



REFLEKSI BUDAYA



**Clifford Geertz**

---

**KEBUDAYAAN  
&  
AGAMA**

---

**Sekapur Sirih:**

**DR. Budi Susanto SJ**



REFLEKSI BUDAYA

# **KEBUDAYAAN & AGAMA**

**Clifford Geertz**



PENERBIT KANISIUS

**Kebudayaan dan Agama**

027271

© Kanisius 1992

**PENERBIT KANISIUS (Anggota IKAPI)**

Jl. Cempaka 9, Deresan, Yogyakarta 55281

Telepon (0274) 588783, 565996, Fax (0274) 563349

E-Mail: kanissrn@yogya.wasantara.net.id

Kotak Pos 1125/Yk, Yogyakarta 55011

Diterjemahkan dari buku *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, Clifford Geertz, London, Hutchinson & CO Publisher, LTD, Bab 4, 5, dan 6, Copyright © 1974 pada Basic Books Inc., oleh Francisco Budi Hardiman. Hak terjemahan ada pada penerbit.

Diterbitkan dengan izin dari Basic Books, a division of Harper Collins Publishers Inc.

Cetakan ke-	8	7	6	5	4
-------------	---	---	---	---	---

Tahun	01	00	99	98	97
-------	----	----	----	----	----

**ISBN 979-413-747-2**

**Hak Cipta dilindungi Undang-undang.**

Dilarang memperbanyak karya tulis ini dalam bentuk dan dengan cara apa pun, termasuk fotokopi, tanpa izin tertulis dari penerbit.

Dicetak oleh Percetakan Kanisius Yogyakarta

## SEKAPUR SIRIH

Seorang bekas menteri dalam Kabinet Pembangunan Indonesia, sekarang salah seorang pengusaha besar, pernah mengatakan kepada penulis bahwa (*adat kebiasaan* "Politik adalah Panglima" di Indonesia sudah lewat. Sebagai ganti, selama ini yang berlaku adalah rekayasa "Pembangunan Ekonomi". Lebih lanjut, bekas pejabat di Jakarta tersebut mengatakan bahwa tahun 1990-an adalah saatnya *strategi* "Kebudayaan" untuk beraksi pada zaman menjelang berakhirnya abad kedua puluh ini.

Dengan beberapa keterbatasan yang diakui oleh pengarangnya sendiri, buku Clifford Geertz versi Indonesia adalah salah satu bantuan penting untuk berstrategi kebudayaan. Bantuan yang selama ini mungkin hanya sempat dimanfaatkan dan diasiasi oleh kalangan tertentu – dengan kepentingan tertentu juga! Teks *The Interpretation of Cultures* (terjemahan ini memuat 3 esai dari buku aslinya) dalam wujud kata-kata Indonesia berikut ini akan berjasa dalam hal memperbesar jumlah orang untuk ikut "menyiasati" kebudayaan dengan segala hal dan wujud yang berkaitan dengannya.

Hanya perlu diingat bahwa Geertz sesungguhnya sudah memperingatkan bahwa "antropologi simbolik adalah sebuah ilmu yang kemajuannya tidak diukur dengan kesempurnaan konsensus yang diperoleh, tetapi oleh kehalusan perdebatan yang dihasilkan."<sup>1</sup> Buah pikiran Geertz dalam versi kata-kata Indonesia ini semoga akan membuka perbincangan apakah "kehalusan perdebatan" seperti dijanjikan Geertz itu terbukti di kalangan pembaca budiman.

Mengapa bab-bab dari teks asli berbahasa Inggris dijadikan tiga buku dalam versi Indonesia? Buku *The Interpretation of Cultures* (terbit tahun 1973!) sesungguhnya adalah kumpulan karangan Geertz yang

---

<sup>1</sup>Geertz, *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books, 1973, hlm. 29.



pernah diterbitkan antara tahun 1960-an sampai awal tahun 1970-an. Geertz sudah menjelaskan apa maknanya sampai dia menyusun bab-bab yang semula lepas-lepas itu menjadi sebuah buku. Kebebasan memberi makna seperti itulah yang juga menjadi dasar alasan meng-apa teks terjemahan ini dibukukan menjadi tiga bagian. Ini dengan strategi: semoga akan *cocok* dengan selera para pembaca Indonesia untuk memperbincangkannya.

\*\*\*

Geertz sesungguhnya tidak terlalu mementingkan proses sosial dari apa yang disebutnya sebagai kebudayaan. Maklum dia adalah seorang cendekia yang sehari-hari bekerja di dunia ilmiah. Dalam penelitian dia juga tak mau berpura-pura berperilaku sebagai seorang "pribumi". Hanya seorang yang romantis atau berlaku sebagai seorang mata-mata, yang bertindak seperti itu. Adalah sangat memadai bilamana si peneliti mampu menangkap maksud – melalui simbol-simbol – dari orang yang diteliti.

Dengan dasar pemikiran seperti ini Geertz sangat berjasa dengan keberhasilannya mengkaji agama bukan sekedar sebuah ideologi hasil rekayasa dunia sosial belaka. Geertz berpendapat bahwa simbol-simbol keramat tertentu memuat makna dari hakikat dunia dan nilai-nilai yang diperlukan seseorang untuk hidup di dalam masyarakatnya. Simbol-simbol keagamaan macam begitu mampu untuk menggiring bagaimana seseorang merasa *tjotjok* untuk melihat, merasa, berpikir dan bertindak (Bab 1).

Betul bahwa orang tidak hanya mempercayai apa yang dapat dia lihat saja. Akan tetapi seseorang seringkali juga hanya akan melihat apa yang selama itu telah dia percayai. Bilamana *kecocokan* sudah dijadikan kepercayaan umum (sebagaimana diandaikan oleh Geertz), tidak mengherankan kalau tujuan utama sebuah masyarakat yaitu mengusahakan bagaimana *kecocokan* itu diberlakukan, diperteguh dan diulang-ulang dalam berbagai bentuk upacara bagi para warganya.<sup>2</sup>

Penemuan akan adanya "dunia lain" dalam mengkaji agama sebagai sistem kebudayaan adalah tak terhindarkan. Ini terjadi, menu-

---

<sup>2</sup>Sherry B. Ortner, 1984, "Theory in Anthropology since the Sixties," dalam *Society for Comparative Study of Society and History*, hlm. 30.

rut Geertz, karena keterbatasan seorang pemeluk agama untuk membuat penafsiran. Dunia lain itu dialami ketika yang bersangkutan menghadapi atau mengalami hal atau peristiwa *chaos*, aneh, tak terselami lagi. Ada batas-batas tertentu di mana kemampuan berpikir tak dapat lagi berlanjut, penderitaan tak tertahankan lagi, dan, tak terpecahkannya masalah-masalah moral tertentu (Bab 2). Tentu saja, penafsiran agamawi seperti ini sebenarnya tidak lagi sekedar sebuah *interpretation*, tetapi menyangkut masalah *interpretability*.<sup>3</sup>

Penemuan Geertz bahwa simbol keagamaan mengandung makna dari "dunia lain" yang menghasilkan *kecocokan* bagi para pemeluknya perlu dikaji secara kritis. Nampaknya Geertz belum sampai (atau bahkan tidak) memperhitungkan bagaimana sistem simbol keagamaan tersebut selama itu telah dilestarikan apalagi menyediakan beberapa keistimewaan tertentu untuk para pejabat keagamaan dan pihak-pihak lain yang berwenang.

Dalam bab yang melukiskan upacara pemakaman seorang pemuda Islam Jawa di Jawa Timur (Bab 3), Geertz berusaha menunjukkan kepada para pembaca bahwa sebagai sistem simbol kebudayaan belaka, agama menjadi rapuh berhadapan dengan konteks sosial setempat yang ada. Hal ini kiranya menunjukkan betapa perlunya para pembaca Indonesia – khususnya para teolog Indonesia (?) – untuk ikut berbanding kata-kata dan menanggapi apakah perbandingan Geertz mengenai kebudayaan lebih berupa sebuah rekonstruksi imajinatif daripada sebuah kenyataan kebudayaan.<sup>4</sup> Kenyataan yang perlu diperhitungkan secara adil dalam perjalanan sejarah milik setiap orang atau golongan.

Kolese Ignasius, pada hari Pahlawan '91  
Budi Susanto SJ

---

<sup>3</sup>Geertz, *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books, 1973, hlm. 100.

<sup>4</sup>Lih. Paul Shankman, "The thick and the thin: on the interpretative theoretical program of Clifford Geertz," dalam *Current Anthropology*, Volume 25, No. 3, June 1984, hlm. 277.

## DAFTAR ISI

Sekapur Sirih .....	v
Daftar Isi .....	ix
Prakata .....	xi
Bab 1. Agama Sebagai Sebuah Sistem Kebudayaan .....	1
Bab 2. Etos, Pandangan Dunia, dan Analisis atas Simbol-Simbol Sakral .....	50
Bab 3. Ritus dan Perubahan Sosial: Pemakaman di Jawa .....	71
Catatan-Catatan .....	106
Sumber Tulisan-Tulisan Yang dihimpun dalam Buku Ini .....	110
Indeks .....	111

## PRAKATA\*

Sewaktu seorang antropolog, yang didesak oleh sebuah penerbit yang penuh perhatian, mulai mengumpulkan beberapa esainya untuk memperlihatkan secara retrospektif apa-apa yang sudah ia kerjakan atau ia coba lakukan, selama lima belas tahun lamanya sejak ia tamat dari studinya, ia dihadapkan dengan dua keputusan yang terpisah: apa yang harus dicakupkan, dan bagaimana dengan hati-hati membahas apa yang tercakup. Kita semua yang menulis berlembar-lembar jurnal ilmu sosial memiliki suatu tulisan yang bukan buku; dan semakin lama semakin banyak dari kita yang menerbitkan tulisan-tulisan itu; kita semua membayangkan bahwa segala sesuatu yang telah kita lakukan di masa lalu dapat kita lakukan dengan lebih baik di masa kini, dan siap siaga melaksanakan perbaikan-perbaikan atas karya kita sendiri yang tak akan pernah kita serahkan pada sembarang penyunting. Mencoba menemukan gambar dalam hamparan tulisan-tulisan seseorang bisa mengerikan; bagaikan menemukan gambar dalam kehidupan orang itu; menenun, *post facto*, sebuah gambar di dalamnya – "inilah apa yang saya maksudkan dengan mengatakan" – adalah suatu godaan yang hebat.

Saya telah menghadapi keputusan pertama tersebut dengan memasukkan dalam koleksi ini hanya esai-esai saya yang secara langsung dan eksplisit memuat konsep kebudayaan. Sebagian besar esai-esai ini, dalam kenyataan, lebih merupakan studi-studi empiris daripada laporan-laporan teoretis yang bertele-tele tentang suatu masalah, karena saya merasa tidak enak ketika saya bergerak terlalu jauh dari sifat-sifat langsung kehidupan sosial. Akan tetapi semua

---

\* Prakata ini diterjemahkan dari C. Geertz, *The Interpretation of Cultures*, London, Hutchinson, 1975, hlm. vii-ix. Karena dimaksudkan untuk semua esai dalam buku itu yang dalam terjemahan ini disajikan dalam tiga buku, Prakata ini dimuat dalam ketiga buku tersebut.

esai ini pada dasarnya memusatkan diri, dengan mendorong maju kasus langsung demi kasus langsung, pada sebuah pandangan yang khusus, beberapa akan mengatakan khas, tentang apa itu kebudayaan, apakah peranannya di dalam kehidupan sosial, dan bagaimana seharusnya layaknya dipelajari. Meskipun pendefinisian kembali kebudayaan ini barangkali telah menjadi minat saya yang paling kuat sebagai seorang antropolog, saya juga bekerja dengan beberapa bidang yang luas dalam perkembangan ekonomi, organisasi sosial, sejarah perbandingan, dan ekologi kultural – keprihatinan-keprihatinan yang, kecuali kalau menyentuh persoalannya, tidak dibahas di sini. Demikianlah, apa yang seolah-olah merupakan serangkaian esai-esai ini tampak, saya harap, agak seperti sebuah traktat – sebuah traktat dalam teori kebudayaan sebagaimana diperkembangkan melalui sebuah seri analisis-analisis konkret. Bukan sekedar hanya sebuah tinjauan “dan lalu saya tulis...” atas suatu karir profesional yang agak bertualang, buku ini memiliki suatu argumen.

Keputusan kedua yang harus dihadapi sedikit lebih rumit. Pada umumnya, saya mempertahankan sebuah pandangan *stare decisis* tentang tulisan-tulisan yang diterbitkan, hanya jika karena kalau tulisan-tulisan itu membutuhkan sangat banyak revisi tulisan-tulisan itu barangkali tidak semestinya dicetak lagi sama sekali, melainkan sebaiknya diganti dengan sebuah artikel yang sama sekali baru yang membetulkan hal yang keliru. Selanjutnya, mengoreksi kesalahan-kesalahan-kesalahan seseorang dengan menulis kembali pandangan-pandangan yang telah diubah ke dalam karya-karya terdahulu tampaknya bagi saya sama sekali tidak sportif, dan hal itu mengaburkan perkembangan gagasan-gagasan yang kiranya dicoba ditunjukkan orang dengan mengumpulkan terutama esai-esai itu.

Akan tetapi, karena semua itu, tampaknya dapat dibenarkan sejumlah penyuntingan balik tertentu dalam kasus-kasus di mana isi argumen tidak dipengaruhi secara serius melainkan membiarkannya seperti aslinya, ditulis untuk melengkapi informasi yang ketinggalan zaman atau memotong sebuah diskusi yang masih sah dengan mengaitkannya erat-erat pada serentetan peristiwa-peristiwa khusus yang sekarang memudar.

Ada dua tempat dalam esai-esai di bawah ini di mana pertimbangan-pertimbangan ini saya lihat relevan, dan di mana lalu saya membuat beberapa perubahan dalam tulisan saya semula. Yang pertama ada dalam dua esai Bagian II tentang kebudayaan dan evolusi

biologis, di mana pemberian-pemberian tanggal fosil yang diberikan dalam esai-esai aslinya secara definitif telah diganti. (Lih. Bagian Satu, Bab 3 dari C. Geertz, *Tafsir Kebudayaan*, Yogyakarta, Kanisius, 1992. *Penerjemah*) Tanggal-tanggal, pada umumnya, telah dikembalikan waktunya; dan karena perubahan ini membiarkan argumen inti saya tetap utuh, saya tidak melihat kerugian apa pun untuk memperkenalkan perkiraan-perkiraan yang lebih baru. Kiranya ada sedikit maksud untuk meneruskan memberitahu dunia bahwa Australopithecines berasal dari sejuta tahun yang lalu, sedang para arkeolog sekarang menemukan fosil-fosil yang dapat diperkirakan berusia empat atau lima juta tahun. Yang kedua ada sehubungan dengan Bab 10, dalam Bagian IV, "Revolusi Integratif", (lih. Bagian Dua, Bab 3 dari C. Geertz, *Politik Kebudayaan*, Yogyakarta, Kanisius, 1992. *Penerjemah*) di mana aliran – kalau semestinya disebut – sejarah negara baru sejak artikel itu ditulis pada permulaan tahun 1960-an membuat beberapa bagian kelihatan tidak cocok. Karena Nasser meninggal, Pakistan telah terpecah, Nigeria telah didefederalisasikan, dan Partai Komunis telah lenyap dari pemandangan Indonesia, menulis seakan-akan hal-hal ini belum terjadi adalah tidak nyata untuk didiskusikan; sebuah diskusi yang, lagi, saya anggap masih sahih, sekalipun anak perempuan Nehru yang melebihi Nehru-lah yang sekarang memimpin India dan Republik Malaya telah meluas menjadi Federasi Malaysia. Demikianlah, dalam esai itu saya telah membuat dua macam perubahan. Pertama, saya telah mengubah *tenses*, menambah anak-anak kalimat, menambah catatan-kaki atau keduanya, dan seterusnya, dalam susunan teks itu agar membuatnya terbaca sedikitnya seolah-olah kurang dari sepuluh tahun yang lalu belum terjadi. Akan tetapi saya tidak mengubah sesuatu pun dari isinya sehingga memperbaiki argumen saya. Kedua, pada masing-masing sejarah kasus – dan bertolak dari sejarah-sejarah itu – saya telah menambahkan sebuah alinea ringkasan dari perkembangan-perkembangan yang relevan sejak esai itu ditulis, sehingga menunjukkan bahwa, kalau ada, perkembangan-perkembangan itu memperlihatkan relevansi tetap dari isu-isu yang dibahas esai itu menurut peristiwa-peristiwa semula, dan lagi untuk menghilangkan efek Rip Van Winkle. Kecuali untuk koreksi-koreksi tipografis dan gramatis (dan perubahan-perubahan untuk mengacu gaya demi konsistensi), bagian-bagian lain dari buku ini pada dasarnya tak diganti.

Akan tetapi, saya telah menambahkan sebuah bab baru, bab pertama (lih. Bagian Satu, Bab 1, C. Geertz, *Tafsir Kebudayaan*, Yogyakarta, Kanisius, 1992. *Penerjemah*), sebagai usaha menyatakan posisi saya yang ada sekarang seumum mungkin. Karena pandangan-pandangan saya tentang persoalan-persoalan yang didiskusikan bab-bab itu telah meliputi jangka waktu lima belas tahun, memang ada beberapa perbedaan mengenai cara hal-hal tertentu ditempatkan dalam bab perkenalan ini dan cara hal-hal itu ditempatkan dalam bab-bab yang lainnya. Beberapa perhatian saya yang terdahulu – pada fungsionalisme, misalnya – sekarang kurang mencolok dalam pikiran saya; beberapa perhatian saya yang lebih kemudian – pada semiotik, misalnya – sekarang lebih mencolok. Namun kecenderungan pemikiran dalam esai-esai ini – yang diatur dalam sebuah susunan yang bersifat logis, bukan bersifat kronologis – saya lihat relatif konsisten; dan bab pendahuluan menyajikan sebuah usaha untuk menyatakan secara lebih eksplisit dan sistematis apa yang merupakan kecenderungan pemikiran itu: suatu usaha, dengan halus, untuk mengatakan apa yang telah dan sedang saya katakan.

Saya telah menghilangkan semua pernyataan terimakasih yang termuat dalam esai-esai aslinya. Mereka yang telah membantu saya mengetahui bahwa mereka mendapat dan betapa sangat banyaknya mendapat pernyataan terimakasih itu. Saya hanya dapat berharap bahwa sampai sekarang ini mereka tahu apa yang saya ketahui juga. Lebih daripada sekedar melibatkan mereka dalam kebingungan-kebingungan saya, sekali lagi, izinkanlah saya sebagai gantinya secara khusus mengucapkan terimakasih kepada tiga lembaga akademis yang istimewa yang telah memperlengkapi saya dengan seperangkat karya ilmiah yang saya yakin sampai sekarang ini tak bisa diungguli di mana saja di dunia ini: Departemen Hubungan-hubungan Sosial Universitas Harvard, tempat saya dilatih; Departemen Antropologi Universitas Chicago, tempat saya mengajar selama satu dasawarsa; dan Institut Studi Lanjut di Princeton, tempat sekarang saya bekerja. Terkadang bila sistem universitas Amerika diserang sebagai tidak relevan atau lebih buruk lagi, saya hanya dapat mengatakan bahwa serangan itu bagi saya telah menjadi sebuah anugerah yang menyelaamatkan.

Clifford Geertz



# **BAB 1**

## **AGAMA SEBAGAI SEBUAH SISTEM KEBUDAYAAN**

Setiap usaha untuk berbicara tanpa mengucapkan satu bahasa khusus pun tidak lebih sia-sia daripada usaha untuk memiliki sebuah agama yang bukan agama khusus... Demikianlah setiap agama yang hidup dan sehat memiliki suatu keistimewaan yang jelas. Kekuatannya terdapat dalam pesannya yang khusus dan pesannya yang mengherankan serta dalam prasangka yang diberikan wahyu kepada kehidupan. Pemandangan-pemandangan yang ia buka dan misteri-misteri yang dikemukakannya adalah dunia lain untuk didiami; dan dunia lain untuk didiami – entah kita berharap pernah sama sekali melewatinya atau tidak – adalah apa yang kita maksudkan dengan memiliki sebuah agama.

SANTAYANA, *Reason in Religion*

### **I**

Dua ciri karya antropologis tentang agama yang diselesaikan sejak perang dunia kedua mengejutkan saya sebagai sesuatu yang membangkitkan rasa ingin tahu ketika karya itu ditempatkan di hadapan karya yang telah diselesaikan persis sebelumnya dan persis setelah yang pertama. Yang satu tidak membuat kemajuan-kemajuan teoretis apa pun yang sangat penting. Karya itu bersumber dari konsep pokok para pendahulunya, dengan menambah sedikit sekali, dan menyimpan pengayaan empiris tertentu, untuknya. Yang kedua adalah karya yang melukis konsep-konsep yang dipergunakannya dari sebuah tradisi intelektual yang sangat terbatas. Ada Durkheim, Weber, Freud, atau Malinowski; dan dalam setiap karya tertentu pendekatan salah satu atau dua dari tokoh-tokoh besar ini diikuti, tak lain kecuali dengan koreksi-koreksi sampingan yang diharuskan oleh ke-



cenderung alamiah pada kelebihan pikiran-pikiran potensial atau oleh susunan data deskriptif yang handal yang luas. Tetapi sebenarnya bahkan tak seorang pun berpikir untuk melihat ke tempat lain, misalnya: ke filsafat, sejarah, hukum, kesusastraan, atau ilmu-ilmu yang "lebih keras", karena orang-orang ini sendiri mencari gagasan-gagasan analitis. Dan hal itu terjadi pada saya juga, sehingga kedua ciri yang menimbulkan rasa ingin tahu ini bukannya tidak berhubungan.

Jika studi antropologis tentang agama dalam kenyataan berada dalam keadaan stagnasi umum, saya ragu bahwa studi itu akan mulai lagi dengan menghasilkan lebih banyak variasi-variasi kecil tentang tema-tema teoretis klasik. Tetapi ada satu kasus yang lebih cermat dalam soal proposisi-proposisi yang kokoh ini. Kasus itu adalah bahwa ibadah kepada leluhur mendukung otoritas hukum generasi yang lebih tua, bahwa ritus-ritus inisiasi merupakan sarana-sarana untuk penetapan identitas seksual dan status orang dewasa, bahwa pengelompokan-pengelompokan ritual mencerminkan oposisi-oposisi politis, atau bahwa mitos-mitos memberikan dasar-dasar bagi pranata-pranata sosial dan rasionalisasi-rasionalisasi hak-hak sosial yang istimewa. Kasus itu dengan baik bisa meyakinkan sebagian besar orang, baik di dalam maupun di luar profesi, bahwa para antropolog, seperti teolog-teolog, sungguh-sungguh bekerja keras untuk membuktikan hal-hal yang sudah pasti. Di dalam kesenian, peniruan prestasi-prestasi tokoh-tokoh yang diterima dengan takzim ini disebut akademisme; dan saya pikir inilah nama yang cocok untuk penyakit kita juga. Hanya jika kita meninggalkan, menurut sebuah ungkapan dari Leo Steinberg, kemanisan pelaksanaan yang berasal dari pertunjukan ketrampilan-ketrampilan biasa tersebut dan mengarahkan diri kita sendiri pada masalah-masalah yang tidak dijelaskan secara memadai untuk memungkinkan penemuan, kita bisa berharap mencapai karya yang tak akan hanya menjelmakan kembali karya orang-orang besar dari seperempat pertama abad ini, melainkan menandinginya.<sup>1</sup>

Cara untuk melakukan ini bukanlah meninggalkan tradisi-tradisi antropologi sosial yang telah mapan dalam bidang ini, melainkan memperluasnya. Sekurang-kurangnya empat sumbangan orang-orang yang, seperti saya katakan, mendominasi pikiran kita pada persoalan yang menyempitkan tradisi itu, saya kira menjadi titik-tolak yang harus diambil untuk setiap teori antropologis yang bermanfaat tentang agama. Keempat sumbangan itu adalah diskusi

Durkheim tentang hakikat yang kudus, metodologi *Verstehen* dari Weber, paralel antara ritus pribadi dan ritus kolektif yang dikemukakan Freud, dan eksplorasi Malinowski tentang perbedaan antara agama dan akal-sehat. Tetapi semua itu hanyalah titik-titik tolak. Untuk bergerak melampauinya, kita harus menempatkan keempatnya di dalam sebuah konteks pemikiran kontemporer yang lebih luas lagi daripada yang mereka cakup, di dalam dan dari diri mereka sendiri. Bahaya-bahaya dari prosedur semacam itu jelas: eklektisme sembarangan, perdagangan-teori yang dangkal, dan kebingungan intelektual belaka. Tetapi sekurang-kurangnya saya tak dapat melihat jalan lain untuk melarikan diri dari apa yang, dengan mengacu pada antropologi secara lebih umum, telah disebut Janowitz kompetensi bertangan-dingin (*the dead hand of competence*).<sup>2</sup>

Dalam bekerja ke arah suatu perluasan selubung konseptual seperti itu di mana studi-studi kita berlangsung, orang tentu dapat bergerak ke banyak sekali arah. Dan barangkali masalah awal yang penting adalah menghindari pengungkapan, seperti polisi penjaga dari Stephen Leacock, dalam semua itu sekaligus. Pada pihak saya, saya akan membatasi usaha saya pada pengembangan apa yang, mengikuti Parsons dan Shils, saya acu sebagai dimensi kultural dari analisis religius.<sup>3</sup> Istilah "kebudayaan" sampai sekarang telah memiliki suatu reputasi yang kurang menguntungkan dalam kalangan antropologis karena banyaknya acuannya; dan istilah itu terlalu sering menimbulkan kekaburan saat dipelajari. (Tetapi, saya tak mengerti mengapa istilah itu mengalami hal itu lebih daripada istilah "struktur sosial" atau "kepribadian"). Bagaimanapun juga, konsep kebudayaan yang saya ikuti tidak memiliki banyak acuan atau juga, sejauh saya dapat melihatnya, tidak memiliki ambiguitas yang khusus mana pun. Konsep yang saya ikuti itu berarti suatu pola makna-makna yang diteruskan secara historis yang terwujud dalam simbol-simbol, suatu sistem konsep-konsep yang diwariskan yang terungkap dalam bentuk-bentuk simbolis yang dengannya manusia berkomunikasi, melestarikan, dan memperkembangkan pengetahuan mereka tentang kehidupan dan sikap-sikap terhadap kehidupan. Tentu, istilah-istilah, seperti: "makna", "simbol", dan "konsep" memerlukan penjelasan. Tetapi persis di situlah tempat terjadinya pelebaran, perluasan, dan pembesaran. Jika Langer betul bahwa "konsep makna, dalam segala keanekaragamannya, merupakan konsep filosofis yang dominan dari zaman kita," sehingga "tanda-tanda, simbol-simbol, denotasi-

Angli

denotasi, signifikasi-signifikasi, komunikasi...merupakan stok (intelektual) kita dalam perdagangan," barangkali inilah saatnya antropologi sosial, dan khususnya bagian darinya yang memusatkan diri pada studi agama, menjadi sadar akan fakta itu.<sup>4</sup>

## II

Karena kita berhadapan dengan makna, marilah kita mulai dengan sebuah paradigma. Paradigma itu adalah bahwa simbol-simbol sakral berfungsi untuk mensintesis suatu etos bangsa, yaitu: nada, ciri, dan kualitas kehidupan mereka, moralnya dan gaya estetis dan suasana hati mereka, dan pandangan dunia mereka, yaitu: gambaran yang mereka miliki tentang cara bertindak, gagasan-gagasan yang paling komprehensif mengenai tatanan. Dalam kepercayaan dan praktik religius, etos suatu kelompok secara intelektual dan masuk akal dijelaskan dengan melukiskannya sebagai suatu cara hidup yang secara ideal disesuaikan dengan permasalahan aktual yang dipaparkan pandangan dunia itu. Sementara itu, pandangan dunia dijelaskan secara emosional dan meyakinkan dengan menjelaskannya sebagai sebuah gambaran tentang permasalahan aktual yang khususnya ditata baik untuk menyesuaikan cara hidup seperti itu. Konfrontasi dan konfirmasi timbal balik ini memiliki dua efek yang mendasar. Di satu pihak, hal itu mengobjektivikasikan pilihan-pilihan moral dan estetis dengan menggambarkan keduanya sebagai kondisi-kondisi hidup yang dipaksakan yang implisit dalam suatu dunia dengan suatu struktur tertentu, sebagai akal sehat belaka yang memberi bentuk tetap pada kenyataan. Di lain pihak, hal itu mendukung kepercayaan-kepercayaan tentang susunan dunia yang diakui ini dengan membangkitkan dan merasakan secara mendalam sentimen-sentimen moral dan estetis sebagai bukti eksperiensial untuk kebenaran etos dan pandangan dunia itu. Simbol-simbol religius merumuskan sebuah kesesuaian dasariah antara sebuah gaya kehidupan tertentu dan sebuah metafisika khusus (jika, paling sering, implisit); dan dengan melakukan itu mendukung masing-masing dengan otoritas yang dipinjam dari yang lain.

Di samping itu, hal ini barangkali bisa diandaikan. Pendapat bahwa agama menyesuaikan tindakan-tindakan manusia dengan sebuah tatanan kosmis yang dibayangkan dan memproyeksikan gam-

baran-gambaran tentang tatanan kosmis di atas tataran eksistensi manusia bukan gagasan baru lagi. Tetapi pendapat itu juga hampir tak dapat diselidiki, sehingga kita memiliki sedikit sekali gagasan tentang bagaimana, dalam istilah-istilah empiris, mukjizat khusus ini terjadi. Kita persis tahu bahwa pendapat ini dilakukan, setiap tahun, minggu, hari, untuk beberapa orang hampir setiap jam; dan kita memiliki sebuah kepustakaan etnografis yang sangat banyak untuk membuktikannya. Akan tetapi tidak ada kerangka kerja teoretis yang akan memungkinkan kita untuk menyediakan sebuah laporan analitis tentangnya, sebuah laporan tentang sesuatu yang dapat kita sediakan untuk memilah-milah silsilah, suksesi politis, pertukaran kerja, atau sosialisasi anak.

Oleh karena itu, marilah kita menyempitkan paradigma kita pada sebuah definisi; karena walaupun sayangnya definisi-definisi tidak menetapkan apa-apa, di dalamnya sendiri definisi-definisi, kalau disusun dengan cukup cermat, menyediakan sebuah orientasi atau reorientasi yang bermanfaat, untuk pikiran, sehingga pembongkaran definisi-definisi itu dapat menjadi suatu cara yang efektif untuk memperkembangkan dan mengontrol sebuah garis pencarian yang baru. Definisi terutama memiliki sifat eksplisit yang berguna. Definisi menerapkan cara sebuah prosa diskursif yang khususnya dalam bidang ini selalu dapat dipakai untuk mengganti retorika dengan argumen. Tanpa berkepanjangan lagi, lantas suatu agama adalah:

- (1) sebuah sistem simbol-simbol yang berlaku untuk (2) menetapkan suasana hati dan motivasi-motivasi yang kuat, yang meresapi, dan yang tahan lama dalam diri manusia dengan (3) merumuskan konsep-konsep mengenai suatu tatanan umum eksistensi dan (4) membungkus konsep-konsep ini dengan semacam pancaran faktualitas, sehingga (5) suasana hati dan motivasi-motivasi itu tampak khas realistik.

### *sebuah sistem simbol yang berlaku untuk...*

Tekanan yang berat diletakkan pada istilah "simbol" di sini sehingga langkah kita yang pertama adalah menentukan maksud persis istilah ini. Ini bukanlah tugas yang mudah, karena agaknya seperti "kebudayaan", istilah "simbol" telah dipakai untuk mengacu pada banyak hal, seringkali sejumlah hal sekaligus.

Di beberapa pihak konsep itu dipakai untuk apa saja yang memiliki arti yang lain bagi orang lain: awan gelap adalah tanda-tanda

simbolis dari hujan yang akan datang. Dalam hal-hal lain konsep itu hanya dipakai untuk tanda-tanda konvensional eksplisit dari sesuatu: sebuah bendera merah adalah suatu simbol bahaya, bendera putih adalah tanda menyerah. Dalam hal-hal lainnya konsep itu terbatas pada sesuatu yang mengungkapkan secara tak langsung dan figuratif apa yang tak bisa dinyatakan secara langsung dan harfiah, sehingga ada simbol-simbol dalam puisi tapi tidak dalam ilmu pengetahuan, dan logika simbolis adalah nama yang keliru. Akan tetapi masih dalam hal-hal lainnya, konsep itu dipakai untuk objek, tindakan, peristiwa, kualitas, atau relasi yang berlaku sebagai sebuah wahana untuk sebuah konsep – konsep itu adalah “makna” simbol – dan itulah pendekatan yang akan saya ikuti di sini.<sup>5</sup> Angka 6, yang ditulis, dibayangkan, disusun sebagai sebaris batu, atau bahkan yang menjadi lubang-lubang dalam program pada sebuah komputer, adalah sebuah simbol. Tetapi begitu juga Salib yang dibicarakan, divisualisasikan, dibuat dengan terburu-buru atau dengan penuh kasih disentuhkan pada leher, sebidang kanvas lukisan yang disebut “Guernica” atau sepotong batu yang dilukisi yang disebut “churinga”, kata “kenyataan”, atau bahkan morfem “-ing”. Semua itu adalah simbol-simbol, atau sekurang-kurangnya unsur-unsur simbolis, karena semua itu merupakan rumusan-rumusan yang kelihatan dari pandangan-pandangan, abstraksi-abstraksi dari pengalaman yang ditetapkan dalam bentuk-bentuk yang dapat diindrai, perwujudan-perwujudan konkret dari gagasan-gagasan, sikap-sikap, putusan-putusan, kerinduan-kerinduan, atau keyakinan-keyakinan. Melaksanakan studi tentang kegiatan kebudayaan – kegiatan di mana simbolisme membentuk isi positifnya – dengan demikian bukanlah meninggalkan analisis sosial di dalam sebuah gua bayang-bayang Platonis, bukan masuk ke dalam sebuah dunia mentalistik dari psikologi introspektif atau, lebih buruk lagi, filsafat spekulatif, dan mengembara di sana dalam sebuah kesamar-samaran “Kognisi-kognisi”, “Afeksi-afeksi”, “Konasi-konasi”, dan entitas-entitas lain yang sukar dipahami. Tindakan-tindakan kultural, konstruksi-konstruksi, pemahaman dan penggunaan bentuk-bentuk simbolis adalah peristiwa-peristiwa sosial seperti yang lainnya; semua itu bersifat publik sama seperti perkawinan dan dapat diamati sama seperti pertanian.

Akan tetapi semua itu tidak persis merupakan hal yang sama; atau, lebih tepatnya, matra simbolis dari peristiwa-peristiwa sosial itu sendiri, seperti matra psikologis, dapat diabstraksi secara teoretis

dari peristiwa-peristiwa itu sebagai totalitas-totalitas empiris. Masih ada, mengacu pada Kenneth Burke, perbedaan antara membangun sebuah rumah dan melukis sebuah rencana untuk membangun sebuah rumah, dan membaca sebuah puisi tentang mempunyai anak-anak dengan kawin tidak persis sama seperti mempunyai anak-anak dengan kawin.<sup>6</sup> Sekalipun membangun rumah dapat berlangsung di bawah arahan rencana itu atau – sekurang-kurangnya peristiwa yang mirip – memiliki anak-anak bisa dimotivasi oleh sebuah pembacaan puisi, ada sesuatu yang harus dikatakan agar tidak membingungkan lalu-lintas kita dengan simbol-simbol dengan lalu-lintas kita dengan objek-objek atau manusia, karena hal-hal terakhir ini pada dirinya bukanlah simbol-simbol, betapapun seringnya hal-hal itu berfungsi demikian.<sup>7</sup> Tidak menjadi soal betapapun dalamnya hal-hal yang bersifat kultural, sosial, dan psikologis dari rumah-rumah; puisi-puisi dan perkawinan-perkawinan dapat campur aduk dalam kehidupan sehari-hari; bergunalah membedakan hal-hal itu dalam analisis; dan dengan melakukan itu, mengisolasi ciri-ciri generis masing-masing dari latarbelakang dua hal yang lainnya.

Sejauh pola-pola kebudayaan, yaitu sistem-sistem atau kompleks-kompleks simbol, dipelajari, ciri generis yang merupakan ciri terpenting bagi kita di sini adalah bahwa sistem-sistem simbol itu merupakan sumber-sumber informasi yang ekstrinsik. Dengan istilah "ekstrinsik", saya hanya mengartikan bahwa tidak seperti gen-gen; misalnya, semua itu terletak di luar batas-batas organisme individual, yaitu dalam dunia intersubjektif dari pemahaman-pemahaman bersama. Ke dalam dunia intersubjektif itu semua manusia individual dilahirkan. Dunia itu tempat individu mengejar sendiri-sendiri karier-karier mereka, dan tempat mereka meninggalkan karier-karier itu sesudah kematian mereka. Dengan istilah "sumber-sumber informasi", saya mengartikan bahwa seperti gen-gen, sistem-sistem simbol itu menyediakan sebuah cetak-biru atau mistar lengkung (*template*) yang dengannya proses-proses yang berada di luar sistem-sistem simbol itu dapat diberi sebuah bentuk tertentu. Seperti susunan dasar dalam seuntai DNA yang membentuk sebuah program kode, seperangkat instruksi-instruksi atau sebuah resep, untuk sintesis atas protein-protein yang secara struktural bersifat kompleks yang membentuk fungsi organis, demikian juga pola-pola kebudayaan menyediakan program-program seperti itu bagi pranata (*institution*) proses-proses sosial dan psikologis yang membentuk tingkah-laku

publik. Walaupun jenis informasi dan cara penerusannya sangat berbeda dalam kedua kasus itu, perbandingan gen dan simbol ini lebih daripada sebuah analogi yang dipaksakan dari soal "hereditas sosial" yang biasa. Hal itu sebenarnya merupakan sebuah hubungan substansial, persis karena fakta bahwa proses-proses yang diprogram secara genetis sedemikian umumnya dalam diri manusia, seperti yang dapat dibandingkan dengan binatang-binatang yang lebih rendah, sehingga proses-proses yang diprogram secara kultural sedemikian pentingnya. Hanya tingkah laku manusia sedemikian longgar ditentukan oleh sumber-sumber informasi yang intrinsik sehingga sumber-sumber ekstrinsik begitu vital. Untuk membangun sebuah bendungan, seekor berang-berang hanya memerlukan sebuah tempat dan bahan-bahan yang cocok. Bentuk prosedurnya terbentuk oleh fisiologinya. Tetapi manusia yang gen-gennya bisu di atas kantor-kantor dagang, juga memerlukan sebuah konsep mengenai bagaimana membangun sebuah bendungan, sebuah konsep yang dapat ia peroleh hanya dari sumber simbolis tertentu sebuah cetak-biru, buku teks, atau sepatah kata dari seseorang yang sudah tahu bagaimana bendungan-bendungan dibangun – atau, tentu, dari manipulasi unsur-unsur grafis dan linguistik dengan cara sedemikian untuk memperoleh bagi dirinya sendiri sebuah konsep tentang apa itu bendungan-bendungan dan bagaimana dibuat.

Soal ini kadang-kadang diungkapkan dalam bentuk sebuah argumen bahwa pola-pola kultural merupakan "model", bahwa pola-pola itu menetapkan simbol-simbol yang memiliki kaitan-kaitan dengan hubungan-hubungan "model" lain di antara entitas-entitas, proses-proses atau apa yang anda miliki dalam sistem-sistem fisik, organis, sosial atau psikologis dengan "menyejajarkan", "meniru", atau "merangsang" entitas-entitas dan proses-proses itu.<sup>8</sup> Tetapi istilah "model" memiliki dua arti, yaitu: model "dari" dan model "untuk". Dan walaupun ini tak lain kecuali segi-segi dari konsep dasar yang sama, sangat bergunalah membedakan keduanya untuk tujuan-tujuan analitis. Pertama, apa yang ditekankan adalah manipulasi struktur-struktur simbol sehingga membawa struktur-struktur itu, secara kurang lebih dekat, ke dalam kesejajaran dengan sistem non-simbolis yang ditetapkan sebelumnya, seperti kalau kita memahami bagaimana bendungan-bendungan dikerjakan dengan memperkembangkan sebuah teori hidraulik atau membuat peta aliran. Teori atau hubungan-hubungan fisik model-model peta yang mengungkapkan struktur

hubungan-hubungan itu dalam bentuk ringkas sehingga membuat hubungan-hubungan itu dapat dipahami adalah sebuah model *dari* "kenyataan". Yang kedua, apa yang ditekankan adalah manipulasi sistem-sistem non-simbolis menurut hubungan-hubungan yang terungkap dalam sistem-sistem simbolis, seperti kalau kita membangun sebuah bendungan menurut spesifikasi-spesifikasi yang tersirat di dalam sebuah teori hidraulis atau kesimpulan-kesimpulan yang ditarik dari sebuah peta aliran. Di sini, teori adalah sebuah model yang dengan tuntunannya hubungan-hubungan fisik diatur: inilah sebuah model *untuk* "kenyataan". Untuk sistem-sistem psikologis dan sosial, dan untuk model-model kultural yang biasanya tak akan kita acu sebagai "teori-teori" melainkan terlebih sebagai "ajaran-ajaran", "melodi-melodi" atau "ritus-ritus", soalnya bagaimanapun juga berbeda. Tidak seperti gen-gen dan sumber-sumber informasi non-simbolis lainnya yang hanyalah model-model *untuk*, bukan model-model *dari*, pola-pola kebudayaan memiliki sebuah segi ganda yang intrinsik. Pola-pola itu memberi makna, yaitu, bentuk konseptual objektif, bagi kenyataan sosial maupun kenyataan psikologis baik dengan membentuk pola-pola itu sendiri pada kenyataan itu maupun dengan membentuk kenyataan itu bagi pola-pola itu.

Dalam kenyataan, segi ganda inilah yang membedakan simbol-simbol sejati dari jenis-jenis lain bentuk-bentuk yang bermakna. Model-model *untuk* ditemukan, seperti yang ditunjukkan contoh tentang gen, melalui keseluruhan susunan alam. Karena di mana saja ada sebuah komunikasi pola, program-program seperti itu, dalam logika sederhana, diperlukan. Di antara hewan-hewan, belajar mengingat barangkali merupakan contoh yang paling mengejutkan, karena apa yang tercakup dalam proses belajar itu adalah presentasi otomatis dari sebuah rentetan tingkah-laku yang cocok dengan seekor hewan model, dalam kehadiran seekor hewan yang belajar dan berfungsi, secara sama-sama otomatisnya, untuk membangkitkan dan menstabilkan seperangkat tanggapan-tanggapan tertentu yang secara genetis disusun menjadi hewan yang belajar itu.<sup>9</sup> Tarian komunikatif dari dua ekor lebah, salah satu dari keduanya telah menemukan madu dan yang lain mencarinya, adalah contoh lain yang agak berbeda, disandingkan dengan lebih kompleks.<sup>10</sup> Craik bahkan telah menyarankan bahwa sedikit aliran air yang pertama kali menemukan jalan dari mata air di gunung turun ke laut dan mengeruk sebuah selokan kecil untuk sejumlah besar air yang mengalir mengikutinya memainkan



sejenis model untuk fungsi.<sup>11</sup> Akan tetapi model-model *dari* seperti proses-proses linguistik, grafis, mekanis, alamiah, dst. yang berfungsi tidak untuk menyediakan sumber-sumber informasi yang dengannya proses-proses lain dapat dipolakan, melainkan merepresentasikan proses-proses berpola itu apa adanya untuk mengungkapkan struktur mereka dalam sebuah medium alternatif, jauh lebih jarang; dan barangkali di antara binatang-binatang yang hidup dapat menjadi terbatas pada manusia. Persepsi tentang kesesuaian struktural antara satu perangkat proses-proses, aktivitas-aktivitas, relasi-relasi, entitas-entitas, dan seterusnya, dan perangkat lain yang berlaku sebagai sebuah program, sehingga program itu dapat dianggap sebagai sebuah representasi, atau konsep – sebuah simbol – dari hal yang diprogramkan, merupakan hakikat pikiran manusia. Dapat dipertukarkannya model-model *untuk* dan model-model *dari* yang dimungkinkannya oleh perumusan simbolis adalah ciri khusus mentalitas kita.

***...untuk menetapkan suasana-suasana hati (moods)  
dan motivasi-motivasi yang kuat, yang meresapi,  
dan yang tahan lama dalam diri manusia dengan...***

Dapat dipertukarkannya kedua macam model itu jelas pada simbol-simbol religius dan sistem-sistem simbol. Daya tahan, keberanian, kemandirian, ketekunan, dan keinginan yang berkobar-kobar dari seorang Plains Indian dengan visinya yang dipraktikkan adalah keutamaan-keutamaan yang sama-sama mengagumkan. Dengan keutamaan-keutamaan itu ia berusaha menghayatinya: sementara memperoleh suatu rasa pewahyuan ia menstabilkan suatu rasa keterarahan.<sup>12</sup> Kesadaran akan kewajiban yang dilalaikan, kesalahan yang disembunyikan, dan, bila suatu pengakuan diperoleh, rasa malu kepada umum dalam upacara arwah Manus yang menggembelngnya adalah sentimen-sentimen yang sama yang mendasari jenis etika kewajiban yang dengannya masyarakat sadar-milik dari Indian ini dipertahankan: usaha untuk memperoleh sebuah pengampunan yang merupakan penempaan hati nurani.<sup>13</sup> Dan disiplin-diri yang sama, yang menggembelng seorang mistikus Jawa yang menatap lurus ke nyala sebuah lampu yang dengannya ia mengalami sebuah keakraban dengan yang ilahi, melatihnya dalam pengendalian ketat atas ekspresi emosional yang penting bagi seorang manusia yang akan mengikuti

suatu gaya hidup kebatinan.<sup>14</sup> Apakah orang melihat konsep tentang malaikat pelindung pribadi, roh pelindung keluarga, atau suatu Allah imanen sebagai perumusan-perumusan ringkas tentang ciri kenyataan atau sebagai mistar-mistar lengkung (*templates*) untuk menghasilkan kenyataan dengan ciri seperti itu, sebagian besar secara arbiter tampaknya merupakan soal segi mana dari model *untuk* atau model *dari* ingin dipusatkan seseorang barang sejenak. Simbol-simbol konkret – antara lain tokoh mitologis yang dipatungkan dalam hutan belantara, tengkorak kepala rumah tangga yang sudah meninggal yang digantung hati-hati pada kasok-kasok, atau puisi klasik yang penuh teka-teki yang dinyanyikan dengan pelan yang merupakan “suara dalam keheningan” – juga merupakan petunjuk. Simbol-simbol itu baik mengungkapkan iklim dunia maupun membentuknya.

Simbol-simbol sakral itu membentuk iklim dunia dengan menarik si penyembah ke seperangkat disposisi-disposisi khusus tertentu (kecenderungan-kecenderungan, kemampuan-kemampuan, kecondongan-kecondongan, ketrampilan-ketrampilan, kebiasaan-kebiasaan, kewajiban-kewajiban, pengendalian-pengendalian kecenderungan) yang memberi suatu ciri tetap pada arus kegiatannya dan pada kualitas pengalamannya. Sebuah disposisi bukannya menjelaskan suatu kegiatan atau suatu kejadian, melainkan suatu kemungkinan dari suatu kegiatan yang akan diperlihatkan atau suatu kejadian yang terjadi dalam keadaan-keadaan tertentu: “Bila seekor sapi dikatakan seekor binatang memamah biak, atau seorang laki-laki dikatakan seorang penghisap-sigaret, tidaklah sama dengan mengatakan bahwa sapi itu sekarang sedang memamah biak atau bahwa laki-laki itu sekarang sedang menghisap sigaret. Menjadi seekor pemamah biak adalah cenderung memamah biak dari saat ke saat; dan menjadi perokok-sigaret adalah memiliki kebiasaan menghisap sigaret.”<sup>15</sup> Sama halnya, menjadi saleh bukanlah memperlihatkan sesuatu yang kita sebut tindakan kesalehan, melainkan cenderung mempertunjukkan tindakan-tindakan seperti itu. Begitu juga dengan keberanian si Indian Dataran, rasa penyesalan Manus, atau kebatinan orang Jawa, yang dalam konteks-konteks mereka, membentuk isi kesalehan. Kelebihan dari jenis pandangan tentang apa yang biasanya disebut “ciri-ciri mental” ini atau jika Cartesianisme tidak diakui, “kekuatan-kekuatan psikologis” (kedua istilah yang cukup tak dapat diobjektifikasikan dalam dirinya) adalah bahwa kelebihan itu mengeluarkan “ciri-ciri mental” tersebut dari bidang yang samar-samar

dan tak dapat dimasuki dari penginderaan privat dan memasukkannya ke dalam dunia yang terang benderang dari hal-hal yang bisa diamati yang di dalamnya terdapat kerapuhan gelas, dapat terbarkannya kertas, dan kembali pada metafor, lembabnya Inggris.

Sejauh bersangkutan dengan kegiatan-kegiatan religius (dan mempelajari suatu mitos dengan hati adalah juga sebuah kegiatan religius yang sama seperti mengiris jari-jari seseorang), dua jenis disposisi yang agak berbeda disebabkan oleh kegiatan-kegiatan religius itu, yaitu: gerak-gerak hati dan motivasi-motivasi.

Suatu motivasi adalah suatu kecenderungan yang tahan lama, suatu kecondongan yang terus-menerus muncul untuk menampilkan jenis-jenis tindakan-tindakan tertentu dan mengalami jenis-jenis perasaan tertentu dalam jenis-jenis situasi-situasi tertentu; "jenis-jenis" yang umumnya sangat heterogen dan secara agak kasar didefinisikan ke dalam tiga kasus ini:

Ketika mendengar bahwa seorang bersifat angkuh (yakni dimotivasi oleh keangkuhan) kita mengira dia bertindak dengan cara tertentu, yaitu berbicara banyak tentang dirinya sendiri, mengunggulkan diri di depan orang lain, menolak kritik, mencari perhatian dan menarik diri dari percakapan tentang kebaikan-kebaikan orang lain. Kita mengira dia mengigau dalam mimpi di siang hari bolong tentang sukses-suksesnya sendiri, mencegah ingatan akan kegagalan-kegagalan di masa lalu dan merencanakan kemajuannya sendiri. Menjadi angkuh adalah cenderung bertindak dengan cara-cara ini dan cara-cara lain yang sejenis. Tentu kita juga mengira orang yang angkuh merasakan penderitaan dan kebingungan tertentu dalam situasi-situasi tertentu: kita mengiranya memiliki suatu perasaan jengkel ketika seorang yang penting melupakan namanya, dan merasakan senang dan berjingkrak-jingkrak ketika mendengar kemalangan-kemalangan saingan-saingannya. Tetapi perasaan-perasaan jengkel dan senang tidak lebih menunjuk langsung pada keangkuhan daripada tindakan-tindakan publik seperti membul atau tindakan privat seperti bermimpi di siang hari bolong.<sup>16</sup>

Sama halnya untuk sembarang motivasi. Sebagai sebuah motif, "keberanian yang mengagumkan" terdapat dalam kecenderungan-kecenderungan yang penuh daya tahan seperti bertapa di dalam rimba belantara, memimpin serbuan sendiri ke kubu-kubu musuh, dan merangsang pemikiran yang gesit penuh perhitungan. "Ketelitian moral" terdiri dari kecenderungan-kecenderungan yang berurat-akar seperti menghormati janji-janji yang berat, mengakui dosa-dosa yang tersembunyi di hadapan celaan umum yang pedas, dan merasa bersalah

bila tuduhan-tuduhan yang kabur dan umum dilakukan pada upacara arwah. Dan "ketenangan yang tidak memihak" terdiri dari kecenderungan-kecenderungan tetap seperti menjaga ketenangan gejala seseorang, mengalami ketidaksenangan bahkan akan adanya ungkapan-ungkapan emosional yang tidak berlebihan, dan melarutkan diri dalam kontemplasi-kontemplasi kosong tentang objek-objek yang tak berwujud. Dengan demikian motif-motif bukanlah tindakan-tindakan (yaitu tingkah-laku intensional) atau juga bukan perasaan-perasaan, melainkan kecenderungan-kecenderungan untuk menampilkkan kumpulan-kumpulan tindakan tertentu atau mempunyai kumpulan-kumpulan perasaan tertentu. Dan bila kita mengatakan bahwa seseorang itu religius, yakni dimotivasi oleh agama, hal ini sekurang-kurangnya sebagian – walaupun hanya sebagian – dari apa yang kita maksudkan.

Bagian lain dari apa yang kita maksudkan adalah bahwa orang itu, bila dirangsang secara tepat, memiliki suatu kerentanan untuk jatuh ke dalam suasana-suasana hati tertentu, suasana-suasana hati yang kadang-kadang kita kumpulkan dalam istilah-istilah seperti "khitmad", "saleh", atau "penuh bakti". Akan tetapi rubrik-rubrik yang dibuat umum itu sebenarnya menyembunyikan sangat banyak keanekaragaman pengalaman dari disposisi-disposisi yang tercakup, dan dalam kenyataan, cenderung menggabungkan disposisi-disposisi itu pada nada seram yang tidak biasa dari kebanyakan kehidupan religius kita sendiri. Suasana-suasana hati yang disebabkan oleh simbol-simbol keramat, pada saat-saat dan tempat-tempat yang berbeda-beda, berturut-turut dari kegembiraan yang meluap-luap sampai ke kesedihan yang mendalam, dari keyakinan-diri sampai ke rasa kasihan terhadap diri sendiri, dari kesendagurauan yang sembarangan sampai pada kelesuan yang lembek – untuk tidak mengatakan kekuatan erogen dari begitu banyak mitos dan ritus dunia. Tak lebih daripada adanya satu motivasi tunggal yang dapat disebut orang sebagai kesalehan; ada satu jenis suasana hati yang dapat disebut orang sebagai penuh bakti.

Perbedaan besar antara suasana-suasana hati dan motivasi-motivasi adalah bahwa di mana yang terakhir itu, katakanlah, merupakan kualitas-kualitas vektorial, yang pertama hanyalah skalar. Motif-motif mempunyai sebuah gerakan yang terarah, menjelaskan arus tertentu secara keseluruhan, condong ke arah pelaksanaan-pelaksanaan tertentu yang biasanya bersifat sementara. Akan tetapi

suasana-suasana hati bervariasi hanya menurut intensitas: suasana-suasana hati tidak menuju ke mana-mana. Suasana hati memancar dari keadaan-keadaan tertentu tetapi tidak menanggapi tujuan manapun. Seperti kabut, suasana-suasana hati berhenti dan naik; seperti bau-bauan, menyebar dan menguap. Bila hadir, suasana-suasana hati bersifat totalitis: jika seseorang berduka cita segala sesuatu dan setiap orang tampak murung; kalau seseorang ceria, segala sesuatu dan setiap orang tampak berseri-seri. Demikianlah, walaupun manusia dapat menjadi angkuh, berani, penuh hasrat, dan mandiri pada saat yang sama, ia tak dapat sungguh-sungguh ceria dan lesu, atau bergembira ria dan berduka-cita, pada saat yang sama.<sup>17</sup> Lebih lanjut, sementara motif-motif bertahan selama jangka waktu tertentu yang kurang atau lebih lama, suasana-suasana hati hanya berulang menurut frekuensi yang kurang atau lebih kerap, datang dan pergi dengan alasan-alasan yang tak dapat diduga. Tetapi barangkali perbedaan yang paling penting, sejauh kita perhatikan, antara suasana-suasana hati dan motivasi-motivasi adalah bahwa motivasi-motivasi "dijadikan bermakna" dengan acuan pada tujuan-tujuan yang ke arahnya motif-motif itu menuju; sedangkan suasana-suasana hati "dijadikan bermakna" dengan acuan pada kondisi-kondisi yang darinya motif-motif itu diyakini muncul. Kita menafsirkan motif-motif menurut pelaksanaan motif-motif itu, tetapi kita menafsirkan suasana-suasana hati menurut sumber-sumber suasana-suasana hati itu. Kita mengatakan bahwa seseorang rajin karena ia ingin berhasil; kita mengatakan bahwa seseorang gelisah karena ia sadar akan ancaman malapetaka nuklir yang ada. Dan hal ini pada akhirnya tak kurang dari penafsiran-penafsiran. Cinta kasih menjadi cinta kasih kristiani bila dikemas dalam sebuah konsep mengenai kehendak-kehendak Allah; optimisme adalah optimisme kristiani kalau didasarkan pada konsep khusus tentang hakikat Allah. Ketekunan Navaho menemukan dasar rasionalnya dalam suatu kepercayaan bahwa karena "kenyataan" berjalan secara mekanis, kenyataan dapat dipaksa; ketakutan mereka yang berulang muncul kembali menemukan dasar rasionalnya dalam keyakinan bahwa betapapun "kenyataan" berlangsung, kenyataan itu merupakan sesuatu yang luar biasa kuatnya maupun sangat berbahaya.<sup>18</sup>

*...dengan merumuskan konsep-konsep  
tentang suatu tatanan umum eksistensi dan ...*

Bahwa simbol-simbol atau sistem-sistem simbol yang menyebabkan dan mendefinisikan disposisi-disposisi yang kita tetapkan sebagai sesuatu yang bersifat religius dan yang menempatkan disposisi-disposisi itu dalam suatu kerangka kerja kosmis adalah simbol-simbol yang sama yang seharusnya bukan hal yang luar biasa. Selain itu apakah yang kita maksudkan dengan mengatakan bahwa suatu suasana hati terpesona yang khusus adalah sesuatu yang religius dan bukan sekular, hanya kalau suasana hati itu muncul dari keterlibatan dalam suatu konsep tentang vitalitas yang mencakup segalanya seperti *mana* dan tidak dari suatu kunjungan ke Grand Canyon? Atau bahwa suatu kasus asketisme tertentu merupakan sebuah contoh tentang suatu motivasi religius, hanya jika asketisme itu diarahkan pada pencapaian suatu tujuan mutlak seperti nirwana dan bukan suatu tujuan terbatas seperti pengurangan berat badan? Jika simbol-simbol sakral tidak seketika dan sekaligus menyebabkan disposisi-disposisi dalam diri manusia dan bagaimanapun secara tak langsung, tak jelas, atau tak sistematis, merumuskan gagasan-gagasan tentang tatanan, lantas pembedaan empiris kegiatan religius atau pengalaman religius tak akan ada. Seorang manusia memang dapat dikatakan sebagai orang yang "religius" tentang golf, namun tidak sekedar kalau ia mengejanya dengan nafsu dan memainkannya pada hari Minggu: ia harus juga melihat golf sebagai simbol bagi kebenaran-kebenaran transenden tertentu. Dan seorang anak laki-laki puber yang menatap dengan penuh perasaan ke dalam mata seorang gadis puber dalam sebuah karton dan banyolan William Steig, "Ada sesuatu dalam dirimu, Ethel, yang memberiku semacam perasaan religius", seperti kebanyakan kaum remaja, merasa bingung. Apa yang ditegaskan agama manapun mengenai hakikat dasariah dari kenyataan bisa kabur, dangkal, atau terlalu seringkali bertentangan; tetapi agama harus menegaskan sesuatu, kalau agama tidak mau hanya terdiri dari koleksi praktik-praktik yang diterima dan sentimen-sentimen konvensional yang biasanya kita acu sebagai moralisme. Jika orang ingin mencoba sebuah definisi minimal tentang agama dewasa ini, definisi itu barangkali sebaiknya tidak menjadi "kepercayaan akan makhluk-makhluk rohani"-nya Tylor yang terkenal itu. Untuk definisi itu Goody, karena capek akan kehalusan-kehalusan

teoretis, belakangan ini mendesak kita untuk kembali ke pangkalnya. Sebaiknya definisi itu lebih-lebih mendekati apa yang telah disebut Salvador de Madariaga "dogma yang relatif paling sederhana bahwa Allah tidak gila".<sup>19</sup>

Biasanya tentu agama menegaskan jauh lebih banyak dari ini: kita percaya semuanya, seperti yang dikemukakan James, sehingga kita dapat dan akan percaya apa saja hanya jika kita dapat.<sup>20</sup> Hal yang sekurangnya dapat kita tolerir adalah suatu ancaman pada kekuatan-kekuatan konsep kita, suatu saran agar kita mampu mencipta, memahami dan mempergunakan simbol-simbol bisa menggagalkan kita, karena kalau ini terjadi, seperti yang telah saya tunjukkan, kita akan lebih tak berdaya daripada berang-berang. Keumuman, ketersebaran, dan keanekaragaman kemampuan-kemampuan tanggap manusia yang bersifat bawaan (yaitu diprogramkan secara genetis) berarti bahwa tanpa bantuan pola-pola kebudayaan manusia secara fungsional tak pernah selesai. Manusia bukan sekedar seekor kera yang berbakat yang, seperti anak yang terbuang, celaknya dihalang-halangi untuk mewujudkan bakat-bakatnya secara penuh, melainkan manusia adalah sejenis monster yang tak berwujud tanpa arah ataupun tanpa kekuatan pengendalian diri, suatu kekacau-balauan dari dorongan-dorongan yang tak teratur dan emosi-emosi yang buta. Manusia tergantung pada simbol-simbol dan sistem-sistem simbol dengan suatu ketergantungan yang sedemikian besarnya yang penting bagi kelangsungan hidupnya dan sebagai akibatnya, penting bagi kepekaannya pada petunjuk yang paling jauh bahwa mereka bisa membuktikan tak dapat mengatasi salah satu aspek pengalaman yang di dalam dirinya memunculkan sejenis kecemasan yang paling mengerikan:

[Manusia] dapat menyesuaikan dirinya entah bagaimana pada apa saja yang dapat dikuasai imajinasinya; tetapi ia tak bisa berhadapan dengan Khaos. Karena fungsi khas dan modalnya yang paling tinggi adalah konsep, ketakutan terbesarnya adalah menemui apa yang tak dapat diuraikannya – "keanehan" (*uncanny*), demikian sebutan populernya. Hal itu tak perlu sebuah objek yang baru; kita memang menjumpai hal-hal baru, dan "memahami" hal-hal itu dengan tepat, sekalipun secara tentatif dengan analogi terdekat, bila pikiran-pikiran kita berfungsi dengan lancar; tetapi di bawah tekanan mental bahkan secara penuh hal-hal yang biasa bisa tiba-tiba menjadi tak teratur dan menimbulkan ketakutan-ketakutan bagi kita. Oleh karena itu modal-modal kita yang paling penting selalu adalah simbol-simbol tentang *orientasi* umum kita

dalam alam, di atas bumi, dalam masyarakat, dan dalam apa yang sedang kita kerjakan: simbol-simbol *Weltanschauung* dan *Lebensanschauung* kita. Akibatnya, dalam masyarakat primitif, suatu ritus harian tersaturagakan ke dalam kegiatan-kegiatan yang biasa, dalam makan, mencuci, menyalakan-api, dst. seperti yang terjadi dalam upacara murni; karena kebutuhan akan penegasan kembali semangat suku dan mengetahui kondisi-kondisi kosmisnya terus menerus dirasakan. Dalam masyarakat Eropa Kristiani, Gereja membimbing orang-orang setiap hari (dalam beberapa ordo bahkan setiap jam) untuk berlutut, memeragakan jika tidak mengkontemplasikan pengakuan mereka pada konsep-konsep terakhir.<sup>21</sup>

Ada sekurang-kurangnya tiga soal di mana khaos, yakni kekacau-balauan peristiwa-peristiwa yang tidak memiliki tak hanya penafsiran-penafsiran, melainkan juga tak memiliki kemungkinan untuk ditafsirkan (*interpretability*), mengancam menggoncangkan manusia: pada batas-batas kemampuan-kemampuan analitisnya, pada batas-batas kekuatan-kuatannya untuk menanggung derita, dan pada batas-batas tilikan moralnya. Kebingungan, penderitaan, dan perasaan akan ketegangan etis yang keras semuanya, jika menjadi cukup hebat atau berlangsung cukup lama, merupakan tantangan-tantangan yang mendasar untuk pernyataan bahwa kehidupan ini dapat dipahami dan bahwa kita, dengan memikirkannya, dapat mengorientasikan diri kita secara berdaya guna di dalamnya. Semua itu merupakan tantangan-tantangan setiap agama. Dengan tantangan-tantangan itu, setiap agama, betapapun "primitif"-nya, yang ingin tetap bertahan harus berusaha entah bagaimana untuk mengatasinya.

Dari ketiga masalah itu, yang pertamalah yang paling kurang diselidiki oleh para antropolog sosial modern (meskipun diskusi klasik Evans-Pritchard tentang mengapa lumbung-lumbung jatuh pada Azande tertentu dan bukan pada yang lain-lainnya, merupakan suatu kekecualian yang khusus).<sup>22</sup> Bahkan menganggap kepercayaan-kepercayaan religius orang sebagai upaya-upaya untuk memasukkan peristiwa-peristiwa atau pengalaman-pengalaman istimewa, seperti: kematian, impian-impian, nada-nada mental, erupsi-erupsi vulkanis, atau ketidaksetiaan perkawinan, ke dalam lingkaran hal-hal yang sekurang-kurangnya secara potensial dapat dijelaskan tampaknya menampar Tyloreanisme atau malah bisa lebih buruk lagi. Akan tetapi kiranya merupakan fakta bahwa sekurang-kurangnya beberapa orang atau barangkali, kebanyakan orang tak dapat meninggalkan masalah-masalah tak jelas dari analisis yang sangat tidak jelas. Mereka



hanya menatap ciri-ciri asing dari pemandangan dunia dengan keheranan yang nyaris dungu atau dalam sikap masa bodoh yang lunak tanpa mencoba memperkembangkan, betapapun fantastis, tidak konsisten, atau sepelanya, beberapa pengertian seperti mengenai bagaimana ciri-ciri seperti itu dapat diperdamaikan dengan penyampaian-penyampaian pengalaman yang lebih biasa. Setiap kegagalan yang berulang kembali dari perlengkapan penjelasan seseorang, kompleks pola-pola kebudayaan yang diterima (akal-sehat, ilmu pengetahuan, spekulasi filosofis, mitos) yang dipunyai seseorang untuk memetakan dunia empiris ini, untuk menjelaskan hal-hal yang menuntut penjelasan cenderung mengarah pada suatu kegelisahan yang mendalam – suatu kecenderungan yang agak lebih tersebar dan suatu kegelisahan yang lebih mendalam daripada yang biasanya telah kita sangka sejak pandangan pseudo-ilmu tentang kepercayaan religius, dengan sangat sahnya, dijatuhkan. Sesudah semua itu, bahkan imam agung dari ateisme herois, Lord Russell, sekali waktu mengemukakan bahwa walaupun masalah eksistensi Allah tak pernah menyusahkannya, ambiguitas aksioma-aksioma matematis tertentu telah mengancam mempreteli pikirannya. Dan ketidakpuasan mendalam Einstein dengan mekanika kuantum didasarkan pada – tentu bersifat religius – ketidakmampuan untuk percaya bahwa, seperti yang dikatakannya, Allah bermain dadu dengan alam semesta ini.

Akan tetapi pencarian kejelasan ini dan kecemasan metafisis yang merepotkan, yang terjadi bila fenomena empiris cenderung tetap tinggal gelap, ditemukan pada banyak taraf-taraf intelektual yang lebih sederhana. Tentu, saya terbentur dalam pekerjaan saya sendiri, jauh lebih daripada yang sama sekali saya kira. Saya lambat laun sampai pada kenyataan bahwa para informan saya yang lebih cenderung animistis berkelakuan seperti para Tyloorean sejati. Mereka tampaknya terus menerus mempergunakan kepercayaan-kepercayaan mereka untuk “menjelaskan” fenomena: atau, lebih tepat lagi, meyakinkan diri mereka sendiri bahwa fenomena itu dapat dijelaskan di dalam skema benda-benda yang dapat diterima, karena mereka biasanya hanya memiliki suatu prestasi minimal untuk memiliki jiwa tertentu, ketidakseimbangan emosional, pelanggaran tabu, atau hipotesis keterpesonaan yang mereka majukan dan mereka semua pun siap meninggalkan hal itu untuk sesuatu yang lain, dalam *genre* yang sama, yang mengejutkan mereka sebagai fakta-fakta kasus itu yang masuk akal sejak semula. Apa yang *tidak* siap mereka kerjakan adalah

meninggalkan hipotesis itu karena tak ada hipotesis lain sama sekali; menyerahkan peristiwa-peristiwa bagi diri mereka sendiri.

Dan lebih lagi, mereka mengambil pendirian kognitif yang ragu-ragu yang bersangkutan dengan fenomena yang tidak memiliki kaitan praktis langsung pada kehidupan mereka sendiri, atau karena soal itu pada kehidupan setiap orang. Bila sebuah jamur payung yang besar dan aneh bentuknya tumbuh di dalam rumah seorang tukang kayu dalam ruangan kecil dalam waktu yang singkat (atau, beberapa orang mengatakan, beberapa jam saja), orang-orang datang dari daerah sekitarnya yang bermil-mil jauhnya untuk menyaksikannya; dan setiap orang memiliki jenis penjelasan tertentu atas jamur itu. Ada penjelasan yang animis, animatis, ada yang tidak kedua-duanya. Namun sulitlah memperdebatkan bahwa jamur payung yang aneh itu memiliki suatu nilai sosial dalam arti yang diberi oleh Radcliffe-Brown, atau dikaitkan entah bagaimana dengan segala sesuatu yang mewakili pengertian itu, seperti jangkrik dari Andaman.<sup>23</sup> Jamur-jamur payung memainkan peranan yang sama dalam kehidupan orang Jawa seperti yang juga dalam kehidupan kita. Dan dalam kehidupan sehari-hari, orang Jawa memiliki minat yang kira-kira sama terhadap jamur-jamur itu seperti yang kita miliki. Itulah yang "ganjil", "asing", "tak wajar" – *aneh*. Dan keganjilan, keasingan, dan keanehan itu sungguh-sungguh harus dijelaskan atau, sekali lagi, keyakinan bahwa hal itu *dapat dijelaskan* merupakan sesuatu yang mendukung. Seseorang tidak dapat menyepelekan setangkai jamur payung yang tumbuh lima kali kecepatan setangkai jamur payung pada umumnya. Dalam arti yang paling luas jamur payung yang "asing" itu memiliki implikasi-implikasi, dan implikasi-implikasi yang kritis, bagi mereka yang mendengar tentangnya. Hal itu mengancam kemampuan mereka yang paling umum untuk memahami dunia ini, menimbulkan pertanyaan yang tidak mengenakkan tentang apakah keyakinan-keyakinan yang mereka anut tentang alam dapat bekerja, apakah patokan-patokan kebenaran yang mereka pakai itu sah.

Atau penjelasan tersebut tidak memperdebatkan bahwa yang dalam diri manusia menimbulkan rasa gelisah bahwa sumber-sumber pengetahuannya dapat terbukti sia-sia atau bahwa intuisi ini hanya tampak dalam bentuk halususnya hanyalah, atau bahkan terutama, merupakan ledakan-ledakan peristiwa-peristiwa luar biasa yang mendadak. Lebih umum lagi, yang menyebabkan manusia gelisah

terus menerus dan yang akibatnya suatu aliran tetap simbol-simbol diagnostik diarahkan kepadanya adalah suatu kesulitan yang tetap, yang dialami lagi terus menerus dalam menangkap segi-segi tertentu dari alam, kedirian, dan masyarakat, dalam membawa fenomena yang sukar ditangkap di dalam lingkup fakta yang dapat dirumuskan secara kultural. Inilah apa yang terdapat di seberang suatu batas yang relatif kokoh dari pengetahuan yang handal yang, karena tampak sebagai sebuah latarbelakang tetap bagi babak kehidupan praktis sehari-hari, menata pengalaman manusia yang biasa dalam sebuah konteks permanen keprihatinan metafisis dan menimbulkan kecurigaan-kecurigaan dibalik-pikiran yang samar-samar bahwa orang dapat hanyut terkatung-katung di dalam sebuah dunia yang absurd:

Pokok lain yang menjadi persoalan bagi pencarian intelektual yang khas ini (di antara latmul) adalah sifat riak-riak dan gelombang-gelombang pada permukaan air. Memang ada persetujuan tertentu tentang ini, meskipun barangkali bertentangan dengan teori reinkarnasi, yang menurut teori itu malaikat maut ditiupkan sebagai suatu kabut oleh Angin Timur ke sungai dan ke dalam kandungan almarhumah istri anak laki-laki itu. Malahan barangkali masih ada pertanyaan tentang bagaimana riak-riak dan gelombang-gelombang ditimbulkan. Suku yang mengklaim Angin Timur sebagai suatu totem cukup jelas tentang ini: dewi Angin dengan kipasan nyamuknya menimbulkan gelombang-gelombang. Tetapi suku-suku lainnya telah mempersonifikasikan gelombang-gelombang dan berkata bahwa gelombang-gelombang itu adalah seorang pribadi (Kontummali) yang tak tergantung dari angin. Suku-suku lainnya, lagi, memiliki teori-teori lainnya. Pada suatu ketika saya mengantar beberapa penduduk pribumi latmul turun ke pantai dan menemukan salah seorang dari mereka duduk sendirian sambil menatap ke laut dengan penuh perhatian. Hari itu tak berangin, tapi sebuah gelombang besar menghantam ke pantai. Dari antara para leluhur pemuja totem dari sukunya ia menganggapnya sebuah gong pecah yang dipersonifikasikan yang telah membanjiri sungai ke laut dan yang diyakini telah menimbulkan gelombang-gelombang. Ia menatap ke gelombang-gelombang yang menyembul dan pecah ketika tak ada angin yang bertiup, membuktikan kebenaran mitos sukunya.<sup>24</sup>

Tantangan pengalaman yang kedua, yang berhadapan dengan ketidakbermaknaan suatu pola kehidupan khusus yang terancam larut ke dalam suatu kekacaubalauan nama-nama yang tak ada kenyataannya dan kenyataan yang tidak bernama – masalah penderitaan – merupakan sesuatu yang dapat diselidiki lebih jauh, atau sekurang-kurangnya dijelaskan, terutama karena sebagian besar perhatian

yang diberikan dalam karya-karya tentang agama suku yang memiliki dua lokus pokok: penyakit dan kesengsaraan. Namun untuk seluruh minat yang mempesonakan terhadap aura emosional yang mengelilingi situasi-situasi ekstrem ini, dengan sedikit kekecualian seperti diskusi Lienhardt baru-baru ini mengenai ilah Dinka, telah ada kemajuan konseptual kecil melampaui jenis teori kasaran yang dikemukakan Malinowski. Teori itu menyatakan bahwa agama membantu orang untuk menanggung "situasi-situasi tekanan emosional" dengan "membuka jalan-jalan keluar dari situasi-situasi itu dan jalan-jalan buntu seperti itu dan tidak menawarkan jalan keluar yang bersifat empiris kecuali dengan ritus dan kepercayaan ke dalam wilayah supranatural".<sup>25</sup> Tidak memadainya "teologi optimisme" ini, seperti yang dengan agak kering disebut Nadel, tentu merupakan sesuatu yang radikal.<sup>26</sup> Melampaui karirnya agama barangkali telah mengganggu manusia sama banyaknya dengan kegembiraan yang diberikannya bagi manusia; mendorong manusia ke dalam konfrontasi terang-terangan dengan berhadapan-hadapan muka terhadap fakta bahwa mereka lahir untuk mengalami kesulitan, sekerap agama dapat mencegah mereka dari konfrontasi macam itu dengan memproyeksikan mereka ke dalam sejenis dunia-dunia dongeng kanak-kanak di mana—lagi dari Malinowski—"harapan tak dapat gagal atau juga keinginan tak menipu."<sup>27</sup> Dengan kekecualian yang mungkin dari Christian Science, ada beberapa gelintir tradisi-tradisi religius, "besar" atau "kecil", yang di dalamnya ada pernyataan bahwa luka-luka kehidupan tidak diteguhkan kuat-kuat, dan dalam beberapa malahan dimuliakan:

Dia adalah seorang perempuan tua [Ba-Ila] dari sebuah keluarga dengan sebuah silsilah yang panjang. Leza, "Si Pengacau" mengulurkan tangan terhadap keluarga itu. Ia membunuh ibu dan ayah perempuan itu ketika perempuan itu masih kanak-kanak, dan sepanjang tahun-tahun yang berhubungan dengan kematiannya. Perempuan itu berkata kepada dirinya sendiri, "Tentu aku akan memelihara siapa saja yang duduk di pangkuanku." Tapi tidak, bahkan mereka anak-anak dari anak-anak perempuan itu diambil darinya... Kemudian masuklah ke dalam hatinya sebuah pemecahan yang menyedihkan untuk menemukan Allah dan mempertanyakan makna semua ini... Lantas ia mulai bertualang, pergi dari negara ke negara, senantiasa dengan menyimpan pikiran: "Aku akan pergi terus sampai ke ujung bumi dan di sanalah aku akan menemukan sebuah jalan menuju Allah dan aku akan bertanya kepadanya: "Apakah yang telah kulakukan terhadapmu sehingga engkau

menimpakanku dengan derita ini?" Ia tak pernah menemukan ujung bumi, tapi walaupun merasa kecewa ia tidak menghentikan pencariannya; dan ketika ia melewati negara-negara yang berbeda-beda orang-orang menanyainya, "Untuk apa anda datang ke sini, nek?" Dan jawabannya adalah, "Aku sedang mencari Leza." "Mencari Leza! Untuk apa?" "Saudara-saudaraku, kalian menanyai aku! Di sini di negara-negara ini adakah seseorang yang menderita seperti yang saya tanggung? Dan mereka akan bertanya lagi, "Bagaimanakah penderitaan anda?" "Dengan cara ini. Aku sendirian. Seperti apa yang kalian lihat padaku, seorang perempuan tua yang hidup sendirian; inilah keadaanku!" Dan orang-orang itu menjawab, "Ya, kami melihat. Itulah keadaan anda! Kehilangan sahabat-sahabat dan suami? Dalam hal apakah anda berbeda dari orang-orang lain? Si Pengacau bercokol pada punggung setiap dari kita dan kita tak dapat menghilangkannya." Perempuan itu tak pernah mendapatkan apa yang ia inginkan; ia meninggal dengan hati yang pecah berkeping-keping.<sup>28</sup>

Sebagai suatu masalah religius, masalah penderitaan, paradoksalnya, bukanlah soal bagaimana mencegah penderitaan melainkan bagaimana menderita, bagaimana menjadikan kesakitan jasmaniah, rasa kehilangan, kekalahan, atau permenungan yang menyedihkan atas kesengsaraan orang-orang lain sebagai sesuatu yang dapat dipikul, dapat ditanggung; yakni sesuatu yang, seperti yang kami katakan di atas, dapat diderita. Inilah usaha yang barangkali berhasil, atau barang kali tidak berhasil dilakukan oleh perempuan Ba-Ila itu. Dan, secara harfiah ia tak tahu bagaimana merasakan apa yang telah terjadi pada dirinya, bagaimana menderita, diombang-ambing dalam kebingungan dan keputusan. Di mana segi-segi yang lebih intelektual, dari apa yang disebut Weber sebagai Masalah Makna, adalah soal menegaskan dapat-dijelaskannya hal-hal terakhir (*ultimate explicability*) dari pengalaman; segi-segi yang lebih afektif adalah soal menegaskan dapat-dideritanya hal-hal terakhir (*ultimate sufferableness*) dari pengalaman. Karena agama di satu sisi menanamkan kekuatan sumber-sumber simbolis kita untuk merumuskan gagasan-gagasan analitis dalam sebuah konsep otoritatif tentang bentuk menyeluruh dari kenyataan, demikian juga di lain sisi agama menanamkan kekuatan sumber-sumber kita, juga simbolis, untuk mengungkapkan emosi-emosi, yaitu: gerak-gerak hati, sentimen-sentimen, nafsu-nafsu, afeksi-afeksi, perasaan-perasaan, di dalam suatu konsep yang serupa tentang suasana umum yang meliputi, dan nada serta sifat yang melekat dalam suasana itu. Karena dapat mencakup semua hal itu, dan

karena selama dapat mencakup hal-hal itu, simbol-simbol religius menyediakan sebuah jaminan kosmis tidak hanya bagi kemampuan manusia untuk memahami dunia, melainkan juga, karena memahaminya, memberi presisi pada perasaan mereka, yaitu memberi sebuah definisi bagi emosi-emosi mereka yang memungkinkan mereka menanggung dunia itu, dengan muram atau dengan penuh sukacita, dengan murung atau angkuh.

Dengan melihat dalam terang ini, ritus-ritus penyembuhan dari Navaho biasanya mengacu pada "pertemuan-pertemuan menyanyi bersama" ("*sings*").<sup>29</sup> Sebuah pertemuan menyanyi bersama adalah semacam psikodrama religius di mana ada tiga pelaku utama: "penyanyi" atau penyembuh, penderita, dan semacam koor antiphonal, keluarga penderita dan para sahabatnya. Orang Navaho memiliki kira-kira enam puluh pertemuan yang berbeda-beda untuk tujuan-tujuan berbeda-beda, tetapi sebenarnya semua pertemuan itu dipersembahkan untuk mengusir jenis penyakit jasmani atau penyakit mental tertentu. Struktur dari semua pertemuan untuk menyanyi bersama itu, plot drama itu, sangat mirip. Ada tiga tindakan utama: suatu pembersihan penderita dan hadirin; suatu pernyataan, dengan nyanyian yang diulangi dan manipulasi-manipulasi ritual, dari keinginan untuk memulihkan kesejahteraan ("*keselarasan*") dalam diri penderita itu; sebuah indentifikasi penderita dengan Umat Kudus dan "*kesembuhan*"nya yang diperolehnya. Ritus-ritus pembersihan mencakup pengeluaran keringat, pemuntahan, dan seterusnya, untuk mengusir penyakit dari penderita secara fisik. Nyanyian-nyanyian yang tak terbilang jumlahnya, terutama terdiri dari frase-frase optatif sederhana ("*semoga penderita menjadi baik, "Saya menjadi lebih baik sama sekali", dst.*"). Dan akhirnya, indentifikasi penderita dengan Umat Kudus, dan kemudian dengan tatanan kosmis pada umumnya, dilaksanakan melalui pengantara sebuah lukisan pada tanah yang menggambarkan Umat Kudus dalam salah satu tataran mitis yang cocok. Penyanyi menempatkan penderita pada lukisan itu, menyentuh kedua kaki, tangan, lutut, bahu, dada, punggung, dan kepala figur-figur ilahi dan kemudian menghubungkan bagian-bagian dari penderita itu, lantas mempertunjukkan apa yang secara hakiki merupakan sebuah indentifikasi jasmaniah dari manusia dan dari yang ilahi.<sup>30</sup> Inilah klimaks dari pertemuan untuk menyanyi bersama itu: keseluruhan proses penyembuhan dapat disamakan, kata Reichard, dengan sebuah osmosis spiritual di mana penyakit dalam diri manusia

dan kekuatan ilahi merasuki selaput seremonial dari dua arah, yang pertama dinetralkan oleh yang kemudian. Penyakit merembes ke luar dalam keringat, muntahan, dan upacara-upacara pembersihan lainnya; kesehatan, ketika penderita dari Navaho itu menyentuhnya, merembes melalui pengantaran penyanyi itu, lukisan keramat di atas pasir. Jelas, simbolisme pertemuan untuk menyanyi bersama itu berpusat pada masalah penderitaan manusia dan berusaha untuk mengatasinya dengan menempatkannya ke dalam sebuah konteks yang bermakna, menyediakan sebuah cara bertindak melalui apa yang dapat diungkapkan, dimengerti dengan diungkapkan, dan dimengerti, dipikul. Akibat yang menguatkan dari pertemuan itu (dan karena penyakit yang paling umum adalah TBC, pertemuan itu dalam banyak kasus hanya dapat menguatkan), pada akhirnya terletak pada kemampuannya untuk memberi orang yang tertimpa penyakit itu sebuah kosa kata, yang dengannya ia dapat menangkap hakikat penderitaannya dan mengaitkannya dengan dunia yang lebih luas. Seperti sebuah Golgota, mudah tentang keluarnya Buddha dari istana ayahnya, atau sebuah pementasan tentang Oedipus Tyrannos dalam tradisi-tradisi religius lainnya, adalah suatu pertemuan untuk menyanyi bersama terutama memusatkan perhatiannya pada penghadiran suatu gambaran khusus dan konkret dari manusia sejati; dan dengan demikian dapat menanggung penderitaan dengan cukup kuat untuk menahan tantangan ketidakbermaknaan emosional yang ditimbulkan oleh adanya rasa sakit yang hebat dan keji yang tak dapat disingkirkan.

Masalah penderitaan dengan mudah beralih ke masalah kejahatan, karena jika penderitaan cukup hebat biasanya hal itu, meski tidak selalu, tampaknya secara moral tak dapat diterima juga, sekurang-kurangnya bagi penderita. Akan tetapi keduanya persis merupakan hal yang sama. Saya kira kesamaan ini adalah fakta yang tidak diakui Weber. Karena terlalu dipengaruhi oleh bias-bias dari sebuah tradisi monoteistik di mana karena berbagai segi pengalaman manusia harus dipahami sebagai sesuatu yang keluar dari satu hal, sumber voluntaristik, rasa sakit manusia langsung mencerminkan kebaikan Allah, Weber tidak sepenuhnya mengakui apa-apa yang berasal dari Timur dalam generalisasinya tentang dilema-dilema teodisea Kristiani. Karena di mana masalah penderitaan berkenaan dengan ancaman-ancaman pada kemampuan kita untuk meletakkan "pasukan-pasukan yang tidak tertib dari emosi" kita ke dalam sejenis

barisan keprajuritan tertentu, masalah kejahatan berkenaan dengan ancaman-ancaman bagi kemampuan kita untuk membuat putusan-putusan moral yang bermakna. Apa yang tercakup dalam masalah kejahatan bukanlah memadainya sumber-sumber simbolis untuk mengatur kehidupan afektif kita, melainkan memadainya sumber-sumber tersebut untuk menyediakan seperangkat ukuran etis yang dapat dilaksanakan, yaitu pedoman-pedoman normatif untuk mengatur tindakan kita. Hal yang menjengkelkan di sini adalah kesenjangan antara hal-hal sebagaimana adanya dan sebagaimana seharusnya ada jika konsep kita tentang benar dan salah mau bermakna, kesenjangan antara apa yang kita timbang sebagai sesuatu yang pantas diterima oleh berbagai individu dan apa yang kita lihat nyata-nyata mereka peroleh – sebuah fenomena yang dapat diringkaskan dalam kuartain yang mendalam ini:

Hujan tercurah ke atas orang yang adil  
Dan ke atas orang yang tidak adil  
Namun terutama ke atas orang yang adil  
Karena orang yang tak adil memiliki payung orang adil.

Atau jika ini tampaknya terlalu sembrono, sebuah ungkapan tentang suatu isu yang, dalam bentuk yang agak berbeda, menjiwai Kitab Ayub dan *Baghavad Gita*, puisi Jawa klasik berikut, dikenali, ditembangkan, dan berulang kali dikutip di Jawa oleh siapa saja yang berusia di atas enam tahun, dengan sangat indah melukiskan soal itu, yaitu: perbedaan antara anjuran-anjuran moral dan ganjaran-ganjaran material, ketidakkonsistenan yang tampak dari "yang nyata ada" (*is*) dan "yang seharusnya ada" (*ought*):

Kita ini mengalami suatu zaman edan  
Di dalamnya setiap orang bingung  
Orang tak bisa ikut dalam keedanan  
Tapi jika ia tidak ikut edan  
Ia tak akan mendapat bagian  
Dan malahan akan mati kelaparan  
Ya, Allah; salah adalah salah  
Berbahagialah mereka yang lupa  
Tapi lebih berbahagia lagi mereka yang ingat dan  
punya tilikan yang dalam.

Tapi apa yang secara teologis disadari tak perlu secara religius menjadi rumit. Perhatian pada paradoks etis yang menjengkelkan, rasa gelisah bahwa tilikan moral seseorang tidak memadai bagi



pengalaman moralnya, hidup pada taraf agama primitif seperti juga pada taraf agama beradab. Perangkat pengertian-pengertian tentang "pembagian di dunia" yang dipaparkan Lienhardt untuk orang Dinka merupakan sebuah kasus yang bermanfaat dalam soal ini.<sup>31</sup> Seperti begitu banyak orang, orang Dinka percaya bahwa langit tempat "Dewata" berada, dan bumi tempat manusia tinggal, pada suatu ketika pernah berdampingan, langit terletak persis di atas bumi dan terhubung dengannya lewat seutas tali, sedemikian hingga manusia dapat naik turun sesuka-hatinya di antara kedua dunia itu. Tak ada kematian; dan laki-laki serta perempuan pertama hanya diperbolehkan makan sebutir padi sehari; dan itulah segala yang mereka butuhkan pada waktu itu. Pada suatu hari, perempuan pertama itu memutuskan – tentu berasal dari ketamakannya – untuk menanam lebih daripada yang diperbolehkan. Dan tatkala ia keranjang dan sibuk bekerja secara kebetulan tangkai cangkulnya memukul Dewa. Karena terluka hatinya, Dewa memutuskan tali itu, menjauh ke langit yang jauh sampai hari ini, dan meninggalkan manusia berjerih payah untuk mencari makan, menderita penyakit dan kematian, dan mengalami pemisahan dari sumber hidupnya, Penciptanya. Namun makna dari kisah aneh yang dikenal baik oleh orang Dinka ini, yang memang seperti kisah Kitab Kejadian yang dikenal baik oleh orang Yahudi dan orang Kristen, tidak bersifat homiletis melainkan deskriptif:

Mereka [orang Dinka] yang memberi komentar atas kisah-kisah ini kadang-kadang menjelaskan bahwa simpati-simpati mereka diarahkan pada Manusia dalam kesulitannya, dan menarik perhatian pada kecilnya kesalahan yang menyebabkan Dewata menjauhkan diri darinya. Gambaran tentang terpukulnya Dewa dengan sebuah cangkul... seringkali menimbulkan rasa geli tertentu, hampir seolah-olah cerita itu diperlakukan begitu saja sebagai sesuatu yang terlalu kekanak-kanakan untuk menjelaskan akibat-akibat yang dianggap berasal dari peristiwa itu. Tetapi jelaslah bahwa pokok persoalan dari cerita tentang menjauhnya Dewata dari manusia bukanlah untuk memberikan sebuah putusan moral yang membangun atas tingkah-laku manusia. Cerita itu mewakili sebuah keadaan menyeluruh yang diketahui orang Dinka dewasa ini. Manusia kini – seperti laki-laki dan perempuan pertama kemudian menjadi – aktif, tinggi-hati, menuntut, serakah. Namun mereka juga dikuasai penderitaan dan maut, kegagalan, kebodohan dan kemelaratan. Kehidupan ini tidak aman; perhitungan manusiawi seringkali keliru; dan manusia harus kerap belajar dengan pengalaman bahwa akibat-akibat dari tindakan-tindakan mereka lain sama sekali daripada yang mereka sangka atau anggap wajar. Menjauhnya Dewata

dari Manusia sebagai akibat dari ketersinggungan yang sepele, menurut ukuran manusia, melukiskan perbedaan antara putusan-putusan yang wajar bagi manusia dan tindakan Kekuasaan yang pada akhirnya dipegang untuk mengatur apa yang terjadi dalam kehidupan orang Dinka... Bagi orang Dinka, tatanan moral pada akhirnya ditetapkan menurut prinsip-prinsip yang kerap kali dipahami manusia, yang dinyatakan sebagian oleh pengalaman dan tradisi, dan yang tak dapat diubah oleh perbuatan manusia... Mitos tentang menjauhnya Dewata kemudian mencerminkan fakta-fakta eksistensi sebagaimana diketahui. Orang Dinka berada dalam sebuah semesta yang sama sekali berada di luar kontrol mereka, dan di tempat peristiwa-peristiwa bisa bertentangan dengan perkiraan-perkiraan manusia yang paling masuk akal.<sup>32</sup>

Demikianlah, masalah dari kejahatan, atau barangkali orang seharusnya menyebutnya masalah *tentang* kejahatan, pada hakikatnya merupakan jenis masalah yang sama dari atau tentang kebingungan dan masalah dari atau tentang penderitaan. Kesulitan memahami peristiwa-peristiwa empiris tertentu, rasa sakit yang tak kenal belas kasihan atau yang tak dapat ditawar-tawar, dan tak dapat dipahaminya teka-teki sejumlah besar ketidakadilan semuanya menimbulkan kecurigaan yang tidak mengenakkan bahwa barangkali dunia ini, dan karenanya juga kehidupan manusia di dunia, sama sekali tidak punya aturan yang sejati – tak punya keteraturan empiris, tak punya bentuk emosional, tak punya koherensi moral. Dan tanggapan religius untuk kecurigaan ini dalam masing-masing kasus sama: perumusan, dengan simbol-simbol, tentang sebuah gambaran mengenai sebuah tatanan dunia yang sejati yang akan memaparkan dan malahan mempertahankan ambiguitas-ambiguitas, teka-teki, dan paradoks-paradoks yang ditangkap dalam pengalaman manusia. Usaha itu tidaklah untuk menyangkal hal yang tak dapat diingkari bahwa ada peristiwa-peristiwa yang tak dapat dijelaskan, bahwa kehidupan ini menyakitkan, bahwa hujan mengguyur membasahi orang yang adil, melainkan mengingkari bahwa ada peristiwa-peristiwa yang tak dapat diterangkan, bahwa kehidupan tak tertanggungkan, dan bahwa keadilan merupakan sebuah khayalan belaka. Prinsip-prinsip yang menetapkan tatanan moral memang dapat sering sukar dipahami manusia, seperti yang diutarakan oleh Lienhardt, sama seperti penjelasan-penjelasan yang sangat memuaskan tentang peristiwa-peristiwa ganjil atau bentuk-bentuk efektif untuk mengungkapkan perasaan seringkali sukar dipahami manusia. Sekurang-kurangnya bagi seorang manusia religius, yang penting adalah bahwa hal yang

sukar dipahami itu dijelaskan, bahwa kesukaran itu bukanlah akibat dari fakta tak adanya prinsip-prinsip, penjelasan-penjelasan atau bentuk-bentuk, bukan akibat dari fakta bahwa kehidupan ini absurd dan usaha untuk menemukan makna moral, intelektual atau emosional dari pengalaman adalah sia-sia saja. Orang Dinka dapat mengakui, dalam kenyataan menegaskan, ambiguitas-ambiguitas dan kontradiksi-kontradiksi kehidupan sebagaimana mereka hayati karena ambiguitas-ambiguitas dan kontradiksi-kontradiksi ini dilihat tidak sebagai sesuatu yang akhir, melainkan sebagai hasil "rasional", "alamiah", "logis" (kita bisa memilih kata sifat kita sendiri di sini, karena tak satu pun dari kata-kata sifat ini memadai) dari struktur moral kenyataan yang dilukiskan dengan mitos "Dewata" yang menjauh, atau seperti yang dikemukakan Lienhardt, "gambaran-gambaran".

Masalah makna dalam masing-masing segi antartarafnya (bagaimana segi-segi ini dalam kenyataan tersusun menurut taraf-taraf dalam setiap kasus khusus, jenis pengaruh timbal-balik apa yang ada antara pengertian tentang ketidakberdayaan analitis, emosional, dan moral, tampak pada saya sebagai salah satu masalah yang mencolok, yang tak disentuh oleh Weber, untuk riset komparatif dalam seluruh bidang ini) adalah soal meneguhkan, atau sekurangnya mengakui bahwa ketidaktahuan, penyakit, dan ketidakadilan pada tataran manusiawi itu tak dapat dihindari, sementara bersamaan dengan itu mengingkari bahwa irrasionalitas-irrasionalitas ini adalah ciri khas dunia sebagai suatu keseluruhan. Dan dalam pengertian simbolisme religius, sebuah simbolisme yang menghubungkan lingkup eksistensi manusia ke sebuah skop yang lebih luas yang mencakup simbolisme itu, baik peneguhan maupun pengingkaran itu dilakukan.<sup>33</sup>

***...dan membungkus konsep-konsep itu dengan  
semacam aura faktualitas sehingga...***

Akan tetapi di sini muncullah sebuah pertanyaan yang lebih mendalam: bagaimana sampai pengingkaran ini dipercaya? Bagaimana sampai manusia religius beralih dari suatu persepsi yang samar-samar tentang kekacauan yang dialaminya ke sebuah kepercayaan yang kurang atau lebih bersifat mantap tentang tatanan yang

fundamental? Apakah "kepercayaan" hanya berarti dalam suatu konteks religius? Dari semua masalah di seputar usaha-usaha untuk menjalankan analisis antropologis atas agama, soal inilah satu-satunya yang barangkali paling menyulitkan. Dan karenanya juga soal inilah yang paling sering dihindari, biasanya dengan menyerahkannya kepada psikologi, kepada disiplin liar yang tersingkir yang kepadanya para antropolog sosial selalu membuang fenomena yang tak bisa mereka hadapi dengan kerangka kerja suatu Durkheimianisme yang telah berubah sifatnya. Akan tetapi masalahnya tidak akan tuntas. Masalah itu bukan "semata-mata" bersifat psikologis (tidak bersifat sosial), dan tak ada teori antropologis tentang agama yang gagal menyerangnya yang mendapat nama baik. Kita sudah mencoba mementaskan Hamlet tanpa Sang Pangeran dalam tempo yang cukup lama.

Tampak pada saya bahwa paling baik mulai suatu pendekatan pada soal ini dengan pengakuan yang jujur bahwa kepercayaan religius tidak terdiri dari induksi gaya Bacon dari pengalaman sehari-hari, karena lalu kita semua akan menjadi agnostis-agnostis. Kepercayaan religius terlebih merupakan sebuah penerimaan otoritas sebelumnya yang mengubah pengalaman itu. Adanya kebingungan, penyakit, dan paradoks moral – Masalah Makna – merupakan salah satu hal yang mendorong manusia ke arah kepercayaan akan ilah-ilah, setan-setan, roh-roh, prinsip-prinsip totemis, atau buah rohani dari kanibalisme (suatu rasa keindahan yang mencekam atau suatu keterpesonaan akan kekuatan adalah hal-hal lainnya), tetapi masalah makna itu bukanlah basis tempat bersandarnya kepercayaan-kepercayaan itu, melainkan terlebih merupakan bidang penerapan yang paling penting dari kepercayaan-kepercayaan itu:

Kita menunjuk pada keadaan dunia sebagai ilustrasi ajaran, namun tak pernah sebagai bukti untuknya. Demikianlah Belsen melukiskan sebuah dunia tentang dosa asal, tapi dosa asal bukanlah sebuah hipotesis untuk menjelaskan kejadian-kejadian seperti Belsen. Kita membenarkan suatu kepercayaan religius khusus dengan memperlihatkan tempatnya dalam seluruh konsep religius; kita membenarkan suatu kepercayaan religius sebagai suatu keseluruhan dengan mengacu pada otoritas. Kita menerima otoritas karena kita menemukannya pada titik tertentu di dunia yang pada titik itu kita menyembah, pada titik itu kita menerima ketuhanan sesuatu yang bukan diri kita sendiri. Kita tidak menyembah otoritas, melainkan menerima otoritas sebagai sesuatu yang menyatakan rasa bakti. Demikianlah seseorang bisa menemukan kemungkinan pe-

nyembahan dalam kehidupan Gereja-gereja Reformasi dan menerima Kitab Suci sebagai sesuatu yang otoritatif; atau dalam Gereja Katolik Roma dan menerima otoritas kepausan.<sup>34</sup>

Ini tentu adalah sebuah pernyataan Kristiani tentang masalah makna itu; namun pernyataan itu tak dapat meremehkan masalah itu. Dalam agama-agama suku-suku primitif, otoritas terdapat dalam kekuatan persuasif dari cerita-cerita tradisional. Dalam agama-agama mistis terdapat dalam perintah apodiktis tentang pengalaman adi-indrawi. Dalam agama-agama kharismatis, terdapat dalam daya tarik hipnotis dari seorang pribadi yang luar biasa. Akan tetapi prioritas penerimaan sebuah kriteria otoritatif dalam soal-soal religius yang mengatasi pewahyuan yang dipahami mengalir dari penerimaan itu tak kurang lengkap daripada yang terdapat dalam Kitab Suci dan sumber-sumber kudus (*hieratic*). Aksioma dasariah yang mendasari apa yang barangkali dapat kita sebut "perspektif religius" di mana-mana sama: dia yang ingin mengetahui harus lebih dulu percaya.

Akan tetapi berbicara mengenai "perspektif religius", akibatnya, adalah berbicara tentang salah satu dari antara perspektif-perspektif yang ada. Sebuah perspektif adalah suatu cara melihat, yang dalam artian luasnya "melihat" adalah "mengenal", "mengerti", "memahami", atau "menangkap". Sebuah perspektif adalah sebuah cara khusus untuk memandang kehidupan, untuk menafsirkan dunia, seperti kalau kita berbicara tentang sebuah perspektif sejarah, perspektif ilmiah, perspektif estetis, perspektif akal-sehat, atau malahan perspektif ganjil yang terkandung dalam impian-impian dan halusinasi-halusinasi.<sup>35</sup> Soalnya lalu menjadi, pertama, apakah "perspektif religius" secara generis dianggap sebagai sesuatu yang berbeda dari perspektif-perspektif lainnya; dan kedua, bagaimanakah manusia sampai memakai perspektif religius itu.

Kalau kita menempatkan perspektif religius pada latarbelakang tiga dari perspektif-perspektif utama lainnya yang dengannya manusia menafsirkan dunia, yaitu: perspektif akal-sehat, ilmiah, dan estetis, ciri istimewa perspektif religius itu tampil dengan lebih tajam. Apa yang membedakan akal sehat sebagai sebuah cara "melihat", seperti yang sudah dikemukakan oleh Schutz, adalah penerimaan dunia, objek-objeknya, dan proses-prosesnya begitu saja sebagaimana mereka tampak – apa yang kadang-kadang disebut realisme naif – dan motif pragmatis, keinginan untuk bertindak atas dunia itu sehingga dapat membengkok-bengkokkannya menurut tujuan-tujuan praktis

orang, menguasainya, atau sejauh terbukti mustahil melakukan itu semua, menyesuaikan diri dengannya.<sup>36</sup> Dunia kehidupan sehari-hari itu sendiri, sudah barang tentu, adalah sebuah hasil kebudayaan, karena dunia itu dibingkai menurut konsep-konsep simbolis tentang "fakta yang keras" (*stubborn fact*) yang diwariskan dari generasi ke generasi, adalah adegan yang tetap dan objek yang telah tersedia bagi tindakan-tindakan kita. Seperti Gunung Everest persis berada di sana, dan hal yang dapat dilakukan terhadapnya, jika orang merasa perlu melakukan sesuatu padanya, adalah mendakinya. Dalam perspektif ilmiah, persis keadaan yang telah ada dan diandaikan begitu saja inilah yang lenyap.<sup>37</sup> Kesangsian yang disadari dan pencarian sistematis, penanggungan motif pragmatis demi observasi yang tanpa kepentingan, usaha untuk menganalisis dunia menurut konsep-konsep formal yang memiliki kaitan dengan konsep-konsep informal dari akal sehat, makin lama makin menjadi bertambah problematis – ada tanda-tanda usaha untuk memahami dunia secara ilmiah. Dan kalau perspektif estetis yang di bawah rubrik "sikap estetis" barangkali telah merupakan sesuatu yang diperiksa secara paling halus, perspektif itu merupakan semacam penanggungan atas realisme naif dan kepentingan praktis, sehingga sebagai ganti mempersoalkan tanda-tanda yang terpercayai dari pengalaman sehari-hari, orang hanya mengabaikan pengalaman itu demi suatu hasrat untuk tinggal dalam apa-apa yang tampak itu, suatu keterpesonaan akan permukaan-permukaan, suatu keterpikatan dalam benda-benda, seperti yang kita sebut, benda-benda "pada dirinya sendiri": "Fungsi ilusi artistik bukanlah "membuat-percaya" ...melainkan justru yang berlawanan dengan itu, pelepasan diri dari kepercayaan – kontemplasi atas kualitas-kualitas indrawi tanpa makna-makna lazim dari "di sinilah kursi itu", "itulah telepon saya" ...dst. Pengetahuan bahwa apa yang di hadapan kita tidak memiliki makna praktis di dunia adalah apa yang memungkinkan kita untuk memberi perhatian pada penampakkannya apa adanya."<sup>38</sup> Dan seperti perspektif akal-sehat dan ilmiah (atau historis, filosofis, dan artistik), perspektif ini, "cara melihat" ini bukanlah hasil dari kimia Cartesian yang misterius, melainkan disebabkan, dipengantarai, dan dalam kenyataan diciptakan dengan sesuatu kuasi-objek yang aneh, yaitu: puisi-puisi, drama-drama, ukir-ukiran, simfoni-sinfoni. Karena memisahkan diri dari dunia akal sehat yang kokoh ini, kuasi-objek itu memiliki bentuk istimewa yang hanya dapat dipahami oleh penglihatan-penglihatan yang tajam.

Perspektif religius berbeda dari perspektif akal-sehat dalam kenyataan; seperti yang sudah disinggung, bahwa perspektif religius itu bergerak melampaui kenyataan-kenyataan kehidupan sehari-hari ke kenyataan-kenyataan yang lebih luas yang mengoreksi dan melengkapi kenyataan-kenyataan sehari-hari itu, serta keprihatinan khususnya bukanlah bertindak terhadap kenyataan-kenyataan yang lebih luas itu melainkan menerimanya, mengimannya. Perspektif religius berbeda dari perspektif ilmiah dalam kenyataan bahwa perspektif religius itu mempersoalkan kenyataan-kenyataan kehidupan sehari-hari tidak keluar dari suatu skeptisisme yang terlembaga yang menanyakan apa yang diandaikan begitu saja dari dunia ini ke dalam pusaran hipotesis-hipotesis yang mentak, melainkan mempersoalkannya untuk mengantarnya kepada kebenaran-kebenaran yang lebih luas, yang nonhipotetis. Lain daripada pengambilan jarak (*detachment*), semboyannya adalah komitmen (*commitment*); lain daripada analisis, semboyannya adalah perjumpaan. Dan perspektif religius berbeda dari seni dalam kenyataan bahwa sebagai ganti menghasilkan pengambilan jarak dari seluruh soal tentang faktualitas, dengan sengaja membuat bayang-bayang dan ilusi, perspektif ini memperdalam pemusatan perhatiannya pada fakta dan berusaha menciptakan sebuah pancaran (*aura*) faktualitas belaka. Pengertian tentang yang "sungguh nyata" inilah yang padanya perspektif religius bersandar dan yang kepadanya kegiatan-kegiatan simbolis dari agama sebagai sebuah sistem kultural dibaktikan untuk menghasilkan, mengintensifkan, dan sejauh mungkin, mau tak mau menimbulkan perspektif religius itu dengan pewahyuan-pewahyuan yang bertenangan dari pengalaman sekular. Hal itu, lagi, merupakan sesuatu yang diilhami dari suatu kompleks simbol-simbol khusus tertentu – dari metafisika yang dirumuskan dan gaya hidup yang disarankan simbol-simbol itu – dengan sebuah otoritas persuasif yang, dari sudut pandang analitis, merupakan hakikat dari tindakan religius.

Akhirnya, itulah yang membawa kita pada ritus. Karena dalam rituslah, yaitu tingkah-laku yang dikeramatkan, kepercayaan bahwa konsep-konsep religius dibenarkan dan kepercayaan bahwa tujuan-tujuan religius terbukti agak berhasil. Di dalam semacam bentuk seremonial tertentu – sekalipun bentuk itu hampir tidak lebih daripada resitasi sebuah mitos, konsultasi sebuah ramalan, atau dekorasi sebuah makam – suasana-suasana hati dan motivasi-motivasi yang ditimbulkan oleh simbol-simbol sakral dalam diri manusia dan

konsep-konsep umum tentang tata eksistensi yang dirumuskan simbol-simbol itu bagi manusia bertemu dan saling memperkuat satu sama lain. Di dalam sebuah ritus, dunia sebagaimana dihayati dan dunia sebagaimana dibayangkan, melebur dalam pengantaraan seperangkat bentuk simbolis, menjadi dunia yang sama, lantas menghasilkan perubahan yang aneh dalam pemahaman seseorang tentang kenyataan yang kepadanya Santayana mengacu dalam epigراف. Dapat atau tak dapatnya campur tangan ilahi apapun memainkan peranan dalam pembentukan iman – dan bukanlah urusan ilmuwan menyatakan soal-soal semacam itu entah dengan cara manapun – sekurangnya, hal itu terutama keluar dari konteks tindakan-tindakan konkret kepatuhan religius sehingga kepercayaan religius muncul pada tataran manusiawi.

Akan tetapi, walaupun setiap ritus religius, tak peduli betapa otomatis atau konvensional kelihatannya (kalau sungguh otomatis dan konvensional, tindakan itu tidak bersifat religius), mencakup perpaduan simbolis dari etos dan pandangan dunia, ritus itu terutama merupakan ritus-ritus tertentu yang lebih dapat dijelaskan dan biasanya lebih bersifat publik, yaitu: ritus-ritus yang di dalamnya sederetan panjang suasana-suasana hati dan motivasi-motivasi di satu pihak dan konsep-konsep metafisis di lain pihak dipertemukan, yang membentuk kesadaran spiritual sebuah masyarakat. Dengan meminjam sebuah istilah yang berguna yang diperkenalkan oleh Singer, kita dapat menyebut upacara-upacara yang sangat ribut ini "pertunjukan-pertunjukan kultural" (*"cultural performances"*); dan mencatat bahwa upacara-upacara itu tidak hanya menyajikan titik perpaduan segisegi disposisional dan konseptual dari kehidupan religius untuk orang yang percaya, melainkan juga menyajikan sesuatu yang di dalamnya interaksi di antara mereka dapat paling siap diperiksa oleh seorang pengamat yang berjarak:

Manakala para Brahman Madras (dan non-Brahman, pun, untuk soal itu) ingin memperlihatkan kepada saya sosok tertentu dari Hinduisme, mereka selalu mengacu pada atau mengundang saya untuk melihat sebuah ritus khusus atau upacara dalam daur hidup, dalam sebuah perayaan di candi, atau dalam suasana umum pertunjukan-pertunjukan religius dan kultural. Dengan merefleksikan hal ini dalam proses wawancara-wawancara dan observasi-observasi saya, saya menemukan bahwa generalisasi-generalisasi yang lebih abstrak mengenai Hinduisme (yang saya hayati sendiri dan juga yang saya dengar) secara umum



dapat diperiksa, secara langsung atau tak langsung, di hadapan pertunjukan-pertunjukan yang dapat diamati ini.<sup>39</sup>

Sudah barang tentu, semua pertunjukan kultural bukanlah pertunjukan-pertunjukan religius; dan dalam praktik tak begitu mudah untuk ditarik garis di antara keduanya yang bersifat artistis, atau malahan yang bersifat politis, karena, seperti bentuk-bentuk sosial, bentuk-bentuk simbolis dapat melayani banyak tujuan. Tetapi soalnya adalah sedikit menjelaskan, bahwa, orang-orang Indian – “dan barangkali semua bangsa” – agaknya memikirkan agama mereka “sebagai sesuatu yang dikemas dalam pertunjukan-pertunjukan khas yang [dapat] mereka pameran kepada para tamu dan diri mereka sendiri.”<sup>40</sup> Bentuk pameran bagaimanapun sangatlah berbeda untuk kedua jenis saksi itu. Fakta ini agaknya terlalu dilebih-lebihkan oleh mereka yang berpendapat bahwa “agama adalah suatu bentuk kesenian manusia”.<sup>41</sup> Sementara bagi para “tamu” pertunjukan-pertunjukan religius, pada hakikatnya, hanya dapat menjadi presentasi-presentasi perspektif religius tertentu; dan dengan demikian diapresiasi secara estetis atau dibedah secara ilmiah, bagi para partisipan pertunjukan-pertunjukan itu pementasan-pementasan tambahan, materialisasi-materialisasi, realisasi-realisisasi dari perspektif religius itu tidak hanya merupakan model-model *dari* apa yang mereka percayai, melainkan juga model-model *untuk* mempercayainya. Dalam drama-drama plastis ini manusia mencapai iman mereka sebagaimana mereka melukiskannya.

Untuk menjelaskan soal ini, izinkanlah saya mengambil sebuah pertunjukan dramatis yang luar biasa bagusya dari Bali. Dalam pertunjukan itu ditampilkan seorang tukang sihir yang bernama Rangda yang terlibat dalam sebuah pertempuran ritual dengan seekor makhluk raksasa yang baik yang bernama Barong.<sup>42</sup> Biasanya, tapi tak mesti ditampilkan pada kesempatan sebuah perayaan kematian di candi, drama itu diperlengkapi dengan sebuah tari topeng yang di dalamnya tukang sihir itu – yang dilukiskan sebagai seorang janda tua, pelacur tua, dan pemakan anak-anak – mulai menyebarkan sam-par dan maut di seluruh pulau Bali dan dilawan oleh raksasa itu – yang dilukiskan sebagai semacam persilangan antara seekor beruang yang canggung, anak anjing yang jenaka, dan seekor naga Cina yang tegar. Rangda, yang ditarikan oleh satu orang pria, adalah seorang tokoh yang mengerikan. Kedua bola matanya melotot keluar dari dahinya seperti bisul yang membengkak. Gigi-giginya menjadi ta-

ring-taring yang mencuat menembus kedua belah pipinya dan menyembul turun ke dagunya. Rambut kuningnya teruntai ke bawah seperti keset yang kusut. Kedua payudaranya kisut dan menggantung penuh rambut di sela-sela, yang di antaranya, seperti banyak sekali sosis, menggantung banyak usus berwarna. Lidahnya yang panjang berwarna merah adalah sebuah semburan api. Dan ketika ia menari, ia membentangkan tangan-tangannya yang pucat pasi, yang dari kedua tangan itu muncul kuku-kuku yang panjangnya sepuluh inci yang mirip cakar, maju ke depan dan mengeluarkan jeritan-jeritan tawa nyaring yang sangat mengerikan. Barong, ditarikan oleh dua orang laki-laki, di depan dan di belakang, seperti komedi putar, adalah sosok yang lain. Mantelnya yang lebat seperti bulu anjing gembala digantungi perhiasan-perhiasan dari emas dan kaca yang berkerlap-kerlip bila terkena cahaya. Ia diperindah dengan bunga-bunga, ikat-ikat pinggang, bulu-bulu, cermin-cermin, dan jenggot yang lucu yang terbuat dari rambut manusia. Dan walaupun juga seekor jin, kedua matanya juga melotot dan ia berkertak-kertuk dengan tampak ganasnya ketika berhadapan dengan Rangda atau dengan hal-hal lain yang menantang kehebatannya; serangkaian lonceng yang gemerincing yang menggantung dari ekornya yang melengkung tersembunyi itu bagaimanapun mengurangi sebagian besar rasa gentarnya. Kalau Rangda adalah suatu gambaran yang satanis, Barong adalah suatu gambaran yang jenaka, dan perkelahian mereka adalah sebuah perkelahian (suatu perkelahian yang tak kunjung akhir) antara yang jahat dan yang jenaka.

Perpaduan aneh dari kedengkian yang keji dan lawakan ringan ini meresapi seluruh pertunjukan. Rangda, menggenggam selendang gaibnya yang berwarna putih, berkeliling perlahan terhuyung-huyung, berhenti merenung sejenak atau merasa gelisah, lalu tiba-tiba bergerak ke depan. Waktu ia masuk (orang menyaksikan pertama-tama tangan-tangannya yang berkuku-panjang mengerikan itu ketika ia muncul melalui celah pintu gerbang di atas pelataran batu yang bertangga) menimbulkan ketegangan yang hebat ketika bagi seorang "tamu" sekurang-kurangnya, tampak bahwa setiap orang hampir lari berhamburan karena panik. Rangda sendiri tampaknya menjadi gila karena takut dan benci, ketika ia berteriak mengutuki Barong di tengah-tengah bunyi dentingan gamelan yang nyaring dan liar. Ia mulai mengamuk. Saya sendiri pernah melihat Rangda-rangda menyerbu dengan gegabah ke gamelan atau lari ketakutan karena sama

sekali kebingungan, dan hanya dapat dijinakkan dan disadarkan kembali oleh gabungan kekuatan setengah lusin penonton; dan orang lain mendengar banyak dongeng tentang mengamuknya Rangda-rangda yang mencengkam seluruh desa dengan ketakutan berjam-jam dan para pemain Rangda itu menjadi tetap gila karena pengalaman-pengalaman mereka. Tetapi Barong, walaupun ia diliputi dengan kekuatan keramat yang mirip-*mana* yang sama (sakti, di Bali) seperti yang dimiliki Rangda, dan para pemainnya juga kesurupan, tampaknya mengalami kesulitan yang sangat besar untuk menjadi serius. Ia bersenda-gurau dengan rombongan jin-jinnya (yang menambah kekokakan dengan banyolan-banyolan mereka yang konyol), berbaring di atas sebuah gamelan sambil mempermainkannya atau memukul sebuah genderang dengan kaki-kakinya, bergerak ke satu arah dengan bagian mukanya dan bagian pantatnya atau membungkukkan badannya yang beruas-ruas dengan gerak-gerik yang tolol, mengibas lalat-lalat dari badannya atau menghirup bau-bauan di udara dan umumnya berjingkrak-jingkrak dengan terbatuk-batuk secara angkuh dan narsistik. Perbedaannya tidak mutlak karena Rangda kadang-kadang lucu sebentar seperti kalau ia berpura-pura menggosok cermin-cermin pada mantel Barong, dan Barong menjadi agak lebih serius setelah Rangda muncul, dengan mengertakkan rahang-rahangnya dengan gelisah padanya dan akhirnya menyerangnya langsung. Juga, yang jenaka dan yang menyeramkan tidak selalu dipisahkan secara ketat, seperti yang tampak dalam adegan yang ganjil dalam sebuah babak dari pementasan itu yang di dalamnya beberapa dukun kecil (murid-murid Rangda) mengayun-ayunkan jenazah seorang bayi yang lahir mati di sekeliling keriuhan liar para hadirin; atau yang lainnya, tak kurang anehnya, di mana sesosok perempuan yang sedang mengandung berganti menjerit histeris antara tangisan dan tawaan saat dipukuli oleh sekelompok penggali kubur, tampaknya untuk pikiran sehat tertentu lucu sekaligus mengerikan. Tema kembar kengerian dan kegembiraan menemukan ekspresi paling murninya di dalam kedua tokoh utama dan perjuangan mereka yang tanpa berkesudahan dan tak kunjung akhir untuk memperoleh kekuasaan, tetapi tema-tema itu dirangkai dengan kerumitan yang cermat dalam keseluruhan susunan drama itu. Tema-tema itu – atau lebih-lebih hubungan-hubungan di antara kedua tema itu – adalah apa yang mau disampaikan oleh drama itu.

Tidak perlu mengerjakan sebuah pemaparan yang ketat mengenai pertunjukan Rangda-Barong di sini. Pertunjukan-pertunjukan macam itu beraneka ragam menurut detailnya, terdiri atas beberapa bagian yang tidak terlalu erat terintegrasi, dan bagaimanapun juga sangat kompleks dalam struktur sehingga tak mudah diringkaskan. Untuk tujuan kita, persoalan pokok yang perlu ditekankan adalah bahwa drama itu, bagi orang Bali, tidak semata-mata merupakan sebuah barang tontonan untuk ditonton melainkan sebuah ritus yang dipentaskan. Di sini tak ada pengambilan jarak yang bersifat estetis yang memisahkan para pelaku dari para hadirin dan yang menempatkan peristiwa-peristiwa yang dilukiskan itu di dalam sebuah dunia ilusi yang tak dapat ditembus; dan pada waktu itu sebuah pertunjukan Rangda-Barong besar-besaran telah mengakhiri sebagian besar, malahan hampir semua, anggota kelompok yang mendukung pertunjukan itu, sampai mengejar tidak hanya secara imajinatif melainkan sungguh-sungguh. Dalam salah satu dari contoh-contoh Belo saya menghitung tujuh puluh lima orang – laki-laki, perempuan, dan anak-anak – mengambil-bagian dalam kegiatan itu pada taraf tertentu; dan tiga puluh sampai empat puluh peserta mengambil bagian dalam kegiatan yang tidak biasa. Sebagai sebuah pertunjukan, drama itu seperti sekerumunan massa yang banyak jumlahnya, tidak seperti pementasan *Murder in the Cathedral*: drama itu merupakan sebuah drama yang menggambarkan secara dekat, bukan sesuatu yang berdiri di belakang.

Sebagian, jalan masuk ke dalam susunan ritus itu berlangsung melalui pengantaraan berbagai peran pendukung yang terdapat di dalamnya, antara lain: tukang-tukang sihir kecil, setan-setan, berbagai macam tokoh legendaris dan mitis – yang dimainkan oleh orang-orang desa yang terpilih. Akan tetapi sebagian besar jalan masuk ke dalam susunan ritus itu berlangsung lewat pengantaraan sebuah kemampuan yang luar biasa hebatnya untuk memisahkan diri secara psikologis terhadap sebagian besar dari penduduk. Pertarungan Rangda-Barong di mana-mana pasti ditandai oleh penonton-penonton yang banyaknya tiga sampai empat lusin penonton yang menjadi milik salah satu setan, yang hanyut ke dalam trans-trans yang ganas “seperti mercon yang meletus satu per satu”,<sup>43</sup> dan merenggut keris-keris, lari tergesa-gesa ke dalam keramaian. Trans massal, yang meluas penuh kepanikan, melemparkan seorang Bali keluar dari dunia bersama tempat ia biasanya tinggal ke dalam tempat yang paling

tidak biasa di mana Rangda dan Barong berada. Menjadi trans, bagi orang Bali, adalah menyeberangi sebuah ambang pintu ke dalam tatanan kenyataan yang lain. Kata untuk trans adalah *nadi*, dari kata *dadi*, sering diterjemahkan "menjadi" tapi secara lebih sederhana dinyatakan sebagai "berada". Dan bahkan mereka yang, karena alasan-alasan tertentu, tidak melakukan penyeberangan spiritual ini dikejar dalam acara-acara itu, walau merekalah yang harus menjaga kegiatan-kegiatan kesurupan yang hiruk-pikuk ini dari pukulan dengan pertahanan fisik kalau mereka orang-orang biasa, dengan pemercikan air suci dan mantra kalau mereka adalah pedanda-pedanda. Pada puncak pertunjukan itu, ritus Rangda-Barong melambung, atau sekurang-kurangnya tampak melambung, pada batas amukan massa dengan berkurangnya kerumunan orang yang tidak trans yang berusaha mati-matian (dan tampaknya hampir selalu berhasil) untuk mengendalikan penambahan orang-orang yang trans.

Dalam bentuk standarnya – jika dapat dikatakan memiliki sebuah bentuk standar – pertunjukan itu mulai dengan sebuah penampilan Barong, berjingkrak-jingkrak dan menjilat-jilat, sebagai suatu pencegahan umum terhadap apa yang terjadi berikutnya. Kemudian muncullah berbagai adegan mitis yang berhubungan dengan cerita itu – tidak selalu adegan-adegan yang persis sama – yang atasnya pertunjukan itu didasarkan, sampai akhirnya Barong dan kemudian Rangda tampil. Pertarungan mereka mulai. Barong mendorong Rangda ke belakang ke arah gerbang candi maut. Tetapi Barong tak mempunyai kekuatan untuk mengusirnya sama sekali, dan Barong pada gilirannya terdorong ke arah dusun itu. Akhirnya, ketika tampaknya seolah-olah Rangda pada akhirnya akan menang, sejumlah orang yang trans muncul, dengan keris-keris di tangan, dan ramai-ramai mendukung Barong. Tetapi ketika mereka mendekati Rangda (yang telah membelakangi mereka untuk samadi), ia berbalik ke arah mereka dan dengan mengibaskan selendang saktinya yang berwarna putih itu, meninggalkan mereka jatuh tak sadarkan diri ke atas tanah. Rangda kemudian buru-buru mengundurkan diri (atau dibawa) ke candi tempat ia sendiri roboh, tersembunyi dari kerumunan yang menjadi geram yang, menurut para informan, akan membunuhnya bila menyaksikannya dalam keadaan yang payah itu. Barong bergerak di antara para penari keris dan menyadarkan mereka dengan menggetakkan rahang-rahangnya pada mereka atau menyeruduk mereka dengan janggutnya. Ketika mereka bangkit, masih kerasukan, menjadi

“sadar”, mereka dibuat marah oleh lenyapnya Rangda, dan lantaran tak dapat menyerangnya, mereka menghujamkan keris-keris mereka (secara tidak membahayakan karena mereka kerasukan) ke arah dada mereka sendiri dengan rasa kecewa. Biasanya kehirukpikukan yang hebat meledak pada saat ini di antara para anggota kerumunan; baik laki-laki maupun perempuan jatuh trans semuanya di sekitar halaman itu dan buru-buru menikam diri mereka sendiri, berkelahi satu sama lain, melahap anak-anak ayam yang masih hidup atau tahi, berkubang kejang-kejang di dalam lumpur; dan seterusnya sementara orang-orang yang tidak kerasukan berusaha melepaskan mereka dari keris-keris mereka dan sekurang-kurangnya secara minimal menjaga mereka dalam aturan. Pada waktunya orang-orang yang kerasukan itu tenggelam satu per satu dalam keadaan koma, yang dari situ mereka dibangunkan oleh air suci para pedanda dan pertunjukan besar itu berakhir – sekali lagi kembali biasa sama sekali. Rangda belum kalah, tapi ia juga belum mengalahkan siapa-siapa.

Satu tempat untuk mencari makna ritus ini adalah dalam kumpulan mitos-mitos, cerita-cerita, dan kepercayaan-kepercayaan eksplisit yang kiranya dipentaskan di dalam ritus itu. Akan tetapi, tidak hanya berbagai hal yang bermacam-macam ini – karena bagi orang tertentu Rangda adalah penjelmaan kembali dari Durga, istri Siwa yang sangat jahat. Bagi orang lain ia adalah Ratu Mahendradatta, seorang tokoh dari sebuah legenda kraton yang disusun di Jawa pada abad kesebelas. Bagi yang lainnya lagi, ia adalah pemimpin spiritual seperti Imam Brahmana adalah pemimpin spiritual kaum laki-laki. Pandangan-pandangan tentang siapa (atau “apa”) itu Barong sama beranekanya dan malahan lebih kabur lagi, tetapi pandangan-pandangan itu tampaknya hanya memainkan peranan sekunder dalam pemahaman orang Bali tentang Drama itu. Dalam perjumpaan langsung dengan kedua tokoh itu dalam konteks pertunjukan sebenarnya orang-orang desa itu mulai mengetahui keduanya, sejauh mereka terlibat, sebagai kenyataan-kenyataan yang sesungguhnya. Mereka, lantas, bukanlah lukisan-lukisan tentang sesuatu, melainkan kehadiran-kehadiran sesuatu itu. Dan bila orang-orang desa itu mulai trans, mereka menjadikan – *nadi* – diri mereka sendiri bagian dari dunia tempat kehadiran-kehadiran itu ada. Menanyai, seperti yang suatu ketika saya lakukan, seorang yang *telah menjadi* Rangda, apakah Rangda itu nyata, adalah sesuatu yang dirasakannya sebagai pertanyaan bodoh.

Penerimaan otoritas yang mendasari perspektif religius bahwa ritus mewujudkan hal-hal yang penting dengan demikian berasal dari pementasan ritus itu sendiri. Dengan membangkitkan serangkaian suasana-suasana hati dan motivasi-motivasi – sebuah etos – dan mendefinisikan suatu gambaran tentang tatanan kosmis – sebuah pandangan dunia – dengan sarana seperangkat simbol-simbol, pertunjukan itu membuat model *untuk* dan model *dari* segi-segi kepercayaan religius, perubahan-perubahan satu sama lain belaka. Rangda membangkitkan ketakutan (dan juga kebencian, kejjikan, kekerasan, keseraman, dan walaupun saya belum dapat membahas segi-segi seksual dari pertunjukan itu di sini, nafsu berahi); tapi ia juga melukiskan ketakutan itu:

Daya pesona yang dimiliki tokoh Penyihir bagi imajinasi orang Bali hanya bisa dijelaskan bila diakui bahwa Penyihir bukan hanya seorang tokoh yang menghasilkan rasa takut, melainkan bahwa ia sendiri adalah Ketakutan itu. Tangan-tangannya dengan kuku-kuku panjang pada jarinya yang mengancam tidak mencengkeram dan mencakar korban-korbannya, walaupun anak-anak yang main-main menjadi tukang-tukang sihir melengkungkan tangan-tangan mereka dalam penampilan seperti itu. Akan tetapi Penyihir itu sendiri membentangkan tangan-tangannya dengan telapak tangan membuka dan jari-jarinya melengkung ke belakang, dalam ungkapan orang Bali disebut *kapar*, sebuah istilah yang mereka terapkan pada reaksi tiba-tiba yang mengejutkan dari seseorang yang jatuh dari sebatang pohon... Hanya bila kita melihat Penyihir itu sendiri takut, sekaligus menakutkan, mungkin lah menjelaskan daya tariknya, dan perasaan yang mengelilinginya seperti yang ia tarikan, dengan rambut-rambut yang menyeramkan, bertaring dan sendirian, kadang-kadang mengeluarkan tawa yang mengerikan.<sup>44</sup>

Dan dalam dirinya Barong tidak hanya menimbulkan tertawaan, ia menjelmakan versi orang Bali tentang roh yang jenaka – sebuah kombinasi yang jelas dari senda gurau, sifat suka pamer, dan kecintaan luar biasa pada keelokan, yang bersamaan dengan rasa takut, barangkali merupakan motif dominan dalam kehidupan orang Bali. Pertarungan yang tak kunjung usai antara Rangda dan Barong yang dilukiskan itu lantas, bagi orang Bali yang mempercayainya, merupakan perumusan suatu konsep religius umum dan pengalaman otoritatif yang membenarkan, bahkan memaksa, penerimaannya.

***...sehingga suasana-suasana hati dan  
motivasi-motivasi itu tampak secara khas realistik***

Akan tetapi tak seorang pun, sekalipun dia seorang santo, hidup dalam dunia simbol-simbol religius yang dirumuskan untuk sepanjang masa, dan sebagian besar orang hidup di dalamnya hanya untuk sementara waktu. Dunia objek-objek akal-sehat sehari-hari dan tindakan-tindakan praktis, kata Schutz, adalah kenyataan tertinggi dalam pengalaman manusia – tertinggi dalam arti bahwa dunia itu adalah dunia tempat kita paling kokoh tertanam, yang aktualitas inherennya hampir tak dapat kita persoalkan (betapa banyak pun kita bisa mempersoalkan bagian-bagian tertentu darinya), dan yang dari tekanan-tekanannya dan tuntutan-tuntutannya kita sekurang-kurangnya dapat melepaskan diri.<sup>45</sup> Seorang manusia, malah kelompok-kelompok manusia yang banyak jumlahnya, dapat tidak peka terhadap rasa keindahan, tidak peduli terhadap agama, dan tidak trampil mengerjakan analisis ilmiah, namun ia tak bisa sama sekali kehilangan akal sehat dan kelangsungan hidup. Disposisi-disposisi yang disebabkan oleh ritus-ritus religius lantas mempunyai dampak yang paling penting – dari sudut pandang manusia – di luar batas-batas ritus itu sendiri karena disposisi-disposisi itu memantul kembali mewarnai konsep individu tentang dunia fakta murni yang kokoh. Nada aneh yang menandai pencarian visi orang Indian Dataran, pengakuan Manus, atau latihan mistik Jawa meresapi wilayah-wilayah kehidupan orang-orang ini jauh melampaui hal-hal religius langsung, mengingatkan mereka akan suatu gaya yang jelas dalam arti baik sebuah suasana hati yang dominan maupun sebuah gerakan yang khas. Kait mengait antara yang jahat dan yang jenaka, yang dilukiskan oleh pertarungan Rangda-Barong, menjiwai tingkahlaku orang Bali sehari-hari dalam lingkup yang sangat luas; kebanyakan darinya, seperti ritus itu sendiri, memiliki suasana ketakutan yang hampir tercampur senda-gurau yang obsesif. Agama menarik secara sosiologis bukan karena, seperti yang diyakini positivisme kasaran, agama menggambarkan tatanan sosial (yang sejauh benar, agama tidak hanya melukiskannya dengan sangat kabur tapi juga sangat tidak lengkap), melainkan karena, seperti lingkungan, kekuasaan politis, kesejahteraan, kewajiban hukum, afeksi personal, dan rasa akan keindahan, agama membentuk tatanan sosial itu.



Gerak maju mundur antara perspektif religius dan perspektif akal-sehat sebenarnya merupakan salah satu dari kejadian-kejadian empiris yang lebih jelas dalam adegan sosial, walaupun, sekali lagi, merupakan salah satu hal yang paling ditolak oleh para antropolog sosial. Hal itu sebenarnya adalah semua yang telah disaksikan orang terjadi berkali-kali. Kepercayaan religius biasanya dilukiskan sebagai suatu ciri homogen dari seorang individu, seperti tempat tinggalnya, jabatannya, posisinya dalam keluarga, dan seterusnya. Tetapi kepercayaan religius di tengah-tengah ritus, di mana kepercayaan itu meliputi keseluruhan pribadi, mengangkutnya, sejauh ia memusatkan perhatiannya, ke dalam cara berada yang lain, dan kepercayaan religius sebagai batas, refleksi yang diingat atas pengalaman itu di tengah-tengah kehidupan sehari-hari tidak persis merupakan hal yang sama; dan kegagalan untuk mewujudkan ini menyebabkan kebingungan tertentu, terkhusus dalam hubungannya dengan apa yang disebut masalah mentalitas-primitif. Kebanyakan kesulitan antara Levy-Bruhl dan Malinowski tentang hakikat "pemikiran pribumi", misalnya, berasal dari kurangnya pengetahuan yang lengkap tentang distingsi ini: karena di mana filsuf Prancis meminati pandangan tentang kenyataan yang diambil orang-orang biadab itu saat memakai sebuah perspektif yang bermakna religius, etnografer Polandia-Inggris meminati apa yang diambil orang-orang biadab itu saat mengambil suatu perspektif akal-sehat yang ketat.<sup>46</sup> Keduanya barangkali samar-samar merasakan bahwa mereka tidak sedang berbicara tentang hal yang persis sama; tetapi tempat mereka tersesat adalah kegagalan untuk memberi sebuah laporan khusus mengenai cara kedua bentuk "pikiran" ini – atau, saya terlebih akan mengatakan, kedua bentuk perumusan simbolis ini – berinteraksi, sehingga di mana orang-orang biadabnya Levi-Bruhl cenderung hidup, kendatipun ada sangkalan-sangkalan *postludial*nya, dalam sebuah dunia yang seluruhnya tersusun dari perjumpaan-perjumpaan mistis, orang-orang biadabnya Malinowski cenderung hidup, kendatipun ada tekanannya pada pentingnya agama secara fungsional, dalam sebuah dunia yang seluruhnya tersusun dari tindakan-tindakan praktis. Mereka menjadi reduksionis-reduksionis (seorang idealis sama reduksionistisnya dengan seorang materialis) karena mereka gagal melihat manusia sebagai sesuatu yang kurang-lebih dan sangat kerap mudah bergerak di antara cara-cara yang berbeda untuk melihat dunia, cara-cara yang tidak berkesinambungan satu sama lain melainkan terpisah dengan

kesenjangan-kesenjangan kultural yang harus diseberangi dari dua arah dengan lompatan-lompatan gaya Kierkegaard:

Ada begitu banyak macam pengalaman mengejutkan yang berbeda-beda yang sama tak terhitungnya dengan berbagai bidang makna yang terbatas yang atasnya saya bisa memberikan tekanan pada kenyataan. Beberapa contoh adalah: kejutan jatuh tertidur sebagai lompatan ke dalam dunia impian-impian; perubahan batiniah yang kita alami kalau layar dalam teater dinaikkan sebagai peralihan ke dunia pentas; perubahan radikal dalam sikap kita, kalau, di depan sebuah lukisan, kita membiarkan bidang penglihatan kita dibatasi oleh apa yang terdapat di dalam bingkai itu sebagai jalan masuk ke dalam dunia lukisan; kebangungan kita yang mengendor menjadi tawa, jika, waktu mendengarkan sebuah lawak, kita sejenak siap menerima dunia khayal dari lelucon itu sebagai sebuah kenyataan yang berhubungan dengan apa yang dianggap tolol oleh dunia kehidupan sehari-hari kita; beralihnya seorang anak ke arah mainannya sebagai peralihan ke dalam dunia-permainan; dan seterusnya. Akan tetapi juga pengalaman-pengalaman religius dalam segala macamnya – umpamanya, pengalaman Kierkegaard tentang hal yang "seketika" sebagai lompatan ke dalam dunia religius – adalah contoh-contoh kejutan semacam itu, sebagaimana juga keputusan ilmuwan untuk mengganti partisipasi penuh gairah dalam masalah-masalah "dunia ini" dengan sebuah sikap [analitis] yang tanpa kepentingan.<sup>47</sup>

Pengetahuan dan eksplorasi perbedaan kualitatif – yaitu sebuah perbedaan yang empiris, bukan perbedaan transendental, antara agama murni dan agama terapan, antara sebuah perjumpaan dengan apa yang dianggap sebagai yang "sungguh nyata" dan sebuah pandangan tentang pengalaman biasa dalam terang apa yang tampaknya diungkapkan perjumpaan itu – dengan demikian, akan membawa kita lebih jauh lagi ke arah suatu pemahaman tentang apa yang dimaksudkan seorang Baroro ketika ia mengatakan "Saya adalah seekor burung betet", atau seorang Kristen ketika ia mengatakan "Saya adalah seorang pendosa," lebih daripada sekedar ke arah sebuah teori tentang mistisisme primitif di mana dunia bersama ini lenyap ke dalam kabut gagasan-gagasan atau teori tentang pragmatisme primitif di mana agama terpecah-pecah menjadi sekumpulan fiksi-fiksi yang berguna. Contoh tentang burung betet itu, yang saya ambil dari Percy, adalah sebuah contoh yang bagus.<sup>48</sup> Karena, seperti yang ditunjukkannya, tidaklah memuaskan mengatakan juga bahwa orang Baroro berpikir ia secara harfiah ada-

lah seekor burung betet (karena ia tidak mencoba kawin dengan betet-betet lain), bahwa pernyataan orang Baroro itu salah atau omong kosong (karena, jelas, ia tidak sedang memberikan – atau sekurang-kurangnya tidak hanya memberikan – seperangkat argumen yang dapat diteguhkan atau disangkal, seperti dapat menyangkal atau meneguhkan, katakan, pernyataan “Saya adalah seorang Baroro”), atau lagi pula bahwa pernyataan itu secara ilmiah salah tapi benar secara mitis (karena langsung membawa ke pengertian fiksi pragmatis yang, karena pernyataan itu merendahkan martabat kebenaran pada “mitos” dalam tindakan menghormatinya, secara internal kontradiktoris pada dirinya). Secara lebih koheren tampaknya perlulah melihat pernyataan itu sebagai sebuah kalimat yang memiliki arti yang berbeda dalam konteks “bidang makna terbatas” yang mewarnai perspektif religius dan yang mewarnai perspektif akal-sehat. Dalam perspektif religius, orang Baroro kita itu “sungguh-sungguh” adalah seekor “burung betet”, dan dalam konteks ritual yang cocok bisa “kawin” dengan “burung-burung betet” yang lainnya dengan burung-burung betet metafisis yang menyerupainya, bukan burung-burung betet biasa seperti yang terbang dengan sayap-sayapnya di sekitar pepohonan biasa. Dalam perspektif akal-sehat ia adalah seekor betet dalam arti – saya andaikan – bahwa ia termasuk dalam sebuah klen yang anggota-anggotanya memandang burung betet sebagai totem mereka, suatu keanggotaan yang darinya berasal akibat-akibat moral dan praktis tertentu karena diberi sifat fundamental dari kenyataan sebagai perspektif religius yang menyingkapkannya. Seorang manusia yang berkata bahwa ia adalah seekor burung betet, jika ia mengatakannya dalam percakapan normal, sedang mengatakan bahwa, seperti yang diperlihatkan oleh mitos dan ritus, ia terbang dengan kebetetan dan bahwa fakta religius ini memiliki beberapa implikasi sosial yang penting – kita burung-burung betet harus bersatu padu, tidak saling mengawini, tidak makan betet-betet dari dunia ini, dan seterusnya, karena melakukan yang sebaliknya adalah bertindak melawan kesatuan seluruh alam semesta. Penempatan tindakan-tindakan yang berdekatan dalam konteks-konteks akhir inilah yang membuat agama, seringkali sekurang-kurangnya, secara sosial sedemikian kuatnya. Agama seringkali secara radikal mengganti keseluruhan pandangan yang diberikan untuk akal-sehat, menggantinya dengan cara sedemikian sehingga gerak-gerak hati dan motivasi-motivasi yang ditimbulkan oleh praktik

religius pada dirinya tampak amat praktis, satu-satunya hal-hal yang kelihatan memakai cara kenyataan "sungguh-sungguh".

Setelah "terlompat" secara ritual (gambaran ini barangkali agak terlalu atletis bagi fakta-fakta aktual – "terpeleset" mungkin lebih tepat) ke dalam kerangka kerja makna yang didefinisikan dengan konsep-konsep religius, dan setelah ritus berakhir, setelah kembali lagi pada dunia akal-sehat, seorang manusia – jika tidak seperti yang kadang-kadang terjadi, pengalaman itu tak dapat ditunjukkan – berubah. Dan karena ia berubah, demikian juga dunia akal-sehat, karena sekarang dunia akal sehat itu dilihat tak lain kecuali sebagai bentuk sebagian dari sebuah kenyataan yang lebih luas yang mengoreksi dan melengkapinya.

Tetapi koreksi dan pelengkapan ini, seperti yang dimiliki beberapa mahasiswa "perbandingan agama", di mana-mana tidak memiliki isi yang sama. Sifat prasangka yang diberi agama kepada kehidupan biasa berbeda-beda menurut agama yang dianutnya, menurut disposisi-disposisi khusus yang ditimbulkan dalam diri orang yang percaya oleh konsep-konsep tatanan kosmis khusus yang telah mulai ia terima. Pada taraf agama-agama "besar", kekhususan organis biasanya diketahui, kadang-kadang memaksa sampai pada titik kefanatikan. Akan tetapi bahkan pada taraf-taraf kerakyatan dan kesukuan yang paling sederhana – di mana individualitas tradisi-tradisi agama telah begitu sering terlarut ke dalam tipe-tipe tetap seperti "animisme", "animatisme", "totemisme", "shamanisme", "pemujaan kepada leluhur," dan semua kategori tak bermutu lainnya yang dengan sarana itu para etnografer agama mengeringkan data mereka – ciri yang aneh dari bagaimana berbagai kelompok manusia bertingkah-laku karena apa yang mereka percayai dan telah mereka alami adalah jelas. Seorang Jawa yang tenang tak akan lebih betah di dalam Manus yang membebani-kesalahan daripada seorang Crow yang aktivitis yang kalau berada di Jawa tak akan memiliki gairah. Dan bagi segala ritus tukang-tukang sihir dan badut-badut di dunia ini, Rangda dan Barong tidak bersifat umum melainkan merupakan lambang-lambang tunggal yang sempit dari ketakutan dan kegem-biraan. Apa yang dipercayai manusia adalah sama beranekaragamnya sebagaimana mereka adanya – sebuah pernyataan yang mempunyai kekuatan yang sama bila dibalik.

Kekhususan dampak sistem-sistem religius atas sistem-sistem sosial (dan atas sistem-sistem kepribadian) yang memberikan pe-

nilaian-penilaian umum atas nilai agama entah dalam istilah-istilah moral ataupun fungsional inilah yang mustahil. Jenis-jenis suasana-suasana hati dan motivasi-motivasi yang mencirikan seorang manusia yang baru datang dari sebuah upacara korban manusia dari Aztec agak berbeda dari suasana-suasana hati dan motivasi-motivasi orang yang baru saja membuka topeng Kachina-nya. Bahkan dalam masyarakat yang sama, apa yang "dipelajari" orang tentang pola hakiki kehidupan dari sebuah upacara sihir dan dari sebuah acara makan bersama akan memiliki efek yang agak bermacam-macam pada fungsi sosial dan psikologis. Salah satu dari masalah-masalah metodologis dalam penulisan ilmiah tentang agama adalah mengesampingkan suara ateis desa itu sekaligus juru kotbah desa itu, dan juga hal-hal yang sama dengan itu yang lebih rumit yang mereka miliki, sehingga implikasi-implikasi sosial dan psikologis dari kepercayaan-kepercayaan religius tertentu dapat muncul dalam sebuah sinar yang lebih terang dan lebih netral. Dan bila itu dilakukan, semua persoalan mengenai apakah agama itu "baik" atau "buruk", "fungsional" atau "disfungsional", "menguatkan ego" atau "menghasilkan kecemasan", lenyap seakan-akan gagasan-gagasan itu tak masuk akal, dan orang tinggal dengan evaluasi-evaluasi, penilaian-penilaian, dan diagnosis-diagnosis partikular dalam kasus-kasus yang partikular. Sisanya, tentu, adalah persoalan-persoalan yang hampir tidak penting tentang apakah pernyataan agama ini atau itu betul, apakah pengalaman agama ini atau itu asli, atau apakah pernyataan-pernyataan religius yang benar dan pengalaman-pengalaman religius yang asli itu sama sekali mungkin. Akan tetapi pertanyaan-pertanyaan semacam itu tak bisa dilontarkan, apa lagi dijawab, dalam pembatasan-pembatasan perspektif ilmiah yang membebani diri.

### III

Bagi seorang antropolog, pentingnya agama terletak pada kemampuannya untuk berlaku; bagi seorang individu atau sebuah kelompok sebagai sumber konsep umum namun jelas, tentang dunia, diri, dan hubungan-hubungan di antara keduanya, di satu pihak, yaitu model *dari* segi agama itu, dan di lain pihak sumber disposisi-disposisi "mental" yang berakar, yang tak kurang jelasnya, yaitu model *untuk* segi agama itu. Dari fungsi-fungsi kultural ini, pada gilirannya, mengalirlah fungsi-fungsi sosial dan psikologisnya.



Konsep-konsep religius menyebar melampaui konteks-konteks metafisis khususnya untuk memberikan sebuah kerangka kerja bagi gagasan-gagasan umum yang dengan sarana ini serangkaian pengalaman – yang bersifat intelektual, emosional, moral – dapat diberi bentuk yang bermakna. Orang Kristen melihat gerakan Nazi di hadapan latarbelakang Dosa (*The Fall*) yang, meskipun dalam arti yang biasa gerakan itu tidak menjelaskannya, menempatkan gerakan itu dalam suatu arti moral, kognitif, bahkan afektif. Seorang Azande melihat ambruknya lumbung menimpa seorang sahabat atau kerabat di hadapan latarbelakang suatu pandangan yang konkret dan agak khusus tentang ilmu sihir dan kemudian mencegah dilema-dilema filosofis dan juga tekanan-tekanan psikologis dari indeterminisme. Seorang Jawa menemukan dalam konsep *rasa* (*"sense-taste-feeling-meaning"*) yang dipinjam dan diolah kembali sebuah makna untuk "melihat" fenomena koreografis, cita-rasa, emosional, dan politis di dalam terang yang baru. Sebuah ringkasan tentang tatanan kosmis, seperangkat kepercayaan religius, juga merupakan suatu keterangan atas dunia hubungan-hubungan sosial dan peristiwa-peristiwa psikologis yang duniawi ini. Ringkasan tentang tatanan kosmis itu membuat semua itu dapat dipahami.

Tetapi lebih daripada sekedar keterangan, kepercayaan-kepercayaan itu juga merupakan sebuah mistar lengkung (*template*). Kepercayaan-kepercayaan itu tidak sekedar menafsirkan proses-proses sosial dan psikologis dalam arti-arti kosmis – yang dalam hal ini semua itu bersifat filosofis, tidak religius – melainkan kepercayaan-kepercayaan itu membentuk proses-proses itu. Dalam ajaran tentang dosa asal terkandung juga suatu sikap yang diharapkan terhadap kehidupan, suatu suasana hati yang terus muncul kembali, dan seperangkat motivasi-motivasi tetap. Orang Azande belajar dari konsep-konsep ilmu sihir tidak hanya untuk memahami "kecelakaan-kecelakaan" yang mencolok sebagai bukan kecelakaan-kecelakaan sama sekali, melainkan bereaksi terhadap kecelakaan-kecelakaan yang palsu ini dengan kebencian kepada pengantara yang menyebabkan kecelakaan-kecelakaan itu dan untuk membalasnya dengan pemecahan yang setimpal. *Rasa*, di samping menjadi suatu konsep tentang kebenaran, keindahan, dan kebaikan, juga merupakan cara mengalami yang diutamakan, semacam kelepasbebasan dari afeksi, sejenis penarikan diri secara lemah lembut, suatu ketenangan yang kokoh. Suasana-suasana hati dan motivasi-motivasi yang dihasilkan orientasi

religius memancarkan suatu sinar bulan, pantulan, atas sosok-sosok beku kehidupan sekular manusia.

Pencirian peranan sosial dan psikologis dari agama lalu tidak terlalu merupakan soal menemukan korelasi-korelasi antara tindakan-tindakan ritual khusus dan ikatan-ikatan sosial sekular khusus – walaupun korelasi-korelasi ini tentunya ada dan sangatlah berguna melanjutkan penelitian, khususnya kalau kita dapat berusaha mengatakan sesuatu yang baru tentang hal-hal itu. Lagi pula, hal itu adalah soal memahami bagaimana pandangan-pandangan manusia, betapapun tersiratnya, tentang yang “sungguh nyata” dan disposisi-disposisi yang ditimbulkan dalam diri mereka, mewarnai pengertian mereka akan yang masuk akal, yang praktis, yang manusiawi, dan yang bersifat moral. Sejauh mana pandangan-pandangan itu mewarnai hal-hal itu (karena dalam banyak masyarakat efek-efek agama tampaknya terbatas, dalam masyarakat-masyarakat lain menguasai segalanya); seberapa dalamnya pandangan-pandangan itu mewarnai hal-hal itu (karena beberapa orang dan beberapa kelompok orang tampaknya memakai agama mereka dengan seenaknya saja sejauh dunia sekular berjalan, sementara yang lain-lainnya tampaknya menerapkan iman mereka pada setiap kesempatan, tak peduli betapapun sepele); dan seberapa efektifnya pandangan-pandangan itu mewarnai hal-hal itu (karena lebarnya jurang antara apa yang dikehendaki agama dan apa yang nyatanya dilakukan orang merupakan sesuatu yang bervariasi dari kebudayaan ke kebudayaan) – semua ini merupakan soal-soal yang sangat penting dalam sosiologi komparatif dan psikologi agama. Bahkan taraf perkembangan sistem-sistem religius itu sendiri amat bervariasi, dan tidak semata-mata berdasarkan pada suatu basis evolusioner sederhana. Dalam satu masyarakat, taraf penjelasan rumusan-rumusan simbolis tentang aktualitas akhir bisa mencapai taraf-taraf kompleksitas dan uraian sistematis yang luar biasa; dalam masyarakat-masyarakat lainnya, yang secara sosial tak kurang berkembangnya, perumusan-perumusan itu tetap tinggal primitif dalam arti sesungguhnya, hampir tidak lebih daripada tumpukan-tumpukan kepercayaan-kepercayaan-awal yang fragmentaris dan gambaran-gambaran yang terisolasi, tentang refleks-refleks yang dikeramatkan dan piktograf-piktograf spiritual. Orang hanya perlu berpikir tentang Orang Australia dan Orang Semak (*Bushmen*), orang Toraja dan orang Alor, orang Hopi dan orang Apache, orang Hindu dan orang Romawi, atau malahan

orang Italia dan orang kutub, untuk melihat bahwa taraf ke-artikulasian religius bukan merupakan sesuatu yang tetap bahkan di antara masyarakat-masyarakat dengan kompleksitas yang sama.

Studi antropologis mengenai agama dengan demikian merupakan suatu operasi dua-tahap: pertama, suatu analisis atas sistem makna-makna yang terkandung di dalam simbol-simbol yang meliputi agama tertentu, dan kedua, mengaitkan sistem-sistem ini pada struktur sosial dan proses-proses psikologis. Ketidakpuasan saya terhadap begitu banyak karya antropologis sosial kontemporer tentang agama bukanlah bahwa karya itu memusatkan diri pada tahap kedua, melainkan bahwa karya itu mengingkari tahap pertama, dan dengan melakukan itu mengandaikan begitu saja apa yang paling perlu dijelaskan. Mendiskusikan peranan pemujaan kepada leluhur dalam suksesi politis yang ajek, peranan upacara-upacara korban dalam mendefinisikan kewajiban-kewajiban hubungan kekerabatan, peranan pemujaan roh dalam menjadwalkan praktik-praktik pertanian, peranan yang ilahi dalam mengencangkan kontrol sosial, atau peranan ritus-ritus inisiasi dalam mendorong kedewasaan pribadi, bukannya usaha-usaha yang tidak penting; dan saya tidak menyarankan agar usaha-usaha itu ditinggalkan sebagai cabalisme yang kurus kering yang di dalamnya analisis simbolis atas iman-iman yang aneh dapat gagal begitu saja. Akan tetapi mengusahakan semua itu tak lain kecuali dengan pandangan akal-sehat yang paling umum mengenai apakah itu pemujaan leluhur, korban hewan, penyembahan roh, yang ilahi, atau ritus-ritus inisiasi sebagai pola-pola religius yang tampak pada saya tidak sangat menjanjikan. Hanya bila kita mempunyai sebuah analisis teoretis atas tindakan simbolis yang dapat dibandingkan dengan sofistikasi pada apa yang sekarang kita miliki untuk tindakan sosial dan psikologis, kita akan dapat secara efektif menguasai segi-segi kehidupan sosial dan psikologis itu yang di dalamnya agama (atau kesenian, atau ilmu pengetahuan, atau ideologi) memainkan sebuah peranan yang menentukan.



## **BAB 2**

# **ETOS, PANDANGAN DUNIA, DAN ANALISIS ATAS SIMBOL-SIMBOL SAKRAL**

### **I**

Agama tak pernah merupakan metafisika belaka. Bagi semua bangsa, bentuk-bentuk, wahana-wahana, dan objek-objek penyembahan diliputi dengan sebuah pancaran kesungguhan moral yang mendalam. Yang kudus di mana saja dalam dirinya mengandung sebuah rasa kewajiban intrinsik: yang kudus tidak hanya mendorong rasa bakti, melainkan juga menuntutnya; tidak hanya menimbulkan persetujuan intelektual, melainkan juga komitmen emosional. Entah yang kudus itu dirumuskan sebagai *mana*, sebagai *Brahma*, atau sebagai Tritunggal Mahakudus. Semua itu adalah apa yang dilukiskan tersendiri sebagai sesuatu yang lebih dari yang duniawi yang mau tak mau dianggap memiliki implikasi-implikasi yang amat jauh bagi arah tingkah-laku manusia. Bukan hanya tak pernah merupakan metafisika, agama juga tak pernah semata-mata merupakan etika. Sumber vitalitas moralnya dipahami terletak di dalam kepercayaan. Dengan kepercayaan tersebut, agama mengungkapkan ciri fundamental dari kenyataan. "*Ought*" (yang seharusnya ada) yang bersifat sangat memaksa itu dirasakan muncul dari suatu "*is*" (yang nyatanya ada) yang bersifat faktual yang komprehensif, dan dengan cara seperti itu agama mendasari tuntutan-tuntutan tindakan manusia yang paling spesifik di dalam konteks-konteks eksistensi manusia yang paling umum.

Dalam diskusi antropologis baru-baru ini, segi-segi moral (dan estetis) dari suatu kebudayaan tertentu, unsur-unsur evaluatif, pada umumnya diringkaskan dalam istilah "*etos*", sedangkan segi-segi kognitif, eksistensialnya, dilukiskan oleh istilah "*pandangan dunia*". Etos

suatu bangsa adalah sifat, watak, dan kualitas kehidupan mereka, moral dan gaya estetis dan suasana-suasana hati mereka. Etos adalah sikap mendasar terhadap diri mereka sendiri dan terhadap dunia mereka yang direfleksikan dalam kehidupan. Pandangan dunia mereka adalah gambaran mereka tentang kenyataan apa adanya, konsep mereka tentang alam, diri, masyarakat. Pandangan dunia mengandung gagasan-gagasan mereka yang paling komprehensif mengenai tatanan. Kepercayaan dan ritus religius berhadapan dan saling meneguhkan satu sama lain. Etos secara intelektual dibuat masuk akal dengan diperlihatkannya sebuah cara hidup yang tersirat oleh masalah-masalah aktual yang dilukiskan pandangan dunia itu. Dan pandangan dunia secara emosional dibuat dapat diterima dengan disajikan sebagai sebuah gambaran tentang masalah-masalah aktual dari cara hidup itu, dan cara hidup itu adalah suatu ekspresi otentik. Pembuktian atas hubungan yang bermakna antara nilai-nilai yang dianut suatu bangsa dan tatanan eksistensi yang bersifat umum yang di dalamnya bangsa itu menemukan dirinya ini merupakan sebuah unsur hakiki di dalam semua agama, bagaimanapun nilai-nilai itu atau tatanan itu dipahami. Bagaimanapun macamnya agama itu, agama adalah sebagian usaha (dari sesuatu yang lebih dirasakan implisit dan tak langsung daripada sesuatu yang dirasa eksplisit dan sadar dipikirkan) untuk memperbincangkan kumpulan makna umum. Dengan kumpulan makna umum itu, masing-masing individu menafsirkan pengalamannya dan mengatur tingkah-lakunya.

Akan tetapi makna hanya dapat "disimpan" di dalam simbol, misalnya: sebuah salib, sebuah bulan sabit, atau seekor ulat berbulu. Simbol-simbol religius semacam itu, yang dipentaskan dalam ritus-ritus atau yang dikaitkan dalam mitos-mitos, entah dirasakan, bagi mereka yang tergetar oleh simbol-simbol itu, meringkas apa yang diketahui tentang dunia apa adanya, meringkas kualitas kehidupan emosional yang ditopangnya, dan cara seseorang seharusnya bertindak di dalamnya. Simbol-simbol sakral lalu menghubungkan sebuah ontologi dan sebuah kosmologi dengan sebuah estetika dan sebuah moralitas. Kekuatan khas simbol-simbol itu berasal dari kemampuan mereka yang dikira ada untuk mengidentifikasikan fakta dengan nilai pada taraf yang paling fundamental, untuk memberikan pada sesuatu yang bagaimanapun juga bersifat faktual murni, suatu muatan normatif yang komprehensif. Jumlah simbol-simbol pensintensis itu terbatas dalam setiap kebudayaan, dan walaupun dalam

teori kita mungkin berpikir bahwa suatu bangsa dapat membangun sebuah sistem nilai yang sama sekali otonom yang tak tergantung dari acuan metafisis manapun, yaitu membangun sebuah etika tanpa ontologi, dalam kenyataan kiranya kita belum menemukan bangsa semacam itu. Kecenderungan untuk mensintensiskan pandangan dunia dan etos pada taraf tertentu, jika tidak perlu secara logis, sekurang-kurangnya secara empiris, bersifat memaksa. Jika tidak dibenarkan secara filosofis, kecenderungan itu sekurang-kurangnya secara pragmatis bersifat universal.

Izinkanlah saya memberikan sebagai contoh dari penggabungan unsur eksistensial dan unsur normatif ini sebuah kutipan dari salah seorang informan Oglala (Sioux) dari James Walker, yang saya temukan dalam karya klasik Paul Radin yang diabaikan, *Primitive man as a Philosopher*:

Orang Oglala percaya lingkaran sebagai sesuatu yang sakral karena roh agung menyebabkan segala sesuatu di dalam alam ini bundar kecuali batu. Batu adalah akibat kerusakan. Matahari dan langit, bumi dan bulan adalah bundar seperti perisai, meski langit itu dalam seperti mangkuk. Segala sesuatu yang bernafas adalah bundar seperti tangkai sebatang tanaman. Karena roh agung telah menyebabkan segala sesuatu menjadi bundar umat manusia selayaknya melihat lingkaran sebagai sesuatu yang sakral, karena lingkaran adalah simbol dari segala sesuatu di alam ini kecuali batu. Juga simbol lingkaranlah yang membuat tepi dunia dan dengan demikian membuat empat mata angin yang berhembus di sana. Akibatnya lingkaran juga adalah simbol dari tahun. Siang, malam, dan bulan beredar dalam sebuah lingkaran di atas langit. Dengan demikian lingkaran adalah sebuah simbol dari pembagian-pembagian waktu ini dan karena itu juga simbol segala zaman.

Karena alasan-alasan ini orang Oglala membuat *tipi-tipi* mereka melingkar, lingkungan kemah mereka melingkar, dan duduk di dalam sebuah lingkaran dalam segala upacara. Kalau orang membuat sebuah lingkaran untuk sebuah perhiasan dan bagaimanapun tak terbagi, lingkaran itu hendaknya dimengerti sebagai simbol dunia dan waktu.<sup>1</sup>

Inilah sebuah perumusan yang sederhana tentang hubungan antara kebaikan dan kejahatan, dan tentang tertanamnya keduanya di dalam hakikat yang paling dalam dari kenyataan. Lingkaran dan bentuk aneh, matahari dan batu, tempat tinggal dan perang dipisahkan menjadi pasangan-pasangan kelompok-kelompok yang bertentangan yang maknanya bersifat estetis, moral, dan ontologis. Penjelasan dari pernyataan ini tidaklah biasa: bagi kebanyakan orang Oglala, lingkaran

an, entah ditemukan di alam, dilukis pada selembar kulit kerbau, atau dipentaskan dalam sebuah tari matahari, tak lain kecuali sebuah simbol yang berkila-kila yang diterima begitu saja yang maknanya dicecap secara intuitif, ditafsirkan tidak dengan sadar. Akan tetapi kekuatan simbol itu, dianalisis atau tidak, jelas terdapat pada sifat komprehensifnya, pada daya gunanya untuk menata pengalaman. Lagi dan lagi gagasan tentang sebuah lingkaran sakral, suatu bentuk alamiah dengan sebuah muatan moral, bila diterapkan pada dunia tempat orang Oglala hidup, membuahkan makna-makna baru. Secara terus menerus gagasan itu menggabungkan unsur-unsur di dalam pengalaman mereka yang justru tampaknya sama sekali berbeda, tak terpahami.

Kebundaran umum tubuh manusia dan tangkai tanaman, atau bulan dan sebuah perisai, kebundaran sebuah *tipi* dan lingkungan perkemahan, memberi mereka sebuah pemahaman samar-samar tetapi secara intensif dirasakan bermakna. Dan unsur umum yang bermakna ini, sekali diabstraksi, lalu dapat dipakai untuk tujuan-tujuan ritual – seperti kalau dalam sebuah upacara perdamaian pipa, atau simbol solidaritas sosial, dengan sengaja diedarkan di dalam sebuah lingkaran penuh dari seorang penghisap pipa ke orang berikutnya, kemurnian bentuk untuk memohon kemurahan hati roh-roh atau untuk menafsirkan secara mitologis paradoks-paradoks khas dan kekecualian-kekecualian dari pengalaman moral, seperti kalau orang melihat dalam sebuah batu bundar bentuk kekuatan kebaikan yang mengatasi kejahatan.

## II

Yang membentuk sebuah sistem religius adalah serangkaian simbol sakral yang terjalin menjadi sebuah keseluruhan tertentu yang teratur. Bagi mereka yang ambil-bagian di dalamnya, sistem religius itu tampaknya mempertemukan pengetahuan sejati, pengetahuan tentang kondisi-kondisi hakiki. Sesuai dengan kondisi-kondisi hakiki itu, kehidupan mau tak mau harus dihayati. Khususnya bila simbol-simbol ini tidak dikritik, secara historis atau secara filosofis, seperti yang terdapat dalam kebanyakan kebudayaan-kebudayaan dunia, para individu yang mengabaikan norma-norma moral-estetis yang dirumuskan simbol-simbol itu, yang menganut sebuah gaya

hidup yang menyimpang, dianggap nyaris jahat, sebagai orang bodoh, tidak peka, tak terpelajar, atau dalam kasus kelalaian yang ekstrem, dianggap edan. Di Jawa, tempat saya melakukan penelitian lapangan, anak-anak kecil, orang-orang tolol, orang sinting, dan orang yang sungguh-sungguh tidak bermoral semuanya dikatakan "belum Jawa", dan belum Jawa adalah belum manusiawi. Tingkah laku yang tidak etis diacu sebagai "tidak biasa", kejahatan-kejahatan yang lebih serius (*incest*, sihir, pembunuhan) biasanya dijelaskan dengan orang yang dianggap kehilangan pikiran, yang kurang serius dijelaskan dengan sebuah komentar bahwa penjahat itu "tak tahu aturan", dan kata untuk "agama" serta kata untuk "ilmu pengetahuan" adalah sama. Moralitas lalu memiliki realisme sederhana, kebijaksanaan praktis. Agama menopang tingkah-laku yang layak dengan melukiskan suatu dunia yang di dalamnya tingkah-laku itu merupakan satu-satunya akal-sehat.

Tingkah-laku tersebut adalah satu-satunya akal-sehat karena antara etos dan pandangan dunia, antara gaya hidup yang diterima dan struktur kenyataan yang diandaikan, terdapat sesuatu yang dipahami sebagai sebuah kesesuaian yang jelas dan mendasar, sehingga keduanya saling melengkapi dan saling meminjamkan makna satu sama lain. Di Jawa, misalnya, pandangan ini diringkas dalam sebuah konsep yang terus menerus terdengar dikatakan orang, yaitu *cocog*. *Cocog* berarti pas, seperti sebuah anak kunci masuk ke dalam lubangnya, seperti obat mujarab yang mengusir penyakit, seperti sebuah pemecahan menyelesaikan masalah matematis, seperti seorang laki-laki dengan seorang perempuan (jika tidak, mereka akan cerai). Kalau anda setuju dengan pendapat saya kita *cocog*. Jika arti nama saya pas dengan watak saya (dan kalau nama itu membawa keberuntungan untuk saya), nama itu dikatakan *cocog*. Makanan yang lezat, teori-teori yang betul, tingkah-laku yang baik, lingkungan-lingkungan yang menyenangkan, hasil-hasil yang memuaskan, semuanya itu *cocog*. Dalam arti yang paling luas dan paling abstrak, dua hal *cocog* bila koinsidensi keduanya membentuk sebuah pola koheren yang memberi kepada masing-masing sebuah makna atau nilai yang tidak dimiliki dalam dirinya sendiri. Tersirat di sini sebuah pandangan tentang keselarasan alam semesta. Di dalam keselarasan tersebut, yang penting adalah apakah hubungan alamiah satu sama lain dimiliki oleh unsur-unsur yang terpisah-pisah, bagaimana unsur-unsur itu harus dirangkai untuk membunyikan perpaduan nada dan mencegah



kesumbangan. Dan, seperti dalam harmoni, hubungan yang pada akhirnya betul itu kokoh, tetap, dan dapat diketahui; demikianlah juga agama, seperti harmoni, akhirnya merupakan semacam ilmu pengetahuan praktis, yang menghasilkan nilai dari fakta seperti musik menghasilkan suara. Dalam kekhususannya, *cocog* adalah sebuah gagasan Jawa yang khas, tetapi pandangan bahwa kehidupan terlaksana dengan betul kalau tindakan manusia diselaraskan dengan kondisi-kondisi kosmis itu bersifat umum.

Macam keselarasan antara gaya hidup dan kenyataan fundamental yang dirumuskan simbol-simbol sakral bervariasi dari kebudayaan yang satu ke kebudayaan yang lain. Bagi orang Navaho, suatu etika yang menjunjung tinggi sikap tenang, ketekunan yang tak kenal lelah, dan perhatian yang cermat melengkapi sebuah gambaran tentang alam sebagai kekuatan yang dahsyat, teratur secara mekanis, dan sangat mengancam. Bagi orang Prancis, suatu legalisme logis merupakan sebuah tanggapan terhadap pandangan bahwa kenyataan ini terstruktur secara rasional, bahwa prinsip-prinsip pertamanya jelas, persis, dan tak tergantikan dan dengan demikian hanya perlu diketahui, diingat, dan secara deduktif diterapkan pada kasus-kasus konkret. Bagi orang Hindu, suatu determinisme moral transendental yang di dalamnya status sosial dan spiritual seseorang dalam suatu inkarnasi di masa depan adalah sebuah hasil otomatis dari hakikat tindakan orang itu di masa kini, dilengkapi dengan suatu etika-kewajiban yang ritualistik yang bertalian dengan kasta. Pada dirinya sendiri, dalam kedua seginya, segi normatif atau segi metafisis, berubah-ubah, tetapi dengan digabungkan, keduanya membentuk suatu *gestalt* dengan semacam keniscayaan yang khas. Suatu etika Prancis dalam suatu dunia Navaho, atau suatu etika Hindu dalam suatu dunia Prancis kiranya hanyalah lamunan, karena etika itu akan kehilangan kewajarannya dan faktualitasnya yang jelas yang memiliki konteksnya sendiri. Sisi faktual, sisi penjelas itu, lantas, cara yang sungguh masuk akal untuk hidup, dengan adanya fakta-fakta kehidupan, adalah sumber primer dari kewenangan suatu etika macam itu. Yang ditegaskan semua simbol sakral adalah bahwa yang baik bagi manusia adalah hidup secara realistik. Mereka berbeda dalam pandangan tentang kenyataan yang mereka bayangkan.

Akan tetapi, bahwa simbol-simbol sakral dipentaskan tidak hanya memiliki nilai-nilai positif melainkan juga nilai-nilai negatif. Simbol-simbol itu tidak hanya menunjuk ke arah adanya kebaikan

melainkan juga adanya kejahatan, dan ke arah konflik di antara keduanya. Apa yang disebut masalah kejahatan adalah soal merumuskan, menurut pandangan-dunia, ciri aktual kekuatan-kekuatan destruktif di dalam diri dan di luarnya, soal menafsirkan pembunuhan, kegagalan panen, penyakit, gempa bumi, kemiskinan, dan penindasan sedemikian rupa sehingga mungkinlah sampai pada pengertian tertentu tentang semua itu. Menyatakan bahwa kejahatan itu pada dasarnya tidak nyata, seperti dalam agama-agama India dan beberapa versi agama Kristen, hanyalah salah satu pemecahan, yang agak tidak biasa, atas masalah itu. Lebih sering lagi, kenyataan kejahatan diterima dan dicirikan secara positif, dan suatu sikap terhadapnya, misalnya: pasrah, perlawanan aktif, pelarian hedonistis, menuduh-diri dan penyesalan, atau memohon belas kasihan dengan rendah hati, dilarang sebagai sesuatu yang masuk akal dan cocok, dengan adanya ciri itu. Di antara orang Azande Afrika, di mana segala kemalangan alamiah (kematian, penyakit, kegagalan panen) dilihat disebabkan oleh kebencian satu orang kepada yang lainnya yang berlangsung secara mekanis melalui ilmu sihir, sikap terhadap kejahatan itu merupakan sebuah sikap yang gamblang dan praktis. Kejahatan dapat dihadapi dengan kekuatan ilahi yang handal dan kuat agar dapat menemukan tukang sihirnya dan metode-metode tekanan sosial yang kuat untuk memaksanya menghentikan serangannya, atau mengalahkannya serangan ini, dengan magik-pembalas yang efektif untuk membunuhnya. Di antara Manus dari Melanesia, konsep bahwa penyakit, kematian, atau kegagalan finansial merupakan akibat dari suatu dosa yang dirahasiakan (perzinahan, mencuri, menipu) yang telah menyerang kepekaan-kepekaan moral dari roh keluarga digandengkan dengan sebuah tekanan pada pengakuan publik dan penyesalan sebagai cara rasional untuk mengatasi kejahatan. Bagi orang Jawa, kejahatan berasal dari nafsu tak teratur dan dicegah dengan sikap lepas-bebas (*detachment*) dan pengendalian diri. Demikianlah, baik apa yang dihargai masyarakat maupun apa yang mereka takuti dan benci dilukiskan di dalam pandangan dunia mereka, disimbolisasikan dalam agama mereka, dan pada gilirannya terungkap dalam keseluruhan kualitas kehidupan mereka. Etos mereka itu khas tidak semata-mata menurut jenis keningatn yang mereka agung-agungkan, melainkan juga menurut jenis kenistaan yang mereka cela. Kejahatan-kejahatan mereka sama-sama digayakan seperti juga keutamaan-keutamaan mereka.

Kekuatan sebuah agama dalam menyangga nilai-nilai sosial lantas terletak pada kemampuan simbol-simbolnya untuk merumuskan sebuah dunia tempat nilai-nilai itu, dan juga, kekuatan-kekuatan yang melawan perwujudan nilai-nilai itu, menjadi bahan-bahan dasarnya. Agama melukiskan kekuatan imajinasi manusia untuk membangun sebuah gambaran kenyataan. Di dalam gambaran itu, mengutip Max Weber, "peristiwa-peristiwa tidak hanya di sana dan terjadi, melainkan peristiwa-peristiwa itu mempunyai sebuah makna dan terjadi karena makna itu." Kebutuhan akan pendasaran metafisis untuk nilai-nilai itu tampaknya sangat bervariasi dalam intensitasnya dari kebudayaan yang satu ke kebudayaan yang lain dan dari individu yang satu ke individu yang lain, namun kecenderungan untuk menginginkan sejenis basis faktual tertentu bagi komitmen-komitmen seseorang agaknya secara praktis bersifat universal. Konvensionalisme murni memuaskan segelintir orang dalam setiap kebudayaan. Akan tetapi peranannya bisa berbeda-beda pada zaman-zaman yang berbeda-beda, untuk berbagai individu, dan dalam berbagai kebudayaan, agama, dengan memadukan etos dan pandangan-dunia, memberi seperangkat nilai sosial dari apa yang barangkali paling perlu mereka paksakan: suatu penampakan objektivitas. Dalam ritus-ritus dan mitos-mitos sakral, nilai-nilai dilukiskan bukan sebagai preferensi manusia yang bersifat subjektif melainkan sebagai kondisi-kondisi yang dipaksakan atas kehidupan yang tersirat dalam dunia dengan sebuah struktur tertentu.

### III

Jenis simbol-simbol (atau kompleks-kompleks simbol) yang dipandang oleh suatu masyarakat sebagai sesuatu yang sakral sangat bervariasi. Menjelaskan ritus-ritus inisiasi, seperti di antara orang-orang asli Australia; cerita-cerita filosofis yang kompleks, seperti di antara orang Maori; pertunjukan-pertunjukan shamanistik yang dramatis, seperti di antara orang Eskimo; ritus-ritus keji korban manusia, seperti di antara orang Aztec; upacara-upacara penyembuhan yang obsesif, seperti di antara orang Navaho; pesta-pesta bersama besar-besaran, seperti di antara berbagai kelompok orang Polinesia – semua pola ini dan masih banyak yang lainnya agaknya bagi sebuah masyarakat meringkaskan sejelas-jelasnya apa yang mereka ketahui me-



ngenai hidup. Biasanya tak ada kompleks-kompleks lain selain kompleks seperti itu: orang-orang Trobriandnya Malinowski yang termasyur itu tampaknya sama-sama memusatkan diri pada ritus-ritus cocok-tanam dan ritus-ritus perdagangan. Dalam sebuah kebudayaan yang kompleks seperti kebudayaan Jawa – yang di dalamnya pengaruh-pengaruh Hindu, Islam dan kafir semuanya tetap tinggal sangat kuat – orang dapat memilih salah satu dari beberapa kompleks simbol sebagai kompleks simbol yang menyingkapkan atau segi lain dari integrasi etos dan pandangan-hidup. Akan tetapi barangkali tilikan (*insight*) yang paling jelas dan paling langsung ke dalam kaitan antara nilai-nilai Jawa dan metafisika Jawa dapat diperoleh melalui sebuah analisis singkat atas salah satu unsur yang paling dalam berakar dan yang sangat berkembang dari bentuk-bentuk kesenian yang sekaligus merupakan sebuah upacara religius: pertunjukan boneka-bayangan, atau wayang.

Permainan bayangan disebut begitu karena boneka-boneka yang dipotong rata dari kulit, dilukisi dengan warna emas, merah, biru, dan hitam itu dibuat untuk membuat bayangan-bayangan pada sebuah layar putih. Dalang, demikian sebutan bagi orang yang memainkan wayang itu, duduk di atas sebuah lapik di depan layar, dengan sebuah orkes perkusi, gamelan, di belakangnya, sebuah lentera minyak di atas kepalanya. Sebatang gedebok pisang membujur datar di depannya. Ke dalam gedebok pisang itu, wayang-wayang itu, yang masing-masing mempunyai pegangan yang terbuat dari kulit penyu, ditancapkan. Wayangan adalah sebuah pertunjukan berlangsung semalam suntuk. Ketika pementasan itu mulai, dalang itu mengambil dan menukar tokoh-tokoh yang ditancapkan pada gedebok pisang itu seperlunya, memegang wayang itu sampai ke atas kepalanya juga dan menempatkan mereka di antara sinar dan layar. Dari sisi layar tempat dalang berada, yaitu tempat yang menurut tradisi hanya diperuntukkan bagi laki-laki, orang menyaksikan wayang-wayang itu sendiri, bayangan-bayangan mereka muncul dominan pada layar di sebelah lainnya. Dari sebelah lain dari layar itu, yaitu tempat para perempuan dan anak-anak duduk, orang hanya melihat bayangan dari wayang-wayang itu.

Kisah-kisah yang dipentaskan sebagian besar adalah episode-episode yang diambil dari epos Mahabarata dari India, agak diadaptasi dan ditempatkan dalam latar Jawa. (Kisah Ramayana kadang-kadang dipentaskan, tetapi kurang populer). Dalam lingkaran ini ada tiga

kelompok perwatakan yang utama. Pertama, ada dewa-dewa dan dewi-dewi, yang diketuai oleh Siwa dan istrinya Durga. Seperti dalam epos Yunani, dewa-dewa tidak sama baiknya, ditandai oleh keringkahan-keringkahan dan nafsu-nafsu manusiawi, dan tampak sangat meminati barang-barang di dunia ini. Kedua, ada raja-raja dan ksatria-ksatria yang dianggap sebagai nenek moyang orang Jawa sekarang. Kedua kelompok ksatria yang paling penting adalah para Pandawa dan para Korawa. Para Pandawa adalah lima bersaudara yang termasyur, yaitu: Yudistira, Bima, Arjuna, dan dua saudara kembar, Nakula dan Sadewa, yang biasanya disertai, oleh Krisna, sebagai seorang penasihat dan pelindung umum, yang merupakan penjelmaan kembali dari Wisnu. Para Korawa, yang berjumlah seratus orang, adalah saudara-saudara sepupu dari para Pandawa. Mereka merebut kerajaan Ngastina dari Pandawa; dan pertempuran untuk negara yang diperebutkan inilah yang memberikan tema utama dari wayang; sebuah pertempuran yang memuncak dalam perang saudara besar-besaran Bratayuda, seperti yang dikisahkan Bhagavad Gita, yang di dalamnya para Korawa dikalahkan oleh para Pandawa. Dan, ketiga, ada tambahan-tambahan dari Jawa untuk tokoh-tokoh versi Hindu asli, pelawak-pelawak dari kalangan rakyat jelata, yaitu: Semar, Petruk, dan Gareng. Mereka ini adalah para pendamping tetap para Pandawa, sekaligus para abdi dan pelindung mereka. Semar, ayah dari dua yang lainnya, sebenarnya adalah seorang dewa dalam wujud yang sangat manusiawi, seorang saudara Siwa, raja dari segala dewa. Roh pelindung dari semua orang Jawa dari permulaan sampai akhir zaman ini, si bodoh yang kasar dan canggung ini barangkali adalah tokoh yang paling penting dalam keseluruhan mitologi wayang.

Jenis-jenis tindakan yang mencirikan wayang juga ada tiga. Ada adegan-adegan "percakapan" yang di dalamnya dua kelompok ksatria yang bermusuhan saling berhadapan dan mempertengkarkan (dalang menirukan semua suara) persoalan-persoalan di antara mereka. Ada adegan-adegan perang, yang di dalamnya diplomasi telah gagal, kedua kelompok ksatria itu berperang (dalang menarungkan wayang-wayang itu dan membunyikan kencreng dengan kakinya untuk melambangkan deru-deru peperangan). Dan ada dagelan dalam adegan-adegan lucu yang di dalamnya para pelawak itu mencemooh para ksatria, satu sama lain, dan jika dalang itu pintar, para hadirin atau penguasa-penguasa setempat juga terkena cemoohan itu. Adegan-

adegan deklamatoris sebagian besar pada awal, adegan-adegan lucu pada pertengahan, dan adegan-adegan perang pada akhir. Dari pukul sembilan malam sampai tengah malam, para pemimpin politik dari berbagai kerajaan bertengkar satu sama lain dan menetapkan kerangka kerja dari kisah itu, misalnya: seorang pahlawan wayang ingin mengawini anak gadis seorang raja tetangga, sebuah kerajaan yang ditaklukkan ingin membebaskan diri, dan lain-lainnya. Dari tengah malam sampai pukul tiga pagi atau lebih muncullah banyak kesulitan-kesulitan, misalnya: orang lain membujuk anak gadis itu, negara penjajah menolak kebebasan negara yang dijajahnya. Dan akhirnya, kesulitan-kesulitan itu diselesaikan pada bagian terakhir, yang berakhir pada fajar kala, tak terelakkan lagi dengan sebuah perang yang di dalamnya kemenangan para pahlawan – suatu tindakan yang diikuti dengan sebuah perayaan singkat dari perkawinan yang dapat dilaksanakan atau kemerdekaan yang berhasil dicapai. Para cendekiawan Jawa yang berpendidikan Barat seringkali membandingkan wayang dengan sebuah sonata. Wayang dibuka dengan sebuah penyajian suatu tema, dilanjutkan dengan sebuah pengembangan dan penyelesaian tema itu, dan berakhir dengan pemecahan dan kesimpulan.

Perbandingan lain yang begitu mencengangkan peninjau dari Barat adalah dengan seri drama-drama Shakespeare. Adegan-adegan panjang yang formal di dalam panggung-panggung dengan para pesuruh yang datang dan pergi, diselang-selingi dengan adegan-adegan peralihan yang pendek dan singkat di hutan-hutan atau sepanjang jalan, plot ganda, pelawak-pelawak yang bercakap-cakap dengan bahasa biasa yang kasar penuh dengan etika kebijaksanaan duniawi, mengkarikaturkan bentuk-bentuk tindakan para bangsawan agung, yang menuturkan bahasa luhur yang penuh dengan apostrof-apostrof untuk kehormatan, keadilan, dan tugas-kewajiban, perang akhir, yang seperti perang-perang di Shrewbury dan Agincourt, meninggalkan yang terpukul kalah namun masih ningrat – semua ini menampilkkan drama-drama historis Shakespeare. Akan tetapi pandangan dunia yang diekspresikan wayang, di samping kesamaan dalam kedua kode feodal pada permukaannya, hampir tidak bersifat Elizabethan pada dasarnya. Bukanlah kerajaan-kerajaan dan kekuasaan-kekuasaan dunia lahiriah yang tersaji dalam latar utama bagi tindakan manusia, melainkan dunia batiniah dari sentimen-sentimen dan hasrat-hasrat. Kenyataan dicari tidak di luar diri, melainkan di dalamnya.

Akibatnya apa yang dipentaskan wayang bukanlah sebuah politik filosofis melainkan suatu psikologi metafisis.

Bagi orang Jawa (atau sekurang-kurangnya mereka yang pemikirannya masih dipengaruhi oleh pemikiran periode Hindu-Budha Jawa dari abad kedua sampai abad kelima belas), arus pengalaman subjektif, yang diambil dalam segala kelangsungan fenomenologisnya, merupakan sebuah mikrokosmos dari alam semesta pada umumnya. Di kedalaman genangan dunia batiniah dari pikiran dan emosi tercerminlah kenyataan terakhir itu sendiri. Jenis pandangan dunia yang melihat-ke-dalam ini paling jelas terungkap dalam sebuah konsep Jawa yang juga dipinjam dari India dan juga ditafsirkan secara khas: *rasa*. *Rasa* mempunyai dua arti pokok: "perasaan" (*feeling*) dan "makna" (*meaning*). Sebagai "perasaan", *rasa* adalah salah satu dari pancaindra orang Jawa, yaitu: melihat, mendengar, berbicara, membaui, dan merasakan, dan dalam dirinya mengandung tiga segi dari "perasaan" sehingga pandangan kita tentang kelima indra itu terpisah-pisah: pencecapan cita-rasa pada lidah, sentuhan pada badan, dan "perasaan" emosional di dalam "hati" seperti kesedihan dan kebahagiaan. Cita-rasa sebuah pisang adalah *rasa*-nya; suatu firasat adalah suatu *rasa*; kesakitan adalah suatu *rasa*; dan *rasa* juga adalah nafsu. Sebagai "makna", *rasa* diterapkan pada kata-kata di dalam sebuah surat, dalam sebuah puisi, atau malahan dalam percakapan biasa untuk menunjukkan jenis ketidaklangsungan yang terkandung di antara baris-baris dan sugesti yang berkias-kias yang sedemikian pentingnya di dalam komunikasi dan hubungan sosial orang Jawa. Dan *rasa* juga diterapkan pada tingkah-laku pada umumnya: untuk menunjukkan muatan implisit, "perasaan" konotatif dari gerakan-gerakan tari, gerak-gerik tata-krama, dan seterusnya. Tetapi dalam arti kedua, arti semantis ini, *rasa* juga berarti "makna terakhir", yakni makna terdalam yang dicapai orang dengan usaha mistis dan yang kejelasannya menjernihkan segala ambiguitas dari kehidupan dunia-wi. *Rasa*, kata salah seorang informan saya yang paling terpercaya, adalah sama dengan kehidupan. Apa saja yang hidup memiliki *rasa* dan apa saja yang memiliki *rasa* itu hidup. Untuk menerjemahkan kalimat semacam itu orang hanya dapat menjelaskannya dua kali: apa saja yang hidup itu merasakan dan apa saja yang merasakan itu hidup; atau: apa saja yang hidup itu memiliki makna dan apa saja yang memiliki makna itu hidup.

Dengan mengartikan *rasa* sebagai "perasaan" maupun "makna", orang-orang Jawa yang lebih cenderung spekulatif telah mampu memperkembangkan sebuah analisis fenomenologis yang sangat rumit tentang pengalaman subjektif yang padanya terkait segala sesuatu yang lain. Karena pada dasarnya "perasaan" dan "makna" itu satu, dan dengan demikian pengalaman religius akhir yang dialami *secara subjektif* juga adalah kebenaran religius yang dialami *secara objektif*; sebuah analisis empiris atas persepsi batiniah sekaligus menghasilkan sebuah analisis metafisis atas kenyataan lahiriah. Keutamaan ini – dan diskriminasi-diskriminasi aktual, kategorisasi-kategorisasi, dan hubungan-hubungan yang dibuat seringkali bersifat halus dan terinci – lalu cara khas untuk menilai tindakan manusia, entah dari sudut pandang moral ataupun estetis, adalah menurut kehidupan emosional individu yang mengalaminya. Hal ini benar, entah tindakan ini dilihat dari dalam sebagai tingkah-laku orang itu sendiri atau dari luar sebagai tingkah-laku orang lain. Semakin halus perasaan seseorang, demikian juga semakin dalamlah pemahaman orang itu, semakin luhurlah watak moralnya, dan semakin indahlah segi lahiriah orang itu, dalam berpakaian, gerak-gerik, tutur-kata, dan seterusnya. Pengelolaan tata emosional individu dengan demikian menjadi perhatian pokoknya. Menurut tata emosional itu segala sesuatu yang lain pada akhirnya dirasionalisasikan. Manusia yang mengalami pencerahan rohaniah menjaga baik-baik keseimbangan psikologisnya dan berusaha terus menerus untuk memelihara ketenangan stabilitasnya. Kehidupan batiniahnya, seperti yang berulang-ulang dilukiskan, haruslah bagaikan sebuah kolam yang tenang berair jernih sampai ke dasarnya yang dapat terlihat. Lalu, tujuan dekat individu adalah ketenangan emosional, karena nafsu adalah perasaan yang kasar, cocok untuk anak-anak, binatang-binatang, orang-orang gila, orang-orang primitif, dan orang-orang asing. Akan tetapi tujuan terakhirnya, yang dimungkinkan oleh ketenangan ini, adalah gnosis, yaitu: pemahaman langsung tentang rasa yang terakhir.

Agama Jawa (atau sekurang-kurangnya variannya) sebagai akibatnya bersifat mistis: Allah ditemukan dengan sarana disiplin rohaniah, pada kedalaman-kedalaman diri sebagai rasa yang murni. Dan etika orang Jawa (dan estetika) dengan demikian dipusatkan pada afeksi tanpa menjadi hedonistis. Ketenangan emosional, sebuah kedataran afeksi tertentu, suatu keheningan batiniah yang aneh, adalah keadaan psikologis yang dijunjung tinggi, tanda sebuah watak



yang sungguh ningrat. Orang harus berusaha mengatasi emosi-emosi kehidupan sehari-hari sampai pada makna-perasaan (*feeling-meaning*) sejati yang terletak di dalam diri kita semua. Kebahagiaan dan ketidakbahagiaan, lalu, menjadi sama. Anda meneteskan air mata bila anda tertawa dan juga bila anda menangis. Dan di samping itu, keduanya saling menyiratkan satu sama lain: sekarang bahagia, nanti tidak bahagia; sekarang tak bahagia, nanti bahagia. Manusia "bijaksana" yang berkeutamaan dan bertanggungjawab tidak mengejar kebahagiaan, melainkan mencari sikap lepas-bebas yang memberi ketentraman yang membebaskannya dari keadaan terombang-ambing terus menerus antara kepuasan dan kekecewaan. Begitu juga, etiket orang Jawa yang mencakup hampir seluruh moralitas ini, berpusat di seputar perintah untuk tidak mengganggu keseimbangan orang lain dengan gerak-gerik yang kasar, bicara keras, atau membelalakkan mata, tindakan-tindakan tak teratur apa pun macamnya, terutama karena dengan melakukan itu akan menyebabkan orang lain pada gilirannya bertindak tak teratur dan dengan demikian mengacaukan keseimbangan orang itu sendiri. Pada sisi pandangan-dunia, ada yoga sebagai teknik mistis (samadi, menatap nyala lampu minyak, mengulangi seperangkat kata atau frase) dan teori-teori yang sangat spekulatif tentang emosi-emosi dan hubungan-hubungannya dengan penyakit, objek-objek alamiah, pranata-pranata sosial, dan seterusnya. Pada sisi etos ada sebuah tekanan moral pada cara berpakaian, berbicara, dan bergerak-gerak yang halus, pada kepekaan yang halus pada perubahan-perubahan kecil dalam keadaan emosional baik diri sendiri maupun orang-orang lain, dan pada suatu tingkah-laku yang sangat ajek yang dapat diduga. "Kalau anda mulai ke Utara, pergi ke Utara," demikian kata pepatah Jawa, "jangan belok ke Timur, Barat atau Selatan." Baik agama maupun etika, baik mistik maupun tata-krama, lalu menunjuk pada tujuan yang sama: ketenangan yang lepas-bebas yang merupakan bukti kemenangan atas gangguan dari dalam maupun dari luar.

Akan tetapi, tidak seperti India, ketenangan ini tidak diperoleh dengan suatu penarikan diri dari dunia dan dari masyarakat, melainkan harus dicapai sementara orang berada di dalamnya. Hal ini merupakan sebuah mistisisme dunia ini yang bahkan bersifat praktis, sebagaimana terungkap dalam rangkaian kutipan berikut ini dari dua orang pedagang kecil Jawa yang menjadi anggota sebuah kelompok kebatinan:

Ia berkata bahwa masyarakat memusatkan diri pada ajaran agar anda tidak terlalu banyak memperhatikan hal-hal duniawi, tidak terlalu peduli dengan hal-hal dari kehidupan sehari-hari. Ia mengatakan ini sangat sulit untuk dilakukan. Istrinya, katanya, belum dapat banyak melakukan ini, dan istrinya setuju dengannya, misalnya, istrinya suka mengendarai sepeda motor sedang ia tak peduli; ia dapat memakai sepeda motor atau meninggalkannya. Diperlukan studi dan meditasi yang begitu lama. Misalnya, anda harus menerima sehingga kalau seseorang mulai membeli pakaian anda tak peduli apakah ia membelinya atau tidak...dan anda tidak sungguh-sungguh menerima emosi-emosi anda terlibat dalam masalah-masalah perdagangan, melainkan hanya memikirkan Allah. Kelompok kebatinan itu ingin mengalihkan orang kepada Allah dan mencegah kelekatan-kelekatan kuat manapun kepada kehidupan sehari-hari.

...Mengapa ia bermeditasi? Ia mengatakan bahwa meditasi hanyalah untuk membuat hati merasa tentram, untuk membuat anda tenang dalam batin, sehingga anda tidak mudah bingung. Misalnya, kalau anda menjual pakaian dan bingung, anda menjual sepotong pakaian seharga empat puluh rupiah bila pakaian itu berharga enam puluh rupiah. Jika seseorang datang ke sini dan pikiran saya tidak tenang, lantas saya tak dapat menjual apapun padanya...Saya bertanya, nah, mengapa anda mengadakan pertemuan, mengapa tidak bermeditasi di rumah? Dan ia berkata, baiklah, pertama-tama anda jangan menyangka akan mencapai kedamaian dengan menarik diri dari masyarakat; anda diminta untuk tinggal dalam masyarakat dan bercampur dengan orang-orang lain, hanya dengan kedamaian di dalam hati anda.

Perpaduan antara pandangan dunia fenomenologis-mistik dan etos yang berpusat pada etiket ini terungkap dalam wayang dengan berbagai cara. Pertama, perpaduan itu tampak paling langsung dalam lukisan-lukisannya yang tampak. Kelima Pandawa biasanya ditafsirkan sebagai sesuatu yang mengartikan kelima indra yang harus dipersatukan oleh individu menjadi satu kesatuan kekuatan psikologis agar dapat mencapai gnosia. Meditasi memerlukan sebuah "kerja-sama" di antara indra-indra seerat mungkin seperti yang terjadi di antara para pahlawan bersaudara itu, yang bertindak sama dalam seluruh perbuatan mereka. Atau bayang-bayang wayang-wayang itu diidentifikasi dengan tingkah-laku lahiriah manusia, wayang-wayang itu sendiri diidentifikasi dengan diri batiniah manusia, sehingga di dalam diri manusia seperti dalam diri wayang-wayang itu pola tingkah-laku yang terlihat merupakan hasil langsung dari kenyataan psikologis yang mendasarinya. Desain dari wayang-wa-

yang itu memiliki makna simbolis yang eksplisit: Bima mengenakan sarung berwarna merah, putih, dan hitam, warna merah biasanya dianggap menunjukkan keberanian, putih kesucian, hitam kekokohan kehendak. Berbagai nada yang dimainkan dengan iringan orkes gamelan, masing-masing menyimbolkan emosi tertentu; seperti berpuisi, dalang itu bernyanyi pada berbagai kesempatan dalam pementasan itu, dan seterusnya. Kedua, perpaduan itu kerap kali tampak sebagai perumpamaan, seperti dalam kisah Bima yang mencari "air jernih". Setelah menewaskan banyak raksasa dalam pengembaraannya untuk mencari air yang konon akan membuatnya tidak dapat mati, ia berjumpa dengan seorang dewa yang besarnya sebesar kelingkingnya, yang merupakan tiruan sempurna dari dirinya sendiri. Dengan masuk melewati makhluk kecil yang adalah cermin-dirinya itu, ia melihat ke dalam badan dewa itu seluruh dunia, lengkap dengan setiap detailnya; dan setelah keluar ia diberitahu oleh dewa itu bahwa tak ada "air jernih" semacam itu; bahwa sumber kekuatannya sendiri berada di dalam dirinya, dan setelah itu ia mulai bermeditasi. Dan ketiga, isi moral dari pementasan itu kadang-kadang ditafsirkan secara analogis: kekuasaan mutlak dari dalang atas wayang-wayang itu dikatakan sejajar dengan kekuasaan Allah atas manusia; atau pergantian tutur-kata yang sopan dan peperangan yang sengit dikatakan sejajar dengan hubungan-hubungan internasional modern, di mana selama para diplomat terus berbicara, kedamaian terjadi, tetapi bila pembicaraan terputus, perang terjadi.

Akan tetapi bukanlah lukisan-lukisan, perumpamaan-perumpamaan, juga bukanlah analogi-analogi moral yang merupakan sarana-sarana utama yang dengannya sintesis orang Jawa terungkap dalam wayang; karena pementasan itu sebagai suatu keseluruhan biasanya dianggap tak lebih daripada suatu dramatisasi pengalaman subjektif individu yang bersifat moral sekaligus faktual:

Ia [seorang guru sekolah dasar] berkata bahwa tujuan utama wayang adalah menggambarkan sebuah lukisan tentang pikiran dan perasaan dalam batin, untuk memberikan bentuk lahiriah bagi perasaan batiniah. Ia berkata bahwa wayang melukiskan secara lebih spesifik konflik batin dalam diri individu antara apa yang ingin ia lakukan dan apa yang ia rasakan harus ia lakukan. Andaikan anda ingin mencuri sesuatu. Nah, pada saat yang sama sesuatu dalam diri anda memerintahkan agar tidak melakukan itu, menahan anda, mengendalikan anda. Apa yang ingin melakukan pencurian itu disebut keinginan; apa yang mengekang disebut ego. Semua kecenderungan itu mengancam setiap hari untuk



menghancurkan individu, merusak pikiran dan mengacaukan tingkah-lakunya. Kecenderungan-kecenderungan ini disebut "goda", yang berarti sesuatu yang mengganggu atau mencoba seseorang atau sesuatu. Misalnya, anda pergi ke sebuah warung-kopi tempat orang makan. Mereka mengajak anda untuk bergabung bersama mereka, dan dengan demikian anda berjuang di dalam diri anda – haruskah saya makan dengan mereka...tidak, saya sudah makan dan saya akan terlalu kenyang...tapi makanannya kelihatan enak...dst...dst.

Nah, dalam wayang berbagai godaan, keinginan, dst. godaan-godaan – digambarkan dengan seratus Kurawa, dan kemampuan untuk mengekang diri dilukiskan dengan saudara-saudara sepupu mereka, kelima Pandawa dan Krisna. Kisah-kisah itu seolah-olah tentang peperangan di atas tanah. Alasannya adalah begitu cerita-cerita itu tampak nyata pada para penontonnya, begitu unsur-unsur abstrak dalam rasa dapat dilukiskan dalam unsur-unsur lahiriah konkret yang akan menarik hadirin dan tampak nyata pada mereka dan masih mengkomunikasikan pesan batinnya. Misalnya, wayang penuh dengan perang dan perang ini yang terjadi dan terjadi lagi, sungguh-sungguh dianggap menggambarkan perang batin yang terus berlangsung dalam kehidupan subjektif setiap orang antara dorongan-dorongan dasar dan dorongan-dorongannya yang halus.

Sekali lagi, perumusan ini lebih sadar-diri daripada kebanyakan yang lain. Manusia kebanyakan "menikmati" wayang tanpa secara eksplisit menafsirkan maknanya. Lagi, dengan cara yang sama sebagaimana lingkaran menata pengalaman orang Oglala, entah orang Sioux mampu mengungkapkan maknanya, atau memang memiliki kepentingan tertentu untuk melakukan itu, demikianlah juga simbol-simbol sakral dari wayang – musiknya, tokoh-tokohnya, tindakan-tindakannya sendiri – memberi bentuk bagi pengalaman biasa orang Jawa.

Misalnya, masing-masing dari ketiga Pandawa yang lebih tua biasanya diyakini menunjukkan sebuah dilema moral-emosional yang berbeda-beda, berpusat pada salah satu keutamaan pokok orang Jawa. Yudistira, yang sulung, terlalu berbelas-kasih. Ia tak dapat menguasai negaranya secara efektif karena bila seseorang meminta tanahnya, kekayaannya, makanannya, ia begitu saja memberikannya dengan penuh rasa kasihan, sampai menyebabkan dirinya tak berdaya, miskin, atau kelaparan. Musuh-musuhnya terus menerus mengambil keuntungan dari rasa belas-kasihnya untuk menipunya dan merampas keadilannya. Bima, di lain pihak, berpikir-lurus, tegas. Sekali ia memunculkan suatu keinginan, ia mengikutinya lurus sampai pada

penyelesaiannya; ia tidak menoleh ke samping, tidak belok atau berlenggak-lenggok di sepanjang jalan – ia “pergi ke Utara”. Akibatnya, ia seringkali gegabah, dan terjerebab ke dalam kesulitan-kesulitan yang juga telah ia cegah. Arjuna, saudara ketiga, bersifat adil secara sempurna. Kebaikannya berasal dari fakta bahwa ia melawan kejahatan, bahwa ia melindungi orang dari ketidakadilan, bahwa ia sungguh berani dalam memperjuangkan kebenaran. Tetapi ia kurang memiliki rasa belas-kasihan, simpati bagi orang-orang yang berbuat salah. Ia menerapkan suatu kode moral ilahi pada kegiatan manusia, dan dengan demikian ia seringkali dingin, keras, atau brutal demi keadilan. Penyelesaian dari ketiga dilema keutamaan ini adalah sama: tilikan mistis. Dengan suatu pemahaman yang sejati atas kenyataan-kenyataan situasi manusiawi, suatu persepsi yang benar tentang rasa terakhir, datang dari kemampuan untuk memadukan belas-kasih Yudistira, kehendak yang kokoh dari Bima, dan rasa keadilan Arjuna menjadi pandangan moral yang benar; suatu pandangan yang membawa kelepas-bebasan emosional dan suatu kedamaian batin di tengah-tengah arus dunia, namun membiarkan dan menuntut suatu perjuangan untuk menegakkan tertib dan keadilan di dalam dunia semacam itu. Dan penyatuan semacam itu yang terus menerus diselamatkan dengan solidaritas yang tak tergoncangkan di antara para Pandawa dari kemerosotan-kemerosotan keutamaan-keutamaan mereka dengan jelas diperlihatkan.

Akan tetapi, akhirnya, apakah itu Semar, yang di dalam dirinya sedemikian banyak pertentangan dipertemukan – tokoh dewa sekaligus pelawak, roh pelindung manusia dan abadinya, makhluk yang secara batiniah dan rohaniah paling halus dan paling kasar di bagian luarnya? Lagi orang berpikir tentang seri pementasan-pementasan dan tentang, dalam hal ini, Falstaff. Seperti Falstaff, Semar adalah seorang bapak simbolis untuk para pahlawan pentas itu. Seperti Falstaff, ia gemuk, lucu, dan bijaksana; dan seperti Falstaff, ia tampaknya memiliki dalam amoralismenya yang hebat suatu kritik umum terhadap nilai-nilai yang diakui oleh drama itu. Kedua tokoh itu barangkali memberikan sebuah peringatan bahwa, di samping penegasan-penegasan yang berlebih-lebihan angkuhnya pada yang sebaliknya oleh orang-orang beragama yang fanatik dan para absolutis moral, tak ada pandangan dunia yang sama sekali memadai dan komprehensif yang mungkin, dan di balik semua keinginan untuk meraih pengetahuan yang mutlak dan terakhir, rasa ketidakrasionalan

dari kehidupan manusia tetap tinggal, karena fakta bahwa kehidupan itu tak dapat dibatasi. Semar memperingatkan para Pandawa yang ningrat dan halus akan asal-asul mereka yang nista dan hewani. Ia menghalangi setiap usaha untuk mengubah manusia menjadi dewa-dewa dan menyudahi dunia alamiah yang kontingen ini dengan melarikan diri ke dunia tertib absolut para dewa, suatu ketenangan akhir dari pengumpulan abadi yang bersifat psikologis-metafisis.

Dalam salah satu cerita wayang, Siwa turun ke bumi menjelma menjadi seorang guru mistis dalam usahanya untuk membawa para Pandawa dan Kurawa bersama untuk merancang suatu perundingan perdamaian di antara mereka. Ia berhasil dengan sangat baik, diten-tang hanya oleh Semar. Arjuna lalu diperintahkan oleh Siwa untuk membunuh Semar sehingga para Pandawa dan Kurawa dapat bersatu dan mengakhiri pertarungan abadi mereka. Arjuna tak mau membu-nuh Semar yang ia kasihi, tetapi ia ingin sebuah penyelesaian yang adil untuk perbedaan-perbedaan di antara kedua kelompok saudara-saudara sepupu itu. Lalu ia datang kepada Semar untuk membu-nuhnya. Semar berkata: jadi inilah caranya anda memperlakukan saya setelah saya menyertai anda ke mana saja, mengabdikan anda dengan setia, dan mengasihi anda. Inilah saat yang paling pedih dalam pementasan itu dan Arjuna amat sangat malu; tetapi karena gagas-annya tentang keadilan adalah benar, ia tetap melaksanakan tugasnya. Semar berkata: baiklah, saya akan membakar diri. Ia menyusun api unggun dan berdiri di dalamnya. Tetapi bukannya mati, ia berubah menjadi sosok dewanya dan mengalahkan Siwa dalam pertempuran. Lalu perang antara para Kurawa dan Pandawa mulai lagi.

Barangkali tidak semua masyarakat sedemikian baiknya meng-embangkan sebuah pengertian akan irrasionalitas yang tak dapat dihindari di dalam setiap pandangan dunia, dan lalu pengertian akan tak berkesudahannya secara hakiki masalah kejahatan. Tetapi entah dalam sosok seorang penipu, seorang pelawak, seseorang yang per-caya pada ilmu sihir, atau suatu konsep tentang dosa asal, kehadiran peringatan simbolis seperti itu dari gema pretensi-pretensi manusia untuk meraih ketidakdapatsesatan religius dan moral barangkali merupakan tanda yang paling pasti dari kematangan rohaniah.

## IV

Pandangan tentang manusia sebagai hewan yang membuat simbol, konsep-konsep, dan mencari-makna, yang makin lama makin menjadi populer baik dalam ilmu-ilmu sosial maupun dalam filsafat melampaui beberapa tahun yang lampau, membuka sebuah pendekatan baru secara menyeluruh tidak hanya pada analisis tentang agama seperti itu, melainkan untuk memahami hubungan-hubungan antara agama dan nilai-nilai. Dorongan untuk membuat pemahaman dari pengalaman, memberinya bentuk dan susunan, tentulah sama nyatanya dan sama mendesaknya seperti kebutuhan-kebutuhan biologis yang lebih dekat. Dan demikianlah, tak perlulah terus menafsirkan kegiatan-kegiatan simbolis, seperti: agama, seni dan ideologi, sebagai sesuatu yang lain kecuali ungkapan-ungkapan yang agak terselubung tentang sesuatu yang lain daripada apa yang mereka tampakkan: usaha untuk menyediakan orientasi bagi suatu organisme yang tak bisa hidup di dalam suatu dunia yang tak dapat dipahami. Kalau simbol-simbol, meminjam sebuah frase dari Kenneth Burke, adalah strategi-strategi untuk merangkum situasi-situasi, lantas kita perlu memberi lebih banyak perhatian pada bagaimana orang mendefinisikan situasi-situasi dan bagaimana mereka merumuskannya. Tekanan seperti itu tidak menyiratkan pencabutan kepercayaan-kepercayaan dan nilai-nilai dari konteks psikobiologis dan konteks sosialnya dan memasukkannya ke dalam dunia "makna murni", melainkan menyiratkan suatu tekanan yang lebih besar pada analisis, atas kepercayaan-kepercayaan dan nilai-nilai seperti itu menurut konsep-konsep yang dirancang secara eksplisit untuk memperlakukan bahan simbolis.

Konsep-konsep yang dipakai di sini, etos dan pandangan dunia, kabur dan tidak tepat. Keduanya merupakan semacam proto-teori, perintis-perintis, yang diharapkan dari suatu kerangka kerja analitis yang lebih memadai. Akan tetapi bahkan dengan konsep-konsep itu, para antropolog mulai mengembangkan sebuah pendekatan terhadap studi tentang nilai-nilai yang dapat menjelaskan lebih daripada mengaburkan proses-proses hakiki yang terkandung di dalam tata tingkah-laku normatif. Satu hasil yang paling pasti dari pendekatan yang berorientasi empiris, yang secara teoretis menekankan simbol pada studi tentang nilai-nilai itu adalah penolakan terhadap analisis-analisis yang berusaha menjelaskan kegiatan-kegiatan moral, estetis,

dan kegiatan-kegiatan normatif lainnya menurut teori-teori yang didasarkan tidak pada pengamatan atas kegiatan-kegiatan itu melainkan pada pertimbangan-pertimbangan logis belaka. Seperti lebah yang terbang, walaupun teori-teori penerbangan menyangkal hak mereka untuk terbang, barangkali sebagian besar umat manusia yang banyak sekali jumlahnya ini terus menerus menggambarkan kesimpulan-kesimpulan normatif dari premis-premis faktual (dan kesimpulan-kesimpulan faktual dari premis-premis normatif, karena hubungan antara etos dan pandangan-dunia bersifat melingkar) walaupun diperhalus, dan dalam peristilahan mereka sendiri tanpa cela, refleksi-refleksi oleh para filsuf profesional berdasarkan "kesesatan naturalistis". Suatu pendekatan terhadap teori nilai yang menyoroti ke arah tingkah-laku orang-orang aktual di dalam masyarakat-masyarakat aktual, yang dihayati menurut kebudayaan-kebudayaan aktual baik untuk rangsangannya maupun validasinya, akan menjauhkan kita dari argumen-argumen abstrak dan agak skolastik yang di dalamnya sejumlah kecil posisi-posisi klasik dinyatakan lagi dan lagi dengan sedikit diperbarui untuk mendukungnya, ke suatu proses terus bertambah banyaknya tilikan ke dalam apa itu nilai-nilai maupun bagaimana nilai-nilai itu terlaksana. Sekali usaha dalam analisis ilmiah atas nilai-nilai diluncurkan dengan baik, diskusi-diskusi filosofis tentang etika mungkin mengambil lebih banyak persoalan. Proses itu bukanlah proses yang menggantikan filsafat moral dengan sebuah dasar empiris dan sebuah kerangka-kerja konseptual yang agak maju yang melampaui apa yang tersedia pada Aristoteles, Spinoza, atau G. E. Moore. Peranan dari ilmu pengetahuan spesial seperti itu seperti antropologi dalam analisis tentang nilai-nilai tidaklah menggantikan penyelidikan filosofis, melainkan untuk membuatnya relevan.

## BAB 3

### RITUS DAN PERUBAHAN SOSIAL: PEMAKAMAN DI JAWA

Seperti dalam begitu banyak bidang perhatian antropologis, fungsionalisme, dan juga bidang sosiologis yang dihubungkan dengan nama Radcliffe-Brown atau bidang psikologis-sosial yang dihubungkan dengan Malinowski, cenderung menguasai diskusi-diskusi teoretis akhir-akhir ini mengenai peranan agama di dalam masyarakat. Berasal-usul dari *The Elementary Forms of the Religious Life*- karya Durkheim dan *Lectures on the Religion of the Semites*- karya Robertson-Smith, pendekatan sosiologis (atau, para antropolog Inggris lebih suka menyebutnya pendekatan antropologis-sosial) menekankan cara bagaimana kepercayaan dan khususnya ritus memperkuat ikatan-ikatan sosial tradisional di antara individu-individu. Pendekatan itu menekankan cara struktur sosial sebuah kelompok diperkuat dan dilestarikan melalui simbolisasi ritualistik atau mitis dari nilai-nilai sosial yang mendasari struktur sosial itu.<sup>1</sup> Pendekatan psikologis-sosial menekankan apa yang dilakukan agama bagi individu, seperti: bagaimana agama memenuhi tuntutan-tuntutan kognitif dan afektifnya demi sebuah dunia yang stabil, dapat dipahami dan dapat dipaksakan, dan bagaimana agama memungkinkannya memelihara suatu keamanan batiniah dalam menghadapi kesewenangan alam.<sup>2</sup> Frazer dan Tylor barangkali adalah perintis pendekatan ini; namun pendekatan ini menemukan pernyataannya yang paling jelas dalam karya klasik Malinowski, *Magic, Science and Religion*. Kedua pendekatan itu bersama-sama telah memberi kita suatu pemahaman yang semakin rinci tentang "fungsi-fungsi" sosial dan psikologis dari agama di dalam jangkauan luas masyarakat-masyarakat.

Akan tetapi pendekatan fungsional paling kurang mengesankan dalam menghadapi perubahan sosial. Seperti yang telah dicatat oleh

beberapa penulis, tekanan pada keseimbangan sistem-sistem, pada homeostasis sosial, dan pada gambaran-gambaran struktural yang abadi, menghasilkan prasangka demi kepentingan masyarakat-masyarakat yang "terintegrasi-baik" di dalam sebuah ekuilibrium yang stabil dan menghasilkan sebuah kecenderungan untuk lebih menekankan segi-segi fungsional dari adat dan kebiasaan suatu masyarakat daripada menekankan implikasi-implikasi disfungsional adat dan kebiasaan itu.<sup>3</sup> Dalam analisis atas agama pendekatan statis yang ahistoris ini telah menghasilkan sebuah pandangan yang agak terlalu konservatif mengenai peranan ritus dan kepercayaan di dalam kehidupan sosial. Meskipun ada komentar-komentar yang sangat hati-hati dari Kluckhohn<sup>4</sup> dan penulis-penulis lainnya mengenai "hasil dan biaya" dari berbagai praktik religius seperti ilmu sihir, kecenderungannya tetap adalah lebih menekankan segi-segi yang menyelaraskan, mengintegrasikan dan secara psikologis bersifat mendukung dari pola-pola religius daripada segi-segi yang memecah belah, disintegratif, dan yang secara psikologis mengacaukan; untuk memperlihatkan lebih-lebih cara agama memelihara struktur sosial dan psikologis daripada cara agama menghancurkan atau mengubah struktur itu. Di mana perubahan telah dibahas, seperti dalam karya Redfield tentang Yucatan, perubahan sebagian besar terjadi dalam arti disintegrasi progresif: "Perubahan-perubahan dalam kebudayaan yang di Yucatan tampaknya 'berlangsung bersamaan dengan' berkurangnya isolasi dan homogenitas pada pokoknya dilihat dalam tiga hal: disorganisasi kebudayaan, sekularisasi dan individuasi".<sup>5</sup> Akan tetapi sebuah pengetahuan yang berhasil mengenai sejarah religius kita sendiri membuat kita ragu-ragu mengafirmasi begitu saja peranan "positif" seperti itu bagi agama pada umumnya.

Adalah tesis dari bab ini bahwa salah satu alasan utama ketidakmampuan teori fungsional untuk mengatasi perubahan terletak pada kegagalannya untuk membahas proses-proses sosiologis dan kultural tentang istilah-istilah yang sama. Hampir pasti salah satu dari kedua proses itu diabaikan atau dikorbankan menjadi sesuatu yang tak lain kecuali refleks sederhana, suatu "gambar cermin" dari yang lain. Begitu juga kebudayaan dianggap diturunkan sepenuhnya dari bentuk-bentuk organisasi sosial – pendekatan yang khas dari para strukturalis Inggris dan juga seperti pendekatan banyak sosiolog Amerika; atau bentuk-bentuk organisasi sosial dianggap sebagai perwujudan-perwujudan behavioral dari pola-pola kebudayaan – pendekatan

dari Malinowski dan banyak antropolog Amerika. Dalam kedua hal itu, pengertian yang kurang lebih cenderung disingkirkan sebagai suatu faktor dinamis, dan juga yang tertinggal bagi kita adalah sebuah konsep umum tentang kebudayaan ("keseluruhan yang kompleks itu...") atau sebuah konsep yang sama sekali komprehensif tentang struktur sosial ("struktur sosial bukanlah segi dari kebudayaan melainkan keseluruhan kebudayaan suatu masyarakat tertentu yang diatur dalam sebuah kerangka teori khusus").<sup>6</sup> Di dalam situasi seperti itu, unsur-unsur dinamis dalam perubahan sosial yang timbul dari kegagalan pola-pola kebudayaan yang sepenuhnya serupa dengan bentuk-bentuk organisasi sosial sebagian besar tak dapat dirumuskan. "Kami para fungsionalis," ucap E.R. Leach baru-baru ini, "pada prinsipnya tidak sungguh-sungguh 'antihistoris'; hanya kami tidak tahu bagaimana mencocokkan bahan-bahan historis ke dalam kerangka kerja konsep-konsep kami."<sup>7</sup>

Sebuah revisi atas konsep-konsep teori fungsional, sedemikian hingga membuat konsep-konsep itu dapat secara lebih efektif menghadapi "bahan-bahan historis", sebaiknya mulai dengan sebuah usaha untuk membedakan secara analitis antara segi-segi kultural dan sosial dari kehidupan manusia, dan membahas segi-segi itu sebagai faktor-faktor yang berubah-ubah secara independen namun saling tergantung satu sama lain. Meskipun dapat dipisahkan hanya secara konseptual, struktur kebudayaan dan struktur sosial lalu akan dilihat sebagai bentuk-bentuk integrasi yang mungkin satu sama lain, yang dari integrasi itu bentuk isomorfis begitu saja tak lain kecuali merupakan sebuah kasus yang terbatas – suatu kasus yang umum hanya dalam masyarakat-masyarakat yang telah stabil di sepanjang zaman sehingga memungkinkan suatu penyesuaian sedekat mungkin antara segi-segi sosial dan kultural. Di dalam kebanyakan masyarakat, di mana perubahan lebih merupakan sesuatu kejadian yang khas daripada suatu kejadian yang abnormal, kita dapat berharap menemukan diskontinuitas yang kurang-lebih radikal di antara segi-segi sosial dan kultural itu. Saya berpendapat bahwa dalam diskontinuitas-diskontinuitas inilah kita akan menemukan beberapa daya pendorong utama dalam perubahan.

Salah satu cara yang lebih bermanfaat – namun bukanlah satu-satunya cara – untuk membedakan antara sistem kebudayaan dan sistem sosial adalah melihat yang pertama sebagai sebuah sistem makna dan sistem simbol yang teratur, yang di dalamnya interaksi



sosial berlangsung; dan melihat yang terakhir sebagai pola interaksi sosial itu sendiri.<sup>8</sup> Pada satu taraf ada kerangka kerja kepercayaan-kepercayaan, simbol-simbol ekspresif, dan nilai-nilai. Dengan kerangka-kerja itu, para individu mendefinisikan dunia mereka, mengungkapkan perasaan-perasaan mereka dan membuat penilaian-penilaian mereka. Pada taraf lainnya, ada proses terus menerus dari tingkah-laku interaktif. Bentuk tetap tingkah-laku interaktif itu kita sebut struktur sosial. Kebudayaan adalah tenunan makna. Dengan tenunan itu, manusia menafsirkan pengalaman mereka dan mengarahkan tindakan mereka. Struktur sosial adalah bentuk yang diambil oleh tindakan itu, jaringan relasi-relasi sosial yang nyatanya ada. Kebudayaan dan struktur sosial lalu tak lain kecuali abstraksi-abstraksi yang berbeda dari fenomena yang sama. Yang satu memandang tindakan sosial dari sudut maknanya bagi mereka yang menghayatinya, yang lain memandangnya menurut sumbangannya untuk berfungsinya sistem sosial tertentu.

Hakikat distingsi antara kebudayaan dan sistem sosial dihasilkan dengan lebih jelas bila orang memperhatikan jenis-jenis integrasi yang berbeda-beda yang khas bagi mereka masing-masing. Perbedaan ini adalah antara apa yang oleh Sorokin disebut "integrasi bermakna-logis" (*logico-meaningful integration*) dan apa yang disebutnya "integrasi fungsional-kausal" (*causal-functional integration*).<sup>9</sup> Yang dimaksud dengan integrasi bermakna-logis, yang khas bagi kebudayaan, adalah jenis integrasi yang ditemukan orang di dalam sebuah fuga Bach, dalam dogma Katholik, atau dalam teori relativitas umum. Integrasi macam itu adalah sebuah kesatuan gaya, kesatuan implikasi logis, kesatuan makna dan nilai. Yang dimaksud dengan integrasi kausal-fungsional, yang khas bagi sistem sosial, adalah jenis integrasi yang ditemukan orang dalam suatu organisme, di mana seluruh bagian-bagiannya terpadu di dalam satu jaringan kausal; masing-masing bagian merupakan sebuah unsur di dalam lingkaran sebab-akibat yang berulang yang "menjaga kelangsungan sistem". Dan karena kedua jenis integrasi ini tidak identik, karena bentuk partikular yang diambil oleh salah satu dari keduanya tidak secara langsung menyiratkan bentuk yang akan diambil oleh yang lain, ada suatu ketidaksesuaian inheren dan ketegangan di antara keduanya, dan antara keduanya dan suatu unsur ketiga, yakni pola integrasi motivasi di dalam individu yang biasanya kita sebut struktur kepribadian:

Demikianlah apa yang dipahami sebagai suatu sistem sosial hanyalah salah satu dari tiga segi dari penstrukturan sebuah sistem konkret secara menyeluruh dari tindakan sosial. Dua yang lain adalah sistem-sistem kepribadian para pelaku individual dan sistem kultural yang dibangun ke dalam tindakan mereka. Masing-masing dari ketiga segi ini haruslah dianggap sebagai sebuah fokus yang lepas dari organisasi unsur-unsur sistem tindakan, dalam arti bahwa tak satu pun dari ketiganya secara teoretis dapat direduksikan pada istilah-istilah salah satu dari ketiganya atau suatu kombinasi dari kedua yang lain. Masing-masing sangat diperlukan bagi dua yang lainnya, dalam arti bahwa tanpa kepribadian-kepribadian dan kebudayaan tak akan ada sistem sosial dan seterusnya di sekitar daftar kemungkinan-kemungkinan logis. Akan tetapi kesalingtergantungan dan interpenetrasi ini merupakan suatu soal yang sangat berbeda dari keadaan dapat direduksi (*reducibility*) yang akan berarti bahwa sifat-sifat penting dan proses-proses satu kelompok sistem secara teoretis dapat "diturunkan" dari pengetahuan teoretis kita mengenai salah satu atau dua dari dua yang lain. Kerangka-acuan tindakan adalah umum bagi ketiganya dan fakta ini memungkinkan "transformasi-transformasi" tertentu di antara ketiganya. Akan tetapi pada taraf teori di sini diusahakan agar ketiganya tidak membentuk sebuah sistem tunggal, bagaimanapun hal ini dapat berubah pada taraf teoretis tertentu lainnya.<sup>10</sup>

Saya akan berusaha memperlihatkan kegunaan dari pendekatan fungsional yang lebih dinamis ini dengan menerapkannya pada sebuah kasus tertentu mengenai sebuah ritus yang tak dapat berfungsi sebagaimana layaknya. Saya akan memperlihatkan bagaimana sebuah pendekatan yang tidak membedakan segi-segi kultural yang "bermakna-logis" dari pola ritual itu, dari segi-segi struktural sosial yang "kausal-fungsional" tak dapat secara memadai menerangkan kegagalan ritual ini, dan bagaimana sebuah pendekatan yang sedemikian membedakan keduanya dapat menganalisis secara lebih eksplisit penyebab dari masalah itu. Lebih lanjut akan dikemukakan bahwa pendekatan seperti itu dapat untuk mencegah pandangan simplistik tentang peranan fungsional dari agama di dalam masyarakat yang melihat peranan itu semata-mata sebagai pemeliharaan-struktur, dan untuk menggantinya dengan sebuah konsep yang lebih kompleks tentang hubungan-hubungan antara kepercayaan religius dan praktiknya dan kehidupan sosial sekular. Bahan-bahan historis dapat dicocokkan ke dalam konsep seperti itu, dan analisis fungsional tentang agama dengan demikian dapat diperluas agar dapat secara lebih memadai menghadapi proses-proses perubahan.

## Latar

Kasus yang akan dipaparkan adalah kasus pemakaman yang diadakan di Mojokuto, sebuah kota kecil di Jawa Timur. Seorang bocah laki-laki, berumur sekitar sepuluh tahun, yang tinggal bersama paman dan bibinya, meninggal dunia dengan sangat mendadak. Kematiannya, yang tidak dilanjutkan segera dengan pemakaman, melainkan ditangguhkan, sekalipun menurut tata cara merupakan upacara pemakaman Jawa yang efisien dan rutin, menyebabkan ketegangan sosial yang berat dan tegangan psikologis yang hebat yang berlarut-larut. Kompleks kepercayaan-kepercayaan dan ritus-ritus yang selama bergenerasi-generasi telah membawa rasa aman kepada orang Jawa yang tak terbilang jumlahnya melalui masa sulit setelah kematian tiba-tiba tak berlaku dengan keefektifan sebagaimana biasanya. Untuk memahami mengapa semua itu tak berlaku memerlukan pengetahuan dan pemahaman tentang keseluruhan rentetan perubahan-perubahan sosial dan kultural yang telah terjadi di Jawa sejak dasawarsa-dasawarsa pertama abad ini. Pemakaman yang kacau ini dalam kenyataan tak lain kecuali sebuah contoh mikroskopis tentang konflik-konflik yang lebih luas, keruntuhan struktural, dan reintegrasi-reintegrasi yang diusahakan yang dalam salah satu bentuk merupakan sesuatu yang karakteristik bagi masyarakat Indonesia dewasa ini.

Tradisi religius Jawa, khususnya dari kaum petani, merupakan sebuah campuran unsur-unsur India, Islam, dan unsur-unsur pribumi Asia Tenggara. Timbulnya kerajaan-kerajaan besar dan militeristik di sumber-sumber beras di pedalaman pada abad-abad pertama masa Kekristenan dihubungkan dengan penyebaran pola kebudayaan Hindu dan Buddha ke pulau itu. Ekspansi perdagangan internasional lewat laut ke kota-kota pelabuhan di pantai Utara dalam abad kelima-belas dan keenam belas dihubungkan dengan penyebaran pola-pola budaya Islam. Setelah menemukan jalan ke massa petani, kedua agama dunia ini menjadi tergabung dengan tradisi-tradisi animistik yang mendasarinya yang khas bagi seluruh wilayah kebudayaan Melayu. Hasilnya adalah sebuah sinkretisme yang selaras dari mitos dan ritus yang di dalamnya dewa-dewi Hindu, nabi-nabi Muslim dan para santo, dan roh-roh dan makhluk-makhluk halus setempat semuanya mendapat tempat yang layak.

Bentuk ritual inti dalam sinkretisme ini adalah sebuah perayaan bersama yang disebut *slametan*. *Slametan-slametan* yang memiliki bentuk dan isi dengan hanya sedikit variasi pada segala kesempatan yang memiliki makna religius – pada titik-titik peralihan daur hidup, pada hari-hari suci menurut penanggalan, pada tahap-tahap tertentu daur panen, pada waktu pindah rumah, dan seterusnya – dimaksudkan baik untuk memberi persembahan bagi roh-roh maupun mekanisme-mekanisme bersama bagi keutuhan hidup bersama. Makanan yang terdiri dari hidangan-hidangan yang dipersiapkan secara khusus, masing-masing melambangkan sebuah konsep religius tertentu, dimasak oleh para anggota perempuan dari satu rumah tangga keluarga batih dan disajikan di atas lapik-lapik di tengah-tengah ruang tamu. Kepala rumah tangga pria mengundang delapan atau sepuluh kepala keluarga yang bersebelahan untuk ambil bagian. Tak ada tetangga yang lebih dekat yang diabaikan demi tetangga yang jauh. Setelah sambutan oleh tuan rumah yang menjelaskan tujuan spiritual dari perayaan ini dan sedikit pengajian dalam bahasa Arab, masing-masing orang makan dengan sedikit tergesa-gesa, hampir sembunyi-sembunyi, menelan makanan, membungkus sisa makanan dengan bungkus daun pisang dan kembali ke rumah untuk membagikannya kepada keluarganya. Kata orang roh-roh menghisapsari-sari makanan dari bau makanan itu, kemenyan yang dibakar, dan dari doa orang Muslim; orang-orang yang ikut ambil bagian memakan sari-sari makanan itu dari bahan material makanan itu dan dari interaksi sosial mereka. Hasil ganda dari ritus kecil yang tidak dramatis dan tenang ini adalah: roh-roh ditenangkan dan solidaritas ketetanggaan diperkuat.

Pasal-pasal biasa dari teori fungsional sangat memadai bagi analisis atas pola semacam itu. Dapat dengan agak mudah ditunjukkan bahwa slametan disusun baik-baik untuk “menyetel sikap-sikap nilai yang terakhir” yang diperlukan untuk integrasi yang efektif dari struktur sosial yang didasarkan atas wilayah, maupun untuk memenuhi kebutuhan-kebutuhan psikologis bagi koherensi intelektual dan stabilitas emosional yang karakteristik bagi penduduk tani. Desa Jawa (yang sekali atau dua kali setahun, mengadakan slametan seluruh desa) pada hakikatnya merupakan serangkaian rumah-rumah tangga keluarga-batih yang secara geografis berdekatan, namun agak menyadari-diri otonom, yang kesalingtergantungan ekonomis dan politisnya secara kasar memiliki kesamaan tertentu dan eksplisit

seperti yang ditampilkan dalam slametan. Tuntutan-tuntutan kerja sawah yang intensif dan proses pertanian pada musim kering memerlukan ketetapan cara-cara khusus untuk kerjasama teknis dan memperkuat rasa kebersamaan yang agak berkebalikan dari keluarga-keluarga yang agak mencukupi-dirinya itu. Sebuah rasa kebersamaan diperkuat kembali dengan jelas oleh slametan itu. Dan bila kita memperhatikan cara bagaimana berbagai unsur konseptual dan behavioral dari Hindu-Budhisme, Islam, dan "animisme" ditafsirkan kembali dan diserasikan untuk membentuk suatu gaya religius yang jelas dan hampir homogen, penyesuaian fungsional yang erat antara pola perayaan bersama dan kondisi-kondisi kehidupan pedesaan Jawa malahan lebih mencolok lagi.

Akan tetapi faktanya adalah bahwa kalau tidak dalam semua, dalam kebanyakan wilayah di Jawa, baik basis teritorial sederhana integrasi sosial desa maupun basis sinkretis homogenitas kulturalnya makin lama makin terkikis habis lebih dari lima puluh tahun yang lalu. Pertumbuhan penduduk, urbanisasi, penyebaran mata uang, diferensiasi pekerjaan, dan semacamnya, sama-sama telah memperlemah ikatan-ikatan tradisional struktur masyarakat petani; dan hembusan angin ajaran yang menyertai kemunculan perubahan-perubahan struktural ini telah mengganggu keseragaman kepercayaan dan praktik religius yang mencirikan masa yang lebih awal. Munculnya nasionalisme, Marxisme, dan pembaruan Islam sebagai ideologi-ideologi yang sebagian diakibatkan oleh bertambahnya kompleksitas masyarakat Jawa, telah mempengaruhi tidak hanya kota-kota besar tempat syahadat-syahadat kepercayaan ini pertama kali muncul dan selalu memiliki kekuatan terbesar mereka, namun memiliki sebuah dampak yang besar pada kota-kota yang lebih kecil dan desa-desa juga. Dalam kenyataan, banyak perubahan sosial di Jawa akhir-akhir ini barangkali paling tepat dicirikan sebagai sebuah pergeseran dari sebuah situasi yang di dalamnya ikatan-ikatan mempersatu yang bersifat primer di antara para individu (atau di antara keluarga-keluarga) diungkapkan menurut kedekatan geografis ke suatu situasi di mana ikatan-ikatan tersebut diungkapkan menurut kepentingan ideologis (*ideological like-mindedness*).

Di pedesaan dan kota-kota kecil perubahan-perubahan ideologis besar ini sebagian besar tampak dalam bayang-bayang kesenjangan yang melebar antara mereka yang menekankan segi-segi Islam dari sinkretisme religius pribumi dan mereka yang menekankan unsur-

unsur Hindu dan animistis. Benarlah bahwa perbedaan tertentu di antara subtradisi-subtradisi yang berbeda-beda ini telah ada sejak kedatangan Islam. Beberapa individu khususnya telah ahli dalam pengajian dalam bahasa Arab atau secara khusus terpelajar dalam hukum Islam, sementara yang lain-lainnya lebih mahir dalam praktik-praktik mistis Hindu atau menjadi spesialis-spesialis dalam teknik-teknik penyembuhan setempat. Akan tetapi kontras-kontras ini diperlembut dengan toleransi yang besar dari orang Jawa bagi banyak konsep religius, sejauh pola-pola ritual dasarnya – yaitu slametan-slametan – didukung dengan setia. Unsur pemecah belah masyarakat apa pun yang mereka timbulkan, sebagian besar dikaburkan oleh orang-orang kebanyakan dari kehidupan pedesaan dan kota kecil yang akan mengesampingkan unsur itu.

Akan tetapi munculnya modernisme Islam sesudah tahun 1910 (dan juga reaksi-reaksi konservatif yang hebat terhadapnya) dan nasionalisme religius di antara kelas-kelas pedagang kota-kota besar yang secara ekonomis dan politis bersifat canggih memperkokoh perasaan Islam sebagai syahadat iman yang eksklusif dan antisinkretis di antara unsur yang lebih ortodoks dari massa penduduk. Demikian juga, nasionalisme sekular dan Marxisme, yang muncul di antara para karyawan sipil dan proletariat yang semakin banyak di kota-kota ini, memperkuat unsur-unsur pra-Islam (yaitu, animis-Hindu-istis) dari pola sinkretis itu, yang cenderung dihargai oleh kelompok-kelompok ini sebagai sebuah imbalan bagi Islam puritan dan yang beberapa dari unsur itu dipakai sebagai sebuah kerangka kerja religius umum untuk menyusun gagasan-gagasan politis mereka secara lebih khusus. Di satu pihak, muncullah seorang Muslim yang lebih sadar-diri, yang mendasarkan kepercayaan-kepercayaan dan praktik-praktik religiusnya secara lebih eksplisit pada ajaran-ajaran internasional dan universalistis dari Mohammad. Di lain pihak muncullah seorang "nativis" yang lebih sadar-diri, yang berusaha memperkembangkan sebuah sistem religius umum dari bahan – dengan unsur-unsur yang lebih bersifat Islam – membungkamkan tradisi religius yang diwarisinya. Dan kontras antara orang macam pertama, yang disebut seorang *santri*, dan orang macam kedua, yang disebut seorang *abangan*, terus-menerus membesar dengan semakin tajam, sampai hari ini kontras itu membentuk distingsi kultural utama dalam seluruh wilayah Mojokuto.



Khususnya di kota, kontras ini telah sampai memainkan peranan yang amat penting. Tidak adanya tekanan-tekanan ke arah kerjasama antarkeluarga yang didorong oleh tuntutan-tuntutan teknis penanaman padi, dan juga berkurangnya keefektifan bentuk-bentuk tradisional pemerintahan desa di hadapan kompleksitas-kompleksitas kehidupan kota, sama sekali memperlemah dukungan-dukungan sosial dari pola desa sinkretis. Ketika masing-masing orang mengusahakan matapencariannya – sebagai sopir, pedagang, juru tulis, atau buruh – secara kurang lebih independen dari bagaimana para tetangganya melakukan itu semua, rasa kepentingannya akan komunitas ketetanggaaan secara alamiah berkurang. Sebuah sistem kelas yang lebih terdiferensiasi, bentuk-bentuk pemerintahan yang lebih birokratis dan impersonal, semakin beraneka-ragamnya latarbelakang sosial, semuanya itu cenderung menggiring ke akibat yang sama, yaitu: pengurangan tekanan atas ikatan-ikatan geografis yang kuat demi kepentingan ikatan-ikatan ideologis yang tersebar. Bagi orang kota, perbedaan antara santri dan abangan bahkan menjadi lebih tajam lagi, karena perbedaan itu timbul sebagai titik acuan sosial primer mereka. Perbedaan itu lebih menjadi sebuah simbol identitas sosialnya, daripada sekedar sebuah perbedaan kepercayaan. Macam teman-teman yang akan ia punyai, jenis organisasi yang akan dimasukinya, macam kepemimpinan politis yang akan ia ikuti, jenis orang yang akan dikawini anak laki-laki atau anak gadisnya, semuanya akan dipengaruhi oleh sisi percabangan ideologis yang ia anut sebagai miliknya sendiri.

Kemudian muncullah di kota – walaupun tidak hanya di kota – sebuah pola baru kehidupan sosial yang ditata menurut kerangka kerja klasifikasi kultural yang berubah-ubah. Di antara kaum elite, pola baru ini telah menjadi agak pesat berkembang; tetapi di antara massa penduduk kota, pola baru ini masih berada dalam proses formasi. Khususnya dalam *kampung-kampung*, hubungan-hubungan ketetanggaaan yang jauh dari jalan utama tempat orang-orang kota Jawa kebanyakan tinggal berkerumun bersama di dalam gubuk-gubuk bambu yang kacau-balau susunannya, orang menemukan sebuah masyarakat peralihan di mana bentuk-bentuk tradisional kehidupan pedesaan makin lama makin menghilang dan bentuk-bentuk baru terus menerus dibangun kembali. Di dalam daerah-daerah kantung dari para petani yang datang ke kota itu (atau dari anak-anak dan cucu-cucu para petani yang datang ke kota), kebuda-

yaan rakyat a-la Redfield terus menerus diubah menjadi kebudayaan kotanya, walaupun yang terakhir ini tidak persis dicirikan dengan istilah-istilah negatif dan residual seperti "sekular", "individualistis", "secara kultural mengalami disorganisasi". Apa yang terjadi di dalam kampung-kampung bukanlah sekedar kehancuran cara hidup tradisional, sebagai suatu konstruksi cara hidup yang baru. Konflik sosial yang tajam yang mencirikan hubungan-hubungan ketetanggaaan kelas bawah ini bukanlah sekedar menunjukkan lenyapnya konsensus kultural, melainkan terlebih menunjukkan suatu pencarian, yang belum sepenuhnya berhasil, pola-pola kepercayaan dan nilai baru yang lebih umum dan fleksibel.

Di Mojokuto, seperti dalam kebanyakan kota Indonesia, pencarian ini sebagian besar terjadi di dalam konteks partai-partai politis massa, dan juga di dalam perkumpulan-perkumpulan perempuan, organisasi-organisasi pemuda, serikat-serikat pekerja, dan paguyuban-paguyuban yang secara formal atau informal terkait dengan mereka. Ada beberapa partai (walaupun pemilihan umum baru-baru ini [1955] sangat mengurangi jumlah mereka), masing-masing dipimpin oleh elite-elite kota yang terdidik, seperti: para pegawai sipil, guru, pedagang, mahasiswa, dan sebagainya, dan masing-masing bersaing dengan yang lain-lainnya demi kesetiaan politis para penghuni kampung yang setengah desa, setengah kota, maupun massa petani. Dan hampir tanpa kecuali, mereka memanfaatkan salah satu sisi keterpecahan santri-abangan. Dari kompleks partai-partai dan paguyuban-paguyuban politis ini, hanya dua yang memerlukan perhatian langsung kita di sini: Masyumi, sebuah partai politis yang besar yang berdasarkan Islam; dan Permai, sebuah kelompok politiko-religius anti-Muslim yang keras.

Masyumi kurang lebih adalah keturunan langsung dari gerakan pembaruan Islam sebelum Perang. Dipimpin, sekurang-kurangnya di Mojokuto, oleh para cendekiawan santri modernis, partai ini berpihak pada sebuah versi islam yang memiliki kesadaran sosial, antiskolastik, dan agak puritan yang melancarkan gerakan kembali-ke-Qur'an. Bersama dengan partai-partai Muslim lainnya, partai ini juga mendukung pelebagaan sebuah "Negara Islam" di Indonesia yang menggantikan republik sekular yang ada sekarang. Akan tetapi makna dari cita-cita ini tidak seluruhnya jelas. Para musuh Masyumi menuduhnya menegakkan sebuah teokrasi yang intoleran dari Abad Pertengahan di mana kaum abangan dan non-Muslim akan dianiaya



dan dipaksa untuk secara ketat mematuhi perintah-perintah hukum Muslim, sementara para pemimpin Masyumi mengklaim bahwa Islam secara intrinsik bersifat toleran dan bahwa mereka hanya menginginkan sebuah pemerintahan yang secara eksplisit didasarkan pada syahadat iman Muslim, pemerintahan yang hukum-hukumnya selaras dengan ajaran-ajaran Qur'an dan Hadith. Bagaimanapun juga, Masyumi, partai Muslim terbesar di negeri ini, adalah salah satu dari jurubicara-jurubicara baik pada taraf nasional maupun lokal bagi nilai-nilai dan aspirasi-aspirasi kelompok santri.

Permai tidak begitu mengesankan pada skala nasional. Walaupun Permai merupakan sebuah partai yang bersifat nasional, partai ini adalah sebuah partai yang agak kecil, yang memiliki kekuatan hanya dalam sedikit wilayah yang agak terbatas. Akan tetapi di wilayah Mojokuto, partai ini menjadi partai yang penting, dan apa yang tidak dimilikinya dalam lingkup nasional ia miliki dalam intensitas lokal. Pada hakikatnya Permai merupakan sebuah gabungan dari politik Marxis dengan pola-pola religius abangan. Partai ini menggabungkan suatu anti-Westernisme, anti-Kapitalisme, dan anti-imperialisme yang agak eksplisit dengan usaha untuk memformalisasikan dan menggeneralisasikan beberapa tema yang lebih khas yang tersebar dari sinkretisme religius kaum petani. Pertemuan-pertemuan Permai mengikuti baik pola slametan, lengkap dengan kemenyan dan makanan simbolis (namun tanpa pengajian Islam), maupun prosedur parlementaris modern. Pamflet-pamflet Permai memuat sistem-sistem penanggalan dan bilangan yang keramat dan ajaran-ajaran mistik dan juga analisis-analisis tentang konflik kelas; dan pidato-pidato Permai mengetengahkan uraian baik tentang konsep-konsep religius maupun politis. Di Mojokuto, Permai juga adalah sebuah kelompok penyembuhan, dengan praktik-praktik medis dan mantera-manteranya, suatu ucapan-ucapan rahasia, dan penafsiran-penafsiran rahasia atas ayat-ayat dalam tulisan-tulisan sosial dan politis para pemimpin.

Akan tetapi ciri yang paling mencolok dari Permai adalah pendirian anti-Muslimnya yang kuat. Menuduh bahwa Islam adalah sebuah agama asing yang diimpor, tak cocok dengan kebutuhan-kebutuhan dan nilai-nilai orang Jawa, kelompok pemujaan itu menekankan sikap kembali pada kepercayaan-kepercayaan "murni" dan "asli" orang Jawa. Yang mereka maksudkan tampaknya adalah sinkretisme pribumi dengan penyingkiran unsur-unsur yang lebih

bersifat Islam. Segaris dengan ini, partai-pemujaan ini telah memprakarsai sebuah gerakan baik pada taraf nasional maupun lokal untuk ritus-ritus perkawinan dan pemakaman yang bersifat sekular (yakni, non-Islam). Seperti situasi yang ada sekarang, semua orang kecuali orang-orang Kristen dan Hindu Bali harus melangsungkan perkawinan mereka yang disahkan dengan ritus Muslim.<sup>11</sup> Ritus-ritus pemakaman adalah urusan orang perseorangan tetapi, karena sejarah sinkretisme yang lama, ritus-ritus itu sedemikian dalamnya tercampur dengan adat-istiadat Islam sehingga pemakaman non-Islam yang asli cenderung tak dapat dilaksanakan.

Tindakan Permai pada taraf lokal dalam pencarian upacara-upacara perkawinan dan pemakaman non-Islam memiliki dua bentuk. Yang pertama adalah tekanan yang berat pada para pejabat pemerintahan setempat untuk memperbolehkan praktik-praktik tersebut, dan yang lain adalah tekanan berat pada para anggotanya untuk mengikuti secara sukarela ritus-ritus yang memurnikan dari unsur-unsur Islam. Dalam kasus perkawinan, sukses kurang lebih terhalang karena tangan para pejabat setempat terkait dengan peraturan Pemerintah Pusat, dan malah para anggota kelompok yang sangat diideologisasikan itu tak akan berani mengadakan perkawinan yang "tidak sah" itu secara blak-blakan. Tanpa perubahan dalam hukum, Permai mempunyai sedikit kesempatan untuk mengubah bentuk-bentuk perkawinan, walaupun dilakukan beberapa usaha yang gagal untuk merayakan upacara-upacara sipil di bawah pengayoman para tetua desa yang berpola-pikir abangan.

Kasus pemakaman agak berbeda, terutama menyangkut adat-kebiasaan daripada hukum. Pada waktu saya berada di desa itu (1952-1954), ketegangan antara Permai dan Masyumi bertambah besar dengan sangat cepatnya. Hal ini sebagian disebabkan oleh pemilihan umum pertama yang segera akan diadakan di Indonesia, dan sebagian oleh efek-efek dari perang dingin. Hal itu juga dipengaruhi oleh berbagai kejadian khusus, seperti sebuah laporan bahwa pimpinan Permai nasional di depan umum menyebut Mohammad sebagai seorang nabi palsu; sebuah pidato di ibukota wilayah terdekat oleh seorang pemimpin Masyumi di mana ia menuduh Permai bermaksud melahirkan angkatan anak-anak haram di Indonesia; dan sebuah pemilihan kepala-desa yang sengit yang sebagian besar bertarung atas dasar santri lawan abangan. Akibatnya, pejabat kelurahan setempat, seorang birokrat yang tidak tegas yang terperangkap di

tengah-tengah, mengadakan sebuah pertemuan untuk semua pejabat religius desa itu, atau para modin. Dari antara banyak tugas lainnya, seorang modin menurut tradisi bertanggungjawab untuk memimpin pemakaman. Ia mengarahkan seluruh ritus, menasihati keluarga yang berbela-sungkawa dalam detail-detail teknis penguburan, memimpin pengajian Al Qur'an, dan membaca serangkaian sambutan bagi almarhum di pinggir kubur itu. Pejabat kelurahan itu menyuruh pada modin, yang mayoritas adalah para pemimpin desa yang Masyumi, bahwa dalam kasus kematian seorang anggota Permai, mereka hanya menyebut nama dan usia almarhum dan pulang; mereka tak boleh ikut ambil bagian dalam ritus itu. Pejabat itu memperingatkan bahwa jika mereka tidak melakukan apa yang diperintahkannya, mereka akan bertanggungjawab bila terjadi masalah dan ia tak akan mendukung mereka.

Inilah situasi pada tanggal 17 Juli 1954, ketika Paijan, kemenakan laki-laki Karman, seorang anggota Permai yang aktif dan bersemangat, tiba-tiba meninggal di kampung Mojokuto tempat saya tinggal.

## Pemakaman

Suasana hati sebuah pemakaman di Jawa bukanlah duka-cita yang histeris, tangisan terisak-isak yang tak terbendung, atau malah tangisan-tangisan sedih secara resmi untuk mengantarkan almarhum. Pemakaman orang Jawa lebih merupakan sebuah pelepasan jenazah dengan tenang, tidak demonstratif, dan hampir lesu, sebuah pelepasan jenazah yang diritualisasikan dengan singkat. Air mata tidak disukai dan tidak dimunculkan. Yang diusahakan adalah melakukan tugas-tugas lagi, tidak terlalu terkungkung dalam rasa sedih yang berlarut-larut. Kesibukan terinci dari pemakaman, hubungan sosial formal yang penuh tata-krama dengan para tetangga yang ditekankan dalam segala seginya, rangkaian slametan-slametan untuk mengenang yang terbentang dalam jangka waktu hampir tiga tahun adalah seluruh momentum sistem ritual orang Jawa yang kiranya mengelakkan seseorang dari duka cita tanpa gangguan emosional yang hebat. Bagi orang yang berduka-cita, ritus pemakaman dan setelah pemakaman dikatakan menimbulkan rasa *iklas*, semacam keadaan tanpa afeksi yang dikehendaki, sebuah keadaan lepas-bebas dan statis yang "tidak peduli". Bagi kelompok para tetangganya, kegiatan itu menimbulkan *rukun*, "keselarasan bersama".

Upacara yang dilangsungkan itu pada hakikatnya adalah versi lain dari slametan, yang diadaptasi dengan tuntutan-tuntutan khusus penguburan. Ketika berita kematian disiarkan ke seluruh wilayah itu, setiap orang dalam desa itu harus meninggalkan apa yang sedang ia kerjakan dan segera pergi ke rumah duka. Para perempuan membawa berpiring-piring nasi, yang dimasak untuk slametan. Para lelaki mulai memotong kayu untuk nisan dan menggali kubur. Segera modin itu tiba dan mulai memimpin kegiatan-kegiatan. Jenazah itu dimandikan dengan air yang telah dipersiapkan dengan upacara oleh para sanak-keluarga (yang dengan tetap tabah memegang badan jenazah itu pada pangkuan mereka untuk memperlihatkan rasa kasih mereka pada almarhum dan juga pengendalian diri mereka). Kemudian jenazah dibungkus dengan kafan. Kurang lebih selusin santri, di bawah pimpinan modin itu, berdoa dengan mengaji dalam bahasa Arab di atas badan jenazah itu selama lima sampai sepuluh menit. Setelah ini jenazah dibawa, di tengah-tengah berbagai tindakan ritual, dalam sebuah iring-iringan upacara ke pekuburan tempat jenazah itu dikebumikan dengan cara-cara yang sudah digariskan. Modin itu membacakan sebuah pidato di tepi makam untuk almarhum, mengingatkannya akan kewajiban-kewajibannya sebagai seorang Muslim yang taqwa; dan upacara pemakaman selesai, biasanya hanya dua atau tiga jam setelah kematian. Upacara pemakaman yang layak diteruskan dengan slametan-slametan pengenangan di rumah kediaman mereka yang berdukacita pada tiga, tujuh, empat puluh, dan seratus hari setelah kematian; pada hari ulang tahun pertama dan kedua dari kematian itu; dan akhirnya pada hari keseribu, bila jenazah itu dianggap telah menjadi tanah dan jurang antara orang hidup dan mati menjadi mutlak.

Inilah pola ritual yang dilangsungkan ketika Paijan meninggal. Segera setelah fajar mereka (kematian terjadi pagi-pagi benar), Karman, pamannya, mengirim sebuah telegram kepada kedua orangtua anak itu di dekat kota, memberi tahu mereka dengan cara khas Jawa bahwa anaknya sakit. Cara yang berbelit-belit ini dimaksudkan untuk memperhalus dampak kematian dengan membiarkan mereka menyadarinya secara lebih perlahan-lahan. Orang Jawa merasa bahwa gangguan emosional muncul tidak dari beratnya kekecewaan melainkan dari kemendadakannya yang datang, yang pada taraf ini orang "terkejut" karena tidak mempersiapkannya. Yang ditakutkan adalah "kejutan", bukanlah penderitaan itu sendiri. Selanjutnya, de-

ngan harapan bahwa kedua orangtuanya akan tiba dalam beberapa jam saja, Karman meminta modin itu untuk mulai upacara. Hal ini dilakukan dengan teori bahwa menjelang kedua orangtuanya tiba tinggal sedikit hal yang harus dikerjakan kecuali mengebumikan badan jenazah itu, dan mereka dengan demikian sekali lagi akan terhindar dari tekanan yang tidak perlu. Menjelang pukul sepuluh paling lama, upacara akan selesai seluruhnya; sebuah kejadian yang menyedihkan, namun suatu kejadian yang secara ritual sunyi.

Akan tetapi pada saat modin itu, seperti yang kemudian diceritakannya pada saya, tiba di rumah Karman dan melihat poster yang memperlihatkan simbol politis Permai, ia mengatakan pada Karman bahwa ia tak bisa melangsungkan upacara itu. Selain itu, Karman termasuk dalam "agama lain", dan ia, modin itu, tak tahu upacara-upacara pemakaman yang betul untuknya; yang ia ketahui adalah Islam. "Saya tidak mau menyinggung agama anda," katanya dengan saleh. "Sebaliknya, saya sepenuhnya menghormatinya, karena tak ada intoleransi dalam Islam. Tetapi saya tak tahu upacara anda. Orang-orang Kristen mempunyai upacara mereka sendiri dan petugas mereka sendiri (pastor setempat), tetapi apa yang dimiliki Permai? Apa mereka membakar jenazah atau apa?" (Ini merupakan sebuah sindiran tersembunyi tentang praktik-praktik pemakaman Hindu; jelas modin itu sangat senang akan kesempatan ini). Karman, kata modin itu pada saya, agak bingung atas semua ini dan tentu terkejut, karena walaupun ia adalah seorang anggota Permai yang aktif, ia agaknya adalah seorang anggota yang kurang berpengetahuan. Jelas tak pernah terjadi padanya bahwa agitasi pemakaman-anti-Muslim dari partai itu tak pernah tampak sebagai sebuah masalah konkret, atau bahwa modin itu sebenarnya akan menolak untuk melangsungkan upacara. Karman sebenarnya bukanlah seorang tetangga yang buruk, demikian kesimpulan modin itu; ia hanyalah korban penipuan para pemimpinnya.

Setelah meninggalkan Karman yang sekarang menjadi sangat gelisah, modin itu langsung pergi ke pejabat kelurahan untuk menanyakan apakah ia telah bertindak betul. Pejabat itu secara moral terpaksa mengatakan bahwa ia telah bertindak betul, dan dengan demikian mendorong modin itu untuk pulang ke rumah untuk menjumpai Karman dan polisi desa. Kepada polisi itu Karman telah pergi dengan kecewa, menunggunya. Polisi itu, seorang rekan pribadi Karman, memberitahu modin itu bahwa menurut adat kebiasaan

waktu yang genting, ia diharapkan memakamkan setiap orang dengan sikap tidak memihak, tak jadi soal apakah ia kebetulan saja setuju dengan politik mereka. Tetapi modin itu, yang sekarang telah didukung oleh pejabat kelurahan, menegaskan bahwa hal itu tidak lagi merupakan tanggungjawabnya. Akan tetapi, sarannya, apabila Karman mau, ia bisa pergi ke kantor kepala desa dan menandatangani sebuah pernyataan publik, dicap dengan cap Pemerintah dan juga ditandatangani oleh kepala desa dengan dihadiri dua orang saksi, yang menyatakan bahwa ia, Karman, adalah betul seorang Muslim dan bahwa ia menginginkan modin memakamkan anak itu menurut adat kebiasaan Islam. Dengan saran bahwa ia secara resmi meninggalkan kepercayaan-kepercayaan religiusnya, Karman meledak marah dan membuat keributan di rumah itu, tingkah laku yang tidak biasa bagi seorang Jawa. Tak lama kemudian ia tiba di rumah lagi, kehilangan akal mengenai apa yang harus dilakukan selanjutnya, ia menenangkan kecemasannya sampai kabar kematian anak itu tersiar dan seluruh tetangga berkumpul untuk upacara itu.

Seperti kebanyakan kampung di kota Mojokuto, kampung tempat saya tinggal terdiri dari baik para santri yang saleh maupun para abangan yang bersemangat (dan juga sejumlah pengikut yang kurang bersemangat dari kedua pihak itu), tercampur bersama secara kurang-lebih acak. Di kota orang-orang dipaksa hidup di tempat mereka dapat hidup dan mengambil apa saja yang mereka temukan untuk para tetangga, berlainan dengan wilayah-wilayah pedesaan tempat seluruh ketetanggaaan, bahkan seluruh desa, masih cenderung hampir sepenuhnya diwarnai para abangan ataupun santri. Sebagian terbesar para santri di kampung adalah anggota-anggota Masyumi, dan kebanyakan abangan adalah para pengikut Permai, dan dalam kehidupan sehari-hari, interaksi sosial di antara kedua kelompok itu minimal. Para abangan, yang sebagian besar adalah para tukang rendahan atau pekerja tangan, setiap petang berkumpul di warung kopi Karman yang letaknya di pinggir jalan untuk ngobrol santai di senja hari yang merupakan ciri khas kehidupan kota-kecil dan desa di Jawa. Para santri yang sebagian besar adalah penjahit, pedagang, dan para pemilik toko, biasanya berkumpul di salah satu toko santri untuk maksud yang sama. Akan tetapi di samping kurangnya ikatan-ikatan sosial yang erat ini, kenyataan kesatuan wilayah pada upacara pemakaman masih dirasakan oleh kedua kelompok itu sebagai sebuah tugas yang tak dapat dielakkan. Dari semua ritus orang Jawa, pema-

kaman barangkali mengandung kewajiban yang paling besar bagi para hadirin. Setiap orang yang tinggal di dalam suatu radius tertentu dari rumah duka diharapkan menghadiri upacara itu; dan pada kesempatan ini setiap orang menghadirinya.

Dengan latarbelakang ini, tidaklah mengejutkan bahwa pada saat saya tiba di rumah Karman sekitar pukul delapan, saya menemukan dua baris orang yang cemberut duduk jongkok dengan rasa tidak suka di kedua sisi halaman, sekelompok perempuan yang duduk sambil berbisik-bisik bermalas-malasan di dalam rumah itu dekat jenazah yang masih berpakaian, dan sebuah suasana keraguan dan ketidakenakan sebagai ganti kesibukan persiapan slametan yang biasanya tenang, memandikan jenazah, dan salaman dari para tamu. Orang-orang abangan mengelompok di dekat rumah itu, tempat Karman meruduk, membelak kosong ke dalam ruangan, dan tempat Sujoko dan Sastro, Pimpinan kota dan Sekretaris Permai (satu-satunya hadirin dari luar penduduk kampung itu) duduk di atas kursi, menatap kabur ke luar ruangan. Orang-orang santri berkerumun bersama di bawah bayangan sebatang pohon aren sekitar tiga puluh yard jauhnya, saling mengobrolkan apa-apa saja yang menjadi masalah yang ada. Adegan yang nyaris tanpa gerakan itu menyebabkan sebuah istirahat yang tidak diharapkan di dalam suatu drama yang biasa, seperti kalau sebuah film berhenti di tengah pertunjukan.

Setelah setengah jam atau lebih, beberapa orang abangan mulai memotong kayu dengan setengah hati untuk membuat nisan dan beberapa perempuan mulai menyusun rangkaian bunga persembahan daripada tidak melakukan apa-apa. Tapi jelaslah bahwa ritus itu berhenti dan tak seorang pun tahu apa yang harus dilakukan seterusnya. Ketegangan perlahan-lahan muncul. Orang-orang dengan gelisah memperhatikan matahari naik semakin tinggi ke langit, atau menatap Karman yang tenang. Pergunjingan tentang soal-soal yang disesalkan ini mulai muncul ("segala sesuatu yang ada pada hari ini adalah suatu masalah politis," seorang lelaki tua yang tradisionalistis yang berumur kira-kira delapan puluh tahun menggerutu kepada saya, "anda bahkan bagaimanapun tak bisa mati karena kematian menjadi masalah politis"). Akhirnya, sekitar pukul setengah sepuluh pagi, seorang penjahit, seorang santri muda, yang bernama Abu memutuskan untuk mencoba mengusahakan sesuatu dalam situasi itu sebelum menjadi buruk sama sekali. Ia berdiri dan memberi isyarat pada Karman, tindakan instrumental serius yang pertama yang ter-

jadi di sepanjang pagi itu. Dan Karman, bangkit dari renungannya, menjumpai orang itu untuk bicara dengannya.

Sebenarnya Abu menduduki sebuah posisi yang agak khusus dalam kampung itu. Walaupun ia adalah seorang santri yang saleh dan seorang anggota Masyumi yang setia, ia telah memiliki lebih banyak kontak dengan kelompok Permai karena kios jahitnya terletak langsung di belakang warung kopi Karman. Walaupun Abu, yang menjalankan mesin jahitnya pada malam dan siang hari, tentu bukanlah seorang anggota kelompok ini, ia seringkali mengobrol dengan mereka dari bangku kerjanya sekitar dua puluh kaki jauhnya. Betul, sejumlah ketegangan tertentu ada antara dia dan orang-orang Permai mengenai soal-soal religius. Sekali waktu, ketika saya sedang menyelidiki kepercayaan-kepercayaan eskatologis mereka, mereka secara sakartis menunjukkan saya pada Abu. Mereka mengatakan ia orang yang berpengalaman, dan mereka mengejeknya secara sangat blak-blakan mengenai apa yang mereka anggap sebagai teori-teori Islam yang menggelikan tentang kehidupan setelah kematian. Bagaimanapun juga, ia memiliki sebuah ikatan sosial dengan mereka, dan barangkali masuk akal bahwa ia akan menjadi satu-satunya orang yang mencoba memecahkan kebekuan.

"Sudah hampir siang," kata Abu. "Keadaan tak dapat terus begini." Ia mengusulkan bahwa ia mengirim Umar, salah seorang santri lain, untuk melihat apakah modin itu sekarang dapat dibujuk untuk datang; barangkali keadaannya sudah berubah sekarang. Sementara itu, ia dapat memandikan dan membungkus jenazah sendiri. Karman menjawab bahwa ia akan memikirkannya, dan kembali ke sisi lain dari halaman itu untuk berunding dengan kedua pemimpin Permai. Setelah beberapa menit mengangguk-angguk dengan penuh semangat, Karman kembali dan dengan bersahaya berkata, "Baiklah, dengan cara itu." "Saya tahu bagaimana perasaan anda," kata Abu; "Saya hanya akan melakukan apa yang sama sekali perlu dan tidak mencampuri Islam sedapat mungkin." Ia mengumpulkan orang-orang santri bersama dan mereka masuk ke dalam rumah itu.

Persyaratan pertama adalah melucuti jenazah itu (yang masih terbaring di atas lantai, karena tak seorang pun bisa membawanya). Tapi sekarang badan itu kaku, sehingga perlu memotong pakaian itu dengan sebilah pisau, sebuah prosedur yang tidak biasa yang akan mengganggu setiap orang, khususnya para perempuan yang berderet



di sekitarnya. Orang-orang santri itu akhirnya membawa keluar jenazah itu dan mendirikan sekat untuk memandikannya. Abu meminta para sukarelawan untuk memandikannya. Ia memperingatkan mereka bahwa Allah akan menganggap tindakan itu sebagai perbuatan yang baik. Tetapi para sanak-kerabat, yang biasanya diharapkan akan melaksanakan tugas ini, sekarang begitu dalam tergoncang dan bingung sehingga mereka tak dapat memangku anak itu dengan cara yang biasanya. Ada masa tunggu lain sementara orang-orang memandang satu sama lain tanpa harapan. Akhirnya, pak Sura, seorang anggota kelompok Karman tapi bukan sanak-keluarga, meletakkan anak itu di atas pangkuannya, walaupun jelas ia takut dan membisikkan ucapan mohon perlindungan. Salah satu alasan orang Jawa membuat adat kebiasaan pemakaman secara cepat-cepat adalah bahwa berbahayalah membiarkan roh almarhum melayang-layang di sekitar rumah.

Akan tetapi sebelum dapat mulai memandikan jenazah, seseorang mengajukan pertanyaan mengenai apakah satu orang cukup – bukan-kah biasanya tiga orang? Tak seorang pun merasa sangat pasti, termasuk Abu; beberapa berpikir bahwa meskipun biasanya tiga orang, hal itu tidak wajib dilakukan, dan beberapa berpikir tiga adalah jumlah yang diperlukan. Setelah sekitar sepuluh menit diskusi penuh keresahan, seorang kemenakan laki-laki dari anak itu dan seorang tukang kayu, yang tidak punya hubungan saudara dengannya, mulai memberanikan diri bergabung dengan Pak Sura. Abu, yang berusaha memainkan peranan modin sedapat mungkin, memercikkan beberapa percik air pada jenazah itu dan kemudian dimandikan, secara agak sembrono dan dalam air yang tidak disucikan. Akan tetapi ketika ini selesai, prosedur itu macet lagi, karena tak seorangpun sungguh tahu bagaimana merangkai kapas-kapas yang di bawah hukum Muslim, harus disumbatkan ke dalam lubang-lubang badan. Istri Karman, saudari dari ibu almarhum, jelas tak dapat berbuat apa-apa lagi, karena ia meraung-raung keras tak terkendali, satu-satunya contoh yang saya saksikan di antara lusinan upacara pemakaman orang Jawa yang saya hadiri. Setiap orang lalu bingung karena perkembangan ini, dan kebanyakan perempuan kampung itu kebingungan tapi tak dapat berbuat apa-apa untuk menghiburnya. Kebanyakan laki-laki tetap tinggal duduk di halaman, di luar tenang dan tidak ekspresif, namun rasa tidak enak yang memalukan yang sudah ada sejak awal tampaknya dapat berubah menjadi keputusan yang

menakutkan. "Tidak baik baginya menangis dengan cara seperti itu," kata beberapa lelaki kepada saya, "itu tidak layak". Pada saat inilah modin itu tiba.

Akan tetapi ia masih tetap tak berubah. Selanjutnya, ia memperingatkan Abu bahwa ia sedang menerima hukuman abadi dengan perbuatan-perbuatannya itu. "Kau harus menjawab kepada Allah pada Hari Kiamat," katanya, "jika kau membuat kesalahan di dalam upacara. Itu akan menjadi tanggungjawabmu. Bagi seorang Muslim, pemakaman adalah soal yang serius dan harus dilaksanakan sesuai dengan Hukum oleh seseorang yang tahu Hukum, tidak menurut keinginan orang perseorangan." Ia lalu menyarankan kepada Sujoko dan Sastro, para pemimpin Permai, bahwa mereka mengambilalih upacara pemakaman, karena sebagai "cendekiawan" partai mereka harus pasti tahu adat kebiasaan pemakaman macam apa yang dianut oleh Permai. Kedua pemimpin itu, yang belum beranjak dari kursi mereka, memperhatikan ini saat setiap orang mengamati dengan harap-harap cemas, namun mereka akhirnya menolak. Dengan merasa tersinggung, mereka mengatakan bahwa mereka sungguh-sungguh tidak tahu bagaimana melangsungkan upacara itu. Modin itu mengangkat bahu dan pergi. Salah seorang yang berdiri berdekatan, seorang rekan Karman, lalu mengusulkan bahwa mereka membawa saja keluar jenazah itu dan menguburnya dan melupakan semua upacara itu; sangat berbahaya membiarkan semua ini lebih lama lagi. Saya tidak tahu apakah usulan yang sangat cemerlang ini akan diikuti, karena pada saat ini ibu dan ayah anak yang mati itu memasuki kampung itu.

Mereka tampak sangat tenang. Mereka tidak sadarkan kematian itu, karena ayahnya kemudian memberitahu saya ia telah begitu curiga pada waktu ia menerima telegram. Ia dan istrinya telah mempersiapkan diri untuk keadaan yang paling buruk dan kurang lebih merasa pasrah menjelang saat mereka sampai. Ketika mereka mendekati kampung dan melihat seluruh tetangga berkumpul, mereka tahu bahwa ketakutan-ketakutan mereka sangat beralasan. Sewaktu istri Karman yang tangisannya sedikit mereda, melihat ibu anak yang mati itu sampai ke halaman, ia lari kepada dia yang diharapkan menghiburnya dan dengan suatu jeritan menyerbu memeluk saudaranya. Sejenak kemudian, kedua perempuan itu larut ke dalam jeritan histeris yang keras dan orang banyak mengerumuni dan memisahkan mereka, mengajak mereka ke rumah-rumah yang menempati sisi

yang berlawanan dari kampung itu. Raungan mereka berkelanjutan dengan volume suara yang tetap tinggi, dan komentar-komentar penuh kecemasan bermunculan untuk mempengaruhi apa yang seharusnya mereka lakukan dengan pemakaman dengan salah satu cara, sebelum roh anak itu memasuki seseorang.

Akan tetapi ibunya sekarang mendesak untuk melihat tubuh anak itu sebelum dibungkus. Ayahnya pada mulanya melarangnya, dengan marah memerintahkannya untuk berhenti menangis – tak tahukah ia bahwa tingkah laku semacam itu akan menggelapkan lorong anak itu menuju dunia lain? Akan tetapi perempuan itu bertahan dan lalu mereka membawanya, tertatih-tatih, ke tempat jenazah itu terletak di rumah Karman. Para perempuan mencoba menjaganya agar tidak terlalu dekat, namun ia meleraikan dan mulai menciumi anak itu di sekitar alat kelaminnya. Ia direnggut dengan agak segera oleh suaminya dan para perempuan itu, walaupun ia menjerit sehingga ia belum selesai; dan mereka menariknya ke kamar belakang tempat ia mereda menjadi linglung. Sesaat kemudian – jenazah itu selesai dibungkus, modin itu cukup ramah menunjukkan di mana kapas-kapas harus diletakkan – perempuan itu sama sekali kehilangan arah dan mulai berjalan ke sekeliling halaman menyalami setiap orang dengan tangannya, semua orang asing baginya, dan berkata, "Ampunilah kesalahan-kesalahan saya, ampunilah kesalahan-kesalahan saya." Lagi ia dikendalikan dengan paksa. Orang-orang berkata, "Tenangkanlah dirimu; ingatlah anak-anakmu yang lain – apa kamu mau mengikuti anakmu ke liang kubur?"

Mayat itu sekarang terbungkus, dan saran-saran baru dilaksanakan sehingga jenazah segera diangkat ke pekuburan. Pada saat inilah, Abu mendekati ayah anak itu, yang jelas ia rasakan, sekarang menggantikan Karman sebagai orang yang secara sah bertanggungjawab atas apa-apa yang berlangsung. Abu menjelaskan bahwa modin itu, yang adalah petugas Pemerintah, tidak merasa bebas untuk mendekati ayah anak itu sendiri, namun ia kiranya tahu: bagaimana yang ia harapkan untuk memakamkan anak itu – dengan cara Islam atau apa? Ayah anak itu, dengan agak bingung, berkata, "Tentu, dengan cara Islam. Saya tak punya agama apa pun, tapi saya bukanlah seorang Kristen, dan bila sampai mati pemakaman hendaknya dilakukan secara Islam. Sepenuhnya Islam." Abu menjelaskan lagi bahwa modin itu tak bisa langsung mendekati ayah anak itu, tetapi bahwa ia yang menjadi "bebas", dapat melakukan sesukanya. Ia berkata

bahwa ia sudah mencoba membantu sedapat mungkin namun ia hati-hati agar tidak melakukan apa-apa secara Islam sebelum ayah anak itu datang. Sangat disayangkan, ia menyesalkan, semua ketegangan yang meliputi suasana itu, bahwa perbedaan-perbedaan politis harus menghasilkan sedemikian banyak kesulitan. Akan tetapi sesudah itu semua, segalanya mengenai upacara pemakaman ini harus menjadi "jelas" dan "sah". Hal ini penting bagi jiwa anak itu. Orang-orang santri, dengan agak gembira, sekarang mengajikan doa-doa mereka untuk jenazah itu, dan jenazah dibawa ke makam dan dikuburkan dengan cara yang biasa. Modin itu memberi pidato pemakaman yang biasanya, sebagai berkat untuk anak-anak, dan pemakaman akhirnya selesai. Tak satu pun sanak-keluarga atau perempuan-perempuan pergi ke kuburan itu; namun ketika ia pulang ke rumah – sekarang sudah sore – slametan akhirnya dilangsungkan, dan roh Paijan dianggap meninggalkan kampung memulai perjalanannya ke dunia lain.

Tiga hari kemudian, pada petang hari, diadakan slametan pertama untuk memperingati arwah. Namun keadaan berubah. Tidak hanya tak ada santri yang hadir namun juga slametan itu lebih merupakan sebuah pertemuan pemujaan religius dan politis Permai daripada sebagai ritus duka-cita. Karman mulai dengan cara tradisional dengan menyampaikan dalam bahasa Jawa yang tinggi bahwa ini adalah sebuah slametan untuk mengenang kematian Paijan. Sujoko, pemimpin Permai, langsung saja berkata, "Tidak, tidak, itu salah. Pada slametan hari ketiga anda hanya makan dan memberi sebuah pengajian Islam yang panjang bagi almarhum, dan kita tentu tidak akan melakukan itu." Ia lalu melancarkan sebuah pidato yang panjang bertele-tele. Setiap orang, katanya, harus tahu dasar religius-filosofis dari negeri ini. "Andaikan orang Amerika ini [ia menunjuk ke arah saya; ia sama sekali tidak suka dengan kehadiran saya] datang dan menanyakan: apakah dasar spiritual negeri ini? dan kalian tidak tahu malukah kalian?"

Ia meneruskan, memberi seluruh alasan untuk struktur politis nasional yang ada berdasarkan pada sebuah penafsiran mistis dari "Pancasila" Presiden Soekarno (Ketuhanan, Keadilan, Kemanusiaan, Kerakyatan dan Kebangsaan) yang merupakan dasar ideologis resmi bagi republik baru ini. Dibantu oleh Karman dan yang lain-lainnya, ia menguraikan sebuah teori hubungan mikro-makrokosmos yang di dalamnya individu dilihat tak lain sebagai tiruan negara, dan negara tak lain adalah gambaran individu yang diperluas. Jika negara harus

diatur, lalu individu juga harus diatur; yang satu mengandaikan yang lain. Seperti Pancasila Presiden merupakan dasar negara, demikianlah pancaindra merupakan dasar individu. Proses penyelarasan keduanya sama, dan inilah yang harus kita ketahui dengan pasti. Diskusi berlangsung selama hampir satu setengah jam, meliputi isu-isu religius, filosofis, dan politis (termasuk, tentunya demi keuntungan saya, sebuah diskusi tentang hukuman mati Rosenberg).

Kami istirahat minum kopi dan ketika Sujoko hampir mulai lagi, ayah Paijan yang duduk tenang dan tanpa ekspresi, tiba-tiba mulai bicara, dengan lembut dan dengan nada datar mekanis yang aneh, hampir seolah-olah ia berkata-kata dengan dirinya sendiri, namun tanpa harapan akan berhasil. "Saya minta maaf atas aksen kota saya yang kasar," katanya, "tapi saya sangat ingin mengatakan sesuatu." Ia berharap mereka akan memaafkannya; mereka dapat melanjutkan pembicaraan mereka sejenak. "Saya telah mencoba untuk *iklas* ['lepas-bebas', 'pasrah'] atas kematian Paijan. Saya yakin bahwa segalanya yang telah dilakukan untuknya telah dikerjakan dan bahwa kematiannya persis merupakan peristiwa yang terjadi begitu saja." Ia berkata ia masih di Mojokuto karena ia belum dapat menghadapi orang-orang tempat ia tinggal, tak dapat menghadapi untuk menceritakan mereka masing-masing tentang apa yang terjadi. Istrinya, katanya, sekarang sudah lebih "iklas". Walaupun begitu, hal ini berat. Ia berusaha mengatakan kepada dirinya sendiri bahwa peristiwa ini hanyalah kehendak Allah, tapi hal ini sangat berat, karena dewasa ini orang tidak lagi setuju akan segala sesuatu; orang yang satu mengatakan satu hal kepada anda dan yang lainnya mengatakan yang lainnya. Sulitlah mengetahui mana yang benar, mengetahui mana yang baik untuk dipercaya. Ia berkata bahwa ia menghargai semua orang Mojokuto yang datang ke upacara pemakaman, dan ia menyayangkan upacara itu kacau balau. "Saya sendiri tidak sangat religius. Saya bukan orang Masyumi dan saya bukan orang Permai. Tetapi saya ingin anak itu dimakamkan dengan cara yang lama. Saya harap tak melukai perasaan orang." Ia berkata lagi bahwa ia berusaha untuk *iklas*, mengatakan kepada dirinya sendiri bahwa ini hanyalah kehendak Allah, namun hal itu sangat berat, karena segalanya sedemikian membingungkan pada hari-hari ini. Sukarlah melihat mengapa anak itu harus mati.

Ungkapan publik dari perasaan seseorang semacam ini sangatlah tidak biasa – khas dalam pengalaman saya – di antara orang Jawa, dan



di dalam pola slametan tradisional yang resmi tentu tak ada tempat untuk ungkapan macam itu (juga tidak ada diskusi filosofis atau politis). Setiap orang yang hadir agak tersentak oleh perkataan ayah anak itu, dan terjadilah sebuah keheningan yang memedihkan. Sujoko akhirnya bicara lagi, tapi kali ini ia menjelaskan secara terinci kematian anak itu. Bagaimana Paijan pertama-tama mengalami demam dan Karman memanggil Sujoko untuk datang dan mengucapkan mantera Permai. Tetapi anak itu tidak menanggapi. Mereka akhirnya membawanya ke seorang perawat perempuan di rumah sakit, tempat ia menyuntik. Tetapi keadaannya makin memburuk. Ia memuntahkan darah dan ia mulai kejang-kejang, yang dijelaskan Sujoko secara agak jelas, dan kemudian anak itu mati. "Saya tak tahu mengapa mantera Permai tidak manjur," katanya; "mantera itu sebelumnya manjur. Kali ini tidak. Saya tak tahu mengapa; hal macam itu tak dapat dijelaskan bagaimanapun anda memikirkannya. Kadang-kadang mantera itu mujarab dan kadang-kadang tidak." Lagi terjadi keheningan dan kemudian, setelah sekitar sepuluh menit diskusi politis, kami bubar. Ayah anak itu kembali hari berikutnya ke rumah kediamannya dan saya tidak diundang ke slametan-slametan selanjutnya. Pada waktu saya meninggalkan wilayah itu sekitar empat bulan kemudian, istri Karman belum sama sekali sembuh dari pengalamannya, ketegangan antara orang-orang santri dan orang-orang abangan di kampung itu semakin membesar, dan setiap orang heran apa yang akan terjadi selanjutnya kalau kematian menimpa sebuah keluarga Permai.

## Analisis

"Dari segala sumber agama," tulis Malinowski, "krisis yang paling atas dan paling akhir – kematian – adalah suatu krisis yang sangat penting."<sup>12</sup> Kematian, ia berpendapat, menimbulkan dalam diri orang-orang yang berduka-cita suatu tanggapan ganda cinta dan segan, sebuah ambivalensi emosional yang sangat mendalam dari pesona dan ketakutan yang mengancam baik dasar-dasar psikologis maupun sosial eksistensi manusia. Orang-orang yang berduka-cita ditarik ke arah almarhum oleh rasa kasih sayang kepadanya, disentak ke belakang darinya oleh perubahan yang menakutkan yang ditimbulkan oleh kematian. Ritus-ritus pemakaman, dan praktik-praktik duka-cita

yang menyertainya, berpusat di sekitar hasrat paradoksal ini baik untuk memelihara ikatan berhadapan dengan kematian maupun dengan segera dan sama sekali memutuskan ikatan itu, dan menjamin dominasi kehendak untuk hidup atas kecenderungan untuk berputus-asa. Ritus-ritus kematian menjaga kelangsungan kehidupan manusia dengan mencegah orang-orang yang berdukacita dari penghentian entah dorongan untuk lari terpukul-panik dari keadaan itu atau sebaliknya, dorongan untuk mengikuti almarhum ke kubur:

Dan di sini dengan bermainnya kekuatan-kekuatan emosional ini, dilema kematian akhir ini, agama melangkah, menyeleksi rumusan kepercayaan yang positif, pandangan yang menghibur, kepercayaan yang secara kultural bernilai akan kebakaan, akan jiwa yang tak tergantung dari badan, dan akan kelanjutan hidup setelah kematian. Dalam berbagai upacara kematian, dalam peringatan dan persatuan dengan yang ditinggalkan, dan pemujaan roh-roh leluhur, agama memberi tubuh dan bentuk pada kepercayaan-kepercayaan yang dinyatakan... Persis fungsi yang sama yang dipenuhinya juga dengan memperhatikan seluruh kelompok. Upacara kematian, yang mengikat orang-orang yang berduka-cita dengan jenazah dan memaku mereka di tempat kematian, kepercayaan-kepercayaan akan adanya roh, akan pengaruh-pengaruh yang menguntungkan atau maksud-maksud jahat, akan rangkaian upacara-upacara peringatan atau pengorbanan – dalam semuanya ini agama meniadakan kekuatan-kekuatan rasa takut yang bersifat sentrifugal, kecemasan, demoralisasi, dan menyediakan sarana-sarana yang paling kuat untuk reintegrasi solidaritas kelompok yang tergoncang dan penetapan kembali semangat-semangat juangnya. Pendeknya, agama di sini menjamin kemenangan tradisi atas tanggapan negatif naluri yang menghambat.<sup>13</sup>

Menurut teori singkat ini, kasus seperti yang digambarkan di atas jelas-jelas merupakan sebuah masalah yang sulit. Tidak hanya kemenangan tradisi dan kebudayaan atas "naluri yang menghambat" yang paling-paling naluri sempit, melainkan tampaknya seolah-olah ritus itu lebih memecah masyarakat daripada menyatukannya, lebih merupakan disorganisasi kepribadian-kepribadian daripada menyembuhkannya. Tentang ini fungsionalis memiliki sebuah jawaban yang siap-pakai, yang mengambil salah satu dari dua bentuk yang tergantung pada entah ia mengikuti tradisi Durkheim atau Malinowski: disintegrasi sosial atau demoralisasi kultural. Perubahan sosial secara cepat telah mengacaukan masyarakat Jawa dan hal ini tercermin dalam suatu kebudayaan yang terpecah. Sebagaimana keadaan masyarakat desa tradisional yang utuh tercermin dalam slametan yang

terpadu, demikianlah masyarakat yang terbelah dari kampung itu tercermin dalam slametan ritus pemakaman yang terpecah yang telah kita saksikan itu. Atau, dalam perkataan lain, kehancuran kebudayaan telah menggiring kepada fragmentasi sosial; lenyapnya suatu tradisi rakyat yang ketat telah memperlemah ikatan-ikatan moral di antara individu-individu.

Tampak pada saya bahwa ada dua hal yang salah dengan argumen ini, tak jadi soal dengan kosa kata mana hal itu dinyatakan: argumen itu menyamakan konflik sosial (atau kultural) dengan disintegrasi sosial (atau kultural); argumen itu menolak peran-peran independen baik dari struktur kebudayaan maupun struktur sosial, memandang salah satu dari keduanya semata-mata sebagai epifenomenon dari yang lain.

Pertama, kehidupan kampung tidak begitu saja bersifat anomis. Walaupun ditandai konflik-konflik sosial yang keras, seperti dalam masyarakat kita, bagaimanapun juga kehidupan kampung itu berlangsung agak efektif di kebanyakan wilayah. Jika pranata-pranata pemerintahan, ekonomis, keluarga, stratifikasi, dan kontrol sosial berfungsi seburuk upacara pemakaman Paijan, sebuah kampung memang akan menjadi sebuah tempat yang tidak menyenangkan untuk dimukimi. Akan tetapi walaupun beberapa simtom khas pasang-surut pengaruh kota, seperti: bertambahnya perjudian, pencurian kecil-kecilan, dan pelacuran, ada pada taraf tertentu, kehidupan sosial kampung jelas tidak berada dalam ambang kehancuran. Interaksi sosial sehari-hari tidak berjalan pincang bersamaan dengan tekanan kepahitan dan ketidakpastian yang dalam yang kita amati di sekitar pemakaman itu. Bagi kebanyakan anggotanya sebagian besar waktu, suatu kampung semi-kota di Mojokuto menyediakan suatu cara hidup yang bergairah, di samping kerugian-kerugian materialnya dan ciri peralihannya; dan bagi semua sentimentalitas yang dicurahkan dalam paparan-paparan mengenai kehidupan pedesaan di Jawa, hal inilah barangkali yang paling banyak dapat dikatakan orang untuk desa. Sebenarnya, di sekitar kepercayaan-kepercayaan dan praktik-praktik religius, seperti: slametan, hari libur, penyembuhan, ramalan, kelompok-kelompok pemujaan, dan seterusnya, peristiwa-peristiwa yang paling serius mengganggu tampaknya terkumpul. Agama di sini bagaimanapun juga merupakan pusat dan sumber tekanan batin, bukan sekedar pantulan atas tekanan batin di tempat-tempat lain dalam masyarakat.



Namun agama bukanlah sebuah sumber tekanan batin karena komitmen kepada pola-pola kepercayaan dan ritual yang diwariskan telah diperlemah. Konflik di sekitar kematian Paijan terjadi begitu saja karena seluruh penduduk kampung itu mengalami sebuah tradisi kebudayaan bersama yang sangat terintegrasi mengenai pemakaman. Tak ada argumen mengenai entah pola slametan adalah ritus yang betul, entah para tetangga wajib untuk hadir, atau apakah konsep-konsep adikodrati yang atasnya ritus itu didasarkan merupakan konsep-konsep yang sah. Baik bagi orang santri maupun abangan di kampung-kampung, slametan menyimpan kekuatannya sebagai sebuah simbol sakral sejati. Slametan masih menyediakan sebuah kerangka-kerja yang bermakna untuk menghadapi kematian dan bagi kebanyakan orang satu-satunya kerangka-kerja yang bermakna. Kita tidak bisa mencirikan kegagalan ritus itu sebagai sekularisasi, sebagai berkembangnya skeptisisme, atau sebagai sikap acuh tak acuh kepada "kasanah kepercayaan-kepercayaan" tradisional lagi daripada kita dapat mencirikannya sebagai anomie.

Saya kira, kita lebih-lebih harus menganggapnya berasal dari sebuah diskontinuitas antara bentuk integrasi yang ada di dalam dimensi sosial struktural ("kausal-fungsional") dan bentuk integrasi yang ada di dalam dimensi kultural ("logis-bermakna"), yaitu sebuah diskontinuitas yang menggiring bukan pada disintegrasi sosial dan kultural, melainkan pada konflik sosial dan kebudayaan. Secara lebih konkret, dengan peristilahan yang agak bersifat kiasan, kesulitannya terletak pada kenyataan bahwa orang-orang yang secara sosial berciri kampung itu adalah orang-orang kota, sementara secara kultural mereka masih orang-orang desa.

Saya telah menunjukkan bahwa kampung orang Jawa menampilkan sejenis masyarakat peralihan, bahwa para anggotanya berdiri "di antara" elite yang kurang-lebih bersifat kota sama sekali dan kaum petani yang kurang-lebih tertata secara tradisional. Bentuk-bentuk struktural sosial yang di dalamnya mereka mengambil-bagian kebanyakan bersifat kota. Munculnya sebuah struktur jabatan yang sangat terstratifikasi sebagai ganti struktur jabatan desa yang sama sekali berhubungan dengan pertanian; lenyapnya sungguh-sungguh pemerintahan desa tradisional yang agak berdasarkan keturunan sebagai suatu 'negara' pribadi yang dimusuhi antara individu dan birokrasi pemerintahan pusat yang rasional, dan pergantiannya dengan bentuk-bentuk demokrasi parlementer modern yang lebih

fleksibel; evolusi sebuah masyarakat multi-kelas yang di dalamnya kampung, tidak seperti desa, bahkan tidak merupakan kenyataan yang secara potensial mencukupi-dirinya, melainkan satu-satunya sub-bagian yang tergantung. Semua ini berarti bahwa manusia kampung tinggal di dalam sebuah dunia yang sangat bersifat kota. Secara sosial, dunianya adalah sebuah kenyataan *Gesellschaft*.

Akan tetapi pada taraf kultural – yaitu, taraf makna – kurang lebih terdapat perbedaan antara pemukim kampung dan orang desa; lebih banyak lagi antara orang desa dan elite kota. Pola-pola kepercayaan, ekspresi, dan nilai yang di dalamnya orang kampung terlibat, seperti: pandangan dunia, etos, etikanya, atau apa saja, berbeda sedikit saja dari yang dimiliki orang desa. Di tengah-tengah suatu lingkungan sosial yang secara radikal lebih kompleks, ia jelas berpegang teguh pada simbol-simbol yang mengarahkan dirinya atau orangtuanya melalui kehidupan di dalam masyarakat pedesaan. Dan fakta inilah yang menimbulkan ketegangan psikologis dan sosial di sekitar upacara pemakaman Pajjan.

Disorganisasi upacara ditimbulkan dari sebuah ambiguitas dasar dalam makna ritus itu bagi mereka yang mengambil-bagian di dalamnya. Mudah-mudahan, ambiguitas ini terletak dalam kenyataan bahwa simbol-simbol yang menyusun slametan memiliki baik makna religius maupun makna politis, dipenuhi baik dengan isi sakral maupun profan. Orang-orang yang masuk ke dalam halaman rumah Karman, termasuk Karman sendiri, tidak merasa pasti apakah mereka ambil-bagian dalam pertimbangan hal-hal yang pertama dan terakhir yang bersifat sakral atau dalam suatu perjuangan untuk kekuasaan yang bersifat sekular. Inilah sebabnya mengapa seorang laki-laki tua (ia sebenarnya adalah seorang juru kunci makam) mengeluh kepada saya bahwa mati dewasa ini merupakan masalah politis; soal mengapa polisi desa menuduh modin bukanlah penolakan religius melainkan penolakan politis terhadap pemakaman Pajjan; soal mengapa Karman yang sederhana itu heran ketika komitmen-komitmen ideologisnya tiba-tiba tampak sebagai rintangan-rintangan bagi praktik-praktik religiusnya; mengapa Abu terpecah sikapnya antara keinginannya untuk menyelami perbedaan-perbedaan politis dalam kepentingan untuk menyelenggarakan pemakaman yang selaras dan keengganannya untuk menyepelekan kepercayaan-kepercayaan religiusnya akan kepentingan keselamatannya sendiri; mengapa upacara peringatan terombang-ambing antara pidato politis dan suatu pencarian

yang memedihkan untuk penjelasan yang memadai tentang apa yang telah terjadi – mengapa, singkatnya, pola religius slametan tersandung ketika berusaha “melangkah” dengan “syahadat positif” dan “kepercayaan yang secara kultural sah”.

Seperti yang ditekankan sebelumnya, keketatan perbedaan yang ada antara santri dan abangan sebagian besar disebabkan oleh munculnya gerakan-gerakan sosial nasionalis Indonesia pada abad kedua-puluh. Di dalam kota-kota besar tempat gerakan-gerakan ini lahir, gerakan-gerakan ini sebenarnya terdiri dari berbagai macam gerakan, seperti: serikat-serikat dagang untuk memenangkan persaingan dengan orang-orang Cina; perserikatan-perserikatan para pekerja untuk menahan eksploitasi perkebunan; kelompok-kelompok religius yang mencoba mendefinisikan kembali konsep-konsep akhir; kelompok-kelompok diskusi filosofis yang berusaha menjelaskan pandangan-pandangan metafisis dan moral Indonesia; asosiasi-asosiasi sekolah yang berusaha untuk menghidupkan kembali pendidikan Indonesia; perkumpulan-perkumpulan koperatif yang berusaha melaksanakan bentuk-bentuk organisasi ekonomis baru; kelompok-kelompok kultural yang bergerak ke arah kebangkitan kembali kehidupan seni Indonesia; dan, tentu saja, partai-partai politik yang berusaha membangun oposisi efektif terhadap pemerintah Belanda. Akan tetapi lama kelamaan, perjuangan untuk kemerdekaan menghisap makin lama makin banyak tenaga-tenaga dari semua kelompok elite inti ini. Apapun tujuan khusus mereka masing-masing – pembangunan ekonomi, pembaruan agama, renaissans seni – tujuan itu tenggelam dalam sebuah ideologi politis yang tersebar. Semua kelompok makin lama semakin memusatkan diri pada satu tujuan sebagai prasyarat bagi semua kemajuan sosial dan kultural lebih lanjut, yakni kemerdekaan. Menjelang mulainya revolusi pada tahun 1945, perumusan kembali gagasan-gagasan di luar bidang politis jelas diperlambat dan kebanyakan segi kehidupan telah menjadi sangat diideologisasikan, sebagai sebuah kecenderungan yang telah berkelanjutan sampai pada masa sesudah perang.

Di desa-desa dan kampung-kampung kota kecil, tahap khusus awal dari nasionalisme hanya memiliki efek yang kecil. Tetapi ketika gerakan itu terpadu dan bergerak ke arah kemenangan akhir, massa juga mulai dipengaruhi dan, seperti telah saya tunjukkan, terutama lewat pengantaraan simbol-simbol religius. Elite yang sangat bersifat kota menempa ikatan-ikatan mereka dengan kaum petani tidak de-

ngan sarana teori politis dan ekonomis yang kompleks, yang hanya memiliki sedikit makna dalam konteks pedesaan, melainkan dengan sarana konsep-konsep dan nilai-nilai yang telah ada di sana. Garis batas utama di antara elite adalah di antara mereka yang mengambil ajaran Islam sebagai dasar menyeluruh dari daya tarik massa mereka; dan mereka yang mengambil kehalusan filsafis umum dari tradisi sinkretis pribumi sebagai basis macam itu, sehingga di daerah pinggir kota santri dan abangan tidak sekedar menjadi kategori-kategori religius melainkan politis, yang menunjuk para penganut kedua pendekatan yang lazim ini kepada organisasi masyarakat merdeka yang sedang muncul. Ketika pencapaian kemerdekaan politis memperkuat pentingnya politik golongan dalam pemerintahan parlementer, distingsi santri-abangan, pada taraf lokal sekurang-kurangnya, menjadi salah satu poros ideologis utama yang di sekitarnya proses pergerakan partai berlangsung.

Perkembangan ini menyebabkan perdebatan politis dan bujukan religius yang dilangsungkan dengan kosa-kata yang sama. Sebuah pengajian Qur'an menjadi sebuah pengakuan atas kesetiaan politis sekaligus pujian kepada Allah. Sebuah pembakaran kemenyan mengungkapkan ideologi sekular seseorang sekaligus kepercayaan-kepercayaan sakral orang itu. Slametan sekarang cenderung ditandai dengan diskusi-diskusi panas tentang berbagai unsur upacara, tentang apa makna "sesungguhnya" dari upacara-upacara itu; dengan pendapat-pendapat mengenai apakah suatu praktik tertentu itu hakiki atau boleh dipilih sesukanya; dengan kegelisahan abangan bila orang-orang santri mengangkat mata untuk berdoa dan kegelisahan santri bila orang-orang abangan membawakan sebuah pidato pembelaan. Pada saat kematian, seperti yang telah kita lihat, simbol-simbol tradisional cenderung mempersatukan individu-individu untuk berhadapan dengan kehilangan sosial dan memperingatkan mereka akan perbedaan-perbedaan mereka; untuk menekankan tema-tema umum kemanusiaan dari kefanaan dan penderitaan yang tidak selamanya ditanggung dan tema-tema sosial yang sempit tentang oposisi golongan dan perjuangan partai; untuk memperkokoh nilai-nilai yang dianut bersama oleh para penganutnya dan untuk "menyetel" rasa-rasa benci serta kecurigaan-kecurigaan mereka. Upacara-upacara itu sendiri menjadi soal-soal pertentangan politis. Bentuk-bentuk sakralisasi perkawinan dan kematian diubah menjadi isu-isu partai yang penting. Dalam latar kebudayaan yang samar-samar itu, rata-

rata orang kampung di Jawa menemui kesulitan yang semakin besar untuk menentukan sikap yang tepat terhadap kejadian tertentu, untuk memilih makna sebuah simbol tertentu yang layak untuk suatu konteks sosial tertentu.

Akibat wajar dari campur tangan makna-makna politis dengan makna-makna religius juga terjadi, yaitu tercampurnya makna-makna religius dengan makna-makna politis. Karena simbol yang sama dipakai baik dalam konteks politis maupun religius, orang sering menganggap perjuangan partai sebagai sesuatu yang tidak hanya merupakan maju mundurnya manuver parlementer, saling memberi dan menerima yang diperlukan golongan dari pemerintahan demokratis, melainkan juga terdiri dari keputusan-keputusan berdasarkan nilai-nilai dasar dan terakhir. Orang kampung khususnya cenderung melihat perjuangan kekuasaan secara terbuka yang secara blak-blakkan terinstitusionalisasi dalam bentuk-bentuk pemerintahan republik yang baru sebagai perjuangan untuk hak menetapkan berbagai macam prinsip religius yang hakiki sebagai sesuatu yang resmi: "Jika orang-orang abangan masuk, para guru agama akan dilarang mengajar kelas-kelas"; "Jika orang-orang santri masuk, kita semua akan diharuskan sembahyang lima kali sehari." Konflik biasa yang terjadi dalam persaingan pemilihan jabatan diperkeras dengan gagasan bahwa secara harfiah segalanya dipertaruhkan: gagasan "Kalau kita menang, ini adalah negara kita" bahwa kelompok yang meraih kekuasaan memiliki suatu hak, seperti kata seseorang, "untuk meletakkan dasarnya sendiri di bawah negara itu." Politik lalu menerima semacam kepahitan sakral; dan satu pemilihan kepala desa dalam sebuah desa Mojokuto yang semi-kota itu sebenarnya harus dilakukan dua kali karena kerasnya tekanan yang dihasilkan dalam hal ini.

Orang kampung bisa dikatakan terperangkap di antara konsep-konsep akhir dan konsep-konsep dekatnya. Karena ia terpaksa merumuskan gagasan-gagasannya yang pada hakikatnya bersifat metafisis, dan merumuskan tanggapannya terhadap "masalah-masalah" dasariah itu sebagai nasib, penderitaan, dan kejahatan, dalam pengertian-pengertian yang sama seperti kalau ia menyatakan klaim-klaimnya terhadap kekuasaan sekular, hak-hak politisnya dan aspirasi-aspirasi politisnya, ia mengalami kesukaran dalam menyelenggarakan baik sebuah pemakaman yang secara sosial dan psikologis efisien ataupun pemilihan yang lancar.

Akan tetapi sebuah ritus bukan hanya sebuah pola makna. Ritus juga merupakan suatu bentuk interaksi sosial. Demikianlah, di samping menghasilkan ambiguitas kultural, usaha untuk membawa pola religius dari latarbelakang pedesaan yang relatif kurang terdiferensiasi ke dalam sebuah konteks kota juga menimbulkan konflik sosial, justru karena macam integrasi sosial yang ditunjukkan oleh pola itu tidak sesuai dengan pola-pola integrasi utama dalam masyarakat pada umumnya. Cara orang kampung berusaha memelihara solidaritas dalam kehidupan sehari-hari sangatlah berbeda dari cara slametan memaksa mereka untuk memeliharanya.

Seperti yang telah ditekankan sebelumnya, slametan pada hakikatnya adalah sebuah ritus yang berdasarkan wilayah. Slametan mengandaikan ikatan primer antarkeluarga sebagai keakraban pemukiman. Sekumpulan tetangga-tetangga dianggap sebagai unit sosial yang penting (secara politis, religius, ekonomis) sebagai sesuatu yang berhadapan dengan kumpulan tetangga-tetangga yang lain; satu desa terhadap desa lain; serangkaian desa terhadap rangkaian desa lainnya. Di kota, pola ini sebagian besar telah berubah. Kelompok-kelompok sosial yang penting didefinisikan dengan banyak faktor, seperti: kelas, komitmen politis, jabatan, suku, asal-usul, agama yang dianut, usia, dan jenis kelamin, dan juga tempat tinggal. Bentuk baru organisasi kota terdiri atas sebuah keseimbangan yang cermat dari kekuatan-kekuatan yang bertentangan yang muncul dari berbagai konteks: perbedaan-perbedaan kelas diperhalus dengan kesamaan-kesamaan ideologis; konflik-konflik etis dengan kepentingan-kepentingan ekonomis bersama; oposisi politis, seperti yang kita miliki, dengan keakraban di tempat tinggal. Tetapi di tengah-tengah pengendalian dan penyeimbangan majemuk ini, slametan tetap tinggal tak berubah, mengaburkan garis-garis batas sosial dan kultural utama dalam kehidupan kota. Baginya, ciri utama yang mengelompokkan individu adalah tempat ia tinggal.

Demikianlah bila muncul kesempatan yang menuntut sakralisasi peralihan daur-hidup, hari suci, sakit keras – bentuk religius yang harus dilaksanakan berlaku tidak bersama melainkan melawan keseimbangan sosial. Slametan mengabaikan mekanisme-mekanisme penyekatan yang ada baru-baru ini yang di dalamnya kehidupan sehari-hari menjaga konflik kelompok di dalam batas-batas yang tetap, karena slametan juga mengabaikan pola-pola integrasi sosial yang terjadi baru-baru ini di antara kelompok-kelompok yang ber-

tentangan yang menyeimbangkan ketegangan-ketegangan kontradiktornya dengan cara yang efektif dan masuk akal. Orang dipaksakan ke dalam keakraban yang segera akan dihindarinya; di mana ketidaksesuaian antara asumsi-asumsi sosial dari upacara ("kita semua secara kultural sama-sama adalah para petani yang sama") dan apa yang ada dalam fakta kasus itu ("kita adalah beberapa macam orang yang berbeda yang terpaksa tinggal bersama kendatipun ada ketidaksetujuan-ketidaksetujuan dalam hal nilai yang serius") menyebabkan suatu keresahan yang mendalam dari apa yang dicontohkan secara ekstrem oleh pemakaman Paijan. Di kampung, mengadakan slametan makin lama makin berlaku untuk mengingatkan orang bahwa ikatan ketetanggaan yang mereka perkuat lewat pementasan dramatis itu tidak lagi merupakan ikatan yang paling empatik memadukan mereka menjadi satu. Hal-hal terakhir ini adalah ikatan-ikatan ideologis, kelas, jabatan, dan politis, berbagai ikatan yang tidak lagi memadai mengungkapkan hubungan-hubungan kedaerahan.

Singkatnya, kekacauan upacara pemakaman Paijan dapat ditelusuri pada satu sumber: sebuah ketidaksesuaian antara kerangka-kerja makna yang bersifat kultural dan pola interaksi sosial, sebuah ketidaksesuaian yang disebabkan oleh ketahanan sebuah sistem simbol religius yang disesuaikan dengan struktur sosial petani di dalam sebuah lingkungan kota. Fungsionalisme statis, dan juga dari jenis sosiologis atau psikologis-sosialnya, tak mampu mengisolasi ketidaksesuaian macam ini karena tak bisa membedakan antara integrasi logis-bermakna dan integrasi kausal-fungsional; karena tak bisa menyadari bahwa struktur kebudayaan dan struktur sosial bukanlah semata-mata reflek-reflek satu sama lain, melainkan variabel-variabel independen, namun interdependen. Daya-daya pendorong dalam perubahan sosial dapat dengan jelas dirumuskan hanya dengan suatu bentuk teori fungsionalis yang lebih dinamis, teori yang memperhitungkan fakta bahwa kebutuhan manusia untuk hidup dalam dunia tempat ia dapat mencirikan arti tertentu, yang isi hakikinya ia rasa dapat ia pahami, sering berbeda dari kebutuhan yang menyertainya untuk memelihara fungsi suatu organisme sosial. Suatu konsep kebudayaan yang lazim sebagai "tingkah-laku yang dipelajari", suatu pandangan statis tentang struktur sosial sebagai pola interaksi yang seimbang, dan suatu pengandaian yang dinyatakan atau tak dinyatakan bahwa keduanya bagaimanapun juga (terkandung dalam situasi-situasi yang "kacau-balau") hanyalah merupakan gambar-gambar

cermin satu sama lain, agaknya merupakan suatu peralatan konseptual yang terlalu primitif yang dengannya menyerang masalah-masalah seperti yang dimunculkan oleh pemakaman Paijan yang malang namun mengandung hikmah itu.



# CATATAN-CATATAN

## BAB 1. AGAMA SEBAGAI SEBUAH SISTEM KEBUDAYAAN

1. L. Steinberg, "The Eye is Part of the Mind," *Partisan Review* 70 (1953): 194-212.
2. M. Janowitz, "Anthropology and the Social Sciences," *Current Anthropology* 4 (1963): 139, 146-154.
3. T. Parsons dan E. Shils, *Toward a General Theory of Action* (Cambridge, Mass., 1951).
4. S. Langer, *Philosophical Sketches* (Baltimore, 1962).
5. S. Langer, *Philosophy in a New Key*, edisi ke-4 (Cambridge, Mass., 1960).
6. K. Burke, *The Philosophy of Literary Form* (Baton Rouge, La.: Louisiana State University Press, 1941), hlm. 9.
7. Kesalahan yang sebaliknya, khususnya biasa di antara para neo-Kantian seperti Cassirer, menganggap simbol-simbol identik dengan, atau "konstitutif dari", acuan-acuan simbol-simbol itu sama-sama merusaknya. [Bdk. E. Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms* (New Haven: 1953-1957), 3 jilid] "Orang dapat menunjuk ke bulan dengan jarinya," demikian rekaan seorang Guru-Zen tertentu dengan kebijakannya," tetapi menganggap jari orang itu sebagai bulan adalah sebuah ketololan."
8. K. Drak, *The Nature of Explanation* (Cambridge, 1952).
9. K. Lorenz, *King Solomon's Ring* (London, 1952).
10. K. von Frisch, "Dialects in the Language of Bees," *Scientific American*, August, 1962.
11. Craik, *Nature of Explanation*.
12. R.H. Lowie, *Primitive Religion* (New York, 1924).
13. R.F. Fortune, *Manus Religion* (Philadelphia, 1935).
14. C. Geertz, *The Religion of Java* (Glencoe, Ill., 1960).
15. G. Ryle, *The Concept of Mind* (London and New York, 1949).
16. *Ibid.*, hlm. 86. Dikutip dengan izin dari Barnes & Noble Books dan Hutchinson Publishing Group Ltd.
17. *Ibid.*, hlm. 99.
18. C. Kluckhohn, "The Philosophy of the Navaho Indians," dalam *Ideological Divergences and World Order*, disunting oleh F.S.C. Northrop (New Haven, 1949), hlm. 356-384.

19. J. Goody, "Religion and Ritual: The Definition Problem," *British Journal of Psychology* 12 (1961): 143-164.
20. W. James, *The Principles of Psychology*, 2 jilid. (New York, 1904).
21. Langer, *Philosophy in a New Key*, hlm. 287.
22. E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande* (Oxford, 1937).
23. A.R. Radcliffe-Brown, *Structure and Function in Primitive Society* (Glencoe, III., 1952).
24. G. Bateson, *Naven*, edisi ke-2 (Stanford, 1958). Bahwa bentuk-bentuk kronis dan akut dari keprihatinan kognitif macam ini saling terkait dengan eratnya, dan bahwa tanggapan-tanggapan pada kesempatan-kesempatan yang lebih tidak biasa darinya dipolakan menurut tanggapan-tanggapan yang tetap untuk mengatasi kesempatan-kesempatan yang lebih biasa juga jelas dari paparan Bateson, tat kala ia terus berkata: "Pada kesempatan lain saya mengundang salah seorang informan saya untuk menyaksikan perkembangan gambar-gambar fotografis. Pertama-tama saya membuat gambar-gambar itu kedap-cahaya dan lalu mengembangkan gambar-gambar itu di dalam sebuah piring terbuka dalam cahaya yang cukup, sehingga informan saya dapat melihat perkembangan bertahap dari gambar-gambar itu. Ia sangat tertarik, dan beberapa hari kemudian berjanji kepada saya untuk tidak memperlihatkan proses ini pada anggota-anggota klen lain. Kontum-mali adalah salah seorang leluhurnya, dan ia melihat dalam proses perkembangan fotografis perwujudan aktual dari riak-riak menjadi gambar-gambar, dan menganggap ini sebagai sebuah bukti rahasia klen."
25. G. Lienhardt, *Divinity and Experience* (Oxford, 1961), hlm. 151ff; B. Malinowski, *Magic, Science and Religion* (Boston, 1948), hlm. 67.
26. S.F. Nadel, "Malinowski on Magic and Religion," dalam *Man and Culture*, disunting oleh R. Firth (London, 1957), hlm. 189-208.
27. Malinowski, *Magic, Science and Religion* (Boston, 1948), hlm. 67.
28. C.W. Smith dan A.M. Dale, *The Ila-Speaking Peoples of Northern Rhodesia* (London, 1920), hlm. 197ff; dikutip dalam P. Radin, *Primitives Man as a Philosopher* (New York, 1957), hlm. 100-101.
29. C. Kluchohn dan D. Leighton, *The Navaho* (Cambridge, Mass., 1946); G. Reichard, *Navaho Religion*, 2 jilid (New York, 1950).
30. Reichard, *Navaho Religion*.
31. *Ibid.*, hlm. 28-55.
32. *Ibid.*
33. Akan tetapi hal ini tidak sama dengan mengatakan bahwa setiap orang dalam setiap masyarakat melakukan ini; karena seperti Don Marquis yang tak dapat mati suatu ketika mengatakan, anda tak harus memiliki jiwa jika anda tidak sungguh-sungguh menginginkannya. Generalisasi yang sering terdengar bahwa agama adalah unsur universal manusia mengandung suatu kebingungan antara pernyataan yang barangkali betul (walaupun berdasarkan bukti yang ada tak dapat dibuktikan) bahwa tak ada masyarakat manusia di mana pola-pola kultural yang, dalam definisi yang ada atau semacamnya, dapat kita sebut religius sama

sekali tak ada, dan pernyataan yang tentu tidak betul bahwa semua manusia dalam semua masyarakat bersifat religius, menurut arti apa pun dari istilah itu. Namun jika studi antropologis tentang komitmen religius terbelakang, studi antropologis tentang apa saja yang bukan komitmen religius tidak ada. Antropologi agama akan matang bila Malinowski tertentu yang lebih halus menulis sebuah buku yang disebut "Kepercayaan dan Ketidakpercayaan (atau malah "Iman dan Kemunafikan") dalam sebuah Masyarakat Biadab".

34. A. MacIntyre, "The Logical Status of Religious Belief," dalam *Metaphysical Beliefs*, disunting oleh A. MacIntyre (London, 1957), hlm. 167-211.
35. Istilah "sikap" seperti dalam "sikap estetis" atau "sikap natural" adalah sebuah istilah lain yang barangkali lebih umum untuk apa yang di sini saya sebut "perspektif". [Untuk yang pertama, lihat C. Bell, *Art*, London, 1914; untuk yang kedua, frase yang aslinya dari Husserl, lihat A. Schutz, *The Problem of Social Reality*, jilid 1 dari *Collected Papers* (The Hague, 1962).] Tetapi saya telah mencegahnya karena konotasi-konotasi subjektivistisnya, kecenderungannya untuk meletakkan tekanan atas suatu keadaan internal yang diandaikan dari seorang pelaku lebih daripada atas jenis hubungan tertentu – hubungan yang dimediasikan secara simbolis – antara seorang pelaku dan sebuah situasi. Tentu ini tidak sama dengan mengatakan bahwa sebuah analisis fenomenologis atas pengalaman agama, kalau dibungkus dalam istilah-istilah intersubjektif, nontransendental, dan ilmiah murni [contohnya, W. Percy, "Symbol, Consciousness and Intersubjectivity," *Journal of Philosophy* 15 (1958): 631-641] tidak bersifat hakiki untuk memahami kepercayaan religius secara sepenuhnya, melainkan semata-mata bahwa hal itu bukanlah fokus dari keprihatinan saya di sini. "Pandangan", "kerangka acuan", "kerangka pikiran", "orientasi", "pendirian", "keadaan mental", dan seterusnya, adalah istilah-istilah lainnya yang kadang-kadang dibahas, tergantung pada apakah analisis ingin menekankan segi-segi sosial, psikologis, atau kultural dari masalah itu.
36. Schutz, *The Problem of Social Reality*.
37. *Ibid.*
38. S. Langer, *Feeling and Form* (New York, 1953), hlm. 49.
39. M. Singer, "The Cultural Pattern of Indian Civilization," *Far Eastern Quarterly* 15 (1955): 23-26.
40. M. Singer, "The Great Tradition in a Metropolitan Center: Madras," dalam *Traditional India*, disunting oleh M. Singer (Philadelphia, 1958), hlm. 140-182.
41. R. Firth, *Elements of Social Organization* (London and New York, 1951), hlm. 250.
42. Kompleks Rangda-Barong dengan panjang lebar telah dijelaskan dan dianalisis oleh serentetan etnografer yang luar biasa berbakat dan saya tak melakukan apa-apa di sini untuk menyajikannya lebih daripada sekedar bentuk skematisnya. [Lih. misalnya, J. Belo, *Bali: Rangda and Barong* (New York, 1949); J. Belo, *Trance in Bali* (New York, 1960); B. DeZoete dan W. Spies, *Dance and Drama in Bali* (London, 1938); G. Bateson dan M. Mead, *Balinese Character* (New York, 1942); M. Covarrubias, *The Island of Bali* (New York, 1937).] Banyak interpretasi saya tentang kompleks tersebut berdasarkan pada observasi pribadi yang dibuat di Bali selama tahun 1957-1958.

43. Belo, *Trance in Bali*.
44. G. Bateson dan M. Mead, *Balinese Character*, hlm. 36.
45. Schutz, *The Problem of Social Reality*, hlm. 226ff.
46. Malinowski, *Magic, Science and Religion*; L. Lévy-Bruhl, *How Natives Think* (New York, 1926).
47. Schutz, *The Problem of Social Reality*, hlm. 231.
48. W. Percy, "The Symbolic Structure of Interpersonal Process," *Psychiatry* 24 (1961): 39-52.

## **BAB 2. ETOS, PANDANGAN DUNIA, DAN ANALISIS SIMBOL-SIMBOL SAKRAL**

1. P. Radin, *Primitive Man as a Philosopher* (New York, 1957), hlm. 227.

## **BAB 3. RITUS DAN PERUBAHAN SOSIAL: SEBUAH CONTOH DARI JAWA**

1. E. Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life* (Glencoe, Ill., 1947); W. Robertson-Smith, *Lectures on the Religion of the Semites* (Edinburgh, 1894).
2. B. Malinowski, *Magic, Science and Religion* (Boston, 1948).
3. Lihat, misalnya, E.R. Leach, *Political Systems of Highland Burma* (Cambridge, Mass., 1954); dan R. Merton, *Social Theory and Social Structure* (Glencoe, Ill., 1949).
4. Lihat C. Kluckhohn, *Navaho Witchcraft*, Peabody Museum Papers, No. 22 (Cambridge, Mass., 1944).
5. R. Redfield, *The Folk Culture of Yucatan* (Chicago, 1941), hlm. 339.
6. M. Fortes, "The Structure of Unilineal Descent Groups," *American Anthropologist*, 55 (1953): 17-41.
7. Leach, *Political Systems of Highland Burma*, hlm. 282.
8. T. Parsons dan E. Shils, *Toward a General Theory of Action* (Cambridge, Mass., 1951).
9. P. Sorokin, *Social and Cultural Dynamics*, 3 jilid (New York, 1937).
10. T. Parsons, *The Social System* (Glencoe, Ill., 1951), hlm. 6.
11. Sebenarnya, ada dua bagian ritus-ritus perkawinan orang Jawa. Yang satu, yang merupakan bagian dari sinkretisme umum, diselenggarakan di kediaman mempelai pria dan meliputi sebuah slametan dan sebuah "pertemuan" seremonial yang rumit antara mempelai pria dan mempelai perempuan. Yang lainnya, yang merupakan upacara resmi di mata Pemerintah, mengikuti hukum Muslim dan diselenggarakan di kantor agama kelurahan, atau Naib. Lihat C. Geertz, *The Religion of Java* (Glencoe, Ill., 1960), hlm. 51-61, 203.
12. Malinowski, *Magic, Science and Religion*, hlm. 29.
13. *Ibid.*, hlm. 33-35.

## SUMBER TULISAN-TULISAN YANG DIHIMPUN DALAM BUKU INI

"Ethos, World View and the Analysis of Sacred Symbols." Copyright © 1957 oleh The Antioch Review, Inc. Terbitan perdana dalam *The Antioch Review*, Jilid 17, No. 4; dicetak lagi dengan izin dari para penyunting.

"Religion as a Cultural System," dalam *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, disunting oleh M. Banton (London: Tavistock Publications Ltd, 1966), hlm. 1-46. Dicitak lagi dengan izin.

"Ritual and Social Change: A Javanese Example," dalam *American Anthropologist* 61 (1959): 991-1012. Dicitak lagi dengan izin.

## INDEKS

- Agama: perspektif estetis, 30  
 Alor, 48  
 Andaman: Cicada, 19  
 Aneh, 19  
 Animatisme, 19, 45  
 Animisme, 19, 48, 78  
 Anomi, 98  
 Apache, 48  
 Aristoteles, 70  
 Ateisme: herois, 18  
 Australia: orang-orang Aborijin, 48  
  
 Baghavad Gita, 25, 59  
 Ba-lla, 21  
 Birokratis, 80  
 Bororo, 43, 44  
 Brahma, 50  
 Bushmen: orang Semak, 48  
  
 Dinka, 21, 26-27  
 Durkheim, E., 1  
  
 Einstein, 18  
 Eskimo, 57  
 etos, 40, 50  
  
 Hindhu, 48  
 Hindhuisme, 33  
 Hopi, 48  
  
 idealisme, 42  
 India, 58, 63, 76  
 Indian Oglala, 52  
 Italia, 48  
  
 James, Williaam, 16  
 Janowitz, M., 3  
  
 Kebatinan: Jawa, 11  
 kecemasan metafisis, 18  
 Kekerabatan: kewajiban-kewajiban, 48  
 Kierkegaard, S., 43  
 Kitab Ayub, 25  
 Kontummali, 20  
  
 Langer, Suzanne, 3  
 latmul, 20  
 Leach, E. R., 73  
 Leacock, Stephen, 3  
*Lectures on the Religion of the Semites:*  
     Robertson Smith, 71  
 Levy-Bruhl, L., 42  
 Lienhardt, 21, 27-28  
  
 Madariaga, Salvador de, 16  
*Magic, Science and Religion:* Malinowski, 71  
 Malinowski, Bronislaw, 1, 21, 71, 96  
*mana*, 15, 36, 50  
 Manus, 10-11, 41, 56  
 Maori, 57  
 materialisme, 42  
 mistisisme, 63  
 model-model: *dari dan untuk*, 34  
 Moore, G. E., 70  
*Murder in the Cathedral:* Eliot, 37

- Nadel, S.F., 21  
 Navaho, 23, 55  
 nirwana, 15  
  
 Parsons, Talcott, 3  
 permainan wayang: Jawa, 58-60  
 Percy, Walker, 43  
 pertempuran ritus Rangda-Barong, 34  
 Polandia: agama, 48  
 positivisme, 41  
*Primitive Man as a Philosopher*: Radin, 52  
 Pritchard, E., 17  
  
 Radcliffe-Brown, A. R., 19, 71  
 Radin, Paul, 52  
*rasa*: Jawa, 47, 61  
 Redfield, R., 72  
 Reichard, G., 23  
 Robertson-Smith, W., 71  
 Romawi, 48  
 Russell, B., 18  
  
 sakti, Bali, 36  
 Schutz, Alfred, 30  
 shamanisme, 45  
 Shils, E., 3  
 Singer, M., 33  
 Sioux, 52  
 slametan: Jawa, 77, 85, 93, 97-98, 100-101, 103  
 Sorokin, P., 74  
 Spinoza, B., 70  
 Steinberg, L., 2  
 stress: agama sebagai sumber, 97  
  
 Toraja, 48  
 totemisme, 20, 45  
 Trobriand, 58  
 Tylor, Edward, 15, 71  
  
 Walker, James, 52  
 Weber, Mac, 1, 22, 24, 28  
  
 Yucatan, 72