusnya dinamakan SKK (Sekretariat Kerjasama Kepercayaan). Perubahan ini jelas-jelas menegaskan perkaitannya dengan konstitusi, dan sekaligus mencoba memecahkan berbagai masalah di kalangan kaum mistik karena banyak pergerakan lebih suka tidak menggunakan istilah “kebatinan” sama sekali. Masalah-masalah yang menyangkut penetapan sebuah nama generik ini menegaskan kadar sensitivitas gerakan-gerakan ini mengenai citranya di masyarakat.

⁴⁹ Pringgodigdo. “Riwayat pasal 29 UUD 1945” dalam SKKK, *Buku Kenang-kenangan Simposium Nasional 1970*, (Jakarta: tp., 1970). Profesor Seloesoemardjan menjernihkan butir yang sama ini juga dalam perbincangan di Brisbane (1980).

Petunjuk paling kuat bahwa gerakan-gerakan kebatinan harus menanggapi pembingkaiannya yang hakikatnya Islami di bidang wacana tentang agama adalah banyaknya pembicaraan umum yang berpusat pada “hubungan antara Islam dan kebatinan”. Hubungan itu telah dijadikan problematis sejak masa awal Republik, tidak hanya dalam konteks formal upaya penjernihan hukum tentang implikasi komitmen nasional pada Ketuhanan yang Maha Esa, melainkan juga di media cetak hingga ke tingkat desa, yakni dalam hubungan antara cabang-cabang gerakan mistik dengan otoritas lokal.

Komunitas Islam selama ini konsisten menentang legitimasi mistikisme berdiri sendiri seperti agama; ini menyebabkan dijalankannya diplomasi eksternal pada tingkat tertentu di kalangan kebatinan yang sebenarnya tidak perlu dilakukan seandainya keadaan tidak demikian. Perlu dicatat bahwa hanya suatu minoritas orang-orang kebatinan sajalah yang mempunyai ikatan mendalam dengan wacana nasional mengenai status praktik-praktik mereka. Kebanyakan hanya melibatkan diri dalam hal ajaran serta praktik yang tidak berhubungan langsung dengan sisi-sisi politik dari konteks mereka. Isu ini memang cukup menyebar pada jenjang eksternal, yakni tataran “diplomasi”, namun tidak merasuk ke dalam.

Organisasi-organisasi payung mulai menyeruak dalam tahun-tahun 1950-an, dan sejak awalnya sampai tahun 1970 jurubicara nasional terkemuka untuk kebatinan ialah Wongsonegoro. Sebagai seorang mantan menteri yang berkecimpung dalam pemerintahan pusat, dia secara efektif juga menjadi wakil terkemuka kebatinan di jagat politik. Pembicaraan mengenai kebatinan diawali ketika pusat pemerintahan masih di Yogyakarta dalam masa revolusi. Kemudian, Wongsonegoro menyelenggarakan pembicaraan-pembicaraan di Jakarta pada tahun 1950-an awal, dan tahun 1955 terpilih menjadi kepala BKKI (Badan Kongres Kebatinan Indonesia) yang baru dibentuk pada rapat pertamanya di Semarang tanggal 21 Agustus. Tujuh puluh organisasi mengirimkan wakilnya, dan konggres kedua di Surakarta tahun 1956 dihadiri oleh dua ribu peserta yang menyata-

kan mewakili dua juta anggota dari seluruh Indonesia.⁵⁰ Tahun 1957, para pimpinan gerakan ini mengajukan surat kepada Sukarno memohon agar statusnya disetarakan dengan status agama-agama.

Pada konggres 1958 di Jakarta, BKKI menanggapi menguatnya tekanan Islam untuk mengilegalkan klenik, *black magic*, dengan menerangkan bahwa kebatinan bukanlah *magic* meskipun dalam hakikatnya daya yang diolah keduanya berasal dari satu gambar. Pada tahun 1959, seminar nasional pertama BKKI diselenggarakan di Jakarta bulan November, dengan ihwal utama hubungan antara spiritualitas dan pendidikan. Konggres keempat BKKI di Malang bulan Juli 1960 menegaskan bahwa kebatinan dan agama berbeda hanya dalam hal penekanan; fokus kebatinan ialah penyempurnaan rohani individu, sedangkan agama menekankan doa kepada Tuhan. Tahun 1961, seminar kedua membahas hubungan antara kebatinan dan falsafah politik Sukarno; seminar ketiga di tahun 1962 bertitik tekan pada hubungan antara praktik spiritual, perjuangan nasional, dan perdamaian dunia.⁵¹ Karena tekanan-tekanan sosial terus meningkat pada masa 1960an awal, peran BKKI menjadi surut.

Dalam pertemuan-pertemuan BKKI, satu di antara sarasannya yang paling jelas ialah menjernihkan kepada masyarakat bahwa kebatinan merupakan tradisi spiritual asli pribumi yang tinggi harkatnya bahwa kebatinan bukanlah sekadar kocokan takhayul dan *magic* usang yang ketinggalan zaman. Dalam notulen rapat-rapat, kelihatan jelas bahwa para partisipannya merasa seharusnya ada pengakuan nasional mengenai hubungan istimewa antara kebatinan dan identitas kebangsaan. Dalam konggres kedua dikemukakan bahwa kebatinan sendiri merupakan sumber sila pertama dalam Pancasila bahwa dasar kepercayaan bangsa pada Tuhan terletak pada kekuatan kebatinan di dalamnya.⁵² Tahun 1958 dinyatakan bahwa “ciri ter-

⁵⁰ Subagya. *Kepercayaan*, hlm.117.

⁵¹ Subagya menyajikan ringkasan yang sangat bermanfaat tentang peristiwa-peristiwa penting menyangkut kebatinan. *Ibid.*, hlm.115-125.

⁵² BKKI (1963, hlm.107). Nomor peringatan ini, untuk merayakan sewindu usia organisasi, antara lain memuat transkripsi pembicaraan, mendaftar kesimpulan-kesimpulan yang pernah tercapai dan anggaran dasar BKKI.

penting identitas nasional Indonesia terletak pada pengutamakan kehidupan kebatinan”.⁵³

Dalam masa pertengahan 1960-an kegiatan BKKI menyusut. Sebagian ini disebabkan oleh kemelut yang menyeluruh, namun juga mencerminkan fakta bahwa politik di dalam gerakan ini telah menjadi problematis. Para anggota dalam beberapa organisasi tertentu adalah simpatisan PKI, meskipun secara keseluruhan orang-orang kebatinan jauh lebih cenderung mengidentifikasi diri dengan PNI, Partai Nasional Indonesia. Menjelang 1965, prakarsa-prakarsa pemerintahlah—bukan perencanaan BKKI—yang memungkinkan pertemuan-pertemuan dengan fokus pada masalah klenik atau *black magic*.⁵⁴ Pokok soal ini terlontar ke depan tidak hanya karena kaum muslim terpancang pada itu, melainkan juga karena soal tersebut berkait erat dengan praktik-praktik yang berorientasi kekuasaan oleh gerakan-gerakan Jawanis, praktik yang cenderung merembet menjadi aktivisme politik yang membuat pemerintah berkepentingan untuk mengengkangnya. Pasca kudeta, banyak kelompok kebatinan diteropong dan diperiksa sangat ketat karena dicurigai menjadi tempat bercokolnya anggota PKI. Dalam beberapa kasus memang benar bahwa meningkatnya jumlah anggota dapat dijelaskan dengan mengalir masuknya simpatisan komunis. Dalam kasus Mbah Suro jelas demikianlah halnya; dalam kasus Manunggal hal itu tidak berlaku penuh. Bagaimanapun juga gerakan-gerakan itu menjadi makin menonjol.

Suatu tahap aktivisme baru bermula dalam tahun 1970. Sebelum itu, BKKI telah dibentuk dengan disponsori oleh Golkar, “kelompok fungsional non-partai” pemerintah.⁵⁵ BKKI ini hanyalah suatu kelompok kerja sementara yang meletakkan dasar pembentukan SKK (Sekretariat Kerjasama Kepercayaan) pada akhir 1970. Dua perte-

⁵³ BKKI. *Tjahaja Widjajakusuma*, (Jakarta: BKKI, 1963), hlm.110.

⁵⁴ S. Sosrosudigdo. *Fungsi dan Arti Kebatinan Bagi Pribadi dan Revolusi*, (Jakarta: Balai Pustaka, 1965).

⁵⁵ Singkatan untuk Badan Kongres Kepercayaan (Kejiwaan, Kerohanian, Kebatinan) Indonesia.

muan penting dilaksanakan di Yogyakarta: Simposium Nasional Kepercayaan mulai 7 hingga 9 November dan Musyawarah Nasional Kepercayaan dari tanggal 27 hingga 30 Desember. Pringgodigdo berpidato pada simposium itu dan secara terbuka untuk umum menjelaskan bahwa maksud atau iktikad yang ada selama penyusunan naskah Undang-undang Dasar 1945 ialah menjamin kebebasan praktik untuk kebatinan.⁵⁶ Mengingat hal ini, kedua pertemuan tersebut tidak hanya meletakkan landasan untuk kegiatan SKK dalam dekade berikutnya, melainkan juga menyimpulkan dan menyoalkan bahwa gerakan-gerakan mistik telah menderita perampasan hak; bahwa status dan legitimasi gerakan-gerakan itu setara dengan status serta legitimasi agama-agama.

Serangkaian keputusan baru menghadap pemerintah, yang kini tertuju pada suatu pemerintahan di bawah Soeharto yang cenderung menguntungkan bagi gerakan kebatinan. Tahun 1973, dalam Garis Besar Haluan Negara, “kepercayaan” secara eksplisit diakui sebagai opsi mandiri dan legitim dalam kerangka Pancasila.⁵⁷ Ini artinya secara teknis menjadi legal bagi warganegara untuk mencantumkan nama suatu gerakan mistik dan bukan agama pada kartu penduduk mereka. Sekurangnya, inilah tafsir yang menjadi berlaku di lingkungan SKK. Saya katakan “secara teknis” karena dalam praktik kebanyakan penguasa lokal masih memandang penyebaran elemen legislasi ini sebagai subversif, bahkan bertahun-tahun sesudah kejadian itu. Ketika diselenggarakan sensus nasional tahun 1980, orang-orang HPK berharap tersedianya kolom “kepercayaan” di samping “agama”, namun ternyata pada saat terakhir kolom itu dihapus dan dengan demikian, penganut kepercayaan tidak terhitung.

Di kalangan kebatinan sendiri tetap ada ketidaksepakatan serius tentang cara menafsir hubungan antara mistikisme dan agama. Pada tahun 1979, organisasi Subud yang bagaimanapun memang sudah enggan bergabung dalam SKK, menarik diri sebagai protes. Organi-

⁵⁶ Pringgodigdo. “Riwayat”.

⁵⁷ Ketetapan Majelis Permusyawaratan Rakyat RI (No. IV/MPR/1973).

sasi ini keberatan terhadap fakta bahwa pimpinan SKK (waktu itu namanya masih demikian) Jawa Timur menekan para anggota untuk hanya mencantumkan afiliasi mistiknya pada formulir resmi. Sebagian dari motif pimpinan Jawa Timur ini, sebagaimana harapan HPK bahwa sensus itu akan menunjukkan besarnya jumlah penganut, terletak pada hasrat untuk memapankan makna statistikal gerakan-gerakan itu. Sementara itu, banyak gerakan—tidak hanya Subud—pada pokoknya memandang praktik mereka hanya sebagai pelengkap agama sehingga berkeberatan dengan strategi yang disodorkan aktivis-aktivis kebatinan tertentu.

Pokok soal yang sama mencuat lagi—meski dalam bentuk berbeda—di lingkungan Direktorat Pembinaan Penghayat Kepercayaan. Peraturan hukum bagi pendiriannya telah disahkan tahun 1978 dan kantor itu dibuka tahun 1979 dengan Drs. Arymurthy menjadi direktur pertamanya. Arymurthy waktu itu pemimpin Sumarah dan sudah aktif sebagai pimpinan SKK sejak Sekretariat itu berdiri. Pada pertemuannya di Tawangmangu tahun 1979, SKK mengganti namanya menjadi HPK (Himpunan Penghayat Kepercayaan) untuk mempersekutukan diri secara gamblang dengan direktorat baru tadi. Makna penting direktorat baru ini ialah bahwa inilah tempat jelas yang pertama di dalam birokrasi, yang mengurus kebatinan sebagai kebatinan itu sendiri. Kantor-kantor sebelumnya semuanya mengandung segi “mengawasi” kebatinan “dari luar”.

Di tempat kedua—karena letaknya di dalam Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan—didirikannya kantor itu mengakhiri subordinasi kebatinan pada agama. Dananya terbatas, kantor baru itu hanya mempunyai staf di Jakarta, namun ada kerja penting yang telah dilakukan. Di bawah Arymurthy, diadakan inventarisasi pendahuluan atas gerakan-gerakan, sejumlah dokumentasi penting mengenai berbagai gerakan telah diterbitkan, dan kontak-kontak pendahuluan telah berlangsung antara gerakan Jawa dan gerakan bukan Jawa. Arymurthy mundur pada awal tahun 1984 dan pada saat tulisan ini disusun, yang menjabat direktur ialah Permadi.

Perubahan di dalam Direktorat dari Arymurthy ke Permadi bertepatan terjadi dengan apa yang kelihatan sebagai pergeseran dalam pemikiran pemerintah mengenai hubungan antara kebatinan dan agama. Dalam tahun 1970-an tampaknya mungkin saja aktivis SKK/HPK menyatakan bahwa identifikasi dengan suatu gerakan kebatinan yang terhormat sudahlah memadai untuk menunjukkan pemenuhan permintaan pemerintah agar setiap warganegara melaksanakan kepercayaannya kepada Tuhan melalui saluran yang diakui. Dalam beberapa tahun terakhir tafsir tentang legislasi yang dikeluarkan tahun 1970-an itu menjadi lebih sempit. Sekarang, sikap pemerintah ialah bahwa afiliasi dengan gerakan mistik terpisah dengan soal kewargaan dalam sesuatu agama yang masih tetap esensial. Peran serta dalam gerakan mistik dinyatakan sebagai terpisah dari soal agama sebagaimana dengan pendidikan atau olahraga.

Demikianlah, bandul terayun balik ke arah posisi tahun 1960 akhir. Pada tahap ini, peran serta dalam gerakan mistik tidak lagi problematis dalam dirinya sendiri, namun tekanan pada para anggota gerakan-gerakan ini untuk juga mengklaim dan meneguhkan identifikasi keagamaan kini meningkat lagi. Sementara itu, semangat di balik gerakan-gerakan payung tahun 1970-an telah memudar dan dalam hal ini “diplomasi” eksternal kebatinan telah kehilangan pijakan.

Islamisasi Wacana Spiritual

Ada petunjuk bahwa cerapan monoteistik mengenai yang spiritual, dalam hakikatnya bersumber pada Islam telah menerobos secara perkasa ke dalam kesadaran masyarakat luas. Bahkan pun jika—seperti dikemukakan Ricklefs—mitologi wayang tetap merupakan kerangka wacana yang lebih berperan ketimbang Al Qur'an, saya kemukakan bahwa tiang pertama dan utama keyakinan ini telah bercokol sangat kuat. Dalam pengalaman saya, para dukun kini selalu menyatakan bahwa kuasa mereka untuk menyembuhkan itu berasal dari Tuhan yang Maha Esa, kendatipun barangkali hal itu didapat dari mediasi dengan

roh yang penuh daya.⁵⁸ Ungkapan yang lazim diulang-ulang di lingkungan para medium atau prewangan ialah bahwa mereka tetap sadar sampai pun ketika menyampaikan amanat dari roh halus, yang dengan demikian, merespons ketidaksukaan Islam pada praktik-praktik kesurupan dan semacamnya. Barangkali kita harus meninjau kembali citraan tentang pertobatan Kalijaga dan menyimpulkan bukannya tidak sesuatu pun berubah secara mendasar, melainkan bahwa apa yang sungguh-sungguh berubah, dan perubahan yang oleh orang Jawa dipandang mendasar ialah pembaruan orientasi pada tataran rohaniiah.

Barang tentu, ada tekanan sosial sangat kuat di balik pertumbuhan suatu monotesime literalis. Sementara muslim ortodoks mungkin masih merasa frustrasi dalam upaya mengarahkan Indonesia menjadi negara Islam dalam versi mereka, sila pertama Pancasila merupakan suatu garis bawah dari pernyataan kepercayaan kepada satu Tuhan (meskipun meniadakan rujukan pada Muhammad) dalam pengertian Islami. Islam mungkin belum memapankan dirinya sebagai “agamanya” Indonesia, namun tak pelak bahwa pengertian Islami tentang “agama” telah mendefinisikan, menyosok, dan mengendala segala wacana tentang agama dan kehidupan spiritual. Bobot tekanan ini, yang tersalurkan secara efektif melalui birokrasi pemerintah, telah secara mendalam mempengaruhi praktik pribadi maupun ungkapan publik dalam hal kehidupan beragama. Di lingkup kebatinan, terdapat berbagai cara di mana Islam—bahkanpun dalam bentuk-bentuk modernnya yang khas dan tertentu—telah membatasi wacana.

Bahkan terkandung ironi dalam penggunaan istilah “kebatinan” untuk menyebut mistikisme. Akar kata “batin” adalah bahasa Arab dan tentu saja masuk ke Indonesia melalui Islam sufi. Dengan demikian, dapatlah kita perkirakan bahwa ranah kehidupan rohani yang diambil sebagai rujukan primer oleh orang-orang kebatinan

⁵⁸ Amanat saya ini diperkukuh pula dalam artikel dengan wawasan mendalam yang ditulis oleh Mark Woodward. “Healing and Morality: a Javanese Example” *Social Science Medicine* Vol 211985.

barulah dikenali dan ditandai dengan tibanya Islam. Butir macam inilah yang biasa digunakan oleh kaum muslim untuk menuding sifat derivatif kebatinan. Maksud saya bukanlah mendukung tudingan itu, hanya menunjukkan betapa istilah-istilah yang bahkan digunakan oleh kaum mistik pun dapat dibelokkan untuk menohok mereka sendiri. Seperti kita lihat, penganut Kebatinan berbicara tentang wahyu ketika menyatakan otentisitas mereka sebagai praktik-praktik yang mandiri dan independen. Lagi-lagi, ini pun istilah muslim kendati maksud mereka menggunakannya ialah untuk menyangkal derivasi dari Islam.

Pada tataran sosial, kita perhatikan bahwa dalam menanggapi tekanan Islam—yang dimaksudkan untuk membawa “umat yang membangkang kembali ke jalan yang benar”—gerakan-gerakan kebatinan telah semakin mendefinisikan dirinya dalam pengertian sosial. Dalam hal ini, sejauh para organisator mistik berhasil menegakkan pemisahan antara komitmen keagamaan dan komitmen spiritual sebagai identifikasi formal, mereka mungkin dapat berjaya. Jika para anggota gerakan mistik berhasil menggenggam kuat-kuat pengakuan sosial tersendiri untuk keterlibatan mereka di jagat mistik maka sebatas itu keterlibatan mereka juga mendekati model Islami untuk partisipasi religius. Dalam pengertian ini, mereka terjebak pada belunggu ganda.

Secara mendasar, perjuangan yang dipandang oleh para mistikus Jawa sebagai kancah pergulatan mereka, tetaplah terletak pada upaya untuk melestarikan dan membina suatu lingkungan untuk menggiatkan kesadaran spiritual. Dari perspektif demikian, bukanlah soal besar apakah alat-alat wacana pada tataran kultural, lambang-lambang, atau jenjang sosial, yang mewadahi melantarkan hubungan antarmanusia adalah Islami secara khusus. Yang sungguh-sungguh merupakan soal ialah, apakah struktur-struktur itu mengacu pada pengalaman manusiawi dan menariknya ke tataran-tataran terdalam dari potensi pengalaman itu?

Kaum mistik sekarang makin terhela masuk ke dalam sesuatu yang bersuasana tindakan defensif gardu belakang, memberikan rasio-

nalisis dan justifikasi sistem praktik mereka dan cenderung menggunakan peristilahan Islami.

Akan tetapi, dalam lingkaran mereka sendiri pun ekspansi kesadaran mistikal mungkin dapat terancam. Ada dorongan yang kuat tidak hanya ke arah struktur *semitic* dalam wacana keagamaan, melainkan juga ke arah pengutamaan lingkup dimensi yang semakin terbatas. Proses modern dalam perubahan agama mengantarkan kaum muslim Indonesia—sebagaimana beberapa tokoh Barat yang mereka pandang secara kritis—untuk semakin mendefinisikan matra religius dalam kaitan dengan matra sosio-kultural, dan mereka sendiri telah kehilangan wawasan terhadap fakta bahwa agama dan spiritualitas tidak hanya dimediasikan dan diungkapkan melalui lambang-lambang serta tindakan manusia, melainkan juga tegak sebagai suatu ranah tersendiri.

Bab 6

SABDOPALON DALAM ORDE BARU

Antropologi kebudayaan muncul dalam konteks interaksi lintas budaya yang intensif, namun ketegangan antara asal-usul Baratnya dan aspirasinya untuk menjadi ilmu pengetahuan yang universal tetap berlangsung. Bila kita berbicara mengenai gerakan milineal atau mesianik, istilah-istilah yang kita gunakan sangat berbau Yahudi-Kristen, sekalipun yang kita rujuk adalah gerakan-gerakan yang menyebar di seluruh dunia. Dalam upaya menarik perhatian kita pada masalah ini, antropologi boleh jadi berbuat lebih daripada disiplin yang lain. Kendati demikian, hal itu tidak menjamainya lepas dari pemahaman hermeneutik terhadap tradisi kita.

Dalam konteks ini, saya merujuk pada siklus Sabdopalon di Jawa sebagai contoh imajinasi “milenario”, namun eskatologi Jawa pada hakikatnya lebih bersifat siklus ketimbang linear. Dalam hal mitos, Sabdopalon tidak ada pemahaman akan berakhirnya dunia. Hal yang lebih ditekankan adalah adanya pembaruan kembali pada keadaan seimbang yang dianggap pernah ada pada masa lalu. Penekanan ini lebih dekat dengan kerangka mitologi India ketimbang eskatologi linear agama-agama Semitik. Kendati demikian, di sisi lain, siklus Sabdopalon dikenal “milenario”. Akan tetapi, di sini saya tidak akan berlama-lama pada persoalan definisi atau tipologi milenarian siklus Sabdopalon tersebut.

Dengan menggunakan siklus Sabdopalon, kita bisa mengungkapkan aspek makna identitas budaya nasional bagi orang-orang Jawa yang dipengaruhinya. Penciptaan identitas nasional modern bagi mereka telah menyatakan tujuan kultural dan spiritual yang tidak jelas ketika fokus kita jatuh secara eksklusif pada realitas sosial-ekonomi-politik “eksternal”. Bahkan pemahaman ideologi kita tergantung pada pengenalan cara-cara citra didasarkan pada permainan dialektis dengan pengalaman. Sia-sia usaha menjelaskan citra kultural kecuali kita mengaitkannya dengan kehidupan batin mereka yang menggunakannya.

Jawa memiliki penduduk sekitar seratus juta, dua pertiganya adalah penutur bahasa Jawa. Orang Jawa sebagian besar adalah muslim, sekalipun ada kelompok-kelompok signifikan beragama Kristen, Budha atau Hindu. Dalam masing-masing komunitas itu, “orang-orang kejawen” adalah yang paling taat pada ritual-ritual tradisional yang dipengaruhi oleh kraton dan filosofi yang terkandung dalam mitologi wayang yang berasal dari India. Istilah kejawen aslinya menunjuk pada wilayah geografis yang berpusat pada kraton Surakarta dan Yogyakarta. Sekarang, istilah itu juga mengacu pada gaya budaya orang-orang yang menempatkan keutamaan pada “kejawaan”, yang artinya, komitmen keagamaan mereka ditentukan oleh suatu *gestalt* kultural, terutama sebagaimana dibedakan dengan mereka yang menekankan Islam sebagai penanda keyakinan. Yang terakhir ini, juga berada dalam satu keluarga bahasa yang sama, tidak kurang jawanya, tetapi lebih memegang keyakinan “keagamaan” sebagai suatu kerangka rujukan yang lebih eksklusif.¹

¹ Istilah kejawen mengacu pada istilah *abangan* yang menjadi terkenal dalam karya-karya mengenai Indonesia berdasarkan karya Clifford Geertz. *The Religion of Java*, (Chicago: University of Chicago Press, 1976). Dalam hal ini, saya sepakat dengan kerangka Koentjaraningrat. *Javanese Culture*, (Singapore: Oxford UP, 1985). Telah menjadi suatu yang lazim untuk mengidentifikasi kejawen memiliki komitmen yang “nominal” terhadap agama, namun ini tidak terlalu betul karena setidaknya mereka tetap berpegang pada agama mereka secara superfisial. Secara tipikal, mereka jauh lebih setia bahkan pada ideologi keagamaan yang mereka anut, dan agak terlepas dari pilihan “kultural” mereka ketimbang orang-orang Kristen “nominal” di lingkungan Australia.

Esai ini memusatkan perhatian pada mitos-mitos milenial dan gerakan-gerakan yang berpusat pada Semar, roh pelindung Jawa. Semar muncul kembali sebagai fokus utama sentimen kejawen pada tahun 1970-an dan banyak tokoh, termasuk orang-orang dekat Presiden menjadi anggota kelompok yang memusatkan perhatian padanya. Sebagaimana telah dijelaskan di atas, Semar menduduki tempat penting dalam mitologi, drama, dan siklus kenabian Jawa. Selain itu, ia juga penting dalam sejumlah aliran mistik. Ramalan Sabdopalon, inkarnasi Semar, bersilangan dengan bentuk-bentuk aspirasi nasional Indonesia yang bersifat “Jawa”, yang mengilhami aspek-aspek formal ideologi pemerintah dan mendasari etos sektor-sektor penting elite nasional.

Saya mulai dengan menempatkan Semar dalam mitos dan cerita-cerita rakyat, kemudian, mengeksplorasi peran-peran yang dimainkannya dalam gerakan keagamaan dan politik Jawa mutakhir. Praktik-praktik yang bersumber pada tokoh Semar dibangun berdasarkan kultus-kultus roh dan terikat pada titik-titik kekuasaan dalam alam Jawa. Akhirnya, saya menyajikan suatu penafsiran yang didasarkan pada susunan wajah Semar yang hadir dalam tradisi Jawa, yang merupakan kesadaran diri yang artikulatif dan canggih. Visinya terhadap transformasi makrokosmik berkait jelas dengan transformasi spiritual internal dan individual. Penjelasan-penjelasan penganutnya sendiri mengedepankan adanya teori saling pengaruh antara citra dan pengalaman dan dengan demikian, penyajian saya di sini pada dasarnya bersifat etnografis.

Secara literal, gerakan-gerakan milenial mengarah pada perubahan-perubahan sosial yang radikal sehingga mengantarkannya pada utopia sosial dan di atas landasan itu, ramalan-ramalan mereka tampak menjadi ilusi menyesatkan. Berdasarkan representasi tamsil rakyat Jawa ini, kita bisa memeriksa relevansi penekanan BurrIDGE yang terdapat adanya fungsi gerakan milenial “yang menyelamatkan”, terutama kesimpulannya bahwa makna aktivitas-aktivitas milenarian terdapat dalam visinya mengenai “suatu situasi baru dan status yang, dengan integritas baru yang diberikannya, memungkinkan kehidupan lebih meriah lagi” (BurrIDGE 1969, hlm. 171). Jelaslah di sini, sebagaimana

dalam karya-karyanya, gerakan-gerakan milenarian memperoleh kekuatan mereka melalui keterlibatan sekarang ini, bukan pada apakah prediksi-prediksi terhadap masa depan terbukti akurat ketika ditafsirkan secara literal.

Sekali dialektika citra dan pengalaman mengambil tempat sentral dalam analisis, sterilitas analisis yang murni struktural juga menjadi nyata. Makna tidak muncul hanya secara intertekstual, tidak pula terletak secara eksklusif pada hubungan antara simbol-simbol. Oposisi-oposisi yang mendasari siap diidentifikasi dalam mitos-mitos Jawa dan yang terlibat dengannya menemukan signifikansi melalui permainan yang luas dan kaya dengan konteks-konteks simbolik yang terkait, namun akhirnya makna menghindarkan diri kita sampai kita menghubungkan citra-citra dengan pengalaman batin. Ini merupakan kunci ke pemahaman bahasa simbolik gerakan-gerakan revivalistik secara umum. Ia juga memungkinkan kita untuk mengkerangkakan analisis tanpa tetap tertawan pada ontologi kebudayaan kita sendiri.

Penjelasan logika dan makna “internal” belum tentu berupa “rasionalisasi”, tidak sama dengan pembenaran atau pembelaan praktik-praktik yang dibentuk oleh ideologi yang sedang bicarakan. Untuk menjelaskan logika sebuah sistem tidak memerlukan upaya untuk mengevaluasi kegunaan di mana ia ditempatkan. Tujuan saya terbatas ingin menunjukkan secara hermeneutis bagaimana mitos Semar berfungsi sebagai suatu sistem kebudayaan. Saya hanya bermaksud memperjelas bagaimana citra Jawa kuno terus hidup dan bagaimana, keyakinan-keyakinan kuno itu diterjemahkan ke dalam ideologi nasional, dan secara dinamis memberi sumbangan bagi pembentukan kebudayaan nasional.

Semar dan Sabdopalon dalam Sejarah

Sejarah kebudayaan Jawa tampak sangat rumit karena interaksinya yang luas dengan pengaruh India, Cina, Islam, dan Barat. Pengaruh-pengaruh itu berawal pada abad pertama Masehi dan dampaknya begitu mendalam. Oleh sebab itu, kita tidak bisa men-

dekati mitologi Jawa sebagai suatu sistem yang murni karena sulitnya untuk menentukan elemen mana yang berasal dari akar yang murni tersebut. Misalnya, Semar seringkali disebut oleh orang Jawa dan pakar Kristen sebagai contoh utama kandungan murni dalam mitologi wayang, namun asal-usulnya tidak begitu jelas.²

Bukti sejarah aktual bukan merupakan perhatian kami, yang relevan di sini adalah bahwa di kalangan orang-orang kejawen, Semar dianggap menduduki tempat utama sebelum masuknya pengaruh mitologi India. Orang-orang kejawen kontemporer, kalangan elite urban, maupun penduduk desa, menganggap Semar sebagai *danhyang* dan nenek moyang asli etnik tersebut. Sama dengan tokoh Twalen di kalangan orang Bali yang punya kaitan dengan orang Jawa dalam terma-terma etnolinguistik dan historisnya, dan ia juga berhubungan dengan Semar menurut mitologi tersebut.³

Semar berhubungan dengan asal-usul “Kejawaan” karena ia diduga telah berhasil mencapai akomodasi awal dengan alam yang memungkinkan penanaman padi di pulau itu. Semar melakukan hal ini dengan menanam tumbal di Gunung Tidar. Fungsi tumbal Semar adalah untuk mengontrol kekuatan roh-roh jahat di hutan belantara Jawa. Sebelum kekuatan magis Semar secara efektif bisa membatasi

² J. Kats, “Wie is Semar?” *Djawa III* 1923, hlm. 55 menganggap Semar adalah dewa-kuno asli. Holt. *Art in Indonesia*, (Ithaca: Cornel UP, 1967), hlm.145. Ulbricht *Wayang Purwa Shadow of Past*, (Kuala Lumpur: Oxford UP, 1970), hlm. 22 mengutip Semar sebagai Jawa karena dia “tidak dikenal dalam mitologi Hindu”. Sri Mulyono. *Apa dan Siapa Semar*, (Jakarta: Gunung Agung, 1982), hlm. 26 menekankan asal-usul lokal Semar (dengan mengutip pakar Belanda untuk memperkuatnya) dan memberikan review luas terhadap peranannya. Di sisi lain, karya Poedjosoebroto *Wayang: Lambang Ajaran Islam*, (Jakarta: Pradna Paramita, 1978), hlm. 44-47 memuat argumen bahwa Semar diperkenalkan ke dalam wayang oleh Islam sebagai representasi penyembahan yang ditujukan kepada Allah. Simbolisme Semar boleh jadi telah direkonstruksi dengan kedatangan Islam, namun bukti-bukti arkeologis mendukung asal-usulnya jauh sebelum kedatangan Islam. Di antara candi-candi Dieng yang berasal dari abad ke-8 dan ke-9, ada yang diberi nama dengan namanya. Holt berdalih, namun memungkinkan nama ini bisa dipertahankan oleh penduduk sekitarnya sejak pembangunan candi-candi tersebut. Holt. *Art*. hlm. 53

³ Anthony Forge. *Balinese Traditional Painting*, (Australian Museum Sydney 1978), hlm. 74-77.

roh-roh hutan maka tidaklah mungkin untuk membersihkan hutan, menanam padi, dan mengangkat gaya hidup. Dengan demikian, Semar dianggap figur *Promethean* yang membuat eksistensi manusia di pulau itu menjadi mungkin (dengan memaknai “orang Jawa” di situ berbeda dengan penduduk sebelumnya).

Sifat kontribusi orisinal Semar itu memberikan pemahaman kepada orang Jawa bahwa asal-usul mereka sebagai kelompok etnik tidak bisa dipisahkan dari awal mula penggarapan sawah, menetap, dan mengikatnya dengan basis desa masyarakat Jawa. Tidar erat dengan pusat geografis pulau tersebut, dekat dengan Borobudur. Mitos itu mengemukakan bahwa ketika dulu pulau tersebut ditarik dari laut, ia mengalami ketidakseimbangan. Untuk memperbaikinya, dewata memindahkan Gunung Semeru ke timur, ke arah pulau Bali. Pada waktu yang sama, mereka menancapkan paku besar di tengah-tengah pulau agar tidak bergerak. Paku tersebut menjadi bukit kecil yang sekarang disebut Gunung Tidar. Tidar berada tidak jauh di selatan kota Magelang dan bukti lain menegaskan bahwa sawah-sawah ini mungkin merupakan sawah tertua di pulau itu.⁴

Ritual-ritual desa, sejauh yang masih dipertahankan, terus-menerus terfokus pada harmonisasi dimensi manusia, roh, dan alam.⁵ Menurut tradisi Jawa, dimensi manusia dan alam harus diseimbangkan melalui perantara roh-roh. Dalam dunia roh, ada perbedaan yang jelas antara dunia nenek moyang dan alam. Semua kekuatan alam

⁴ Dekatnya Magelang dengan candi-candi kuno di Dieng dan Borobudur adalah bukti penegas yang paling jelas. Clifford Geertz. *Agricultural Involution*, (Berkeley: University of California, 1963), hlm. 41 menominasi daerah Magelang sebagai salah satu pusat awal yang paling mungkin. Van Setton van der Meer. *Sawah Cultivation in Ancient Java*, (Asian Studies Canberra: ANU, 1979), hlm. 1-9 meringkas bukti-bukti yang berkaitan dengan sistem irigasi yang paling awal, kendati tidak bisa memastikan lokasi sawah yang paling awal.

⁵ Keyakinan Jawa pada roh sungguh meresap, konsisten, dan koheren. Pembahasan Geertz mengenai roh-roh ini gagal memperjelas koherensi mereka. Koentjaraningrat melakukannya lebih baik dalam *Javanese Culture*, (Singapore: Oxford UP, 1985), hlm. 338-345, namun terlalu mengandalkan sumber-sumber tekstual. R. Hefner. *Hindu Javanese Tengger Tradition and Islam*, (New Jersey: Princeton UP, 1985), hlm. 46-64 & 99-125 memberikan wawasan yang jauh lebih mendasar ke dalam pola yang memiliki kekuatan melampaui daerah Tengger yang ia bicarakan.

direpresentasikan oleh roh-roh alam, di antaranya mungkin yang paling penting adalah Dewi Sri, dewi padi.⁶ Sementara itu, di antara roh nenek moyang yang paling penting adalah Semar, dan yang menjadi fokus perhatian utama selama beberapa abad terakhir adalah Nyai Loro Kidul, Ratu Laut Selatan.⁷

Secara umum, dalam kategori roh nenek moyang yang paling penting adalah roh *cikal bakal* atau *danbyang* yang menjadi pelindung baik bagi tempat-tempat khusus atau titik-titik kekuatan alam. Biasanya, tokoh-tokoh ini dianggap berhubungan dengan desa tertentu atau titik kekuatan ketika mereka hidup karena *kesakten* mereka dianggap menjadi perantara antara alam dan manusia yang hidup. Karena itu, peran mereka selanjutnya sebagai roh pelindung merupakan perluasan peran mereka ketika hidup. Dengan demikian, peran Semar dalam membangun basis bagi pengolahan sawah melanjutkan fungsinya dalam dunia sebagai roh pelindung.

Semar secara khusus masih dihubungkan dengan Gunung Tidar, namun tempat-tempat yang dianggap paling mudah menemui dia adalah gua-gua di Srandil dekat Cilacap, dan dataran tinggi Dieng, yang menyimpan sebagian puing-puing monumental Jawa yang paling awal. Salah seorang anak Semar, yakni Petruk kadang-kadang dihubungkan dengan Gunung Merapi, gunung berapi yang terletak di sebelah utara Yogyakarta. Titik-titik kekuatan sakral yang berhubungan dengan Semar lebih dominan merupakan fenomena alam ketimbang bangunan yang didirikan manusia. Dalam mitos, Semar dipahami setengah dewa/setengah manusia; setengah laki-laki/setengah perempuan. Statusnya yang ambivalen tercermin pada fakta bahwa “ia” memiliki satu payudara. Dalam semua hal ini, ia secara mendalam

⁶ Wolfgang Linser mengatakan (dalam percakapan) bahwa di daerah-daerah produksi padi hibrida yang baru, pada tahun-tahun terakhir ini penduduk desa berbicara seolah-olah rencana-rencana roh “surut”. Perubahan-perubahan telah terjadi dengan cepat pada beberapa dekade terakhir, namun kekuatan keyakinan ini bagaimanapun tetap lebih kuat ketimbang yang dibayangkan oleh pengamat.

⁷ Teori bahwa Nyai Loro Kidul “menggantikan” Semar berasal dari Drs. Warsito dari Magelang.

dihubungkan dengan transisi dari tatanan alam ke tatanan manusia. Posisi penting yang ia tempati dalam mitologi, sebagai suatu titik penghubung antarbidang diperjelas oleh cara ia dimasukkan dalam mitos yang berasal dari India. Dalam dunia roh, posisi Semar tidak statis. Ia mengalami perubahan beriring dengan setiap fase utama sejarah Jawa.

Bersama dengan masuknya gelombang gagasan keagamaan India, kosakata kebudayaan lokal menjadi lebih meluas dan lebih universal, namun tatabahasanya tetap asli. Bahkan dalam wilayah kraton, tempat pengaruh India dan bahasa Sanskerta memiliki dampak yang besar, struktur bahasanya tetap Melayu-Polinesia. Pengamatan ini bisa diperluas untuk diterapkan pada perkembangan bahasa Indonesia belakangan ini melalui peminjaman yang luas dari bahasa kepulauan lainnya, bahasa Arab, Portugis, dan kemudian bahasa Belanda dan Inggris. Melalui analisis terhadap struktur kata, kita bisa mengidentifikasi substrata kehidupan keagamaan Jawa asli yang diakui, sekalipun proporsi substansial “leksikon” kehidupan keagamaan Jawa dipinjam.

Dalam mitologi itu, argumen ini mungkin tampak sulit dipertahankan. Walaupun prosesnya berabad-abad, tradisi epik India berjaln berkelindan dalam kebudayaan Jawa pada tingkat desa. Karena itu, kerangka mitologi rakyat tampak bersifat India; Mahabrata menjadi unsur penting dalam drama pedesaan maupun epik kraton. Pengaruh India tentu saja menyentuh struktur, juga kandungan mitos Jawa, namun proses tersebut ditandai oleh suatu sintesis. Roh alam lokal menjadi dewa India dianggap dan setelah berlalunya waktu, tokoh-tokoh India dilihat sebagai nenek moyang orang Jawa sendiri. Demikianlah, orang Jawa kontemporer mengakui pengaruh India bahkan orang-orang itu melihat tokoh-tokoh mitologi India mempunyai hubungan dengan tempat-tempat lokal. Karena itu, orang Jawa melihat Pandawa sebagai milik mereka sendiri.⁸

⁸ Bentuk argumen ini paling kuat datang dari mistikus Hindu Solo Hardjanta Pradjapangarsa yang telah begitu jauh berpendapat bahwa *Ramayana* dan *Mahabharata*

Melalui wayang peran Semar menjadi terkenal. Berbeda dengan kebanyakan tokoh lain, ia diduga memiliki asal-usul setempat. Sebagai tambahan, bersama-sama dengan tiga orang anaknya, ia merupakan wakil utama rakyat jelata petani Jawa. Kebanyakan tokoh wayang Jawa merepresentasikan ksatria atau brahmana. Dua kelas tersebut kadang-kadang berinteraksi dengan dewata, namun orang awam hampir-hampir tidak terwakili. Semar dan para putranya muncul sebagai abdi Pandawa, lima bersaudara yang melambangkan kebenaran. Sebagai abdi mereka berperilaku dan berbahasa kasar.

Sekalipun muncul dalam banyak babak, mereka tampil secara teratur di tengah-tengah pementasan dalam adegan *goro-goro*. Selingan dagelan terjadi kira-kira tengah malam dalam pertunjukan yang berlangsung sembilan jam dari jam sembilan malam sampai fajar. Dalam babak ini, *punakawan*—sebagaimana Semar dan putra-putranya disebut—menyentuh perasaan rakyat jelata. Mereka berbicara dengan bahasa kehidupan sehari-hari, berbeda dengan bahasa tokoh utama yang sangat halus. Lelucon mereka berfungsi sebagai jembatan penghubung peristiwa-peristiwa yang terkerangka secara kosmologis, filsafat abstrak kehidupan sehari-hari, dan realitas politik yang dialami oleh penonton seringkali dalam bentuk komentar kritis yang tersirat.⁹

Menurut epik, Semar aslinya adalah dewa “Ismaya” yang memiliki tempat di kayangan. Sebenarnya, dia adalah kakak dewa Siwa yang merupakan salah satu dewa tertinggi. Ia memilih menjadi

lebih memiliki asal Jawa ketimbang India. Ia menghubungkan kedua mitologi itu dengan merujuk pada gagasan Teosofis Lemuria (1972 hlm. 1-8).

⁹ Fungsi politis wayang telah merosot. Adegan-adegan lucunya lebih murni bersifat humor, kurang ritual, dan semakin murni hiburan. Laurie Sears. *Text and Performance in Javanese Shadow Theater*, PhD. thesis, University of Wisconsin-Madison 1986, hlm. 162. Menurut pengalaman saya, pilihan terhadap lakon masih bisa dibaca sebagai komentar politik. Sebuah pertunjukan wayang orang di Solo pada kampanye pemilu tahun 1971 dengan lakon “Petruk Dadi Ratu” menyebabkan ditahannya aktor yang berperan sebagai Petruk. Lebih baru lagi, pada pertunjukkan di kraton Yogyakarta, seorang rekan Yogyakarta menghubungkan pilihan Sultan terhadap lakon dengan keputusan beliau untuk tidak menjadi Wakil Presiden lagi dan dengan perjalanan yang ia lakukan pada saat pertunjukan ke makam Sukarno di Blitar. Secara umum, signifikansi dikaitkan dan beresonansinya peristiwa dengan apa pun yang memiliki kesesuaian dengan sebuah pertunjukan.

manusia biasa karena menyenangi lelucon kasar dan cenderung rakus maka ia meninggalkan kayangan, dan akhirnya bekerja sebagai abdi Pandawa dalam bentuk Semar yang unik sekali.¹⁰ Melalui sarana ini, mitos Jawa itu menyatakan mengenai adanya hubungan antara kebudayaan Jawa dan India. Secara tersirat, mitos itu mengakui ketersingkirannya pelindung utama mereka, namun secara rahasia mereka mempertahankan bahwa statusnya bersama dengan status tertinggi dewa-dewa “impur”.

Gambaran peran Semar ini memiliki nilai penting yang lebih jauh lagi. Dalam wayang Semar jarang campur tangan dalam urusan-urusan ksatria. Biasanya, ia melakukan itu hanya sebagai tanggapan terhadap campur tangan para dewa yang tidak adil. Selebihnya, perannya adalah sebagai hamba dan penonton, meskipun ia seringkali mengomentari peristiwa-peristiwa yang terjadi. Bila Semar benar-benar campur tangan, peristiwanya akan berlangsung dramatis. Ia berubah kembali ke dalam bentuk kedewataannya (*tiwikrama*) dan menghapuskan oposisi untuk mengembalikan keseimbangan. Bahkan dalam peran normalnya sebagai hamba, ada makna penting bagi siapa yang diikuti Semar. Pengetahuan standar mengajarkan bahwa siapa pun yang ia ikuti pasti berada di pihak yang benar dan akhirnya juga menang.

Makna penting peran Semar ini tidak hilang di kalangan orang Jawa. Mereka mengidentifikasi diri dengan Semar bukan hanya karena ia berbicara dan berbuat seperti mereka dan karena ia roh pelindung mereka, tetapi juga karena ia mewakili massa petani dalam pengertian politik dan spiritual.¹¹ Peran Semar dalam mitos menegaskan bahwa menurut tradisi, kemegahan kraton dan kekuasaan tertinggi berada bersama rakyat. Campur tangannya mengingatkan penonton bahwa

¹⁰ Claire Holt. *Art in Indonesia*, (Ithaca: Cornell UP, 1967), hlm. 144-145.

¹¹ Kesadaran diri orang Jawa terhadap angan-angan ini ditunjukkan dalam novel merakyat yang diterbitkan pada tahun 1965, tidak lama sebelum kudeta dan pembatasan terhadap PKI. Sadjono memberi judul novel itu “*Ismoyo Tiwikrama*” (1965) dan menggunakan citra transformasi Semar sebagai suatu jalan merujuk pada kebangkitan massa secara politik.

massa memiliki kemampuan untuk menggantikan dinasti. Bila para penguasa gagal mempertahankan keseimbangan antara kayangan dan bumi, kuasa mereka akan rapuh, status mereka sebagai dewa-raja bisa dipertanyakan. Dengan demikian, dalam peradaban India-Jawa, posisi Semar sebagai nenek moyang dan pelindung menjadi terkait dengan gagasan campur tangan rakyat dalam urusan-urusan kraton.

Simbolisme ini terkait dengan pola-pola kekacauan di pedesaan Jawa. Sejak era India, gerakan petani telah mengkristal dengan berbagai harapan bahwa ratu adil yang baru akan muncul untuk memperbaiki tatanan zaman yang kacau dan mengembalikan masyarakat dalam keseimbangan dengan alam. Van der Kroef melihat adanya “suatu mekanisme pencarian yang statis” yang berakar dalam ritual desa yang animistik sebagai ciri fundamental gagasan mesianistik Jawa.¹² Dalam kompleksitas gagasan mengenai Semar, dorongan tanpa batas bercampur dengan pemahaman sejarah yang siklis yang diperlihatkan oleh jatuh banggunya dinasti-dinasti. Gerakan-gerakan rakyat secara konsisten dan kosmologis telah ditafsirkan sebagai tanggapan terhadap ketidakseimbangan antara dunia manusia dan dunia alamiah. Aspirasi milenial secara umum berpusat pada harapan bahwa kesejahteraan sosial dan harmoni alam bisa dibenahi bila seorang penguasa baru yang sempurna sesuai dengan kosmos, muncul untuk menggantikan praktik-praktik yang korup.

Milenium negara-negara Jawa klasik berkembang melalui siklus yang mencapai puncaknya pada kerajaan Majapahit, paling tidak dalam ingatan orang Jawa. Di kerajaan Mataram kuno, di bawah kekuasaan Syailendra “tradisi besar kraton berhadap-hadapan dengan “tradisi kecil” rakyat.¹³ Di Majapahit, dari abad ke-13 hingga pertengahan abad ke-15, substratum Jawa sudah menyatu dengan budaya yang datang dari India sebagaimana diperlihatkan dengan adanya

¹² Van der Kroef Justus. “Javanese Messianic Expectation” *Comparatives Studies in Society and History* V 1959-9, hlm. 299-301.

¹³ Claire Holt mengatakan bahwa candi-candi Mataram kuno dibangun dengan cara India, tetapi kemudian gayanya disesuaikan dengan konteks Jawa dan “jarak psikologis” antara desa dan kraton lebih diperkecil. Holt. *Art*, hlm. 63 dan 71.

integrasi mitos. Apa pun “realitas sejarah”, kebanyakan orang Jawa kontemporer terus-menerus menengok kembali ke periode Majapahit sebagai “zaman emas” terakhir, sebagai periode terakhir di mana identitas Jawa benar-benar berdiri sendiri.

Majapahit runtuh karena dampak perubahan sosio-ekonomi yang berhubungan dengan akar-akar ekspansi Islam di pulau itu, paling tidak ini merupakan hikayat Jawa berikutnya. Suatu koalisi negara-negara pesisir utara menyebabkan jatuhnya kerajaan tersebut pada akhir abad ke-15. Sebagaimana kebanyakan orang Jawa menghitungnya, peristiwa ini terjadi pada tahun 1478.¹⁴ Menurut babad, Semar berinkarnasi pada zaman itu dalam bentuk Sabdopalon, seorang abdi di kraton Majapahit terakhir. Begitu kerajaan itu jatuh, Sabdopalon dan beberapa yang lainnya meninggalkan kraton dan pergi ke Jawa Tengah. Di sana mereka berhenti di Tidar, Sabdopalon kemudian berbicara dengan sahabat-sahabatnya. Ia menjelaskan bahwa mereka tidak perlu gelisah pada perubahan-perubahan sesaat yang masih dalam proses dan bahwa mereka akan memasuki periode lima ratus tahun Jawa dikuasai oleh kekuatan-kekuatan eksternal, pada saat ia akan “pensiun”. Ia menutup kalimatnya dengan berkata bahwa pada akhir siklus tersebut ia akan kembali, untuk mengantarkan ke zaman keemasan baru, “*zaman buda*”.¹⁵

Sebagai inkarnasi Semar, Sabdopalon mewakili kejawaan yang paling sempurna, sebagai identitas kelompok etnis. Paling tidak, dengan cara ini saya mengajak untuk “membaca” cerita-cerita yang saya rujuk. Gagasan populer bahwa Semar berinkarnasi pada hari-hari terakhir kerajaan Majapahit, bisa dihubungkan dengan pemahaman orang Jawa bahwa pada hari-hari terakhir Majapahit identitas mereka

¹⁴ Slametmuljana menerima tahun ini cocok dengan “Serat Kanda” dan dengan Kronik Cina Semarang. Namun demikian, lagi-lagi saya harus menekankan bahwa akurasi historis bukan jadi soal, persoalan dalam konteks ini adalah apa yang menjadi keyakinan orang Jawa kontemporer. Slametmuljana. *A Story of Majapahit*, (Singapore: Singapore UP, 1976), hlm. 252-253.

¹⁵ Secara Literal, ini berarti zaman Budha, tetapi secara umum pengertian diambil oleh orang Jawa untuk menunjukkan kembali ke “agama Majapahit”, yang merupakan percampuran sinkretis doktrin Hindu Syiwa dengan Mahayana Tantrik.

yang benar-benar asli benar-benar “hidup”. Ketika mengumumkan “kepensiuannya”, Sabdopalon menyatakan bahwa bersama dia akan tertidur pula “identitas Jawa” (sejauh pandangan saya dipegang). Pada saat yang sama, ia berjanji akan kembali dengan membawa zaman baru, di mana orang Jawa benar-benar merasakan menjadi diri mereka kembali. Bagaimanapun, ini merupakan cara tradisi Jawa berikutnya melihat transisi dari Jawa-India ke Jawa-Islam dan ini membuka arena bagi suatu penafsiran terhadap periode pengaruh penjajahan Belanda.

Dalam cerita-cerita kontemporer mengenai pertemuan dengan roh, Semar muncul sebagaimana dalam mitos kuno. Pada tahun-tahun terakhir, cerita-cerita mengenai dirinya kian berkembang. Ketika mendaki gunung Tidar dengan beberapa rekan asal Jawa pada tahun 1973, saya bertemu seorang sersan yang melakukan ritual di sebuah kuburan tua. Salah satu tugas rutinnya di AKABRI, sekolah militer yang terletak tidak jauh dari Tidar adalah sebagai pawang hujan yang melaksanakan ritual agar hujan tidak turun selama upacara militer. Bila berhasil—dan ia meyakinkan kami selalu berhasil—ia akan menerima bayaran. Menurut kuburan tersebut adalah tempat berhenti Sabdopalon di Tidar. Kemudian, ia menceritakan versinya mengenai pentingnya peristiwa itu. Pada beberapa kesempatan lain saya ditunjukkan pada sebuah foto Semar yang tersebar luas yang diambil di gua Srandil. Kecuali Semar, orang-orang Jawa yang mengunjungi gua tersebut tidak tampak dalam foto itu.

Siklus Sabdopalon berkelindan dengan banyak siklus lainnya dan tidak diragukan lagi bahwa pada tahun 1970-an (zaman Orde Baru), ia muncul secara khusus. Ia jelas berfungsi sebagai suatu kerangka bagi orang Jawa untuk menafsirkan keberadaan mereka. Peran sistem Semar inilah yang menjadi perhatian utama saya di sini.

Semar dan Etos Negara

Gerakan milenial lebih dari sekadar serakan arus-bawah dalam nasionalisme Indonesia modern. Meskipun kebanyakan orang seringkali mengidentifikasinya sebagai ekspresi gerakan-gerakan petani,

namun mereka sering dikaitkan dengan organisasi-organisasi berbasis perkotaan yang dipimpin oleh kelompok elite berpendidikan Barat. Sepanjang abad kesembilan belas, gejala pedesaan hampir selalu diekspresikan melalui bentuk-bentuk milenial, dan secara literal pada abad itu ada beratus-ratus gerakan.¹⁶ Sementara kebanyakan gerakan abad kesembilan belas terbatas ruang lingkungannya, Perang Jawa mengkristalisasikan perlawanan ke seluruh kantong etnik Jawa. Gerakan ini bisa dipandang sebagai “keberadaan terakhir” kraton tradisional dalam pengertian politik militer—ini jelas-jelas diangkat dari konsep milenial—yang membangkitkan dan memainkan harapan akan datangnya ratu adil maupun Mahdi dalam Islam.

Dengan munculnya nasionalisme modern pada dekade-dekade pertama abad ini, gerakan-gerakan petani dikaitkan dengan pusat-pusat perkotaan. Gerakan massa pertama—Sarikat Islam—didirikan 1912 dan dalam waktu singkat menjadi gerakan berjuta-juta orang. Bagian dari daya»û•ÿsÿ;ya adalah kharisma Cokroaminoto,¹⁷ juru bicara publiknya yang besar. Namanya mengingatkan orang akan “Erucokro”, nama tradisional lain ratu adil. Para petani yang bergabung dengan Sarikat Islam mengharapkan terjadi perubahan alam, hilangnya kekuasaan Belanda, dan munculnya tatanan baru.

Selama pendudukan Jepang di Jawa—sebenarnya sudah jauh sebelum itu—beredar pembicaraan populer yang mengingatkan orang akan ramalan Joyoboyo, penguasa Kediri abad kedua belas di Jawa Timur. Mereka menafsirkan ramalan ini sebagai suatu indikasi bahwa Jawa akan bebas dari dominasi asing melalui keterlibatan “orang berkulit kuning” dari utara. Kemudian, karena menyusul tahun-tahun itu terjadi kekacauan revolusi, para petani teringat dengan ramalan Ronggowarsito abad kesembilan belas. Dia menjelaskan bahwa era baru keadilan dan kesejahteraan akan didahului oleh fase-fase kegilaan,

¹⁶ Karya-karya Kartodirdjo merupakan laporan yang paling penting, khususnya karyanya yang berjudul *Protest Movement in Rural Java*, (Singapore: Oxford, 1973).

¹⁷ Bernard Dahm. *Soekarno and the Struggle of Indonesian Independence*, (Ithaca: Cornell, 1971), hlm. 1-20.

zaman edan.¹⁸ Dalam masa revolusi, banyak unit gerilya rakyat menganggap diri mereka sendiri sebagai agen tatanan baru. Pengalaman perjuangan revolusi mereka sering dilengkapi dengan praktik-praktik magis dan kanuragan yang dirancang untuk memperoleh kekebalan.

Dengan berdirinya pemerintahan nasional, posisi gerakan-gerakan milenial berubah secara alami. Seperti di awal pemerintahan dan kekuasaan Belanda, para pemimpin bangsa yang baru sangat sensitif terhadap kerusuhan potensial yang diutarakan dalam istilah-istilah milenial. Ketika utopianisme Islam dalam bentuk gerakan Darul Islam ditekan, Demokrasi Terpimpinnya Sukarno seringkali memunculkan nada-nada tradisi milenial pra-Islam. Untuk beberapa tahap, PKI (Partai Komunis Indonesia) mengidentifikasi dirinya dengan aspirasi milenial. Pada kenyataannya para pengikutnya memang berasal dari kalangan yang kebanyakan secara tradisional cenderung pada kejawen. Hal ini secara tidak langsung terbukti pada sensitivitas dalam perdebatan mengenai wayang di dalamnya.¹⁹

Pada tahun 1960 dan 1970-an, gerakan-gerakan lainnya mulai membedakan secara tegas antara kecenderungan magis, milenial, dan mistik. Dalam kejawen tradisional, kelompok-kelompok tersebut berfusi dan praktik-praktik spiritual tak bisa dielakkan membawa potensi kekuasaan politik. Meskipun banyak gerakan sudah mulai memisahkan praktik spiritual dari aspirasi meraih kekuasaan, yang lain masih belum dan beberapa di antaranya mendapat tekanan secara paksa, khususnya pada tahun-tahun awal Orde Baru. Panggilan hati milenial diekspresikan tidak hanya melalui gerakan-gerakan yang mempunyai arti tersendiri yang banyak orang bisa menjadi bagiannya, tetapi juga merupakan saluran bagi banyak orang Jawa menafsirkan makna perjuangan nasional mereka.

¹⁸ Tjantrik Mataram. *Peranan Ramalan Djojobojo dalam Revolusi Kita*, (Bandung: Masa Baru, 1948).

¹⁹ Ruth McVey. "The Wayang Controversy in Indonesia Communism" in M. Hobart and M Taylor (eds.). *Context, Meaning and Power in Southeast Asia*, (Ithaca: CSEAP, 1986).

Sentral perdebatan nasional di bawah pemerintahan Sukarno maupun di bawah pemerintahan Soeharto adalah upaya mendefinisikan “kepribadian nasional” baru bagi negara ini. Para pengamat Barat seringkali gagal memahami signifikansi perdebatan tersebut, mungkin karena mereka memusatkan perhatian pada sesuatu yang tampak abstrak atau simbolik. Dari sudut pandang sebagian besar orang Indonesia, perdebatan ini berpusat pada semangat nasional yang memiliki substansi yang sama dengan kepribadian individu. Arus yang terpendam dari pemikiran etnik, agama, politik, dan sekular berinteraksi dalam suatu arena tempat “wujud baru” itu sedang muncul. Perjuangan untuk mendefinisikan ini dikerangkakan oleh perspektif yang mungkin kita bawa dalam keputusan mengenai pendidikan anak-anak kita dalam kaitannya dengan karier masa depan mereka. “Kelahiran” semangat nasional adalah vital dan penting, dengan membangun konteks yang mengerangkakan perdebatan mengenai definisi struktur politik nasional.

Jika gaya kharismatik dan upaya simbolik Sukarno menggunakan pola-pola India kraton-kraton Jawa di masa awal, Soeharto kemudian muncul dengan meyakinkan mewakili etos desa. Sejumlah peneliti²⁰ mempunyai kesan bahwa Sukarno mengakui kekuasaan dalam bentuk term-term kosmologi, sama seperti yang mendasari perasaan-perasaan tradisional *devaraja*, walaupun dalam samaran simbolik modern. Tentu ideologinya beresonansi dengan ide kuno kerajaan sebagai suatu mikrokosmos dunia yang berdiri sendiri. Seluruh asal usul kebudayaan Soeharto adalah Jawa sebagaimana Sukarno, meskipun penting untuk dicatat di sisi lain keduanya secara keseluruhan menjadi “modern” dan kosmopolit. Bahkan cara dia mengambil alih kekuasaan melalui proses yang berbelit-belit dan berangsur-angsur untuk melemahkan klaim Sukarno dan manuver dia sendiri di pusat arena terkait dengan kejawaen. Kedua pemimpin menjadi muslim dalam bentuk Jawa tradisional, untuk mengatakan bahwa mereka meng-

²⁰ Geertz. *Islam*, hlm. 86; Anderson, “The Idea”.

gabungkan iman dengan keterbukaan terhadap ajaran mistik Jawa dan praktik-praktik penyembuhan perdukunan.

Orde Baru berbeda dengan Orde Lama yang mengelaborasi sintesis ideologis. Pada Orde Baru ada upaya untuk menolak validitas dan relevansi ideologi. Mungkin kita bisa menghubungkan hal ini dengan akar-akar sosial yang berbeda. Keluarga Sukarno berasal dari priai rendahan; sementara klaim Soeharto pada status elite melalui istrinya (kendati asal-usul sosialnya sendiri lebih banyak berakar di desa). Bila Sukarno berbicara dengan bahasa sinkretisme kraton yang rumit, kita bisa menyatakan Soeharto membawa warna-warna animisme desa “yang pragmatis” ke dalam politik nasional.

Fakta ini tetap samar, sebagian karena sifat bertahannya dengan kuat tradisi orang Jawa. Meskipun Jawa mendominasi politik nasional, dalam wilayah agama kelompok Islam modernis menciptakan klaim-klaim yang paling kuat atas identitas Indonesia. Sebagai akibatnya, tradisi kultural dan spiritual sedang berjuang untuk mendapatkan pengakuan.²¹ Sejak kemerdekaan, gerakan-gerakan ini disebut “aliran kepercayaan”. Selama empat dekade yang lalu, gerakan-gerakan ini dan secara literal ada ratusan lainnya memiliki status hukum yang mendua. Meskipun mereka sendiri tidak mendefinisikan diri sebagai “agama”, mereka berada dalam yurisdiksi (hingga akhir tahun 1970-an) Departemen Agama yang didominasi Islam dan tunduk pada kontrol yang dilakukan melalui Departemen Kehakiman.

Selama tahun 1970-an, melalui dukungan secara sembunyi-sembunyi dari Soeharto dan bantuan yang terang-terangan dari Golkar, gerakan-gerakan kebatinan mendapatkan pengakuan yang lebih kuat dengan legitimasi yang independen. Sejak tahun 1973, gerakan-gerakan tersebut memperoleh status hukum yang pasti ketika “Garis-Garis Besar Haluan Negara” menjelaskan bahwa jaminan undang-undang, dalam Undang-Undang Dasar 1945, kebebasan beragama, sesungguhnya juga dimaksudkan untuk kebebasan “ber-

²¹ Mulder. *Mysticism*, hlm.1-13.

keyakinan” sejauh mereka tetap berpegang pada Ketuhanan Yang Maha Esa. Kemudian, pada tahun 1978 gerakan-gerakan yang umumnya lebih dikenal sebagai kepercayaan, berada di bawah yurisdiksi Menteri Pendidikan dan Kebudayaan, dan memiliki direktoratnya sendiri.

Simpati pemerintahan Soeharto juga telah diungkapkan dengan berbagai macam cara. Ketika Soeharto berusaha menggeser kekuasaan Sukarno, langkah terakhir adalah pembuatan surat kuasa dari Sukarno kepada Soeharto tertanggal 11 Maret 1966. Surat ini kemudian dikenal dengan “Supersemar” (Surat Keputusan Sebelas Maret). Pengakuan Soeharto kaitannya dengan Semar bukanlah hal yang kebetulan. Dalam perspektif kalangan Jawa tradisional, pengakuan ini ditafsirkan dalam kerangka ramalan Sabdopalon, ini terkait dengan pemikiran mereka mengenai perjuangan nasional sebagai upaya untuk menegaskan kembali identitas yang benar-benar asli dalam konteks nasional modern. Hal ini jelas berhubungan secara langsung dengan keluarnya pengakuan yang diberikan terhadap kebatinan pada tahun-tahun awal pemerintahan Orde Baru.

Hubungannya Soeharto dengan Semar terlihat di beberapa tempat lain. Ketika remaja, Soeharto berdiam selama beberapa tahun dengan Romo Dariyatmo, yang tinggal di luar Wonogiri.²² Ia seorang guru yang terkenal dalam perkumpulan gerakan yang terorganisir secara longgar yang merupakan sayap tradisional wilayah kebatinan, untuk menyebut cara penyembahan yang sangat berhubungan dengan *pedanhyangan*, cara penyembahan terhadap roh-roh pelindung. Pada tahun-tahun awal kepemimpinannya, ia diketahui secara teratur mengunjungi tempat-tempat sakral yang berkaitan erat dengan Semar—misalnya kunjungannya yang terkenal bersama Gough Whitlam, Perdana Menteri Australia, ke Dieng tak lama setelah invasi Indonesia ke Timor Timur.²³

Di antara para penasihat Soeharto yang paling dekat semasa awal tahun 1970-an adalah Jendral Sudjono Humardani, seorang

²² OG Roeder. *The Smiling General*, (Jakarta: Gunung Agung, 1969), hlm. 89-90.

²³ Hamish MacDonald. *Suharto's Indonesia*, (Melbourne: Fontana, 1980), hlm. 1-2.

pemimpin terkemuka dalam kelompok *Pedanhyangan* hingga meninggalnya tahun 1986. Pemimpin lainnya dari kelompok yang memiliki cara pemujaan yang sama, Romo Sudiyat dari Semarang, menceritakan kepada saya²⁴ bahwa ia dipesani Soeharto untuk mendapatkan Kembang Wijayakusuma, sekuntum kembang langka yang dihubungkan dengan adat kraton Jawa yang menegaskan bahwa penguasa itu benar-benar memegang “wahyu”, atau pengakuan ilahiah atas kekuasaan. Sebelum pemilihan umum, Sudiyat mencari bunga ini atas nama Soeharto di Nusa Kambangan, dekat Cilacap. Dikatakan bahwa di akhir pencarian bunga ini Sudiyat pergi ke tempat yang berbeda, di pulau Bawean laut Jawa, dan Sudiyat tidak mendapatkannya.

Akhir-akhir ini saja Soeharto agak menjauhkan diri dari kelompok para guru dan ajaran ini. Pada awal tahun 1987, sejumlah informan yang bisa dipercayai memberikan komentar terhadap kerenggangan antara Soeharto dan kelompok Semar. Sebagian mereka menaruh perhatian terhadap keretakan ini dan mengatakan bahwa Presiden telah kehilangan mandatnya, dengan alasan ia tidak mau lagi mendengar para penasihat spiritualitasnya yang terbaik. Yang lain mengomentari dengan tegas bahwa ia belum pernah sungguh-sungguh memuja roh Jawa, dan bahwa ia terutama selalu terpusat pada Tuhan. Pastilah Soeharto tidak pernah menjadi “orang taat” seperti yang dibayangkan oleh beberapa pelapor, orang yang berstatus seperti ia berada di atas keanggotaan, meskipun tidak diragukan lagi bahwa pada tahap-tahap awal kariernya hubungannya dengan Semar sangat penting. Hal ini juga cukup mungkin karena begitu kariernya meningkat, keyakinannya terus-menerus bergeser menuju Islam. Terlepas dari spekulasi ini, berdasarkan laporan itu juga hubungan antara Soeharto dan kejawen telah diketahui luas dan signifikan.

Praktik-praktik *pedanhyangan* gaya kelompok-kelompok kebatinan melibatkan slametan dengan berpakaian tradisional Jawa, mengenakan keris dan benda-benda keramat lain, meditasi dan puasa

²⁴ Wawancara (1972)

yang dilaksanakan di tempat-tempat suci (seperti mata air Sendang Semanggi, di luar Yogyakarta), memberi sesajen bunga dan kemenyan untuk mendekatkan diri pada roh, meditasi yang melibatkan pemasukan roh-roh tertentu (biasanya bagi para pemimpin kelompok melibatkan Semar, seperti kasus Romo Budi di Yogyakarta atau punokawan lainnya); dan suatu penekanan leher cakra (yang tercermin pada ucapan otomatis ketika mereka kerasukan roh halus).²⁵

Semua praktik itu memiliki makna penting dan khas dalam konteks yang lebih luas, bagi pemuja roh gaya desa. Namun demikian, banyak anggota yang terkemuka dari kelompok-kelompok ini, baik yang tinggal di Jawa Tengah maupun di Jakarta, adalah elite nasional yang memiliki posisi strategis. Terlepas dari sifatnya yang bertahan secara kultural sebagaimana yang telah saya tunjukkan, bukanlah watak dari praktik-praktik semacam itu untuk menonjolkan praktiknya secara umum. Misalnya, gerakan-gerakan ini belum tercatat dan terdaftar secara resmi pada badan-badan yang mengawasi gerakan-gerakan kebatinan, meskipun beberapa individu dari kelompok ini aktif dan menjadi tokoh penting dalam gerakan-gerakan pemayang yang mewakili usaha-usaha kebatinan di tingkat nasional.

Saya telah mencatat bahwa gerakan-gerakan semacam ini mengklaim mempunyai legitimasi politik yang luas. Kita bisa menginterpretasikan ini sebagai suatu indikasi berkembangnya sekularisasi, pembedaan, bahkan secara khusus dalam wilayah mistis, antara alam sakral dan sekular. Apa pun kekuatan argumentasi itu, agama tetap merupakan subjek politik yang mendalam dan status gerakan kebatinan telah menjadi isu perdebatan hangat antara muslim sinkretik dan muslim ortodoks. Lebih dari itu, terus menerus muncul tekanan terhadap gerakan-gerakan mistik untuk menghindari “politik” karena baik pemerintah maupun sektor-sektor penting dari masyarakat tidak

²⁵ Deskripsi mengenai praktik ini didasarkan pada pengamatan langsung pada acara-acara di Sendang Semanggi, Kediaman Romo Budi, dan pertemuan-pertemuan lokal di Surakarta (sepanjang 1973-1974) dan di rumah Sudjono Humardani di Jakarta (1985).

membedakan wilayah ini. Ironisnya, akar kejawen elite penguasa terkait secara langsung dengan penolakan kerasnya terhadap arus milenarian.

Protes Milenarian pada Masa Orde Baru

Belasan gerakan harus didaftar ulang, yang lain dibubarkan dan dihancurkan oleh Orde Baru. Insiden yang paling terkenal terjadi pada bulan Maret 1967, kebetulan bertepatan dengan Supersemar dan konsolidasi kekuasaan Soeharto. Pada bulan itu pasukan pemerintah memasuki desa kecil Nginggil di Jawa Timur dan membunuh sekitar delapan puluh pengikut Mbah Suro.²⁶ Gerakan Mbah Suro muncul dalam gelombang pembunuhan massal yang berhubungan dengan eliminasi PKI. Tampaknya gerakan ini mendapat dukungan yang berarti dari eks-anggota PKI, paling tidak karena dimensi ini ia disorot oleh pemerintah dalam laporannya mengenai kejadian ini. Bersama dengan organisasi para-militernya, nada-nada yang populis dan peredaran surat-surat berantai dengan pesan milenarian mengenai akan terjadinya malapetaka mengakibatkan memunculkan reaksi pemerintah.

Gerakan ini sendiri bersifat lokal dan kelihatannya tidak berarti, menurut kebanyakan perspektif dari luar. Namun demikian, pembicaraan mengenai gerakan ini sudah tersebar luas, yang tentu saja mencapai penduduk perkotaan dari Surabaya hingga Yogyakarta dan Surakarta. Seperti sering terjadi dengan gerakan-gerakan seperti ini, mereka merasuki sentimen dan imajinasi masyarakat secara lebih luas. Oleh karena itu, menjadi pusat perhatian pemerintah kendatipun keanggotannya tetap kecil. Mereka lebih terkenal dalam pemikiran strategis pemerintah daripada dalam pemikiran para pengamat dari luar yang akan memberlakukan fungsi mereka dalam konteks politik Indonesia sama dengan di Barat.

²⁶ Willard Hanna. "The Rise and Fall of Mbah Suro" *American Universities Field Services, Southeast Asian Series V XV N 7* 1967.

Tidak lebih dari satu tahun kemudian, gerakan Manunggal dibubarkan.²⁷ Gerakan ini jauh lebih luas dengan pengikut yang merata di seluruh Jawa, termasuk perwira tinggi angkatan laut. Seperti Mbah Suro, Romo Semana berbicara mengenai masa yang akan datang dengan istilah-istilah Jawa yang dalam. Para pengikutnya membuat sesajen dan menunjukkan perbedaan yang menurut perspektif pemerintah membangkitkan citra Ratu Adil. Sekarang, gerakan ini berlangsung secara informal dan dalam skala yang lebih kecil, meskipun ia telah lama dilarang.

Kejadian lainnya muncul dengan selera milenarian, namun memiliki sifat yang berbeda. Pada bulan September 1976, pemerintah Soeharto mengumumkan bahwa ada upaya melakukan kudeta. Sepintas, kudeta ini tampaknya tidak terjadi, lantas muncul pertanyaan besar bagi kebanyakan pengamat luar, mengapa ia menimbulkan reaksi yang begitu kuat. Menurut perspektif Barat, dokumen inti menyangkut persoalan ini tampak relatif tidak berbahaya, tetapi tampaknya pemerintahan Soeharto telah mempersulit dirinya sendiri dengan menganggap serius masalah itu. Buntut dari pengumuman itu adalah laporan koran seluruh dunia, liputan domestik yang terus-menerus, dan akhirnya terjadi pengadilan umum yang kompleks dan berkepanjangan. Paradoksnya, pengadilan itu menjadi forum yang dramatis untuk memberikan sindiran sinis dan kritik pedas terhadap penguasa.

“Kudeta” yang diperbincangkan itu berpusat pada Sawito, seorang pegawai sipil yang tidak terkenal. Subtansi dokumen itu berisi kritik moral terhadap Soeharto. Dokumen ini ditulis oleh Sawito dan dia telah mengatur agar orang-orang yang termasyhur menandatangani dokumen tersebut. Di antara para penanda tangan adalah mantan Wakil Presiden Mohammad Hatta dan para pemimpin dari setiap kelompok agama besar yang diakui di negeri ini. Begitu pemerintah memperoleh kabar tentang dokumen ini, semua orang yang

²⁷ Sartono Kartodirdjo. “Agrarian Radicalism in Rural Java” in C. Holt (ed.). *Culture and Politics in Indonesia*, (Ithaca: Cornell UP, 1972), hlm. 121-122.

termashur tadi dipaksa untuk menarik diri secara umum dengan menandatangani dokumen tandingan yang menyatakan bahwa ketika menandatangani, mereka belum mengetahui isi sebenarnya dokumen itu. Akhirnya, Sawito dijatuhi delapan tahun penjara dan meninggalkan ruang pengadilan sambil tersenyum.

Sebenarnya, surat Sawito menggemakan kekurangpuasan yang luas dan dengan demikian, dalam substansinya merupakan tantangan yang serius bagi pemerintah. Bourchier menjelaskan bahwa surat ini menjadi tantangan lebih dalam pengertian yang simbolik, sebagian karena begitu banyak orang Indonesia yang sepakat dengan perasaan-perasaan yang diungkapkan dalam dokumen itu sekalipun orang-orang yang merekayasa pengadilan mempunyai senjata untuk menggertak.²⁸ Andainya pemerintah mengizinkan dokumen ini bertahan di kalangan masyarakat, akan kelihatan satu pengakuan akan kebenaran kritik tersebut (yang benar-benar berbicara mengenai inti legitimasi yang diklaim oleh pemerintah). Sepanjang periode Soeharto, kerangka kritik yang paling konsisten terletak pada landasan moral di mana “korupsi” merupakan kata kunci. Hal ini sebagian karena pembatasan-pembatasan terhadap pembangkangan politik dalam Orde Baru, namun juga berhubungan dengan budaya politik kejawen. Makna peristiwa Sawito terletak pada bobot politik yang diberikannya melalui bentuk-bentuk kritik moral.

Kita perlu memperlakukan gagasan korupsi secara hati-hati ketika menafsirkan proses politik Indonesia. Mudah diduga bahwa alasan yang sama mendukung pembicaraan tentang korupsi oleh orang Barat dan Indonesia. Akan tetapi, kita mungkin sampai pada kesimpulan yang sama dari cara berpikir yang berbeda. Di Indonesia, beragam perspektif diterapkan dan saya tidak akan berpendapat bahwa ada pandangan yang seragam. Namun demikian, saya akan berpendapat bahwa dominannya korupsi sebagai tema kritik terkait dengan ide-ide tradisional mengenai legitimasi. Dari perspektif Barat, korupsi terbukti ketika fungsi-fungsi resmi jabatan negara digunakan

²⁸ Bourchier. *The Dynamic*.

sebagai barang dan jasa pribadi. Padahal, dari perspektif birokratik rasional, hal itu adalah milik negara.

Dari perspektif kejawen, pengertian “korupsi” tidak sepenuhnya demikian, tetapi pada apakah pejabat yang bersangkutan benar-benar menggunakan sumber daya yang ada padanya untuk kepentingan kolektif? Sistem patronase (seringkali disebut “bapakisme”) masih berfungsi secara efektif, dan sistem ini “bekerja” dan ia “berfungsi” ketika para pemimpin berperan sebagai penyalur untuk mendistribusikan barang-barang bagi pengikutnya. Kekayaan yang didaur ulang keluar dan ke dalam secara luas, itu bukan dianggap sebagai korupsi. Namun demikian, ketika ia keluar dari kepentingan kelompok dan pemimpin menjadi kaya secara pribadi tanpa menyalurkan keuntungannya kepada para pengikut maka sistem tersebut secara moral dianggap korup. Beberapa informan berkomentar bahwa korupsi terutama datang dari para anggota keluarga Soeharto. Mereka mengkritik Soeharto lebih karena mereka tidak disiplin, daripada karena kegagalan pribadi. Sebagian berargumentasi dengan gigih bahwa semua sistem secara alamiah ingin melibatkan ikatan-ikatan keluarga dan setiap orang “ingin bekerja dengan orang yang bisa dipercayai”.

Sebagaimana telah digambarkan,²⁹ bagi orang-orang Jawa, basis otoritas merupakan “wahyu” yang hampir dipahami secara nyata sebagai anugerah ilahiah yang menyatakan bahwa penguasa harus benar-benar sejalan dengan kosmos dan mampu mempertahankan keselarasan antara dunia manusia dengan dunia alami. Dengan demikian, ancaman terbesar bagi legitimasi adalah *pamrib*; kepentingan diri yang sempit, yang mempersempit kemampuan penguasa untuk menyesuaikan dirinya dengan ruang kosmik dan kolektif untuk menjaga keseimbangannya. Dalam istilah yang lebih lazim, kita bisa mengatakan bahwa “ego” membatasi kesadaran, dan bahwa di mana ini merupakan persoalan, seorang penguasa sesungguhnya tidak memiliki visi yang cukup luas untuk mendapatkan posisi tanggung jawab kolektif yang ia sandang.

²⁹ Moertono. *State*, dan Anderson. “The Idea”, hlm. 38-43

Sejalan dengan itu, sementara kalangan Barat mengasumsikan demokrasi dengan penekanan pada pemilu sebagai indikasi adanya mandat rakyat bagi kepemimpinan maka dalam konteks Indonesia mungkin harus diterapkan pemikiran lain. Pemilu boleh jadi lebih berfungsi sebagai ritual³⁰ untuk menunjukkan dukungan bagi kelompok penguasa sebagaimana dalam konteks tradisional, dukungan elite yang terbuka bagi raja dituntut secara teratur. Seperti ditegaskan oleh Ricklefs,³¹ para penguasa tradisional tidak saja mengusahakan mandat abstrak atau simbolik, tetapi juga konsensus elite untuk mendukungnya. Walaupun “pemilu” berasal dari konteks Barat, namun tidaklah tepat “membaca” versi Indonesianya dengan aturan-aturan demokratis yang diyakini di Barat harus diterapkan. Penyelenggaraan pemilu telah mengalami mungkin melibatkan modifikasi penting, bukan semata peniruan belaka terhadap teori-teori Barat. Soeharto secara konsisten memang menaruh perhatian pada pemaparan mandatnya tidak hanya melalui ritual pemilu, tetapi juga melalui pencarian spiritual seperti pencarian Kembang Wijaya Kusuma.

Sawito tidak memiliki arti penting secara umum sebelum kasus itu. Ia hanyalah seorang pegawai kecil di Departemen Pertanian sampai akhir tahun 1960-an. Kemudian, ia disingkirkan dari posisi itu karena alasan yang tidak jelas dan melakukan pencarian mistis. Pada awal tahun 1970-an, ia bergabung dengan sejumlah mistikus terkemuka, yang paling terkenal Sukanto Tjokrodiatmodjo. Sukanto pernah menjadi kepala polisi nasional pada zaman Sukarno dan pemimpin Freemasonry. Sawito mengenalnya dalam kapasitasnya sebagai pemimpin Orhiba (singkatan dari: “Olah Raga Hidup Baru”), salah satu gerakan kebatinan mutakhir dan sebagai (saat itu) salah satu pemimpin utama SKK (Sekretariat Kerjasama Kepercayaan), gerakan payung nasional terhadap kepercayaan. Hubungannya dengan Sukanto ini yang membawa Sawito bisa berkenalan dengan Hatta

³⁰ Nico Schulte-Nordholt. “The Indonesian Election: a National Ritual” in R Shefold and JW Schoorl (ed.). *Man, Meaning, and History*, (The Hague: tp., 1980).

³¹ Merle Ricklefs. *Jogjakarta Under Sultan Mangkubumi*, (London: Oxford UP, 1974), hlm.19, 55, 362.

dan para pemimpin keagamaan yang kemudian menandatangani dokumennya.³²

Sebelum penyebaran dokumen tersebut, Sawito sudah mulai mengklaim kekuasaan dalam gaya klasik kendatipun di atas permukaan klaim-klaim ini tidak berhubungan dengan dokumen protes itu. Dengan sejumlah teman ia melakukan ziarah (lelana brata) ke tempat-tempat keramat yang tersebar di Jawa Tengah dan Jawa Timur. Menurut orang-orang yang menyertainya, ia memperoleh sejumlah pusaka, sebagian ada hubungannya dengan kerajaan Majapahit. Sebagai tambahan menyangkut gunung Tidar, Sawito dianggap telah diberikan tanggung jawab menggantikan Semar sebagai pelindung kesejahteraan orang Jawa.³³ Dengan cara lain, pengalaman-pengalamannya secara eksplisit menegaskan bahwa ia dimungkinkan menjadi ratu adil.

Di Jawa, ada banyak mistikus yang telah mengklaim wahyu dan sebagian mereka selalu menganggap memiliki hubungan dengan kekuatan-kekuatan kosmik yang menjadi sandaran otoritas politik. Dalam banyak kasus, individu-individu ini tetap tidak jelas. Akan tetapi, Sawito mengambil langkah konkret yang mengaitkan klaimnya dengan dokumen yang ditandatangani oleh orang yang diakui memiliki status di kalangan elite. Dengan melakukan itu, ia mulai menerjemahkan klaimnya terhadap kekuasaan ke dalam statemen definitif bahwa Orde Baru kurang memiliki integritas moral dan konsensus elite secara bersama-sama dianggap mendukung klaimnya terhadap legitimasi. Sebaliknya, langkah itu mentransformasikan klaimnya yang tidak mungkin menjadi suatu tantangan serius dan itu wajar diperlakukan seperti itu.

Kasus Sawito menjadi contoh yang menonjol mengenai signifikansi yang terus berlangsung yang dikaitkan dengan ketidakpuasan yang dikerangkakan secara milenial. Yang lainnya juga telah

³² Bouchier. *The Dynamic*, hlm. 39, 50-53.

³³ Suminarto. *Sawito: Ratu adil, Guruji Tertuduh*, (Semarang: CV Aneka, 1978), hlm. 28-29.

mengklaim hubungan dengan roh-roh yang potensial, ada sebagian lain telah mengklaim menjadi inkarnasi Semar. Gerakan-gerakan ini mendapat perhatian serius dan tidak sungguh-sungguh dihilangkan. Dengan kata lain, Semar secara terbatas telah kembali ke dalam kesadaran publik. Secara simbolik, ia kembali menonjol pada tahun 1970-an, meskipun pada tahun 1980-an “kehadiran”nya kembali surut. Pemunculan kembali ini bisa dikaitkan dengan ramalan Sabdopalon sebagaimana pemenuhannya dalam konteks gerakan-gerakan kebudayaan sejak kemerdekaan. Komentar ini bukan suatu sindiran. Untuk memahaminya, kita perlu mengkerangkakan kembali penafsiran kita terhadap citra yang berlaku dalam konteks Jawa. Makna penegasan saya menjadi jelas ketika “simbol-simbol” abstrak yang dirujuk dalam gerakan dikaitkan dengan “pengalaman” individual.

Symbolisme dibaca kembali sebagaimana tergoreskan pada tubuh

Ada banyak tafsiran pribumi terhadap Semar dan tidak ada di antara tafsiran itu ortodoksi yang memberikan dan menegaskan suatu penjelasan definitif. Memang, individu dan kelompok yang berbeda menyajikan kepada kita tafsiran-tafsiran yang berbeda mengenai citra yang sama. Walaupun ada perbedaan substansial, ada pola tunggal pada kerangka yang mendasari penafsiran sebagian besar pemahaman mengenai Semar. Pola makna menjadi jelas bila menggunakan dua prosedur. *Pertama*, kita harus mendekati beragam citra itu dengan memperlakukannya sebagai bagian dari medan interpretasi yang tunggal. Bila kita melakukan itu konsisten dengan gaya pemikiran Jawa yang sinkretik maka kita hadir dengan citra yang konvergen. *Kedua*, kita bisa mulai membuat pemahaman keluar dari citra ini sepanjang kita menyadari bahwa bentuk-bentuk citra yang berbeda itu dipahami sebagai pengejawantahan kekuatan yang sama dalam dimensi-dimensi pengalaman yang berbeda. Apresiasi terhadap ini tergantung pada luasnya pemahaman kita terhadap arti penting

gagasan tradisional mengenai hubungan antara “jagad cilik dan jagad gede”.

Dalam menguraikan citra yang disajikan sejauh ini, saya akan menggambarkan mengenai penafsiran khusus mistikus Jawa. Jelas, perspektif mereka berbeda dengan perspektif anggota masyarakat yang lain. Kadang-kadang para antropolog dikritik lantaran melakukan generalisasi berdasarkan pengetahuan khusus yang diberikan kepada mereka melalui para informan yang antara lain adalah para saudara “awal” masyarakat mereka. Dengan demikian, sepadan dengan para “profesor” atau para “teolog”. Tentu saja kita jangan menganggap pengetahuan khusus sama dengan keyakinan umum. Penting juga untuk mengerti perbedaan perspektif dalam budaya, terutama perbedaan-perbedaan yang memisahkan elite urban dan warga pedesaan. Pada saat yang sama, banyak spesialis seperti itu, yang diakui juga sebagai juru bicara masyarakat, seringkali mampu mengartikulasikan secara jelas apa yang dipahami orang lain secara intuitif. Juga terdapat saling ubah dialektis yang terus-menerus yang menghubungkan desa dan kota, spesialis dan publik, tulisan dan oral. Dalam menggambarkan penjelasan yang diberikan oleh para mistikus, tidak berarti mengatakan bahwa semua orang Jawa melihat Semar sebagaimana mereka, tidak pula berpendapat bahwa mereka mengungkapkan apa yang secara definitif “benar” mengenai dia.

Di kota kraton Surakarta, ada sejumlah kelompok pemujaan yang memusatkan perhatian pada Semar. Pada tahun 1976, saya mengunjungi Pak Darmojo, seorang guru dalam suatu kelompok pemujaan seperti itu. Ia mengadakan suatu upacara yang dirancang untuk memanggil Semar. Ritual tersebut menggunakan dupa dan terpusat pada sebuah kancing sebesar batu mirah yang mengapung dalam segelas air. Setelah itu, Pak Darmodjo menjelaskan bahwa fenomena magis kini berada pada tahap rendah kehidupan spiritual dan peristiwa-peristiwa yang luar biasa jangan dilihat sebagai tujuan. Ia mengatakan kita bisa bertemu Semar dengan berbagai cara. Adalah mungkin membaunya ketika kita mencium bau yang sangat wangi berbeda dengan bau yang biasa. Semar juga bisa muncul baik seperti

cahaya bintang atau paling banyak seperti yang ia lakukan dalam wayang. Akhirnya, Semar adalah “harmonisator”: tokoh yang menyeimbangkan semua aspek atau dimensi kosmos. Dalam pengertian ini, jelas ia dilihat lebih dari sekadar sebagai roh pelindung orang Jawa yang bersifat lokal.

Dalam Manunggal, salah satu gerakan yang dilarang seperti yang sudah disebutkan, terdapat pemahaman Semar yang lain. Menurut Romo Suwarso Kartadinata, yang pada awal tahun 1970-an bertindak sebagai pemimpin jaringan tersebut di wilayah Salatiga, Semar dihubungkan dengan yang terendah dari tiga pusat ilmu gaib yang utama dalam tubuh (*triloka*). Dalam Manunggal yang memiliki orientasi tantrik, pengalaman penyatuan dan pencerahan dilihat mirip dengan saat konsepsi, ketika sperma dan telur bertemu. Ia juga membandingkan momen tersebut dengan pertemuan arus positif dan arus negatif yang menghasilkan cahaya dalam sebuah bola lampu. Tiga pusat tubuh yang utama dihubungkan dengan kepala, jantung dan alat kelamin. Dengan demikian, Semar berada dalam citra ini yang dikaitkan dengan kekuatan-kekuatan prokreasi, dengan sumber kehidupan.

Ibu Sri Pawenang, pimpinan pusat Sapto Darmo Yogyakarta, mengemukakan pengertian yang sangat mirip mengenai Semar. Dalam sistem Sapto Darmo, ada suatu teori rumit mengenai “*tali rasa*” suatu jaringan organ batin persepsi psikis. Dalam kerangka kerjanya, organ-organ ini sebagaimana dalam kerangka kundalini India, paling banyak terkait dengan fungsi-fungsi yang berbeda dan dengan tokoh wayang secara individual. Masing-masing tokoh wayang dilihat sebagai representasi kekuatan psikis yang khusus. Semar memiliki tempat yang khusus dalam pola Sapto Darmo. Memang ia muncul di pusat simbol kelompok tersebut. Akan tetapi, Sri Pawenang menjelaskan dengan beberapa penekanan bahwa ia tidak dilihat—dalam istilah mereka—sebagai roh pelindung. Sebaliknya, secara simbolik ia mewakili hakikat kehidupan, hakikat yang sama-sama ada pada semua orang.

Dalam menarik perhatian pemahaman mistik terhadap Semar ini, saya perlu mengklarifikasikan bahwa bahkan dalam pemahaman tradisi Jawa, signifikansi simbolik kerangka kerja mistis itu terurai-kan tradisi tersebut mengandung fenomenologi dan hermeneutikanya yang canggih. Namun demikian, tidak benar untuk berpegang bahwa satu interpretasi “lebih nyata” daripada yang lainnya. Dalam kerangka Jawa yang holistik sekaligus sinkretik, masing-masing versi berfungsi memperbesar maknanya dalam dimensi yang berbeda. Dengan demikian, Semar bisa dilihat sekaligus sebagai nenek moyang asli, roh pelindung, dewa yang berubah, simbol rakyat awam, personifikasi “esensi” etnik, kekuatan hidup, dan prinsip kosmik.

Sebagaimana orang Jawa memahami mereka, roh-roh tidak hanya eksis dalam dimensi bayangan dunia luar, tetapi juga secara internal dalam darah dan unsur-unsur yang membangun tubuh jasmani. Untuk itu, ketika ritual-ritual berfungsi untuk membujuk roh-roh nenek moyang, fungsi ritual-ritual itu tidak hanya memberikan makan untuk mempertahankan wujud roh, tetapi juga untuk membawa perdamaian kepada orang yang hidup dengan membantu mereka memenuhi syarat-syarat kekuatan-kekuatan batin yang telah membentuk mereka. Dalam hal ini, ada kaitan substantif antara praktik-praktik perdukunan yang dikerangka oleh keyakinan-keyakinan terhadap dan fungsi-fungsi psikoterapi dalam konteks kita. Kendatipun banyak orang Jawa tidak melihat Semar dalam pengertian yang saya tegaskan, sangat sedikit yang melihatnya dalam pengertian literal yang lazim mendukung pengesampingan keyakinan terhadap roh dalam budaya Barat.

Ada struktur yang mendasari keberagaman tafsir asli. Masing-masing wajah Semar hadir di hadapan kita dengan fusi dualitas fundamental (oposisi fundamental yang mendasari jelas berfungsi). Semar duduk di persimpangan antara dimensi alamiah dan sosial; ia manusia sekaligus dewa; ia laki-laki sekaligus perempuan. Dalam konteks wayang ia digambarkan tidak berawal dan tidak berakhir (bentuknya bundar). Namanya berhubungan dengan kata-kata “*samar*” yang bermakna “kabur” atau “tidak jelas”. Ia muncul pertama secara sempurna

sebagai Jawa, sebagai penghuni asli etnik tersebut. Kemudian, kita menemukannya tampil sebagai representasi kekuatan hidup universal, representasi prinsip keseimbangan kosmik.

Sekali kita mengaitkan tafsir yang beragam ini, kita mulai melihat cara di mana keyakinan-keyakinan yang terkandung dalam kebudayaan tradisional, berfungsi sebagai sistem-sistem penebus dan karenanya, dalam konteks Jawa relevansi berkelanjutan dari tafsir BurrIDGE terhadap citra milenium. Bila orang Jawa berbicara tentang “reinkarnasi” Semar, mereka sekaligus berbicara tentang penemuan diri kembali dan penemuan prinsip-prinsip universal. Bila mereka berbicara tentang sejarah mereka sebagai gerak ke arah “identitas batin sejati” atau bila dalam retorika politik mereka merujuk pada isu-isu “kepribadian nasional”, mereka tidak hanya berbicara tentang pencerahan tradisi-tradisi parokial. Mereka mengaitkan integritas pribadi yang diperbarui dengan otonomi pola-pola asli yang didasarkan pada pembebasan dari definisi dalam istilah-istilah masyarakat lain.

Tradisi Jawa berada pada posisi defensif berhadapan dengan kecenderungan Islam dan modernis. Bahkan kalangan elite nasional tidak bisa secara terbuka mengakui gaya spiritual yang dianutnya. Ini merupakan cerminan fakta bahwa otonomi nasional belum tercapai di bidang budaya dan spiritual. Keasyikan dengan Semar adalah rujukan langsung dengan perjuangan menuju otonomi dalam bidang-bidang itu. Dalam konteks Jawa, dinamika internal ini menjadi jelas karena ada kesadaran diri yang mengaitkan peristiwa-peristiwa dan pola-pola dalam mikrokosmos dan makrokosmos. Citra-citra ditafsirkan tidak hanya sebagai ramalan terhadap transformasi makrokosmos, tetapi juga sebagai pernyataan mengenai pengalaman batin. Dengan gestalt ini, kita bisa melihat bahwa “zaman keemasan baru” tidak hanya merujuk pada pencapaian keseimbangan dan keserasian fisik yang diproyeksikan dalam dunia sosial yang tampak. Ia juga mengacu pada penemuan diri kembali, suatu realisasi yang mungkin terjadi secara internal bahkan ketika tidak mengejauwatah lagi pada bidang fisik luar.

Dalam menafsirkan dinamika budaya Jawa dari luar batas-batas citranya, kita perlu mengaitkan citra yang tampak abstrak dengan pengalaman pribadi orang-orang yang berpegang atau dipengaruhi-nya. Pelajaran ini diterapkan pada eksplorasi pola-pola keagamaan apa pun. Bila kita memperlakukan citra-citra hanya sebagai segmen-segmen dalam kerangka pemikiran alternatif maka kita secara tidak langsung mengatakan bahwa simbol-simbol berfungsi bagi orang lain sebagaimana bagi kita, yaitu sebagai abstraksi murni. Akan tetapi, citra keagamaan memperoleh maknanya dalam pengalaman, bukan hanya sebagai sistem-sistem abstraksi. Simbol-simbol yang tampak lokal dan kabur mungkin berfungsi dalam istilah-istilah penebus, yang secara wajar kita hubungkan dengan “agama-agama dunia” bahkan sistem-sistem pemikiran yang tampak paling parokial ditujukan ke arah pemecahan secara fundamental persoalan-persoalan kemanusiaan dan universal.

Bab 7

KEHENINGAN DALAM TARIAN SOLO

Di Parangtritis, daerah selatan Yogyakarta, ada sebuah pendopo baru yang berukiran indah terletak di atas jurang bukit gamping, di sisi paling timur pantai itu. Perbukitan yang mengelilingi pantai yang sakral ini sering menjadi tempat pertapaan spiritual. Ketika pertama kali melihat pendopo tersebut, saya mengira tempat itu merupakan sebuah monumen Jawa pada masa Orde Baru. Ada banyak contoh yang menarik perhatian dengan gaya semacam itu. Di antaranya, kompleks pemakaman milik Soeharto di Mangadeg, sebelah timur Solo, dan candi tua yang telah dipugar seperti Candi Ceto, di sebelah utara lereng Gunung Lawu.¹ Akan tetapi, kompleks ini menjadi sebuah hotel yang semata menyisahkan roh-roh yang berasal dari tubuh para turis, dan hanya bermakna untuk pasar ketimbang tanah itu sendiri. Bahkan penciptanya adalah seorang asing yang berasal dari Belanda. Disepanjang jalan berkelok-kelok menuju Gua Langsuh, sebuah gua yang secara spiritual sering dipakai oleh pertapa untuk berbagai macam tujuan (biasanya bersifat mate-

¹ Untuk komentar tentang pemugaran ini, lihat Benedict Anderson *Language and Power*, (Ithaca: Cornell UP, 1990), hlm. 153-193, dan James Siegel. *Solo in the New Order*, (New Jersey: Princeton UP, 1986). Meskipun banyak candi-candi tua seperti Borobudur, Prambanan, dan Gedung Sanga juga telah dipugar, namun umumnya tempat-tempat itu hanya untuk pasar pariwisata. Pemugaran Candi Ceto sangat mengesankan karena batu pondasinya tidak hanya semata-mata dibangun kembali, tetapi juga di atasnya diberikan pendopo kayu yang dipakai sebagai tempat ziarah.

rial), juga telah berdiri dua pendopo lain. Gua pertama berada di puncak jurang karang yang sekarang telah menjadi tempat istirahat kelompok Terbang Layang dari Yogyakarta; dan yang kedua, di pinggir jalan, digambarkan oleh penduduk sekitar sebagai tempat pertunjukan untuk melayani para wisatawan. Jelaslah, untuk mengerti prasasti baru dalam tata ruang Jawa yang dulunya sakral itu memerlukan paradigma baru, tanda-tanda (*codes*) lama bisa lagi tidak memberitahukan makna apa pun bagi kepentingan masa kini.²

Meskipun radikal dan sedang dalam proses pembentukan, arus utama kreativitas kebudayaan tidaklah selalu lahir dari cara pandang sekular. Para penafsir kebudayaan seringkali secara gampang mencampuradukkan antara “spiritualitas” dan “tradisi” dengan berbagai posisinya semata-mata sebagai milik masa lalu, di mana kita tidak bisa terlibat secara langsung.³ Ketika kesenian tradisional seolah-olah menjadi pusat, kita cenderung untuk langsung menafsirkannya sebagai ikon-ikon “kepribumian”. Karena seluruh kesenian tradisional ini dikerjakan kembali oleh iklan maka para penduduk lokal sekali pun harus diposisikan ulang, yakni hanya semata-mata sebagai wisatawan terhadap tradisi mereka sendiri. Dengan berfokus pada praktik-praktik kontemporer yang populer, pada konteks perkotaan dan media elektronik baru, terbukalah koreksi terhadap corak-corak

² Antara tempat-tempat pemujaan spiritual dengan sumber-sumber kemakmuran material selalu ada rangkaian. Sumber kemakmuran masa lampau terutama berasal dari pertanian. Namun sekarang ini, pariwisataalah yang menjadi sumber kemakmuran baru. Sekalipun demikian, mungkin pola rangkaian pokok manusia roh/alam, masih tetap sebagaimana adanya.

³ Untuk uraian pembuktian saya tentang teorisasi ini, lihat Paul Stange. “Deconstruction as Disempowerment: New Orientalism of Java” *Bulletin of Concerned Asian Scholars Vol 23 No 3 1991*. Mulder menekankan luasnya orientasi rakyat kepada kebatinan, mereka yang sangat antusias dengan mistisisme pada tahun 1970, ternyata satu dekade berikutnya telah kehilangan ketertarikannya, dan telah larut ke dalam kepentingan-kepentingan yang pragmatis. Tidak ada keraguan tentang perubahan dalam atmosfer yang telah ditunjukkan oleh Mulder. Akan tetapi, kita juga harus memperhatikan catatan atas ketidaksetujuan dari Dick Hartoko yang termuat dalam kata pengantar buku karangan Mulder ini. Dick Hartoko mengacu pada kebangkitan mistisisme tradisional pada saat wafatnya Sri Sultan Hamengku Buwono IX pada tahun 1988. Niels Mulder. *Individual and Society in Java*, (Yogyakarta: Gajah Mada UP, 1989).

“klasik” sebagaimana yang pernah dimiliki oleh elit-elit kerajaan, bahkan ia kini dipentaskan di dalam kehidupan pedesaan. Akan tetapi, hal ini memunculkan kesan bahwa spiritualitas tidak bisa lagi dibayangkan dengan ungkapan-ungkapan masa kini. Bahwa spiritualitas itu telah pudar dan hanya sisa-sisanya saja. Jika demikian halnya maka bisa jadi kita telah tersesat.

Dalam konteks ini, tujuan saya hanya sederhana dan terbatas: yakni menyoroti hadirnya spiritualitas lokal dalam praktik-praktik artistik modern yang kreatif dan eksperimental. Kesan ini muncul lewat pengamatan saya pada karier Sardono W. Kusumo dan Suprpto Suryodarma, keduanya penari dari Solo.⁴ Keduanya mengalami pergeseran dalam mengekspresikan gerak hati mereka yang muncul dari perasaan hati, yang sesungguhnya merupakan jendela rohani; keduanya juga secara sadar membingkai kesenian mereka dalam kerangka ini. Saya juga akan mengomentari pertemuan multi-kultural yang bertujuan mengkoordinasikan apa yang dinamakan pertunjukan teater “Indonesia”. Sejauh ini, kita tahu bahwa dalam memproduksi sebuah karya seperti misalnya sebuah pertunjukkan, kesadaran intuitif tersebut sangat diperlukan. Setiap ilustrasi yang dikemukakan akan memperlihatkan pentingnya spiritualitas dalam setiap pertunjukan, yang melibatkan lingkungan Indonesia dan internasional yang lebih luas dan berisikan untaian yang mengarah pada akar-akar animistik dalam kebudayaan lokal.

Keanekaragaman dan perkembangan yang sangat cepat dari tradisi tari Jawa pada umumnya telah mengekspresikan semua

⁴ Kata “tari” menjadi problematik dalam kasus Prapto. Ia tidak pernah menjadi penari dengan gaya klasik dan beberapa penari dari Solo menolak untuk menyebutnya “penari”. Hendra Cokrodipo, tuan rumah ndalem Joyokusuman di Gajahan (di mana murid-murid Prapto tinggal) dan juga seorang pelukis, mengatakan bahwa dalam beberapa pertemuan di kalangan seniman lokal, mereka mempertanyakan bagaimana harus menyebut kesenian yang dipraktikkan oleh Prapto. Prapto memiliki perhatian yang lain terhadap sensitivitas terminologi. Ia sendiri menyebut keseniannya sebagai “praktik penyembuhan” atau “meditasi gerak”. Meskipun demikian, pertunjukan itu sangat *njlimet* (rumit) dan pengamat yang tidak mengetahui teknik, secara refleks, akan menyebutnya sebagai ‘tari’.

pengaruh yang membentuk kebudayaan tersebut.⁵ Di daerah pedesaan tari-tarian kesurupan tetap diminati secara luas. Tari-tarian tersebut, yang dipertunjukkan secara berombongan dan memakai jaran kepang, juga menyebar sangat luas di pulau ini. Legenda pada masa-masa peralihan dari Hindu ke Islam seringkali menjadi kerangka pertunjukan. Namun jelas bahwa kesenian ini tumbuh dari kesurupan roh; sama halnya dengan tarian ritual Sakudei dari kepulauan Mentawai atau tari api dari Bali.⁶ Penguasaan mungkin terjadi lewat roh-roh binatang, seperti kuda, burung, macan atau kerbau. Akan tetapi, dalam setiap pertunjukan makna spiritual dari tari-tarian ini secara eksplisit diungkapkan dalam konteks ritual.

Pada tahun 1991, ketika sebuah rombongan dari Ponorogo datang ke Perth untuk mempererat pertukaran kebudayaan antara Western Australia dengan propinsi kembarnya Jawa Timur, ada usaha untuk berhubungan dengan dukun lokal. Tampaknya, ketika rombongan yang sama singgah di Brisbane, mereka merasa bahwa kekuatan roh-roh lokal telah menimbulkan gangguan dan ketua rombongan tidak dapat mengontrolnya tanpa kehadiran para dukun lokal. Bagaimanapun juga pertunjukan-pertunjukan yang digelar itu tidak dilihat sebagai sesuatu yang mekanis bahkan ketika secara radikal pertunjukan itu dilepaskan dari akarnya, dan dipentaskan sebagai

⁵ Saya tidak memiliki keahlian teknis yang berhubungan dengan tari atau teater. Saya hanyalah seorang yang antusias dan secara teratur menjadi penikmatnya. Pengantar umum tentang tradisi-tradisi tari yang pokok bisa didapati dalam Hood dalam McVey ed. (1963) dan Claire Holt. *Art in Indonesia*, (Ithaca: Cornell UP, 1967).

⁶ Holt mengungkapkan akar-akar kuno tradisi ini. Holt. *Art*, hlm. 103-104. Studi paling informatif dari variasi-variasi ini terdapat dalam Margareth Kartomi. "Performance, Music, and Meaning of Reyog Ponorogo" *Indonesia N 22 1976*. Film yang dibuat Hartley "Sacred Trances of Java and Bali" (Hartley Productions 1975) dan sebuah film tentang "The Sakkudei" (dalam serial tentang "Disappearing Worlds"), memperlihatkan gaung antara keluarga *jaranan/jatilan/reog* dengan berbagai tradisi yang berkembang di pulau lain. Karangan Nasrudin "Dancing to Ecstasy on the Hobby Horses" dalam WJ Karim (ed.). *The Emotion of Culture*, (Singapore: OUP, 1990) mendokumentasikan berbagai versi Melayu dari tarian ini, namun jelas menunjukkan bahwa tarian ini berasal dari Jawa. Sal Murgiyanto, Wakil Direktur Taman Ismail Marzuki, (dalam sebuah kuliah tamu di Murdoch 3/2/1992) mengatakan bahwa tari-tarian Dayak memakai binatang-binatang totem dalam konteks sebuah ritual untuk menjaga tanaman padi, dan tari-tarian kesurupan umumnya berhubungan dengan roh perdamaian.

pertunjukan untuk wisatawan yang disponsori oleh pemerintah. Pertunjukan mereka berikutnya adalah di lapangan terbuka Murdoch University Bush Court. Dalam pertunjukan ini, didemostrasikan kekuatan supranatural yang secara nyata sangat mengesankan para mahasiswa yang menyaksikannya.

Para pengamat luar telah lama mengasosiasikan tarian Jawa Tengah dengan kebudayaan kraton Surakarta dan Yogyakarta. Tradisi tari di tempat-tempat itu mengekspresikan rasa diri (*senses of self*), khususnya tentang kehalusan dan keseimbangan meditatif, yang juga secara samar-samar masih dipraktikkan di dalam hidup sehari-hari. Dalam konteks ini, gaung spiritual dari pertunjukan telah dijadikan nyata. Disiplin meditatif yang menyokong tarian juga memiliki gaungnya dalam seni bela diri pencak silat. Kerangka pertunjukan lewat cerita-cerita yang bersumber dari epik India juga selalu memberikan tekanan religius dalam setiap pertunjukan.⁷

Tarian kraton tradisional seperti tari Bedoyo Ketawang yang termashyur itu, bahkan lebih bernuansa magis. Ini karena tarian tersebut dibingkai dengan pengucapan mantera-mantera ritual yang menghubungkan antara penguasa Solo dengan penguasa Ratu Laut Selatan (Nyai Roro Kidul).⁸ Tarian ini biasanya hanya dipertunjukkan untuk kalangan bangsawan kraton. Akan tetapi, kadang-kadang tamu-tamu kehormatan yang berkunjung ke kraton juga mendapatkan kesempatan untuk menyaksikannya. Pada masa kini, para wisatawan pun diperbolehkan untuk menontonnya, bahkan dalam pertunjukan yang sifatnya seremonial. Fungsi-fungsi ritual jelas telah diperbarui

⁷ Murgiyanto (3/2/92) menyatakan bahwa ada kaitan antara keris dengan gerak tarian Jawa. Hal ini karena sikap dasar badan dalam melakukan gerak adalah sikap siaga untuk menyerang. Akan tetapi, secara umum, kaitan dengan pencak silat dianggap agak jauh. Walaupun dalam pencak silat, secara tersirat, ada juga pengertian halus untuk menekankan yang minimal, dan gerakan secara "perlahan-lahan". Ia mencatat bahwa tradisi tari yang menyerap dari Islam lebih jelas terlihat di Jawa Barat. Akan tetapi, dalam tarian-tarian tersebut struktur awal dari tari-tarian masih tetap relevan. Sebaliknya, ia juga mencatat bahwa tarian Sumatera secara tipikal lebih dekat dengan pencak silat.

⁸ Lihat Nancy Florida. "The Bedaya Ketawang: a Translation of the song of Kanjeng Ratu Kidul". *Indonesia* No 53 1992

dan telah disingkirkan. Namun demikian, bentuk ritual masa kini yang tampaknya paling tipis sekalipun, perasaan sakral masih tetap diakui di dalam dunia kraton.⁹

Ketika Sriwedari didirikan di Solo pada tahun 1920-an, di bawah sokongan Sunan Pakubuwana X, tempat ini mewakili perumusan ulang kesenian kraton untuk konsumsi massa. Di tempat ini, semua kesenian kraton menjadi tontonan publik. Pertunjukan wayang wong misalnya, mempertontonkan sebuah zaman dari masa kerajaan India yang magis. Lukisan dengan latarbelakang yang menggugah, yang dipengaruhi oleh gaya lukisan tata-ruang romantis pelukis Raden Saleh abad abad ke-19, menggambarkan hutan-hutan di pinggiran kraton kuno seperti yang selama ini telah dibayangkan. Kostum dan panggung yang megah menyatakan bahwa drama itu sama kunonya dengan wira carita yang dipentaskan. Juga ada kesan yang kuat bahwa drama ini, sama halnya dengan cerita-cerita ketoprak yang lebih baru, sesungguhnya bercerita tentang sejarah lokal. Namun demikian, dalam bentuk masa kininya, struktur dramatik dari drama-drama ini tampak baru, khususnya karya dari seabad yang lampau.¹⁰

⁹ Sampai sejauh mana kesakralan ini masih tersisa, bisa saya rasakan dari perbincangan dengan Marlene Heins (29/1/92). Heins adalah orang yang pada tahun 1980-an, selama beberapa tahun, mempelajari tari di kedua kraton di Solo. Menurutnya, tampaknya ada terobosan radikal ketika Humardani, direktur pendiri ASKI (Akademi Seni Kerawitan Indonesia), mampu menempatkan dua orang siswinya untuk belajar menari di Kraton. Hal ini tampak radikal karena Humardani tampaknya bermaksud untuk memformalkan tarian ini dengan lebih menekankan pada teknik dan notasinya ketimbang pada aspek ritual dan spiritualnya. Ironisnya, para siswa STSI (Sekolah Tinggi Seni Indonesia), pengganti ASKI, menilai bahwa semangat Humardani hadir sebagai roh leluhur di dalam *pendopo* baru yang indah (dengan berlantai semen) yang menjadi tempat pertunjukan. Dengan demikian, semangat modern telah diterima dalam kerangka yang tradisional. Dalam perbincangan bulan Maret 1993, Helaine Berman, yang riset sosio-linguistiknya dipusatkan di dalam kraton Yogyakarta, membenarkan bahwa dalam kraton modern Hamengku Buwono X, para *abdi dalem* secara seragam memberikan kesaksian tentang hadirnya kekuatan spiritual di lingkungan kraton. Untuk diskusi yang informatif tentang kemenduaan (*ambiguities*) antara "tradisi" dan spiritualitas dalam konteks baru ini, lihat Hughes-Freeland Patricia. "A Throne for the People: Observation on the Jumenengan of Sultan Hamengku Buwono X" *Indonesia* N 51 1991.

¹⁰ Persoalan waktu seringkali mengecoh kita; wayang wong modern muncul kira-kira pada tahun 1920-an. Soedarsono menekankan kelangsungan dan akar sejarah dari

Baik di Yogyakarta maupun Solo, tarian kraton telah menggapai masyarakat yang lebih luas. Saling pengaruh antara tradisi kraton dan tradisi-tradisi pedesaan di sekitarnya terus bertukar secara aktif. Dengan kata lain, versi kasar dari tarian kraton masih tetap ada di daerah pedesaan. Karya-karya yang diperhalus (*refined*), yang sering diasosiasikan dengan ritual kraton, memiliki akar-akar estetisnya pada zaman kuno, yang tampaknya diambil dari kebudayaan India. Pada saat yang bersamaan, spiritualitas tetap merupakan pusat perhatian dalam konsepsi seni baik di kalangan elit maupun massa, sekalipun wujudnya berbeda-beda dalam setiap konteks. Perhatian terhadap hal-hal spiritual ini juga masih tetap ada, walaupun dimunculkan dengan cara-cara baru. Dalam kesenian moderen, kesadaran spiritual ini sering kali berbaur dengan kesadaran diri. Seperti misalnya, kesadaran spiritual ini tampak di dalam karya-karya seniman batik gaya Yogyakarta kontemporer yang dijajakan untuk pasar pariwisata.¹¹ Sementara itu, disisi yang lain, banyak penafsir masa kini yang secara ajeg mengkualifikasikan kata “tradisi” dengan memakai tanda kutip. Ini menandakan bahwa dalam perasaan para peneliti ini, tradisi dalam bentuk masa kininya ditentukan oleh konstruksi politik modern. Dalam konteks ini, tujuan saya adalah menunjukkan bahwa di sana juga ada kelangsungan yang sifatnya alamiah. Dengan kata lain, perumusan ulang masa kini memiliki kaitan dengan kepekaan masa lampau.¹² Banyaknya bentuk-bentuk tari yang berkembang secara aktif sangatlah jauh dari kepemilikan kraton. Saat ini, perkembangan yang sangat meluas itu masuk juga dalam tarian eksperimental modern.

survainya dalam *Wayang Wong*, (Yogyakarta: Gajah mada UP, 1984), hlm. 1-39. Namun demikian, Jennifer Lindsay meletakkan tekanan pada perkembangan seni abad ke dua puluh dalam konteks kolonial yang secara khusus dirangsang oleh patronase etnis Cina. Jennifer Lindsay. *Klasik, Kitsch, Kontemporer*, (Yogyakarta: Gajah Mada UP 1991), hlm. 83-101.

¹¹ Lihat Astri Wright. “Javanese Mysticism and Art: a Case of Ichonography and Healing” *Indonesia* No 52 1991.

¹² John Pemberton, dalam tesisnya, *The Appearance of Order* (tesis PhD, Cornel U 1989), secara tegas mengkualifikasikan “tradisi” dalam pengertian ini. Klaim terhadap “otentisitas” adalah problematik. Hal itu adalah di luar jangkauan esei ini, tetapi tampaknya relevan juga untuk mengetahui adanya persoalan tersebut.

Pertunjukkan Peralihan

Dalam kajian Siegel terhadap teater, khususnya dalam perjalanannya ke dalam kebudayaan Solo modern, ia mulai dengan menyebut wayang kulit dan mengakuinya sebagai pusat tradisi. Ia kemudian melangkah lebih jauh dengan menyatakan bahwa Srimulat, sebuah drama untuk kalangan tidak terpelajar yang asal-usulnya dari Ludruk, lebih populer dan cocok dengan kebudayaan perkotaan Solo masa kini.¹³ Mungkin hal itu tepat pada tahun 1980-an ketika Siegel melakukan penelitiannya, namun tidak pada masa kini. Pada akhir tahun 1991, hampir selama lima bulan Srimulat tidak pentas, sementara wayang wong dan ketoprak terus tampil dan tetap populer. Selama saya tinggal di sana, Ketoprak dipentaskan di tempat yang terhormat di alun-alun selatan, pada setiap malam selama sepuluh minggu berturut-turut. Suara wayang kulit senantiasa bergema di udara malam, sama seperti tahun 1970-an, ketika saya tinggal lebih lama di sana. Radio adalah peralatan modern, sama halnya dengan pengeras suara di Mesjid yang memperdengarkan suara-suara yang menghugunkan kita dengan masa lampau. Sekarang, kita bahkan bisa mendengar gamelan lewat CD (compact disk). Kendati demikian, Siegel juga tidak keliru ketika menyatakan bahwa wayang tidak lagi menjadi fokus sentral kebudayaan.¹⁴ Kampung-kampung yang ganggannya bersemen sekarang dipenuhi dengan suara TV. Tayangan malam yang paling digemari adalah film-film yang menghadirkan kemajuan Amerika.¹⁵

¹³ Siegel. *Solo*, hlm. 87-116, dan tentang Ludruk, lihat James Peacock. *Rites of Modernization*, (Chicago: Chicago UP, 1969).

¹⁴ Pada saat bersamaan, relevansi wayang masih berlanjut sebagai kerangka interpretasi praktik-praktik sosial populer. Untuk itu, wayang tidak hanya sebagai sebuah acuan pusat untuk kesenian. Hal ini diteliti oleh Ward Keeler. *Javanese Shadow Plays, Javanese Shelves*, (New Jersey: Princeton University Press, 1987).

¹⁵ Berbeda dengan dua puluh tahun yang lampau, film-film Amerika, atau paling tidak film-film Hong Kong, kini menjadi sangat dominan. Namun demikian, sebuah industri film Indonesia yang masih aktif masih juga menayangkan kemajuan lokal yang seringkali juga diinspirasi oleh ungkapan-ungkapan wayang.

Pertunjukan wayang wong Sriwedari, yakni wayang yang disajikan dalam bentuk sendratari, kini telah membuat sedih orang-orang yang pernah menontonnya. Penontonnya sangat sedikit meskipun harga tiketnya masih tetap murah. Hingga saat itu, rombongan sendratari itu tetap memainkan penari yang bernama Rusman dan Darsi, dua orang penari yang pernah sangat mashyur pada tahun 1960-an. Sekarang, para pemain merasa sangat putus asa dengan bayaran yang murah dan penonton yang terus menyusut. Pada awal tahun 1970-an, selama dua tahun setiap minggu saya pergi ke Sriwedari. Pertunjukan selama masa itu selalu mendapat dukungan aktif dan Sabtu malam biasanya sangat penuh penonton. Kursi-kursinya masih buruk, dinding-dindingnya terbuat dari kawat jala yang berlubang. Kawat jala inilah yang memungkinkan para penonton yang tidak membayar untuk turut menyaksikan dengan menempelkan badannya dari luar. Kendati demikian, kursi-kursi yang buruk itu tidak membuat bosan para penonton yang selalu ribut. Ketika Rusman menembang, suasana seperti tersetrum dan hentakan kakinya menimbulkan kejutan yang dalam, sama halnya dengan tari-tarian yang biasa dipagelarkan di istana.

Sebelum Pemilu tahun 1971, seorang pemain Wayang Wong yang cukup terkenal bernama Surono ditahan setelah memainkan lakon *Petruk Dadi Ratu*. Petruk, salah seorang punakawan, dalam cerita tersebut menjadi seorang raja. Alur cerita ini sesungguhnya menggambarkan betapa konyolnya seorang babu yang lupa diri dan berlaku sebagai seorang penguasa. Dalam pertunjukan tersebut, ada sebuah ungkapan tentang mengenai tumbangnya pohon beringin yang akibatnya menimpa ketimbang melindungi Petruk. Dalam konteks ini, hal tersebut ditafsirkan sebagai pernyataan bahwa Golkar, yang kebetulan berlambang beringin mungkin akan berakibat tidak baik bagi Soeharto. Hal-hal seperti ini tidak ada gaung dalam pertunjukan wayang wong sekarang, meskipun dorongan yang sama mungkin telah dialihkan ke dalam bentuk-bentuk pertunjukan lainnya.¹⁶

¹⁶ Keadaan politik memang telah banyak berubah, sebagian karena dipengaruhi oleh mening-katnya pendekatan keamanan yang menopang kekuasaan rejim ini. Hal yang

Diletakkan pada konteksnya yang tepat, teater “tradisional” masih tetap mampu menyebut kerumunan penonton. Pertunjukan wayang kulit dengan dalang Ki Timbul Hadiprayitno yang memainkan lakon, “Duryodono Gugur” pada tanggal 10 Agustus 1991 di Sasono Hinggil Yogyakarta, paling tidak disaksikan oleh tiga ribu orang penonton. Kebanyakan mereka diantaranya adalah kaum muda dan hampir semuanya senang mendengarkan pertunjukan wayang dari RRI (Radio Republik Indonesia).¹⁷ Timbul, salah satu dalang paling terkenal di Yogyakarta, dikenal sebagai seorang dalang yang terus menerus belajar meskipun telah tua dan terkenal. *Ontowacana*-nya, kemampuannya bersuara berbeda bagi tokoh yang ia mainkan sulit ditandingi. Dalam *goro-goro*, dagelan dan komentarnya bercerita tentang kunjungan Petruk ke Jakarta dan secara khusus mendapatkan tanggapan yang riuh rendah dari penonton. Ini menandakan bahwa dalam hati sebagian orang, Soeharto masih tetap seperti tahun 1971, yakni dilihat tidak lebih sebagai Petruk. Dalam pertunjukan itu, *goro-goro* sama sekali tidaklah terkait dengan lakon yang dipentaskan. Setelah membandingkan setengah lusin pertunjukan yang saya saksikan pada tahun 1991 dengan beberapa lusin pada tahun 1970-an, saya mempunyai kesan bahwa lelucon, termasuk lelucon politik tampak dipisahkan dengan alur cerita.

Pemisahan ini, tampak dalam pertunjukan wayang kulit dengan dalang Subono di Taman Budaya Surakarta pada bulan Desember 1991. Lakon yang dipentaskan adalah perkecokan antara Sutejo

sama, yakni penggunaan drama sebagai senjata dari kejadian yang lebih luas, masih diterapkan paling tidak untuk para penonton- penonton yang usianya lebih tua. Tentang peranan ketoprak, dalam konteks masa kini sebagai salah satu perlawanan (*resistance*) terhadap ungkapan-ungkapan negara seperti juga halnya pertunjukan rakyat lainnya, lihat Barbara Hatley. “Theatre as Cultural Resistense in Contempoary Indonesia”, in Arief Budiman ed. *State and Civil Society*, (Melbourne: Monash University, 1990).

¹⁷ Setiap malam minggu ada pertunjukan yang disponsori dan disiarkan secara langsung oleh RRI. Pertunjukan yang dipentaskan keliling di kota-kota besar secara bergiliran setiap minggu ini tetap dihadiri oleh banyak penonton. Bahkan di Malang, wilayah pinggiran Jawa tradisional, tempat di mana saya bekerja dari bulan Agustus 1992 hingga Mei 1994, pertunjukan wayang yang disponsori oleh pemerintah daerah dan RRI banyak diminati penonton. Wayang memang telah kehilangan banyak landasannya di perkotaan ketimbang di daerah pedesaan.

(putra Kresna) dengan Ontorejo (putra Bima yang di dalam lakon itu mewakili saudaranya, Gatotkaca), tentang siapa yang harus jadi Senapati atau panglima perang Pandawa. Subono juga merupakan dalang terkenal. Walaupun demikian, ia tidak pernah berhenti untuk memperkenalkan banyak hal yang aneh dan inovatif. Ia juga menciptakan “punakawan” baru yang tampil dalam adegan goro-goro tanpa menghubungkannya dengan alur cerita atau karakter lainnya.¹⁸ Tekanan ke arah dagelan yang berlebih-lebihan telah jelas memperlihatkan merosotnya tekanan pada filsafat wayang.¹⁹

Inovasi disjungtif dan berlebih-lebihan yang sama juga tampak dalam “Sendratari Ramayana” di Prambanan, sebuah sendratari yang dibangga-banggakan dengan gaya yang mengingatkan kita kepada Cecile B DeMille. Saat ini, penari yang dilibatkan jauh lebih banyak, namun sangat sedikit yang memiliki kualitas. Pertunjukan sendratari ini sekarang jauh lebih rumit ketimbang yang dulu. Panggungnya indah dan format pertunjukannya yang baru ditata rapi sebagai pertunjukan untuk para wisatawan. Akan tetapi, dramanya telah bergeser jauh dari aslinya karena dikemas untuk wisatawan yang saat ini menjadi penontonnya yang paling utama. Pembentukan kembali kebudayaan lokal sebagai objek pariwisata yang diarahkan pada pencarian devisa, berakibat sangat menyeluruh. Pada tahun 1983, hak pengelolaan Borobudur diserahkan kepada Dinas Purbakala dan Pariwisata. Borobudur juga dinyatakan tertutup untuk kegiatan ritual rutin umat Budha. Seorang pemimpin Budha Jawa—dengan humornya yang ironis—pernah berkomentar pada saya bahwa hal seperti itu agaknya tidak mungkin terjadi pada Mesjid Demak.

¹⁸ Triyono, seorang pembuat keris dari Solo dan juga seorang guru Jawa, menjelaskan (12/1991) bahwa sebenarnya pertunjukan gaya baru ini diawali oleh dalang Ki Manteb. Hal ini mendorong dalang-dalang lain untuk mengikutinya. Meskipun demikian, tampaknya tidak ada yang tahu bagaimana mereka bisa menyatukan karakter-karakter yang masih agak kasar ini ke dalam pertunjukan secara pelan-pelan. Saya terkesan dengan pergeseran ke arah penekanan teknik dan dagelan. Namun begitu, ini bisa dimengerti, mengingat kendala-kendala yang ada diperlukan *goro-goro* untuk menjembatani secara lebih aktif antara lakon dan konteks sosial.

¹⁹ Ben Anderson telah mencatat kecenderungan ini tiga dekade yang lampau. Ben Anderson *On the Mythology and the Tolerance of the Javanese*, (Ithaca: CMIP, 1965).

Pariwisata juga jelas lebih dipentingkan dibandingkan dengan ritual lokal, seperti yang tampak sewaktu upacara Kasada pada bulan Desember 1992. Memang, dalam ritual itu umat Hindu Tengger tetap memberikan persembahan kepada Gunung Bromo. Akan tetapi, beberapa upacara penting didominasi oleh ritual baru yang digelar oleh pemerintah. Para pejabat pariwisata propinsi mengeluh karena para pendeta Tengger tidak bisa menyesuaikan waktu upacara dengan kepentingan pariwisata. Akibatnya, mereka merasa kesulitan mengorganisasikan peristiwa ritual itu untuk menjadi konsumsi wisatawan. Hal-hal lain yang lebih ditekankan dalam pidato-pidato mereka adalah bahwa pembangunan infrastruktur, jalan-jalan, dan fasilitas wisata, jauh lebih penting ketimbang hakikat dari upacara keagamaan tersebut. Para wisatawan lokal, umumnya orang-orang muda dari kota-kota dataran rendah, jauh lebih banyak jumlahnya ketimbang orang Tengger sendiri. Mereka bergerombol dalam kerumunan besar pada upacara persembahan itu. Bahkan kedai-kedai bertenda yang melayani pengunjung di lautan pasir di kaki gunung itu, umumnya adalah pedagang muslim dari Probolinggo. Saat yang paling dramatis adalah pada malam hari, ketika para fotografer diusir karena berkerumun di pelataran Pura. Mereka menghalangi pandangan para wisatawan yang ingin melihat sekelompok kecil pendeta yang secara teoritis adalah inti dari semua upacara ritual tersebut.

Di antara berbagai kekuatan yang berusaha membingkai kembali teater, seolah-olah teater tersebut adalah teater tradisional, kita tidak mungkin hanya berputar di sekitar konteks pertunjukan yang digerakkan oleh turisme. Kita juga harus merasionalisasikan berbagai proses yang berkaitan dengan munculnya sekolah kesenian baru. Musik, tarian, dan wayang semua telah dipengaruhi oleh gaya yang baru. Struktur penyebaran gaya baru tersebut telah menggantikan gaya magang secara pribadi yang dipakai pada masa-masa sebelumnya.²⁰ Humardani, direktur pendiri ASKI (sekarang STSI, atau Sekolah Tinggi Seni Indonesia) di Solo, lebih menekankan pada teknik menari.

²⁰ Institusionalisasi ini disinggung dalam Lindsay. *Klasik*, dan dalam Laurie Sears. *Text and Performance in Javanese Shadow Theatre*, PhD thesis U. Wisconsin Madison 1986.

Penekanan ini bahkan telah mencapai tingkat yang menghilangkan gaung spiritual dari tarian tersebut. Memang, dalam hal ini ia tidak mendapat banyak dukungan dari kalangan seniman tari. Namun demikian, gaya yang ia kembangkan itu tampaknya telah mencapai apa yang ia sebut sebagai “bentuk sempurna”, sebuah kualitas yang diberikan oleh seorang juri seperti dalam pertandingan Olimpiade.²¹

Tidak diragukan lagi bahwa dalam perubahan-perubahan yang terjadi saat ini, terdapat banyak kekuatan besar yang berkarya, mengubah dan menempatkan kembali prioritas dalam aspek ritual dan spiritual seni pertunjukan Jawa. Dalam konteks praktis, orang seperti Sardono dan Prapto, yang menjadi perhatian saya di sini, mungkin bisa di pandang sebagai pembelot, sebagai gerakan resistensi terhadap dorongan sekularistis dan kapitalistis. Dengan demikian, bentuk-bentuk ekspresi artistik yang mereka ajukan menjadi sangat penting. Ekspresi artistik yang demikian mampu memberikan penjelasan bahwa di antara kepercayaan terhadap “seni modern” ternyata masih ada usaha untuk menjangkau kembali dan memperbaharui keadaan spiritual yang telah ada. Hal ini jelas berhubungan dengan praktik-praktik di masa lampau.

Mengglobalkan Tarian Jawa

Hubungan antara tradisi seni pertunjukan Eropa dan Asia juga meluas dalam berbagai konteks. Keadaan ini dengan segera bisa dirasakan, bahkan dengan tempat seperti Solo, yang selalu diasosiasikan dengan kesenian “klasik”. Para mahasiswa teater selalu berbicara tentang gerakan untuk memadukan “Barat dan Timur”. Oleh karena itu, karya Mahabharata dari Peter Brook misalnya, mewakili sebuah contoh betapa suburnya gejala persilangan ini. Pementasan karya Brook sangat mengagumkan, namun pengakuannya terhadap keaslian

²¹ Wawancara dengan Marlene Heins (27/1/92). Dalam perbincangan saya dengan Humardani di awal tahun 1970-an, ia menyatakan tertarik dengan aktivitas spiritual dalam kesenian. Hal ini mungkin sesuai dengan kenyataan bahwa ia adalah adik bungsu Sudjono Humardani, mantan Asisten Pribadi (Aspri) Presiden Soeharto. Hubungan itu bukan tidak berpengaruh terhadap pembiayaan dan pendirian ASKI.

(orisinalitas) sangatlah menantang. Ia telah menggambarkan satu aspek perubahan yang terjadi dalam modernitas, yakni pengakuan akan adanya hak cipta yang kemudian menjadi sebuah isu dalam sebuah peristiwa yang nanti akan saya ceritakan secara ringkas. Poster-poster acara pertunjukan sandiwara dengan lantang memuji-muji status kepengarangan Brook dalam pertunjukkan Mahabharata secara “komprehensif” yang digelar secara internasional. Secara tersirat, kejadian ini menyatakan bahwa tiadanya pengakuan pribadi (*private claims*) terhadap kepengarangan dalam karya-karya Asia, membuat karya mereka hanya dipandang sebagai sesuatu yang bukan pertunjukan.²² Para seniman di Asia Selatan dan Asia Tenggara selama berabad-abad telah menggelar penggalan-penggalan cerita yang berlangsung sepanjang malam selama beberapa minggu sesuai dengan konteks India. Pentas ini sama riuh dan kompleksnya seperti karya Brooks. Bahkan kemasan pertunjukan seperti yang dipentaskan oleh Brook telah banyak dipagelarkan sebelumnya.

Pada bulan Oktober 1971, saya menghadiri Festival Internasional Ramayana yang disponsori oleh Unesco. Festival ini digelar di daerah Pandaan, Jawa Timur. Dalam festival ini, saya melihat dengan jelas bagaimana tradisi pertunjukan wiracarita Asia yang amat luas itu dikemas kembali. Dalam konteks itu, masing-masing tradisi pertunjukan diringkas ke dalam sebuah alur wiracarita singkat. Sama seperti pertunjukan yang dikemas oleh Brook (hanya lebih panjang sedikit) dalam Mahabharatanya itu. Sekitar tahun 1930-an, karya kemasan yang serupa juga muncul di Bali. Seniman Jerman, Walter Spies, membantu penciptaan pertunjukan Kecak, yang mementaskan wiracarita Ramayana dipentaskan dalam bentuk ringkasnya.²³ Pengambilalihan dan klaim terhadap kepengarangan merupakan penjajahan kultural. Karena seorang “penggagas” Eropa di bidang musik, tari, dan teater mengklaim penghargaan pribadi dan individual terhadap apa yang mereka pelajari dari dan merepresentasikan karya seniman-seniman Asia yang biasanya tidak dikenal.

²² Saya melihat pertunjukan ini semalam suntuk di Perth.

²³ Lihat Adrian Vikers. *Bali: Paradise Created*, (Victoria: Ringwood, 1989)

Pada bulan September 1991 “*One Extra Company*” menyuguhkan sintesa pertunjukan yang sangat menarik, yang berjudul “*Dancing Demons* (Sinta Di Situ)” di Pendopo STSI Solo. Seniman dari Bali dan dari Australi yang berbasis di Sydney, secara indah mengkontekstualkan kembali Ramayana. Dalam pertunjukan ini, mereka membangkitkan gerakan yang melintasi batas waktu dan budaya antara ekosistem hutan-hutan kuno dan elektronik modern. Penonton penuh sesak, dan pada umumnya mereka terdiri dari para mahasiswa sekolah seni di Solo. Mereka menerima pertunjukan ini dengan rasa sangat gembira dan sangat tertarik. Sintesa lagu-lagu sampirannya berdasarkan alur wiracarita Asia.

Shakespeare juga telah digelar di Bali paling tidak dua kali dalam masa beberapa tahun. David George, dengan memakai karya mahasiswa Murdoch yang sangat inovatif yang berjudul “*The Tempest*”, mementaskannya untuk para penduduk desa di Bali yang kemudian terkagum-kagum dengan pementasan itu. Sama juga halnya dengan Marcel Robert dari Jenewa, dan dalang Sija dari Bona, Bali, yang bekerja sama untuk menggelar “*Machbeth*”. Inisiatif untuk proyek pembauran ini berasal baik dari Timur maupun dari Barat. Dalam inisiatif proses pembaruan drama Asia ini, spiritualitas seringkali dan secara aktif digerakkan, bahkan ketika pertunjukan itu menjadi komersial.

Dalam konteks Solo, karier Sardono Kusumo menggambarkan hal ini. Sardono adalah penari terkemuka, seorang impresario, dan koreografer Dewan Kesenian Jakarta, di mana ia bekerja sejak awal tahun 1970-an. Ia sering diundang untuk mengorganisasikan pertunjukan internasional yang mementaskan tari-tarian Indonesia. Tahun 1986 misalnya, ia memimpin rombongan kesenian Indonesia ke Vancouver Expo, dan tinggal beberapa bulan sebelum pentas di Montreal, New York, dan Paris. Ia sering dipercaya untuk memegang tugas-tugas seperti itu. Secara khusus, ia dikenal di Indonesia karena ketertarikannya yang melampaui gaya tarian Jawa tradisional. Ini menunjukkan bahwa ia diperhitungkan oleh pemerintah yang menjadi sponsornya, untuk berkarya dalam gaya “nasional” ketimbang pertunjukan-pertunjukan yang hanya bersifat kedaerahan.

Sardono memulai kariernya sebagai penari tradisional Solo, namun dengan cepat bergerak melampaui kerangka itu. Ia mulai menari dalam usia yang sangat muda karena di Solo ibunya memiliki sebuah sekolah tari. Di sekolah ini pulalah sebagian besar saudara-saudaranya juga belajar menari. Guru tari di sekolah itu kebanyakan berasal dari Kraton. Mereka bekerja di sekolah itu secara paruh waktu. Ketika Sardono masih duduk di bangku SMP, pada awal tahun 1960-an, ia mulai pentas dalam kelompok tari Ramayana di Prambanan. Dengan demikian, ia termasuk salah seorang pemula dari tradisi yang berorientasi pada turisme. Ia mulai menari dengan peran sebagai Hanoman, kera putih yang menjadi sekutu Rama. Ia dengan cepat sangat terkenal dan mulai menarikan tarian yang lebih alus dan lebih kuat seiring dengan perkembangan kemampuannya.

Sardono pernah kuliah di Fakultas Ekonomi, Universitas Gadjah Mada. Pada tahun 1966, ia pindah ke Universitas Indonesia, Jakarta. Ketika ia *drop out* dari kuliah, hubungan dengan neneknya yang sangat percaya pada pendidikan modern mulai agak terputus. Sardono, atas inisiatifnya sendiri, kemudian pergi ke New York, untuk belajar di sekolah tari Martha Graham.²⁴ Akan tetapi, perpindahan yang berani ke dalam dunia kesenian Barat modern tidak memupus ketertarikan Sardono pada kesenian tradisional.

Kekuatan tarian Sardono bahkan mampu memesona mata saya yang tidak terlatih ini. Saya melihat pentasnya pertama kali di Madison, Wisconsin pada tahun 1969. Ia pergi ke Amerika Serikat sebagai anggota rombongan yang dipimpin oleh Suryabrata, pimpinan rombongan seni Indonesia yang juga menjadi Dekan Fakultas Seni di Universitas Nasional Jakarta. Ketika untuk kedua kalinya saya melihat pentas Sardono—sebelum kami bertemu atau sebelum saya mengaitkan kedua pentas tersebut—saya merasa lebih terkesan. Peran yang dimainkan Sardono dalam pertunjukan gaya Solo pada Festival

²⁴ Cuplikan sejarah pribadinya ini dikumpulkan lewat perbincangan dengan salah satu sepupu Sardono (Solo Desember 1991). Saya berjumpa dengan Sardono pada pertengahan tahun 1970-an, lewat seorang teman di Jakarta. Kemudian, saya berjumpa lagi di Solo karena pamannya adalah teman saya dan menjadi pamong Sumarah.

Ramayana di Pandaan tahun 1971 adalah sebagai Laksamana, saudara Rama. Dalam konteks itu, di antara tari-tarian yang sangat bagus dari Asia Selatan dan Asia Tenggara, kekuatan evokatifnya—khususnya dalam menciptakan lingkaran magis di sekeliling Sinta—dihadirkan sangat kuat. Dengan demikian, sampai saat ini pun saya masih bisa mengingat hal itu dengan jelas.²⁵ Dalam gerakan itu, kehalusan sangat dikontrol, khususnya kapasitasnya untuk bergerak mengalir ke dalam totalitas yang menghentak, yang menghasilkan saat-saat “ketiadaan gerak”, kesunyian yang dalam, seperti yang menjadi ciri para empu tari Solo.

Setahun kemudian, saya menyaksikan kembali Sardono. Ia tampil sangat berbeda karena ia memainkan versinya sendiri tentang badut-badut Perancis di sebuah panggung di Yogyakarta. Penampilannya sangat brilian. Hentakan-hentakannya yang kuat dan “kesunyian gerak” menyatu dengan permainan gaya Perancisnya itu. Ketertarikannya terus berlanjut terutama dalam menjembatani tarian tradisional Solo, kesenian Indonesia, dan gaya-gaya Eropa *avant garde*. Baru-baru ini, ia juga merancang sebuah pertunjukan yang diberi judul “Lima Menit di Borobudur” di STSI Solo. Tarian ini menggambarkan ambang pada arca manusia. Digelar dalam bentuk tubuh yang bercat emas, yang mengambil model figur-figur yang ada dalam pahatan relief di dinding Borobudur. Ia juga mendapat inspirasi, lewat pengalaman bersama penari-penari Asmat dan Dani menjelajah berbagai tempat di Barat, untuk menciptakan model pakaian Irian modern, dan bahkan lebih jauh lagi menggelar peragaan busana Irian “modern”. Di tahun 1991, tarian Sardono dalam proyek pembauran lainnya, yang berjudul “Maha Buta”, di buat di Amerika, namun dipentaskan di Jawa.²⁶

²⁵ Saat itu, saya belum berdomisili di Solo dan belum terlatih dengan estetikanya. Dorongan itu sendiri memberikan adanya pertanda. Pertunjukan dari Solo memang meninggalkan kesan yang sangat dalam, dari serangkaian pertunjukan yang menghadirkan kelompok dari Kathakali, Punjabi, Burma, Thai, Khmer, Melayu, Bali, Sunda, Yogyakarta, dan Jawa Timur.

²⁶ Sebuah video tentangnya dipresentasikan oleh Murgiyanto selama kunjungannya ke Murdoch pada tahun 1992. Murgiyanto memperlihatkan video lain yang sejenis, dari

Karya terakhirnya ini bersinggungan dengan Marcel Robert, seorang teman lama dan juga sutradara teater dari Jenewa. Mereka mulai dengan membuat bengkel kerja bersama di Parangtritis pada tahun 1975 dan sejak saat itu seringkali membuat karya bersama. Marcel menyebutkan bahwa karyanya bertujuan untuk mengaitkan suara dari bagian-bagian tubuh yang berbeda-beda. Ia menghubungkan ini bersama-sama dengan berbagai elemen (air, udara, bumi, kayu, dan logam) dan dengan simbol-simbol lain yang ada dalam Mahabharata. Ia mengatakan karyanya—yang umumnya bercirikan Bali—mencakup percampuran musik, suara, dan gerak. Baginya, pengaktifan pusat-pusat dalam tubuh terjadi “tanpa acuan”. Se jauh saya mengerti penjelasannya, pengaktifan pusat-pusat dalam tubuh ini tanpa dikaitkan dengan kode-kode formal, seperti yang biasanya terjadi dalam tantra Hindu. Karya kerjasama Marcel ini, dengan demikian, bertujuan untuk menggerakkan apa yang dipetakan dalam tradisi-tradisi esoterik sebagai cakra. Akan tetapi, tanpa melapisinya dengan kode-kode interpretasi dan kebudayaan yang telah melekat dan berhubungan dengannya dalam konteks tradisi.

Selama kunjungan singkat Sardono ke Perth pada bulan Pebruari 1990, saya sempat seharian menghabiskan waktu untuk mempelajari bagaimana hubungan spiritualitas dengan pementasan karyanya. Ketika bersama, hal yang paling menarik minatnya adalah merasakan suasana tempat suci orang-orang Aborigin Australia. Untuk itu, kami lantas berbincang di atas batu-batu suci pada bukit-bukit berhutan dekat Perth. Ia menekankan apa yang telah ia pelajari, yakni bukan hanya sekadar pertunjukan, melainkan lebih-lebih tentang alam. Semua itu dipelajarinya lewat “berjalan” yang ia sebut sebagai seni tinggi, di hutan-hutan Kalimantan bersama orang-orang Dayak; dan lewat tari-tarian totemis dari suku Asmat. Ia sangat menghormati

Ed Herbst, yang bergulat dalam lumpur dan suara dalam sebuah pertunjukan di Jenewa. Hal ini menggambarkan apa yang dijelaskan oleh Marcel Roberts, dalam perbincangan di Solo (12/92), sebagai arah dari karyanya. Studi Marcel adalah tentang *karogo*, yakni semacam gerakan otomatis. Ia melakukannya dengan Sri Sampoeno, di Solo setelah tahun 1975.

tradisi yang umumnya dipandang oleh orang Jawa sebagai liar dan “primitif” itu. Sebagai seorang organisator, ia terdorong untuk terlibat dalam tradisi ini, yang sangat banyak jumlahnya di kepulauan Indonesia. Namun demikian, ketertarikannya, seperti juga pengalamannya, sesungguhnya telah mendunia (global).

Saat ini, ia melihat gerakan tubuh sangat berhubungan dengan kesadaran internal terhadap hakikat alam. Hal ini sesungguhnya sangat konsisten dengan pengertian India kuno, yakni bahwa ada hubungan yang sangat erat antara jagad cilik dan jagad gede. Ia merasa tidak “menemukan” hubungan ini lewat pelajaran secara tradisional, meskipun pengertian ini hadir di tengah lingkungan keluarganya, pamannya, Suwondo, merupakan figur terkemuka dalam Sumarah di Solo. Dalam konteks itu, hubungan ini sangat memiliki dasar. Ia secara eksplisit menghubungkan karyanya dengan perkembangan kesadaran lingkungan. Dalam perasaannya, kesadaran lingkungan tersebut adalah desakan untuk melindungi hutan-hutan yang masih perawan, dan keniscayaan untuk menghadapi kecenderungan destruktif dari paham pembangunanisme pada zaman ini. Kesadaran animistis Sardono terhadap alam, bahkan lebih dibandingkan dengan para filsuf Kraton, menjadi sangat mengemuka dalam kesadarannya karena ia menjembatani pertunjukan antara masyarakat suku (tribal) dengan elit Jawa dan post-modernisme Eropa.

Gerak Penyembuhan

Sardono mulai dengan dasar yang kuat dalam tari Solo klasik dan mendapatkan banyak inspirasi dari banyak lawatannya ke Barat dan ke berbagai kebudayaan suku di Indonesia. Praktik gerak Suprpto Suryodarmo yang tidak mau disebut sebagai “tari” juga berhubungan dengan Eropa. Dalam kasus ini, hubungan itu terjadi karena para pengikutnya banyak adalah dari Eropa. Orientasinya terhadap meditasi, berkembang tidak semata-mata dari tarian tradisional, namun dari berbagai jenis praktik spiritual di Solo. Pada semula gaya hidup dan tujuan-tujuannya jauh lebih lokal dibandingkan dengan Sardono.

Begitu juga penampilan publiknya. Akan tetapi, banyak hal yang mirip dari keduanya.

Prpto lahir pada bulan Pebruari 1945. Ia menyatakan bahwa keluarganya sangat tertarik pada hal-hal yang berbau tradisi. Ayahnya sering membawanya ke desa-desa di sekitar Solo untuk mengunjungi dukun. Pada awalnya ia dilatih pencak silat. Meskipun keluarganya cukup berada, ia tidak memiliki hubungan dengan kalangan elit karena hubungan dengan orang tuanya sudah renggang sejak tahun 1960. Sekitar tahun 1970-an, ketika saya berkenalan dengannya, ia hidup sangat sederhana. Pada akhir tahun 1960-an, ia telah terlibat dengan teater eksperimental lokal. Namun demikian, ikatan yang lebih kuat dengan teater datang kemudian, yakni ketika bekerja sebagai sekretaris bendahara ASKI yang dipimpin oleh Humardani selama tahun 1970-an. Prpto sering mengatakan bahwa ia sendiri tidak pernah belajar menari gaya klasik, meskipun ia menyukainya sebagai penonton.

Prpto memperoleh hasil yang mengesankan ketika memperkenalkan orientasi dasar dari karyanya kepada para mahasiswa saya pada bulan Maret 1993. Kursus ini dibuka dengan sebuah pertunjukan oleh mahasiswa dari Inggris dan dari Jawa. Pertunjukan itu sesekali diiringi oleh sambaran petir. Dalam diskusi lanjutannya, Prpto mengakui bahwa hal itu adalah aspek spiritual dari tarian Kraton yang selama ini ia lihat dan ia apresiasikan. Akan tetapi, ia melihat bahwa gaya kraton yang halus itu ibaratnya hanya indah seperti burung dalam sangkar, sedangkan ia, lewat caranya sendiri, lebih suka belajar dari keliaran alam. Sebagai seorang penganut kebatinan modern, ia belajar langsung dari banyak hal, dengan lebih mengutamakan dari sumber-sumber tersebut ketimbang cara kekuatan alam dikemukakan secara formal dan terbatas seperti dalam tari-tarian kraton. Ia menyatakan bahwa pengetahuannya lebih berasal dari alam dan komitmen terhadap keterbukaan serta spontanitas yang ia pelajari dari Sudarno, guru meditasinya, ketimbang lewat pentas-pentas secara formal.

Saya berjumpa pertama dengan Prapto pada bulan Desember 1971, ketika masih tinggal di Baluwarti, di sebelah Kraton, di lokasi yang berdekatan dengan Sasana Mulyo yang waktu itu juga menjadi ASKI. Pada pertemuan-pertemuan awal, saya mengeksplorasi teori-teori tentang bagaimana wayang kulit berubah, sebagai teori mental yang melampaui pengalaman intuitif. Kami berjumpa pertama kali saat menikmati sebuah pertunjukan yang didukung oleh ASKI. Pada waktu itu, Prapto juga mulai ikut dalam sesi meditasi bersama dengan Sudarno Ong, pembimbing Budha dari Sumarah. Sudarno Ong atau Pak Darno ini adalah juga pelatih saya dalam metode yang secara sederhana disebutnya sebagai “meditasi relaksasi”. Prapto sudah orientasi Bhudis sebelum terlibat dalam Sumarah. Ini berarti bahwa ia merasa lebih nyaman dengan Sudarno ketimbang dengan orientasi Islami yang dalam Sumarah menjadi orientasi umum. Namun demikian, ia juga berlatih *karogo* tidak hanya di bawah bimbingan Sudarno, tetapi juga lewat kontak dengan Sri Sampoerno yang menjadi pimpinan Sumarah di Solo waktu itu. Pada tahun 1980-an, terutama setelah wafatnya Sudarno pada tahun 1982, ia mulai mengikuti pertemuan-pertemuan dengan Suwondo, paman Sardono yang juga merupakan pamong yang terkemuka.

Hubungan dengan meditasi Sumarah, khususnya lewat *karogo* dan Sudarno,²⁷ bukanlah aktivitas eksklusif Prapto. Ia berkembang terutama karena kedekatannya dengan Pak Kemi Danusaputra seorang pendeta Budha Theravada, di Solo. Pada tahun 1974, ia menghadiri sebuah khalwat (*retreat*) *vipassana*. Ia bersikeras untuk ikut dalam khalwat itu, sekalipun dengan resiko kehilangan pekerjaannya karena ia melakukannya tanpa ijin dari Humardani untuk meninggalkan ASKI. Pada saat-saat itu pulalah ia berlatih kungfu di bawah bimbingan Pak Tan, yang sekarang dikenal dengan nama Wahyudi, seorang akupunkturis yang mengajar tai chi. Tan, seorang aktivis dan pemimpin di kalangan Budha Tridharma (yang diakui secara nasional), mengakui

²⁷ Penting untuk dicatat bahwa dalam perspektif Sumarah, tampaknya baik Budhisme maupun *karogo* bukanlah sifat dari organisasi ini. Secara umum, *karogo* telah lama ditinggalkan. Dalam Sumarah terminologi Islam lebih dominan ketimbang Budha.

bahwa Prapto adalah salah seorang muridnya untuk beberapa waktu. Akan tetapi, sejauh ini Prapto selalu menyebutkan bahwa Sudarnolah gurunya yang utama.

Pada tahun 1975, ia menciptakan dan mementaskan apa yang disebutnya Wayang Buda. Wayang ini pertama kali ia pentaskan selama Waisak, sebuah hari raya untuk menghormati kelahiran, pencerahan, dan kematian Sang Budha, di Candi Mendut dekat Borobudur. Saya melihat wayang itu ketika dipentaskan kembali di Sasana Mulyo, di pendopo ASKI, pada bulan Juli 1976. Pak Kemi membakar kemenyan dan mendengarkan doa-doa Budha saat Prapto mementaskan tarian gerak bebas, dengan pakaian putih, di depan layar yang bergerak. Elemen-elemen tradisional banyak tersirat dalam gerakan-gerakannya, namun gayanya tetap spontan dan individual.²⁸ Bayang-bayang dari liarnya api obor menciptakan gerakan berpusar, menyemarakkan berbagai citra di sekeliling pendopo itu. Dalam berbagai percakapan sepanjang tahun 1987, Prapto menyebutkan bahwa ia mempopulerkan kembali Wayang Buda dan mementaskannya di Koeln Jerman pada tahun 1985. Menurut pengakuannya sendiri, pementasan itu lebih sukses dibandingkan dengan pementasannya terdahulu.

Pada awal tahun 1980, Prapto membeli sebidang tanah di puncak bukit kering dekat Wonogiri, 30 kilometer sebelah selatan Solo. Tanah itu menghadap ke waduk Gajah Mungkur, danau yang besar dan indah yang dihasilkan dari pembendungan Sungai Bengawan Solo. Di sana, ia menanam pohon-pohon, termasuk cangkokan tanaman pohon Bodhi yang aslinya diambil dari Bodgaya, mendirikan tempat pemujaan kecil dan membuat sebuah gubuk yang beratap bambu. Pada tahun 1983, untuk memelihara hubungan dengan roh-roh yang mendiami tempat itu, ia mengadakan ruwatan, sebuah upacara Jawa dengan pertunjukan wayang Jawa untuk meng-

²⁸ Sebelum kreasi Prapto pada akhir tahun 1973, kami juga menyaksikan pertunjukan Rendra, kelompok drama dari Yogyakarta. Rendra yang banyak mengambil gaya tarian Bali, juga menggunakan api unggun dan bayang-bayang dalam drama sinkretik modernnya itu.

usir roh jahat.²⁹ Selanjutnya, setelah beberapa murid-murid Eropa berdatangan, ia membangun rumah di Mojosongo, di sebelah utara Solo, yang ia tinggali sampai saat ini dan menyelenggarakan workshop atau kursus-kursusnya. Pada akhir tahun 1982, dengan perantaraan Marcel Robert, rekan kerjanya sejak pertengahan tahun 1970-an, ia diundang untuk mempertunjukkan keahliannya di Jenewa. Undangan ini menjadi saat yang menentukan dalam kariernya karena segera setelah itu ia segera dicari oleh murid-murid Eropa, khususnya dari Jerman.

Christian Bohringer dan Christina Stelzer adalah antara lain murid-muridnya yang pertama. Mereka adalah profesional-profesional yang mapan di Jerman, dengan pekerjaan yang saling berhubungan antara terapi, teater, dan tari. Dengan demikian, lewat keantusiasan dan ketertarikan mereka, jaringan kerja Prapto mulai mendapat tanggapan yang cepat. Mereka menyelesaikan pelajaran mereka pada akhir tahun 1970, yang laki-laki dalam bidang kedokteran dan yang perempuan dalam bidang psikologi. Kemudian, mereka tertarik pada komunitas alternatif dan akhirnya pada gerakan terapi dan teater. Setelah mereka berjumpa dengan Prapto, selama perjalanannya ke Jenewa di tahun 1982, mereka kemudian pergi ke Solo pada tahun 1984. Sebenarnya, mereka hanya bermaksud untuk mengikuti kursus dua bulan, namun akhirnya mereka tinggal lebih dari setahun.³⁰ Selama beberapa tahun kemudian, Prapto secara teratur melakukan workshop di Jerman. Sejak tahun 1984, ia menerima kurang lebih belasan murid untuk mengikuti kursus di Solo selama satu atau dua bulan, di mana latihan-latihannya menjadi lebih terpusat.

Pada akhir tahun 1986 dan kemudian pada akhir tahun 1991, saya mendapat kesempatan untuk mengamati kursus tersebut. Pada tahun 1986, kursus yang saya ikuti berlangsung di Pendopo Joyokusuman, sebuah penginapan di tengah kota, di mana murid-murid

²⁹ Teks tentang *ruwatan* dan pertunjukkan-pertunjukan yang dipakai di dalamnya bisa dilihat dalam Waard Keeler. "Release from Kala's Grip: Ritual Uses of Shadow Plays in Java and Bali" *Indonesia* N 54.(1992).

³⁰ Wawancara dengan Christian dan Christina (Solo, 5/1/87).

Prpto biasanya tinggal. Selanjutnya, seminar-seminar diselenggarakan di rumah Prpto di Mojosoongo. Tempat itu dikelilingi oleh sungai kecil terdiri atas: sebuah pendopo yang sederhana, gundukan tanah liat, jalan setapak, gua Katolik, tempat pemujaan Budha, gubuk bambu untuk istirahat, sebuah menara gaya Bali, sebuah dataran dengan paving block segi delapan, dan halaman rumput. Prpto menganggap bahwa setiap bagian dari mosaik fisik ini menggerakkan energi yang berbeda-beda. Para siswa bekerja dalam waktu dan tempat yang berbeda. Kursus biasanya mulai pukul 8 pagi dan berakhir tengah hari. Para siswa bekerja sendiri-sendiri, berpasangan dengan Prpto atau sebagai kelompok pada saat berbeda, dan berbincang serta berdiskusi di sela-sela kursus hari itu.

Kelompok-kelompok yang melakukan workshop kadang-kadang di bawa ke tempat lain selama beberapa hari. Umumnya tempat-tempat seperti Parangtritis, Candi Suku (sebuah candi Hindu Tantri yang didirikan pada abad ke-14 di dekat Gunung Lawu, sebelah timur Solo), ke rumah Prpto di Wonogiri, dan akhir-akhir ini juga ke Borobudur. Dalam setiap saat, ada latihan meditasi hingga setiap orang belajar untuk menanggapi energi alam, sebagaimana yang diterima tubuh mereka setelah dibiaskan lewat struktur-struktur suci Jawa yang telah dipahatkan di tempat itu. Umumnya, masing-masing siswa mengikuti ritme yang berbeda, “mendengarkan” kekuatan yang mereka rasakan dalam tubuh mereka di tempat-tempat yang mereka lalui.

Tidaklah mudah untuk mengkarakterisasikan bimbingan yang ada di lingkungan ini. Prpto menyebut metoda bimbingan maupun gerakannya itu sebagai “membaca”. Ia menyuruh orang untuk menyesuaikan diri dengan “gerakan dalam” tubuh dan membedakannya dengan “pikiran”. Seorang siswa menggambarkan bahwa Prpto itu berfungsi seperti cermin, di mana mereka bisa melihat diri mereka sendiri dengan lebih jelas. Dalam workshop selama empat hari di Candi Suku, saya menyaksikan bahwa fokus khusus bimbingannya adalah pada pembangkitan terhadap apa yang ia sebut sebagai rasa “pasrah”, perendahan diri, dan penyerahan kepada alam.

Secara umum, ia mengajak para siswanya melakukan serangkaian kegiatan seperti berjalan, merayap, berbaring, yang bertujuan untuk menguji dan mengembangkan kemampuan untuk rileks dalam berbagai posisi. Dalam istilah Prapto, "...Itu sangat sederhana, sederhana adalah yang terbaik ... jika hal itu lebih sederhana, kita akan melihat apa tegangan dan seberapa besar tegangan itu dalam tubuh kita dan kemudian melepaskannya ... masalahnya adalah bagaimana kita bisa berada dalam kondisi yang baik ... kita berlatih dengan energi hidup, bukan dengan energi emosional."³¹ Latihan ini mengarah pada "pengosongan diri" dan dilakukan berulang-ulang agar terbiasa mengerjakan tugas-tugas sederhana yang melibatkan emosi, termasuk kelambanan, rasa frustrasi, dan hasrat yang berlebih-lebihan ke permukaan kesadaran.

Kutipan dari para siswa berikut bisa memperlihatkan segi dari usaha dan apa yang dapat mereka raih lewat usaha tersebut. Helen Poynor menjelaskan cara Prapto ini dengan kata-kata:

Tubuh dilihat sebagai titik pusat di mana yang vertikal dan yang horizontal bertemu. Sumbu vertikal mewakili spiritualitas, hubungan kita dengan Tuhan, kosmos, dan dunia bawah. Sumbu horizontal mewakili hidup sehari-hari dan komunikasi ... kita diingatkan untuk selalu menjaga hubungan dengan titik pusat ini, dengan tubuh kita di bumi, di sini dan kini ... karya ini tidak memiliki bentuk, berbeda dengan Tai Chi, Balet atau tari gaya klasik Jawa yang memiliki bentuk. Bagaimana anda melakukan sesuatu, kualitas kehadiran anda, dan otentisitas sebuah gerakan lebih penting dari bentuk gerakan.³²

Christina Stelzer mengatakan bahwa gerakan tersebut adalah

... sebuah perantara untuk pertumbuhan ... dalam sikap. Itu berarti bergerak ke arah posisi santai dan mengekspresikan dalam kondisi hidup apa pun ... metode gerak ini tidak terfokus pada satu pusat (di tubuh). Melainkan ini adalah metode untuk

³¹ Wawancara (29 Juni 1987) dengan Jose dan Christina, dalam Christina Stelzer (ed.). *Taking to You*, (Surakarta: Padepokan Lemah Abang, 1987).

³² Helen Poynor. "The Walk of Life", *Human Potential Autumn 1986*, hlm. 3-4.

mengatur sendiri semua organisme manusia, dengan demikian, keseimbangan dan pemusatan adalah sebuah perubahan yang konstan dalam hubungannya dengan proses di dalam dan keniscayaan di luar.

dan melalui latihan yang:

Diam adalah kemampuan untuk menerima dorongan-dorongan dari dalam, dari dunia luar; gerakan adalah kemampuan untuk mengekspresikan dorongan yang muncul dari dalam, untuk menanggapi dorongan dari luar. Dengan demikian, diam tidak membosankan atau menggagalkan, gerak tidaklah otomatis atau melelahkan. Kami belajar dan mengajar proses keseimbangan ini, menemukan ritme kami sendiri, dan merasakan getaran dari gerak itu.³³

Para muridnya seringkali menempatkan Prapto sebagai *guru* esoteris. Di antara mereka sendiri, berkembang banyak cerita yang berasal dari berbagai informasi lewat percakapan dengan Prapto. Umumnya, cerita-cerita itu berkisar tentang bagaimana cara ia mendapatkan kepekaan dan keterampilannya, terutama di bawah bimbingan Sudarno. Dengan juga begitu, mereka kadang-kadang melakukan mistifikasi, yakni menekankan perbedaan antara “orang dalam” dan “orang luar”. Han Thalgoot, murid lamanya dari Hamburg menceritakan bahwa setelah kematian Darno, Prapto merasa bahwa ia memperoleh kebenaran. Selama bertahun-tahun, Sudarno mengatakan bahwa apa yang ia lakukan itu “agak tidak benar”. Namun pada akhirnya, tidak lama sebelum kematiannya, Sudarno mengakui apa yang dilakukan oleh Prapto. Para murid Prapto cenderung untuk membaca kebenaran ini sebagai representasi dari sebuah “penerusan mantel”. Meskipun dalam hal bimbingan Sudarno, seperti yang pernah saya alami, konfirmasi atas hal ini tidak memiliki arti demikian.

Prapto tidak memiliki masalah dengan menyebut bahwa Sudarnolah *gurunya*, dengan menggunakan istilah yang tidak umum dalam Sumarah. Akan tetapi, ia tidak membuat klaim spiritual seperti

³³ Stelzer (ed.) *Taking*, hlm. 5.

banyak kritik yang diarahkan pada dirinya. Ia tertarik ketika saya ceritakan bahwa Sudarno pernah mengatakan bahwa ia (Sudarno) adalah reinkarnasi dari Empu Bharada, tokoh bijak yang sangat legendaris dari Jawa Timur dan hidup pada abad ke-11. Prapto mengatakan bahwa ia secara bebas merasakan sebuah pertalian dengan orang bijak itu sejak tahun 1968, ketika ia menggunakan namanya sebagai singkatan kelompok teater yang digelutinya. Jika ada bermacam sikap terhadap Prapto di kalangan para seniman dan pengikut spiritual di Solo kemudian, hal itu tampaknya lebih karena banyaknya pengikut Prapto dan uang yang ia peroleh dari pengikutnya itu. Hal ini tentulah merangsang kecemburuan dan kecurigaan yang normal tidak hanya di kalangan para penganut spiritual, tetapi di mana pun. Namun demikian, yang lebih menarik dari hal-hal itu adalah aspek perkembangan latihan-latihannya.

Ada pertemuan rutin menautkan kembali kelompok Prapto dengan praktik Sumarah. Pengikutnya juga sering menghadiri kursus bimbingan meditasi bersama Suwondo dan Laura Romano; sedangkan Prapto sendiri sering bergabung bersama. Prapto seringkali menunjukkan sikap bahwa ia melihat orang lain sebagai senior spiritualnya. Ia tidak menyombongkan diri sebagai seorang guru spiritual atau merendahkan apa yang dikerjakan oleh orang lain. Meskipun karyanya sering dinilai spiritual, namun karya itu lebih tepat dilihat sebagai terapi. Selanjutnya, ia bukanlah pusat dari “kultus spiritual”, sebagaimana yang normalnya dimengerti. Dalam perspektif saya, latihan gerak Prapto analog dengan pekerjaan mengajar. Masing-masing adalah sebuah konteks, yang di dalam Sumarah disebut sebagai “meditasi harian”. Satu ekspresi berfokus pada fisik dan yang lainnya pada mental, tetapi kesadaran meditatif menyebar di antara keduanya. Dalam istilah Sumarah, itu adalah saat-saat di mana kesadaran terbuka terhadap hadirnya kekuatan lain dalam saat yang bersamaan.

Dalam cerita Prapto kepada para muridnya, ia membuka hal yang lebih luas dan pengertian yang mendalam. Ketika saya tiba di Candi Sukuh, untuk mengamati workshop pada bulan September 1991, kelompok itu baru saja sampai dan Prapto berada di tengah-

tengah sebuah diskusi panjang. Setelah menyampaikan cerita Dewaruci, ia menjelaskan kegunaan cerita itu, sama seperti yang pernah dibuat oleh Sudarno kepada kami berdua. Kemudian, ia melanjutkan dengan tema-tema mistis, berhubungan dengan cerita Siwa dan Uma, dan bagaimana Uma menjadi Durga ketika sperma Siwa jatuh ke dalam samudera dan menghasilkan Kala.³⁴ Ia kemudian menerangkan tentang Kejawen, mulai dari dasar-dasar megalitiknya sampai ke tantra, sebagai sebuah badan spiritual, yakni sesuatu yang menghubungkan tata ruang dengan tempat-tempat sakral dan cakra.

Penting untuk dicatat bahwa ketika ia secara tekun memperkenalkan kepada para muridnya tentang Candi Sukuh, ia tidak memberikan kepada mereka makna-makna formal tentang candi itu. Para murid itu tampak terkejut ketika saya jelaskan hubungan antara pola Candi Sukuh dengan sistem cakra. Dalam hal ini, ia tampaknya memiliki pilihan yang sama dengan yang juga diekspresikan oleh Marcel Robert, terutama dalam hubungannya dengan kerja tubuh yang sadar tanpa “acuan”. Prpto secara eksplisit menegaskan bahwa dalam penglihatannya, latihan kekuatan pada zaman Jawa Kuno secara khusus berhubungan dengan tubuh dan gerak refleks. Ia juga berpegang bahwa pusat perasaan, yang dihubungkan dengan hati, pada umumnya lebih penting di Jawa ketimbang pusat atas yang berhubungan dengan kepala.³⁵

Pada akhir kunjungan saya di tahun 1991, sebuah dimensi yang lebih jauh dalam hal penyatuan artistik dan spiritual telah muncul. Kelompok seni Butoh dari Kyoto, Katsura Kan, datang berkunjung dan membuat workshop dengan kelompok Prpto. Hal ini digambarkan sebagai undangan resmi untuk berkarya bersama dengan “padepokan lemah putih” (nama resmi tempat latihan Prpto), untuk mendukung

³⁴ Lihat Waard Keeler. “Release From Kala’s Grip: Ritual Uses of Shadow Plays in Java and Bali, *Indonesia No 54* 1992.

³⁵ Dalam hal ini, interpretasi Prpto bertentangan dengan Guru Hindu dari Solo, Hardjanta, yang mengasosiasikan Semar, dalam bentuk sucinya sebagai Ismaya, dengan Kuncung. Ini adalah pusat yang ia yakin ditekankan dalam yoga Jawa. Pusat ini terletak antara *ajna cakra* (mata ketiga) dan pusat mahkota.

sebuah pertunjukan Butoh di Taman Budaya Jateng Solo pada tanggal 18 November. Pertunjukan itu berjudul “*Amaracordo*” (Kenangan Saya). Kelompok Butoh itu menghadirkan dirinya sebagai “mitra air”, dalam sebuah gaya pertunjukan yang telah berusia tiga puluh tahun. Pada akhir pertunjukan Butoh itu, ada sebuah bagian yang digarap bersama kelompok Prapto. Kerjasama ini tidak bisa dikatakan mudah, namun tidak dapat disangkal telah menghasilkan efek yang sangat kuat.

Dalam acara tanya jawab di akhir pertunjukkan, Katsuro Kan, pimpinan kelompok Butoh, mengatakan bahwa apa yang telah ia praktikkan tersebut telah dikembangkan atas landasan teori-teori gimnastik yang pernah diajarkan oleh gurunya di Jepang. Gurunya itu pernah mengatakan bahwa tubuh manusia secara fundamental terdiri dari “air dan kulit yang dimobilisasi untuk bergerak oleh kehendak”. Tubuh Katsuro Kan sendiri merupakan contoh anatomi yang sangat mengesankan, sebuah pertunjukkan yang sangat indah terhadap filosofi yang ia maksudkan. Hal ini tampak terutama ketika ia berperan sebagai sebuah janin. Ia membicarakan hubungan antara apa yang ia praktikkan, Tai Chi, dan kesadaran mencari hubungan dengan akar-akar tradisi spiritual yang ia lihat bergetar di Korea, Jepang, dan Jawa. Menurut dia, modernitas digambarkan sebagai cair dan ia justru berpendapat bahwa tradisi-tradisi lokal yang berupa “pelangi harapan” untuk masa depan.

Mengenai komentarnya terhadap sejarah Butoh, ia menjelaskan bahwa mereka telah melakukan hal seperti itu sejak Perang Dunia II. Tujuan mereka adalah untuk menghubungkan akar-akar yang bukan klasik, yang tidak berhubungan dengan Cina, juga bukan ke Eropa, walaupun demikian tetap modern. Dalam kunjungan awal ke Jawa pada tahun 1983, ia melihat hubungan yang sangat kuat dengan praktik-praktiknya Prapto. Inilah sebabnya mengapa kelompoknya mengandalkan kerja sama dengan Prapto di tahun 1991. Ia melihat kaitan antara Jawa dan Jepang sebagaimana yang tercakup dalam karya mereka masing-masing dan berhubungan dengan asal-usul yang sangat lumrah lewat Pasifik. Ketika ditanyakan tentang makna

simbolik dalam pertunjukan oleh seorang siswa sekolah seni yang mengharapkan penafsiran dengan tanda-tanda formal sebagaimana yang biasa diterapkan terhadap tari-tarian India klasik, ia menjawab sebagaimana halnya seorang pasca-modernis yang sempurna. Ia mengatakan bahwa “makna itu dikonstruksikan oleh yang melihat”, dan tidak tersembunyi dalam pola-pola pertunjukan yang dengan kesadaran sendiri membentuk tanda-tanda. Dalam penjelasannya lebih lanjut, ia mengatakan bahwa tujuannya adalah untuk memperoleh makna kreatif yang lebih dalam daripada yang selama ini telah diketahui oleh para aktor, yakni sebagai sebuah “penunjuk keindahan melampaui yang diketahui”.

(Salah) Pembacaan tentang Keheningan

Perjumpaan dalam hidup, seperti yang biasanya dijelaskan dalam etnografi, dapat menerangkan hal yang tidak terlihat, yakni komunikasi tingkat diam. Pada tahap ini, saya ingin beralih pada pembuktian terhadap kejadian-kejadian konkret. Hal ini menggambarkan bahwa komitmen terhadap keselarasan spiritual, yang bergema dalam usaha-usaha Sardono dan Prapto, juga secara lebih umum juga bekerja sebagai penopang dalam pementasan-pementasan kebudayaan yang mereka lakukan. Kejadian ini secara khusus menerangkan bagaimana logika interaksi, bahkan dalam proses kerjasama untuk menggerakkan sebuah pertunjukkan “modern”, mengikuti saluran-saluran yang telah tersedia dalam kebudayaan-kebudayaan lokal yang telah dispiritualkan. Bukan kebetulan, kasus ini juga mendapatkan tanggapan yang berbeda antara cara kerja Eropa dan Jawa.

Kejadian yang saya maksudkan menggambarkan bekerjanya prinsip-prinsip yang berakar dalam animisme dan tetap relevan dalam praksis kontemporer. Ia menunjukkan pentingnya (salah) membaca terhadap keheningan, memperlihatkan bagaimana oran»û•ÿsÿesia dan Barat terbiasa menafsirkan keheningan secara berbeda. Perbedaan kebudayaan tidak hanya sekadar pembentukan citra (*images*) mental. Ia juga membentuk kecenderungan orang untuk hadir dalam tingkat atau

dimensi transaksi sosial yang berbeda-beda. Hal ini terdapat juga di kalangan beragam kebudayaan daerah di Indonesia sendiri. Namun demikian, di permukaan hal itu tampak sebagai penyesuaian dalam persepsi tentang proses sosial yang umum, yang memperhitungkan wilayah rasa dalam transaksi.

Kejadian ini terjadi pada bulan Desember 1988. Ringkasannya berdasarkan catatan yang diambil sehari sesudahnya. Kemudian, dilengkapi dengan berbagai perbincangan dengan para partisipan selama kunjungan pendek ke Solo, khususnya di tahun 1991. Pertemuan yang kemudian menimbulkan refleksi ini berlangsung pada sore hari dan dihadiri kira-kira tiga puluh seniman, serta para pemuka dan organisator seni. Pertemuan mereka dimaksudkan untuk membuat workshop multikultural dengan tema “kebangkitan” (*awakening*). Saya hadir dalam pertemuan itu secara tidak sengaja karena kebetulan sedang mengunjungi musikolog dari Berkeley, Jody Dimond, yang menetap di Solo. Sulisty³⁶ tetangganya, seorang penari gaya klasik yang terkemuka di Jakarta, secara spontan mengundang kami untuk hadir dalam apa yang ia sebut sebagai “pelatihan kembali” (*rehearsal*) di rumah Suprpto. Karena Prapto adalah teman saya maka saya datang tanpa ragu meskipun tidak diundang, dan tidak menyadari bahwa acara tersebut agak penuh formalitas, atau berlangsung dengan meledak-ledak.

Sebagian besar orang-orang Indonesia yang hadir adalah orang-orang yang berkecimpung dalam seni tradisional. Kendati begitu, mereka tampak kosmopolitan, baik dalam pengalaman maupun dalam orientasinya. Sebagian besar adalah orang Jawa yang berasal dari Solo, namun di sana ada juga orang Aceh, Bali, Jawa, dan Jakarta yang mewakili orientasi agama Islam, Hindu, Budha, dan Kristen. Jika dikombinasikan, kehadiran mereka itu menandakan adanya keanekaragaman. Fokus pertemuan mereka adalah untuk menggerak-

³⁶ Menurut Marlene Heins (27/1/92), Sulisty berasal dari Kraton dan besar di dalamnya. Ia dilatih oleh guru-guru yang juga mengajar pada sekolah tari yang dikelola oleh ibu Sardono.

kan “kebudayaan modern Indonesia”. Bagi mereka yang hadir di sana, hal ini tidak mengimplikasikan pelestarian tradisi-tradisi yang terpisah, juga bukan untuk membuat karya seni secara bersama-sama. Sebelum lebih jauh dengan hal-hal yang dimaksudkan di atas, orang penting yang hadir antara lain Lukman, seorang pengusaha Aceh dari Jakarta, yang menjadi sponsor dari produksi yang akan diusulkan; Setia Raharjo, yang pernah menjadi koordinator Subud Indonesia; Ariefin, arsitek lulusan Jerman dari Sumatera, yang memiliki usaha di Jakarta, namun berdomisili di Solo; Manuel Lutgen-horst, seorang Jerman; dan banyak musisi, penari, serta seniman lainnya. Seniman-seniman Solo, termasuk seniman terkenal dari STSI, mendominasi pertemuan itu, namun di sana ada juga yang mewakili Bali dan Jakarta.

Setelah para tamu berkumpul dan berbincang-bincang sambil minum, kami memulai pertemuan yang dibuka dengan doa secara Budha dan sebuah meditasi yang “tidak bersekte” yang diperagakan oleh Prapto. Sekalipun para undangan tidak banyak yang beragama Budha, namun semuanya secara alamiah turut bergabung, sebagaimana yang dilakukan oleh orang-orang Indonesia dalam acara-acara formal. Karena ketertarikan spiritual Prapto, meditasi tersebut menjadi penting dan tidak asal-asalan saja, sebagaimana seringkali terjadi. Setelah upacara, semua orang berjalan menerobos hujan rintik-rintik lewat jalan kecil yang diterangi obor menuju ke rumah. Kami duduk di lantai untuk ritual informal saling berbagi makanan, kata lain dari slametan dalam kebudayaan Jawa. Segera sesudahnya, pertemuan dimulai dengan pengantar singkat yang berisi harapan sebelum melakukan workshop untuk menciptakan sebuah karya. Masalah serius kemudian muncul setelah semua formalitas ditinggalkan.

Di kemudian, hari saya mendengar lewat Jody dan Sulistiyo bahwa Manuel telah menggagas sebuah proyek dan sebelumnya telah memproduksi acara-acara yang mirip di Korea, Thailand, dan India. Masing-masing karya tersebut adalah untuk merayakan “munculnya kebudayaan” baru. Ia telah melansir kerja lapangan selama beberapa tahun, di mana di antaranya ia mempelajari kesenian Indonesia, ber-

jumpa dengan para seniman dan mempelajari karya mereka. Setelah mendapatkan tema dan desain besarnya, mungkin melalui Ariefin ia memperoleh sponsor dari Lukman dan mulai mengumpulkan seniman-seniman yang tertarik. Pertemuan itu sendiri adalah pertemuan kedua mereka. Yang pertama berlangsung di Bona, Bali, beberapa bulan sebelumnya. Pertemuan itu berlangsung di rumah I Made Sija, seorang penari topeng terkenal dan juga dalang, yang kehadirannya dalam pertemuan kali ini tampak sangat vital.

Aslinya adalah workshop selama tiga hari di Bona, di mana Sija menjadi tuan rumah, yang berlangsung dari hari Jumat sampai Minggu pada awal Oktober.³⁷ Menurut Mark Parlett, yang menyaksikan langsung, ada banyak perbincangan dalam pertemuan itu. Kelompok itu mencoba berimprovisasi, namun tidak padu satu sama lain. Ia melihat bahwa Sija kesulitan menyesuaikan diri dengan gaya Prpto dalam pertunjukan. Untuk Sija, hal-hal seperti yang diterapkan Prpto itu memerlukan konsentrasi yang sangat berat “ke dalam”, ke ruang dalam, yang tidak mungkin bekerja untuk para penonton. Dalam pandangan Sija, Prpto telah mengorbankan kesadaran kolektif untuk keasyikan pribadi. Ketika mereka berkarya bersama, Sija merasa bahwa ia “hanya dapat berjalan dan tidak dapat sepenuhnya menari”. Sebaliknya, komentar Mark, Prpto agaknya merasa terganggu dengan cara Sija berjalan. Sekalipun berbeda, Sija tampaknya mengakui ruang yang ia rasakan di sekitar karya Prpto; sementara yang lain gagal untuk masuk ke dalamnya. Mereka hanya berbincang-bincang ketika Prpto melakukan gerakannya. Perbedaan dalam pendekatan pertunjukan jelaslah problematis di kalangan seniman-seniman Indonesia yang terlibat.

³⁷ Mark Parlett terlibat dengan seni Indonesia lewat Expo 1986 di Vancouver. Sardono dan Sija adalah dua pemimpin dalam kontingen yang mewakili Indonesia. Setelah mengontak mereka, ia merancang sebuah tour dengan kelompok pertunjukannya, dan kemudian melakukan studi di Bali. Kami bertemu di Solo pada bulan Agustus 1991, dan dari dia saya banyak mendapat detail pertemuan di Bali. Wayan Sadra, yang dulunya adalah murid Sija dan seorang pengajar di STSI Solo, juga ada dalam pertemuan di Solo. Sadra juga ikut dalam diskusi antara Mark Parlett dan saya.

Manuel Lutgenhorts, berasal dari Munich dan telah cukup lama berada di New York. Meskipun ia telah membuat sketsa, sebuah naskah, dan rencana pementasan, namun ada ketegangan antara dirinya dengan Lukman, sang produser. Ketegangan itu bahkan telah terjadi sejak workshop yang pertama. Saat itu, Lukman tinggal di Sanur. Ketika Mark pergi dengan Manuel untuk menjumpainya, mereka ditolak. Mark menjelaskan bahwa ketika workshop menjelang berakhir, ada sebuah pertemuan di mana setiap orang memiliki kesempatan bicara sebelum Sija menyimpulkannya. Sija membukanya itu dengan menegaskan, “Saya rasa begitu”. Kemudian, suasana menjadi sunyi sekali setelah ia selesai menyimpulkan. Pada akhirnya, sebagian besar peserta mengangguk-anggukkan kepala. Mark merasa bahwa mereka pada umumnya merasa “ayo kita mulai dari sana”. Bagi Mark, semua peserta tampaknya merasa “setuju” karena semua masalahnya telah jelas bagi semua orang. Pada saat itu, Mark memperhatikan bahwa Manuel tetap tidak tegas dan terdiam, tanpa mengatakan apa pun.

Wayan Sadra, seorang pemusik/komposer dari Bali yang mengajar di STSI Solo, juga hadir dalam dua pertemuan tersebut. Menurut perasaannya, pada pertemuan pertama itu tidak ada pemimpin yang dapat memutuskan secara bersama-sama. Menurutnya, dalam pertunjukan gaya baru sangatlah perlu adanya kontak untuk saling mengenal satu sama lain sebelum mencoba untuk pentas bersama. Sebagai contoh, ia bercerita bahwa di Boston ia pernah bergabung dengan seniman-seniman yang aneh-aneh yang tidak pernah ia jumpai sebelumnya dan akhirnya tidak memuaskan. Namun demikian, dalam kesaksiannya, Sija adalah seniman yang sangat inovatif yang tidak segan-segan melakukan eksperimen. Ketika Wayan dan Sija di Korea, mereka membuat pertunjukan tanpa gamelan. Wayan memakai peti sabun untuk drum. Ia menghargai Sija dengan pentas Macbeth-nya di Bali, yang telah saya sebutkan di atas lewat kerja sama dengan Marcell Robert. Wayan juga mengatakan bahwa Sija sangat percaya pada proses kreatif yang bangkit ketika orang secara sederhana “berhubungan dengan perasaannya”. Selanjutnya, dalam

tingkat pertunjukan, keterkaitan inilah yang tidak ada dalam workshop di Bona itu.

Dalam pertemuan di Solo yang saya hadiri itu, tampak telah terjadi beberapa ketidaksepakatan. Terutama, ketika disajikan ringkasan tentang apa yang telah disetujui di Bona. Perbantahan segera muncul setelah sambutan Prapto, terutama ketika ia meringkaskan aturan-aturan formal yang telah disetujui dalam pertemuan sebelumnya. Ada perdebatan kecil, ketika Lukman diangkat menjadi ketua, Ariefin sekretaris, dan seorang lain (tidak hadir) menjadi bendahara. Prapto, Sija, dan Sulistiyo kemudian menjadi koordinator kelompok-kelompok pendukung dari Solo, Bali, dan Jakarta. Lukman berbicara, yang intinya menyatakan bahwa ia setuju menjadi “penyandang” proyek ini dan menegaskan bahwa organisasi formal sangat penting untuk proyek ini. Namun di samping itu, ia juga memberi penjelasan bahwa walaupun ia diminta untuk menjadi “ketua”, ia bukanlah seorang produser seni. Prapto juga dikoreksi oleh hadirin ketika ia menyatakan bahwa perannya hanyalah sebagai pengorganisasi pertemuan ini, atau dengan mengistilahkan dirinya hanyalah sebagai “penyambung lidah”. Ini adalah tipikal gaya Jawa yang hendak merendahkan diri di hadapan para hadirin yang datang dari luar Solo dan yang jauh lebih senior.

Sija tiba-tiba mempertanyakan peran Manuel. Ia mengatakan bahwa dalam kegiatan ini Manuel duduk sebagai “penasihat”. Manuel menjawab bahwa ia tidak pernah setuju dengan kedudukan itu. Ia mengatakan bahwa yang ia inginkan adalah melanjutkan sebagai seorang “pengamat” dan membantu produksi artistik, namun tidak berfungsi sebagai bagian dari organisasi. Pembicaraan secara terang-terangan tentang perbedaan perspektif ini membuat pertemuan berlangsung sangat lama. Dalam pertemuan ini berlangsung pembahasan intensif dan perdebatan yang hangat hingga menjelang pagi. Ada banyak hal penting, baik yang dinyatakan secara langsung maupun saling silang di bawah permukaan, namun sebagian besar merupakan hal yang insidental sehingga tidak ada gunanya membuat ikhtisar tentang hal itu.

Sekalipun ada resiko bila terlalu menyederhanakannya, saya akan berkonsentrasi pada penjelasan terhadap perspektif pusat protagonis, khususnya antara Sija dan Manuel. Prapto dan Ariefin juga secara aktif berperan. Sementara itu, peserta lainnya menjadi pengamat yang hanya memperhatikan, bahkan kadang terkagum-kagum. Manuel menarik saya sebagai juru bahasa, sebuah tugas yang sulit karena terlibat dalam intensitas pertukaran emosi, lebih lagi karena saya tidak tahu latar belakang dan konteks diskusi, dan khususnya karena ini menyinggung perasaan Ariefin, yang bahasa Inggris dan Jermanya sangat fasih. Untuk saya, berbicara dengan bahasa Inggris kepada seorang Jerman; dan bahasa Indonesia dengan seorang Bali, yang tidak sepenuhnya mahir dalam bahasa-bahasa tersebut, jamaklah jika kesulitan kemudian muncul. Namun demikian, inti pandangan mereka menjadi cukup jelas.

Sija, sambil mengunyah sirih, secara terbuka menyatakan bahwa penyebab kemarahannya adalah karena Manuel tidak sepakat dengan pemahamannya tentang persetujuan yang telah mereka buat, yang akan menjadi dasar untuk langkah selanjutnya. Sija bersikeras menyatakan bahwa mereka harus taat pada kesepakatan yang telah diambil di Bona yang menyangkut kesanggupan Manuel. Saat itu, bersama Sija sendiri, secara bersama-sama mereka telah menyatakan konsensus itu. Konsekuensinya, demikian katanya secara terbuka dan berulang kali, dengan merubah kedudukannya, Manuel telah “memukul” dan “menghina rumahnya”. Jelaslah, Sija sangat tersinggung karena kehormatannya sedang dipertaruhkan dan seluruh proyek itu menjadi terguncang. Kejengkelan perasaannya itu terlihat tidak saja dari ekspresinya yang muncul dalam pertemuan yang mayoritas dihadiri oleh orang Jawa itu. Kejengkelannya juga terlihat karena ia selalu salah dalam menanggapi isu-isu yang dilemparkan oleh kawan-kawannya. Mereka semua hanya terdiam saja di sisi Sija sepanjang malam itu, dan tidak memberi tanggapan selama beberapa hari berikutnya.

Pada sisi ini, Manuel tampaknya melunak dan mengendalikan diri. Akan tetapi, ia tetap tidak bergeming; bahwa ia tidak pernah

setuju tentang peran yang harus diambilnya. Manuel menekankan bahwa di Bona hanya sedikit yang berbicara menentang, baik kepengarangannya dalam drama itu atau perannya sebagai sutradara artistik dalam proyek tersebut. Dalam pandangannya, sebagian besar orang-orang tidak mengatakan apa-apa, tidak ada pemungutan suara, dan ia tidak pernah menyatakan persetujuan apa pun. Ia juga menyatakan bahwa orang-orang yang menghadiri dua pertemuan itu tidaklah sama dan ia tidak melihat adanya alasan untuk mengaitkan pertemuan pertama dengan yang kedua. Tampaknya, meskipun Manuel tidak menyatakannya secara eksplisit, ia merasa bahwa ada klaim tentang kepengarangannya dalam konsep produksi tersebut. Ia melihat dirinya sendiri sebagai “pengarang” naskah itu. Selanjutnya, bahwa ia telah membayangkan dirinya sebagai “sutradara artistik” dalam produksi tersebut. Sekali pertemuan Bona mengaduk-aduk klaim tersebut, ia melihat bahwa kelompok tersebut telah melenceng dengan melakukan “hal yang berbeda”. Ia mengatakan dengan menjelaskan posisinya di Bona bahwa ia bukan merupakan bagian dari produksi itu dalam pengertian yang formal. Jelaslah tidak ada maksud yang salah dalam pernyataannya itu, namun ada penentangan yang agak keras kepala untuk setuju dengan pengertian yang telah dimiliki oleh mitra Indonesianya itu.

Jelaslah banyak faktor yang bermain dalam menjelaskan intensitas situasi itu. Hal tersebut tidak dapat dijelaskan hanya dengan pembacaan alternatif terhadap sikap diam yang penting tersebut. Sulistiyo kemudian menunjukkan bahwa ia telah didukung oleh Prapto, dalam mempertanyakan naskah Manuel di Bona, sebab mereka berdua merasa bahwa skenario itu harus dipentaskan lebih sebagai pertunjukan kolektif dan bersifat “Indonesia”. Mereka tidak begitu tahu tentang seberapa jauh Manuel dapat dipercaya sebaliknya, Manuel tampaknya tidak sadar bahwa ia sedang membuat kesepakatan dengan seniman-seniman mapan yang bereputasi internasional. Meskipun merasa berterima kasih terhadap rangsangan Manuel, mereka merasa bahwa tidak seharusnya ia berstatus sebagai “pengarang/sutradara”. Dalam pandangan mereka, Manuel pada dasarnya telah memakai ide-ide mereka dan begitu saja menaruh namanya di atas ide-ide tersebut.

Pada saat yang bersamaan, seniman-seniman lokal umumnya cenderung untuk menciptakan tarian dan musik kreatif yang dihasilkan lewat workshop yang tidak berbentuk. Naskah Manuel menekankan pada drama, dengan memaksakan sebuah narasi yang dapat ia kontrol. Berfokus pada perbedaan yang dipertemukan bersama-sama, dan kemudian menjadi jalan yang memudahkan langkah berikutnya, orang-orang Indonesia tidak bisa secara langsung menyinggung isu-isu politik yang sensitif (inilah bentuk “diam” yang lain). Sementara ini tampaknya disentuh secara kasar dalam naskah Manuel. Seniman Indonesia mencoba untuk menghilangkan tekanan politis dari naskah tanpa menyebutkan bahwa mereka keberatan dengan isinya. Dari samping saya, Rahardjo berkomentar bahwa orang-orang Indonesia sudah mengerti soal ini tanpa perlu verbalisasi. Akan tetapi, hal-hal ini begitu saja dieksplisitkan oleh Manuel, yang mungkin tidak sadar pada konteksnya, khususnya dalam pertimbangan politik ini.

Pusat dari jalan buntu ini adalah pada komitmen-komitmen yang keras kepala (*degil*) dalam hal cara membaca yang berlawanan terhadap sikap diam di Bona. Miskomunikasi ini telah meruncing dan menciptakan “rasa perbedaan”. Tidak diragukan bahwa Sija merasa ia sudah membuat kesepakatan. Pertemuan saat ini dengan yang terdahulu sangat terkait. Tidak usah menjelaskan emosi atau kekerasan hatinya kecuali bahwa perselisihan itu telah sangat menampar pada persepsinya tentang kenyataan yang sesungguhnya sangat gamblang. Bagi Manuel, pertemuan di Bona bukan sebuah peristiwa (*a non-event*). Apa yang tampak padanya hanyalah isu-isu kunci yang tidak pernah diselidiki atau diselesaikan, sesuai yang ia kenal sebagai sebuah sikap diam dalam kelompok itu. Dari perspektif diam yang ia miliki, pada titik yang tersusun rapat, lebih berarti menyembunyikan ketimbang memberikan persetujuan. Sikap diam yang dibaca oleh Sija sebagai “merasa menyetujui”, yang juga ditunjukkan oleh rekan-rekan Indonesianya, untuk Manuel adalah “kegagalan dalam menyimpulkan masalah”.

Landasan Sija untuk membaca peristiwa-peristiwa tersebut adalah sebuah ekspresi langsung terhadap kenyataan rasa dan cara bertindak yang menjadi sifat dasar dari animisme di kepulauan ini. Ia berhubungan langsung dengan ungkapan-ungkapan lokal dalam membuat keputusan, yakni musyawarah dan mufakat. Ungkapan ini tidak hanya diagungkan dalam filsafat politik nasional. Juga tidak semata-mata sebuah ungkapan yang kemudian disalahgunakan. Ungkapan ini memiliki kepentingan umum dalam proses sosial. Membicarakan usaha-usaha lokal dalam memelihara perdamaian dengan “dunia roh” bukanlah mengatakan bahwa orang-orang itu berhubungan jarak jauh, dengan yang lain (*other*), yang tidak diketahui, atau semata-mata wilayah yang diimajinasikan. Dunia roh dilihat sebagai “hadir bersama” (*co-present*) pada saat-saat pergaulan sosial (*social intercourse*), sebagai sebuah dimensi transaksi antara orang dengan lingkungan sosial dan alam mereka. Orang Indonesia lainnya mengenal dan bertindak dalam logika ini. Baik seperti dalam pembacaan mereka tentang Bona dan sebagaimana dinyatakan dalam pemahaman mereka terhadap slametan yang menjadi pembuka dalam pertemuan di rumah Prapto.

Posisi Sija menjadi agak terus terang, yang merefleksikan baik statusnya—ia sering disebut sebagai “empu”—maupun karena “keBaliannya”. Dengan mengakui bahwa semuanya telah tersusun rapi secara seremonial, Sija melihatnya sebagai sudah terbukti dengan sendirinya. Pantaslah jika kemudian ia sangat terkejut oleh pernyataan Manuel yang mengatakan bahwa semua itu tidak ada. Meskipun posisi Sija tampak ekstrem karena ia ditunjuk menjadi tuan rumah dalam pertemuan pertama, para hadirin Indonesia lainnya paling tidak juga sadar akan irama dari wacana yang pada intinya dimainkan oleh Sija. “Gelombang” radio Manuel, sistem penerimaan personalnya, tampaknya tidak mampu menangkap gelombang tersebut; ia hanya “melihat”, pesawat berbeda yang saling bertukar dan hasilnya seperti dua buah kapal berpapasan di malam hari dan saling tidak memperhatikan satu sama lain.

Refleksi

Kejadian ini memperlihatkan adanya jurang antara dua taraf komunikasi yang berbeda, bidang manusia, dan roh yang mengacu pada kosmologi animistik. Pembacaan alternatif terhadap transaksi menjadi mungkin dan pengesahan kemungkinan bahwa perspektif pluralitas saling bersilang dalam berbagai kejadian sosial, membuktikan pengamatan saya. Dalam istilah saya, acuan Sija terhadap transaksi adalah “spiritual”, sementara Manuel mengacu ke “material”. Pendekatan Sija dibingkai oleh asumsi bahwa semua hal tercakup dalam sebuah proses kolektif. Secara implisit, ia berasumsi bahwa kohesi sosial dan harmoni tergantung pada sebuah penyesuaian spiritual yang bukan semata-mata permohonan retorik, melainkan juga memiliki akibat, dibawa ke dalam realitas pengalaman (*experiential reality*) lewat mekanisme slametan. Ketidaksanggupan dan ketidakmauan Manuel untuk masuk ke dalam ruang spiritual para mitra Indonesianya itu bermakna sebagai kegagalan ritual. Untuk Sija, hal ini menandakan adanya kekerasan spiritual dan riak-riak dari kejadian ini masih bisa dirasakan oleh beberapa peserta selama setahun kemudian.

Pertukaran ini telah membuktikan tujuan-tujuan saya dalam beberapa hal. Pertama, saya percaya bahwa hal itu menggambarkan adanya “ruang-ruang” yang mengacu pada kosmologi animistik. Ritual ditujukan untuk “menentramkan roh-roh” yang juga merupakan mekanisme interaksi sosial yang kooperatif; ritual tidak hanya semata-mata di luar batas refleksi tentang keraguan, kemasakinian, dan kosmologi yang telah “dikonstruksikan”. Lapisan bawah dari proses transaktif ini mungkin telah terbingkai, namun tidak selalu tergantung pada lapisan etiket yang masuk untuk memberikan sifat padanya. Mengkontekstkan kepercayaan-kepercayaan dalam wacana sosial, memposisikan kembali “animisme” sebagai acuan terhadap sistem yang dipraktikkan lebih daripada ideologi. Komitmen yang secara sadar dari Marcel Robert yang terkenal dalam wujud “tanpa acuan”, sebuah komitmen yang juga secara diam-diam terus dilestarikan oleh

Prapto, secara implisit bertemu dengan pendapat saya bahwa “roh-roh” itu dihadirkan bahkan tanpa “acuan” terhadap roh-roh itu sendiri.

Konstelasi dari berbagai macam elemen yang hadir dalam kejadian tersebut dan berbaur dengan intensitasnya, membuat kejadian tersebut sangat menarik. Orang-orang Indonesia yang beragam dan berwatak kosmopolitan, terfokus dalam proyek kebudayaan kontemporer. Meskipun demikian, sangat jelas bahwa apa yang dipakai untuk mendekati usaha mereka ini adalah dengan perasaan yang berakar pada pola-pola interaksi lokal yang sangat lazim. Mereka mengekspresikan nilai-nilai dan memperlihatkan perasaan tentang apa yang menentukan realitas yang terkait dengan lapisan bawah yang menyatukan mereka. Ironisnya, hasilnya adalah kegagalan untuk memproduksi. Dalam hal ini, kegagalan tersebut memperlihatkan keabsahan dari maksud yang dimiliki bersama, termasuk Manuel, untuk mengakui kehadiran kualitas “nasional” dalam kesenian Indonesia.

Dalam menyingkap perjalanan karier dan kejadian tersebut, saya telah menyinggung bahwa tujuan-tujuan saya terbatas pada beberapa hal. Saya telah mengacu pada orientasi dan praktik di kalangan elit seniman dan dramawan yang jumlahnya kecil tetapi sangat terkemuka. Sementara mereka yang dimaksudkan memiliki riwayat dalam diri dan konteksnya masing-masing. Ini tidak berimplikasi pada aspek-aspek pertunjukan yang saya singgung, baik secara dominan maupun secara representatif. Saya tidak berusaha menghadirkan gambaran yang telah diglobalkan, juga tidak gambaran kebudayaan pertunjukan di Solo. Saya hanya memperhatikan dan mengakui relevansi dari satu hal, yang saat ini diremehkan, yakni aspek-aspek praktik lokal. Bahkan para seniman yang telah menjadi kosmopolitan, dalam persilangan eksperimentasinya, melihat bahwa hal-hal spiritual merupakan batu penjurur yang sangat penting dalam karya mereka. Pada saat yang bersamaan *gestalt* spiritual yang lebih luas telah membentuk landasan dimana mereka diam-diam bergerak saat memulai sebuah produksi. ‘Modernitas’ dalam kesenian seharusnya tidak secara refleksif dicitrakan berjarak terhadap

Politik Perhatian: Rasa dalam Kebudayaan Jawa

spiritualitas yang telah dibentuk oleh tradisi-tradisi pertun-jukan yang lebih dulu ada.

Bagian III

Politik Penafsiran

Bab 8

KEJAWEN SEBAGAI TEKS ATAU PRAKSIS

Dengan pembahasan beragam pendekatan terhadap Jawa, kita bisa kembali lagi kepada persoalan bagaimana membangun suatu basis kuat untuk mengkonseptualisasikan agama secara umum. Permasalahan yang mendasari penafsiran sistem lokal seperti agama di Jawa, baik dalam perdebatan akademik atau sebagai persoalan politik lokal adalah pertanyaan dasar mengenai definisi primer “agama”. Dalam konteks ini, definisi yang mendasari jelas menjadi syarat pembacaan bagaimana bisa dikatakan bahwa orang Jawa adalah Islami. Ini merupakan akar kritik Hodgson terhadap karya Geertz yang dirujuk Woodward.¹ Dalam perdebatan mengenai Jawa, persoalan sebenarnya seringkali diungkapkan secara tersirat. Salah satunya adalah bagaimana agama didefinisikan dan implikasinya, sumber-sumber apa yang dijadikan pendukung argumen tersebut. Kesimpulan mengenai apakah orang Jawa merupakan “muslim sejati” biasanya tergantung pada definisi baik definisi tentang agama maupun tentang Islam.

Pada tahun 1964, ulasan berpengaruh yang ditulis Benda² terhadap buku karangan Feith tentang Indonesia selama tahun 1950-

¹ Mark Woodward. “The Slametan: Textual Knowledge and Ritual Performance in Central Javanese Islam” *History of Religion* Vol 28 1989, hlm. 1.

² Harry Benda. “Democracy in Indonesia” dalam B. Anderson & A. Kahin. *Interpreting Indonesian Politics*, (Ithaca: CMIP, 1964).

an, menunjukkan bahwa ia membawa suatu hal yang bukan persoalan (*non-question*) sesungguhnya. Menurutnya, usaha Feith dipandu oleh asumsi-asumsi mengenai demokrasi dan pembangunan, yang lazim pada seluruh kesarjanaan pascaperang, yang mengerangka akhir pemerintahan parlementer demokrasi sebagai kegagalan. Benda berargumen bahwa mungkin tidak relevan untuk mempertanyakan mengapa demokrasi “telah gagal” karena lintasan alur sejarah Indonesia tidak harus sesuai atau menyesuaikan dengan anggapan-anggapan mengenai kemajuan global sebagaimana disandarkan dan ditanamkan dalam pandangan Barat. Adalah penting untuk mempertimbangkan kembali definisi agama sebagai praksis.

Agama-agama sebagai Praksis

Istilah “praksis” (*praxis* dalam Bahasa Inggris) menunjukkan perpaduan antara “teori dan praktik”. Pengertian praksis terkenal pada tahun 1970-an, kendati ia sudah berakar lama di dalam etnografi. Penekanan baru oleh Ortner (1984) semata-mata menandai pengingatan kembali sumbangan paling penting yang telah diberikan antropologi bagi pemahaman umum mengenai agama. Sejak Malinowski hingga generasi-generasi sesudahnya, pengakuan terhadap arti penting praksis disandarkan secara implisit dalam antropologi agama. Gestalt dialektik menempatkan agama dalam bidang sosialnya: Malinowski telah memahami ritual dan magis dalam hubungan fungsional bagi pertukaran sosial; Radcliffe Brown lebih memfokuskan pada interaksi integratif antara struktur-struktur; sedangkan Harris berargumen bahwa kesakralan sapi bagi orang Hindu terkait dengan arti penting ekonomi mereka.

Perspektif yang menyeluruh dan fungsional juga memberikan suatu kerangka yang mendasari dan menyumbang banyak hal yang bersifat membedakan mengenai pendekatan-pendekatan antropologis. Antropologi masyarakat yang kompleks mengarah pada tema konflik dan perubahan: Gluckman mendahului dengan pembahasan mengenai konflik dalam masyarakat-masyarakat tradisional; Redfield

melihat tradisi-tradisi rakyat magis ritual petani berinteraksi dengan filsafat-filsafat yang didefinisikan secara tekstual dari kebudayaan tinggi yang sudah melek huruf; dan Weber menarik dan mengarahkan perhatian ke arah interaksi orientasi-orientasi batiniah yang dibentuk oleh etos keagamaan dan tindakan-tindakan sosio ekonomis. Seluruh aspek teorisasi antropologis secara khusus bersifat kritis terhadap kajian keagamaan karena ini menunjukkan pentingnya berhubungan dengannya bukan hanya sebagai gagasan atau teks, melainkan juga sebagai perekonomian atau perpolitikan, dan setidaknya pengalaman, bagaimanapun mungkin aneh untuk menteoresasikannya.

Dalam membangun kaki-kaki penyangga demikian, definisi agama yang paling penting belakangan ini mengarahkan perhatian bukan pada suatu struktur pengalaman, pemikiran atau tindakan, melainkan pada keterkaitan (*linkage*) antara semua itu. Bellah³ mengatakan sebagai “...serangkaian bentuk dan aturan simbolik yang menghubungkan manusia terhadap kondisi-kondisi terbatas keberadaannya”. Dalam esainya yang berpengaruh, “Agama sebagai suatu Sistem Kebudayaan”, Geertz⁴ mendefinisikan agama secara rinci dan cermat. Di tempat lain, ia dengan tepat dan rapi merujuk pada agama, untuk pengaruh yang sama sebagai:

...keyakinan bahwa nilai-nilai yang seseorang pegang dilandasi dan ditempatkan pada struktur realitas internal, bahwa antara cara seseorang harus hidup dan sesuatu harus ada sesungguhnya ada suatu hubungan batiniah yang tidak bisa diputuskan.⁵

Kelebihan terbesar dari definisi-definisi ini adalah bahwa ia menekankan hubungan yang ketat antara pengalaman batin, sistem keyakinan, dan tindakan-tindakan. Mereka menduga bahwa dengan sistem tersebut seseorang bisa mengalami keyakinan batin (*inner con-*

³ Robert Bellah. *Beyond Believe*, (New York: Harper and Row, 1970).

⁴ Clifford Geertz. “Religion as a Cultural System” in M Banton ed. *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, (London: Tavistock, 1966), hlm. 4.

⁵ Clifford Geertz. *Islam Observed*, (Chicago: University of Chicago Press, 1971), hlm. 97.

viction); bahwa keyakinan dan tindakan yang ditentukan olehnya, berakar dalam kenyataan yang terbukti sendiri (*self-evident reality*) maka sistem tersebut pada dasarnya bersifat religius. Pada penyusunan definisi-definisi tersebut, penekanan diberikan pada *sifat keterkaitan dialektik (dialectical interplay) yang menghubungkan tingkatan-tingkatan* (alam batin, lahir, sosial, dan lain-lain), bukan pada nilai-nilai khusus. Di sinilah praksis berada.

Kelebihan definisi ini terbukti dengan sendirinya. Sebab definisi ini “bebas nilai” maka memungkinkan kita untuk memahami secara mudah bagaimana lembaga-lembaga seperti sepak bola, atau ideologi-ideologi yang sekilas tampak sekular seperti Marxisme, mungkin berfungsi sama dengan agama di dalam kehidupan penganutnya. Kebanyakan agama akan menunjukkan pernyataan “keagamaan” eksplisit dan bukan keyakinan informal sebagai kunci keagamaan. Akan tetapi, agama yang dipraktikkan atau “hidup” senantiasa berbeda dari keyakinan-keyakinan yang difomalisasikan. Jadi, tidak ada alasan apriori untuk memprioritaskan standar-standar yang diakui secara eksplisit (tegas) oleh sebuah kalangan agama tertentu dalam memutuskan bagaimana keanggotaan terbentuk; biasanya di dalam setiap agama kesepakatannya masih terbatas.

Eksplorasi kebudayaan baru-baru ini menggunakan frase-frase seperti “sistem koherensi” dan “makna implisit” mensinyalkan usaha-usaha untuk menunjukkan “pandangan-pandangan dunia yang mendasari”. Ada kesepakatan secara umum bahwa unsur-unsur paling penting dari keyakinan adalah yang secara rinci bersifat tersirat (implisit), tersembunyi atau diakui apa adanya (*taken for granted*). Dengan demikian, dalam teori Bourdieu mengenai praktik yang memiliki resonansi yang jelas di sini, ada upaya terus-menerus untuk mengungkapkan elemen-elemen pandangan dunia yang tidak dinyatakan, yang kadang-kadang lebih penting bagi tindakan di dunia dan berbeda jelas dengan keyakinan-keyakinan yang kita anut.⁶

⁶ D. Miller & J. Branson “Pierre Bourdieu: Culture and Praxis” in D.J. Austin ed. *Creating Culture*, (Sydney: Allen & Unwin, 1987).

Antropologi menempatkan agama dalam konteks kehidupan sosial dan definisi-definisi agama di dalamnya tidak sejalan dengan prioritas yang diberikan oleh agama tertentu. Masing-masing sistem keagamaan, sebagaimana setiap kebudayaan, secara efektif mendefinisikan sebuah semesta makna dan signifikansi yang tidak bisa dipahami sepenuhnya atau dipertimbangkan dengan menggunakan patokan yang asing baginya.

Etnosains berupaya untuk menghindari penggunaan pemikiran Eropa, tersirat dalam istilah-istilah seperti sosial, kultural, ekonomi, politik, mengenai kebudayaan-kebudayaan lain. Misalnya, Rosaldo telah membangun deskripsi (1980) berdasarkan konsepsi inti dalam masyarakat yang direpresentasikan. Antropologi simbolik kemudian bergerak terarah pada “praksis”, pada hubungan interaktif antara sistem-sistem simbolik dan pengalaman dalam ranah internal yang bersifat psikologis dan ranah eksternal yang bersifat sosiologis. Ini telah mengalihkan perhatian dari institusi dan konsepsi formal ke praktik dan wacana yang diinternalisasikan secara implisit.

Van Leur, sejarawan sosial Belanda mengatakan bahwa “...kemilau agama-agama dunia hanya merupakan perhiasan yang tipis” di atas keyakinan-keyakinan asli. Kesimpulannya berangkat dari kesadaran bahwa banyak praktik lokal di Indonesia tidak berhubungan dengan ajaran-ajaran inti Islam. Berdasarkan itu, tampak baginya bahwa “konversi-konversi” hanya bersifat nominal, atau paling tidak pada akhirnya telah mencair menjadi sinkretisme dengan sistem-sistem pra-eksis.

Pandangan ini diperkuat oleh versi agama skriptural yang ditunjuk oleh Geertz (1971) sendiri sebagai fenomena modern yang dipermudah oleh revolusi cetak, yang mendefinisikan agama secara tekstual. Ketaatan kepercayaan animistik dan Hindu kemudian, diartikan bahwa orang Jawa secara fundamental bukan Islam, hanya kelompok “puritan” yang pantas diberi cap itu. Demikian pula dengan kajian awal terhadap Theravada yang berkaitan dengan Budhisme doktrinal dan magis animistik. “Keduanya” dipandang sebagai tradisi

terpisah yang berinteraksi secara bertentangan sebelum Tambiah⁷ menyajikannya sebagai komponen dalam satu sistem yang tunggal, sebagai praktik yang melibatkan sejumlah gagasan budaya yang memang rumit, namun dalam satu konteks.

Bila kita mengikuti kecenderungan antropologi akhir-akhir ini, dengan melihat agama itu bersifat multi dimensi dan wajah karena memiliki makna dan manifestasi lokal yang berbeda, kita jelas terlepas dari apa yang diterima oleh ortodoksi agama lokal tertentu. Ketika Snouck Hurgronje merevolusionerisasikan pemahaman terhadap Islam dengan mendekatinya melalui praktik di Mekah dan Indonesia satu abad yang lalu, ia sudah menunjukkan suatu kombinasi tekstual dan sofistikasi etnografis seperti yang kemudian lazim pada beberapa dekade terakhir ini.

Apa pun realitas praktik di kalangan mereka yang menyebut diri “muslim”, setiap pengajar agama memiliki definisi yang jelas dan berani menyingkirkan, dari katagori beriman orang lain yang praktiknya juga ada kaitannya dengan nama itu. Demikian halnya beberapa muslim Indonesia masih mengambil pengecualian terhadap cara di mana para Sarjana Barat melakukan penafsiran terhadap Islam.⁸ Senantiasa ada satu ketegangan, dan ini sering bertambah parah, antara cara orang luar atau suatu disiplin akademik seperti antropogi mendefinisikan agama dan perspektif internal dari sebuah agama.

Dalam etnografi masyarakat-masyarakat Islam, kemajuan terbaru yang paling penting disampaikan dalam buku *Recognizing Islam*, yang ditulis Gilsenan (1983). Pandangannya yang tajam bersifat mencerap dan jelas dikondisikan oleh kepekaan terhadap agama yang hidup dan pengetahuan terhadap ortodoksi tekstual. Ia membangun suatu karakterisasi perbedaan praktik-praktik yang ada di bawah nama Islam dengan menunjukkan bahwa:

⁷ S.J. Tambiah. *Budhism and Spirit Cult in North East Thailand*, (UK: Cambridge, 1970).

⁸ Sumardi *Penelitian Agama*, (Jakarta: Sinar Harapan, 1982).

...Islam akan dibahas bukan sebagai suatu rangkaian struktur tunggal yang terikat secara kaku, yang menentukan atau berinteraksi dengan struktur-struktur lain secara keseluruhan, namun lebih sebagai suatu kata yang mengidentifikasi beragam hubungan dan praktik, representasi, simbol, konsep, dan pandangan dunia dalam masyarakat yang sama dan antara masyarakat-masyarakat yang berbeda.⁹

Pandangan keagamaan yang demikian, yang berakar dalam praksis, masih jauh sekali dari asumsi-asumsi orang-orang muslim sendiri, ataupun para pengikut agama lain, bisa menyetujuinya. Wawasan yang ia berikan ke dalam Islam diklaim dunia (negara-negara) Arab sebagai jaringan praktik sosial dan orientasi batin, untuk memperjelas memahami bagaimana Islam sebagai agama membentuk dan menembus ruang pribadi dan ruang sosial.

Suatu kepekaan terhadap praksis bersifat kritis secara khusus sebagai suatu konsep dalam berhubungan dengan kejawen. Dalam lingkup tersebut, pola-pola sosial dan citra-citra kultural dipahami secara eksplisit sebagai sesuatu yang bermakna hanya melalui cara-cara mereka dipahami dan diejawantahkan secara pribadi oleh pemilik keyakinan tersebut. Tentu saja, dalam analisis lokal tentang struktur yang berartikulasi atau makna-makna yang didefinisikan secara intertekstual tidak pernah memadai untuk menjadi basis pemahaman ataupun penjelasan. Penguasaan arti penting dan sifat mitologi wayang, keyakinan terhadap roh nenek moyang, praktik pengobatan lokal, selamatan seribu hari, gerakan ratu adil ataupun pemujaan pemilikan, semuanya merupakan unsur-unsur fundamental kejawen (*Javanisme*). Hanya setelah semua itu dikontekstualisasikan melalui apa yang dialami orang-orang dalam mikrokosmos (jagad cilik atau alam kecil), yakni untuk mengatakan kehidupan agama dalam relung-relung batin yang menjadi domain praktis bagi individu-individu.

Dalam kajian-kajian terhadap naskah-naskah kuno Jawa, antropologi, sejarah, dan analisis tekstual Jawa telah mencapai sudut-sudut penekanan yang berbeda-beda. Berbagai perbedaan dalam kesimpulan

⁹ S. Gilsenan. *Recognizing Islam*, (London: Croom Helm, 1983), hlm. 19.

penafsiran terkait secara fundamental dan bukan secara insidental terhadap pendekatan-pendekatan yang muncul dari perbedaan-perbedaan perspektif tersebut. Setiap penafsiran meluas dari pendekatan khusus, bahan, pertanyaan, waktu, serta tempat penelitian (situs) khusus yang digali. Tidak seorang pun berpretensi bahwa suatu hal khusus bisa beroperasi secara terpisah. Metodologi seringkali berhubungan dengan kesimpulan-kesimpulan yang saling bertentangan mengenai hubungan antara Islam dan Kejawaen. Para etnograf terlalu sering bertindak seolah-olah teks-teks tidak relevan, dengan menganalisis melalui interaksi-interaksi sosial setiap hari; sebaliknya, para filolog seringkali mengarah secara eksklusif pada kata-kata tertulis dan karena itu, mengabaikan praktik.

Selagi pendekatan-pendekatan bersilangan ini menyubur dan kian saling mengisi maka jarang sekali ada keseimbangan yang membentuk sintesis sinergetik yang harus kita capai. Praktik-praktik sosial tidak dikemas gagasan-gagasan; konteks kehidupan yang bahkan dari situ dibangun abstraksi. Dengan demikian, itu merupakan kebenaran yang sederhana (*simple truisme*) untuk menekankan bahwa praksis itu bersifat kritis bagi pemahaman struktur-struktur yang kita pisahkan secara analitik sebagai bersifat “kultural” atau “sosial”. Struktur-struktur secara implisit senantiasa berproses dan makna hanya timbul setelah diproduksi atau dihasilkan melalui pengalaman. Pengakuan yang demikian haruslah mengkondisikan secara fundamental semua pemahaman akademik tentang agama. Setiap penafsiran harus memperhitungkan hal ini.

Perdebatan mengenai sifat agama orang Jawa bukan hanya merupakan latihan akademik (*academic exercise*). Persoalan ini penting karena buku seperti Woodward (1989) akan mempengaruhi politik agama di Indonesia. Meskipun tujuannya bukan itu, namun tesis dan logika argumennya bahwa para penganut Kejawaen telah terikat kepada Islam, mencerminkan argumen para modernis mereka¹⁰ dan

¹⁰ Hamka. *Perkembangan Kebatinan di Indonesia*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1971); HM Rasjidi. *Islam dan Kebatinan*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1967).

Kementerian Agama yang memberlakukan aturan untuk menghambat heterodoksi dan kebebasan spiritual. Dalam kasus ini, sebuah kekeliruan logika akan melebarkan kesalahan dan memperkuat agen-agen pengatur.

Secara implisit, ia berpendapat bahwa struktur-struktur awal adalah tidak relevan bagi analisis kapan saja mereka dikelompokkan ke dalam struktur lebih lanjut. Ini jelas kesalahan logika secara mendasar. Artikelnya menyatakan bahwa ritual slametan pada dasarnya lebih bersifat Islami daripada animistik karena unsur-unsur, setidaknya namanya, ditarik dari dan dianjurkan dalam agama tersebut. Penggabungan kepercayaan pada roh dan ritual komunal, yang pertama terdapat di Arab, sedangkan yang kedua di Jawa tidaklah berarti bahwa mode-mode spiritualitas tersebut adalah Islami lebih daripada kata-kata yang bermuatan Arab menjadikan bahasa Jawa sebagai bahasa Semitik.

Ketika menulis ini, saya sempat menghadiri sebuah *slametan* Hindu para penduduk Pengging dekat kraton Surakarta. Saya tidak bisa melihat sesajen atau do'a Siva sebagai bersifat Islami, tidak pula membaca Hinduisme sebagai hal yang kurang terkait terhadap akar-akar tersebut karena seperti halnya para pesaing mereka, Islam, ritual-ritual ini tampak telah direvisi. Apakah peringatan suatu kematian sesuai kalender Saka Jawa dengan menggabungkan bulan-bulan ke dalam suatu kerangka yang juga ditandai oleh lima hari pasaran pribumi adalah Islami? Candi Suku, sebuah candi Tantra yang saya kunjungi para hari itu, semata-mata bukan sebuah artifak karena para turis dan Departemen Arkeologi melihat-lihatnya sedemikian rupa. Para penduduk desa setempat masih meminta bantuan roh-roh untuk memberikan kabar (pengetahuan) angka-angka yang bakal keluar dalam permainan lotere di sana (apakah ini praktik Islami?), dan guru meditasi gerak pada candi tersebut.

Perhatian saya di sini terarah secara khusus pada dasar yang dipakai Mark R. Woodward dalam penafsirannya kembali terhadap Islam orang Jawa. Dalam bukunya, *Islam in Java: Normative Piety*

and Mysticism in the Sultanate of Yogyakarta (1989), ia jelas telah memberikan suatu sumbangan berharga. Karyanya diterangkan dengan suatu pandangan yang matang tentang Islam, dengan memberi penghargaan terhadap kompleksitas Islam lokal. Dalam karya-karya berbahasa Inggris mengenai agama Jawa yang masih sangat kurang, karyanya tersebut jelas merupakan langkah maju. Dengan tepat ia mengemukakan bahwa Kejawen, agama lokal sinkretik, harus dianggap lebih sebagai varian daripada sebagai penyimpangan keliru dari Islam secara umum.

Akan tetapi, penyajian Woodward bersandar pada sumber-sumber sekunder dan landasan etnografis yang terbatas. Keterbatasan-keterbatasan ini menimbulkan tafsiran yang terlalu dibentuk oleh sudut pandang Kraton Yogyakarta. Akibatnya, meskipun ia berhasil menyingkap perspektif yang penting dan dinilai remeh sebelumnya mengenai dunia Jawa yang kompleks, penting sebagaimana versi Vatikan Katolik terhadap agama Kristen-Katolik, namun bagaimanapun kajiannya lebih bersifat khusus dan sebagian saja daripada menyeluruh.

Adalah penting untuk mencermati penafsiran ulang Woodward tentang agama orang Jawa sebagai suatu pembukaan bagi pembahasan yang lebih luas terhadap teori dan metode dalam kajian agama. Keterkaitan antara pendekatan tekstual dan pendekatan etnografis yang ia lakukan dalam studi itu sangat tepat waktu dan penting. Biasanya, para protagonis bersilang tujuan jika dasar pijakan mereka berbeda. Demikian seringkali muncul baik pada pembahasan ilmiah maupun pembicaraan umum mengenai agama. Dalam perdebatan mengenai sifat agama orang Jawa, ada berbagai asumsi-asumsi dasar mengenai apa yang merupakan “agama” dan lebih luas lagi bagaimana mendekatinya.

Belakangan ini kian meningkat kecenderungan eksplorasi atau penjelajahan dalam kajian-kajian budaya yang didasarkan pada teks. Penekanan-penekanan baru ini berbeda tajam dengan model-model filologis kajian tekstual sebelumnya. Dalam hal ini, istilah “teks” diperluas maknanya untuk merujuk praktik-praktik budaya secara

umum. Sesuai dengan pandangan ini, berbagai ekspresi, termasuk bahasa tubuh dan bentuk kekuatan tak terucapkan lainnya, bisa dengan baik dikodekan sebagai sistem-sistem semiotik. Meskipun ada banyak capaian yang diperoleh dari perkembangan tersebut, ada sumbangan mendasar dari antropologi yang mungkin terlupakan: secara khusus penekanan pada praktik-praktik sosial yang membentuk “agama”.

Sebelum zaman modern, batas-batas pengertian mengenai agama masih terkait pada komunitas-komunitas iman tertentu, dalam konteks Barat khususnya terhadap pengalaman Kristiani dan imajinasi Kristen mengenai apa yang bisa disebut agama. Etnografi memperluas lingkup tersebut melalui ruang dan waktu. Lagi pula etnografi menempatkan iman pada praktik-praktik yang hidup di berbagai komunitas. Sementara kajian klasik dan teologis dulunya mempertahankan pengertian bahwa agama merupakan masalah “doktrin” dan “filsafat” yang disandarkan pada teks atau perihal iman sebagai suatu pengalaman pribadi. Antropologi bisa menuntut tingkat yang lebih berarti dengan memahami agama sebagai, seperti “politik”, suatu kawasan multidimensi dari pengalaman manusia.

Oleh karena itu, adanya titik temu ini sangat berguna untuk secara khusus mengarah pada usaha untuk membawa pendekatan tekstual dan pendekatan etnografis secara bersama-sama dalam kajian agama. Dalam karya Woodward, istilah “praksis” ditekankan pada pengantar dan pada kesimpulan,¹¹ dan ia mengutarakan metode yang sekaligus tekstual dan etnografi secara bersama-sama. Dalam mempergunakan kekuatan pendekatan literer klasik dan sekaligus analisis etnografis, Woodward berargumen bahwa ia telah sampai pada suatu perspektif berbeda yang relatif baru (terutama untuk dunia bahasa Inggris) tentang sifat essensial agama Jawa. Woodward menyajikan, seolah-olah berlawanan dengan temuan Geertz, pernyataan bahwa orang Jawa “adalah sungguh-sungguh” orang Islam.¹²

¹¹ Woodward. “The Slametan”, hlm. 4, 245-251.

¹² Clifford Geertz. *The Religion of Java*, (Chicago: University of Chicago Press, 1976).

Penafsiran-Penafsiran Agama Orang Jawa

Istilah “Javanisme” (Kejawen) merujuk pada kawasan geografis yang berpusat pada Kraton Yogyakarta dan Kraton Surakarta, dan bentuk budaya mereka yang berada di kawasan itu yang mengutamakan tradisi etnis mereka. Orang Jawa pada umumnya memiliki kesetiaan spiritual yang dikondisikan oleh suatu semangat budaya, sementara kalangan lain dalam keluarga yang berbahasa sama, yang tak kurang Jawanya, memegang keyakinan-keyakinan keagamaan mereka secara institusional sebagai suatu kerangka rujukan (*term of reference*) yang lebih eksklusif. Meskipun pada perubahan-perubahan sosial yang besar dan dahsyat yang terjadi akhir-akhir ini, namun kebudayaan spiritual tradisional masih terus mempengaruhi seluruh daerah pedalaman Jawa.

Kebanyakan orang masih setia terhadap upacara-upacara yang dipengaruhi oleh kraton filsafat India atau dunia pewayangan. Semua itu merupakan bagian dari suatu gaya budaya (*cultural style*) yang membentuk orientasi spiritual terhadap mungkin setengah penduduk pulau ini, jumlah seluruhnya di atas seratus juta jiwa. Pada waktu yang sama, kenyataannya sebagian besar kalangan Kejawen juga menganut agama Islam. Dengan demikian, perdebatan-perdebatan mengenai sifat dan alam agama lokal, baik di Jawa sendiri sebagai suatu persoalan politik dan sosial dan di antara para pengamat mengenai Jawa, biasanya memusat pada usaha untuk memilahkan mengenai bagaimana praktik tradisional dan keterkaitannya dengan keyakinan Islami.

Hampir setiap pengamat yang terlibat dalam persoalan, apakah orang-orang Jawa “sungguh-sungguh” orang Islam (*muslim*) akan berpendapat bahwa dalam Kejawen ada tekanan pada kebatinan. Di dalamnya ada suatu pandangan umum, yang selaras dengan Islam tradisional, bahwa kehidupan agama mengandung domain eksternal berupa doktrin, ritual, afiliasi sosial (alam lahiriyah), dan lingkup spiritual internal (alam batiniyah), melalui mana orang mengalami dan mewujudkan kebenaran yang terkandung dalam agama. Umum-

nya, tekanan sedemikian pada perbedaan antara dunia esoterik dan dunia eksoterik juga dihubungkan dengan keyakinan yang relativistik. Akarnya pada kebudayaan India, di mana secara filosofis variasi-variasi dalam simbolisme masih dikaitkan dengan suatu esensi tunggal dan tak dapat dilukiskan, tetapi bisa dijangkau melalui praktik-praktik pengembangan kesadaran.

Tradisi keyakinan-keyakinan ini, yang biasanya diistilahkan “kebatinan” dan sekarang lebih sering disebut “kepercayaan”, dikemukakan secara konsisten oleh para penganutnya berdasarkan sumber-sumber kebudayaan prasejarah. Menurut istilah mereka yang menganut tradisi ini, suatu kebijaksanaan tunggal meluas dari animisme nenek moyang melalui interaksi-interaksi dengan era-era India, Islam dan modern hingga masa sekarang. Adanya kesinambungan dengan akar-akar kuno ini dipahami secara umum untuk menegaskan otonomi spiritualitas orang Jawa dari pengaruh-pengaruh yang mengitarinya, yang datang dari luar, yang telah mencoba untuk “menguasai hati” orang-orang Jawa. Dalam hal ini, Islam memiliki klaim balik (*counterclaim*) yang paling kuat karena Islam telah dan masih menjadi agama resmi yang dominan bagi sebagian besar rakyat di pulau ini semenjak abad ke-17.

Pertentangan-pertentangan antara kajian tekstual (khususnya karya-karya filologis dalam tradisi Belanda) dan kajian etnografis sangat jelas dalam studi-studi ilmiah terhadap agama orang Jawa. Karya Rasser¹³ yang diterbitkan pertama kali dalam bahasa Belanda pada tahun 1920-an dan 1930-an, mendekati agama orang Jawa melalui analisis strukturalis terhadap mitologi dan secara alamiah mengarah pada penekanan adanya pengaruh-pengaruh India yang mendalam dan kekukuhan animisme. Tradisi kesarjanaan ini paling mutakhir terbingkai dalam karya Hadiwijoyo¹⁴ yang tekstual eksklusif dan secara implisit teologis. Pendekatannya merupakan refleksi terus menerus dengan suatu penekanan pada relevansi unsur-unsur yang

¹³ W.H. Rasser. *Panji the Culture Hero*, (The Hague: Nijhoff, 1982).

¹⁴ Hadiwijoyo (1976)

mendasari filsafat Hindu. Karya-karya yang didasarkan kajian tekstual diserang paling tajam oleh karya klasik bergaya Weberian, yakni karya Geertz¹⁵ yang diterbitkan pertama kali pada tahun 1960. Di dalamnya ia menarik kesimpulan dari etnografi deskriptif mengenai Pare, kota yang diteliti di Jawa Timur, dan ia hampir tidak mengutip sama sekali karya-karya tentang orang Jawa atau khazanah kesarjanaan Belanda di dalamnya.

Saya tidak akan melakukan penilaian mendalam terhadap kajian lebih lanjut, tetapi komentar terhadap beberapa kajian penting lainnya akan membantu untuk merenungkan karya Woodward. Secara implisit, suatu tinjauan terhadap buku-buku yang ditulis itu sudah ada, bahkan sudah mencukupi dalam bagian panjang tentang agama dalam buku otoritatif Koentjaraningrat yang berjudul *Javanese Culture*.¹⁶ Seperti halnya karya Kartodirdjo,¹⁷ karya Koentjaraningrat dijelaskan dengan uraian yang datang dari kepekaan seorang penduduk asli. Akan tetapi, keduanya terutama bekerja berdasarkan bahan tertulis, suatu hal yang ironis. Meskipun keduanya juga melakukan riset lapangan, namun mereka tidak mencoba menggabungkan kajian tekstual dan kajian etnografis. Keterbatasan demikian sudah biasa dalam hampir semua bidang dan menjadi masalah hanya ketika ditolak secara implisit. Di sini, tujuan saya terutama untuk menarik perhatian bagaimana sumber-sumber dan metodologi mempengaruhi penafsiran.

Di dalam etnografi Mulder¹⁸ tentang agama orang Yogyakarta, ia hanya sedikit menyentuh pada agama resmi karena konsentrasinya terpusat pada pengaruh *kebatinan* dalam kehidupan sehari-hari. Dengan mengikuti gaya etnografi Geertz, ia juga hanya sedikit merujuk

¹⁵ Geertz. *The Religion*.

¹⁶ Koentjaraningrat. *Javanese Culture*, (Singapore: Oxford UP, 1985).

¹⁷ Sartono Kartodirdjo. "Agrarian Radicalism in Java" in C Holt ed. *Culture and Politics in Indonesia*, (Ithaca: Cornell UP, 1972).

¹⁸ Niels Mulder. *Mysticism and Everyday Live in Contemporary Java*, (Singapore: Singapore UP, 1978).

teks-teks. Etnografi wayang yang ditulis Keeler,¹⁹ mengesampingkan baik ikatan-ikatan kota maupun pengaruh psikologis bentuk seni tersebut, dan sama seperti Geertz, ia tidak menyinggung khazanah sastra Jawa atau keserjanaan mengenai Jawa.

Sebagai pandangan tandingan, eksplorasi filsafat mistik De Jong²⁰ melanjutkan tradisi filologis, dengan menggali teks-teks paguyuban Pangestu. Monografi yang ditulis Nakamura²¹ yang mengemukakan perspektif yang sama dengan Woodward mengenai Islam lokal dalam beberapa hal, setidaknya telah mengkombinasikan unsur-unsur metode-metode tekstual dan etnografis. Akan tetapi, dari beberapa kajian mutakhir ini, yang digarap paling baik adalah karya Hefner²² tentang orang-orang Tengger karena Hefner telah memadukan secara halus etnografi dan sejarah, teks dan praktik, sambil memfokuskan perhatian pada suatu komunitas yang berada di luar zona kejawen pusat.

Karya Geertz, dalam hal ini merujuk terutama pada bukunya yang menggambarkan unsur *abangan*, *santri*, dan *priayi* di Jawa,²³ masih sangat berpengaruh. Meskipun ada banyak kritik terhadap etnografinya, yang sangat penting diantaranya oleh Koentjaraningrat (1963), Bachtiar (1973), Hooykaas (1976), Brakel (1976) dan Shankman (1984), namun tidak ada penelitian lain yang memiliki pengaruh sebanding dengannya. *Gestalt* yang telah dibangunnya mempunyai pengaruh penafsiran selama tiga dekade, beberapa generasi telah diperkenalkan ke bidang ini melalui karyanya itu dan hampir setiap karya yang serius masih menyebut karyanya panjang lebar. Pada umumnya, kalangan yang berkeberatan secara fundamental terhadap

¹⁹ Ward Keeler. *Javanese Shadow Plays, Javanese Shelves*, (New Jersey: Princeton University Press, 1987).

²⁰ De Jong. *Een Javanese Levenshouding*, (Wageningen: H Vinmann & Yonen, 1973).

²¹ Mituzo Nakamura. *The Cressent Arises over Banyan Tree*, (Yogyakarta: Gajah Mada UP, 1983).

²² R. Hefner. *Hindu Javanese Tengger Tradition and Islam*, (New Jersey: Princeton UP, 1985).

²³ Geertz. *The Religion*.

kerangka berfikir (*framework*) serta kesimpulannya terpaksa memperdebatkan pendapat mereka pada landasan yang justru dipakai Geertz.

Sejak rumusan Koentjaraningrat mengenai agama orang Jawa,²⁴ penekanan pada perbedaan antara Islam dan Kejawen (*Javanisme*), mulai dominan. Karya Woodward melangkah lebih jauh dari Koentjaraningrat dengan kenyataan bahwa Islam diprioritaskannya sebagai *gestalt* (semangat utama) yang begitu menunggangi (*overriding*) agama orang Jawa. Kendati saya tidak bermaksud untuk membahas kerangka Geertz secara menyeluruh, namun beberapa komentar mengenai kerangka Geertz adalah penting dalam rangka meletakkan karyanya ke dalam terus menerus berkecimpung dengan “perdebatan” terhadap pembacaan Geertz mengenai Kejawen.

Kekurangan-kekurangan dalam kajian Geertz, termasuk kegagalannya untuk menelusuri logika keyakinan-keyakinan roh (*spirit beliefs*) sebagaimana yang dipegang teguh oleh orang Jawa. Saya, sama seperti kritik lain, juga mempertanyakan banyak hal-hal kecil mengenai karya Geertz. Akan tetapi, bagaimanapun dalam konteks ini, persoalan pokok terletak pada konseptualisasi menyeluruh terhadap kehidupan keagamaan orang Jawa, bukan pada detailnya. Lebih khusus lagi, semua kritik itu memusatkan pada bagaimana ia, dan orang lain sebagai pembaca, menyajikan keterkaitan antara Islam dan aspek-aspek lain dari agama lokal.

Dalam pengantarnya Woodward merujuk Geertz, ia menekankan bahwa Geertz “...membagi masyarakat Jawa ke dalam tiga kelompok utama ...”.²⁵ Dengan berpusat pada pandangan tersebut, Woodward tidak menggambarkan posisi Geertz secara memadai. Geertz telah mengatakan dalam pendahulunya bahwa:

...setiap pandangan tunggal yang sederhana pastilah tidak memadai ... dan konflik dalam nilai-nilai yang tersembunyi di balik pernyataan sederhana seperti, bahwa Jawa (penduduknya)

²⁴ Koentjaraningrat. *Javanese*.

²⁵ Woodward. “The Slametan”, hlm. 2.

lebih dari 90 persen adalah muslim. Konsekwensinya, bila saya harus memilih menekankan pada keragaman keagamaan di Jawa masa kini—atau lebih khusus dalam satu kompleks kampung-kota dalam pulau Jawa masa kini—maka maksud saya bukanlah untuk mengingkari dasar keekaan agama rakyatnya ... melainkan hanyalah untuk membawa pulang realitas kemajuan, kedalaman, dan kekayaan kehidupan spiritual mereka.²⁶

Dalam keseluruhan buku tersebut adalah sangat jelas bahwa abangan, santri, dan priayi semuanya mengaku sebagai muslim; variasi di situ, sebagaimana diungkapkan oleh Geertz dalam tipologi yang dibuatnya, lebih berkaitan terhadap apa makna variasi itu dan bagaimana ia mempengaruhi kehidupan sosial. Dalam kesimpulannya, Geertz menekankan nilai-nilai yang memotongsilangkan ketiga sub tipe tersebut.²⁷ Selanjutnya, tampaklah di sana bahwa tipe-tipe ini terutama menunjukkan orientasi kultural dan bukan kategori-kategori sosial yang kaku.

Namun demikian, hingga sekarang semua pengamat yang serius akan mengikuti pandangan Hodgson, sebagaimana dikutip Woodward,²⁸ dengan menyadari kekurangan atau keterbatasan pemahaman Geertz mengenai Islam. Dalam bukunya, Geertz jelas kurang canggih dibandingkan Drewes²⁹ dalam pemahaman Islamnya; atau kemampuan Tambiah³⁰ yang mengemas atau mbingkai keragaman yang sama sebagai komponen-komponen dalam suatu sistem; atau Gilsenan (1983) mengkonseptualisasikan Islam sebagai serangkaian praktik-praktik yang diskursif. Namun demikian, secara umum ia telah salah baca dan perdebatan-perdebatan mengenai kerangka pemikiran (*framework*) Geertz ditempatkan secara tidak tepat setidaknya dalam dua hal.

²⁶ Geertz. *The Religion*. hlm. 7.

²⁷ *Ibid.*, hlm. 355-381.

²⁸ Woodward. "The Slametan", hlm. 1-3.

²⁹ GWJ Drewes. "Indonesia: Mysticism and Activism" in GE van Grunebaum ed. *Unity and Variety in Muslim Civilization*, (Chicago: Chicago UP, 1955).

³⁰ Tambiah. *Buddhism*.

Kesan yang begitu mendalam di antara para pembaca tampak bahwa menurut Geertz, hanya *santrilah* yang merupakan muslim “sejati”, bahwa *abangan* adalah para petani yang menganut begitu kuat paham animisme (*animistics peasants*), dan *priayi* dengan “elit-elit yang berasal dari kraton India” di antara keduanya tidak satu pun yang bisa dianggap muslim. Jika model Weberian implisitnya dipertegas dalam arah tersebut dan reifikasi terjadi di sana, saya yakin kesan ini lebih dihasilkan oleh kekuatan pembagian visual buku tersebut ke dalam tiga bagian (*section*) daripada oleh analisis dalam teks tersebut. Di sana,³¹ varian-varian itu disajikan dalam satu sistem meskipun kelompok-kelompok yang berbeda itu menafsirkan dan mempraktikkan Islam dengan cara-cara yang saling bersaing. Itu yang pertama.

Kedua, berbagai ulasan yang ada seringkali memperlakukan buku tersebut sebagai suatu pernyataan umum mengenai Jawa “sekarang”. Mereka tampaknya terjerat oleh kesan yang ditimbulkan oleh judul buku itu, akibatnya, mereka gagal menempatkan karya tersebut dalam ruang dan waktunya secara tepat. Perdebatan Woodward dengan Geertz misalnya, tidak memperhitungkan perubahan-perubahan dalam tiga dekade antara penelitian lapangan (*fieldwork*) mereka dan jelas bahwa perubahan-perubahan tersebut sangat substansial. Demikian pula Woodward tidak memperhitungkan perbedaan antara Yogyakarta dan Pare.

Dalam hal ini, ia mengikuti para ahli lain yang kadang-kadang menyajikan atau membaca etnografi seakan-akan sebagai uraian umum yang global daripada menempatkannya secara tepat sebagaimana telah banyak dilakukan oleh para sejarawan. Terkadang dalam rentang waktu ini, kita juga dengan gampang melupakan jasa penelitian Geertz pada konteks kemunculannya. Bagi para Indonesianis, untuk sementara mengesampingkan pokok bahasan utama antropologi, ternyata ia mempertemukan berbagai bidang penelitian sosial dan budaya dengan cara yang tidak ditemukan sebelumnya. Ternyata

³¹ Geertz. “The Religion”. Sebagaimana tampak pada hlm. 127-130.

dengan demikian, ia menyingkap pemahaman-pemahaman yang kabur sebelumnya dalam skolastisisme filologis.

Segi yang patut dihargai dari analisis Geertz adalah penyebutan tanggal secara jelas. Pada tingkatan yang paling sederhana, Geertz telah melaporkan secara aktual mengenai kota Pare selama tahun 1953 dan 1954, tak seberapa lama setelah revolusi dan sebelum Pemilu tahun 1955. Sebagaimana dijelaskan kembali oleh penelitian lanjutannya,³² rangkaian dan kekhasan sejarah secara khusus, karakteristik-karakteristik lembah Brantasnya mempengaruhi secara kuat masyarakat yang dijelaskannya. Segi-segi mengenai ruang dan waktu terdapat dan tampak dalam analisisnya. Bagaimanapun, ia harus bertanggung-jawab terhadap kesan yang salah—sebagaimana dijelaskan di atas—meskipun ia sudah cukup jelas mendeskripsikan konteks dan batas-batas penelitiannya dalam cetak halus teksnya.

Dalam peninjauan kembali kejernihan analisis Geertz menjadi salah satu dari permasalahan utamanya. Kategori analisis disajikan sedemikian jelas bahwa kualifikasinya disamarkan secara implisit. Ia bisa dan telah “dituduh” mengkonseptualisasikan dengan benar dan menulis dengan kejelasan luar biasa sehingga para pembaca dipengaruhi secara halus ke dalam proses penyederhanaan berlebihan (*oversimplifying*). Akan tetapi, bisakah kita mempermasalahkan pengarang karena kesalahan pembacaan karya mereka.

Penilaian ulang Woodward tentang Agama Orang Jawa

Dengan sebelumnya bersentuhan dengan penafsiran-penafsiran yang sudah mapan tentang agama orang Jawa (Kejawen), kita bisa memahami penafsiran ulang Woodward tentang Islam Kejawen secara lebih sempurna. Tikaman pusat argumennya tersampaikan secara jelas. Ia menyatakan dalam pendahuluannya bahwa tujuannya adalah untuk menjawab suatu pertanyaan yang dikerangka oleh Marshall

³² Clifford Geertz. *The Social History of an Indonesian Town*, (Cambridge: MIT UP, 1965).

Hodgson, seorang pakar kajian Islam ternama di Chicago. Hodgson pada dasarnya membalikkan atau menjungkirbalikkan pendapat Geertz yang menyerang bagaimana bisa Jawa menjadi terislamisasi secara menyeluruh. Woodward berpendapat bahwa:

...Islam merupakan kekuatan yang dominan dalam keyakinan keagamaan dan ritus-ritus orang Jawa Tengah, dan bahwa Islam membentuk karakter interaksi sosial dan kehidupan sehari-hari dalam semua segmen kehidupan masyarakat Jawa... Islam telah *merembes* atau meresap sedemikian cepat dan mendalam dalam budaya orang Jawa karena diperkuat oleh istana raja sebagai basis untuk suatu negara teokratik. Sufisme (Islam mistik atau tasawuf) membentuk inti pemujaan negara tersebut dan teori mengenai kekerabatan (*kingship*), yang ... merupakan model utama agama rakyat. Perselisihan keagamaan didasarkan bukan pada perbedaan penerimaan Islam oleh orang Jawa dengan beragam posisi sosial yang mereka miliki, melainkan lebih didasarkan pada persoalan Islam lama tentang bagaimana menyeimbangkan dimensi legalistik dan mistik dari tradisi tersebut.³³

Ia menjelaskan bahwa ia telah sampai di bidang tersebut dengan keyakinan bahwa agama-agama India merupakan suatu arus bawah yang kuat dari praktik-praktik orang Jawa yang dapat ia tampilkan. Beberapa hari setelah “hari-hari” kerja kerasnya, ia gagal melihat bukti yang sesuai dengan tesisnya. Karena gagal menemukan unsur Hindu dalam festival *grebeg maulud*—suatu peringatan mengenang kelahiran Nabi Muhammad dan kematiannya (apakah ini merupakan tempatnya untuk melihat bukti tadi?)—ia menyisihkan koleksi buku-bukunya mengenai Indologi dan mulai mempelajari buku-buku mengenai Islam. Ia terdorong melakukan hal itu melalui seorang tetangga, seorang anggota Muhammadiyah. Orang itu lantas menjadi informan utama yang “meyakini” fakta bahwa upacara yang diselenggarakan kraton dan keyakinan Kejawaen secara umum, pada dasarnya adalah Islami, meskipun tidak murni.³⁴ Saya akan kembali ke pendapat yang sangat menarik ini dari suatu metode yang cacat dalam kesimpulan,

³³ Woodward (1983 hlm. 3)

³⁴ Woodward (hlm. 3).

namun terlebih dulu saya akan memperkenalkan garis besar isi buku tersebut.

Dalam pendahuluan, Woodward membahas definisi mengenai dan pendekatan terhadap agama. Ia menetapkan tujuan yang telah dirujuk dengan menarik kesimpulan pada karya yang ditulis Ricklefs untuk memperkenalkan sejarah Yogyakarta dan kemudian memberikan suatu makna penting Yogyakarta sebagai sebuah tempat riset sebelum membuka refleksinya mengenai teori. Pembahasan teori tersebut merujuk pada Taylor, Frazer, Durkheim, dan kemudian untuk konteks Asia Tenggara merujuk pada Lehman, Schulte Nordholt, dan Wessing. Dengan membangun landasan yang dipakai para strukturalis dan intelektualis ini, ia mengikuti Wessing dan menyebut pendekatannya sendiri sebagai “strukturalisme aksiomatik”.³⁵

Ia mencatat keberatan-keberatan yang telah dikemukakan orang mengenai batas-batas strukturalisme dan sepakat dengan Foucault. Akan tetapi, ketika menunjukkan bahwa tujuannya adalah untuk membayangkan bagaimana tata bahasa budaya Islam klasik telah memperbarui kebudayaan Jawa,³⁶ pilihannya cenderung ke analisis formal dan tekstual. Meskipun ia telah menyebut nama Ortner dan “praksis” dalam pengantar, namun metodologi yang diangkatnya berasal dari Taylor dan Durkheim, lebih dalam intelektualisme dan strukturalisme daripada dalam etnografi Malinowski, sosiologi Weber, ataupun teori Bourdieu mengenai praktik. Sebagaimana akan menjadi tampak, formalisme ini membatasi analisisnya terhadap praktik-praktik diskursif.

Woodward mengatakan bahwa bab kedua dari bukunya ingin membandingkan pendekatan etnografis dan pendekatan tekstual dan tujuannya mengarah kesimpulan bahwa:

...sifat polemik... perdebatan antara penganut mistik dan pendukung pembaruan Islam mengaburkan kesatuan yang men-

³⁵ Wessing, hlm. 27.

³⁶ Wessing, hlm. 30.

dasari pemikiran keagamaan... hanya penggunaan gabungan secara selaras dari bahan tekstual dan bahan etnografik yang memungkinkan kita untuk... sampai pada suatu pemahaman mengenai pertanyaan-pertanyaan mendasar pada persoalan tersebut...³⁷

Akan tetapi, hanya tiga paragraf dalam bab ini yang menyentuh relevansi etnografi, meskipun hanya dengan menunjukkan kejelasan itu bahwa wawancara-wawancara bisa menunjukkan bagaimana jangkauan pengetahuan budaya dipergunakan.³⁸ Dua Puluh satu halaman sisanya mengulas sejarah mitos dan penafsiran simbolik tentang mitos tersebut.

Sumber-sumber tekstualnya bersifat sekunder, sebagaimana ia catat dan sebagaimana tampak dalam keseluruhan buku tersebut. Terjemahan bahasa Indonesia oleh Santoso dari buku *Babad Tanah Jawi* menjadi suatu teks primer, kecuali kalau kita juga masukkan karya Brotodiningrat³⁹ yang akan saya rujuk kemudian. Beberapa hal penting dibuat dalam bab ini. Woodward berhasil menetapkan peran sentral meditasi dalam epistemologi Jawa,⁴⁰ penekanan orang Jawa pada pengakuan dan pengagungan arti penting mitos,⁴¹ dan melalui teori “ingat pasif” (*passive memory*) dari Sperber bahwa sejarah-sejarah penduduk asli secara jelas membingkai kendala yang dipilah khusus dan yang dibulatkan. Selanjutnya,⁴² ia membuat suatu pandangan yang paling kritis, mengenai penggunaan lokal sejarah mitos atau mistik, meskipun ia tidak sepenuhnya arti penting garis silsilah spiritual sebagai makna di dalamnya.

Sebagai suatu sumbangan singkat bagi penafsiran mitos, komentar atau ulasan-ulasan Woodward sangat penting. Akan tetapi, bab ini tidak menyentuh baik teks-teks primer ataupun etnografi,

³⁷ Woodward, hlm. 51.

³⁸ Ibid, hlm. 48-49.

³⁹ Brotodiningrat (1975).

⁴⁰ Woodward, hlm. 34.

⁴¹ Ibid., hlm. 36.

⁴² Ibid., hlm. 100.

sebagaimana diklaimnya. Bila ada beberapa dialog dengan etnografi itu hanyalah dilakukan secara implisit, melalui dialog dengan bayangan Geertz yang tidak disebut. Capaian aktual bab ini adalah untuk mempertanyakan mengapa para etnograf mestinya lebih menggunakan teks sekunder daripada yang dilakukan Geertz. Karena itulah, ini menjadi tujuan tak terucapkan sejak semula dari Woodward yang terbukti kemudian. Dalam kesimpulannya, ia mengatakan bahwa:

...kajian terhadap tradisi-tradisi budaya yang tidak diturunkan dari kenyataan sosial atau pengalaman yang hidup mungkin... memberikan pandangan ke dalam prinsip-prinsip aksiomatik pengetahuan budaya dan strategi-strategi penafsiran yang digunakan oleh para pelaku dalam penyusunan makna (*construction of meaning*) dalam kehidupan sehari-hari...adalah penting bahwa para antropolog memperhitungkan mereka ... karena mereka merupakan suatu sumber informasi dan inspirasi bagi para pelaku asli.⁴³

Menjadi kian tampak bahwa penekanan Woodward adalah pada argumen bahwa pandangan-pandangan dari sumber-sumber tekstual sekunder bisa memberikan pandangan yang kritis terhadap praktik. Hal ini berlangsung sedemikian rupa dan klarifikasinya bahwa hal itu merupakan maksud sesungguhnya dari karyanya.

Pada saat yang sama, para pembaca perlu waspada terhadap tesis dan metodenya yang telah ia katakan sedemikian rupa. Seruan-seruannya mengenai praksis dan referensi bagi etnografi adalah salah arah, mereka membangun landasan-landasan yang salah untuk evaluasi kontribusi yang dibuatnya. Buku itu bukan merupakan suatu pandangan yang menandingi (*counterpointing*) pendekatan tekstual dan etnografis terhadap Islam Kejawen; ia lebih merupakan sintesis berharga dari sumber-sumber sekunder yang menjadi pijakan yang diramu dengan pengamatan etnografis.

⁴³ Ibid., hlm. 249.

Dalam bab ketiga tentang tradisi Islam, kita diperkenalkan dengan konteks sejarah islamisasi Jawa melalui ringkasan meyakinkan dari hasil-hasil riset yang disusun oleh para peneliti lain. Selanjutnya, Woodward membahas ketegangan antara paham mistik dan ortodoksi dalam Islam Internasional. Ia menolak klaim ortodoksi legalistik untuk menentukan perbatasan dari apa yang bisa menjadi suatu “diskursus Islam” dan menyatakan bahwa:

Prinsip-prinsip hukum Romawi atau Neoplatonisme menjadi Islami bila ditafsirkan dalam term-term sistem pengetahuan simbolik yang diderivasi dari kaidah-kaidah al-Quran dan kaidah-kaidah Islam lainnya. Hal yang sama dikemukakan juga, benar ada unsur-unsur Hindu dalam Islam Kejawaen. Dalam suatu usaha untuk menjelaskan sejarah dan perkembangan berbagai cabang tradisi Islam, kita harus melihat bukan hanya pada pengertian asli (*pristine notion*) ortodoksi, yang dari situ tradisi-tradisi selanjutnya menyimpang, tetapi terhadap prinsip-prinsip atau kaidah-kaidah penafsiran yang mendasari kesatuan dan keragaman tradisi tersebut.⁴⁴

Bab ini membangun secara baik ulasan-ulasan teoritik dan menetapkan secara lebih jelas cara-cara analisis yang lebih meyakinkan dan bersifat menyelidiki yang ia gunakan sebagai dasar untuk argumen umum. Bab ketiga beralih pada usaha untuk menjelajahi bagaimana konsep-konsep Islam, khususnya sufi, terbentuk dalam kesalehan orang Jawa, melalui ideologi negara Mataram dengan menghubungkan teori-teori paralelisme mikrokosmos dan makrokosmos.

Bab keempat, kelima, dan keenam merupakan inti buku tersebut. “*Sufisme dan Kesalehan Normatif di antara Santri Tradisional*” memperkenalkan tradisi pesantren. Yang diprioritaskan di dalamnya: dasar-dasar filosofis perbedaan antara ortodoks dan heterodoks (pandangan yang menyimpang dari kepercayaan resmi); cerita-cerita keramat para wali (orang saleh ksatria yang sesuai dengan mitos tersebut, telah merintis dan memelopori Islam di kalangan orang Jawa); dan pergeseran-pergeseran dari tarekat abad ke-19 ke gaya

⁴⁴ Ibid., hlm. 63.

pesantren Islam kontemporer. Meskipun mendasarkan penjelasannya secara kuat pada karya-karya dari Johns, Drewes, Kumar, dan Dhofier, Woodward menggunakan secara ekselen sumber-sumber sekunder ini, namun hanya kadang-kadang membumbui teksnya dengan anekdot-anekdot dari pengalamannya.

Bab kelima, *Kraton dan Agama Kampung: Penafsiran Sosial Sufisme* menyentuh mitos-mitos mengenai kekerabatan, ritus-ritus, gagasan wahyu, kekuatan (kasekten), dan keyakinan-keyakinan yang berkaitan dengan kematian dan haji. Kemudian, beralih pada pembahasan mengenai susunan dan tujuan-tujuan mistik dengan mencoba dalam kesimpulannya untuk mengkaitkan hal itu dengan praktik-praktik sosial. Bab yang keenam lebih pendek, padat, dan secara khusus kuat, meskipun kekurangan-kekurangannya—yang nanti akan ditinjau—berhubungan dengan kerapatannya. Dengan memfokuskan pada struktur kraton, dalam konteksnya yang diperluas, dan didasarkan secara hampir keseluruhan pada pamflet buku kecil berbahasa Inggris yang ditulis Brotodiningrat⁴⁵ yang menguraikan tentang kraton. Woodward menguraikan secara garis besar bacaan sufi terhadap desainnya sebagai suatu model jalan spiritual, dan untuk menunjukkan kaitannya dalam kehidupan sosial.

Bab ketujuh dan kesimpulan membahas unsur-unsur Hindu yang masih tampak nyata dalam agama orang Jawa (kejawen) sekarang. Bab ini membantah bahwa dalam *gestalt* yang diberikan oleh Islam Sufi merupakan bid'ah yang mempercayai adanya kekuatan selain Allah (*syirik*). Bagian kesimpulan kembali mengulas islamisasi dan kemudian pembahasan struktur, sejarah, dan praksis. Kendati insidental di sini, namun bab kelima dan keenam terlalu banyak menangkap isu-isu. Kebanyakan pokok-pokok masalah penting dikemukakan dalam kedua bab itu, namun pemaduan argumen itu beresiko. Akan tetapi, saya tidak akan bertahan pada pengorganisasian atau penyajian karena saya ingin memfokuskan pada sifat argumen dan kualitas pembuktiannya.

⁴⁵ Brotodiningrat (1975).

Jelas dengan demikian, meskipun saya keberatan terhadap rincian tertentu dan pengerangkaannya (*framing*), penelitian ini tetap perlu mendapatkan pemeriksaan cermat sebagai suatu karya sintetis penting yang memberikan suatu perspektif vital. Saya tidak bermaksud untuk menolak, tetapi untuk mengetahui dan mengkontekstualisasikan agar kita bisa menangkap inti nilainya dan meminimalisir distorsinya. Saya akan memusatkan perhatian terlebih dahulu pada hal-hal khusus dari persoalan ini, kemudian menyimpulkannya secara umum.

Pada beberapa penelusuran, ada kelebihan dan hal ini menunjukkan batas-batas atau kekurangan-kekurangan dalam landasan etnografis dan pemahaman filsafat. Woodward melampaui batas strategi yang ia gariskan, dan begitu terlalu jauh ketika ia mengatakan:

Bahkan ahli mistik menggunakan term *nirvana*, penggunaannya merujuk pada pengertian gnosis yang dianut oleh Sufi. Saya tidak menemui suatu mistik Kejawa tunggal, bahkan di antara mereka yang mengklaim menjadi penganut Buddha yang menerima ajaran Buddha tentang *anatta*... Tujuan mistik Kejawa adalah senantiasa kesatuan dengan Tuhan Yang Mahakuasa dan maha hadir di mana-mana.⁴⁶

Pendapat ini sangatlah gegabah karena ini terutama menunjukkan kita batas pengetahuannya tentang praktik mistik lokal. Karena minat intrinsiknya yang diperluas dan arti penting yang dimilikinya maka hal ini menjadi eksplorasi berharga secara panjang lebar, namun karena hal itu tidak penting di sini maka saya akan menukulkan satu contoh tandingan balik dari karya lapangan saya.

Selama penelitian saya di Surakarta awal tahun tujuh puluhan, saya telah memfokuskan perhatian pada praktik-praktik meditasi ala Jawa dan satu di antara guru saya adalah Sudarno Ong, seorang pamong (*guide*) Sumarah yang beragama Budha. Secara tak disengaja, pada suatu ketika Sudarno berkata bahwa dia merupakan inkarnasi dari empu Bharada, seorang guru sakti yang masyhur dalam cerita-cerita

⁴⁶ Woodward, hlm. 71.

rakyat Bali dan Jawa tentang pembagian Jawa. Sudarno memahami dan secara eksplisit mendukung padangan Krishnamurti, penolakan tegas teisme maupun dualisme filosofis, dan secara tegas mempertahankan sikap monistik.

Persoalan filosofis yang masih relevan secara mendalam bagi pertimbangan dan pembahasan adalah tentang sejauh apa orang Jawa bersifat Islami. Dalam kasus ini, suatu pernyataan tegas tanpa dukungan yang kuat terhadap suatu persoalan kritis adalah keliru. Setidaknya Woodward harus mengakui kompleksitas yang terkandung dalam ungkapan monistik tentang keadaan tertinggi (*highest state*) sebagaimana biasa dipahami dalam Sufisme klasik, seperti dijelaskan secara baik oleh Bousfield.⁴⁷ Ia melangkah lebih lanjut dengan merujuk pada bentuk asli (*archetype*) yang dikemukakan oleh al-Hallaj dan lebih lanjut mengeksplorasi persoalan monisme dan dualisme. Tampaknya dia sama sekali tidak mempertimbangkan signifikansi tekanan-tekanan yang muncul melalui konteks, sebab dalam wacana publik Indonesia sekarang ini, posisi-posisi monistik secara murni tidak diperbolehkan lantaran dominasi atau dominannya versi-versi dualistik Islam dalam tatanan negara.

Beberapa pernyataan yang diulang-ulang Woodward, seperti salah satunya yang disebut di atas, bersifat kritis bagi posisinya dan bertujuan untuk menolak argumen bahwa ada sisa-sisa India yang substansial di Jawa. Dalam beberapa kasus, pernyataan yang dikemukakannya tampak mengherankan. Ia seringkali mengakui adanya rujukan populer kepada *karma*, namun tetap menyatakan bahwa ini hanya dipergunakan dalam hubungannya dengan suatu hukum retribusi. Ia mengatakan bahwa "... bentuk kelahiran kembali (*re-birth*) tidak ada bahkan rumusan-rumusan paling radikal dari mistik Jawa".⁴⁸ Setidaknya, ia harus mengajukan argumen-argumen balik yang terkandung dalam beberapa sumber yang ia kutip. Hadiwijono misalnya, telah mengemukakan bahwa semua aliran Kejawen

⁴⁷ Bousfield (1983).

⁴⁸ Woodward, hlm.258.

kontemporer mempercayai reinkarnasi.⁴⁹ Sudarno, sebagaimana disebutkan di atas, memberikan ilustrasi balik (*counter illustration*) sepengetahuan saya juga ada beberapa tokoh mistik Yogyakarta dan dukun (*healers*) yang berasal dari konteks yang berbeda yang mempercayai gagasan reinkarnasi. Kami harus menyimpulkan bahwa Woodward pada kenyataannya hanya berbicara dengan beberapa aliran mistik dan tokohnya, dan mungkin lebih banyak mendasarkan pada informan Muhammadiyah. Atau mungkin ia mengabaikan karya-karya tertulis yang tersedia dalam lingkaran-lingkaran mistik yang penting yang memegang pandangan berbeda. Kemungkinan lain adalah bahwa ia tidak mengetahui pengertian reinkarnasi sehingga tidak bisa menempatkan persoalan pertanyaan tersebut secara tepat.

Dengan mengikuti alur berpikir ini dan lebih umum lagi, Woodward menunjukkan kecenderungan yang mengkhawatirkan dengan menyanggah secara sepihak atau menolak sama sekali. Ini memunculkan keprihatinan mengenai bagaimana keputusan atau penilaiannya dibentuk. Ia membahas posisi-posisi tandingan paling banyak ketika mencoba untuk menggambarkan unsur-unsur Hindu sebagai aspek-aspek penting dalam suatu bidang Islam. Di samping klaim untuk menggali filsafat-filsafat dan agama India secara serius, kita menanggapi dulu penilaian mengenai keterangannya yang meyakinkan. Klaimnya bahwa kita bisa memisahkan wayang dan Hinduisme memunculkan beberapa pertanyaan mengenai apa yang ia pahami sebagai Hinduisme.

Ia mengatakan bahwa: "Filsafat wayang Jawa yang didasarkan secara longgar pada wiracarita kepahlawanan Hindu yang besar yakni *Mahabharata* dan *Ramayana*, tampaknya tidak secara khusus bergaya India."⁵⁰ Bila dia menganggap wayang hanya "terikat secara longgar" terhadap wiracarita kepahlawanan tersebut, suatu pernyataan yang

⁴⁹ Harun Hadiwijono. *The Concept of Man in Present Javanese Mysticism*, (Baarn: Bosch & Keuning, 1976), hlm. 249.

⁵⁰ Woodward, hlm. 3.

sama sekali tidak ia jelaskan secara memadai maka apa yang akan menjadi suatu “hubungan ketat”, bila mereka tidak seperti India maka apa maksudnya? Pernyataannya sangat sembrono dan ini tidak menguntungkan.

Ketika posisi yang sama ini diperkuat kemudian, dalam menunjukkan saling keterkaitan (*intersection*) antara wayang dan sufisme; dan memperkenalkan cara-cara di mana Islam telah mencoba untuk menggabungkan *iconography* dan simbolisme⁵¹ maka argumen yang dikemukakan tidak berimbang. Apa yang ia sajikan, berkaitan dengan pemahaman mengenai dewata misalnya, ditarik dari penafsiran orang Islam yang ganjil yang hanya memiliki sedikit bekal pengetahuan tentang hal yang ditafsirkannya. Beberapa di antara pandangan itu jelas akan dilihat secara luas sebagai hal yang salah baik oleh kalangan ortodoks ataupun heterodoks. Dengan mengambil kompleksitas penafsiran-penafsiran yang saling bersaing seperti penglobalan itu sangat tidak tepat. Dengan merujuk *babad*, ia menunjukkan secara tepat fungsi mitos sebagai suatu alat untuk menetapkan dan membangun garis keturunan spiritual para penguasa.⁵² Bahkan dalam contoh itu, hal ini dimaksudkan untuk membicarakan suatu klaim khusus, klaim para penguasa menyatakan diri mereka dan bukan untuk memutuskan bobot pesan yang tersirat bagi khalayak orang Jawa. Tampak bahwa kita dihadapkan dengan suatu polemik yang lebih atas nama suatu ortodoksi daripada suatu penilaian yang berimbang.

Beberapa pandangan lain melukiskan sifat argumentasi sepihak yang sama. Woodward secara tidak kritis mengadopsi argumen pamflet kraton yang diterbitkan Brotodiningrat. Semua konsentrasinya, dalam penyampaiannya secara garis besar mengenai struktur dan simbolisme kosmologis kraton, adalah mengenai apa makna struktur dari sudut pandang visi Sufi khusus ini. Kita dibiarkan sedikit ragu bahwa para arsitek yang dimaksud sadar diri dengan

⁵¹ Ibid., hlm. 218-225.

⁵² Woodward, hlm. 100.

mempergunakan peta yang dimaksud. Sebagai sarjana, kita harus memahami bahwa tata ruang dan *iconography* yang sama berimpit secara kuat dengan situs-situs Hindu Tantra sebelumnya, seperti situs candi Sukuh atau Ceto di Gunung Lawu. Paralel-paralel ini, yang terdokumentasi secara baik dalam sumber-sumber sekunder, memberikan setiap alasan setidaknya untuk mempertimbangkan kesinambungan-kesinambungan, tetapi Woodward tidak pernah menampilkan argumen-argumen tandingan yang jelas. Dalam alur yang sama, cukupkah mengatakan bahwa **tugu** Yogyakarta mewakili suatu pandangan Islam tentang kesatuan⁵³ dan tidak sama sekali mencatat atau berbicara getar pengaruh (resonansi) yang jelas dari simbol-simbol tersebut, resonansi yang begitu banyak tercatat dalam kepastakaan, dengan pemujaan *lingga Siwa* atau *megalitik*?

Tidak tersingkapnya bacaan-bacaan esoteris Islam terhadap simbol-simbol demikian bisa menjadi hal yang berarti dengan sendirinya, tetapi ini bukan merupakan dasar bagi pernyataan akademik bahwa tata implisit spiritual Kejawaen adalah Islami. Ironisnya bisa dicatat bahwa tipe bukti yang sama dan pola argumen yang sama sebelumnya dipergunakan oleh Zaehner untuk secara tegas memberikan pengaruh yang sebaliknya. Ia berargumen berdasarkan kesejajaran yang sama, bahwa Sufisme sebagai suatu kesatuan inspirasi mendasarnya dari India.⁵⁴ Kita harus membaca konstruksi argumen Woodward dengan hati-hati.

Pada tingkat yang umum, ada ironi mengenai bagaimana Woodward memposisikannya dirinya dengan Geertz. Ia dengan tenang menyampaikan secara garis besar bagaimana konseptualisasi-konseptualisasi Sufi bertemu dalam satu titik dengan ideologi negara Mataram. Ia membuat pokok-pokok pandangan yang baik unggul ketika ia menjelaskan bagaimana pengertian hubungan antara mikro-kosmos dan makrokosmos dengan diterjemahkan ke dalam komunitas-

⁵³ Ibid., hlm. 179.

⁵⁴ Zaehnerd (1969).

komunitas praktik spiritual yang berbeda.⁵⁵ Akan tetapi, ketika ia mencatat bahwa sultan, kyai, dan para ahli kebatinan memiliki wacana yang beragam mengenai jembatan yang menghubungkan bidang-bidang itu, ironisnya ia tampak tidak sadar tentang adanya saling kebergempengaruhannya (resonansi) antara ungkapan kata-kata yang disusunnya (*phrasing*) dan tipologi yang dibuat Geertz. Saya membaca Geertz mengemukakan jenis variasi yang sama dalam perspektif apa yang disebut menyusun Islam, sementara Woodward sendiri menyampaikan secara garis besar. Dalam seluruh buku Woodward, ada rujukan-rujukan terhadap perbedaan antara reaksi santri dan reaksi Kejawen yang hanya merupakan bayangan dari perbedaan yang dibuat Geertz. Penyebutan ketegangan antara santri dan Kejawen terjadi,⁵⁶ namun bukti etnografis yang paling berarti dalam buku ini terkubur dalam catatan kaki (diletakkan di akhir buku) yang panjang.⁵⁷ Ini berhubungan dengan “suatu kontroversi utama” terhadap penggunaan pengeras suara di masjid-masjid di wilayah tetangganya, suatu konflik antara Muhammadiyah dan Kejawen. Mengapa bukti perbedaan demikian harus diletakkan ke catatan akhir?

Kendati demikian, buku Woodward masih merupakan rujukan penting bagi para mahasiswa yang mengambil studi tentang Jawa. Dengan membuat suatu ringkasan yang baik dari sumber-sumber sekunder yang terpencar-pencar, bahan-bahan itu menjadi lebih mudah dijangkau, dan para mahasiswa akan mendapatkan keuntungan dari hal itu. Pada saat yang sama, ia telah menata ulang secara murni *gestalt* itu, yang informasinya bisa kita pegangi karena ia telah menyampaikan bahan sekunder itu melalui sudut pandangan yang matang mengenai Islam internasional.

Akan tetapi, ini bukan merupakan analisis etnografi dan tekstual yang seimbang; pada kedua penelusuran tersebut ia masih beberapa

⁵⁵ Woodward, hlm. 76-77.

⁵⁶ *Ibid.*, hlm. 142.

⁵⁷ Woodward, hlm. 264.

tahap dari karya primer. Etnografi dipahaminya sebagai seruan atau retorika, tidak pernah sebagai analisis bersinambungan tentang situs-situs praktik keagamaan lokal. Woodward mungkin telah berada di Yogyakarta selama satu tahun,⁵⁸ namun bukti yang dipergunakan dalam buku tersebut bisa dikumpulkan dalam beberapa bulan. Dalam beberapa esainya, ia telah memperlihatkan kemampuan etnografinya secara lebih baik. Kapasitas etnografinya lebih tampak pada makalah tentang ilmu pengobatan⁵⁹ dan esainya tentang slametan jauh lebih superior daripada buku itu, entah dalam rincian penjelasan tekstualnya, dalam kualitas rujukan tentang praktik-praktik sosial atau pun dalam konstruksi argumen yang dibuatnya.

Dari sedikitnya analisis yang dibuat, kita harus melihat kajian Woodward sebagai kajian yang dilakukan dengan sebelah mata. Setelah suatu perubahan yang sangat awal dalam arah dia tampak membuat tujuan yang eksklusif dari pensubstansian garis pemikirannya daripada pengujian teorinya terhadap bukti tersebut. Tanpa mempertimbangkan landasan umum sistem mistik yang dibahas, ia nampak berpuas diri dengan kesimpulan bahwa “Jawa adalah Islami”. Strateginya pada dasarnya hanyalah adalah untuk menunjukkan hubungan antara pengertian Jawa dan pengertian Sufi. Selagi menyambut penyelesaian dan pencapaian ini, kita harus menolak klaim tersebut yang menyajikan suatu penilaian atau taksiran berimbang tentang agama Kejawen yang didasarkan pada kajian tekstual dan etnografis. Hal itu tidak secara penuh dilakukan dan dalam struktur argumennya sangat bersifat parsial.

Woodward gagal mencapai sasaran sentralnya yang telah disebutkan. Dalam praktiknya, ia telah mempergunakan suatu ortodoksi tekstual yang membatasi sebagaimana kriterianya untuk menentukan sifat Kejawen. Dengan menetapkan ukurannya, ia telah memeriksa bukti-bukti yang mendukung dan mengabaikan pernyataan yang bertentangan tanpa pertimbangan selayaknya.

⁵⁸ Ibid., hlm. ix.

⁵⁹ Mark R. Woodward, “Healing and Morality: a Javanese Example”. *Social Science Medicine* Vol 211985.

Bab 9

BABAD PERALIHAN¹

Di antara buku-buku baru tentang Jawa, kajian yang termuat dalam dua buah buku patut mendapatkan perhatian khusus. Ben Anderson, seorang ilmuwan politik, membicarakan tentang pusat silsilah kekuasaan, khususnya yang melekat dalam bahasa dan meluas dari kraton lewat tumbuhnya elit nasional ke dalam filsafat negara kontemporer. Hefner, seorang antropolog, memfokuskan dirinya pada perumusan ulang dari ekonomi dan komunitas desa pinggiran, lewat kolonialisme dan “revolusi hijau” (*green revolution*). Anderson adalah ilmuwan ulung dalam kajian-kajian Indonesia dan telah menentukan sebuah cara berwacana (*mode of discourse*) dalam wilayah kajian ini.² Hefner memperlihatkan kompetensinya sebagai seorang ilmuwan generasi baru, yang semula disemaikan oleh Anderson dan Geertz, yang pada akhirnya memberikan keseimbangan analisis pada perubahan ekonomi dan kebudayaan.³

Sekalipun tampak kontras, hubungan antara kedua karya mereka tidak hanya terletak pada keselarasan publikasinya. Masing-masing

¹ Saya secara khusus berhutang budi kepada Paul Kratoska, Jeff Robert dan Peter McCall untuk komentar-komentar mereka pada *draft* naskah ini.

² Sebuah istilah yang dicetuskan oleh Clifford Geertz. *Work and Lives*, (California: Standford UP, 1988), hlm. 20-1.

³ Lansing. *Priest and Programmers*, (Princeton: Princeton UP, 1991), hlm. 127-34 dalam hal ini adalah contoh lain dari perspektif yang sama.

hendak memperlihatkan saling pengaruh antara kebudayaan dan bidang-bidang material yang mengkaitkan abad-abad peralihan rakyat Jawa ke dalam proses global. Dalam masing-masing karya ini, roh Max Weber dan Karl Marx juga menari-nari, melawan citra transformasi.⁴ Para pengarang ini juga menggambarkan kecanggihannya, melebihi para pendahulu mereka. Mereka sangat peka pada intervensi (campur tangan) dan klaimnya sangat sopan. Masing-masing juga mengembangkan landasan pengetahuan tentang subyektifitas Jawa dan melintasi batas-batas disiplin pengetahuan, untuk mengeksplorasi reformulasi-reformulasi lokal dalam menanggapi desakan dari kapitalisme. Dalam perjalanannya, kedua ilmuwan ini juga telah berkhiatan terhadap petunjuk-petunjuk ambivalen dalam tradisi yang samar-samar, yang tidak pernah ada dan sesungguhnya juga bukan merupakan wilayah yang kohesif dan statis.

Saya akan mulai dengan komentar terhadap masing-masing karya itu sendiri, berbelok ke akibatnya pada subyek yang menjadi kajiannya (“memantul” kembali pada pengetahuan) dan akhirnya, merefleksikan kembali apa yang mereka kemukakan tentang identitas Jawa dan imajinasi kesejarahan kontemporer. Tujuan saya bukanlah menggolongkan buku-buku ini, melainkan meletakkannya dalam bidang mereka dan memberikan catatan bagaimana karya mereka ini bergesekan dengan yang mereka jelajahi.

Anderson menjadi tokoh kajian kebudayaan politik Indonesia dan kehadirannya selalu membayang-bayangi kekuasaan Orde Baru; suaranya bergema di dalam pandangan lokal bahkan ketika mereka menyatakan keberatan terhadapnya. Dampak dari Hefner belum tersebar, namun sudah menjadi kenyataan di kalangan masyarakat Tengger yang menjadi wilayah penelitiannya.

⁴ B. Anderson. *Language and Power*, (Ithaca: Cornell UP, 1990), hlm. 8-11 dan 78-93); R. Hefner. *The Political Economy of Mountain Java*, (Berkeley: U California, 1990), hlm. ix-xiii, 23, 224-9.

Ungkapan Kesadaran Politik

Anderson adalah orang yang terpelajar dan pandai mengeluarkan pikiran yang dituangkan dengan gaya esei. Kombinasi keterampilan retoriknya, kepekaannya terhadap nuansa, dan pemahamannya terhadap detail, serta penyelidikannya yang sangat luas, membuat karyanya menjadi klasik dalam studi-studi Indonesia. Dengan demikian, lebih dari sekadar melantunkan relevansi dan kesatuan dari karya-karyanya itu, ia mengundang para pembacanya untuk mempertanyakan bagaimana mereka bisa terkumpul secara bersama-sama. Tambahan pula, buku ini memiliki bentuk yang sangat jelas dapat dimengerti.⁵ Kata pengantarnya, berupa sebuah biografi ringkas tentang apa yang menjadi ketertarikannya, dengan lembut menggambarkan antara sejarah hidupnya serta perspektif profesionalnya yang saling bertautan.

Kumpulan esei Anderson ini difokuskan pada kekuasaan, bahasa, dan kesadaran. Hampir semua menyentuh ketiga hal tersebut, bersamaan dengan soal-soal lain seperti seksualitas dan kepribadian (*personhood*) yang tetap samar-samar juga masuk ke dalam kerangka ini. Tema-tema tersebut menjadi landasan dari persentasinya dan dengan demikian, agak menutupi kronologi. Lintasan yang mengembangkan imajinasi mendapatkan tempat yang sangat penting dalam esei-esei ini. Digambarkan kembali secara kontinyu, untaian esei-esei yang terbentang antara dunia sastra kraton abad ke-19, khususnya Serat *Centini* dan Serat *Gatoloco*, kemudian ke arah bangkitnya kesadaran nasional oleh Soetomo, peralihan kepada bahasa “Indonesia”, gaung *kejawen* yang menggerakkan pemahaman Soekarno tentang kekuasaan, dan akar-akar kolonial dari negara Orde Baru. Akhirnya, adalah esei tentang politik bahasa (*politics of language*) dan komunikasi sosial yang ditelaah dalam kerangka kesadaran kontemporer.⁶

⁵ Anderson. *Language*, hlm. 11,13.

⁶ Penting untuk mencatat detail orisinal dari karya-karya yang dicetak dalam buku ini. Hanya dua buah di antaranya yang belum pernah dipublikasikan. Saya mengurutkannya dalam diskusi tentang esei-esei ini: “Professional Dreams: Reflections on Two Javanese Classics”, makalah yang dipresentasikan di Southeast Asian Summer Studies Institute,

Dalam telaahnya tentang Serat Centhini, sastra klasik yang berasal dari awal abad ke-19, Anderson menemukan tiadanya acuan terhadap hal-hal penting yang menjadi latar belakang realitas, termasuk kehadiran Belanda dan perang yang telah membuat segalanya porak poranda. Mengikuti Ann Kumar, Anderson menyamakan proyek raksasa ini dengan para ensiklopedis di Perancis. Karya ini menurutnya tidak pernah tercetak secara utuh. Mengacu pada karya Peter Carey yang membahas kondisi sosial Jawa pada awal abad ke-19, ia menyatakan bahwa hal itu terjadi karena ketidakmampuan para bangsawan Jawa untuk mengambil keuntungan dari kekacauan zaman. Sementara pada waktu yang sama, kekuasaan Belanda sedang tumbuh. Anderson mengemukakan bahwa kelas penguasa dipinggirkan dalam teks ini dan pengarangnya tidak bertujuan untuk menyentuh realisme sosial. Pengarang Centhini hanya mengejar “mimpi-mimpi profesional” (*professional dreams*).⁷ Meskipun naratif, teks-teks Centini berisikan penuh penjumlahan yang monoton, uraian tentang keberadaan roh, obat-obatan, makanan, teknologi, tempat-tempat sakral ... dan banyak hal lainnya. Bagi Anderson, teks ini mengemukakan hilangnya “spiritualitas heroik” dan hadirnya homoseksualitas serta sodomi pada abad ke-19. Paling tidak, kita belajar bahwa sejak zaman itu perbincangan tentang seksualitas telah berubah secara radikal.

Anderson menghadirkan pandangan ini untuk mengimbangi citra romantik yang berlebih-lebihan dalam memandang Jawa Kuno.

pada tahun 1984; “A Time of Darkness and a Time of Light: Transposition in Early Indonesian Nationalist Thought”, dalam A. Reid dan D. Marr ed., *Perceptions of the Past in Southeast Asia*, (Hongkong: Heinemann, 1979); “The Languages of Indonesian Politics”, dalam *Indonesia* 1 (April 1966); “The Idea of Power in Javanese Culture”, dalam C. Holt et al ed., *Culture and Politics in Indonesia*, (Ithaca, Cornell UP, 1972); “The Discourse of Charisma”, paper yang disumbangkan pada The American Anthropological Association pada tahun 1985; “Old State, New Society: Indonesia’s New Order in Comparative Historical Perspective” in *Journal of Asian Studies* 42 (Mei 1983); “Sembah Sumpah: The Politics of Language and Javanese Culture” dalam R Long dan D Krichehofer ed., *Change and Continuity in Southeast Asia*, (Honolulu: U Hawaii at Manoa, 1984); dan “Cartoons and Monuments: The Evolution of Political Communication under the New Order” dalam K Jackson dan L Pye ed., *Political Power and Communications in Indonesia*, (Berkeley: U California P, 1978).

⁷ Anderson. *Language*. hlm. 273, 286.

Romantisme adalah lawan bisu dalam esei ini, namun secara implisit ia menentang citra-citra stereotip. Di sini, ia menekankan bahwa kerajaan-kerajaan Jawa sangatlah jauh dari rajutan jaring-jaring “pengetahuan esoterik” dan menunjukkan bahwa perhatian spiritual dan material merentang luas bahkan kemampuan spiritual esoterik disebarkan sebagai mata pencaharian. Sulit untuk membayangkan siapa yang akan menyusun kasus yang bertentangan. Pada saat yang bersamaan, Anderson mempertahankan sebuah perbedaan yang problematik, ketika ia membedakan antara “kekuasaan nyata” (*real power*) dan “akibat yang nyata” (*real effects*).⁸

Melangkah kepada diskusi tentang Serat Gatoloco, Anderson mengamati bahwa sejak tahun 1860 (saat yang diperkirakan sebagai waktu penyusunan naskah tersebut), awal-awal sinkretisme agaknya telah mulai berantakan. Dalam teks ini, tampak perlawanan antara sang hero, Gatoloco, dengan para kiai yang menandakan adanya pertentangan antara paham Kejawen dan Islam. Sang hero, yakni sebuah citra tentang “lelaki yang sempurna” adalah lingga yang sedang menyamar bersama mitranya, Darmogandul, buah zakar. Mereka mengembara untuk mencari penyatuan, terhadap apa yang disebut oleh Anderson sebagai sebuah imajinasi muka rembulan yang tandus berisi pesantren, pematat opium dan tempat-tempat sakral, jauh dari kerumitan dan kompleksitas yang digambarkan dalam Centini. Implikasinya adalah bahwa dunia Centini telah berlalu. Komposisi puitisnya, pelanggaran terhadap adat, dan substansi verbalnya, semuanya secara sengaja bergesekan dengan bulir-bulir Kejawen sehingga menurut Anderson, hanya seorang empu yang mampu menciptakan karya klasik ini.⁹

Dalam telaahnya terhadap memoar Dr. Soetomo, Anderson memulainya dengan menengok kepada Ronggowarsito, yang terkenal sebagai “pujangga penutup”, dan puisi-puisinya menceritakan tentang kebobrokan kraton. Soetomo, meskipun menjadi api penun-

⁸ *Ibid.*, hlm. 282-6.

⁹ *Ibid.*, hlm. 294-97.

tun dari Budi Utomo, gerakan nasionalis “pertama”, dalam biografinya sama sekali tidak menyinggung kehidupan politik. Ia menulis dengan nada yang sangat melankolis, dan menurut penafsiran Anderson, tidak sedikit pun memiliki jiwa kemajuan (*sense of progress*). Rasa keadilan Soetomo dalam menanggapi perlakuan yang ia terima di sekolah-sekolah Belanda, berasal dari nilai-nilai Jawa yang dijiwainya sejak muda.¹⁰ Cara Anderson menyalin pandangan orang Jawa serta nuansa-nuansa perubahannya ke arah Indonesia, sangatlah mengagumkan. Di samping ajaran tradisional, Soetomo tidak pernah berpikir bahwa modernisasi merupakan peniruan.¹¹ Dengan meletakkan Budi Utomo sebagai pijakan, melihat ke depan dan juga ke belakang, Anderson mengatakan bahwa warisan Soetomo adalah bahwa ia mendapatkan kembali asal-usulnya dalam bentuk baru.

Dalam telaah politik bahasa, Anderson menggambarkan bagaimana peralihan antar bahasa juga berarti masuk ke dalam dunia imajinatif yang baru, yang masing-masing diberi karakter oleh batas-batas yang berbeda. Mulai dengan menekankan pentingnya bahasa *krama* dan *ngoko* dalam bahasa Jawa, ia menjelaskan tekanan untuk mempelajari bahasa Belanda dalam konteks kolonial. Dengan mengkontraskan antara bahasa Jawa dan bahasa Indonesia, ia juga mencatat bahwa bahasa Indonesia telah diJawakan lewat penghierarkian secara evolusioner terhadap apa yang awalnya disebut sebagai “Melayu Revolusioner”. Meskipun sudah diperbarui sejak esai yang asli (ditulis pada tahun 1966), esai ini masih mempertahankan visi “Islam” yang datar terhadap sebuah pandangan yang sesungguhnya tidak tepat lagi. Di sisi yang lain, deskripsinya tentang makna kata-kata yang larut ke dalam mantra-mantra akronim masih tetap evokatif dan relevan. Anderson menggambarkan bagaimana istilah-istilah seperti revolusi, demokrasi, dan sosialisme telah dipribumikan. Esai ini kurang menunjukkan bahwa orang-orang Jawa adalah *poly-vocal* pada dirinya sendiri, lewat rincian tingkatan bahasa mereka. Peng-

¹⁰ *Ibid.*, hlm. 247-58

¹¹ *Ibid.*, hlm. 261-2.

gambaran bahasa dengan cara tepat mengimplikasikan bahwa perpindahan ke bahasa Indonesia (atau ke bahasa Belanda atau Inggris) lebih menghasilkan penambahan tingkatan baru sebagai sampiran, daripada pemutusan hubungan secara langsung dari wacana pribumi.¹²

Esai terpenting dari kumpulan ini berjudul “*The Idea of Power in Javanese Culture*” karena paling berpengaruh di antara semua karya-karya Anderson. Di sini, ia berargumen tentang relevannya citra pribumi tentang “kekuasaan” yang biasa disebut *kasekten*. Ia menunjukkan bahwa konsepsi pribumi memiliki akar kosmologis dan mistik, yang menghadirkan kekuasaan lebih sebagai substansi ketimbang abstraksi, lebih sebagai sebuah atribut pada diri seseorang ketimbang semata-mata sebagai sebuah refleksi posisi sosial. Untuk menelaahnya, Anderson tidak hanya menyelidiki ideologi, yang dalam hal ini ia kaji secara mendalam, tetapi juga pola-pola patronase yang konkret dan kompleks dalam politik, terutama pada era Sukarno. Ia dengan jelas mengatakan bahwa sebuah logika pribumi, yang juga tampak dalam teori tentang dewa-raja di tempat-tempat lain, masih tetap merupakan kunci untuk merambah praktik-praktik sosial di Jawa.¹³

Rumusan Anderson tentang hal-hal yang ideal dalam esei ini, masih memiliki keterbatasan terutama ketika ia mengemukakan

¹² Dalam diskusi Anderson ini, kentalnya bahasa-bahasa lokal tidak cukup tampak, sehingga pemutusan antar bahasa menjadi terlalu tajam. Jeff Roberts, seorang peneliti dari SOAS, London yang sekarang bekerja di Tengger, menjelaskan dalam konteks itu bahwa penduduk Tengger secara tetap mencampurkan dialek Tengger dengan Madura, Jawa dan Indonesia dalam satu percakapan. Diskusi Becker tentang wayang, dalam tulisannya, “Text-Building, Epistemology and Aesthetics in Javanese Shadow Theatre” (1979), menyatakan bahwa dalam figur yang berbeda, seperti juga halnya dalam tingkat bahasa yang berbeda, merepresentasikan dunia epistemik yang saling berkoeksisten dengan sampiran satu sama lainnya.

¹³ Keeler (1987) memperlihatkan bagaimana imaji Anderson ini diterjemahkan ke dalam konteks pedesaan di Jawa Tengah pada akhir tahun 1970-an. Di Malang, pada saat ini, pengertian kekuasaan seperti itu merupakan bukti-bukti nyata dari praktik-praktik lokal. Peserta pertukaran pelajar dari Amerika sangat antusias dengan esei ini karena merupakan “kunci yang paling berhubungan” dengan sejumlah desa dan kota yang mereka jumpai. Tesis ini, betapapun terbatasnya, masih “bekerja” untuk dipakai dalam memahami dinamika lokal. Waard Keeler. *Javanese Shadow Plays, Javanese Selves*, (New Jersey: Princeton UP, 1987).

bahwa pengertian orang Jawa terhadap kekuasaan tidak secara esensial berkaitan dengan moral (*amoral*).¹⁴ Untuk orang Jawa, gagasan mereka tentang kekuasaan sesungguhnya tidak pernah dipisahkan dari moralitas. *Teja*, bukti dari adanya kekuasaan, selalu diuji dan diberikan penilaian moral. Anderson tidak menunjukkan secara tepat etik-etik yang melandasi pengertian "*halus*". Ketiadaan *pamrih*, yang dinyatakan sebagai pengabaian kepentingan pribadi, sesungguhnya berhubungan erat dengan praktik-praktik tirakatan demi kepribadian yang "*sepi ing pamrih*", demi kesadaran spiritual yang lebih tinggi.

Dalam penilaian mereka terhadap esei ini, baik Koentjaraningrat maupun Soemarsaid Moertono sama-sama menekankan praktik dari teori-teori Jawa setempat. Koentjaraningrat menilai bahwa Anderson terlalu mengasingkan konsep kekuasaan dari lapangan praktik sosial; sedangkan Moertono mengkritik Anderson karena gagal menghubungkan konsep kekuasaan tersebut dengan konsep dan praktik mistik yang banyak disinggung dalam sastra kraton.¹⁵ Anderson memang mengaitkan visinya tentang gagasan kekuasaan Jawa dengan protes turun temurun karena ia mengenal potensi kritis yang dimiliki oleh gagasan tersebut.¹⁶ Namun demikian, ia tidak menekankan bagaimana kekritisannya ini berkaitan dengan moralitas. Dalam pengertian mistik, orang yang memiliki kuasa bertindak lewat kesadaran yang disesuaikan dengan iklim kolektif. Idealnya kekuasaan adalah lebih sebagai sarana untuk kekuatan kosmis ketimbang kehendak pribadi. Anderson tidak cukup dapat membayangkan bahwa hubungan seorang penguasa dengan kehendak orang lain itu bisa terjadi secara langsung sehingga ia tidak mencatat bahwa orang Jawa (paling tidak dulu) percaya hal tersebut.

¹⁴ Anderson. *Language*, hlm. 31.

¹⁵ Dalam M. Budiardjo. *Aneka Pemikiran tentang Kuasa dan Wibawa*, (Jakarta: Sinar Harapan, 1984).

¹⁶ Anderson. *Language*. hlm. 60-2.

Kritik orang Barat terhadap tesis ini umumnya memiliki arah yang berbeda, mereka menyalahkannya karena tampaknya ia “menjelaskan” isu-isu material atas landasan ideologis. Misalnya, dalam mengkaitkan bagaimana gagasan kekuasaan mampu menyokong “korupsi” kita perlu menempatkan patrimonialisme secara material. Pola-pola tersebut terus berlanjut dan tidak hanya berkaitan dengan gagasan kekuasaan, tetapi juga dengan kenyataan bahwa “penghasilan” masih sebagian ditentukan oleh pertukaran ketimbang oleh ekonomi uang (*monetised economy*). Dalam ekonomi yang telah dirasionalkan, pekerjaan semata-mata menghasilkan upah, gaji harus sama dengan pendapatan. Akan tetapi, di Jawa sejak masa lampau bahkan hingga sekarang, “gaji” sangat jarang berarti pendapatan (yang cukup). Oleh karenanya, pertukaran lanjutan terpaksa harus dilakukan. Mereka yang tidak puas seringkali membaca esei ini sebagai hal yang idealistis, sebagai klaim untuk “menjelaskan” masyarakat dan politik dengan istilah-istilah kebudayaan. Cukuplah dikatakan disini bahwa debat-debat itu muncul dari bayangan dualistis, reifikasi dari wilayah “material” dan “ideologi”. Polaritas tersebut mendasari pemikiran modern sebagaimana kepercayaan terhadap “Tuhan” melandasi tradisi dan tidak kurang problematis.

Dalam sebuah lampiran pada esei tersebut, Anderson meletakkan gagasan tentang “karisma” secara historis. Dengan menyelidiki pemakaian Weber terhadap konsep karisma sebagai sebuah kategori sosiologis, ia kemudian mengikuti White dalam menunjuk bahwa karisma itu hanyalah sebuah “kiasan” (*trope*). Pada akhirnya, Anderson secara ironis mencatat bahwa konsekuensi merusak dari “karisma” sesungguhnya disokong justru oleh teknologi rasional yang akhirnya oleh Weber dipandang sebagai lawannya. Pembalikan ini secara implisit merupakan sebuah peringatan yang tidak dicatat oleh Anderson. Oposisi terhadap sesuatu atau kealpaan terhadap sebuah rangkaian bisa membuat kita semua lebih takluk pada dinamikanya. Diskusi ini, yang semakin abstrak, beresiko karena meletakkan konsep-konsep hanya di dalam “kereta pemikiran” dan tidak menempatkannya di dalam kepala manusia.

Sebagaimana esei Anderson tentang kekuasaan yang berfokus pada kaitan antara Demokrasi Terpimpin dan ungkapan-ungkapan Mataram yang sinkretis maka esai “*Old State, New Society*” terfokus pada pertumbuhan kekuasaan negara di dalam masyarakat. Esei ini menjejaki kembali kemunculan negara modern selama seabad terakhir. Dengan meletakkan Indonesia merdeka sebagai negara “modern”, esei ini menyatakan bahwa negara ini sesungguhnya berhutang pada negara pendahulunya, yakni negara kolonial. Dengan memperhatikan secara khusus karier Soeharto dalam dinas intelijen militer pada masa kekuasaan Belanda, Jepang, dan akhirnya negara Indonesia, Anderson menunjukkan mengapa “... *leitmotiv* yang konsisten dalam pemerintah Orde Baru telah diperkuat oleh negara demi negara itu sendiri (*the state qua state*).”¹⁷

Esai ini dirajut dengan berbagai wawasan. Sebagai contoh, ia menunjukkan bahwa keputusan Amerika untuk berdiri di sisi Angkatan Darat pada tahun 1965 didasari oleh pandangan bahwa hanya tentaralah yang mampu menjadi kekuatan penyatu. Soekarno telah menegakkan eksistensi negara, akan tetapi, untuk mencapai apa yang dicita-citakannya diperlukan pengaktifan kembali militer, seperti pada zaman Belanda. Dua dekade sebelumnya, Anderson telah menaruh perhatian khusus terhadap dua aspek sistem militer di dunia ke tiga: mereka memperoleh kekuasaan karena mereka memegang kuat-kuat rantai komando komunikasi modern yang paling canggih dan karena militer merupakan sarana utama untuk mobilitas sosial dari kelas-kelas bawah.¹⁸ Fungsi sosial dari militer ini tidak ditekankan dalam tulisan ini.

Permasalahan dalam esei *sembah-sumpah* adalah tentang mengapa orang Jawa yang terkemuka, seperti Pramoedya, menulis dalam bahasa Indonesia. Sekalipun tradisi Jawa mereka sesungguhnya sangat kaya dan dalam. Untuk hal ini, Anderson mendapatkan berbagai penjelasan. Ia mencatat pengaruh-pengaruh yang ada termasuk hal

¹⁷ *Ibid.*, hlm. 111

¹⁸ Dalam kuliah tentang peranan militer di dunia ke tiga (Cornell 1970).

yang beredar di Indonesia dan pengaruh tradisi elit yang sangat kuat, yang menyebabkan para pengarang ini merasa enggan untuk menghadapinya. Karena sastra Jawa itu ditembangkan maka menurut Anderson, ia tidak cocok untuk dicetak. Pada saat yang bersamaan “masalah kata ganti”, khususnya karena tiadanya kata yang tepat untuk pemakaian kata ganti orang “kamu”, membuat para pengarang sangat sulit untuk menyuarakan perasaan-perasaan modern mereka dalam bahasa Jawa. Ada satu upaya untuk menghadapi hal ini melalui penggunaan *ngoko* (bahasa Jawa sehari-hari), namun tidak berhasil. Ada diskusi yang menarik tentang Poerbatjaraka (yang seperti memakai jubah Ronggowarsito dalam wacana Belanda), tentang kebisuan bahasa Jawa (dalam karya-karya Pramoedya yang berbahasa Indonesia) dan tentang intertekstualitas wayang dalam Yudistira, semuanya menunjukkan adanya kelangsungan, namun juga “kehadiran Jawa yang tidak kelihatan”.¹⁹

Dalam memperbincangkan tentang “ketidakmampuan” (*impotence*) para penguasa abad ke-19, Anderson dengan mengutip seorang Belanda, menyebutkan bahwa kemampuan (*potency*) itu terletak dalam kontrol terhadap hal-hal yang material, sebagaimana biasanya yang dibayangkan oleh orang Barat. Paradigma ini tergelincir ke dalam pengacauan antara kekuasaan dengan politik, yang secara ironis mengabaikan potensi penting dari kebudayaan bahasa yang selalu ia telaah dengan baik. Bayangan Anderson tentang fosilisasi, hampir sama dengan yang ditekankan pada kajian-kajian Jawa pada masa awal, berkaitan dengan fokus terhadap istana dan mengabaikan kekuatan Kejawen pada lapangan lainnya. Koran-koran Jawa juga diacu, namun tidak diletakkan sebagai lawan dari pudarnya keklasikan, sebagaimana terjadi. Tidak dipergunakannya hal-hal klasik dan mangkirnya karya sastra yang anti-Belanda, secara alternatif dapat berarti bahwa hal itu tidak lagi menjadi pusat masalah, bahwa vitalitas berpusat di tempat lain. Mungkin, isu yang paling nyata dalam persaingan lokal setelah Perang Jawa adalah Islam, “gumpalan yang

¹⁹ Anderson. *Language*. hlm. 213-37.

tak bisa dikesampingkan” (*unswallowed lump*), dan tidak memusat pada persoalan kekuasaan Belanda.²⁰

Tulisan dan ekspresi kultural selain yang berada di istana tidak cukup digali untuk mengenali kecenderungan-kecenderungan yang telah membentuk Jawa. Anderson secara implisit berorientasi terhadap hal-hal yang klasik dan pada pusat kekuasaan. Ia membayangkan kemerosotan tradisi-tradisi luhur dan kekuasaan istana, seakan-akan mereka yang menandai kesehatan jiwa kebudayaan pribumi. Untuk itu, esai ini yang ditulis dua belas tahun setelah esai tentang kekuasaan, memiliki perspektif yang berlawanan. Dahulu ia menyatakan bahwa ungkapan kekuasaan kraton masih berlaku hingga saat ini; sementara esai yang kemudian justru menyatakan kelemahan-kelemahan tradisi tersebut telah terjadi sejak masa lampau. Perspektif “pusat” tetap terpelihara dalam kedua esai tersebut karena secara implisit ia menekankan keharusan adanya oposisi terhadapnya. Seolah-olah penentangan langsung terhadap kekuasaan Belanda masih diperlukan untuk membuktikan vitalitas lokal. Padahal kekuasaan lokal mungkin justru terbukti konsisten karena kemampuannya untuk membentuk wacana *di luar* (*out side*) dan terpisah dari isu-isu subordinasi yang memikat perhatian Anderson. Namun demikian, dalam kacamata Anderson ekspresi demikian tidak berdaya. Ironisnya, minat Anderson pada oposisi justru yang menghasilkan narasi-narasi yang ditentukan oleh pusat kekuasaan, hal yang sesungguhnya ia ingin hindari.

Masalah *krama* dan *ngoko* muncul kembali ketika Anderson mencoba untuk merengkuh tanda-tanda (*codes*) masa kini. Mengikuti pandangannya tentang Orde Baru yang dikemukakan pada tahun 1972, ia mengeksplorasi bahasa dan kartun-kartun yang muncul di koran-koran Jakarta. Ia mencatat bahwa orang-orang asing akan terjebak pada percakapan-percakapan formal, yang sebenarnya sama dengan *krama*. Namun demikian, mereka mengabaikan sindiran-

²⁰ *Ibid.*, hlm. 201, 205 dan Moedjanto, dalam *The Concept of Power in Javanese Culture*, (Yogyakarta: Gajah Mada UP, 1986), sebaliknya membantah apa yang dinyatakan Anderson dengan mengatakan bahwa “kekuasaan” dari raja dalam hal-hal tertentu meningkat seiring dengan perkembangan kekuasaan Belanda.

sindiran yang hanya bisa dilihat oleh orang-orang lokal. Ia menyebut kartunis Hidayat sebagai Petruk, seorang badut/orang biasa/pelayan di dalam wayang, namun di tempat lain menekankan diskontinuitas. Sarkasme mewarnai acuannya untuk mengkonstruksi rezim ini. Perubahan dalam pengungkapan ini, relatif perspektifnya terhadap Sukarno, patut dikomentari. Anderson mengimplikasikan bahwa Sukarno dulu memiliki sesuatu yang “nyata” untuk diacu kembali, sementara Suharto tidak memiliki apa pun untuk dirayakan. Pandangan ini sungguh problematis.

Konsolidasi Orde baru, sebuah kerangka yang hanya dibagikan oleh Sukarno, hadir dengan kontrol militer yang mengorbankan dorongan nurani populis. Kebencian terhadap pengorbanan nurani populis tersebut, sesungguhnya tidak berarti kita pantas mengingkari adanya kontinuitas. Akan tetapi, Anderson menyimpulkan “tidak ada lagi raja, yang ada hanya Petruk”, seolah-olah melupakan hukum-hukum yang telah digariskannya sendiri.²¹ Menurut esei itu, tidak diragukan lagi bahwa Suharto, apakah diterima atau tidak, memiliki *wahyu* yang substantif dalam pengertian Jawa. Sama halnya seperti “kekuasaan nyata” dalam makna Barat. Ini bukanlah semata-mata klaim khayalan dan palsu. Monumen-monumen Orde Baru, Proyek Mini atau rencana makam Suharto, mungkin tampak hanya sebagai “karya sindiran” (*pastiche*) untuk sebagian orang di dalam atau di luar negeri. Akan tetapi, kekuasaan pusat tidak pernah sendirian dalam usaha demikian. Dorongan kreatif yang terletak di bawah gaya ini bersifat kultural, bagian dari lapangan bersama yang berkaitan dengan seluruh spektrum posisi sosial dan politik di Jawa.

Pembacaan Anderson adalah pertanda bahwa ia jauh layar. Hal itu mungkin karena empatinya pada saat ini hanya terletak pada oposisi. Akan tetapi, gagasan kekuasaan yang “lama” tidak harus dibaca sebagai peniruan hanya karena evaluasi moral dalam penggunaannya telah berubah. Ambivalensi Anderson berawal dari sebuah kebingu-

²¹ Anderson. *Language*. hlm. 192.

ngan antara penilaian moral dan kerangka interpretatif.²² Secara restrospektif, kegelisahannya (*angst*) muncul karena sulit menyatukan sensitifitasnya yang dulu menawan wilayah kebudayaan Jawa, yang pada saat itu sangat dekat secara intuitif, dengan perspektif global dan semakin luas dari tempat yang saat ini terpencil darinya. Akar dari masalah mungkin berawal dari teori yang menempatkan dua hal itu dalam oposisi yang sesungguhnya tidak perlu.

Mengembangkan Masyarakat Konsumsi

Hefner menelusuri transformasi orang Tengger ke dalam tahap integrasi ke dalam pasar yang lebih luas. Bukunya ini, yang mengawinkan antara etnografi dengan sejarah, telah membuahkan hasil yang memuaskan. Jangkauan dari seluruh proyek Hefner yang sangat luas ini memerlukan beberapa catatan. Buku pertamanya adalah *Hindu Javanese* (Orang Hindu Jawa), berupa antropologi agama; dan menyusul yang satu ini adalah tentang ekonomi pertanian. Pada saat ini ia tengah mengerjakan sejarah agama, khususnya Islamisasi, sebuah bidang yang banyak terbayang dalam berbagai esainya.²³ Dalam pengantar Hefner terhadap buku ini, ia berfokus pada teori Marxis untuk menata panggung yang mempertimbangkan perubahan sosial di Tengger. Dari panggung ini, analisisnya terhadap sejarah lokal pada masa-masa awal perkembangannya tampaknya lebih bersifat merkantilis ketimbang kapitalis dalam pengertian sempit. Untuk Karl Marx, kerja bebas (*free labour*) adalah lebih esensial ketimbang kapitalis. Dengan demikian, Hefner menyimpulkan bahwa pengertian Max Weber tentang masa-masa awal pertumbuhan ekonomi, yakni

²² Ini mewakili peringatan Smail. Ia membedakan antara perspektif isu dan penilaian moral, namun kesalahan itu umum dan sangat gampang terjadi. J. Smail. "On the Possibility of an Autonomous History of Modern Southeast Asia", *Journal of Southeast Asian History* V II N 2 1961.

²³ Judul lengkapnya adalah: *Hindu Javanese: Tengger Tradition and Islam*, (New Jersey: Princeton UP, 1985). Esei Hefner tentang Islam, sejauh ini termasuk "The Political Economy of Islamic Conversion in Modern East Java" dalam W.Roff ed. *Islam and the Political Economy Meaning*, (London: Croom Helm, 1987) dan "Islamizing Java? Religion and Politics in Rural East Java" *Journal of Asian Studies* vol 46 1987.

pertumbuhan awal kapitalisme, jauh lebih mampu untuk menjelaskan kasus Jawa.

Pada permulaan kolonialisme, kepemilikan tanah di dataran tinggi sangat sedikit dan belum terdiferensiasi. Dengan kata lain, pada masa itu masih ada ruang untuk diperluas. Kepentingan kolonial hanya ada di dataran rendah, yakni dengan mengorganisasikan pengeduk surplus, yang secara khusus mengarah pada penciptaan struktur secara komunal dan perbedaan antarkelas di daerah pedesaan. Pada akhirnya, tanah menjadi lebih terkonsentrasi. Namun demikian, di dataran tinggi, perbedaan dalam ukuran ladang sangat kurang dibandingkan dengan di dataran rendah. Pada umumnya, di dataran tinggi tidak ada sistem pertanian bagi hasil atau penyewaan tanah. Tanah *bengkok* (tanah yang diberikan kepada pejabat desa), tampaknya bukan sesuatu yang penting di dataran tinggi ketimbang di dataran rendah.²⁴ Dengan dimulainya revolusi tanaman Kopi, terbukalah pasar di daerah dataran tinggi pada tahun 1860-1925, dan turisme mulai masuk ke Tosari pada akhir tahun 1920-an.²⁵ Penyakit yang menyerang tanaman kentang pada tahun 1930-an memiliki dampak yang lebih besar daripada depresi. Di sisi yang lainnya, pendudukan Jepang memiliki dampak yang menghancurkan kehidupan di dataran tinggi itu karena pertanian tegalan sangat tergantung pada ekonomi pasar dan tidak terlalu berorientasi pada subsistensi seperti halnya pertanian sawah.

Kajian Hefner menyodorkan sesuatu yang menarik dalam dinamika lokal selama kudeta tahun 1965 dan debat tentang penindasan yang kemudian mengikutinya. Ia mencatat berbagai macam penyebab kekerasan. Kekuatan Partai Komunis Indonesia (PKI) umumnya berada di antara komunitas dataran tinggi yang agak kosmopolitan. Informasi dari kalangan Nahdlatul Ulama (NU) menyatakan bahwa ketegangan lebih disulut oleh masalah-masalah agama ketimbang

²⁴ Hefner. *Language*. hlm. 115-20

²⁵ *Ibid.*, hlm. 40. Elson, dalam tinjauannya terhadap buku Hefner (*Asian Studies Review* V15 N2 November 1991, hlm. 324-6) menyebutkan bahwa penanaman kopi lebih awal daripada itu.

masalah kelas. Dengan membuka masalah “pendudukan tanah” (*land scam*) oleh Partai Nasional Indonesia (PNI), ia memperoleh butiran mutiara sejarah sosial. Akhirnya, ia menyentuh kedalaman dari sebuah peristiwa sosial dengan menjelaskan sebuah insiden yang mengobarkan semangat massa dalam kasus pengambilalihan tanah di Ngadiwono, yang mengakibatkan terbunuhnya kurang lebih empat puluh kader. Ia mengatakan bahwa hal ini menandakan “akhir dari sebuah pandangan hidup dataran tinggi” dan berkomentar bahwa kontrol birokratik selanjutnya diterapkan untuk menciptakan “orang harus jadi macam apa”.²⁶

Orang Jawa atau tepatnya orang Hindu, di dataran tinggi sedikit sekali memiliki identitas dataran rendah Pasuruan karena yang terakhir ini biasanya diidentifikasi dengan pola-pola Islam. Dengan menyetujui pensifatan yang dilakukan oleh orang Tengger sendiri, Hefner yakin bahwa orang-orang dataran tinggi itu merupakan “petani menengah”, dengan tidak adanya jurang pemisahan keras antara kaya dan miskin. Ia mengutip seorang “petani miskin” yang mengatakan:

Orang Gunung tidak memperhatikan tingkatan walaupun ia sudah kaya. Apa yang diperhatikan adalah miliknya sendiri, dengan demikian tidak tergantung pada orang lain dan tidak bisa diperintah. Kamu harus bicara langsung dan melihat muka lawan bicaramu.²⁷

Secara tradisional, tujuan orang-orang lokal ini hanyalah pada kelurusan dan otonomi komunal, tidak teridentifikasi dengan kelas tertentu. Para petani dataran tinggi, kata Hefner, senantiasa berpikir bahwa identitas mereka terkait dengan produksi bebas dan adat gotong-royong untuk membedakan diri mereka dari orang-orang dataran rendah.

Pada akhir tahun 1970an, jalan-jalan baru, program pemakaian pestisida dan tanaman-tanaman revolusi hijau telah membawa ke-

²⁶ Hefner. *The Political Economy*, hlm. 194-223.

²⁷ *Ibid.*, hlm. 154.

gemparan; masyarakat merasa bahwa mereka tidak harus selamanya hidup miskin. Hefner menekankan inisiatif lokal dalam proses ini. Para petani memakai bibit kubis dari India pada tahun 1969 dan pemakaian pestisida pada tahun 1970 menjadi tidak terelakkan. Sejak tahun 1975, sebagian besar petani di Tosari dan Ngadiwono telah beralih dari tanaman jagung, dan menggilirkan tanah mereka untuk ditanami kentang dan kubis. Menurut survei terhadap 142 rumah tangga yang dilakukan pada awal tahun 1978, hanya seorang petani yang memakai bahan-bahan kimiawi; sepuluh bulan kemudian jumlahnya bertambah menjadi sepertiga; dan pada tahun 1980 hampir semuanya memakai bahan kimia.²⁸ Biaya awal untuk tanaman seperti kopi atau cengkeh sangat mahal. Pengembangan lereng dan ketergantungan terhadap tenaga kerja adalah mesin utama yang menggerakkan revolusi hijau, dengan demikian, perubahan ini memberikan tekanan pada garis kelas. Akan tetapi, para buruh dan pekerja di Tengger lebih menyukai hubungan pribadi karena para pekerja ini selain menjual tenaga mereka untuk upah, juga untuk menjaga hubungan baik.²⁹

Pertanian di dataran tinggi agak kurang lentur dibandingkan dengan areal persawahan. Sejarah dataran tinggi telah menjadi salah satu “krisis ekologi yang sedang berlangsung” serta praktik-praktik baru telah menyebabkan kemerosotan sensitifitas terhadap tanah.³⁰ Penanaman bukit-bukit kecil telah membuat memburuknya saluran air, membentuk longsor lumpur, dan penurunan mutu tanah. Seperti yang dinyatakan Hefner:

Di daerah yang pernah mashyur karena kekayaannya, tanah vulkanis yang tebal, bebatuan dan tanah liat yang keras tampak pada ladang-ladang yang cenderung basah. Setelah siraman hujan, sungai-sungai kecil menjadi kental dengan lapisan tanah atas dan mengalir ke sisi bawah pegunungan, membawa endapan lumpur ke saluran irigasi dan ke daerah lepas pantai. Apa yang

²⁸ *Ibid.*, hlm. 97-101.

²⁹ *Ibid.*, hlm. 144-150.

³⁰ *Ibid.*, hlm. 6, 104-112.

terjadi pada ladang-ladang di punggung bukit ini tidak lebih dari perusakan lingkungan ... Para petani sangat sadar dengan masalah ini ... Kepentingan produksi jangka pendek sangat berlawanan dengan pemeliharaan terhadap tanah.³¹

Bersama dengan kentang, tiga kali musim tanam, pencangkulan yang lebih dalam dan tanaman yang berumur lebih pendek, semuanya berkombinasi untuk memperburuk masalah, yang dahulu ketika di bawah rezim jagung masih mampu dibatasi.

Dengan argumen bahwa harta benda merupakan sesuatu yang “berguna” dan juga merupakan “ekspresi kultural”, kemudian Hefner mengeksplorasi “antropologi konsumsi”. Konsumerisme kebudayaan dataran rendah mengikuti keadaan nasional mutakhir. Pada akhir tahun 1970-an, para lelaki mulai mengenakan jam tangan, tidak peduli apakah mereka tahu waktu atau tidak. Kelas menjadi lebih ditekankan lewat pendidikan. Aspirasi elit-elit baru disalurkan lewat sekolah. Ritual *slametan* dulunya dipergunakan sebagai saluran utama untuk konsumsi yang berbaur dengan moral komunitas. Pada masa kini, siaran TV telah mengubah seni pertunjukan. Jika dahulu pertunjukan jarang diadakan dan bersifat semipublik maka saat ini ia menjadi lebih umum dan bersifat pribadi. Pada masa kini, “suasana pedesaan Jawa bukan anonimitas perkotaan, melainkan... suasana sekolah menengah yang sangat berdisiplin.”³²

Bab-bab awal buku ini sangat kaya dengan pilihan sumber-sumber sekunder, namun penggambarannya terhadap sejarah lokal diambil dari sumber-sumber oral. Kajian yang sangat bagus tentang skandal tanah PNI tidak dikontekstualisasikan dengan aksi sepihak, aksi pengambilalihan tanah oleh PKI pada awal tahun 1960-an, namun secara umum memperlihatkan tingkat kepemilikan tanah PNI dan NU. Proses yang mirip dalam hal integrasi lokal, meskipun didokumentasikan di mana-mana, tidak ditelaah secara khusus. Orang-orang Tengger, seperti juga komunitas lainnya yang pernah

³¹ *Ibid.*, hlm. 111.

³² *Ibid.*, hlm. 147.

terpencil, pada saat ini semakin terintegrasi dengan negara. Sejauh ini, Hefner berpendapat bahwa proses ini dihadirkan oleh kuatnya Islamisasi, yang sesungguhnya telah berlangsung dari tahun 1940 hingga tahun 1970, namun bangkit kembali dengan kekuatan yang lebih besar.

Dalam menanggapi interaksinya di lapangan, Hefner mencatat bahwa informan pada tahun 1985 menjadi lebih terbuka, khususnya dalam hubungan tentang kejadian di tahun 1965, dibandingkan dengan pada tahun 1979. Appendix dari buku Hefner ini adalah sebuah pernyataan yang seimbang dari hubungannya dengan para informan dan detail dari materi-materi yang telah ia kumpulkan.³³ Namun demikian, informasi-informasi yang ada dalam teks dikumpulkan lebih banyak dari kuesioner survey ketimbang dari wawancara mendalam (*depth interview*). Ia mengacu pada Margo Lyon dan Rex Mortimer, namun tidak mengambil dari keduanya untuk perspektif dalam menggambarkan proses-proses sosial yang terjadi di berbagai tempat di Jawa.³⁴ Usaha yang lebih keras pada bidang ini akan lebih menolong untuk memberi kerangka terhadap kajian Hefner tentang kejadian-kejadian di sepanjang jalan antara Tosari dan Pasuruan.

Karya Joel Kahn tentang Sumatra adalah bahan non-Jawa yang paling penting yang dipakai. Hefner tidak mengacu pada karya Michael Dove tentang perladangan karena hal ini belum dikaitkan dengan perlawanan yang ia terjemahkan sebagai poros “pegunungan vs dataran rendah” ke ungkapan *sawah* dan *ladang*. Sebagai akibatnya, ketinggian ini mengesampingkan ekosistem sebagai kerangka kerjanya yang dominan. Sementara ia mengacu pada karya James Scott dan Jan Bremen tentang perlawanan petani Malaysia dan Jawa, namun ia hanya menggarisbawahi pandangan-pandangan mereka dalam kajiannya itu dan jarang sekali menyelidik hal-hal detail yang

³³ *Ibid.*, hlm. 145-151.

³⁴ Margo Lyon. *Bases of Conflict in Rural Java*, (Berkeley: Calivornia UP, 1970) dan Rex Mortimer. *Indonesian Communism Under Sukarno*, (Ithaca: Cornell UP, 1974).

mereka kemukakan. Pada sisi yang lain, ia memakai Michael Peletz sebagai perbandingan substantif yang baik dalam hal pola-pola perkawinan.³⁵

Berbeda dengan buku pertamanya yang ditulis seolah-olah hanya Geertz yang telah menulis sebuah etnografi tentang Jawa, dalam buku ini perbincangan Hefner tentang literatur-literatur yang relevan sangatlah memuaskan. Ia membicarakan “pegunungan” tanpa mengacu pada perkembangan yang sama dengan daerah-daerah sekitar Pujon atau Jember, dataran tinggi Dieng, lereng Gunung Lawu di Jawa Tengah, atau di kalangan orang-orang Sunda atau Badui di Jawa Barat. Di sini, “pegunungan Jawa” berarti Tengger. Dengan demikian, Hefner telah mengglobalkan dirinya, sekalipun ia mendukung nasihat Robert Jay bahwa kita harus memisah-misahkan “orang Jawa”. Karena itu, judul bukunya ini seharusnya dibaca “*Political Economy in (bukan of) Mountain Java*”.³⁶

Pantulan Pengetahuan

Kekuasaan dari teks terbukti dalam pengetahuan maupun dalam komunitas yang bisa kita masuki melaluinya; citra (*images*) mencetak pengertian. Dalam memahami buku yang ditulis oleh Ward Keeler, *Javanese Shadow Puppets*, dengan mengamati langsung pertunjukan-pertunjukan, para siswa Amerika di Malang, secara ironis berkesimpulan bahwa mereka belum melihat wayang kulit yang “sungguh-sungguh” (*real*).³⁷ Mereka telah menyaksikan pentas wayang kulit di Gunung Kawi, (di mana bayang-bayang maupun penontonnya tampak kurang penting); di Candi Ceto pada acara bersih desa (berlangsung pada tengah hari); dan di Malang (di mana Anom Suroto, seorang dalang terkenal dari Solo, bersama dengan Walikota dan saudara Walikota bergabung dalam satu pementasan (ada tiga dalang dengan

³⁵ Michael Peletz. *A Share of the Harvest: Kinship, Property and Social History among Malays of Rembau*, (Berkeley and Los Angeles: U California P, 1988).

³⁶ Hefner. *The Political*. hlm. 229.

³⁷ Waard Keeler. *Javanese Shadow Puppet*, (Singapore: Oxford UP, 1992).

tiga *kelir* pada saat yang bersamaan). Tidaklah mengherankan bahwa semuanya tidak sesuai dengan citra (*images*) yang standar. Akan tetapi, kesimpulan yang mereka buat tetaplah menunjukkan kekuatan teks.

Anderson pernah berkomentar tentang kebebasan hidupnya dari esainya tentang kekuasaan. Ia sadar akan penggunaannya untuk membenarkan ortodoksi yang tidak pernah ia setuju.³⁸ Teksnya itu diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia dan dicetak dalam bentuk stensilan, di Yogyakarta dan di Jakarta pada akhir tahun 1970-an. Kemudian, sebuah terjemahan dimasukkan ke dalam sebuah kumpulan karangan yang diedit oleh M. Budiardjo.³⁹ Akan tetapi terjemahan Indonesia itu tidak mengikutsertakan sindiran yang dibuat Anderson tentang kontinuitas antara Demokrasi Terpimpin dan Orde Baru. Sama halnya dengan karya Geertz, karya Anderson telah menjadi sebuah “teks” untuk universitas, sebagai dasar untuk imajinasi orang Jawa tentang diri mereka sendiri. Berbagai buku Jawa tentang ideologi orang Jawa mengakui sarjana Barat sebagai inspirasi penulisan.

Ada kalanya produksi pengetahuan mempengaruhi secara lebih langsung. Seorang informan dari Malang memberitahu bahwa kekuatan Muhamadiyah di Pare, tempat di mana Geertz melakukan penelitian tiga dekade sebelumnya, adalah karena para anggota Muhamadiyah di sana mempelajari hasil penelitian Geertz tersebut. Saat ini, Hefner tengah meneliti Islamisasi yang sedang berlangsung di Jawa; sedangkan Sutrisno, kawan karibnya, tinggal di Ranupani sebagai seorang juru dakwah (*agent of Islamization*) di Tengger. Bersamaan dengan itu, Sutrisno juga telah membantu seorang mahasiswa Hefner yang melakukan penelitiannya di daerah pegunungan antara Malang dan Pare. Penelitian saya tentang kebatinan di Solo pada awal tahun 1970-an, telah membukakan pintu bagi banyak pendatang dan dua dekade berikutnya, ketika sebuah generasi lokal telah berlalu, keadaan lingkungan sama sekali tidak sama seperti telah

³⁸ Perbincangan di Ithaca (Oktober 1986).

³⁹ M Budiardjo (1982)

saya temukan. Pantulan aktivitas pengetahuan bergema ke segala arah secara bersamaan.

Komentar Anderson pada pengantar bukunya menunjukkan kepekaannya. Pengantar itu menyentuh lapangan yang ia masuki, pengalamannya di Jawa awal tahun 1960-an, dan keterikatannya dengan berbagai kerangka teoritis sejak itu. Biografi membantu menjelaskan perspektif yang berkembang. Kendati dicekal berkunjung ke Indonesia, namun ia telah masuk secara progresif ke dalam ruang intelektual yang lebih luas dengan menghasilkan esai-esai antara tahun 1969-1989.⁴⁰ Sejak permulaan Orde Baru dengan mengutamakan analisisnya terhadap kudeta, ia menjadi pengkritik yang terus menerus mengganggu Orde Baru.⁴¹ Pertama, didorong oleh keprihatinan terhadap orang-orang yang dipenjarakan tanpa pengadilan, Anderson menjadi sangat aktif dalam isu-isu hak-hak asasi manusia, dan kemudian ia menyuarakan penentangan yang penuh semangat terhadap dukungan Amerika untuk Indonesia dalam pengambilalihan Timor-Timur.

Anderson, baik secara institusional maupun intelektual, adalah poros di dalam pusat kajian Amerika-Indonesia. Sebagai mahasiswa Kahin, ia dibekali dengan cara kerja *grounded* empirik, yang pada awalnya menjadi ciri khas dari Cornell. Namun demikian, Anderson aktif menjelajah ke mana-mana dan merupakan orang terkemuka dalam menjembatani kajian Indonesia dengan teori-teori kultural yang baru. Pada saat yang sama, ia juga telah menunjukkan kehebatannya (mengingat ia dicekal untuk masuk ke Indonesia), dengan tetap menjalin kontak dengan Indonesia lewat pertukaran yang teratur

⁴⁰ Baik juga dicatat esei-esei Anderson yang tidak dimasukkan ke dalam kumpulan ini. Keduanya adalah monografi pendek, *On the Mythology and the Tolerance of the Javanese*, (Ithaca: Cornell Modern Indonesia Project, 1965), dan dua esei lainnya, yang termuat dalam (et al) *Religion and Social Ethos in Indonesia*, (Clayton, Victoria: Monash Centre of SEA Studies, 1977), adalah karya yang tidak dimasukkan karena hanya ditujukan untuk memberi kerangka pandangan pada orang luar yang akan menyelidiki pandangan-pandangan lokal.

⁴¹ "Cornell Paper", yang dihasilkan bersama R McVey dan F Bunnel, kemudian diterbitkan sebagai *Preliminary Analysis of the October 1, 1965 Coup in Indonesia*, (Ithaca: Cornell Modern Indonesia Project, 1971).

antara Ithaca dengan elit-elit Indonesia yang kritis. Namun begitu, khusus terhadap kaitan ini, terhadap kajian Cornell dan citra tentang Indonesia di dalamnya, ada beberapa hal yang perlu dicatat. Fasilitas yang diberikan Cornell dalam melakukan riset, publikasi dan pekerjaan, merupakan patronase dari pusat kajian Indonesia, dan dengan demikian, suara Anderson yang tersohor itu dikeraskan lewat mata rantai tersebut. Teori tentang kekuasaan Jawa disebarakan lewat rajutan mata rantai ini, sebuah pantulan yang tidak cukup mendapatkan perhatian.

Apa pun ambivalensi yang dirasakan oleh Anderson pada saat ini, esai tentang kekuasaan adalah yang paling berpengaruh di antara karya-karyanya. Disertasinya dipublikasikan dengan judul *Java in a Time of Revolution*, dan dipakai oleh banyak sejarawan yang belajar tentang Indonesia.⁴² Sementara, esai tentang kekuasaan telah memberikan inspirasi bagi lahirnya karya-karya lain, beberapa di antaranya berkembang di dalam buku-buku penting, termasuk karya Keeler yang berjudul *Javanese Shadow Plays, Javanese Selves*, dan karya Errington yang berjudul *Meaning and Power in a Southeast Asian Realm*.⁴³ Esai tersebut juga menjadi satu dari antara sedikit karya tentang Indonesia, selain yang dibuat oleh Geertz, yang banyak mendapatkan catatan dari para ilmuwan umum. Sebelum saat diterbitkan karya Anderson yang berjudul *Imagined Communities* yang keluar pada tahun 1983, karya ini tetap paling banyak dikutip dibandingkan dengan karya-karya tersebar Anderson lainnya.⁴⁴

Di Indonesia, beberapa buku telah terfokus pada, atau meminjam tesis Anderson tentang kekuasaan. Esai-esai dengan tema yang sama, dikumpulkan oleh Miriam Budiardjo dalam *Aneka Pemikiran tentang Kuasa dan Wibawa*, termasuk diantaranya ditulis oleh Koentjaraningrat, seorang senior Indonesia dalam bidang etnografi,

⁴² Anderson. "The Idea".

⁴³ Keeler. *Javanese*. & Shelly Errington. *Meaning and Power in a Southeast Asian Realm*, (New Jersey: Princeton UP, 1989).

⁴⁴ B. Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, (London: Verso, 1983).

dan Soemarsaid Moertono, yang monografinya menjadi salah satu dasar dari rumusan-rumusan Anderson.⁴⁵ Buku yang lain adalah dari Fachry Ali yang berjudul *Refleksi Paham “Kekuasaan Jawa” dalam Indonesia Modern*, dan dari G. Moedjanto yang berjudul *The Concept of Power in Javanese Culture*, sangat jelas dimulai dari karya Anderson.⁴⁶ Vedi Hadiz telah merangkum dan memberi kritik terhadap pemikiran Anderson dalam bentuk penilaian yang luas, dalam karyanya yang berjudul *Politik, Budaya, dan Perubahan Sosial*. Ia mencatat adanya ironi, yakni bahwa Anderson yang merupakan murid terkemuka Orde Baru, hanya mengalami Indonesia langsung justru pada masa sebelum (Orde Baru).⁴⁷

Sesungguhnya banyak ironi lainnya. Anderson, yang diposisikan sebagai radikal oleh Orde Baru, telah dibaca oleh beberapa teoritis Barat sebagai seorang konservatif. Pengungkapannya mengenai teori kekuasaan Jawa sedemikian jelas bahwa oleh pihak tertentu dilihat sebagai pengabsahan terhadap absolutisme dan dijuluki, sebagai seorang “esensialis”, dan karena apa yang dibaca (saya kira juga tidak benar) terlalu menekankan pada penjelasan kultural. Seiring dengan itu, keluar buku yang dikarang Robison yang berjudul, *Indonesia: The Rise of Capital*. Buku ini membuat heboh Indonesia karena berisikan bahan-bahan yang juga pernah digunakan oleh David Jenkins dalam sebuah artikelnya di *Sydney Morning Herald*, dan artikel tersebut pernah mengguncangkan hubungan Indonesia dengan Aus-

⁴⁵ Miriam Budiardjo (1982) berisi terjemahan dari esei Anderson ke dalam bahasa Indonesia, serta esai-esai dari Koentjaraningrat dan Moertono yang merupakan komentar terhadap esai tersebut. Karya awal Moertono (1968) merupakan salah satu sumber dari karya Anderson yang ditulis pada tahun 1972 tersebut, bersama dengan tulisan Schrieke (1957).

⁴⁶ Fachry Ali secara agak langsung membicarakan soal-soal yang diajukan oleh Anderson (1986). Akan tetapi, buku Moedjanto, di samping judulnya (1986) menjelaskan evolusi dari landasan sistem kekuasaan dalam kerajaan yang lebih tua, dan tidak terlalu sering mengacu pada Anderson.

⁴⁷ Vedi Hadiz. *Politik, Budaya, dan Perubahan Sosial: Ben Anderson dalam Studi Politik Indonesia*, (Jakarta: Gramedia, 1992). Karya ini mencantumkan bibliografi lengkap dari karya-karya Anderson, sebuah referensi yang sangat berguna.

tralia.⁴⁸ Robison, seorang yang secara teoritis kiri, memperoleh banyak informasi yang diinginkan oleh para pengusaha. Ia tidak disukai oleh penguasa Indonesia, sama dengan tesis Anderson karena penjelajahannya tentang *pamrih*.

Karena karya-karya Anderson bergerak secara progresif ke arah pandangan konstruksionis, ada kesan bahwa ia telah “bertobat” dari “idealisme” pada masa awal.⁴⁹ Namun begitu, kesinkronan di antara perubahan ini dengan perjalanan karier Anderson, simpati politiknya dan nilai-nilai interpretatifnya tampak sekali dan pantas direnungkan. Umpamanya, ia sempat berhubungan terus menerus, persepsinya pasti lain, membuat tenunan yang terus berlanjut dan kehidupan sehari-hari Indonesia mungkin dimasuki. Sebagaimana halnya, tahun-tahun semasa Sukarno yang romantis, harapan populis yang melanda, bagi Anderson tetap merupakan bayangan pengalaman yang bersemangat.

Waktu dijejaki ke belakang, rengkuhannya terhadap vitalitas tersebut menyinari pengertiannya mengenai revolusi. Karena keakraban tidak sempat diperbarui mulai memudar seiring dengan langkah ke depan dan melahirkan ketidakpuasan. Sama seperti perjalanan generasi revolusi yang sulit menyesuaikan diri dengan harapan-harapan untuk terus berbulan madu. Karya-karya Anderson yang terdahulu banyak mengambil inspirasi dari lapangan. Dengan waktu ia semakin tergelincir ke alam tekstual, analisisnya semakin menekankan pandangan “etik” dan semakin menonjolkan kerangka global daripada makna lokal. Semakin dekat tulisannya maju ke arah masa kini, semakin banyak ia menulis mengenai masa lampau. Terus menerus sumber-sumber dan pengalaman hidup di tempat itu semakin berjarak. Walau digerakkan oleh garis-garis panah ini, dengan setiap tahap dari perjalanannya sebagai seorang mahaguru, ia membawa kita lebih jauh ke dalam imajinasi Jawa.

⁴⁸ Richard Robison. *Indonesia: The Rise of Capital*, (Sydney: Allen & Uswin, 1986).

⁴⁹ Seperti dicatat oleh Henley dalam ulasannya tentang B Anderson, *Language*, hlm. 228-229.

Dengan bekerja lewat cara ini secara progresif, ia menjadi lebih yakin bahwa Kejawen yang pernah ia kenal itu sesungguhnya tidak pernah ada. Sekarang, ia berpendapat bahwa bahkan puisi-puisi kraton yang ia imajinasikan sebagai urat, yang disebut sebagai *kejawen* sesungguhnya telah mati pada masanya. Dalam sebuah karya yang tidak dipublikasikan, ia mengatakan: “Baik Belanda maupun Indonesia, sama-sama merupakan bagian dari sejarah dunia yang sedang berlangsung. Dalam pengertian ini, baik perspektif “Eropa” sentris ataupun “Indonesia” sentris, bagi saya tampaknya bisa menyestatkan atau mengesampingkan masalah”.⁵⁰ Tampaknya ia agak khawatir, bilamana usaha untuk mengimajinasikan tradisi lokal itu menyestatkan, bahwa citra yang telah ia pahami sebagai “Kejawen” yang hidup itu harus terhapus. Sementara, realitas Indonesia dan pengalaman orang-orang Jawa mungkin telah berubah jauh lebih banyak dibandingkan dengan pandangan Anderson tentang mereka dalam dua dekade yang sama.

Penyimpangan Waktu dan Visi Sosial

Buku Hefner, yang harusnya dibaca secara berurutan, membicarakan landasan agama dan ekonomi sekaligus dan tanpa trauma teoritis seperti yang berusaha untuk didamaikan oleh Anderson. Sebagian hal ini karena ia kurang terlibat secara politis. Akan tetapi, saya yakin bahwa hal itu juga menandakan adanya peralihan generasi. Hefner bergerak dengan sebuah jaminan yang jauh dari hal-hal naif ke arah transformasi sejarah dari tradisi-tradisi lokal dan merasa aman, lebih mudah daripada Anderson, dengan apa yang akan terjadi di Indonesia. Ketika Anderson masih mencoba menangkap sisa-sisa antusiasme revolusi populis; Hefner justru datang ke daerah dataran tinggi yang pada saat itu sedang dilanda banjir kapitalisme terpimpin yang digerakkan oleh Soeharto, dan akhirnya juga merambah secara cepat ke wilayah Tengger. Pada tahun 1979, sejenak ia masih bisa

⁵⁰ Di kutip dari Hadiz. *Politik*. hlm. 161.

memandang sisa-sisa dari hidup yang terasing, namun ia menangkap mereka persis pada saat-saat transisi yang paling dramatis.

Bahkan dalam periode antara ia melakukan risetnya dan perubahan yang terjadi saat ini, telah terjadi hal-hal yang mengejutkan di daerah Tengger. Dalam buku ini, yang berlandaskan penelitian pada pertengahan tahun 1980 dan ditambah dari bahan pada tahun 1985, pariwisata masih merupakan fenomena yang kurang penting. Hal ini kemungkinan karena penelitian Hefner secara mendalam diadakan di sepanjang jalan antara Pasuruan dan Tosari dan kurang di sekitar Tosari, di mana pariwisata lebih berperan. Saat ini, dalam setiap kesempatan, orang-orang dari luar mengalir ke daerah ini, tidak hanya wisatawan internasional, tetapi juga wisatawan lokal, orang-orang Madura dan dataran rendah lainnya, telah dipercepat secara dramatis.⁵¹ Dengan jaringan hidup sosial orang-orang lokal seperti ini, termasuk perubahan dalam agama yang menjadi tujuan risetnya yang terakhir.

Dalam buku pertamanya, *Hindu Javanese*, Hefner memusatkan kajiannya pada perubahan-perubahan yang terjadi, kemudian dalam hal konsumsi dan kerentanan adat Tengger, sejenis peninggalan Kejawa yang berpusat pada *punden* pemujaan, Hinduisme Kuno, dan kekhasan upacara-upacara yang dipimpin oleh pendeta lokal. Dalam masa Orde Baru, hal-hal ini berubah menjadi Hinduisme Bali gaya Parisadha Hindu Dharma, yang sekarang ini “resmi” dinyatakan sebagai salah satu “agama”. Untuk itu, yang terakhir ini kelihatan dinamis. Sekarang ini, Pura Parisadha tampak lebih terkemuka. Pura-pura itu dihiasi dengan ukiran yang diimpor dari Bali dan dan meniru Mesjid dengan memasang pengeras suara untuk melantunkan doa-doa Hindu. Pura-pura yang baru, tidak mesti dibangun di tempat kramat lama, memudahkan kesederhanaan *punden* adat Tengger.

⁵¹ Kunjungan saya sangat terbatas, hanya tiga hari di Tosari, dua hari di Ngadisari, dan sehari di Ngadas dan Ranupani. Saya juga mengandalkan laporan dari para siswa yang mengambil pengalaman lapangan dari Tengger. Komentar-komentar di bawah ini, dalam hubungan antara Kasada dan dukun Jamat, berdasarkan catatan lapangan saya.

Namun demikian, dari beberapa kunjungan singkat ke Tengger pada tahun 1993, timbul kesan bahwa gerakan reformasi Hindu telah mulai membosankan sebab reformasi tersebut telah diterjemahkan rezim ini sebagai ortodoksi. Sekali ini arus populer telah kehilangan vitalitasnya. Pada saat yang bersamaan kantong-kantong adat juga telah menciut. Perbincangan dengan dukun Jamat di Tosari mengesankan bahwa ia dipandang tersendiri, meskipun toh masih ada sedikit orang yang setia hidup dengan dorongan adat Tengger kuno. Dalam agama, seperti juga dalam ekonomi, menundukkan arus baru ini melampaui sebuah dunia yang masih bisa dirasakan oleh Hefner pada akhir tahun 1970-an.

Dalam upacara besar Kasada yang dilaksanakan pada bulan Desember 1992, ritual-ritual lokal tampak tenggelam dalam bentuk ritual yang baru. Orang-orang Tengger tampak marjinal di tengah-tengah kerumunan anak-anak muda yang sedang berpesta, wisatawan-wisatawan Jawa perkotaan, taburan wisatawan asing yang sedang mencari kebudayaan yang “asli”, dan tenda-tenda warung yang didirikan oleh penduduk dataran rendah. Bahkan Parisada juga nampak marjinal di tengah-tengah upacara yang “sebenarnya” itu, yakni upacara untuk para turis.

Karya Hefner ini telah sampai pada langkah yang patut dicontoh; ia telah menghasilkan beberapa buku penting dalam jangka waktu lima tahun yang masing-masing dihasilkan dari kunjungan penelitian yang luas. Walaupun waktu berlalu amat cepat, dan disusul oleh banyak kejadian, dan tidak semata-mata bisa dibaca sesederhana bukti-bukti yang didapati “pada hari ini”. Semua etnografi harus tunduk pada keterbatasan yang sama; dan harus menghadirkan dirinya di dalam kesesatan waktu masa kini yang sangat ekstrim. Beberapa dekade yang lampau, ilmu sejarah dan antropologi kelihatannya terpisah sangat jauh, dan kemudian secara perlahan-lahan mulai mendekat; pada saat ini keduanya telah berbaur sedemikian rupa hingga kita tidak dapat mendekati salah satu secara bebas. Sebagai ilmuwan sosial, kita hidup dalam alamnya Einstein dan tidak lagi memiliki pilihan untuk mengimajinasikan waktu dan tempat secara

terpisah; keduanya telah runtuh dalam menjadi satu cairan dan kerangka yang kompleks. Setiap disiplin ilmu harus memperhatikan cepatnya perubahan dalam tempat dan kerangka yang membentuk visinya; dan penyelidikan etnografi telah menjadi catatan sejarah dalam bilangan tahun.

Beberapa ilmuwan memperhitungkan perubahan dengan baik. Dalam buku *Sumatran Politics and Poetics* misalnya, John Bowen mencatat cepatnya perubahan dalam gaya naratif dari mereka yang wacananya ia teliti. Perubahan ini terjadi hanya dalam waktu satu dekade. Setelah mencatat dan ketika baru saja merasa bahwa ia mampu menyuarakannya secara penuh, tiba-tiba ia menyadari bahwa subyeknya telah berpindah.⁵² Seringkali para ilmuwan mengabaikan realitas yang berubah dan karya baru diletakkan sebagai “*superceding*” (membenarkan) apa yang dianggap “salah” sebelumnya. Untuk itu, seorang ahli bahasa (*linguist*) dapat memperkenalkan riset yang baru tentang percakapan bahasa Jawa di kraton Yogyakarta dengan mengatakan bahwa pandangan para ilmuwan yang telah mapan tentang tingkatan berbahasa adalah salah—tanpa mempertimbangkan bahwa kraton HB X yang menjadi konteks si peneliti ini—sangat jauh dari penggambaran karya-karya yang terdahulu.⁵³ Tidak ada seorang pun yang dapat mengatakan, meskipun toh masih ada juga yang melakukannya, tentang subyek-subyek yang statis. Antropologi yang secara implisit senantiasa juga merupakan dokumen historis, harus diletakkan dan diposisikan secara ulang, dari kedudukan konvensional selama ini.

Baik Hefner maupun Anderson telah menelaah dunia *Kejawen* yang “semakin memudar” dan karya mereka membangkitkan kesan bahwa dunia ini sedang beranjak menuju kematian. Dengan pernyataan yang sama tentang kehidupan Indian Amerika atau orang

⁵² John Bowen. *Sumatran Politics and Poetic*, (New Haven: Yale UP, 1991).

⁵³ Saran-saran tentang perubahan dalam kraton HB X di Yogyakarta dimuat dalam Hughes-Freeland. “A Throne for the People: Observation on the Jumenengan of Sultan Hamengkubuwono X”, *Indonesia* N 511991.

Aborigin, sama juga halnya dengan “*the last Tasmanian*” (orang Tasmania terakhir) telah mati, pandangan ini menjadi problematis untuk subyek-subyek yang masih hidup. Kebudayaan, di mana-mana ia membentuk perubahan sebagai kedok utamanya, hidup secara rahasia. Dalam terjemahan (*translation*) modern yang secara sembunyi-sembunyi diharamkan, hal ini dicatat sebagai ketidakwajaran (*perversion*) dan *simulacra* (sebuah imitasi yang melebihi contoh aslinya); dan dalam beberapa kerangka pandangan, “demokrasi” Asia akan tampak paradis, sama juga halnya dengan ritual-ritual Angkor akan tampak “salah” di mata seorang pengunjung Brahman. Pengertian lama masih mungkin dinyatakan “mati” karena ia hanya adalah pikiran yang abstrak. Akan tetapi, adalah sebuah kecongkakan untuk tergelincir pada kepercayaan, sebagaimana juga banyak dilakukan orang, bahwa apa yang sekarang dapat “diimajinasikan” memang demikianlah *adanya*. Ibaratnya, orang yang dikubur hidup, orang itu akan merasakan kesakitan, meskipun rasa sakit itu bukan masalah bagi penafsirnya.

Tidak ada orang yang telah membukakan jalan sebaik Anderson dalam pentingnya memperhatikan faktor-faktor generasional dalam sejarah Indonesia. Kesadarannya terhadap posisinya sendiri amat patut diteladani. Akan tetapi, diagnose tidak pernah akan membebaskan kita dari penyakit. Dalam mencatat dan menekankan versinya tentang masa kini, Anderson masih dibayangi oleh masa lampau yang memang lebih banyak ia kenal dan juga ia sukai. Dalam karya-karya awalnya, ia memperlihatkan komitmen untuk membuka dorongan-dorongan yang tersembunyi dari mata orang luar. Karya-karyanya yang kemudian lebih banyak dokumentasi dan sejarah serta membangkitkan keraguan tentang apakah pandangan lokal itu merupakan suatu isu belaka. Generasi-generasi ilmuwan beserta teori-teorinya harus diletakkan sama hati-hatinya dengan generasi revolusi karena ia pun merefleksikan dan mendapatkan maknanya yang tepat hanya pada zamannya sendiri.

Relevansi analitis dari “gagasan kekuasaan”, misalnya, adalah situasional; ia lebih relevan dalam konteks tertentu. Pada zaman

Sukarno, teori itu memang lebih pokok dari pada masa kini. Saat ini, nilai pragmatis-utilitarianisme dengan cepat merembes ke seluruh sistem kekuasaan. Tertawa dalam lapangan yang sama, universitas-universitas dengan cepat merubah obyek penyelidikan mereka. Beberapa dekade yang lampau “ideal-ideal humanistik” telah membangkitkan motivasi para pelaku pendidikan dan membicarakan ideal-ideal tersebut memiliki relevansi dengan pengertian terhadap praktik-praktik; namun sekarang ini, “fungsi-fungsi produktivitas” lebih menjelaskan pada tingkat institusi maupun pada tingkat individual. Namun demikian, perubahan tersebut tidaklah membuat apa yang ada dulu relevan, sekarang ini menjadi tidak relevan. Perubahan sikap merupakan bagian integral dalam evolusi kesadaran, sebuah dimensi dari sejarah. Jika pandangan tentang *apa yang menjadi masalah* berubah, itu tidaklah berarti berlaku surut bahwa model-model penjelasan perlu tidak relevan terhadap masa lampau yang mereka tempati.

Pertanyaan ilmuwan tentang pengertian kemajuan (*progress*), telah menyentuh bagian dalam Indonesia yang tidak dapat dipertanyakan: sumber-sumber baru harus dimasuki dan teori-teori yang lebih kaya akan memberikan informasi untuk membacanya. Akan tetapi sebaliknya imajinasi intuitif semakin lama semakin tersekat, sebagian besar secara hermenetik tersegel di lapangannya sendiri. Kebiasaan melakukan refleksi akan menarik tikar dari bawah kaki kita dan membuat kita mempertanyakan apakah ada sesungguhnya apa yang dulu pernah dengan jelas kita nyatakan. Lensa-lensa yang mengatur penglihatan sama cairnya dengan lingkungan yang dipahami. Demikian pula dengan masa lampau, karena dibandingkan dengan bayangan khayal berhenti untuk eksis dalam dirinya sendiri. Sayangnya, seiring dengan meningkatnya timbunan pengetahuan, relevansinya semakin berkurang untuk membaca masa kini.

Waktu melengkung dalam perjalanan hidup. Umur memperlebar rentang ingatan sebagai sebuah dasar untuk berimajinasi. Sebagai-mana perkalian dari lima puluh tahun menggantikan dekade-dekade, kerangka yang lebih luas akan

membuat masa lampau yang terpencil menjadi semakin dekat. Kini hanya dalam satu dekade kita menyaksikan hal yang dulunya berlangsung berabad-abad. Apa yang terjadi dengan cepat telah merontokkan waktu, obyek-obyek yang kita tatap telah menyusut seperti yang kita bayangkan, menggenggam dan mengkonstruksi narasi-narasi tentangnya. Waktu, jauh dari menjadi sebuah garis statik, sekarang ini sedemikian rupa telah dimatapkan bahwa dalam tahun-tahun yang diperlukan untuk menyuarakan pandangan sebuah subyek yang disinggung telah berubah hingga sukar dipercaya. Dengan diberanikan oleh pengakuan ini, pandangan interpretatif ini harus diselaraskan dengan waktu untuk mengesahkan dan memperluasnya, bukan menghapus imajinasi-imajinasi yang dulu pernah dikenal.

DEKONSTRUKSI SEBAGAI: ORIENTALISME BARU?

Kata-kata yang memancing perhatian di kalangan ahli teori kebudayaan masa kini adalah: semiotik, pascamodernisme, dan dekonstruksi. Sebagai seorang pemula di bidang ini, saya membolehkan diri untuk memberikan komentar dalam rangka evaluasi pendahuluan tentang dampak teori-teori kritis atas studi tentang Jawa. Karya-karya yang dibahas tidak menitikberatkan paham kebatinan serta tidak terkait langsung dengan pascamodernisme sekalipun karya-karya tersebut memperjelas beberapa masalah yang relevan baik dengan pascamodernisme maupun dengan interpretasi mengenai tempat mistisisme di Jawa. Dalam tarikan nafas yang sama, saya mengkritik namun sekaligus juga menerapkan konsep dekonstruksi, kadang-kadang namun tidak selalu, atas karya-karya yang juga menerapkannya. Tujuan penulisan ini adalah sekadar menyajikan permasalahan, bukan untuk memecahkannya atau menampilkan hasil telaah karya ilmiah yang tidak berat sebelah. Sebab saya hanya menyinggung sepintas lalu karya-karya yang saya sebutkan itu, kajian saya hanyalah sekadar menyentuh garis-garis tepi dari hakikat tujuan para penulisnya.

Suatu gerakan ke arah penelusuran sejarah dekolonisasi di Asia Tenggara, jauh mendahului karya Edward Said¹ tentang konsep

¹ Edward Said. *Orientalism*, (New York: Random House, 1979).

dekonstruksi yang banyak diungkapkan, berjudul *Orientalism*. Diawali karya Van Leur² di tahun tigapuluhan, dan dihidupkan kembali oleh Smail dan Benda pada tahun enampuluhan dan kemudian diperkaya oleh angkatan selanjutnya.³ Kini, dalam rangka penelaahan tentang Jawa, sejumlah ilmuwan mulai menggunakan alat analisis yang dipinjam dari revolusi aliran struktural dan pasca-Modern dalam bidang humaniora. Sebagian dari mereka menggunakan konsep dekonstruksi seperti yang dipraktikkan Said dan Derrida, sebagian lainnya “ikut nimbrung” dalam berteori mengenai teks dan ulasannya. Pengembangan unsur teoritik yang baru itu telah membuahkan hasil penalaran yang kaya dan digunakan sepenuhnya oleh para ilmuwan yang sangat menguasai bidang disiplinya.

Namun demikian, telaah Jawa yang baru tersebut bertaut pada filsafat dan epistemologi mentalis yang cenderung keliru menafsirkan serta mengecilkan mereka yang terus menghayati dimensi spiritualnya seperti yang banyak kita temukan di kawasan Asia Tenggara. Jika telaah yang ada sebelumnya bersifat agnostik dan mengesampingkan serta memisahkan kepercayaan dari ilmu pengetahuan, aliran sekarang tampaknya bersifat atheistik dengan mengakui kehadiran ilmu dan sekaligus menegaskan secara positif bahwa tak ada substansi akhir dari agama. Sejumlah ilmuwan tampaknya sependapat—sejalan dengan pemikiran Said—tentang “tradisi Jawa” sebagai hasil konstruksi filologi Belanda. Penafsiran pribumi yang bersifat mistik terhadap mitologi ditolak sebagai hasil rekaan Mazhab Teosofi, dan rujukan tentang tradisi dalam filsafat politik pada dasarnya ditafsirkan sebagai manipulasi yang sinis dan parodis. Unsur kebenaran yang terkandung dalam konsep dekonstruksi, kekayaan ilmu yang melandasinya serta penyajiannya yang penuh kiat, patut diacungi jempol.

² Van Leur. *Indonesia Trade and Society*, (The Hague: Van Hoeve, 1955).

³ Anthony Reid and David Marr eds. *Perception of the Past in Southeast Asia*, (Sidney: Allen & Uswin 1973).. Lihat juga Smail on “On the Possibility of an Autonomous History of Modern Southeast Asia”, *Journal of Southeast Asian History*, V II N 2 1961; Harry Benda. “The Structure of Southeast Asian History”, *Journal of Southeast Asian History* V 3 N 11962.

Untuk memberikan catatan-pinggir pada proyek-proyek ini—suatu hal yang justru dianjurkan oleh konsep dekonstruksi Derrida—kita harus menggali lebih lanjut kalau-kalau ada pula campur tangan yang dibimbing oleh kendala metafisik dan epistemologi yang bersifat membatasi. Kendala-kendala ini pada umumnya berkaitan dengan apa yang dinyatakan Saussure: “... bahwa tak ada jalan masuk ke dunia pengetahuan kecuali melalui bahasa dan tata representasi sejenisnya”, lagi pula membayangkan dalam sikap pandangan Derrida: “... bahwa kita tak dapat memiliki intuisi primordial secuil pun tentang pengalaman hidup orang lain”.⁴ Meskipun sikap pandangan tersebut dikumandangkan oleh mereka sebagai kesimpulan yang dilandasi logika, namun—bagi saya—ia lebih merupakan pernyataan iman yang bersifat apriori. Saya menggunakan istilah-istilah dengan kepekaan terhadap nuansa “keagamaan” dengan cara yang ironis oleh karena filsafat yang kita hadapi bertaut pada Nietzsche yang telah memaklumkan kematiannya.⁵

Pandangan umum pascamodernisme kontemporer yang menyatakan bahwa tak ada kebenaran mutlak, dan karenanya tak ada substansi akhir pada agama itu sendiri, menurut pendapat saya pada intinya merupakan pandangan keagamaan. Paham kebatinan justru mulai pada saat paham pasca-Modern sampai ke ujung jalan. Saya tidak seorang diri dalam pengakuan bahwa dialektika Nagarjuna, telah lama mendahului Derrida⁶

sy;kipun saya tidak bisa menjajaki hubungan Derrida dengan Heidegger dan melalui dia dengan metafisik mistik, saya dapat menegaskan bahwa dimensi mistik (yakni kehidupan rohani yang terdalam dalam kehidupan keagamaan yang dipupuk melalui semedi atau zikir) secara universal dianggap dapat tercapai melalui kesadaran

⁴ Christopher Norris. *Deconstruction: Theory and Practice*, (London: Matheun, 1982), hlm. 5, 46.

⁵ Spivak, “Translator’s Preface” dalam Jaques Derrida, *Of Grammatology*, (Baltimore and London: John Hopkins University Press, 1974)

⁶ David Loy. “The Cloture of Deconstruction; a Mahayana Critique of Derrida”, *Internasional Philosophical Quarterly* Vol XXVII No 1 1978.

yang bermula pada saat pikiran dan bahasa berakhir. Kaitan ini mengandung harapan, justru oleh karena teori kebudayaan kini semakin mendekati paham kebatinan dengan penekanannya pada dimensi fenomenal sebagai konstruk-pengantara. Namun demikian, persoalan tinggal tetap, sebab sejauh yang saya rumuskan, paham pasca- Modern memusat pada paham keagamaan mistik yang bersifat nihilistik “kehampaan kosong”, termasuk paham yang secara teknis disebut atheistik Budis tentang “kehampaan penuh”.

Masalah-masalah yang diperdebatkan di lingkungan penganut teori kebudayaan masa kini merupakan pemunculan kembali perdebatan lama ketimbang peninjauan baru pada disiplin ilmu tersebut. Timbul ironi karena kaum pascamodernisme yang dekat dengan mitos kemajuan menempatkan diri mereka seolah-olah di atas teori terdahulu.

Kesadaran sejauh mana sistem simbol membatasi upaya manusia dalam mencari kebenaran serta suatu relativisme fenomenologi, sudah lama menjadi titik sentral di kalangan tradisi intelektual tentang agama. Dengan mengakui pola pikir pasca modernisme ke arah “kehampaan kosong” dan mengiyakan bahwa suatu makna dapat diperoleh hanya melalui sistem lambang dan tanda-tanda berarti bahwa makna selalu diciptakan kembali dalam sistem yang memungkinkannya mendekati makna tersebut.

Aliran Kebatinan dalam Konteks Masyarakat Jawa

Maksud telaah ini ada dua. Yang pertama menyangkut kebijaksanaan politik tentang mistisisme di Indonesia, menyangkut uraian tentang kedudukan mistisisme di negara Indonesia yang merdeka, sebagaimana diungkapkan dalam media penerbitan, dalam kebijaksanaan-kebijaksanaan pemerintah, atau perdebatan di kalangan wakil-wakil keagamaan, serta dalam badan atau organisasi kemasyarakatan resmi melakukan “*lobbying*” atas nama aliran kepercayaan kepada Tuhan Yang Maha Esa. Titik pusat perbincangan adalah debat tentang organisasi “payung” yang dapat mewakili aliran atau gerakan tersebut

pada tingkat nasional. Aliran ini rupanya menjadi “duri dalam daging” bagi golongan Islam ortodoks. Hal ini menjadi pokok perdebatan antara para penganut paham sekularisme dan golongan muslim dalam setiap pembicaraan mengenai kedudukan agama dalam Undang-Undang Dasar Negara.⁷ Dalam proses yang terpisah namun bertalian dengan kelanjutan upaya Islamisasi di Jawa, ada usaha di sebagian kalangan pemerintah dan golongan cendekiawan yang mengakibatkan penurunan derajat dan fungsi agama hanya kepada wujud lahiriahnya.

Perbincangan tentang status hukum aliran kepercayaan ini bukan hanya menyangkut politik menurut artinya yang lazim, melainkan juga melibatkan pertarungan antara strategi epistemologi dan ontologi yang berbeda yang kesemuanya merupakan kancah pergulatan di mana persoalan tentang apa artinya “menjadi seorang manusia” menjadi isu sentral.⁸ Agama-agama yang dominan secara politis, umumnya menekankan perlunya dipertajam definisi apa arti beragama, dan dengan itu apa artinya menjadi manusia, sejauh hal itu dipandang dari segi ideologi dan sosial. Meminjam kata-kata Marcuse yang masyhur,⁹ saya melihat dalam konteks Indonesia suatu kecenderungan untuk secara bertahap mengerdilkan manusia menjadi “satu dimensi”. Dimensi keagamaannya semakin dicitukan dan karenanya, secara implisit diturunkan menjadi sekadar upacara-upacara peribadatan (ritus) dan akidah. Sisi ganda dari hal tersebut ialah bahwa hal tersebut muncul baik dalam kecenderungan dalam negeri maupun dalam penafsiran kaum ilmuwan yang mengartikulasikan pengetahuan kita tentang agama. Masalah serupa terdapat dalam kedua kecenderungan tersebut dan berkaitan secara tidak kebetulan.

Paham kebatinan dalam pengertian klasik, hanya dapat dipahami melalui penerawangan pengalaman batin dan berkait erat dengan keyakinan bahwa kebenaran mutlak dari kehidupan spiritual—suatu

⁷ Van Dijk. *Rebellion Under the Banner of Islam*, (The Hague: Martinus Nijhoff, 1981).

⁸ Clifford Geertz. *Islam Observed*, (Chicago: University of Chicago Press, 1971).

⁹ Herbert Marcuse. *One Dimensional Man*, (Boston: Beacon Press, 1964).

hal yang menjadi inti keyakinan agama—tidak dapat ditangkap dalam bentuk-bentuk ritual belaka, meskipun akhirnya hanya tertangkap melalui bentuk-bentuk itu.

Dalam kerajaan-kerajaan Hindu dan kesultanan-kesultanan Islam di Jawa, pemikiran agama selalu menghargai bentuk kebatinan,¹⁰ dan praktik-praktik kebatinan sangat berperan terhadap semua lapisan masyarakat, bahkan seni dan adat sopan santun mengandung nilai-nilai rohaniah,¹¹ sedangkan mereka yang memandang dirinya bukan pengamal ajaran agamanya, dapat menerima bahwa jalan satu-satunya menuju “kebenaran” adalah melalui cara-cara mistik. Sementara tentang agama-agama bukan main banyaknya, dalam semua bentuk praktek-prakteknya yang dominan, mistik menduduki tempat sangat penting.

Kesadaran Jawa lama tentang makna beragama biasanya menekankan unsur kebatinannya, yakni kehadiran dimensi vertikal jauh di kedalaman rohani. Jika pun tidak demikian halnya, setidaknya begitulah menurut penafsiran para ilmuwan. Kekukuhan pendirian tentang kehadiran unsur mistik telah dikaitkan dengan pengaruh kerohanian India yang saling bersentuhan secara amat serasi dengan kepercayaan animisme pribumi. Seringkali “kebatinan” kita jumpai dalam ulasan tentang Jawa sebagai sisi lain yang mengimbangi Islam, yang menyiratkan bahwa ia bukan bagian integral dari agama tersebut (versi terbaru Hadiwijono).¹² Penempatan keduanya sebagai dua hal yang berhadapan, timbul karena pengamat agama segera menyadari bahwa Islam di Masyarakat Jawa tidaklah menggantikan, melainkan berjalan berdampingan dengan tradisi kerohanian yang hidup. Ini berarti bahwa stereotipe Islam—suatu yang merupakan persoalan tersendiri—ternyata tidak berlaku di masyarakat Jawa.

¹⁰ Soemarsaid Moertono. *State and Statecraft in Old Java*, (Ithaca: Cornell Modern Indonesia Project, 1968).

¹¹ Clifford Geertz. *The Religion of Java*, (Chicago: University of Chicago Press, 1976).

¹² Harun Hadiwijono. *The Concept of Man in Present Javanese Mysticism*, (Baar: Bosch and Keuning, 1967).

Stereotipe Islam oleh bangsa Eropa telah lama dipengaruhi oleh pemahaman agama era pasca Reformasi yang menyiratkan penekanan hanya pada ajaran dan praktik peribadatan. Kini, semakin luas pemahaman orang¹³ bahwa aliran Sufi yang bukan sekadar suatu inti yang bersifat esoteris, melainkan sarana bagi penghayatan khalayak umum, yang disamping hal-hal berlebihan berisikan juga filsafat mistik yang terolah dan canggih.¹⁴

Kita dapat merumuskan kembali apresiasi kita tentang peranan Islam di Nusantara, disertai pengakuan bahwa ia bukan sekadar perangkat kelembagaan dan praktik-praktik formal, melainkan juga cara penyempurnaan kehidupan rohani. “Islam” dapat dikenali sebagai ajaran agama yang merambah jauh ke dalam kehidupan rohani masyarakat Jawa, melebihi pengukuran dangkal yang mungkin dapat dilakukan atas sosok seorang muslim.

Wacana Pasca-Modern

Kaitan antara cara merumuskan politik kebatinan dan konfrontasi teori-teori pasca-Struktural dengan mistik, ada banyak tingkatnya dan tersirat dalam uraian di atas. Pengertian Foucault tentang politik menopang pengertian saya mengenai politik kebatinan sebagai perbenturan dunia epistemologis yakni suatu pertentangan antarsistem yang berupaya untuk mendefinisikan hal-hal yang nyata dan dapat diketahui. Foucault memandang politik sebagai pergumulan antara formasi diskursif dan persaingan cara merumuskan permasalahan.¹⁵ Inti masalahnya terletak pada apa yang menentukan kendala-kendala yang membatasi interaksi ajang yang memungkinkan komunikasi dan perhatian pada apa yang masuk atau tidak termasuk ke dalam wacana. Pembatasan yang paling keras, tidak datang dari argumentasi logis

¹³ Anthony Johns. “Sufism as a Category in Indonesian Literature and History” *Journal of East Asian History* V2 N2 1962.

¹⁴ John Bousfield. “Islamic Philosophy in South East Asia” in M Hooker ed. *Islam in South East Asia*, (Leiden: EJ Brill, 1983).

¹⁵ Patton in Austin Broos (ed.). *Creating Culture*, (Sidney: Allen and Unwin, 1987).

dan tidak juga dari kekuatan nyata, melainkan dari kemampuan untuk memilih apa yang patut ditanggapi dan apa yang tak perlu dihiraukan. Masalah pokok yang melandasi politik adalah selamanya siapa atau apa yang menentukan aturan permainan, dan bukan siapa yang tampak memenangkannya. Foucault pun—bukan karena kebetulan—sangat merisaukan implikasi-implikasi untuk menempatkan dunia akademis di bawah garis hegemoni ilmu-ilmu pengetahuan Barat.

Dengan menangkap isyaratnya, kita harus mencatat bahwa pendekatan akademis, termasuk pendekatan pasca-Struktural dan pasca-Modern terhadap kebatinan, menjadi penting sebagai komponen dalam konstelasi masyarakat Indonesia. Masyarakat ilmiah mengklaim secara khusus adanya batas-batas pengetahuan. Ketekunan para sarjana Barat mendapat perlakuan istimewa yang tidak proporsional dalam kemerdekaan menyuarakan (melalui ruang dan waktu untuk penelitian), dan mempromosikan (melalui penguasaan publikasi dan pendidikan) pandangan-pandangan mereka, dan dalam status yang diberikan kepada mereka dalam konteks Indonesia (termasuk status para eksponen pribumi). Oleh karenanya, mereka cenderung bersikap memaksa, seringkali melanjutkan kebiasaan naif kaum kolonialis zaman dulu untuk mengatur urusan penduduk setempat. Representasi akademis dari kubu mana pun—sebagaimana dinyatakan oleh penganut pasca modernisme sendiri—pasti membawa akibat langsung terhadap politik kebudayaan dari orang-orang yang nyata-nyata menjadi subyeknya.

Hal ini kita hubungkan langsung dengan penalaran dekonstruksi yang berkaitan dengan buku Edward Said, *Orientalism*.¹⁶ Buku Said telah menjadi lambang dari sebuah pengakuan bahwa sistem ilmu pengetahuan Barat tentang Asia, diwarnai jalinan kekuasaan—di mana ilmu pengetahuan menjadi bagian dari sistem yang telah menempatkan bangsa-bangsa Asia di bawah subordinasi bangsa-bangsa Eropa (untuk sementara kita sisihkan dulu soal istilah yang diguna-

¹⁶ Said. *Orientalism*.

kan). Buku tersebut mempunyai arti penting yang jauh melebihi kualitاسnya (ini adalah sesuatu yang harus diakui oleh penganut konsep dekonstruksi). Keberatan saya terutama menyangkut pemilihan bahan pengkajiannya, yang tampak bukan hanya tidak mewakili, tetapi juga tidak istimewa dalam khazanah pengetahuan Barat tentang Asia. Meskipun ia menyandarkan diri pada kasus-kasus ekstrim, terutama pada keilmuan zaman ratu Victoria dan hampir seluruhnya pada telaah tentang dunia Islam, namun inti argumentasinya jalan dan relevan di sini. Dihubungkan dengan gaya berteori Said sendiri, di sini diangkat lagi suatu hal yang diungkapkannya tentang praktik-praktik terdahulu.

Jika selintas hal ini tampak kontradiktif maka patut dicatat bahwa menurut istilah Derrida, dekonstruksi itu lebih merupakan praktik ketimbang teori. Barangkali pada akhirnya, ini semacam perang gerilya yang menjungkirbalikkan ortodoksi dalam wujudnya yang bagaimanapun. Usaha menekuninya—sebagian karena penampakannya seperti ortodoksi yang baru, ironisnya ikut mengambil bagian dalamnya. Konsep dekonstruksi mengundang kehadiran unsur yang secara tetap melakukan subversi terhadapnya. Istilah yang dipakai Derrida adalah relevan oleh karena ia seorang yang terkemuka dan ekstrim. Sebagaimana ditegaskan oleh Norris,¹⁷ Derrida berpendapat bahwa makna selalu terbuka dan selalu dapat ditangani kembali oleh penemunya, dan dirumuskan bukan oleh seorang subyek transendental (yang kehadirannya di dalam metafisika justru dianggapnya mensubversi tradisi filsafat Barat), melainkan hanya secara intertekstual, melalui cara-cara bagaimana dalam suatu konteks tertentu tanda-tanda dan lambang berhubungan dengan sistem-sistem lain di sekitarnya. Tuntutan bagi keterbukaan makna dan oposisi terhadap ketertutupan dari kekakuan bukan hanya terkait dari pengakuan sungguh-sungguh atas peran penafsir dalam tiap penafsiran, melainkan juga dengan paham relativisme yang hampir menjadi mutlak. Cara berteori ini menolak setiap pemisahan antara

¹⁷ Norris. *Deconstruction*.

subyek dengan obyek, dan menjadi relevan di sini karena penetrasinya ke bidang etnografi.¹⁸

Hal-hal di atas tidaklah baru dan sudah lama menjadi perhatian antropologi dan sejarah. Dalam penelitian Harris tentang antropologi (1968), hal ini dirumuskannya sebagai pertentangan antara “*emic* dan *etic*”, sebuah pertanyaan apakah terjemahan dari kategori-kategori yang mendapatkan kodenya dalam suatu kebudayaan ke suatu bahasa lain adalah mungkin. Tidaklah mengherankan bila masalah tersebut timbul dalam antropologi karena ilmu itu menjadi pusat ajang konfrontasi antara sistem Eropa dan bukan Eropa. Dalam telaah tentang sejarah Indonesia, telah terjadi pertikaian berkepanjangan mengenai tantangan untuk menyajikan sejarah dalam kerangka yang secara global netral ketimbang kerangka yang budaya-sentris. Imbauan untuk menyajikan perspektif yang netral sangat nyaring disuarakan dalam tulisan Smail (1961)¹⁹ yang jeli. Perhatian terhadap hal-hal tersebut dan kesadaran tentang hubungannya dengan imperialisme, mendahului, membayangi, dan diabaikan dalam buku Said.

Dalam telaah tentang agama, persoalan tentang perspektif dari dalam dan dari luar, muncul dalam bentuk lain. Begitu kita bergerak ke arah pengertian apa agama itu,²⁰ mulailah tampak bahwa setiap agama mendefinisikan dirinya sebagai suatu lingkaran hermeneutik yang hanya bermakna bagi orang yang berpartisipasi di dalamnya dan tidak pernah bagi orang yang sekadar melongok ke dalamnya dari luar. Dengan pandangan seperti itu, kita dapat bertanya apakah dekonstruksi dapat dianggap sebagai suatu sekte baru yang menciptakan dimensinya sendiri, sebagaimana halnya suatu komunitas tertutup, yang hanya berarti setelah kata memutuskan masuk ke dalam-nya. Apakah dekonstruksi secara ironis membawa kita kepada kesimpulan bahwa semua sistem pemikiran—setidak-tidaknya dalam

¹⁸ James Clifford and Robert Marcuse (ed.). *Writing Culture*, (Chicago: Chicago UP, 1986).

¹⁹ Smail. “On the Possibility”.

²⁰ Geertz. *Islam*.

pemikiran di atas—adalah agama? Jika teori kebudayaan merupakan suatu teori relativitas dan hipotesa-kapstok, maka wujud kebatinan dalam agama akan tampil kembali. Akar konsep dekonstruksi menjadi lebih jelas bila mistisisme menjadi pokok penelitian.

Penganut paham pasca modernisme bersikap keras bahwa kita tidak bisa bergerak di luar logika sistem komunikasi dan bahwa tak ada mahkamah banding yang dapat memberikan keputusan terakhir. Jika demikian halnya maka penerapan logika dekonstruksi secara konsisten hanya dapat berarti bahwa penganut paham pasca modernisme itu sendiri adalah suatu komunitas ajaran dengan aturan-aturan sendiri dan berusaha mengandalikan orang lain ke arah mana pun yang menjadikannya terkenal luas. Dari apa yang ditampakkannya sendiri, persaingan itu bukanlah persekutuan logis dengan seorang wasit di luar yang tidak memihak, melainkan persaingan kekuatan yang mencerminkan kedudukan sosial dan budaya para pelakunya. Penerapan strategi dekonstruksi—setidak-tidaknya dalam pengertian ini—merupakan suatu gelombang “orientalisme” baru. Sejauh ini, dengan mendudukan paham kebatinan di Asia di bawah sistem ontologi dan epistemologi paham materialisme modern, ia merupakan satu adu kekuatan di antara berbagai-bagai cara untuk menjadi seorang manusia.

Telaah Baru tentang Jawa

Reflektifitas merupakan sumber kebahagiaan dan sekaligus sebab kematian pasca modernisme. Sebagian permasalahannya disebabkan karena sifatnya sebagai gaya wacana dan praktik, dan bukan sebuah teori yang ketat dan mudah dipegang. Karena sifatnya yang sukar dipegang maka ia mengaktualisasikan keterbukaan makna yang menjadi acuannya. Jadi, mulai dari pertimbangan yang umum hingga ke ulasan tentang representasi dimensi mistik dalam karya-karya mutakhir tentang masyarakat Jawa, saya tidak mendasarkan kajian saya pada hubungan mekanis antara teori pasca modernisme dan karya-karya yang dibahas. Pertanyaan yang saya ajukan adalah,

di satu pihak tentang pasca modernisme dan di lain pihak karya-karya tentang Jawa yang walaupun berhubungan, namun merupakan dua pertanyaan yang terpisah. Dengan tangan yang satu saya melakukan dekonstruksi terhadap telaah-telaah tentang Jawa, dan dengan tangan yang lainnya saya mempertanyakan konsep dekonstruksi beserta tafsiran-tafsirannya yang berhubungan dengannya. Namun demikian, secara khusus saya tertarik pada titik di mana kedua pertanyaan itu berbenturan, yaitu pada kendala-kendala khas yang nyata dalam representasi pasca modernisme tentang mistisisme.

Sebagian besar penulis yang saya rujuk secara sadar terlibat dengan pasca modernisme, dan semuanya sampai ke tingkat tertentu menggeluti teori kebudayaan dan sastra. Dalam setiap kasus diterapkan suatu unsur dekonstruksi—dalam beberapa hal hanya sejauh yang dimungkinkan oleh teori sosial sebelum pasca modernisme. Masalah sentralnya tiap kali pervasif, dan tetap muncul dalam garis singgung antara ilmu-ilmu sosial dan ilmu-ilmu agama,²¹ cuma dikemukakan secara lebih tajam dalam teori pasca modernisme. Tanpa kecuali, karya-karya rujukan saya telah menambah kedalaman tilikan empiris maupun sofistikasi teoritis kepada telaah-telaah Jawa, dan saya bergairah menekuninya karena apresiasi saya terhadapnya. Saya menyimak apa yang terucapkan dan yang tak terucapkan, untuk membuat ulasan yang barangkali agak terbatas dan tanpa pretensi untuk disebut komprehensif atau tidak berat sebelah.

Saya mulai dengan catatan dekonstruktif dengan maksud untuk menggambarkan dua hal dalam mengulas karya-karya tulis beberapa ilmuwan senior Indonesia. Seperti saya kemukakan di muka, garis persinggungan antara pengetahuan hasil rumusan pemikiran intelektual dengan praktik kebatinan selamanya merupakan persoalan. Kendala-kendala yang berkaitan khusus dengan paham pasca modern berkisar pada isu tentang cara dan bergaya teori lama.

²¹ Benjamin. "Notes on the Deep Sociology of Religion" *Working Paper No 85*. (Singapore: Departement of Sociology, 1987).

Persoalan tentang perspektif dari dalam atau dari luar menyangkut mistik sebagaimana yang dipahami melalui teori sosial dan perspektif lokal, tak dapat di sangkut-pautkan dengan kesukuan atau identitas nasional. Para ilmuwan Indonesia kadang-kadang mengklaim bahwa mereka menyajikan perspektif pribumi, namun sebenarnya dalam beberapa hal penting tujuan mereka terpotong oleh keterikatan kepada metodologi Barat. Cara berteori tentang mistisisme tidak cukup hanya dimasalahkan, dengan akibat ia menjadi bacaan yang disederhanakan sehingga menjadi tidak lebih dari sekadar gagasan, dan tak pernah menjadi praksis yang berhubungan dengan interioritas.

Hadiwijono, seorang pendeta Protestan yang dulu mengajar pada sekolah tinggi di Yogyakarta, menggarap teks menurut model filologi Belanda. Akibat pendekatan terhadap paham kebatinan melulu melalui teks karya tulisan, kiranya jelas. Analisis Hadiwijono (1967)²² bertujuan untuk menunjukkan bahwa kebatinan kontemporer masih berkiblat kepada konsep Hindu tentang diri (tak ada dalam Keeler).²³ Karyanya bertumpu pada naskah-naskah kaum Sufi dari abad ke-17 dan risalah-risalah para guru yang lebih kontemporer. Dalam hal ini, ia menyuarakan pemikiran-pemikiran penduduk setempat. Selain diwarnai oleh bias seorang Kristen yang tampak jelas, kelemahan pokok telaaahnya ialah—sebagaimana dapat ditemukan di kalangan banyak ilmuwan lainnya—ia berbicara soal kebatinan seolah-olah sebuah versi filsafat tanpa kepekaan terhadap hubungan antara gagasan dan praktiknya.

Kartodirdjo²⁴ menaruh banyak perhatian terhadap penyajian perspektif setempat dan telah memberikan tilikan yang lumayan luas (1966) ke dalam pergolakan keagamaan pada akhir abad ke-19 di Jawa. Dimensi keagamaan dipandang—seperti dalam bukunya

²² Hadiwijono. "The Concept".

²³ Keeler. *Javanese Shadow*.

²⁴ Sartono Kartodirdjo. *The Peasants' Revolt of Banten in 1888*, (S'Gravenhage: Martinus Nijhoff, 1966).

(1972)—sebagai fenomena sosial yang dapat dijelaskan oleh variabel sosial dan ekonomi. Jika dalam kasus Hadiwijono, kebatinan dikemukakan semata-mata sebagai olah pikir, oleh Sartono diturunkan derajatnya sebagai faktor-faktor sosial ekonomi dan dilihat sebagai refleksi dimensi-dimensi lainnya. Sumber rujukan Sartono adalah arsip Belanda yang ditafsirkannya dengan bantuan ilmu-ilmu sosial yang umum di Amerika pada tahun lima puluhan. Ia memberikan kilasan tentang bagaimana proses yang lebih luas dan mulai menampakkan diri di desa, namun masih terkait pada sumber dokumentasi Barat dan ilmu-ilmu sosial yang terang-terangan bersifat reduksionis.

Telaah ensiklopedis Koentjaraningrat tentang kebudayaan Jawa (1985)²⁵ mencerminkan preferensi terhadap landasan sosiologis ketimbang kultural dalam menganalisis kehidupan keagamaan masyarakat Jawa. Menyusul kritik-kritiknya yang terdahulu, ia membedakan dalam Islam antara “Kejawen” dan ortodoksi. Perbedaan status di kalangan warga pedesaan antara “*wong cilik*” dengan kaum kraton (bukan hanya kaum priayi, melainkan juga “bangsawan”) dikaitkannya dengan keadaan di desa dan kota. Dengan rendah hati, ia mengakui bahwa penelitian lapangannya hanya berlangsung singkat di selatan Jawa Tengah. Ia sebetulnya diuntungkan karena statusnya sebagai anak negeri, namun ia tidak memanfaatkannya melainkan banyak mendasarkan diri pada sumber tertulis asing yang memang sangat dikuasainya. Sayang, sikapnya yang seperti itu mewarnai perspektifnya dan membawanya kepada suatu pandangan tentang mistik sebagai hal yang ada, pervasif namun hanya sebagai artefak budaya, sebagai “alat bertahan hidup” ketimbang pengalaman rohani yang hidup.

Dalam perdebatan di kalangan para ahli sejarah tentang bagaimana mengkonseptualisasikan pengaruh India awal, “wujud pengaruh luar” dilawankan dengan “penyerapan oleh pribumi”. Dalam penelitian sejarah terdahulu, orang cenderung untuk merendahkan nilai penduduk setempat, sampai-sampai orang—mungkin tanpa

²⁵ Koentjaraningrat. *Javanese Culture*, (Singapore: Oxford UP, 1985).

sengaja—memandang kerajaan-kerajaan zaman dulu sebagai bagian dari “India Raya” dan bahwa semua inspirasi adalah barang impor. Hal ini bersangkut paut dengan iklim yang secara umum maupun seringkali secara eksplisit, meniadakan kekuatan dan menurunkan nilai penduduk pribumi asli, suatu kondisi yang diciptakan dan ditumbuhkan pemerintah kolonial, yang kini secara prinsip ditolak meskipun saya berani mengatakan bahwa dalam praktik halnya tidak selalu demikian.

Belum lama ini, Wolters²⁶ memberikan istilah “lokalisasi” untuk menggantikan istilah Wales terdahulu²⁷ tentang “jenius lokal” yang mengacu pada istilah antropologi “akulturasi”. Wolters yang tidak secara kebetulan menerapkan wawasan teori sastra menggunakan istilah “lokalisasi” guna menekankan bahwa unsur-unsur dari luar telah mendapat penyesuaian melalui sistem setempat demi pencapaian tujuan-tujuan lokal. Melalui strategi yang konsepsional ini, karsa dan daya kreasi para pelaku setempat hidup kembali meskipun terbungkus dalam “baju pinjaman”. Dalam penilaian kembali yang penuh wawasan terhadap makna “otonomi”, Day melupakan unsur ini.²⁸ Temuan ini kini mungkin menghadapi resiko dalam telaah masa sekarang, bukan karena disangkal namun maknanya dilupakan orang.

Dalam satu tesis yang tersusun rapi dari Laurie Sears²⁹ mengenai sejarah wayang kulit, analisis strukturalnya mengungkapkan suatu suara yang tersembunyi dalam drama yang dimainkan. Sebagaimana dimaklumi, inti cerita wayang mengacu pada epik India, terutama Mahabharata. Meskipun demikian, biasanya ada penekanan tentang kemungkinan adanya unsur asli Jawa. Sarjana lain³⁰ menduga bahwa

²⁶ Oliver Wolters. *History, Culture and Region in South East Asian Perspectives*, (Singapura: Institut Studi-studi Asia Tenggara, 1982).

²⁷ Quarith Wales. *The Making of Greater India*, (London: Quarith, 1975, 1951).

²⁸ Anthony Day. “How Modern Was Modernity, How Traditional Tradition in 19th Century Java”, *Review of Indonesia and Malayan Affairs* vol 20 1986.

²⁹ Laurie Sears. *Text and Performance in Javanese Shadow Theatre*, PhD thesis U. Wisconsin Madison (1986).

³⁰ Misalnya WH Rassers. *Panji, The Culture Hero*, (The Hague: Nijhoff, 1959).

drama dalam wayang kulit dikembangkan sekitar panggilan arwah leluhur, yang diduga berasal dari upacara asli penerimaan anggota baru dalam rumah panjang kaum laki-laki di Polinesia. Ia merujuk pada argumen Hazeu bahwa terminologi teknis dan bahkan unsur-unsur cerita wayang adalah asli pribumi. Sarjana lainnya termasuk Krom dan Ras³¹ menyatakan berasal dari India. Kini Sears memberikan argumen yang meyakinkan bahwa suara penentu yang dilambangkan dalam wayang adalah kisah India, yakni Nityasastra sehingga bentuk teori rasa yang menggariskan kendala estetik dalam karya drama, pada dasarnya asli India. Saya terpaksa menyetujuinya.

Toh sebagai pecandu wayang, yang dengannya saya dapat merasakan budaya Jawa, saya merasakan adanya sesuatu yang hilang. Sedikit sekali keraguan pada setiap pengamat bahwa wayang sangat jelas bersifat Jawa. Masyarakat Jawa selalu memandangnya sebagai pengejawantahan etos tradisi yang menduduki posisi kunci dalam jaringan “budaya tradisional” merambah ke bidang-bidang kehidupan lain seperti yang baru-baru ini diperlihatkan oleh Keeler.³² Dengan pengakuan tersebut, saya terdorong untuk mempertanyakan kendala-kendala yang terkandung dalam tesisnya, mengingat pertanyaan-pertanyaan yang tidak diketenghkannya. Meskipun tesis di atas menerangkan kepada kita “struktur” yang melandasi wayang, namun tidak ditanyakannya apa terutama yang menjadikannya Jawa. Ini tidaklah “salah” (mengapa pula mesti?), namun hal itu mengingatkan kita bahwa kesimpulan, seperti diajarkan oleh teori yang kritis, ditentukan oleh arah pertanyaannya.

Secara tersirat, tesis Sears mengarahkan perhatian kepada cara budaya itu “dikonstruksikan” oleh kendala-kendala yang dapat diidentifikasi. Strukturalisme dan analisis budaya yang lebih baru, mengajak kita untuk melihat sisi proses sosial dan sejarah yang “membentuk” atau “membuat” makhluk manusia melalui sistem-sistem

³¹ Ras. “The Historical Development of Javanese Shadow Play” *Review of Indonesian and Malayan Affairs* vol 10 (1976).

³² Keeler. *Javanese Shadow*.

yang dapat diidentifikasi. Kembali kepada tesis Sears, dan sambil berusaha memberikan bobot yang sewajarnya kepada para pelaku setempat, saya sadar bahwa sementara Sears bermaksud mengungkapkan aturan formal yang melandasinya, saya tertarik untuk bertanya: untuk apa orang Jawa menggunakan cerita wayang dan bagaimana hal itu dapat memenuhi tujuan mereka? Pada analisis terakhir, yang menjadi soal bukanlah segi kecermatannya, namun perbedaan motif dan metoda yang digunakan yang kembali menimbulkan pertanyaan tentang “asal mula” corak yang berbeda-beda.

Ada contoh lain lagi mengenai wayang. Dalam buku yang ditulis dengan indah oleh Ward Keeler³³ tentang dalang dan wayang di masyarakat desa, ia membahas arti wayang. Meskipun ia jelas peka terhadap cara berteori masa kini dan meskipun ia mendasarkan dirinya pada karya-karya yang gemilang dari Clifford Geertz dan Ben Anderson, toh Keeler menulis, seolah-olah *ethnoscience* ataupun pasca modernisme tak relevan. Ia tak mampu untuk menimbang kerangka interpretatif pribumi yang penting, dan tampak tak menyadari peran mediasinya, dan hubungan kekuasaan antara penafsir dan apa yang ditafsirkan. Ia meniru suara magistral yang menjadi ciri khas dalam karya klasik Geertz, sesuatu yang lebih dapat diandaikan dalam etnografi masa itu (1960) ketimbang sekarang. Kalau Geertz menyebutkan informannya dengan nama samaran, Keeler biasanya tidak menyebutkan nama informannya dan mengharapkan agar kita mempercayai peranannya sebagai “penyambung lidah” orang Jawa (suatu hal yang tak akan pernah dilakukan Koentjaraningrat). Kewenangan yang kita hadapi adalah kewenangan Keeler, yang meminta kita mempercayai pengalamannya bermasyarakat di Klaten. Penulisan yang dilakukan dari hasil menyadap keterangan informan itu sendiri—kebiasaan dalam antropologi yang kini dipertanyakan orang—merupakan suatu proses pengurangan kuasa, suatu pengingkaran atas suara mereka yang diwakili.

³³ *Ibid.*

Ada lagi unsur pengurangan kuasa yang lebih memerahkan telinga dalam karya Keeler. Dalam mengemukakan penafsiran Jawa tentang wayang, ia menyisihkan teori-teori esoterik asli pribumi. Dengan ringan saja ia mengomentari bahwa “teori-teori itu sekadar untuk mencocokkan praduga teosofi tertentu baik dari analisis (atau apologis) Jawa maupun Barat....” Dia mempunyai catatan tentang Mangkunegara VII dan Seno Sastroamidjojo, namun tidak menjelaskan teori-teori mereka dan tidak mengacuhkan tafsiran asli yang canggih yang langsung berkaitan dengan pokok-pokok soal yang dikemukakannya. Dalam suatu kesimpulan yang malahan dibentuk oleh karya Geertz dan Ricoeur, ia mempermaklumkan bahwa ia tidak sejalan dengan teori-teori asli yang “mapan”—teori-teori yang disebutnya hanya supaya disingkirkan. Akan tetapi kemudian, dengan cara seakan-akan itu hasil olahannya sendiri terhadap teori-teori Barat, ia mengemukakan apa yang hampir seperti teori Jawa, sebagaimana diuraikan secara akrab oleh Geertz. Orang harus bertanya proses interpretatif mana yang paling terikat oleh garis suci dari transmisi dan mengapa teori pribumi dapat dengan begitu saja di tolak dan kemudian diappropriasi tanpa ada pengakuan.

Meskipun istilah “batin” yang menunjuk pada ruang dalam kehidupan rohani muncul dalam uraian Keeler, istilah “rasa” yang berasal dari bahasa Sanskerta namun sangat memasyarakat di Jawa, tidak menjadi pokok bahasan. Hal ini menunjukkan satu keterbatasan yang penting yang perlu diakui Keeler dalam paparannya. Sebagaimana sudah ditunjukkan, “rasa” merupakan unsur sentral dalam konsep dan praktik kebatinan. Weiss menegaskan hal ini berdasarkan penelitian di masyarakat desa, yang dianggapnya tidak hanya berlaku bagi golongan elit. Permutasi kata “rasa” dalam percakapan sehari-hari di masyarakat Jawa, cukup membuktikan kedudukannya. Kenyataannya justeru dengan “rasa” kita memasuki aspek-aspek terdalam dari pengalaman hidup seseorang, ke dalam “pembentukan pribadi” yang merupakan fokus karya Keeler.

Penyisihan teori-teori pribumi dan pembungkaman suara “wong Jawa” langsung berkaitan dengan keengganan untuk menghayati

pengalaman hidup dan dimensi rohani yang sebagaimana terlihat dari analisisnya telah diberikan makna sangat penting oleh para informannya. Baik Ulbricht dan Mangkunegara VII—untuk menyebut hanya dua saja dari penafsir mistik wayang yang terkemuka—telah dipengaruhi oleh perkumpulan Teosofi sebagaimana ditunjuk oleh Florida.³⁴ Apabila kita hubungkan sifat hubungan dan siratan pemikiran yang terkandung di dalamnya, ada lagi hal-hal lainnya yang perlu menjadi catatan. Perkumpulan Teosofi sangat berpengaruh menjelang akhir masa kolonialisme, barangkali ia satu-satunya forum di mana kaum elit Indonesia dan Belanda berhimpun dalam kesamaan derajat dan menjadi peserta, yang dengan begitu, kadang-kadang mengatasi perbedaan status yang diciptakan oleh situasi kolonial. Kebetulan para peserta Indonesia juga secara sosial dan politik berada dalam posisi untuk mengendalikan media cetak dan organisasi-organisasi yang mengobarkan semangat kebangsaan dan membentuk sebuah negara merdeka seperti sekarang.³⁵ Bertahannya pengaruh perkumpulan Teosofi adalah mengagumkan, merembes ke dalam gerakan-gerakan Budha dan Hindu di Jawa³⁶ dan melandasi praktik-praktik dari seluruh generasi yang melanjutkan gerakan-gerakan yang sering diakui sebagai pribumi.

Apakah “dekonstruksi” ini berarti bahwa tafsiran mistik wayang yang bersifat esoterik itu “produk” dari perkumpulan Teosofi? Ini bobot yang tersirat dalam ulasan Keeler dan Florida. Dalam hubungan dengan pertanyaan yang lebih luas tentang apakah gerakan kebatinan merupakan produk Teosofi yang sama, para penafsir Barat tidak menjajaki sejauh itu, sedangkan Geertz (1976) dan Mulder (1978) pada dasarnya menerima klaim tentang keasliannya. Sebagian warga muslim Indonesia—dengan berbagai alasan—kadang-kadang mengajukan argumen dalam bentuk dekonstruksi dengan menunjuk

³⁴ Nancy Florida. “Reading the Unread in Traditional Javanese Literature”, *Indonesia* No 44 1987.

³⁵ David Reeve. *Golkar of Indonesia*, (Singapore: Oxford UP, 1985).

³⁶ Julia Howell. *Indonesia Searching for Consensus* in Carlos Calderola ed., *Religion and Societies: Asia and the Middle East*, (The Hague: Mouton 1982).

pada orang-orang Belanda sebagai sumber kekuatan dari kebatinan, meskipun bukan sebagai sumber kebatinannya sendiri. Tali hubungan antara golongan elit Jawa dengan orang Belanda bukan kebetulan, sebab Belanda justru memperkuat golongan elit yang cenderung melestarikan pengertian tentang mistik India atas kerugian golongan Islam ortodoks.

Kita tak dapat membaca konvergensi, antara wayang dan kebatinan dan Perkumpulan Teosofi di pihak lain, semata-mata sebagai hasil pembiasaan (*conditioning*). Di balik Teosofi, kita menemukan bukan hanya esoterisme Barat, namun juga sebuah sumur dalam yang mengandung pemikiran India, meskipun telah disaring. Orang Jawa menekuni Teosofi bukan karena alasan yang bersifat instrumental seperti disiratkan oleh analisis sosial dari pergaulan mereka dengan kaum elit Belanda, melainkan juga oleh karena Teosofi mempunyai akar yang sama dengan wayang dan pengaruh India pada umumnya. Dengan “yang sama” saya artikan bukan hanya karena sumber sejarah yang sama di India, melainkan juga ajakan umum untuk memasuki pengalaman rohani serupa yang terbuka bagi semua orang. Orang Jawa mempunyai alasan kuat—dalam kerangka budaya yang sudah mengandung mistik dan pengaruh India—untuk “melihat” makna esoterik wayang. Menjelaskan kecenderungan tersebut sebagai penemuan baru adalah “isapan jempol” karena sejarah, upaya penyesuaian secara kreatif dan konvergensi, serta cita-cita masyarakat setempat begitu nyata.

Argumen lainnya menyatakan secara umum bahwa pemahaman orang Jawa tentang tradisinya sendiri adalah ciptaan filologi Belanda, yang rumusnya merupakan suatu konstruksi yang menguntungkan bagi tinjauan politik yang pada dasarnya bersifat utilitarian. Posisi ini dapat dikemukakan tanpa menimbulkan keberatan³⁷ dan pemanfaatan ideologi untuk tujuan politik pantas mendapat paparan yang disajikan kalangan ilmiah belakangan ini. Saya menggugat sifat eksklusif dari fokus dan bobot penekanan dari penjelasannya, yang

³⁷ Reeve. *Golkar*. hlm.5-6.

dalam bentuk politik ekonominya yang ekstrim seperti dalam cara berteori terdahulu, juga dikeluhkan oleh Clifford Geertz melalui tanggapannya terhadap para pengkritik.³⁸ Bobot argumennya ialah bahwa orang Jawa tetap menjadi korban dari imperealisme versi ilmu pengetahuan yang sebagaimana ditekankan oleh Said, dan yang motifnya pada dasarnya bersifat politis, sepanjang yang dapat kita baca dari istilah yang dipakai. Namun demikian, konstruk kebudayaan yang artifisial tampak bagi orang luar sebagai hal yang sama sekali tak berharga untuk dikemukakan. Membiarkan ulasan-ulasan hanya sampai di situ, justru sama dengan memandang kerajaan-kerajaan di Jawa zaman dulu sebagai ciptaan keturunan raja-raja India. Seperti juga karya-karya lama mengagungkan peradaban klasik dan kekuasaan imperial, penafsiran baru memberikan kekuasaan kepada filologi Belanda, Teosofi, dan teori-teori Barat dengan mengorbankan suara pribumi.

John Bowen (1986) mengemukakan bagaimana istilah “gotong royong”, swadaya, kooperasi, yang populer dalam retorika Soekarno, diciptakan pemerintah dan dimasyarakatkan di desa-desa. Ia menunjukkan bahwa makna yang kelihatan, swasembada masyarakat desa bukan hanya diselewengkan dari arti sebenarnya yakni “kerja rodi”, melainkan juga istilah yang digunakan sekarang seperti “azas kooperasi” pada hakikatnya menjadi alat pemaksaan. Dove (1985)³⁹ menyatakan bahwa mitos dan citra pengerjaan sawah dalam sejarah Jawa selalu ditandai oleh pengerahan tenaga para petani untuk kepentingan penguasa. Newman (1986)⁴⁰ mengemukakan bahwa ketaatan kepada azas tunggal, telah digunakan oleh para manager didikan Amerika yang didorong terutama oleh kepentingan untuk melakukan kontrol sosial. Bourchier⁴¹ mengajukan pendapat sehubu-

³⁸ Geertz (1984).

³⁹ Michael Dove. “The Agroecological Mythology of the Javanese and the Political Economy of Indonesia”, *Indonesia* No 39 1985.

⁴⁰ Terry Newman. *Political Ideology in Indonesia: Pancasila and Azas Tunggal Policy*, (Perth: Murdoch UP 1986).

⁴¹ David Bourchier. *The Dynamic of Dissent in Indonesia*, (Ithaca: CMIP, 1984).

ngan dengan dimensi kebatinan dan dambaan akan kedatangan Ratu adil dari peristiwa Sawito tahun 1976, bahkan unsur “mistik” dari peristiwa tersebut pada hakikatnya adalah tabir asap, dan bahwa di situ sedang dipertaruhkan suatu isu politik “nyata” yang menyiratkan adanya alternatif-alternatif. Pemberton⁴² mengajukan gagasan bahwa fungsi gamelan di masyarakat Jawa masa kini bukanlah untuk “didengarkan” dan diresapi keindahannya, melainkan untuk “menciptakan” masyarakat pasif dan terkendali.

Nancy Florida seperti juga Pemberton, Day, dan Anderson yang dirujuknya, membuka kedalaman baru analisis tentang kedalaman “tradisi” di Jawa. Dalam salah satu esainya yang sangat menarik tentang tidak digunakannya kesusasteraan tradisional di Surakarta, ia menunjuk pada sikap menghina dari ahli filologi abad ke-19, Cohen Stuart, secara terang-terangan terhadap kemampuan bahasa pembantunya. Ironisnya ialah bahwa orang Jawa kini memandang Ronggowarsito—si pembantu tersebut—sebagai seorang penyair kraton terakhir yang hebat. Florida menunjukkan bahwa orang Jawa menaruh hormat, namun tidak suka membaca karya sastranya, dan peranan Belanda dalam pembentukan tradisi Jawa sebagaimana yang ada sampai kini adalah besar sekali, yang bahkan unsur-unsur kebatinan di dalamnya telah dibentuk kekuasaan politik dan sosial yang dominan. Ia melupakan sebuah ironi ganda yang penting dalam membuat analogi antara kedudukannya dengan posisi Cohen Stuart. Ia diakui sebagai seorang yang “lebih ahli” daripada orang-orang Jawa sendiri; ulasannya tentang ortodoksi kontemporer mirip dengan komentar Cohen Stuart terhadap Ronggowarsito. Karyanya merupakan kontra posisi terhadap versi resmi tentang tradisi dalam hal substansi yang dapat diamati, sambil memperlihatkan keragaman substansi budaya tandingan, baik di masa lalu maupun di masa kini, hal yang tidak akan dijumpai dalam “bacaan” wajib tentang budaya tinggi yang disederhanakan dan diagungkan. Pengungkapan ini

⁴² John Pemberton. “Musical Politic in Central Java (How Not to Listen Gamelan)”, *Indonesia* No 44 1987.

mencemooh mereka yang karena bodoh atau tidak, terus menghayati kepercayaan-kepercayaan yang telah terbentuk oleh mitos seperti itu.

Kesarjanaan filologi, termasuk versi terbarunya memberikan keistimewaan kepada naskah-naskah kuno yang fragmentaris dan menempatkannya lebih tinggi dari perspektif yang terdapat dalam praktek kemasyarakatan. Teori kontemporer, meskipun tampaknya memberikan penekanan pada kebudayaan dan rakyat⁴³ kepada para aktor pribumi yang multivalen,⁴⁴ toh sering tetap saja bersifat melecehkan dimensi khusus dan penting dalam praktik-praktik yang sekarang, suatu sikap yang justru analog dengan sikap kaum orientalis. Dalam suatu keakraban baru, orang-orang yang lebih dekat dengan kita akan kita terima atas cara yang kurang sepadan dengan kedudukan yang diakui oleh mereka sendiri. Dari satu segi, hal ini mengisyaratkan kemajuan dalam pemahaman teoritis tentang proses kultural, namun tetap ada alasan untuk terus mempertanyakan besarnya biaya dan akibat-akibat dari upaya kita itu. Sebagai catatan kaki untuk karya-karya lainnya, saya dituntun untuk menyinggung keterbatasan-keterbatasan yang terkandung dalam kajian para penafsir. Minat saya ialah untuk mengidentifikasi barang sesuatu pun dari kehidupan rohani yang dimunculkan dalam paparan akademis tentang Jawa. tampaknya, seakan-akan keterbatasan ini semakin parah, di mana ilmu-ilmu sosial ikut terlibat sebagaimana ditekankan oleh pasca modernisme. Ilmu sosial itu juga dalam bentuk barunya yang paling canggih sekalipun, terus saja menyatakan kekuasaannya dengan menguasai hegemoni, terutama sekali tatkala dia memberikan komitmennya untuk menyatakan sifat tersebut.

Dari perspektif yang ditarik melalui hubungan dengan kebatinan, dekonstruksi tampaknya berbicara melulu dari, kepada, dan tentang mental. Secara tersirat namun tegas, dekonstruksi menyangkal kemungkinan adanya akses ke dalam pengetahuan melalui tubuh,

⁴³ James Siegel. *Solo in the New Order*, (New Jersey: Princeton UP, 1986).

⁴⁴ R. Hefner. *Hindu Javanese: Tengger Tradition and Islam*, (New Jersey: Princeton UP, 1985).

modus pengetahuan, pengalaman kedirian, dan cara mengada yang secara aktif diturunkan harkatnya, terutama dengan mengucilkannya dari pembicaraan. Imperialisme dari dekonstruksi mungkin bukan terletak pada pemaksaan sistem Barat ke sistem Asia, namun pada imperialisme otak di dalam tubuh. Dari segi itu, pasca modernisme hanya sekedar gejala dari kondisi alienisasi kehidupan modern. Dekonstruksi seperti yang dipraktikkan, dapat menjadi proses yang memperlemah karena ia menekankan negasi (*negations*) terhadap penyingkiran afirmasi. Peranan perantara hilang karena makna dan pokok soal hanya dapat dipahami dengan menciptakan kembali setiap kali, sebagai konstruksi tanda-tanda yang ditentukan secara intertekstual. Penggunaan tanda-tanda, lambang, dan struktur oleh manusia dan konstruksinya dikesampingkan oleh suatu pendekatan yang memberikan tekanan hanya pada separuh dari dialektika, yakni pada cara subyektifitas manusia dirumuskan.

Terlalu sering para pelaku Jawa, yang menerapkan dalam kehidupan mereka alat berpikir dan bertindak yang tersedia, dianggap meniru secara paradisi konstruksi-konstruksi Barat yang telah disaring tentang masa lalu mereka atau modus kebudayaan Barat yang diadaptasi. Praktik yang sekarang dibuat tunduk kepada bayangan masa lalu, justru oleh mereka yang mengungkapkan kepada kita sejauh mana yang sekarang adalah “produk” masa lalu. Dalam proses itu, orang-orang masa kini sebagai pelaku bukan hanya dibungkam oleh keengganan teori-teori Barat kontemporer untuk menyertakan mereka, namun juga disajikan justru dalam teori-teori yang mengakui komitmen kepada kebebasan, sebagai budak. Dekonstruksi tampaknya begitu bernafsu untuk memaparkan penonjolan bentuk-bentuk pembiasaan (*conditioning*) sehingga pada akhirnya tak sesuatu pun kecuali proses pembiasaan itu yang kelihatan. Jika ada ular yang memakan ekornya sendiri maka itulah dekonstruksi.

singkatan

AAS	Association for Asian Studies (USA)
ASAA	Asian Studies Association of Australia
BKKI	Badan Kongres Kebatinan Indonesia
CMIP	Cornell Modern Indonesia Project
CSEAS	Centre for Southeast Asian Studies
DARI	Departemen Agama Republik Indonesia
DPK	Departemen Pendidikan dan Kebudayaan
DPP	Dewan Pimpinan Pusat
DPPK	Direktorat Pembinaan Penghayat Kepercayaan
ISEAS	Institute for Southeast Asian Studies
RI	Republik Indonesia
SEASP	Southeast Asian Studies Program
SKK	Sekretariat Kerjasama Kepercayaan
UP	University Press

Bibliographi

- Awanohara, S. 1985. "The New Call to Prayer", *Far Eastern Economic Review* (24/1/85).
- Benedict Anderson. 1965. *On the Mythology and the Tolerance of the Javanese*. Ithaca: CMIP.
- . 1972. "The Idea of Power in Javanese Culture" dalam Claire Holt (ed.) *Culture and Politics in Indonesia*. Ithaca: Cornell UP.
- . 1972. *Java in a Time of Revolution*. Ithaca: Cornell UP.
- . 1977. "Religion and Politics in Indonesia Since Independence", dalam *Religion and Social Ethos in Indonesia*. Melbourne: CSEAS, Monash.
- . 1983. *Imagined Communities*. London: Verso.
- . 1990. *Language and Power*. Ithaca: Cornell UP.
- Becker, Alton. 1979. "Text Building, Epistemology and Aesthetics in Javanese Shadow Theatre" in A. Becker & A. Yengoyan ed. *The Imagination of Reality*. New Jersey: Ablex.
- Bellah, Robert. 1970. *Beyond Belief*. New York: Harper & Row.
- Benda, Harry. 1958. *The Crescent and the Rising Sun*. The Hague: Van Hoeve.

- . 1962. "The Structure of Southeast Asian History", *Journal of Southeast Asian History* V 3 N 1.
- . 1964 (1982). "Democracy in Indonesia", dalam B Anderson & A Kahin (ed.) *Interpreting Indonesian Politics*. Ithaca: CMIP.
- Benjamin, G. 1987. "Notes on the Deep Sociology of Religion", *Working Paper No 85*. U. Singapore: Department of Sociology.
- Bennett, JG. 1958. *Concerning Subud*. London: Hodder & Stoughton.
- BKKI. 1963. *Tjahaya Widjajakusuma*. Jakarta: BKKI.
- Bourchier, David. 1984. *The Dynamics of Dissent in Indonesia*. Ithaca: CMIP.
- . 1996. *Lineages of Organicist Political Thought in Indonesia*. Phd thesis. Melbourne: Monash U.
- Bourguignon, E. 1970. "Hallucination and Trance: an Anthropologist's Perspective" in W Keup (ed.) *Origin and Mechanisms of Hallucination*. New York: tp.
- Bousfield, John. 1983. "Islamic Philosophy in South East Asia" in M Hooker (ed.) *Islam in South East Asia*. Leiden: EJ Brill.
- Bowen, John. 1991. *Sumatran Politics and Poetics*. New Haven: Yale UP.
- Brakel, Lode. 1976. "Clifford Geertz's Views and Methods Respecting Indonesian Culture; Some Ruminations" paper for Monash Indonesian Studies Conference.
- Brandon, James. 1970. *On Thrones of Gold*. Cambridge: Harvard UP. Mass.
- Brown, Iem. 1984. "Contemporary Indonesian Buddhist Responses to a Monotheistic Framing of Religion". paper presented to ASAA.

- Burridge, Kenelm. 1969. *New Heaven, New Earth*. New York: Schocken Press.
- Clifford, James & Robert Marcus. 1986. *Writing Culture*. Chicago: Chicago UP.
- Dahm, Bernard. 1972. *Sukarno and the Struggle for Indonesian Independence*. Ithaca: Cornell UP.
- DARI. 1982. *Statistik Keagamaan 1980*. Jakarta: DARI.
- Day, Anthony. 1986. "How Modern was Modernity, How Traditional Tradition in 19th Century Java", *Review of Indonesian and Malayan Affairs* Vol 20.
- de Jong, S. 1973. *Een Javaanse Levenshouding*. Wageningen: H Veenman & Zonen BV.
- Deliar Noer. 1982. "Diperlukan Pendekatan Bukan Barat Terhadap Kajian Masyarakat Indonesia", dalam M Sumardi (ed.) *Penelitian Agama*. Jakarta: DARI.
- Douglas, Mary. 1966. *Purity and Danger*. UK: Penguin.
- Dove, Michael. 1985. "The Agroecological Mythology of the Javanese and the Political Economy of Indonesia", *Indonesia* No. 39.
- DPPK. 1981. *Inventarisasi, Seri Pembinaan No 2*. Jakarta: DPK.
- DPP. 1974. *Sejarah Perkembangan Panguden Ilmu Sumarah dalam Paguyuban Sumarah*. Jakarta: Sumarah.
- Drewes, GWJ. 1955. "Indonesia: Mysticism and Activism". in GE von Grunebaum (ed.) *Unity and Variety in Muslim Civilization*. Chicago: U. Chicago P.
- Dumont, L. 1970. *Homo Hierarchicus*. Chicago & London: U Chicago P.
- Elson, Robert. 1991. Review of R. Hefner, *The Political Economy of Mountain Java* in *Asian Studies Review* V15 N 2.

- Endicott, Kirk. 1970. *An Analysis of Malay Magic*. London: Oxford UP.
- Errington, Shelly. 1983. "Embodied 'Sumange' in Luwu", *Journal of Asian Studies* Vol XLII No 3.
- . 1989. *Meaning and Power in a Southeast Asian Realm*. New Jersey: Princeton UP.
- Federspiel, Howard. 1970. *Persatuan Islam*. Ithaca: CMIP.
- Florida, Nancy. 1987. "Reading the Unread in Traditional Javanese Literature", *Indonesia* No 44.
- . 1992. "The Badhaya Katawang: A Translation of the Song of Kangjeng Ratu Kidul", *Indonesia* No 53.
- . 1995. *Writing the Past, Inscribing the Future*. Durham & London: Duke UP.
- Forge, Anthony. 1978. *Balinese Traditional Paintings*. Sydney: Australian Museum.
- Forrester, G. 1968. *The Dharmasunya: an Old Javanese Treatise on Yoga and Liberation*. Canberra: BA Honours thesis ANU.
- Geertz, C. 1963. *Agricultural Involution*. Berkeley: U California P.
- . 1965. *The Social History of an Indonesian Town*. Cambridge, Mass: MIT UP.
- . 1966. "Religion as a Cultural System" in M. Banton (ed.) *Anthropological Approaches to the Study of Religion*. London: Tavistock.
- . 1971. *Islam Observed*. Chicago: U Chicago P.
- . 1973. *Interpreting Cultures*. New York: Basic Books.
- . 1976 (1960). *The Religion of Java*. Chicago: U Chicago P.
- . 1988. *Works and Lives*. California: Stanford UP, Palo Alto.

- Gerth, Hans & CW Mills (eds.). 1946. *From Max Weber*. New York: Oxford UP.
- Gilsenan, M. 1983 (?). *Recognizing Islam*. London: Croom Helm.
- Gonda, J. 1973. *Sanskrit in Indonesia*. New Delhi: 2nd Edition.
- Harun Hadiwiyono. 1967. *The Concept of Man in Present Javanese Mysticism*. Baarn: Bosch & Keuning.
- Hadiz, Vedi. 1992. *Politik, Budaya dan Perubahan Sosial: Ben Anderson dalam Studi Politik Indonesia*. Jakarta: Gramedia.
- Hamka. 1971. *Perkembangan Kebatinan di Indonesia*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Hanna, Willard. 1967. "The Rise and Fall of Mbah Suro", American Universities Field Service, *Southeast Asia Series*, V XV N 7.
- Hardjanta Pradjapangarsa. 1972. *Pemalsuan Sedjarah Keagamaan oleh Bangsa Arya*. Surakarta: Sadhar Mapan.
- Harsja Bachtiar. 1973. "The Religion of Java: a commentary" *Madjalah Ilmu Sastra Indonesia*. V 5 N 1.
- Hatley, Barbara. 1990. "Theatre as Cultural Resistance in Contemporary Indonesia", in Arief Budiman ed. *State and Civil Society in Indonesia*, CSEAS paper No 22, Monash U, Melbourne.
- Hefner, Robert. 1985. *Hindu Javanese: Tengger Tradition and Islam*. New Jersey: Princeton UP.
- . 1987. "The Political Economy of Islamic Conversion in Modern East Java", dalam W Roff (ed.) *Islam and the Political Economy of Meaning*. London: Croom Helm.
- . 1987. "Islamizing Java? Religion and Politics in Rural East Java", *Journal of Asian Studies* Vol 46.
- . 1990. *The Political Economy of Mountain Java*. Berkeley: U California P.

- Heine-Geldern, R. 1956. *Conceptions of State and Kingship in South-east Asia*. Ithaca: Cornell SEAP.
- Henley, David. 1992. Review of B. Anderson, *Language and Power in Asian Studies Review* V 16 N 1.
- HM. Rasjidi. 1967. *Islam dan Kebatinan*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Holt, Claire. 1967. *Art in Indonesia*. Ithaca: Cornell UP.
- Hooykas, C. 1976. "Social Anthropology: a discipline of theories and hearsay?" *Archipel* V 11.
- Horne, Eleanor. 1973. *Javanese-English Dictionary*. New Haven: Yale UP.
- Howe, David. 1980. *Sumarah: A Study of the Art of Living*. PhD thesis, U North Carolina, Chapel Hill.
- Howell, Julie. 1977. *Vehicles for the Kalki Avatar*, PhD thesis, Stanford U. California.
- . 1979. "Modernizing Religious Reform and the Far Eastern Religions in Twentieth Century Indonesia" dalam S Udin (ed.) *Spectrum* Jakarta.
- . 1982. "Indonesia: Searching for Consensus" in C. Calderola ed. *Religion and Societies: Asia and the Middle East*. The Hague: Mouton.
- Hughes-Freeland, Patricia. 1991. "A Throne for the People: Observations on the *Jumenengan* of Sultan Hamengku Buwano X" *Indonesia* N 51.
- I. Soebagyo. 1951. *Rencana Tjatatatan Konggres Paguyuban Sumarah*, stensil Yogyakarta.
- J van Leur. 1955. *Indonesian Trade and Society*. The Hague: Van Hoeve.
- Jay, Robert. 1963. *Religion and Politics in Rural Central Java*. New Haven: SEASP Yale U.

- Johns, Anthony. 1961. "Sufism as a Category in Indonesian Literature and History", *Journal of Southeast Asian History* V 2 N 2
- Kartomi, Margaret. 1976. "Performance, Music and Meaning of Reyog Ponorogo", *Indonesia* No 22.
- Kartorahardjo. 1971. *Materi Aliran-aliran Kebathinan di Indonesia*. Jakarta: DARI.
- . 1972. *Agama dan Aliran Kebathinan di Indonesia*. Jakarta: DARI.
- Keeler, Ward. 1987. *Javanese Shadow Plays, Javanese Selves*. New Jersey: Princeton UP.
- . 1992. "Release from Kala's Grip: Ritual Uses of Shadow Plays in Java and Bali", *Indonesia* No 54
- . 1992. *Javanese Shadow Puppets*. Singapore: Oxford UP.
- Koentjaraningrat. 1961. *Some Social-anthropological Observations on Gotong Royong practices in Two Villages of South Central Java*. Ithaca: CMIP.
- . 1963. "Review: The Religion of Java", *Madjalah Ilmu Sastra Indonesia* V 1.
- . 1985. *Javanese Culture*. Singapore: ISEAS & Oxford UP.
- KPH Brongtodiningrat. 1975. *The Royal Palace of Yogyakarta*. Yogyakarta: Kraton Museum (trans. RM Hadiatmaja).
- Laing, RD. 1967. *The Politics of Experience*. New York: tp.
- Lansing, Stephen. 1991. *Priests and Programers*. New Jersey: Princeton UP.
- Lewis, IM. 1971. *Ecstatic Religion*. UK: Penguin.
- Lindsay, Jennifer. 1991. *Klasik, Kitsch, Kontemporer* (trans. Nin Bakdi Sumanto). Yogyakarta: Gadjah Mada UP.

- Loy, David. 1978. "The Cloture of Deconstruction; a Mahayana Critique of Derrida", *International Philosophical Quarterly* Vol XXVII No 1.
- Lyon, Margo. 1970. *Bases of Conflict in Rural Java*. Berkeley: SEASP, U. California.
- M. Budihardjo (ed.). 1984. *Aneka Pemikiran tentang Kuasa dan Wibawa*. Jakarta: Sinar Harapan.
- M. Sumardi (ed.). 1982. *Penelitian Agama*. Jakarta: DARI & Sinar Harapan.
- MacDonald, Hamish. 1980. *Subarto's Indonesia*. Melbourne: Fontana.
- McVey, Ruth. 1983. "Faith as the Outsider: Islam in Indonesian Poli-tics", in JP Piscatori (ed.) *Islam in the Political Process*. Cambridge: Cambridge UP.
- , 1986. "The Wayang Controversy in Indonesian Communism" in M Hobart & R Taylor eds. *Context, Meaning and Power in Southeast Asia*. Ithaca: CSEAP.
- McVey, R & F Bunnell. 1971. *Preliminary Analysis of the October 1, 1965 Coup in Indonesia*. Ithaca: CMIP.
- Malinowski, B. 1954. *Magic, Science and Religion*. New York: Doubleday.
- Mangkunegara VII. 1956. *On the Wajang Kulit (Parwa) and its Symbolic and Mystical Elements* (trans. C Holt). Ithaca: Cornell SEAP data paper No 27.
- Marcuse, Herbert. 1964. *One Dimensional Man*. Boston: Beacon.
- Miller, D. & J. Branson. 1987. "Pierre Bourdieu: culture and praxis", in D.J. Austin-Broos ed, *Creating Culture*. Sydney: Allen & Unwin.
- Moedjanto. 1986. *The Concept of Power in Javanese Culture*. Yogyakarta: Gadjah Mada UP.

- Mortimer, Rex. 1974. *Indonesian Communism Under Sukarno*. Ithaca: Cornell UP.
- Mulder, Niels. 1970. "Aliran Kebatinan as an Expression of the Javanese Worldview", *Journal of Southeast Asian Studies* V 1 N 2.
- . 1978. *Mysticism and Everyday Life in Contemporary Java*. Singapore: Singapore UP.
- . 1989. *Individual and Society in Java*. Yogyakarta: Gadjah Mada UP.
- Mukti Ali. 1982. "Penelitian Agama di Indonesia" dalam M. Sumardi rd. *Penelitian Agama*. Jakarta: DARI
- Nakamura, Mitzuo. 1983. *The Crescent Arises over the Banyan Tree*. Yogyakarta: Gadjah Mada UP.
- Nasruddin. 1990. "Dancing to Ecstasy on the Hobby Horses", in WJ Karim ed. *The Emotions of Culture*. Singapore: OUP, Singapore.
- Needleman, Jacob. 1970. *The New Religions*. New York: Allen Lane
- Newman, Terry. 1986. *Political Ideology in Indonesia: Pancasila and the Azas Tunggal Policy*. BA Honours thesis, Murdoch U, Perth.
- Norris. 1982. *Deconstruction: Theory and Practice*. London: Matheun.
- Ornstein, Robert. 1975. *The Psychology of Consciousness*. London: J. Cape.
- Ortner, S. 1984. "Theory in Anthropology Since the Sixties". *Comparative Studies in Society and History* V 26 N 1.
- Patton, Paul. 1987. "Foucault" in DJ Austin Broos ed. *Creating Culture*. Sydney: Allen & Unwin.
- Peacock, James. 1969. *Rites of Modernization*. Chicago: U Chicago P.

- Peletz, Michael. 1988. *A Share of the Harvest*. Berkeley & Los Angeles: U California P.
- Pemberton, John. 1987. "Musical Politics in Central Java (or How Not to Listen to a Javanese Gamelan)", *Indonesia* No 44.
- . 1989. *The Appearance of Order*. PhD thesis, Cornell U, Ithaca.
- . 1994. *On the Subject of "Java"*. Ithaca: Cornell UP.
- Poedjosoebroto, R. 1978. *Wayang: Lambang Ajaran Islam*. Jakarta: Pradnya Paramita.
- Poynor, Helen. 1986. "The Walk of Life", *Human Potential*, Autumn
- Pringgodigdo. 1970. "Riwayat pasal 29 UUP 1945" dalam SKK, *Buku Kenang-kenangan Symposium Nasional 1970* Jakarta.
- R. Subagya. 1973. *Kepercayaan dan Agama*. Yogyakarta: Kanasius.
- Ras. 1976. "The Historical Development of the Javanese Shadow Play", *Review of Indonesian and Malayan Affairs* Vol. 10.
- Rassers, WH. 1959 (1982). *Panji, The Culture Hero*. The Hague: Nijhoff.
- Reeve, David. 1985. *Golkar of Indonesia*. Singapore: Oxford UP.
- Reid, Anthony & David Marr (ed). 1979. *Perceptions of the Past in Southeast Asia*. Sydney: ASAA, Allen & Unwin.
- RI. 1973. *Garis-Garis Besar Haluan Negara*. Ketetapan Majelis Permusyawaratan Rakyat RI Nomor: IV/MPR/1973.
- Ricklefs, Merle. 1974. *Jogjakarta under Sultan Mangkubumi*. London: Oxford UP.
- . 1979. "Six Centuries of Islamization in Java", in N Levtzian (ed.) *Conversion to Islam*. New York: Holmes & Meir.
- R.J Reksodipuro. 1971. *Sedjarahipin Reringkesan R Soenarto Mertowar-dojo*. Surakarta: Pangestu.

- R. Soenarto. 1954. *Serat Sasangka Djati*. Jakarta: Pangestu.
- . 1965. *True Light* (trans by M Susilo). Jakarta: Pangestu.
- Robison, Richard. 1986. *Indonesia: the Rise of Capital*. Sydney: Allen & Unwin.
- Roeder, OG. 1969. *The Smiling General*. Jakarta: Gunung Agung.
- Rosaldo, M. 1980. *Knowledge and Passion*. UK: Cambridge UP.
- S. Soebardi. 1975. *The Book of Cabolek*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- S. Sosrosudigdo. 1965. *Fungsi dan Arti Kebatinan Bagi Pribadi dan Revolusi*. Jakarta: Balai Pustaka.
- Said, Edward. 1979. *Orientalism*. New York: Random House.
- Sardjono, AW. 1965. *Ismoyo Tiwikromo*. Jakarta.
- Sartono Kartodirdjo. 1966. *The Peasant's Revolt of Banten in 1888*. S'gravenhage: Martinus Nijhoff.
- . 1972. "Agrarian Radicalism in Java" in C Holt ed, *Culture and Politics in Indonesia*. Ithaca: Cornell UP.
- . 1973. *Protest Movements in Rural Java*. Singapore: ISEAS & Oxford UP.
- Schrieke, B. 1957. *Indonesian Sociological Studies*, Vol II, The Hague & Bandung.
- Schulte-Nordholt, Nico. 1980. "The Indonesian Elections: a National Ritual" in R Shefold and JW Schoorls eds, *Man, Meaning and History*. The Hague:
- Sears, Laurie. 1986. *Text and Performance in Javanese Shadow Theatre*, PhD thesis, U Wisconsin Madison.
- . 1996. *Shadows of Empire: Colonial Discourse and Javanese Tales*. Durham and London: Duke UP.

- Shankman, P. 1984. "The Thick and The Thin: on the Interpretive Theoretical Program of Clifford Geertz". *Current Anthropology* V 25.
- Siegel, James. 1986 *Solo in the New Order*. New Jersey: Princeton UP.
- Sievers, Alan. 1974. *The Mystical World of Indonesia*. Baltimore: Johns Hopkins UP.
- Slametmulyana. 1976. *A Story of Majapahit*. Singapore: Singapore UP.
- Smail, John. 1961. "On the Possibility of an Autonomous History of Modern Southeast Asia". *Journal of Southeast Asian History* Vol 1 N 2.
- Soedarsono. 1976. *Tari-tarian Rakyat di Daerah Istimewa Yogyakarta*. Yogyakarta: Gadjah Mada UP.
- . 1984. *Wayang Wong*. Yogyakarta: Gadjah Mada UP.
- Soemarsaid Moertono. 1968. *State and Statecraft in Old Java*. Ithaca: CMIP.
- Spangler, David. 1977. *Revelation: the Birth of a New Age*. Scotland: Findhorn.
- Spiro, Melford. 1967. *Burmese Supernaturalism*. New Jersey: Prentice-Hall.
- Spivak, Gayatri. 1974. "Translator's Preface" dalam J. Derrida, *Of Grammatology*. Baltimore & London: Johns Hopkins UP.
- Sri Mulyono. 1982. *Apa dan Siapa Semar*. Jakarta: Gunung Agung.
- Sri Pawenang. 1966. *Tjeramah Kerohanian Sapta Darma*. Jakarta: Pakem.
- Stange, Paul. 1977. *Selected Sumarah Teachings*, Asian Studies, WAIT, Perth. (ed & trans)

- . 1980. *The Sumarah Movement in Javanese Mysticism*, PhD thesis, U Wisconsin, Madison.
- . 1991. "Deconstruction as Disempowerment: New Orientalisms of Java", *Bulletin of Concerned Asian Scholars* Vol 23 No 3.
- Stelzer, Christina. 1987. *Talking to You*. Surakarta: Padepokan Lemah Abang.
- Steward, Julian. 1955. *Theory of Culture Change*. Urbana: U Illinois P.
- Subud n.d. *Susila Budhi Dharma*, Norway
- . 1973. "Questions and Answers", transcript of Pakem session in Bandung 25/5/73.
- Sukinohartono. 1980 (1952?). *Sedjarah Tjekakan Bibit Wontenipun Paguyuban Sumarah*. Jakarta: Sumarah.
- Suminaro. 1978. *Sawito: Ratu Adil, Guruji, Tertuduh*. Semarang: CV Aneka.
- Tambiah, SJ. 1970. *Buddhism and the Spirit Cults in North East Thailand*. UK: Cambridge UP.
- Taufik Abdullah. 1966. "Adat and Islam: an Examination of Conflict in Minangkabau" *Indonesia* No 2.
- . 1972. "Modernization in the Minangkabau World" dalam Claire Holt ed. *Culture and Politics in Indonesia*. Cornell UP: Ithaca.
- Tjantrik Mataram. 1948. *Peranan Ramalan Djojobjojo dalam Revolusi Kita*. Bandung: Masa Baru.
- Turner, Victor. 1967. *The Forest of Symbols*. Ithaca: Cornell UP.
- Ulbricht, Hans. 1970. *Wayang Purwa: Shadows of the Past*. Kuala Lumpur: Oxford UP.

- Van der Kroef, Justus. 1958-1959. "Javanese Messianic Expectations", *Comparative Studies in Society and History* V 1.
- Van Dijk. 1981 *Rebellion Under the Banner of Islam*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Van Nieuwenhuijze, CAO. 1958 *Aspects of Islam in Post-Colonial Indonesia*. The Hague: Van Hoeve.
- Van Setton van der Meer, NC. 1979. *Sawah Cultivation in Ancient Java*. Canberra: Asian Studies, ANU.
- Vickers, Adrian. 1989. *Bali: A Paradise Created*. Victoria: Penguin, Ringwood,
- Wales, Quaritch. 1951 (1975). *The Making of Greater India*. London: Quaritch Ltd.
- Warsito. 1973. *Disekitar Kebatinan*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Weiss, Jerome. 1977. *Folk Psychology of the Javanese of Ponorogo*. New Haven: PhD. thesis, Yale U.
- Wertheim, WF. 1974. in HL Oey ed. *Indonesia After the 1971 Elections*. London: Oxford UP.
- . 1980. "Moslems in Indonesia: Majority with a Minority Mentality". Queensland: SEASP, James Cook U.
- Wolters, Oliver. 1982. *History, Culture and Region in Southeast Asian Perspective*. Singapore: ISEAS.
- Woodward, Mark. 1985. "Healing and Morality: a Javanese Example". *Social Science Medicine* Vol 21.
- . 1988/1989. "The Slametan: Textual Knowledge and Ritual Performance in Central Javanese Islam". *History of Religions* Vol 28
- . 1989. *Islam in Java: Normative Piety and Mysticism in the Sultanate of Yogyakarta*. Tucson: AAS & U Arizona P.

- Whorf, Benjamin. 1969. *Language, Thought and Reality*. Cambridge: Mass.
- Wright, Astri. 1991. "Javanese Mysticism and Art: a Case of Iconography and Healing", *Indonesia* No. 52.
- Zaehner, RC. 1969. *Hindu and Muslim Mysticism*. New York: Schocken.
- Zoetmulder. 1971. "The Wajang as a Philosophical Theme", *Indonesia* No. 12.

Pengakuan Sumber Tulisan

Setiap bab dari buku ini merupakan pengolahan kembali dari esai yang pernah dipublikasikan sebelumnya. Beberapa perubahan untuk publikasi ini menyangkut di antaranya: pembaruan hal-hal kecil, perubahan judul untuk bahasa Indonesia, penyesuaian (supaya urut sebagai kesatuan), dan penyempurnaan (bahasa maupun data). Walaupun demikian, landasannya tetap jelas di dalam esai-esai yang terdaftar sebagai berikut:

Bab 1 semula berjudul “The Logic of Rasa in Java” dipublikasikan dalam jurnal *Indonesia* No. 38 (1984). Terjemahan Indonesianya “Logika Rasa di Jawa” dimuat dalam *Mawas Diri* vol. 14 No. 7 (Bagian pertama); vol. 15 N. 1 (Bagian kedua); dan vol. 15 N. 2 (bagian ketiga) (Juli 1985-Februari 1986).

Bab 2 semula tulisan berjudul “Configurations of Javanese Possession Experience”, yang dipublikasikan dalam jurnal *Religious Traditions* vol. 2 N. 2 (1979)

Bab 3 semula berjudul “Mystical Symbolism in Javanese Wayang Mythology” yang diterbitkan dalam *The South East Asia Review* v. 1 N. 2 (1977)

Bab 4 pertama kali merupakan makalah dengan judul “Javanese Mysticism in the Revolutionary Period” yang dipresentasikan dalam

Conference on Modern Indonesian History, CSEA Studies, University of Wisconsin, 1975; kemudian dipublikasikan dengan judul yang sama di *Journal of Studies in Mysticism* v. 1 N. 2 (1978); dan terjemahan Indonesianya oleh Warsito dengan judul “Sumarah: Mistisisme Jawa di dalam Periode Revolusi” yang dimuat dalam *Mawas Diri* V. 5 N. 1 & 2 (1976)

Bab 5 semula tulisan dengan judul “Legitimate Mysticism in Indonesia” yang dimuat dalam *Review of Indonesian and Malayan Affairs* V. 20 N. 2 (1986)

Bab 6 semula merupakan salah satu tulisan dengan judul “Interpreting Javanist Millenia Imagery” yang dimuat dalam buku yang diedit oleh Paul Alexander, *Creating Indonesian Cultures*, Oceania Pubs, Sydney (1989)

Bab 7 semula tulisan dengan judul “Silences in Solonese Dance Production” yang dimuat dalam *Southeast Asian Journal of Social Sciences* V. 22 (1994).

Bab 8 semula tulisan dengan judul “Javanism as Text or Praxis” yang dipublikasikan dalam *Anthropological Forum* Vol. VI N. 2 (1990)

Bab 9 semula merupakan tinjauan pustaka dengan judul “Chronicles of Javanese Transitions” yang dimuat dalam *Journal of Southeast Asian Studies* V 24 N 2 (1993)

Bab 10 semula merupakan tulisan dengan judul “Deconstructions of Javasene Tradition as Disempowerment” yang dimuat dalam *Prisma* edisi Inggris No. 50 (1990); kemudian versi singkat itu diterjemahkan oleh Ignas Kleden “Dekonstruksi: Sebuah Orientalisme Baru untuk Jawa” yang dimuat dalam *Prisma* edisi Indonesia No. 2 Volume XVIII (1989). Versi yang lebih lengkap dari tulisan ini, “Deconstruction as Disempowerment—New Orrientalism of Java” yang dimuat dalam *Bulletin of Concerned Asian Scholars* V. 23 N. 3 (1991).

Indeks

A

a-religius 125
abangan 48, 172, 261, 263, 264
Aborigin 220
Aceh 233, 234
Afrika 59
Ajaran Tunggal 140
AKABRI 98, 183
Al-Qur'an 121, 140
Aliran Kepercayaan 130
aliran kepercayaan 187, 314, 315
amanat sorga 6
Amerika 59, 210, 218, 220,
285, 288, 298, 300, 307,
324, 331
animisme Jawa 43
Arab 142, 148, 158, 167, 178,
253, 255
Arjuna 73, 74, 79, 80, 83, 84
Arymurthy 9, 11, 15, 18, 24,
101, 111, 114, 115, 117,
165
Asia Tenggara 5, 216, 219,
267, 311, 312
Asmat 219, 221

Astina 88, 89
Australia 172, 188, 206, 220,
302
Awanohara 124

B

Bagawan Respati 74
Bagong 79, 80
Baladewa 71
Bali 48, 61, 138, 175, 176,
206, 216, 217, 219, 220,
224, 226, 233, 234, 235,
236, 237, 238, 241, 273,
305, 338, 341, 347
Bandung 101, 103
Barat 4, 6, 11, 18, 42, 43,
60, 61, 62, 81, 103, 115,
123, 124, 126, 127, 128,
134, 135, 144, 145, 156,
169, 174, 184, 185, 191,
192, 193, 194, 195, 200,
217, 218, 219, 221, 232,
248, 252, 257, 287, 289,
291, 299, 302, 318, 319,
323, 324, 328, 329, 330

- Baratayuda 75
Barisan Berani Mati 108
Barong 48
Batara Janaka 74
Batara Narada 74
Batara Parasu 74
Belanda 104, 108, 110, 111,
119, 129, 137, 141, 147,
175, 178, 183, 184, 185,
203, 251, 259, 260, 282,
284, 285, 288, 289, 290,
291, 304, 312, 323, 324,
329, 330, 331, 332
Ben Anderson 125, 213, 279,
327
Berkeley 233, 282, 338, 340,
341, 343
Bhinneka Tunggal Ika 34
Bima 83, 84, 86, 87, 88, 89,
90, 91, 92, 213
BKKI 160, 161, 162, 163
black magic 159, 161, 163
Bojonegoro 106, 108
Borobudur 176, 203, 213, 219,
224, 226
Boyolali 139
Brahmono 142
Bratakesawa 30
Brisbane 163, 206
Buddhis Theravada 133
Budha 44, 59, 76, 272, 329
Burridge 173, 201, 337
- C**
cakra Muladara 77
candi Dieng 175
Ceclie B DeMille 213
cerebral 4
Ceto 60, 276, 298
- Christian Bohringer 225
Christina Stelzer 225, 227
Cilacap 177, 189
Cilandak 144
Cina 6, 103, 139, 174, 182,
209, 231
Claire Holt 181, 336, 346
Clifford Geertz 31
Cokroaminoto 184
Condington 6
- D**
Dalan Rahayu 140
danhayang 44, 82, 83
Darul Islam 185
David George 217
dawuh hakiki 112, 113, 114
Dayak 206, 221
Deliar Noer 134
Demak 213
Demokrasi Terpimpin 26, 34, 185
demokratisasi 101, 118
derajat kesadaran 3
devaraja 186
Dewaruci 20, 74, 87, 90, 91,
93, 148, 230
Dewi Sri 177
difusionis 153
Djajosukarto 104
doktrin esoterik 90
Doktrin trinitas 140
Dr. Surono 9, 21, 25, 101,
104, 112, 113, 117
Durna 88, 89
- E**
Empu Bharada 229
Eropa 75, 215, 216, 219, 221,
225, 231, 232, 251, 304,
317, 318, 320

Errington 5, 301
 Erucokro 184
 Eskatologi Jawa 171
 eskatologi linear 171
 etno-linguistik 175

F

fase kesucian 114
 figur Promethean 176
 focalisator 26
 Freemasonry 195

G

Gareng 79
 gareng 79
 Gatotkaca 71, 86, 87, 213
 Gedong Songo 60
 Gedung Sanga 203
 gerakan mesianis 130
 gerakan mistik Jawa 155
 gerakan petani 181, 184
 Gestalt 248, 261
 gestalt 172, 201, 244, 262,
 271, 277
 gnosis 5, 272
 Goa Langsuh 98
 Golkar 163, 187, 211, 344
 Gonda 28, 29
 goro-goro 97, 179, 212, 213
 Gumelaring Dumadi 140
 Gunung Lawu 71, 203, 226
 Gunung Merbabu 48

H

Hadiwiyono 30
 Hak 16, 21, 38
 hak 11, 20, 21, 25
 Hakiki 11, 20, 21, 101, 117

hakiki 20, 21, 22, 26, 28, 101,
 102, 105, 111, 112, 113,
 114, 115, 117
 Han Thalgoott 228
 Hanoman 218
 Hardopusoro 104, 106, 141,
 147, 157
 Harjanto 30
 harmoni 33, 45, 47, 106, 181,
 242
 Hastasila 139
 hastasila 140
 Hierarki sosial 97
 Hindu 30, 43, 44, 59, 74, 78,
 91, 248, 251, 255, 260,
 266, 270, 271, 274, 276,
 292, 294, 305, 316, 323,
 329
 Hinduisme 30
 HPK 103, 164, 165

I

Ibrahim 136
 Ibu Sri Pawenang 143, 199
 ideologi nasional 34, 174
 ilham 105, 136
 Ilmu Sejati 157
 India 3, 28, 37, 42, 59, 69,
 70, 73, 76, 79, 81, 83,
 121, 122, 125, 136, 140,
 145, 153, 155, 171, 172,
 174, 175, 178, 179, 180,
 181, 182, 183, 186, 199,
 207, 208, 209, 216, 221,
 232, 234, 258, 259, 264,
 266, 273, 274, 275, 276,
 295, 307, 316, 324, 325,
 326, 330, 331

- india 330
Islam modernis 187
Islam Sufi 167
Ismaya 80, 230
Istana Pringgodani 71
- J**
- jagad cilik 37, 69, 76, 83, 197, 221
jagad gede 37, 45, 47, 65, 69, 76, 83, 197, 221
jaman edan 185
jarak psikologi 181
jathilan 48
Jenewa 217, 220, 225
Jepang 9, 110, 184, 231, 232, 288, 293
Jerman 216, 224, 225, 234, 238
Jibril 137, 149
Jody Diamond 233
Joyoboyo 184
Julia Howell 123
- K**
- kahyangan 179
Kalimantan 221
Kanjeng Ratu Kidul 45
Kanoman 107
kanoman 107, 108, 113
kanuragan 185
karisma 6, 7, 100, 101, 184, 287
karma 47
Kartodirdjo 123, 129, 130, 184, 194, 260, 323, 344
Katsura-Kan 230
Kawi 28
KEBATINAN 97
Kebatinan 100, 160, 161, 166, 168, 314
kebatinan 9, 10, 30, 31, 42, 45, 46, 47, 53, 59, 62, 68, 74, 75, 76, 77, 78, 81, 82, 85, 87, 93, 99, 100, 104, 105, 109, 113, 117, 118, 119, 126, 135, 136, 141, 144, 155, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 187, 188, 189, 190, 195, 204, 222, 258, 259, 260, 277, 299, 311, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 321, 322, 323, 324, 328, 329, 330, 331, 332, 333
Kediri 103, 142, 184
Kegilaan 68
kegilaan 59, 63, 68, 184
Kejawen 30, 37, 53, 63, 230, 254, 256, 258, 262, 265, 266, 269, 270, 272, 273, 276, 277, 278, 283, 289, 303, 304, 305, 307, 324
kejawen 7, 27, 42, 59, 70, 74, 81, 83, 99, 100, 103, 105, 107, 118, 119, 126, 130, 132, 158, 172, 173, 175, 185, 186, 189, 190, 193, 253, 261, 271, 281, 304
kekuatan Ghaib 59
kekuatan ghaib 62
kelompok Hardopusoro 104
kelompok sempalan 146
kenabian Jawa 173
Kendalisada 71
kepercayaan 4, 8, 9, 11, 21, 22, 37, 42, 43, 44, 47, 65, 66, 67, 69, 75

kepribadian nasional 112, 125, 201
 kesadaran intuitif 25, 27, 45, 205
 kesadaran mistik 3, 14, 78, 168
 kesepuhan 107
 Keyakinan Mengenai Roh Halus 43
 Ki Timbul Hadiprayitno 212
 Kirsch 5
 Koentjaraningrat 156, 158, 172, 176, 260, 261, 262, 286, 302, 324, 327, 341
 kolonialisme 279, 293, 329
 Konfusianisme 133
 kontak perasaan 38
 korupsi 193, 194
 kosmologi Jawa 32, 37
 kosmologi magis 6
 Kosmologi tradisional 43
 Kresna 74, 75, 86, 87, 213
 Kristen Katolik 133
 Kristen Protestan 133
 Kristus 101, 150
 Kulon Progo 110
 Kurawa 84, 86, 87, 88
 Kyoto 230

L

Laura Romano 229
 logika intuisi 8
 LOGIKA RASA 3
 Logika rasa 32
 logika rasa 7, 33
 Louis Dumont 3
 Ludruk 210

M

MacDonald 124, 190
 Machbeth 217
 Madiun 103, 106, 107, 109
 Mahabharata 69, 70, 84, 121, 178, 215, 216, 220
 Mahayana 76, 182
 Mahdi 184
 Majapahit 98, 181, 182, 196, 345
 makrokosmos 39, 93, 201, 270, 276
 Malanesia 6
 Malinowski 4, 248, 267
 Manuel Lutgen-horst 234
 manusia unggul 5
 Marcel Robert 217, 220, 225, 230, 243
 Mark Parlett 233, 235
 Maroko 121
 Martosuwignyo 114
 Mataram 98, 105, 181, 185
 Max Weber 280, 292
 maya 44
 Mbah Suro 131, 163, 191
 McVey 186, 206, 300, 342
 meditasi 8, 10, 12, 13, 15, 16, 17, 19, 20, 21, 22, 24, 27, 37, 53, 60, 84, 85, 87, 91, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 111, 112, 113, 115, 118, 141, 148, 189, 190, 223, 226, 229, 234, 255, 268, 272
 meditasi gerak 205
 meditasi khusus 17
 Melayu 5, 178, 206, 219, 284

mikrokosmos 26, 37, 83, 93,
186, 201, 253, 270, 276
Milenarian 191
milenarian 171, 173, 174, 190,
191, 192
Mistisisme 26
mite 136, 158
mitologi 20, 70, 73, 76, 84,
98, 136, 166, 171, 172,
173, 175, 178, 179, 253,
259, 312
Mitos 80, 176
mitos 70, 79, 99, 171, 173,
174, 177, 178, 180, 182,
183, 268, 270, 271, 275,
314, 331, 332
mitos India 79
mitos Jawa 80, 174, 178, 180
modernisme Islam 122
Moertono 35, 39, 45, 98, 136,
195, 286, 302, 316, 345
Mohammad Hatta 192
moksa 44
muslim ortodoks 53, 105, 136,
151, 167, 190

N

Nabi Muhammad 136, 150
ndadi 41, 48
Needleman 144, 343
Nepal 59
New York 217, 218, 236, 336,
337, 339, 341, 342, 343,
344
Nganjuk 106
ngelmu 4, 5, 42, 68, 97
ngelmu batosan 7
ngoko 80, 284, 289, 290
Niels Mulder 31
NU 128

O

Ontorejo 213
Ontowacana 212
ontowacana 71
ORDE BARU 171
Orde Baru 26, 34, 124, 127,
128, 129, 134, 135, 155,
183, 185, 187, 188, 191,
193, 196, 203
Orde Lama 187

P

Paguyuban Sumarah 8, 12, 99,
102, 338, 340, 346
paguyuban Sumarah 52, 114
Pak Darno 91, 223
Pak Moedomo 85, 87
Pak Sam Nursuhud 75
Pak Subuh 144, 145, 146, 147
Pamong 19
pamong 10, 11, 12, 13, 15,
16, 17, 18, 19, 20, 21,
24, 26, 27, 36, 37, 38,
106, 111, 113, 223
Pancanaka 92
pancanaka 90, 92
Pancasila 128, 159, 162, 164,
167, 343
pancasila 140
Pandawa 71, 75, 79, 83, 84,
85, 86, 87, 88
Panembah 140
panembah 152
Pangesti 131
Pangestu 30, 75, 131, 136,
138, 139, 140, 141, 142,
145, 148, 152, 157, 261,
344
Paris 217

- pasca modernisme 311, 313, 314, 318, 321, 322, 333, 334
 patet sanga 85
 Pedanhyangan 188
 pedanhyangan 188, 189
 pemanunggalan 154
 pengetahuan esoteris Jawa 29
 penyalur dawuh tunggal 115
 Penyatuan Mistik 37
 Perang Jawa 184, 289
 perang kemerdekaan 104, 107, 108, 109
 perhatian 14, 17, 39
 Permadi 165
 Perth 206, 220, 343, 346
 Peter Brook 215
 Petruk 79, 177, 179, 211, 212, 291
 PKI 128, 162, 163, 180, 185, 191
 PNI 162
 politik Islam 129
 Portugis 178
 prajuritan 48, 49
 Prambanan 203, 213, 218
 priayi Jawa 129
 primbon 31
 Pringgodigdo 159, 162, 163, 166, 343
 Probolinggo 214
 provisional 159
 psikologi spiritual 28
 Punakawan 79, 85
 punakawan 179, 211, 213
- R**
- rahasia 28, 29, 102, 180
 Rahwana 71
 Ramayana 70, 178, 213, 216, 217, 218, 219
 Rangda 48
 Rasa 5, 9, 13, 14, 15, 16, 21, 27, 28, 32, 37
 rasa 7, 8, 13, 14, 15, 16, 17, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 35, 36, 37, 38, 39, 57, 73, 74, 233, 241, 326, 328
 Rasa Sejati 30
 rasa sejati 29, 30, 31
 rasionalisasi 168, 214
 Ratu Adil 130, 192, 346
 Ratu adil 331
 ratu adil 181, 184, 196, 253
 religius 125
 reog 48
 restu kosmis 34
 revolusi batin 119
 revolusi sosial 99
 Ricklefs 121, 166, 195, 196, 267
 roh nenek moyang 100, 117, 177, 200, 253
 Roh Suci 75, 139
 roh suci 137
 Romo Sudyat 189
 Romo Suwarso 82, 199
 Ronggowarsito 184, 283, 289
- S**
- sabda 136, 141
 Sabdo Palon 158
 SABDOPALON 171
 Sabdopalon 171, 172, 173, 174, 182, 183, 188, 197
 sabdopalon 171

- Salatiga 48, 52, 75, 76, 82, 84, 141, 199
Sang Guru Sejati 139, 141, 148
sang guru sejati 137
Sanskerta 158, 178, 328
Sapta Dharma 30, 136, 138, 142, 143, 144, 152, 157, 158
Sapto Darmo 77, 78, 82, 199
Sardono W. Kusumo 205
Sarikat Islam 184
Sasangka Jati 139, 140, 145
SEMANGAT KESURUPAN 41
semangat Pencerahan 3
Semar 71, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 104, 119, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 188, 189, 190, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 230
Semarang 59, 103, 110, 144, 161, 182, 189, 346
Setia Raharjo 234
Shah Idries 152
Shakespeare 217
Siegel 203, 210, 333, 345
SIMBOLISME 69
Simbolisme 69, 73, 74, 175, 181, 197
simbolisme 4, 69, 70, 73, 75, 76, 82, 83, 85, 88, 93, 100, 259, 275
sinkretisme 135, 187, 251, 283
Sinta 217, 219
Sistem patronase 193
Sjahrir 123
SKK 100, 103, 160, 163, 164, 165, 195, 335, 343
Soeharto 34, 35, 123, 124, 128, 130, 137, 159, 164, 185, 186, 187, 188, 189, 191, 192, 193, 194, 195, 203, 211, 212, 215
Sokrosrono 71
SOLO 203
Solo 11, 18, 59, 60, 61, 62, 63, 76, 78, 82, 98, 106, 107, 108, 178, 179, 203, 205, 207, 208, 209, 210, 212, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 228, 229, 231, 233, 234, 235, 236, 237, 243, 298, 299, 345
Sosrosudigdo 166, 344
Sri Gutama 142, 143, 144, 150, 151
Sriwedari 208, 211
Subagya 156, 161, 163, 344
Subud 105, 136, 138, 144, 145, 146, 151, 152, 156, 157, 164, 234
Sudarno Ong 15, 223
Sufisme 29, 30, 145, 153
sufisme 29, 123
Suhardo 9, 12, 13, 20, 106, 107, 108, 113
Sujud 112
sujud 103, 112, 113, 117, 152
Sujud perjuangan 111
sujud perjuangan 111, 112
Sukarno 26, 34, 123, 133, 137, 159, 161, 162, 179, 185, 186, 187, 188, 195
Sukino 9, 12, 21, 104, 105, 106, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 146, 147, 148, 149, 150
Sukuh 60, 226, 230, 255, 276

- Sulistiyo 234, 237, 239
 Sumarah 8, 9, 10, 11, 12, 13,
 14, 15, 16, 17, 18, 19,
 20, 21, 22, 23, 24, 25,
 26, 27, 28, 31, 32, 33,
 36, 37, 38, 53, 54, 55,
 56, 58, 59, 60, 67, 83,
 84, 85, 100, 101, 102,
 103, 104, 106, 107, 108,
 109, 110, 111, 112, 114,
 116, 117, 118, 119, 136,
 138, 144, 146, 147, 148,
 150, 151, 152, 157, 165,
 220, 221, 223, 229, 272
 sumarah 9, 12, 17, 53, 117
 Sumatra 122
 Sunan Pakubuwana X 208
 Supersemar 191
 Suprpto Suryodarma 205
 Surabaya 103, 108, 191
 Surakarta 11, 15, 24, 30, 53,
 70, 75, 76, 77, 80, 83,
 85, 91, 92
 Suryabrata 218
 Sutadi 107, 108, 113
 Sutejo 212
 syariah 122
 Sydney 217, 302, 338, 343,
 344, 350
 Syekh Abdurrahman 144
- T**
 Tai Chi 227, 231
 tai chi 224
 tali rasa 30, 77, 78
 Tantrisme 29
 tarekat Naksyabandi 144
 tari Bedoyo Ketawang 207
 tari Martha Graham 218
- Tawangmangu 71, 165
 Teori Jawa 27
 teori Jawa 286, 328
 Teosofi 104, 140, 141, 158,
 179, 312, 329, 330, 331
 teosofi 328
 Thailand 234, 346
 The Tempest 217
 Timor-Timur 300
 Tiwikrama 180
 tiwikrama 180
 transmulasi 154
 Triloka 77
 triloka 82, 90, 199
 Trimurti 77
 Tritunggal 139
 tritunggal 139, 140
 Tuhan 12, 22, 29, 30, 31, 43,
 53, 72, 73, 101, 102, 103,
 105, 106, 107, 108, 109,
 110, 111, 113, 116, 117,
 118, 119, 120, 125, 127,
 128, 131, 133, 135, 136,
 137, 139, 140, 141, 142,
 144, 145, 146, 148, 149,
 150, 151, 152, 154, 159,
 162, 165, 166, 167, 189,
 227, 272, 287, 314
 tumbal 175
 Twalen 175
- U**
 Unesco 216
 utopianisme Islam 185
- V**
 Van der Kroef 181
 van der Kroef 33, 130, 162, 181
 vipassana 223

W

wacana Islami 126, 127, 134, 151
Wahyu 105, 106, 135, 154
wahyu 4, 5, 34, 35, 38, 85, 86, 87, 104, 105, 106, 107, 112, 119, 135, 136, 137, 139, 141, 148, 150, 151, 168, 194, 196, 271, 291
Walter Spies 216
warana 36, 39, 150
Wayan Sadra 235, 236
wayang kulit 69, 71, 210, 212, 223, 298, 325
wiracarita 69, 216, 217, 274
Wirobrajan 105
Wisconsin 218, 345, 346, 350
Wishnu 29, 30
Wolfgang Linser 177
Wolters 5, 325
Wongsonegoro 159, 160, 161
Wonogiri 188, 224, 226

Woodward 166, 247, 254, 255, 256, 257, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 347

Y

yang Mutlak 155, 156
yang mutlak 115
yoga kundalini 77
Yogyakarta 9, 20, 30, 61, 70, 75, 78, 84, 98, 101, 103, 106, 108, 110, 112, 117, 136, 147, 160, 161, 163, 172, 177, 179, 189, 190, 191, 207, 208, 212, 219, 256, 258, 264, 267, 274, 276, 278, 299, 307, 323

Z

Zahid Husein 9
Zaid Hussein 110
Zoetmulder 69, 72, 348

Biodata

Paul Stange, PhD. adalah dosen senior dalam Program Asian Studies di Murdoch University, Perth, Australia Barat. Ia mengajar subjek Southeast Asian Cultural and Religious History di program studi di atas sejak 1980. Sebelumnya, ia mengajar di Curtin University di kota yang sama selama empat tahun (1976-1979).

Di Indonesia, ia pernah bekerja masing-masing selama dua tahun di Social Science Research Institute, Universitas Satyawacana, Salatiga (1971-1972), sebagai Director of the Council Study Center, IKIP Malang (1992-1994), dan sebagai Director for the Australian Consortium for in Country Indonesia Studies (ACICIS), Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta (1995-1996).

Warga negara Australia ini dilahirkan di China (1947) dari pasangan suami-istri asal Amerika. Masa kecilnya dihabiskan di Jakarta dan bersekolah dasar di The International School di Jakarta, sekolah menengahnya di Mount Hermon di Massachusetts, dan terakhir belajar sejarah dan antropologi di University of Wisconsin di Madison (BA 1969, MA 1970, dan PhD 1980).

Penelitian-penelitian awalnya terfokus pada perubahan-perubahan praktik spiritual di Jawa sejak masa revolusi. Penelitian lapangannya dilakukan di Surakarta dari 1970-1974 dan terus berlanjut setiap tahun selama berkunjung ke Indonesia pada akhir

1970-an dan sepanjang 1980-an. Terakhir, ia tertarik pada situs-situs keramat dan hubungannya dengan kesadaran lingkungan.

Ia ikut menyumbang beberapa bab dalam *Cambridge History of Southeast Asia*. Di samping itu, beberapa tulisan dan esainya telah dipublikasikan oleh *Prisma, Indonesia* (Cornell), *Bulletin of Concerned Asian Scholars*, *Review of Indonesian and Malaysian Affairs* dan *Southeast Asian Journal of Social Sciences*, dan beberapa jurnal terkemuka lainnya.