

JERIT PARAU KOMUNITAS AGAMA LOKAL: Kesaksian atas Keberagaman yang Retak



Miftahus Surur
Peneliti Desantara Institute for
Cultural Studies dan Pernah
menjadi Tim Aliansi Nasional
Reformasi KUHP.

yang sering dilakukan oleh komunitas lain di sekitar mereka. Tindakan diskriminatif yang sering dilakukan oleh komunitas lain bukan hanya berupa sikap dan/atau pandangan stigmatik seperti menjuluki kafir, sesat, dan hitam melainkan juga berupa kekerasan fisik terhadap kegiatan-kegiatan ritual adat mereka. Dalam hal yang terakhir ini, selain para “penjaga” kesucian agama seperti tokoh agama, aparat keamanan merupakan bagian penting dari kelompok yang turut serta di dalam kekerasan itu. Beberapa tradisi ritual komunitas lokal di Sulawesi Selatan, seperti *maggirik* (Komunitas Bissu), *mappasialla manu* (Pappuangan Mandar), *mattojang* (Komunitas Ujung), dan yang lain telah sejak lama mengalami ketegangan baik dalam hubungannya dengan pesantren maupun dengan aparat keamanan setempat. Pu’an Burhan, salah satu warga komunitas Pappuangan Mandar menuturkan:

“1 September 2003 yang lalu, kami melaksanakan acara adat yang ke-500. Ketika ritual *mappasialla manu* dilaksanakan, tiba-tiba kami digrebek dan dibubarkan oleh pihak kepolisian. Di antara kami yang tidak sempat

Kesaksian I

Pada 27 Desember 2003, Pondok Pesantren As’adiyah Wajo, Sengkang Sulawesi Selatan mengadakan pertemuan untuk membahas hubungan antara komunitas agama lokal dengan komunitas pesantren. Di dalam pertemuan tersebut, beberapa hal penting dibahas khususnya pengalaman beberapa komunitas agama lokal¹ yang berhubungan dengan tindakan diskriminatif dan sikap mencurigai

¹ Istilah komunitas agama lokal ini secara sederhana untuk menyebut berbagai komunitas yang memegang keyakinan di luar keenam agama *mainstream* yang “direstui” negara.

melarikan diri ditendang dan dipukul. Bagaimana kami tidak takut, karena pengusiran itu dilakukan dengan cara membunyikan senjata api berkali-kali. Polisi mengatakan bahwa acara *mappasialla manu* adalah judi, tidak agamis, dan terlarang. Padahal bagi kami, *mappasialla manu* adalah bagian penting dari ritual karena ia mengandung makna kesucian."

Tampaknya, apa yang dilihat dan kemudian ditafsir sebagai yang terlarang dan disamakan dengan tidak agamis tidak hanya kenyataan dan ungkapan yang muncul dari para agamawan, tetapi juga pihak aparat keamanan yang seyogyanya tidak berhak masuk ke dalam praktik berkeyakinan komunitas tertentu. Di samping itu, pandangan tentang praktik ritual yang terlarang telah dengan sendirinya semakin menguatkan posisi komunitas agama lokal sebagai kelompok yang boleh ditindak secara hukum ketika ritualnya itu sendiri menyimpang dan tidak sesuai dengan pandangan mayoritas kelompok agama di wilayah itu.

Kesaksian II

13 Juli 2006, Asn, penganut Saptodarmo yang berdomisili di Pati, Jawa Tengah menceritakan sebuah peristiwa tentang pelarangan untuk merayakan upacara pernikahan terhadap salah satu penganut aliran Saptodarmo. Kejadian yang berlangsung pada tahun 1988 itu masih sangat terpatri di benak Asn atau juga penganut aliran Saptodarmo yang lain. Menurut Asn, beberapa petugas pencatat nikah setempat mengatakan bahwa perhelatan upacara pernikahan itu tidak boleh dilakukan karena sang

mempelai tidak pernah mencatatkan pernikahan mereka. Asn dan juga yang lain berusaha menjelaskan bahwa kesalahan itu tidak terletak pada sang mempelai, tetapi justru terdapat keengganan dari petugas pencatat nikah sendiri untuk mencatatkan pernikahan mereka. Usut punya usut, persoalannya bukan terletak pada bisa atau tidaknya pencatatan pernikahan itu dilakukan, tetapi lebih pada status keagamaan yang disandang oleh sang mempelai yang bukan merupakan penganut salah satu agama resmi di Indonesia.

"Pegawai KUA saat itu tidak mau menuliskan kepercayaan kami di buku nikah, bahkan mereka (para pegawai KUA) itu menganjurkan kami untuk memilih salah satu agama resmi. Menurut pengetahuan saya, terdapat edaran keputusan Mendagri tahun 1975 yang membolehkan aliran kepercayaan dicantumkan dalam catatan buku nikah. Dan ketika hal itu kami utarakan, mereka cuma diam. Bahkan sebagian dari mereka tetap meminta kami merujuk salah satu agama resmi itu, karena dianggap perkawinan model kami menyalahi UU Perkawinan No.1/1974. Kami tidak mau dan lebih memilih untuk diselesaikan di meja hijau. Ternyata, urusan tersebut menjadi lebih rumit karena perdebatannya tetap saja pada kategori penganut agama resmi dan tidak resmi. Lalu, kami mengadu dan meminta bantuan kepada Ibu Sri, salah satu anggota aliran Saptodarmo yang waktu itu menjabat sebagai anggota MPR. Akhirnya perkara tersebut terselesaikan. Tetapi aneh, setelah itu, muncul surat perintah bahwa setelah peristiwa itu, pencatatan seperti itu tidak boleh dilayani lagi. Sampai saat ini, Saptodarmo Pati telah memiliki 35 sanggar (tempat peribadatan), tetapi keberadaan kami belum diakui oleh pihak Kabupaten Pati. Sehingga kami masih berhati-

hati untuk melakukan berbagai kegiatan komunitas karena khawatir jika sewaktu-waktu mendapat tekanan dari pihak-pihak lain. Sampai saat ini, kami juga harus pindah dulu ke Sukoharjo atau ke Semarang jika ingin mengurus surat nikah.”

Jelas bahwa pejabat pencatat nikah setempat yang seyogyanya hanya memosisikan diri sebagai pencatat setiap pernikahan warga masyarakat tetap merasa perlu dan penting untuk melihat identitas keagamaan seseorang. Kenyataan seperti ini semakin mempertegas posisi sulit para penganut Saptodarmo yang tidak pernah diakui sebagai komunitas beragama.

Kesaksian III

Kamis, 9 Agustus 2007, sekitar 40 orang berkumpul di Desa Alas Malang, Kecamatan Singojuruh, Kabupaten Banyuwangi (Jawa Timur). Pertemuan tersebut sengaja dirancang untuk *gesah* (musyawarah) mengenai sesuatu yang mereka sebut sebagai adat. Pertemuan itu menghadirkan perwakilan dari beberapa komunitas lokal, seperti dari Alian yang mengaku sebagai pengampu ritual *ndog-ndogan*, komunitas Kemiren sebagai penguri (pemelihara) ritual *idher bumi*, komu-

nitias Macan Putih sebagai pewaris ritual *gredoan*, komunitas Alas Malang dengan ritual *kebo-keboan*, dan komunitas Bakungan dengan ritual *seblang*. Hampir kesemuanya mengidentifikasi ritual masing-masing sebagai bagian dari atau adat itu sendiri. Semakin menarik ketika tidak sedikit dari pengusung berbagai ritual tersebut adalah juga mereka yang memeluk agama Islam, kenyataan yang oleh banyak peneliti disebut sebagai sinkretisme.

Sesuatu yang menurut mereka sangat penting untuk dibicarakan adalah tentang nasib dan masa depan adat yang mereka warisi secara turun-temurun. Bambang, perwakilan dari Alian mengatakan bahwa ritual *ndog-ndogan*² sebagai wujud dari penghormatan atas kelahiran Nabi Muhammad Saw telah mengalami perge-



bumisegoro.files.wordpress.com_ritual idher bumi Banyuwangi

² Ritual ini berbentuk upacara penghormatan terhadap Nabi Muhammad Saw yang dilakukan pada bulan maulid (bulan kelahiran menurut kalender Islam) Nabi Saw. Ritual ini, selain terdapat pelantunan shalawat, juga terdapat tahapan kegiatan para pengampu ritual di mana di dalamnya terdapat gunungan telur (Jawa: *ndog*).

seran sikap dari masyarakat sekitar. Menurut pengakuannya, kelompok agamawan adalah salah satu yang sangat berpengaruh terhadap perubahan sikap masyarakat dengan menyelipkan pesan di berbagai forum pengajian dan khutbah Jum'at bahwa ritual *ndog-ndogan* merupakan kegiatan yang mengandung syirik. Implikasinya cukup terasa ketika tidak sedikit warga masyarakat yang menolak dilibatkan dalam kegiatan, tidak mau menonton, dan tidak mau *menyumbang* dana demi kelancaran ritual tersebut: sebuah kontras dengan apa yang pernah terjadi belasan tahun yang lalu.

Sementara Slamet, salah satu pengampu ritual *kebo-keboan*³ merasa bingung dengan keinginan banyak pihak untuk membangun jalan aspal tepat di wilayah yang selama ini selalu menjadi rute perjalanan para pengusung "Dewi Sri."

"Ketika jalan sudah diaspal, maka mau tidak mau kami harus memakai sepatu, sandal, dan alas kaki. Dulu, kami dan juga kerbau-kerbau yang biasa lekat dengan tanah becek berjalan bersama mengarak "Dewi Sri". Tapi kini, semua itu harus berganti dengan sesuatu yang baru ketika jalan tanah yang biasa kami lalui telah berganti dengan aspal hitam. Makna ritual kami menjadi berkurang karena hubungan antara padi, sawah, kerbau, dan Dewi Sri sepertinya tidak selekat dulu lagi."

Tampaknya, apa yang menimpa komunitas Alian dan komunitas Alas Malang memiliki permasalahan yang berbeda. Jika sikap dan sudut pandang agamawan di Alian semakin negatif terhadap keberadaan ritual *ndog-ndogan* dengan asumsi bahwa ritual tersebut tidak sesuai dengan ajaran Islam, maka masa depan ritual *kebo-keboan* di Alas Malang justru terancam oleh modernitas dalam bentuk pembangunan.

Beberapa Persoalan Penting

Menilik hubungan antar masyarakat seperti yang muncul dalam kesaksian para penganut agama lokal atau pengusung tradisi lokal tersebut, tampak bahwa persoalan yang selalu menggelisahkan mereka adalah mengentalkan sikap menilai, menstigma, dan memojokkan. Penyebutan kafir, menyimpang, dan sesat yang disematkan kepada komunitas agama lokal merupakan kenyataan empirik yang kerap muncul di dalam hubungan itu. Bahkan, sejak peristiwa 1965 tidak sedikit dari komunitas agama lokal yang harus menerima aktifitas puritanisasi agama yang ditebar melalui misi dakwah dan regulasi negara karena takut ditengarai sebagai kelompok pemberontak negara, ateis, dan membahayakan ideologi Pancasila.

³ Ritual ini merupakan wujud syukur masyarakat dan sekaligus sebagai perayaan masa tanam secara komunal. Ritual ini sendiri berbentuk arak-arakan keliling warga dengan mengusung (dibawa di atas tandu) perempuan muda sebagai simbol Dewi Sri, Dewi Kesuburan yang diyakini sebagai pengampun keselamatan tanaman padi masyarakat.

Puritanisasi agama melalui misi dakwah para agamawan sudah tentu ingin mengembalikan "kekafiran" para penganut agama lokal ke jalan yang benar, dengan kategorisasi kafir dan sesat yang sudah tentu dirumuskan oleh para pengusung dakwah dan misi itu sendiri. Komunitas agama lokal sendiri tidak pernah mengerti atau diajak untuk mengerti tentang apa yang dirumuskan sebagai kafir dan sesat dalam bahasa agama. Berbagai catatan etnografis para peneliti menunjukkan bahwa upaya mengajak komunitas agama lokal untuk meninggalkan keyakinan mereka dan memeluk agama yang baru merupakan kenyataan yang hampir tidak pernah mangkir dari keinginan untuk membersihkan kehidupan dan keyakinan komunitas lokal dari segala atribut yang dianggap kafir tersebut.

Secara empirik, para da'i baik dari kelompok Islam maupun Kristen dan Katolik yang melakukan misi dakwah ke berbagai komunitas agama lokal di Indonesia selalu membayangkan dan memosisikan diri dan agama mereka sebagai yang putih, *haq*, dan lurus (*shiratal mustaqim* dalam bahasa Islam atau *tersinari Roh Kudus* dalam bahasa Kristiani). Dakwah dan misi selalu berada dalam konteks purifikasi, yaitu meluruskan dan

mengembalikan keyakinan lain agar sesuai dengan keyakinan para juru dakwah dan misionaris. Satu hal yang luput dari purifikasi semacam itu adalah asumsi tentang kesalahan yang dipeluk oleh kelompok lain di luar dirinya. Maka wajar jika kemudian berbagai upaya purifikasi agama itu justru mendapatkan resistensi dari para pengusung tradisi lokal, baik dalam bentuk yang frontal maupun siasat-siasat kreatif yang tersembunyi.

Penginjilan terhadap komunitas Dayak di pedalaman Kalimantan,⁴ Islamiisasi terhadap beberapa komunitas lokal di Sulawesi Selatan pada abad XV oleh tiga da'i kondang dari Sumatera Barat (Dato' ri Bandang, Dato' ri Patimang, dan Dato' ri Tiro),⁵ atau juga Hinduisasi komunitas Tengger hampir selalu diawali oleh perdebatan dan dialog mengenai sesuatu yang dikategori sebagai agama yang benar berikut atributnya (Tuhan, Kitab Suci, Nabi/Rasul). Dialog dan perdebatan itulah yang kemudian melahirkan praktik-praktik komunitas yang sinkretik karena tidak sedikit dari komunitas itu yang kemudian menerima sisi tertentu dari misi agama dan menolak sebagian yang lain dengan tetap teguh melaksanakan tradisi dan ritualitas lokal menurut yang mereka yakini sebelumnya.

Marjuni, penghulu adat komunitas

⁴ Cerita, data, dan analisis mengenai proses dan bentuk agamaisasi komunitas Dayak oleh para penginjil bisa dibaca dalam Bisri Effendy, et. al, 'Dulu Kami Kafir, Sekarang Beragama' dalam *Desantara*, Majalah Kebudayaan, (Depok: Desantara, 2003), Edisi 07/tahun III.

⁵ Baca Bisri Effendy, et. Al, 'Ketika Kabar Langit Tiba Di Sini' dalam *Desantara*, Majalah Kebudayaan, (Depok: Desantara, 2002), No. 3.

Ujung, Bone (Sulawesi Selatan) bertutur tentang bagaimana keislaman mereka tidak pernah terganggu meskipun mereka juga tetap melakukan perayaan untuk menghormati *Gaukeng*, roh halus penjaga negeri. Akibat gempuran dari Kerajaan Gowa pada sekitar 1611, pada saat itu pula pengislaman merupakan kegiatan yang berjalan seiring dengan penaklukan itu. Sebagian besar masyarakat Bone diislamisasi dan berbagai praktik ritual lokal disesatkan dan dianggap sebagai perilaku yang bid'ah, syirik, dan khurafat. Namun, pengislaman melalui jalur politik ini tetap tidak menghilangkan keyakinan yang sudah mengendap cukup lama dan menjadi bagian dari kehidupan masyarakat. Tidak jarang, komunitas Ujung pergi ke masjid untuk bersembahyang, tetapi di saat lain mereka juga mengunjungi *addewatangge* (tempat persembahan) dan rajin menggelar acara *mattojang* (berayun; acara syukuran adat setelah panen padi).⁶ Mereka meyakini bahwa kegiatan seperti itu tidak mungkin dihilangkan karena akan berimplikasi pada kemarahan *Gaukeng* yang berarti akan menimbulkan malapetaka bagi alam kehidupan.

Kedatangan agama baru di lingkungan komunitas lokal berikut seluruh gempuran stigmatik yang tidak pernah berhenti membuat keterdesakan mereka semakin tampak. Apa yang dialami oleh komunitas Adat Kajupoli – yang kemu-

dian secara stereotip lebih dikenal dengan sebutan komunitas *To Wana* (Sulawesi Tengah) yang mulai disentuh oleh para misionaris dan juru dakwah dengan doktrin agama dan pembangunan fasilitas kesehatan dan pendidikan membuat mereka merasa terpojok. Para juru dakwah itu mulai memperkenalkan keislaman dan kekristenan serta menempatkan dukun (*towalia*) dan praktik perdukunan yang erat dengan ritual agama lokal sebagai musuh yang harus dibasmi karena dianggap sebagai perwujudan dari kekuatan *maeyasa* (iblis). Konstruksi tentang komunitas Wana tidak hanya berhenti pada anggapan ketidakberagamaan mereka. Para misionaris dan juru dakwah juga menganggap bahwa sulitnya penerimaan agama baru juga disebabkan oleh kondisi sosial-budaya mereka yang “terbelakang.” Lambat laun, introduksi tentang paham keagamaan juga diiringi dengan pembangunan fasilitas kesehatan dan pendidikan dalam rangka “pemberadaban” masyarakat. Praktik pengobatan tradisional dan pola pendidikan melalui keluarga dan lingkungan mulai dianggap tidak sesuai dengan perkembangan zaman.

Persoalan lain yang juga kerap dialami oleh komunitas agama lokal di dalam menghadapi gempuran agama baru adalah “perebutan” konstruksi agama dalam melihat dan memaknai praktik ritual dan

⁶ Baca Samsurijal Adhan, ‘Gaukeng: Potret Religiusitas Komunitas Ujung’ dalam *Pedoman Rakyat Makassar*, 8 Desember 2004

tradisi komunitas lokal. Pertengkaran kelompok Muhammadiyah dan NU di pedalaman Kalimantan Timur dalam melihat tradisi lokal membuat tidak sedikit para tokoh adat komunitas lokal yang justru melihat itu sebagai sesuatu yang naif. Perbedaan sudut pandang –di dalam Islam dirumuskan sebagai aliran/madzhab– itulah yang membuat komunitas lokal semakin resisten dan menganggap bahwa agama baru yang datang justru tidak memberikan keberkahan apa pun, selain perdebatan dan pertengkaran itu. Supinah, seorang *Balian* (dukun tradisional) di salah satu dusun di Kalimantan Timur bertutur:

“Di sini ada “Islam lama” (istilah yang ia tujuikan untuk Islam NU) dan “Islam baru” (istilah untuk Islam Muhammadiyah). Tetapi keduanya sangat berbeda melihat saya (sebagai *Balian* dan praktik ke-*Balian*-an). “Islam lama” itu membolehkan saya seperti ini, tetapi “Islam baru” justru melarang. Tapi, keduanya mengaku membawa kebenaran.”

Kebingungan seperti yang ditampakkan oleh Supinah, semakin memperjelas kerumitan tentang formulasi oposisi biner antara *haq-bathil*, hitam-putih, dan lurus-sesat. Label semacam itu bukan hanya tidak dikenali oleh komunitas lokal karena bagi mereka hidup dan kehidupan ini hanyalah untuk mengabdikan kepada kemanusiaan menurut tata cara dan keyakinan mereka masing-masing. Konstruksi tentang hitam, *bathil*, dan sesat ternyata sengaja dibentuk untuk mengukuhkan agama luar sebagai yang putih dan lurus. Dengan pengertian lain, misi

atau dakwah yang dilakukan oleh para da'i atau juga misionaris membutuhkan pelabelan negatif terhadap kelompok lain terlebih dahulu sebelum ia mengungkapkan kebenaran agama yang dianutnya. Dalam konteks ini, dakwah atau misi dari para da'i atau yang lain sepertinya sulit untuk tidak disebut sebagai kolonisasi, sebuah tindakan memaksakan kehendak sendiri kepada pihak lain untuk memunculkan kepatuhan dan ketundukan.

Serupa dengan tindakan para da'i tersebut, dan beberapa abad setelah terbentuknya negara berikut kebijakannya, agamaisasi terhadap komunitas agama lokal pun tetap berlangsung. Pada tahap ini, agamaisasi justru berlangsung demikian ketat karena tidak pernah diawali dengan proses dialog. Negara turut mengambil peran, terutama dengan atas nama stabilitas nasional penertiban terhadap agama dari unsur-unsur di luar agama semakin digalakkan. Aliran kepercayaan dan juga keyakinan lokal yang lain semakin mengerucut dicampakkan ketika peristiwa 1965 muncul sebagai peristiwa politik yang mencekam. Negara kemudian melahirkan regulasi yang sampai saat ini populer sebagai regulasi negara tentang “perlindungan” 5/6 agama yang diakui di Indonesia dari penodaan. Implikasi dari adanya regulasi tersebut bahwa secara hukum dan yang kemudian terbetik di benak publik adalah apa yang terkategori sebagai agama sudah pasti bukanlah Kaharingan, Saptodarmo, Wetu Telu, dan sebagainya. Sehingga tindakan (tafsir, penilaian, dan praktik keberagaman) yang dilakukan di luar “agama resmi”



wongtani.wordpress.com

negara menjadi boleh untuk didakwa sebagai yang menodai agama.

Gagasan tentang “perlindungan” agama itu ditengarai bukan hanya memudahkan kontrol terhadap perilaku keagamaan masyarakat atau meneguhkan diri sebagai negara yang religius, tetapi juga sebagai konseling dari trauma masa lalu (sebelum 1965) yang menderita phobia akibat sikap kritis beberapa penganut aliran kepercayaan terhadap berbagai kebijakan negara. Cerminan dari phobia itu tergambar dalam penjelasan umum UU No.1/PNPS/1965 yang secara eksplisit menuding kelompok aliran kepercayaan sebagai pihak yang bertentangan dengan dan menodai ajaran agama, melanggar hukum, dan memecah persatuan nasional.

Pencantuman agama di KTP, buku rapor siswa, surat nikah, dan sebagainya telah menjadi bagian penting dari regulasi negara yang ingin mengedepankan agama resmi di atas keyakinan komunitas lokal. Bahkan, dengan ingin memapankan agama resmi negara itulah, komunitas

penganut Sunda Wiwitan harus rela ketika putra-putrinya mendapatkan nilai kosong di rapor sekolahnya, komunitas sedulur sikep (komunitas Samin) yang kesulitan untuk mengakses fasilitas publik karena tidak memiliki KTP, atau juga komunitas Wetu Telu-NTE yang diharuskan melangsungkan pernikahan sebanyak dua kali (secara adat dan di KUA) karena negara lebih mengabsahkan pernikahan melalui KUA dibanding secara adat/atau menurut adat mereka sendiri.

Dengan demikian, apa yang seringkali diharapkan oleh kelompok tertentu tentang kesucian dan anti-penodaan terhadap agama tidak lebih dari bayangan tentang kesucian itu sendiri (*imagined purity*). Perdebatan Sunan Kalijaga dengan Wali yang lain dalam penentuan arah kiblat pada pendirian masjid Demak bisa menjadi ilustrasi yang menarik. Upaya penentuan arah kiblat untuk mengimajinasi tentang pusat (Timur Tengah yang jauh) ditolak oleh Sunan Kalijaga karena ia khawatir bahwa imajinasi tentang pusat yang jauh itu justru akan menjauhkan makna keislaman masyarakat. Tentu aneh jika kemudian keaslian dan kesucian yang semakin sulit untuk bisa dirumuskan sebagai bahasa agama lalu dirumuskan oleh negara agar membuatnya menjadi istilah yang diterima secara publik.

Stabilitas yang diangan-angan oleh negara melalui regulasi agama itu telah luput dari kenyataan empirik yang muncul bahwa dinamika hubungan antar komu-

nitias tetap tidak bisa dibendung melalui aturan yang kaku. Dalam konteks kebudayaan, realitas hubungan saling menilai dan kemudian saling menerima atau menolak ajakan kelompok lain juga tidak lepas dari konteks interaksi itu. Pada tahap ini, seperti apa yang kemudian inewujud dalam identitas Dayak masa kini, komunitas Kajang saat ini, Tengger sekarang ini, merupakan hasil dari dialog, perjumpaan, dan perdebatan yang pernah terjadi sebelumnya. Resepsi atau rejeksi merupakan dua hal yang kemudian melahirkan praktik tradisi yang baru, atau dalam bahasa para peneliti disebut sebagai sinkretisme, perpaduan berbagai unsur kebudayaan, termasuk keagamaan. Perpaduan atau sinkretisme bukan hanya telah menjadi perbincangan yang cukup menarik di kalangan peneliti, seperti Geertz (1960), Hefner (1985), Beatty (1996), Pemberton (1994), dan Woodward (1989), melainkan juga telah menjadi realitas empirik dan berlangsung cukup lama. Beatty mengurai hasil penelitian lapangannya di Banyuwangi yang cukup menarik di mana kegiatan *slametan* telah menjadi ruang bagi kerukunan sosial sekaligus cermin dari praktik kebudayaan masyarakat yang sinkretik itu. Santri dan abangan berbaur bersama-sama mengirim doa kepada yang *mbahu-rekso* desa sekali-

gus shalawat dan Fatimah kepada Kanjeng Nabi Muhammad Saw. Sepertinya tidak terlalu penting lagi untuk membayangkan apakah *slametan* yang mereka selenggarakan itu identik dengan Islam atau tidak, atautkah menodai Islam atau tidak. Bagi masyarakat pengusung tradisi ini, sisi religiusitas *slametan* itu tetap bisa dirasakan tanpa harus mengidentifikasikannya dengan Islam atau Hindu sekalipun.⁷

Komunitas muslim atau juga komunitas lain di berbagai tempat telah dengan sadar mempraktikkan perilaku keagamaan dan tradisi lokal sebagai satu-kesatuan jalinan yang tidak mungkin dipisahkan. Bahkan, praktik sinkretisme seperti itu telah terjadi dan dilakukan jauh sebelum negara ini—secara politik dan hukum formal—terbentuk. Sebut saja *idher bumi*, *ngalap berkah* di kuburan, *slametan*, *suroan*, *bersih desa*, dan berbagai ritual yang lain merupakan contoh konkret dari realitas empirik yang sinkretik itu. Dengan pengertian lain, seperti juga yang disimpulkan oleh Beatty bahwa praktik ritual seperti *slametan* atau *ngalap berkah* di makam Buyut Cili menjadi gambaran dari sulitnya—atau juga tidak mungkin—untuk membayangkan “yang otentik”, “original”, dan “murni” tentang agama.

Praktik ritual dan tradisi berdasarkan keyakinan mereka yang bercampur

⁷ Baca Andrew Beatty, 'Adam and Eve and Vishnu: Syncretism in Javanese Slametan' dalam *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, (Great Britain and Ireland: Royal Anthropological Institute, 1996), Vol. 2, No. 2, Juni, h. 284. Sementara hasil penelitian lengkapnya sudah diterjemahkan ke dalam Bahasa Indonesia dengan judul *Variasi Agama di Jawa. Suatu Pendekatan Antropologi* (2001).

dengan pernik-pernik ajaran agama *mainstream* telah menjadi bagian dari kehidupan mereka sehari-hari. Bagi komunitas agama lokal, kegiatan ini justru merupakan kegiatan penting di dalam kehidupan mereka karena di situlah makna sebagai manusia yang sempurna. Dalam hal ini, komunitas lokal tidak pernah membedakan antara sesuatu yang dikategori sebagai *agama* dengan *adat*. Karena berbagai aktifitas kehidupan mereka merupakan cerminan dari jalinan keduanya. Hanya saja, perjumpaan dengan pihak luar, baik aparat pemerintah, peneliti, dan agamawan membuat komunitas lokal diperkenalkan dengan perbedaan di antara keduanya. Agama dikategori sebagai wadah suci yang berkaitan dengan aktifitas religius, sementara adat lebih banyak berkaitan dengan kegiatan dan kebiasaan “unik” mereka yang sifatnya sangat duniawi.

Dalam berbagai pertemuan dengan komunitas agama lokal, pemilahan agama dan adat bukanlah sesuatu yang tepat. Pemilahan itu pula yang menyebabkan komunitas lokal lebih banyak diidentifikasi sebagai komunitas adat yang unik dan eksotis tetapi terbelakang, juga bukan komunitas beragama dalam konteks *mainstream*. Sukilan, warga komunitas *seduhur sikep* Pati juga menolak pemilahan ini dengan mengatakan:

“Pekerjaan kami adalah bertani menggarap sawah, bukan berdagang atau yang lain. Bagi kami, kegiatan menggarap sawah itu bukan hanya berarti kegiatan pertanian saja tetapi juga ada kaitannya dengan keyakinan kami yang

menganggap sawah adalah cerminan dari proses kehidupan manusia di muka bumi”

Dan mungkin, karena pemilahan kategoris inilah praktik pencampuran antara tradisi komunitas lokal dengan ajaran agama dalam praktik kehidupan mereka diyakini oleh para pengusung kemurnian agama sebagai penodaan dan penghinaan. Pemilahan secara kategoris itu, khususnya yang dilakukan oleh negara, sepertinya menjadi penting untuk melegitimasi keduanya sebagai proyek yang bisa dimanfaatkan. Penentuan agama, dengan demikian menjadi pengabsah bagi terbentuknya lembaga-lembaga (pengurus) agama. Dan penentuan adat juga menjadi legitimasi bagi pembentukan lembaga-lembaga kebudayaan di mana keduanya (lembaga agama dan kebudayaan) sama-sama merupakan produk politik yang mencerminkan kepentingan negara.

Terasing dan Terbelakang: Sisi Lain Stigma Komunitas Lokal

Pada tahun 1980-an, istilah terasing yang merujuk kepada komunitas lokal di Indonesia merebak. Istilah ini digunakan, utamanya oleh Departemen Sosial untuk mengidentifikasi komunitas yang secara geografis sulit terjangkau oleh sarana transportasi, tidak mengecap pendidikan, dan jauh dari sentuhan fasilitas kesehatan modern. Batasan terasing yang dirumuskan oleh negara bukan hanya telah membuat kategorisasi sosial sebagai masyarakat yang terisolir melainkan juga secara kultural telah membuat mereka

menjadi layak untuk disebut sebagai tidak modern, tidak terdidik, dan tidak sehat.

Lalu, pada tahun 1990-an, istilah suku terasing diubah menjadi Komunitas Adat Terpencil (KAT). Bahkan, istilah ini dipayungi melalui produk kebijakan hukum yang tertuang dalam Keputusan Presiden No 111/1999. Regulasi yang berjudul *Pembinaan Kesejahteraan Sosial Komunitas Adat Terpencil* itu menjadi menarik untuk dikaji. Pada bagian menimbang huruf "a" peraturan ini misalnya, dijelaskan bahwa komunitas adat terpencil perlu dibina agar dapat hidup secara wajar baik jasmani, rohani maupun sosial sehingga dapat berperan aktif dalam pembangunan. Apa yang dibayangkan oleh para perumus kebijakan tentang keterpencilan komunitas itu adalah: (a) berbentuk komunitas kecil, tertutup, dan homogen, (b) pranata sosial bertumpu pada hubungan kekerabatan, (c) pada umumnya terpencil secara geografis dan sulit dijangkau, (d) pada umumnya masih hidup dengan sistem ekonomi subsisten, (e) peralatan dan teknologinya sederhana, (f) ketergantungan pada lingkungan hidup dan sumber daya alam setempat relatif tinggi, (g) terbatasnya akses pelayanan sosial, ekonomi, dan politik.

Tampaknya, rumusan tentang keterpencilan dengan berbagai ciri-cirinya itu menjadi alasan dasar bagi program

pembinaan menuju kehidupan yang serba wajar. Sesuatu yang luput dari rumusan itu adalah bahwa sudut pandang tentang wajar atau tidakwajaran hidup komunitas lokal disamakan dengan hidup dalam ruang dan kondisi yang modern atau tidak modern sehingga akan berpengaruh pada pembangunan yang sedang digalakkan. Negara lupa bahwa komunitas lokal memiliki sudut pandang sendiri tentang kemajuan dan/atau kehidupan mereka masing-masing. Program pemberdayaan dengan sendirinya telah memaksa komunitas lokal untuk berubah, sebuah kondisi yang justru membuat mereka tercerabut dari akar kulturalnya. Modernisasi perumahan dan hidup beragama dilakukan sebagai terjemahan konkret dari regulasi itu. Di samping modernisasi perumahan dan beragama, terjemahan lain dari Keppres ini secara programatik oleh Departemen Sosial dinyatakan bahwa misi pemberdayaan adalah untuk meningkatkan pemenuhan kebutuhan dasar hidup (*basic human needs*), pemerataan pelayanan sosial dasar (*basic social services*), meningkatkan interaksi sosial dengan masyarakat yang lebih maju, mengembangkan sistem pranata sosial yang melembaga menuju warga KAT yang berketahanan sosial, dan meningkatkan peran aktif dan tanggung jawab sosial KAT dalam pembangunan.⁸

Bidang pemberdayaan dalam wilayah

⁸ Direktorat Pemberdayaan Komunitas Adat Terpencil, Direktorat Jendral Pemberdayaan Sosial, Departemen Sosial RI, *Profil Keberhasilan Pemberdayaan Komunitas Adat Terpencil pada 12 Provinsi*, (Jakarta: Departemen Sosial RI, 2004), hal. 8

kesehatan, pendidikan, kesejahteraan sosial, kehidupan beragama, administrasi kependudukan, dan bidang-bidang lain yang sesuai dengan kebutuhan KAT menjadi penting untuk memuluskan jalan bagi modernisasi dan pembangunan. Untuk itulah, istilah terasing, terencil, terbelakang, tidak modern, dan sebagainya menjadi sebutan yang bukan hanya dianggap absah secara publik melainkan juga turut menguatkan stigma terhadap komunitas lokal itu sendiri. Komunitas lokal tidak lagi dipandang sebagai manusia yang setara dengan yang lain, selain hanya diposisikan sebagai objek eksotis, yang tetap dipelihara untuk memantapkan program pemenuhan jatah bagi komunitas “pinggiran.” Belum lagi ketika kita berbicara tentang eksotisasi komunitas lokal dengan tujuan demi menggerakkan dunia pariwisata, atau legalisasi pengusahaan hutan yang didiami oleh beberapa komunitas lokal oleh perusahaan yang direstui negara semakin memperjelas keterpojokan dan keterdesakan itu.

Advokasi Komunitas Lokal: Berawal dari Mengubah Sudut Pandang

Menilik beberapa persoalan penting di atas, baik dalam konteks hubungan agama dan kebudayaan, politik pemberdayaan maupun eksploitasi sumberdaya alam di lingkungan komunitas lokal, maka menjadi penting pula untuk membicarakan tentang upaya penguatan komunitas lokal yang akhir-akhir ini semakin banyak dilakukan oleh berbagai pihak.

Upaya penguatan, atau yang populer disebut dengan advokasi, membutuhkan

perenungan mendalam tentang tiga hal: *pertama*, imajinasi tentang komunitas lokal. Hal ini sangat terkait dengan perspektif melihat komunitas lokal beserta seluruh praktik kebudayaannya. Selama perspektif atau sudut pandang masih kental melihat komunitas lokal sebagai entitas yang tidak modern, maka dari sana pula konstruksi dan juga upaya penguatan terhadap komunitas lokal tidak akan pernah berpaling dari pola-pola pemberdayaan seperti halnya yang dilakukan oleh negara selama ini. Pemberdayaan itu dengan jelas menempatkan komunitas lokal sebagai entitas lemah dan tidak berdaya sehingga negara menjadi berkepentingan untuk melakukan pemberdayaan.

Padahal, kenyataan empiris di berbagai tempat justru menunjukkan sebaliknya. Komunitas lokal mampu menunjukkan kreatifitas dan negosiasi mereka dalam berbagai bentuknya yang bermacam-macam. Komunitas *sedulur sikep* di Desa Galiran misalnya, mampu memperkuat basis ekonomi melalui pertanian dan dengan basis ekonomi itu pula mereka mampu membangun infrastruktur pedesaan tanpa membutuhkan bantuan negara. Belum lagi jika kita menengok kreatifitas yang sifatnya lebih kultural dalam merespon gempuran dari pihak lain, juga menunjukkan betapa kemampuan menyikapi komunitas lokal juga selalu muncul. Komunitas Bakaran yang memunculkan praktik keislaman yang *beda*, komunitas Towani-Tolotang yang “berlindung” di balik identitas ke-Hindu-an mereka, komunitas Kajang Sulawesi Selatan yang

melawan konstruksi Islam Timur Tengah dengan menghadirkan konstruksi Islam lokal lebih layak dilihat sebagai bentuk dari kreatifitas itu, yaitu kemampuan untuk selalu menegosiasi kekuatan hegemonik dari luar. Dengan demikian, melalui perspektif seperti itulah upaya penguatan tidak akan melahirkan tindakan, yang menurut Abdurrahman Wahid disebut sebagai a-kultural.⁹

Kedua, perlunya melihat secara jeli berbagai relasi kuasa yang ada di dalam kehidupan komunitas lokal. Negara, agama, dan pasar merupakan tiga kekuatan yang selalu muncul, meskipun dengan bentuk dan derajat hegemoninya yang beragam. Negara kerap hadir berupa regulasi dan doktrinasi politik.¹⁰ Beberapa peraturan tentang politik kebudayaan di suatu wilayah seringkali tidak memerhatikan, atau justru berimplikasi serius bagi kehidupan komunitas lokal. Bahkan tidak jarang pula berbagai peraturan itu juga mengarah pada terbentuknya identitas kebudayaan daerah yang tunggal. Sementara agama juga tidak absen untuk aktif membombardir komunitas lokal dengan berbagai stigma dan upaya agamaisasi. Sedangkan pasar juga hadir untuk meng-

eksploitasi seluruh sumberdaya komunitas lokal demi kepentingan ekonomi pihak-pihak tertentu. Bahkan tidak jarang, kekuatan terakhir ini berkolaborasi dengan negara dan/atau agama untuk memuluskan kepentingan pasar itu sendiri. Dengan demikian, hadirnya ketiga kekuatan itu tidak mesti berdiri sendiri melainkan saling mendukung dan meminta pertolongan.

Ketiga, pergulatan internal komunitas lokal dalam mengidentifikasi kehidupannya mereka beserta seluruh praktik kebudayaannya. Saat ini, semakin jamak ditemukan berbagai upaya komunitas lokal untuk mengkonstruksi – dalam beberapa hal juga melakukan invensi¹¹ – terhadap identitas kultural mereka. Upaya konstruksi dan invensi (penemuan kembali) identitas kultural ini tidak jarang memunculkan perdebatan internal yang cukup menarik. Tarik-menarik antara para elit komunitas dengan warga komunitasnya inilah yang tidak jarang memancing pihak luar, tidak terkecuali para pelaku advokasi untuk campur-tangan di dalam proses pergulatan itu. Para pelaku advokasi kerap pula lupa bahwa perdebatan internal untuk melakukan kons-

⁹ Baca Abdurrahman Wahid, *Pergulatan Negara, Agama, dan Kebudayaan*, (Depok: Desantara, 2001), h. 7

¹⁰ Setelah reformasi, beberapa regulasi di bidang agama dan kebudayaan semakin banyak yang muncul. Pengaturan tentang eksistensi komunitas adat di dalam UUD 45 hasil amandemen, peraturan daerah bernuansa agama dan identitas budaya lokal yang tunggal, atau RUU KUHP bab Delik Pidana terhadap Agama dan Kehidupan Beragama merupakan contoh konkret dari kekuatan Negara itu.

¹¹ Mengenai hal ini, baca Eric J Hobsbawm & Terence Ranger (ed.), *The Invention of Tradition*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), h. 3.

truksi dan invensi itu lebih merupakan dinamika komunitas di dalam menentukan struktur sosial dan kebudayaan mereka yang selama ini tertekan oleh kekuatan luar.

Upaya penguatan, dengan demikian bukan dalam arti mencabut komunitas lokal dari akar kulturalnya tetapi lebih dalam rangka membangun kebersamaan untuk merumuskan persoalan dan mencari solusinya. Dalam hal ini, komunitas lokal perlu ditempatkan dalam posisi yang sejajar dan juga memiliki kemampuan untuk bernegosiasi dengan berbagai pihak.

Komentar Penutup

Berbagai pengalaman dan kesaksian komunitas lokal di atas telah dengan tegas menggambarkan tentang persoalan serius yang sedang melanda keberagaman masyarakat. Apa yang didengung-dengungkan para elit tentang pluralitas bangsa Indonesia hampir sepenuhnya imajiner karena pada tataran yang lebih konkret, hubungan sosial antara komunitas yang berbeda selalu berada pada ketegangan dan persinggungan. Mungkin, selama ketegangan dan persinggungan itu dimaknai sebagai dinamika masyarakat yang sedang bersama-sama mencari bentuk struktur sosial dan kebudayaan, maka ia bisa diharapkan akan menghasilkan tatanan yang menguntungkan semua pihak. Tetapi, ketika ketegangan, persinggungan, dan bahkan konflik yang terjadi telah merugikan dan berujung dengan kekerasan, maka sesungguhnya

yang terjadi adalah sesuatu yang serius di dalam hubungan sosial itu.

Dalam kerangka itulah, keinginan banyak pihak untuk melakukan agamaisasi, modernisasi, dan eksploitasi sudah tentu merupakan tindakan yang tidak tepat. Tindakan semacam itu bukan hanya akan mematikan seluruh rangkaian aktifitas dan tata cara kehidupan mereka, melainkan juga tindakan yang tidak manusiawi.

Tampaknya, negara dan juga kita semua justru perlu belajar dari ritual-ritual komunitas lokal (*slametan, grebeg suro, serentaun, idher bumi, mattojang, dsb*) yang justru menggambarkan praktik kebudayaan yang menghargai kehidupan dan kemanusiaan. Pada kerumunan ritual itu, yang berbeda tetap berada dalam kebersamaan sebagai komunitas dan/atau kebermasyarakatan yang selalu dihargai. Tentu, kita juga sangat mengerti bahwa di antara kerumunan itu, terdapat individu-individu yang bukan hanya dihargai keindividuannya, tetapi juga dihargai dari segi perbedaan perilakunya. Di dalam kerumunan (seperti halnya kehidupan kita yang berkumpul dan bersama-sama) itulah, diskriminasi tidak pernah hadir dan monopoli ruang publik juga tidak terjadi. Dengan demikian, tepatkah jika masih banyak di antara kita yang merasa mayoritas dan dominan bertindak menghakimi, mendiskriminasi, dan menstigma komunitas lain hanya karena perbedaan, sesuatu yang kita hadapi sebagai kenyataan hidup sehari-hari? ❖