

GERAKAN AGAMASIASI DI KAWASAN MENOREH YOGYAKARTA Sebuah Kajian Antropologi Sastra

Suwardi
FBS Universitas Negeri Yogyakarta
suwardi_endraswara@yahoo.com

Abstract

This article aims to understand phenomena in the region agamaisasi Menoreh Yogyakarta. Agamaisasi is the official religion of the hegemony of the movement against the original religion (belief). To delve deeper study of the state's use of literary anthropology. Pemabahasan this kind of glass can be used as observers of Bengal for religious, cultural, and political. Results found, it indicates that the movement should occur in the system agamaisasi social culture in Yogyakarta Menoreh region. Agamaisasi occurs because the original religion (belief penghayat) considers to be the official religion of his burden. Agamaisasi result, there appears to be a fierce feud between modern Islam and immigrants with native religion or religious identity cards. Efforts official religion of modernity which requires renewal of religious behavior in a way to leave tradition, considered to be a religious burden. Associated with splashy agamaisasi, area residents Menoreh Yogyakarta choose berfalsafah sit under a banana tree. That is, it is better to live once useful to others.

Keywords: agamaisasi, hegemony, anthropology of literature

Abstrak

Artikel ini bertujuan untuk memahami fenomena agamaisasi di kawasan Menoreh Yogyakarta. Agamaisasi adalah gerakan hegemoni agama resmi terhadap agama asli (kepercayaan). Untuk menyelami lebih mendalam keadaan itu digunakan kajian antropologi sastra. Pemabahasan semacam ini dapat dijadikan

kaca benggalaga bagi pemerhati agama, budaya, dan politik.

Hasil yang ditemukan, ternyata menunjukkan bahwa gerakan agamaisasi harus terjadi dalam system social budaya di kawasan Menoreh Yogyakarta. Agamaisasi terjadi karena bagi agama asli (penghayat kepercayaan) menganggap agama resmi menjadi beban hidupnya. Akibat agamaisasi, tampak ada perseteruan sengit antara Islam modern pendatang dengan agama asli dan atau agama KTP. Upaya modernitas agama resmi yang menghendaki pembaharuan perilaku beragama dengan cara meninggalkan tradisi, dianggap menjadi beban keberagamaan. Berkaitan dengan heboh agamaisasi, warga kawasan Menoreh Yogyakarta memilih berfalsafah berguru pada pohon pisang. Maksudnya, lebih baik hidup sekali yang bermanfaat pada orang lain.

Kata kunci: agamaisasi, hegemoni, antropologi sastra

A. Pendahuluan

Gerakan agamaisasi di kawasan Menoreh, tepatnya di dusun Prangkogan, Purwosari, Girimulyo, Kulon Progo semakin gencar. Agamaisasi adalah proses hegemoni¹ agama resmi terhadap agama asli (kepercayaan). Hegemoni berasal dari kata *hegeisthai* (Yunani) yang berarti memimpin, kepemimpinan, kekuasaan yang melebihi kekuasaan yang lain. Arogansi agama resmi terutama Islam, Kristen, dan Katolik, terhadap penghayat kepercayaan kejawan di wilayah itu semakin menegangkan. Akibatnya, antara agama resmi dengan penghayat kepercayaan kejawan, sering terjadi silang pendapat yang berlarut-larut. Kedua belah pihak memiliki alasan yang sebenarnya tidak perlu digunakan sebagai gaman untuk mengusik keyakinan lain. Namun, di kawasan tersebut usik-mengusik, yang berujung teror-meneror, sulit terhindarkan.

Agamaisasi yang semula hanya diam-diam, dari satu orang ke orang lain, lama-lama merembet ke masalah sosiokultural, politik, dan kekuasaan di tingkat lokal. Gerakan agamaisasi juga mempengaruhi tradisi, sastra, seni, dan seluruh aktivitas hidup masyarakat. Itulah sebabnya, keadaan itu perlu dikaji dari sisi antropologi sastra (*literary anthropology*).

Menurut Ratna,² antropologi sastra adalah analisis

¹ Nyoman Kutha Ratna, *Sastra dan Cultural Studies; Representasi Fiksi dan Fakta* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), h. 180-181.

² Nyoman Kutha Ratna, *Antropologi Sastra; Peranan Unsur-unsur Kebudayaan dalam Proses Kreatif* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), h. 30.

antropologi melalui karya sastra, seni, budaya, dan tradisi. Budaya kekerasan dan pembunuhan karakter, serta saling tuduh-menuduh, yang saling bertahan pada kebenaran masing-masing, dapat dipahami dengan kacamata antropologi sastra. Terlebih lagi, bahwa buntut dari ketidaknyamanan gerakan agamaisasi itu, sentimen agama, benturan tradisi, seni, sastra, politik, dan sosiokultural, selalu muncul. Pihak-pihak yang bertikai selalu memunculkan pembangkangan Jawa, karena salah satu pihak sulit mengalah. Mereka saling ngotot, hingga membangkang dalam aneka kegiatan kampung.

Pembangkangan Jawa berarti tindakan yang membelot dalam segala aktivitas yang dilakukan oleh agama resmi atau sebaliknya oleh penghayat kepercayaan. Penganut agama resmi sering membangkang dalam beberapa hal terhadap agama asli (kepercayaan). Agama resmi sering menganggap kehidupan penghayat kepercayaan tidak rasional. Sebaliknya, jika agama resmi hendak menyebarkan pengaruh, penghayat pun membangkang. Masalah agamaisasi dan pembangkangan Jawa dalam konteks ini lebih dipengaruhi oleh ketidakpercayaan masing-masing pihak. Setidaknya, penghayat kepercayaan seakan dipojokkan bahwa mereka tidak jelas “siapa Tuhannya.” Sementara pihak penghayat sendiri tidak dapat menerima asumsi latah itu. Mereka menganggap aktivitasnya jelas “ber-Tuhan”, walhasil namanya saja penghayat kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa.

Yang sering mengobarkan gerakan pembangkang, terutama akibat munculnya paham agama resmi,³ yang berkeyakinan, seperti dinyatakan Tremmel, “*God as a central aspect in religion*”. Paham ini sering digunakan sebagai diktum pemojokan kaum penghayat kepercayaan. Pasalnya, penghayat kepercayaan kejawaan dianggap tidak secara keseluruhan meletakkan Tuhan sebagai sentral kehidupan. Apalagi dengan hadirnya paham *panteisme* dan *monisme*⁴ yang menurut Zoetmulder banyak ditaati oleh kaum

³ William Colloley Tremmel, *Religion: What Is It?* (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1976) h. 105.

⁴ P.J. Zoetmulder, *Manunggaling Kawula Gusti; Patheisme dan Monisme dalam Sastra Suluk Jawa*, alihbahasa Dick Hartoko (Jakarta: Gramedia, 1991), h. 1-5. Baca juga konsep monisme dan panteisme dalam Mariasusai Dhavamony,

kejawen, mosi ketidakpercayaan penganut agama resmi semakin gencar. Belum lagi ditambah adanya eklektisitas doktrin penghayat kepercayaan yang banyak bersumber pada mitologi yang semakin memunculkan pembangkangan Jawa. Penghayat sering dianggap taat pada tradisi, seperti *primbon*, *mantra*, dan *laku* lain yang oleh penganut agama resmi dianggap aneh (sesat?).

Berbekal ketidakpercayaan itu pembangkangan Jawa harus terjadi. Watak *brangasan* (raksasa), *dengki*, *srei*, *sentimen*, dan sejenisnya menjadi penyulut pembangkangan. Pembangkangan dalam konteks budaya Jawa disebut *mbeguguk mutha waton*, *mbalela*, dan *mbondhan tanpa ratu*. Maksudnya, mereka bertindak tidak menurut ide orang lain yang tidak seagama atau sekeyakinan. Dalam konteks ini kenyamanan hidup sulit tercapai, hingga memunculkan suasana tidak aman.

Pembangkangan Jawa semacam itu sudah tua umurnya. Sejak zaman Dasamuka, Bomanarakasura, Duryudana, Ken Arok, Arya Penangsang, Sabda Palon-Naya Genggong, Minakjingga, Amangkurat I, Seh Siti Jenar, R. Ng. Ranggawarsita, dan sebagainya, pembangkangan Jawa yang menyentak ke masalah politik, kekuasaan, agama, dan sosiokultural telah ada. Pada zaman yang semi-fiktif itu, tampak bahwa nafsu manusia merajai kekuasaan budi (nalar). Nafsu kadang-kadang menenggelamkan iman (agama). Anehnya “drama religiusitas” demikian masih terjadi pula di era reformasi ini.

Era reformasi yang memuja pluralitas, konsumtivisme, dan budaya instan, ternyata justru menyebabkan fenomena agamaisasi semakin gencar. Gerakan agamaisasi di kawasan Menoreh adalah potret pembangkangan Jawa yang terjadi di negara kita. Setelah penulis cermati dari waktu ke waktu (1 tahun), di kawasan Menoreh tersebut muncul religiusitas *kupu-kupu-kalimasada*, *bluluk-kelapa*, dan *pohon pisang* oleh penghayat kepercayaan yang memancing hadirnya semakin dahsyatnya upaya agamaisasi. Akibatnya, perseteruan agama resmi dengan penghayat yang dipoles oleh agamaisasi menjalar di mana-mana, sampai memunculkan aneka ragam masalah sosiokultural yang luar biasa.

Fenomenologi Agama, terj. Kelompok Studi Driyarkara (Yogyakarta: Kanisius, 1995), h. 141-142.

B. Agama sebagai Beban Berat

Keberadaan agama lokal dan agama resmi di kawasan bukit Menoreh adalah potret ketidakmapanan identitas lokal. Kawasan ini tidak terduga telah menjadi ajang agamaisasi dari pihak-pihak yang hendak mengambil keuntungan. Konteks ini dapat terjadi, kalau berkiblat pada antropolog budaya, Geertz, karena masing-masing pemeluk keyakinan saling memegang teguh nilai-nilai dan aturan masing-masing di tengah gelombang pluralitas. Gejala pluralitas agama⁵, mulai terasa sejak tahun 1980-an. Sejak saat itu, agama di kawasan ini tidak murni, melainkan campur dengan politik, kekuasaan, tradisi, dan tuntutan nafsu jahat manusia yang lain.

Terjadinya agamaisasi awalnya amat halus, diam-diam, tertutup, dari personal ke personal, melalui tradisi, dan lewat berbagai media. Dalam kaitan ini, sering terjadi perkawinan antara Islam dengan Katolik/Kristen, hingga yang Islam (laki-laki) terpaksa pindah agama seperti pengakuan informan sebagai berikut.

‘Sebenarnya tidak terpaksa. Bukan karena akan dapat isteri. Katanya jodoh itu takdir. Jika hidup harus begini, gimana coba. Pendapat saya hal biasa pindah agama itu. Dibanding mengikuti agamaku hanya KTP, padahal saya gemar tradisi kejawen. Saya ikut isteri saya, Kristen’

Keterangan pak Jemiran itu memberikan penegasan bahwa agamaisasi dapat melalui berbagai strategi. Melalui sosiokultural tampaknya cocok untuk gerakan agamaisasi. Agamaisasi yang dikuasai oleh agama resmi telah menghegemoni para penganut agama lokal (kepercayaan), sehingga tercipta oposisi di antara keduanya. Menurut R. Caillois dalam Balandier⁶ oposisi kekuasaan agama satu pada agama lain, ada dua paham yaitu (1) oposisi “kohesi”, yang menghendaki kesejahteraan material, misalnya dengan member hadiah dan iming-iming (*reward*) untuk mengikuti pengaruhnya dan (2) oposisi “disolus”, artinya perlawanan yang

⁵ Brian Morris, *Antropologi Agama; Kritik Teori-teori Agama Kontemporer*, terj. Imam Khoiri (Yogyakarta: AK Group, 2003), h. 395.

⁶ Georges Balandier, *Antropologi Politik*, terj. Y. Budisantosa (Jakarta: Rajawali, 1986), h. 141.

mengarah pada kerusuhan, anomali, dan transgresi aturan religi. Tampaknya, agamaisasi di wilayah minoritas berusaha menerapkan oposisi “kohesi”, agar penganut agama lokal mengikuti ajaran agama resmi, lalu diberi iming-iming materi. Adanya iming-iming bahwa pada agama tertentu lebih ringan ritualnya, sering mempengaruhi kejiwaan. Biasanya orang yang agama awalnya lemah yang mudah disusupi agama lain. Golongan “Islam KTP” tampak menjadi makanan empuk bagi tindakan agamaisasi. Pelakunya seakan merasa ada paksaan, ketika agama terkalahkan oleh nafsu seksual.

Di dusun tersebut, perkawinan yang mengorbankan agama telah terjadi 8 pasangan, yaitu: (1) Jemiran (Islam) berubah ke Kristen, (2) Tarmaji (Islam) berubah ke Katolik, (3) Darma (Islam) berubah ke Katolik, (4) Mardi (Islam) berubah ke Katolik, (5) Sarno (Islam) berubah ke Katolik, (6) Sunaryo (Kristen) berubah ke Katolik, (7) Kamidah (Islam) berubah ke Kristen, dan (8) Pleni (Islam) berubah ke Kristen. Dari pasangan-pasangan itu, tampak bahwa sebagian besar Islam KTP yang berubah ke lain agama. Namun, ada juga seorang yang telah khatam *Al Quran*, juga berubah ke Katolik. Dua orang wanita Islam yang mengikuti agama suami, dari Islam ke Kristen. Variasi perubahan agama ini, tampaknya lebih didorong oleh alasan seksual. Maksudnya, agama dikorbankan untuk kepentingan seks. Akibatnya, hasil *trah* mereka juga sebagian besar menurunkan agama hasil pindahan itu.

Dari sisi yang melakukan, perpindahan agama sebagai dampak hasil perkawinan itu seakan tidak ada masalah. Namun, dalam kontak sosial dengan *trah* atau saudara lain, tampak ada batas-batas ketidakenakan. Rasa saling menggunjing di antara saudara yang seiman dengan yang lain, sering menimbulkan benturan sosial. Akibatnya, jika ada masalah dalam lingkup *trah*, mau tidak mau masalah agama tetap dianggap sebagai kambing hitam. Jika pihak saudara yang beragama Islam hendak melakukan kenduri dengan tahlil, menjadi tidak enak mengundang saudara yang pindah agama. Dalam konteks ini ada kamuflase hubungan sosial di antara mereka.

Pada awalnya, proses agamaisasi Islam (Kamidah) masuk ke Kristen hampir menggeret keluarga lain yaitu adiknya bernama

Sumarji. Jika ada peringatan hari besar Kristen dan manten di gereja, keluarga Sumarji sering diundang. Apalagi keluarga Kristen itu sebagian besar tergolong orang yang berpengaruh di wilayah itu. Keluarga Sumarji pun ikut hadir ketika diundang manten ke gereja. Begitu pula jika di gereja ada peringatan hari besar, pak Sumarji merasa tidak nyaman jika diundang tidak datang.

Sebaliknya jika keluarga Islam ada acara, seperti peringatan Maulud Nabi, juga mengundang kerabat yang beragama Kristen dan Katolik di sekitarnya. Rasanya tidak ada beban di antara mereka untuk hadir. Bahkan jika tidak hadir akan merasa tidak enak, karena dianggap jiwa sosialnya rendah. Jadi, agama dalam posisi ini telah berbalut dengan masalah sosial. Apalagi undangan peringatan itu ada tanda tangan penguasa (Kadus), yang diundang merasa wajib hadir.

Namun demikian, perbedaan agama tetap menyisakan beban. Begitulah ungkapan rasa pak Sumarji yang rumahnya bersebelahan dengan Sunaryo dan Kamidah. Kamidah adalah saudara sepupu Sumarji yang pindah agama. Sunaryo adalah anak dari Kamidah yang pindah agama dari Kristen ke Katolik. Hubungan kedua keluarga yang berbeda agama itu pada mulanya tetap bagus. Namun ketika terkait dengan dampak lingkungan yaitu Kamidah dan Sunarya memelihara anjing, keluarga Sumarji menjadi tidak enak. Apalagi anjing itu juga sering membuang kotoran di halaman pak Sumarji. Selain itu, anjing tersebut juga sering memakan ayam milik pak Sumarji. Atas perilaku anjing demikian sentimen agama sering muncul. Tentu hubungan sosial pun menjadi saling menjaga jarak, meskipun kedua keluarga itu sama-sama satu *trah* (keturunan).

Dari waktu ke waktu, hubungan antara umat beragama di tingkat dusun itu aman-aman saja. Apalagi pemahaman mereka atas batas-batas religi, mana yang boleh hadir dan tidak hadir dalam sebuah hajatan kurang terpahami, sehingga agama terkonstruksi sebagai gejala sosiokultural. Namun, ketika anak-anak dari kaum Islam itu bersekolah lebih tinggi dan mendapat pemahaman agama lebih dalam, dapat mempengaruhi orangtua mereka. Akibatnya, hubungan antara Islam dan Katolik serta Kristen menjadi ada jarak. Ketika ada undangan peringatan hari

besar Kristen dan *manten* di gereja, yang beragama Islam mulai tidak hadir. Dari sini muncul benih-benih konflik psikologis di antara anggota keluarga.

Dalam situasi demikian, mitologi tolerensi⁷ yang dilansir Anderson tampaknya tidak tergambar penuh dalam kawasan Menoreh. Kalaupun tolerensi agama tersebut hadir, itu sebenarnya hanya sementara dan bersifat semu. Bahkan, ketika penghayat sempat mengemukakan bahwa yang disembah jelas Tuhan, sesuai namanya "Penghayat Kepercayaan Terhadap Tuhan Yang Maha Esa", tetap saja belum mampu mendongkrak suasana *kalatidha* (ketidakpastian) penghayat menjadi *kalasuba* (menyenangkan). Perbedaan prinsip ideologi keagamaan, sulit dipahami oleh pihak yang saling curiga.

Jika telah menyentuh ideologi, tampaknya masyarakat sulit diajak kompromi. Apalagi jika penganut agama resmi tetap mengecap penghayat sebagai ideologi jalur kiri, maka ketidakmapanan selalu muncul. Dari kasus demikian, tidak salah apabila Max Weber sebagaimana kutip Geertz⁸ mewacanakan bahwa agama itu sebuah sistem budaya. Manusia itu ibarat seekor binatang yang digantung di jaringan makna yang mereka bentangkan sendiri. Makna agama berarti akan ditunen oleh manusia itu sendiri. Begitu pula hubungan Islam dan Kristen di wilayah Prangkoka yang telah merajut makna agama sebagai refleksi solidaritas sosial. Namun, solidaritas itu sering bergerak dari murni ke palsu atau sebaliknya. Gerakan dari palsu ke murni, memunculkan agamaisasi yang halus, ada keberterimaan. Sebaliknya, gerakan dari murni ke palsu, sering menghadirkan agamaisasi yang membangkang. Hal ini sering berlanjut pada konflik psikis dan fisik di antara pelakunya.

Pada posisi agama demikian, kekuasaan sudah tidak begitu berperan. Namun sentimen agama seringkali tetap mempengaruhi kebijakan pemerintah lokal. Ketika ada bantuan gempa, raskin,

⁷ Benedict R. O'G. Anderson, *Mitologi dan Toleransi Orang Jawa* terj. Ruslani (Yogyakarta: Qalam, 2001), h. 1.

⁸ Clifford Geertz, "Agama sebagai Sistem Budaya", dalam Daniel L. Pals (Ed.) *Seven Theories of Religion*, terj. Ali Noer Zaman (Yogyakarta: Qalam, 2001), h. 408.

bantuan kambing, pinjaman lunak, dan BLT, pihak Islam sebagai agama mayoritas di dusun itu sempat mempengaruhi kekuasaan. Ki Jalal, seorang pemuka masyarakat, sempat mengemukakan dalam rapat pengurus dusun: "*Bantuan niku, sak saged-saged nggih kangge balane dhewe riyin*" Maksudnya, bantuan apa saja dari pemerintah semestinya diprioritaskan untuk yang seagama (Islam) dahulu, baru yang beragama lain.

Penguasa pun akhirnya tidak bisa steril dari konstruksi keagamaan. Celakanya, ide tersebut tercium pula oleh umat minoritas, sehingga memunculkan pembangkangan. Pembangkangan diawali pada saat dusun akan mengadakan *Bersih Dusun*, atau menggelar wayang kulit. Mereka yang beragama Katolik dan Kristen lebih alot jika ditarik iuran kebersamaan. Hal ini memicu psikologi sosial yang berkepanjangan; sebab *Bersih Dusun* adalah masalah tradisi yang semestinya diikuti dan ditanggung (*handarbeni*) setiap warga. Anggota agama minoritas yang merasa lebih kaya juga mengambil jarak dalam tradisi itu. Itulah sebabnya pada rapat dusun sentimen keagamaan pun bercampur dengan kekuasaan, tradisi, dan sosiokultural.

Ketegangan agama lokal sebagai pengaruh agamaisasi semakin sulit terhindarkan, ketika masyarakat setempat ada yang terjepit masalah ekonomi. Parijah, misalnya, seorang pedagang, tampaknya kurang perhitungan sehingga terlilit banyak utang. Padahal, dia kakak pak Kadus di wilayah itu. Karena menurut pedagang ini yang bisa membantu (*ngutangi*) masyarakat Katolik, dia tanpa izin mengadakan pertemuan terselubung di rumahnya. Pertemuan awal juga hanya dalam lingkup keluarga. Namun, lama-kelamaan berkembang ke pemeluk agama Katolik hasil pindah agama karena perkawinan. Berhubung ada upaya agamaisasi semacam ini, pemeluk agama Katolik yang tergolong mapan seperti mendapat angin.

Lilitan dan jeritan ekonomi yang dijawab lewat agama Katolik itu tidak berselang lama tercium oleh pemeluk Islam. Saat itu pula dimanfaatkan oleh pemeluk agama Islam yang pernah dimintai bantuan (utang) oleh Parijah. Semua kompak hendak menagih, sembari tidak setuju dengan niat perkumpulan religi itu.

Pemeluk agama Islam yang berjumlah ratusan akhirnya berupaya *nggrudug* ke rumah Parijah. Terlebih lagi jika pada hari Minggu, bertepatan mereka berkumpul dan mengundang guru Katolik dari lain daerah, demonstrasi di tingkat lokal pun harus terjadi.

Akhirnya, pihak pemerintah pun harus turun tangan mengatasi ketegangan tersebut. Kadus merasa tidak dimintai izin oleh perkumpulan itu, meskipun pimpinannya adalah saudara kandungnya. Kadus tetap ditekan pemeluk agama Islam mayoritas, harus mampu membubarkan atau tidak mengizinkan perkumpulan (*pasamuan*) itu. Sejak saat itu, Parijah mulai menghilang dari dusun itu. Entah ke mana pergi dia, yang jelas sampai 3 minggu baru diketahui bahwa dia pergi ke Kalimantan. Dengan kepergian dia, secara otomatis perkumpulan agamaisasi Katolik itu bubar sendiri. Masyarakat pemeluk Islam pun lega di satu sisi, di sisi lain mereka rugi karena utangnya tentu tidak akan dibayar oleh Parijah.

Dalam konteks demikian dapat dinyatakan bahwa agama tidak sekedar hubungan spiritual, melainkan bisa merambah ke jagad material. Makna agama dapat terdesak oleh faktor ekonomi, seks, tradisi, dan sosial. Jika hal ini dipahami dengan kacamata Geertz,⁹ melalui metode *verstehen*, dapat dijelaskan bahwa makna tindakan agama amat luas. Agama adalah simbol budaya masyarakat. Agama pada suatu saat adalah kekuasaan. Agama adalah kapital. Agama tidak semata-mata dipahami sebagai hubungan ketuhanan, melainkan juga hubungan kemanusiaan. Agama menjadi beban manusia dalam berkomunikasi sosiokultural.

C. Agamaisasi antara Paham Mayoritas dan Minoritas

Ketika ada Islam yang mengakomodir modern hadir di Prangkokan, sempat terjadi ketegangan. Makna agama semakin kompleks dan riuh dalam kasus ini. Tampaknya, ada dua golongan Islam yang tiba-tiba masuk di kawasan itu. *Pertama*, “Islam Muhammadiyah” yang baru datang hendak menguasai mesjid. *Kedua*, Islam 8 orang (belum jelas identitasnya), hendak menyebarkan agama. Mereka membawa peralatan masak sendiri, hendak menyebarkan agama di

⁹ *Ibid.*, h. 405

situ. Namun golongan Islam *kedua* ini langsung ditolak oleh warga setempat. Sedangkan Islam Muhammadiyah, tampak lebih sigap dalam merekrut keyakinan, sehingga untuk sementara waktu bisa diterima. Lewat pemerintah lokal (dukuh), RT dan RW, mereka kenali satu per satu untuk memasang jaring religi.

Namun, niat Islam Muhammadiyah setelah tiga bulan sudah tercium oleh penganut agama lokal (tradisi) Kejawaan. Bagi penganut agama lokal, Islam baru itu seakan sebagai kotoran di mata (*klilip*) dan memasang bendera “perang keyakinan”. Jika sudah demikian, menurut Geertz¹⁰ “revolusi integratif” untuk menuju ke kesempurnaan pun sulit dijangkau. Sebab, serta merta mereka telah melarang secara halus tradisi kenduri yang dilakukan agama lokal. Padahal tradisi ini oleh penghayat telah dilakukan secara turun temurun, tanpa ada aral merintang. Di antara anggota penghayat memang ada yang sedikit komentar secara moderat:

“Sudah, biarkan saja. Yang penting agama itu kan selamat. Tak usah mengurus orang lain. Bahkan, ya gimana, jika anak saya ada yang harus pindah agama, tidak apa-apa. Mau berganti Islam yang beraliran apa, ya silahkan, tergantung niatnya. Katanya hidup itu cari yang enak.”

Mbah Resodimejo, seorang sesepuh Kejawaan di wilayah itu, menjelaskan persepsinya tentang agama. Dia sendiri penulis cermati kesehariannya sebagai golongan Islam KTP. Mungkin, ini yang tergolong Islam-Kejawaan, atau disebut kaum *abangan* dalam istilah Geertz¹¹. Meskipun tergolong *abangan*, mbah Reso tetap memiliki prinsip hidup yang jelas. Maksudnya, pindah agama itu sebuah alternatif. Anak dia memang ada yang menikah dengan orang yang beragama Kristen, lalu pindah agama.

Pandangan demikian sebenarnya cenderung memandang agama sebagai persoalan pribadi. Asalkan pribadi tidak mengganggu orang lain, mengapa beragama harus dipersoalkan. Bagi penganut kebatinan Jawa seperti mbah Reso, agama itu keyakinan personal. Lepas keyakinan itu akan disebut agama atau bukan, yang

¹⁰ Clifford Geertz, *Politik Kebudayaan*, terj. Fransisco Budi Hardiman (Yogyakarta: Kanisius, 1992), h. 100.

¹¹ Clifford Geertz, *Abangan, Santri, Priyayi dalam Masyarakat Jawa*, terj. Aswab Mahasin (Jakarta: Pustaka Jaya, 1989), h. 13.

penting tidak mengganggu pihak lain. Jika berkiblat agama sebagai sebuah pengalaman hidup, seperti ditegaskan James,¹² manusia memang memiliki pribadi yang terbelah. Di satu sisi, pribadi yang mendasarkan pikiran sehat (*healthy-minded*), yang menganggap manusia hanya lahir sekali. Di sisi lain, ada pribadi yang disebut *the sick soul*, jiwa yang sakit, untuk mencapai kebahagiaan harus terlahir dua kali.

Kisah mbah Reso itu tampak dilandasi paham nalar sehat, bahwa hidup itu sekedar *mampir ngombe*, hidup hanya sementara; karena itu yang penting tidak mengganggu pihak lain. Jika di sekitarnya ada paham Islam Muhammadiyah yang melarang tradisi, seperti *bersih dhusun* dengan segala aktivitas ritual lainnya, tidak perlu ditanggapi. Sebaliknya, orang-orang penganut penghayat kepercayaan di sekitarnya tidak dapat berpikir seperti mbah Reso. Bahkan agama Islam tradisional yang berkembang di wilayah itu pun menolak pemikiran Muhammadiyah itu.

Agama yang sok hebat itu harus disingkirkan. Tradisi ini sudah lama dari agama itu. Islam kok melarang-larang. Saya dan teman-teman Islam lain, setuju "lurahe" harus pergi dari kampung ini.

Demikian tegas suara pak Martosugiharjo ketika menolak kehadiran paham Islam baru itu. Dia menggalang Islam tradisi yang lain untuk mengusir Islam Muhammadiyah. Dia jelas tidak sependapat dengan mbah Reso yang membiarkan Muhammadiyah hidup berdampingan di kampung itu. Kata kunci yang mereka usung dalam rapat-rapat kecil menolak keras Islam yang melarang kenduri. Hal itu juga disetujui oleh masyarakat penghayat kepercayaan yang diwakili oleh Samidi. Samidi ikut mengungkapkan ketidaksetujuannya terhadap Muhammadiyah yang dianggap mengganggu HAM.

"Kenduri kok dilarang. Mencari anugerah itu hak. Jangan meremehkan orang desa, lalu akan diinjak-injak, tidak bisa. Jika tak mau kenduri, ya jangan domisili di sini. Jika tak paham dengan arti kenduri, suruh tanya saya orang baru itu. Rewel."

¹² William James, *The Varieties of Religious Experience: Pengalaman-pengalaman Religius: Sebuah Karya Klasik Monumental tentang Agama*, terj. Luthfi Anshari (Yogyakarta: Jendela, 2003), h. 207-208.

Gerakan anti Islam Muhammadiyah terus berlanjut. Pembangkang di sana-sini terus menggema. Komentar di warung-warung, di kenduri, di tempat ronda, selalu menggunjingkan golongan Muhammadiyah yang melarang kenduri dan tradisi lain. Ketegangan pun semakin panas, sebab masing-masing pihak memegang prinsip yang benar. Di satu pihak Muhammadiyah hendak memperbaiki sistem keagamaan penghayat yang dianggap menyimpang (mubadzir). Di lain pihak Islam tradisi dan penghayat tidak mau menerima inovasi itu.

Persoalan religi semakin panas ketika bercampur dengan isu etnis, pendatang, penduduk asli, *trah*, dan sebagainya. Sulitnya menemukan titik temu yang harmoni di kawasan itu memunculkan para “pembangkang Jawa” sehingga berbuntut pada gerakan yang mengancam keselamatan jiwa. Kini persoalan Muhammadiyah telah meluas, hingga terjadi saling tuding. Pihak Muhammadiyah merasa yakin menempati wilayah itu karena telah diizinkan oleh Kadus dan RT setempat. Sebaliknya, penghayat yang menyatu bersama Islam tradisi mempersoalkan penguasa (Kadus dan RT) yang membebri izin Muhammadiyah. Akibatnya agama telah melebar ke persoalan sosial dan kekuasaan.

Jika dalam tempo 24 jam ini RT dan Kadus tidak bisa mengatasi, menyuruh pergi kaum baru itu, kami yang akan bertindak.

Nada ancaman serupa disampaikan pak Marto bersama perwakilan kelompok Islam tradisi dan penghayat. Mereka berduyun-duyun mendatangi RT dan Kadus agar ada kebijakan, yang intinya menolak kehadiran Islam Muhammadiyah. RT dan Kadus pun berada pada posisi sulit, sebab telah mengizinkan Muhammadiyah itu masuk. Alasan utama izin, karena semula Islam baru itu tidak terus terang menjelaskan aliran keagamaan dan ajaran yang hendak disebarkan.

Semula Islam baru justru bermaksud hendak memintarkan masyarakat setempat dengan *ngaji*. Maka mereka membuat Pondok Pesantren kecil-kecilan. Pondok itu menghimpun anak-anak yatim dan yatim piatu. Tanah wakaf pun diberikan oleh warga yang pro pada Islam baru itu. Masyarakat awalnya semakin antusias karena hampir tiap minggu ada pengajian. Tiap hari Pondok Pesantren

Nurul Janah yang berada di timur mesjid itu mengadakan pengajian baca *Al Quran*. Peringatan hari besar Islam pun sering dipelopori Islam baru itu dengan mengadakan pasar murah dan mengundang ustad terkenal dari Yogya. Namun, ketika terisisipi ajaran yang melarang kenduri, jadilah keruh hubungan antara Islam tradisi, penghayat, dan Islam baru. Adapun pemerintah berniat pada posisi tengah, agar tidak terkesan membela salah satu aliran.

Apa pun alasan dan kebaikan “Islam baru” ternyata tidak mampu merayu Islam tradisi dan penghayat. Hal demikian dapat terjadi karena, menurut Woodward,¹³ di Jawa banyak berkembang kesalehan normatif kaum santri tradisional yang memegang teguh sufisme Jawa. Paham ini belum tentu mudah diubah secara drastis oleh Islam modern. Maka, sejak agama lokal memagari tradisi itu, ultimatum dan pembangkangan Jawa semakin tidak terkendali. Kadus dan RT pun harus melaporkan hal tersebut ke pihak kelurahan dan polisi, agar tidak terjadi apa-apa. Lurah, Kadus, ketua RT, polisi, dan Rois, segera menyatu mendamaikan mereka. Perdamaian yang diadakan di rumah Kadus itu akhirnya menemui jalan buntu. Karena golongan Islam tradisi dan penghayat hanya memiliki kata ”menolak” yang bisa mereka ajukan. Ultimatum pun harus mereka jatuhkan pada Islam baru.

Akhirnya, drama tragis itu harus ada yang mengalah. Islam baru yang masih tergolong minor, terpaksa mengundurkan diri dan mau pindah sesuai ultimatum warga asli. Konteks semacam ini membuktikan bahwa agama kadang-kadang bercampur baur dengan kekuasaan. Kekuatan mayoritas seringkali melumpuhkan kekuatan minoritas. Gerakan mereka yang membangkang itu sering tidak berdalih pada masalah benar atau salah. Budaya massa yang amat menentukan makna sebuah agama.

Lebih celaka lagi, kiprah gerakan ”pembangkang Jawa” yang berkedok agama itu semakin terselubung. Sekularisasi agama tidak terhindarkan di kawasan Menoreh, sehingga memunculkan intrik berkepanjangan. Bantuan Mi Instan di kala gempa pun diwarnai sekularisasi agama. Bahkan pemerintah dalam

¹³ Mark Woodward, *Islam Jawa; Kesalehan Normatif Versus Kebatinan*, terj. Hairus Salim HS (Yogyakarta: LKIS, 1998), h. 113.

memberikan bantuan, seperti kompor gas, kambing, pinjaman lunak, raskin, P2KP, rekonstruksi gempa, pengerasan jalan, dan sejenisnya selalu berujung pada sentimen religius. Orang-orang yang dikategorikan penghayat, sering tidak mendapat jatah bantuan yang layak, dibanding penganut agama resmi. Akibatnya, kecemburuan sosial mengitari kawasan itu. Dari kasus bantuan itu akan berdampak ketika ada pemilihan Lurah, Kadus, dan RT, di mana isu religiusitas dijadikan modal mengalahkan lawan politik lokalnya. Ujung dari benturan politik, religi, etnis, dan budaya, adalah identitas alternatif semu.

Penghayat sendiri tampak memegang teguh gagasan Tremmel¹⁴ bahwa agama telah tua umurnya. Sejak manusia ada, menurut dia, telah ada agama. Karena itu, menurutnya, mengapa agama lokal harus dipersoalkan. Melalui pertanyaan “*Religion: what is it?*”, dia berupaya menjawab kerisauan agama di mata manusia. Paling tidak, menurutnya, ada beberapa sudut pandang untuk menjawab persoalan yang satu ini, yaitu: (1) berdasarkan sifat manusia di masa silam, (2) berdasarkan pengalaman manusia mengenal keberadaan Tuhan, yaitu pengalaman yang membebani psikis, (3) bagaimana fungsi aktual religi bagi manusia. Sejumlah sudut pandang lain tentu masih bisa dikembangkan untuk menelusuri hakikat religi.

D. Agamaisasi Kupu-Kupu dan Berguru pada Pohon Pisang

Berhadapan dengan gerakan agamaisasi pembangkang Jawa, penghayat kepercayaan amat terdesak. Orang-orang yang tidak paham terhadap kebatinan Jawa, sering mengusung isu agamaisasi untuk memojokkan kaum penghayat kepercayaan kejawen. Dalih prinsipil yang ditumpahkan adalah hadirnya tradisi klenik, ateis, dan tersesat. Kaum penganut agama resmi sering merasa *legitimated*, hingga menganggap penghayat itu sebagai pembangkang agama. Asumsi yang menyakitkan ini lama-kelamaan menimbulkan gonjang-ganjing sosiokultural.

Terlebih lagi ketika penganut agama resmi sering mengompori pemerintah lokal, agar masalah KTP penghayat

¹⁴ William Colloley Tremmel, *Religion*, h. 7

dipertegas. Maksudnya, harus menyebut agama tertentu; tidak diberi tanda strip (--). Desakan semacam ini cenderung membuka peluang ketegangan antara penghayat, agama resmi, dan pemerintah. Keadaan serupa semakin tidak karuan lagi ketika menyangkut masalah perkawinan. Penganut agama resmi (Islam, Kristen, dan Katolik) sering merasa memiliki superioritas, hingga tidak bersedia apabila diajak bersanan dengan penghayat. Yang lebih menyulitkan lagi ketika di antara penghayat bernama Mbah Jogosari meninggal, di mana pak *Kaum* pun “dipengaruhi” penganut agama resmi agar tidak hadir (menguburkan).

Biar saja dikubur menurut cara penghayat. Kita kan nggak tahu cara mengubur, nanti keliru. Mbah Jogo kan penghayat, masak mau kita kubur secara Islam. Meskipun di KTP tertulis Islam, tapi kan hatinya penghayat kepercayaan. Ya harus konsisten tha.

Seorang tokoh Islam, Moh Taufan, berkilah tentang problematika penguburan jenazah. Kasus ini telah menyentuh ritual keagamaan dan sekaligus kekuasaan. Tampaknya penghayat juga belum memiliki tradisi penguburan, sehingga kesulitan untuk mengubur jenazah. Mbah Jogo adalah penghayat Sumarah Puro, dalam KTP memang tertulis (--) berlaku seumur hidup. Dia keturunan Islam, pada waktu muda pun beragama Islam. Ketua RT dan Kadus pun sulit memutuskan penguburan jenazah itu. Kasus ini mirip sekali dengan kajian Geertz pada waktu pemakaman Paijan¹⁵, seorang anggota Permai. Hal ini meletakkan makna keagamaan lebih ambigu. Agama tidak lepas dari ritual. Pada suatu saat agama itu dipandang sebagai beban, menindas, dan tidak lebih sebagai permainan kultural.

Penghayat kepercayaan kejawen yang dipojokkan pada masalah penguburan pun tidak tinggal diam. Mereka melakukan gerakan balik untuk menghadapi agamaisasi. Penghayat juga menganggap gerakan agamaisasi itu sebagai pembangkang Jawa. Maksudnya, mereka itu tergolong orang yang tidak mengerti terhadap sejarah leluhur. Oleh karena masing-masing pihak saling

¹⁵ Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures* (New York: Basic Books, 1973, Publishers, Inc), h. 62-68.

tuding, sering bertahan pada identitasnya, sehingga muncul ketegangan. Perilaku yang diambil oleh penghayat kepercayaan dalam menghadapi pembangkang Jawa adalah berbasis pergulatan identitas di aras lokal.

Penghayat kepercayaan yang mendapat cemoooh dari penganut agama resmi, gara-gara belum memiliki konsep penguburan, dapat menerima sementara. Namun, penghayat juga berargumen lain bahwa budi luhur yang mereka anut lebih bagus, dibanding menganut agama resmi tetapi tetap saja banyak korupsi. Untuk menghadapi agamaisasi itu penghayat di kawasan Menoreh cenderung mengedepankan religiusitas Kupu-kupu. Religiusitas kupu-kupu (*sastragala*), yang dianut penghayat mengikuti irama transformasi kupu-kupu. Yakni sebuah perjalanan hidup panjang yang disertai metamorfose budaya. Sebelum tampil sebagai kupu-kupu, berupa ulat, lalu kepompong (*enthung*). Fenomena inilah yang menyerupai religi asli orang Jawa.

Praktek keagamaan penghayat tidak ubahnya sebagai proses transfiguratif *ulat-enthung-kupu-kupu*. Suatu proses fisik dan metafisik ulat sebagai representasi orang Jawa sebelum menjalankan *laku*. Dia masih gemar makan dan berkeinginan pada daun-daun. Ketika dia sudah berubah menjadi *enthung*, sebenarnya bergerak ke dunia pertapa. *Laku* batin yang dia laksanakan. Pada waktu menjadi ulat, orang Jawa masih mengejar kefanaan.

Enthung adalah lukisan hidup penghayat di jagad spiritual. Orang Jawa sering bermain *enthung* sambil menanyai: “*Enthung-enthung endi lor endi kidul*.” Artinya, *enthung* mana arah utara dan mana arah selatan. Pertanyaan ini sebenarnya merambah ke persoalan kosmologis, yaitu *kiblat papat lima pancer*, yang berarti arah mata angin dan sentralnya di tengah. Seekor *enthung* adalah gambaran orang Jawa yang sedang bertapa (*semedi*). Dia sedang menjalankan *nutupi babahan hawa sanga*, artinya menutup sembilan lubang udara, maka sulit diajak komunikasi kecuali dengan isyarat. *Laku enthung* ditandai dengan tirakat dan *cegah dhahar lawan guling*, sehari-hari tidak makan apa pun. Akhirnya proses *semedi* dia berhasil mencapai kulminasi. *Semedi* yang berhasil ditandai oleh perubahan wujud dari *enthung* menjadi kupu-kupu.

Peristiwa metamorfose tersebut menjadi simbol keberhasilan penghayat yang tengah melakukan *semedi* secara khusus. Orang tersebut sukses mencapai *wahdatul wujud* (menyatu dengan Tuhan). Hal ini berarti enthung atau seseorang memiliki pengalaman mistik luar biasa. Pengalaman batin ketika “menemukan” Tuhan itu ibarat transfigurasi *enthung* menjadi kupu-kupu. Kupu-kupu itu dapat terbang ke sana kemari, amat didambakan oleh siapa pun yang melihat. Sesuai dengan bunyi syair anak-anak: *kupu kuwi tak incupe ngalor ngidul ngetan bali ngulon, mrana-mrene mung sak paran-paran, mencok clegrok banjur mabur kleper*. Maksudnya, ketika orang *semedi* sudah berhasil, dirinya akan disegani siapa saja. Orang tersebut sikap dan tingkah lakunya menarik.

Ciri khas dari orang yang berhasil menjalankan mistik *kejawan*, seperti kupu-kupu yang berada di tamansari. Kupu itu beterbangan ke sana kemari, artinya hidup dalam masyarakat. Yang dihisap kupu-kupu adalah madu dari bunga yang harum. Artinya, segala gerak dan perilakunya amat terpuji. Jadi, meskipun didesak, dicemooh, dan diteror agamaisasi baik oleh penganut agama resmi maupun pemerintah penghayat tidak gentar. Penghayat berprinsip, yang penting di tamansari itu dapat berbuat baik, meskipun ada masalah pemakaman yang masih menjadi kendala, segera dicarikan solusinya.

Hidup sebagai kupu-kupu itu memiliki pegangan pokok yang yang disebut *Panca Budi Brata* yang menjadi *Kalimasada* versi mereka untuk mengenal Tuhan. Antara *Panca Budi Brata* dan *Kalimasada* ada kemiripan. Keduanya *nunggak semi*. Keduanya sama-sama memuat konsep *lima (panca)* atau *kalima*. *Budi Brata* dari kata budi (nalar, pikirran) yang jernih. *Budi* berarti angan-angan yang bersih, luhur. *Brata* berarti laku, tindakan. *Budi Brata* artinya laku penghayat yang didasarkan budi luhur. Laku tersebut ada lima hal, yang diibaratkan sebagai “pusaka hidup”. Sebagai “pusaka hidup” *Panca Budi Brata* mirip dengan khasiat pusaka Prabu Yudistira yang disebut *Kalimasada*.

“Panca Budi Brata itu pusaka bagi orang hidup, biarpun hanya bebrupa kata-kata. Ya seperti pusaka *Kalimasada*, yang pernah diterangkan oleh Sunan Kalijaga. Warga Sukareno saya harap

memegang teguh pusaka itu. Biarpun mbah Rono yang dulu memperhatikan ekonominya, sekarang semakin tertata. Itulah khasiatnya.”

Pak Gatot Marsono meyakini *Panca Budi Brata* tetap sebagai pusaka. Pusaka tersebut mirip Kalimasada, sebagai imajinasi ajaran Sunan Kalijaga. Dengan berpegang teguh pada pusaka, salah satu warganya, yang semula kacau balau ekonominya, bisa berubah semakin baik perlahan-lahan. *Panca Budi Brata* oleh penghayat dijadikan pedoman seperti halnya pusaka *Kalimasada* cukup beralasan. Dari segi etimologi, *Kalimasada* dari kata *kalima* dan *sada*. *Kalima* artinya lima, *sada* berarti tegak atau petunjuk (pedoman). *Kalimasada* berarti lima hal yang dijadikan pedoman laku hidup. Makna semacam ini sejajar dengan makna *Panca Budi Brata* yang berarti kompas hidup. Baik *Kalimasada* maupun *Panca Budi Brata* merupakan pusaka istimewa untuk mengarahkan tindakan seseorang.

Kedua pusaka itu sama-sama menjadi tuntunan hidup yang luhur. Di dalamnya menyimpan nilai budi luhur. Tuntunan ini merupakan pusaka agung. Penyimpangan terhadap pusaka ini berarti akan jatuh ke lembah kehinaan. Oleh karena dipandang sebagai pusaka, dalam setiap aktivitas ritual selalu dibacakan *Panca Budi Brata*. Tiap kegiatan penghayat secara seremonial, pusaka itu dibaca secara kolektif. Pembacaan dilakukan seperti nasionalis membaca Pancasila pada upacara bendera. Selengkapnyanya bunyi doktrin *Panca Budi Brata* sebagai berikut.

1. Penghayat kepercayaan terhadap TYME, menjunjung tinggi kehormatan dan martabat bangsa dan negara republik Indonesia yang berdasarkan Pancasila.
2. Penghayat kepercayaan terhadap TYME, mengutamakan perilaku susila, berbudi pekerti luhur, penuh cinta kasih terhadap sesama titah, serta mengutamakan kejujuran, kebenaran dan keadilan.
3. Penghayat kepercayaan terhadap TYME, mengutamakan keteladanan, baik ucapan maupun tindakan dalam kehidupan sehari-hari.
4. Penghayat kepercayaan terhadap TYME, mengabdikan dan

berkarya dengan tekad suci *sepi ing pamrih rame ing gawe* demi *memayu hayuning bawana*.

5. Penghayat kepercayaan terhadap TYME, mengutamakan ketenangan demi terwujudnya kerukunan, ketenteraman dan kesejahteraan lahir batin.

Kelima paugeran *Panca Budi Brata* itu menjadi pegangan hidup penghayat. Ibaratnya paugeran itu sebuah *Kalimasada* yang ampuh. Seorang sesepuh penghayat SJHPD, Ki Harsono, meyakini *Panca Budi Brata* sebagai berikut.

”Itu pusaka ampuh. Pegangan tiap penghayat. Lima paugeran itu juga jadi *Kalimasada* penghayat. Jadi usada, obat. Jadi pegangan bertindak. Baik buruk tindakan kita tergantung lima hal itu. Kalau penghayat lepas dari lima itu, ya celaka. Kan jadi hina. Kalau orang lepas pakaian kan hina. Ya seperti *Baladewa ilang gapite*, tanpa pusaka kan. Tidak sakti. Maka di SJHPD saya tekankan pada anggota, ini pegang terus sampai dikucir. Lepas dari pegangan itu, ya tidak terkendali. Nafsu yang merajai.”

Pernyataan itu meyakinkan bahwa *Panca Budi Brata* tidak sekedar kalimat biasa. Hal ini sekaligus memberikan penegasan tentang khasiat paugeran. Tampak sekali jika penghayat mencoba menganalogikan antara paugeran hidup dengan pusaka dalam wayang. Berarti penghayat memandang pusaka *Kalimasada* sebagai hal yang penting. *Panca Budi Brata* dan *Kalimasada* sama-sama menjadi pedoman hidup. Keduanya menjadi sakti ketika tindakan manusia sejalan dengan pusaka atau paugeran itu.

Penghayat juga menganut ideologi tengah-tengah, artinya penghayat juga menjalankan sebagian ajaran dan menjalankan agama resmi tetapi tidak begitu taat. Paham ini dulu dipelopori oleh figur yang hendak menemukan kebebasan ekspresi religi. Realita kehidupan secara politis mereka menganut agama-KTP. Meskipun mereka enggan disebut nasionalis, tetapi dari perilakunya tidak fanatis, ke mesjid dan gereja dilaksanakan, tetapi penghayat juga ikut. Secara tidak langsung, eklektisitas beragama mereka lakukan secara sinkretis, seperti jaman wali Sunan Kalijaga. Maka, baginya yang penting memuja eskalasi *bluluk* sampai *kelapa* untuk mengenal Tuhan.

Seorang penghayat Sumarah Purbo, Gatot Marsono menuturkan suasana pohon kelapa di dekat rumahnya waktu ada gempa tanggal 27 Mei 2006 sebagai berikut.

"Waktu itu jam setengah lima pagi. Saya dibangunkan ibu saya yang telah meninggal. Kaki saya seperi ditarik. Saya lalu duduk di depan rumah, ada uyug-uyug, semakin keras. Kelapa dekat rumah saya, mentelung, meliuk-liuk hampir ke tanah. Yang saya heran, tak ada yang jatuh dari pohon itu, putus juga tidak. Tak ada yang cepol, lepas, satu pun. Ya, bayangkanku, jika kita itu manembahnya kuat seperti manggar, bluluk, cengkir, degan, dan kelapa itu, kuat juga penghayat itu. Saktilah. Nyatanya, mereka digoyang seperti itu, tahan. Kuat berpegangan pada pohon itu. Semakin kuat."

Penuturan itu memberikan kejelasan, betapa pentingnya *manembah* secara khushuk. *Manembah* dalam ritual yang khidmat, sulit tergoyahkan oleh situasi apa pun. Mulai persiapan hingga puncak manembah, seperti *manggar, bluluk, cengkir, degan*, dan kelapa yang selalu berpegang teguh pada pohonnya. *Manggar* adalah tahap persiapan. Persiapan ritual sudah memerlukan cahaya Tuhan. Tanpa pertolongan Tuhan, *manggar* itu akan rontok.

Penghayat boleh memilih dan mengukur diri, akan sampai tingkat mana dalam penghayatan. Tiap tingkat itu apabila dilakukan dengan sungguh-sungguh dan dipadu oleh suasana batin yang konstruktif merupakan pengalaman berharga. Seorang penghayat yang istimewa tidak harus bermula dari *bluluk*, melainkan dapat langsung ke *cengkir* atau *degan*. Bagi penghayat biasa, memang akan bermula dari tataran rendah ke tataran tinggi. Semuanya tergantung kesungguhan dalam melakukan ritual.

Tingkat pengalaman mistik dalam ritual amat relatif. Namun yang terpenting, pada tataran mana saja tidak masalah, sebab antara *bluluk, cengkir, degan*, dan kelapa itu hakikatnya satu. Keempatnya merupakan kelapa. Oleh sebab itu, penghayat bebas memilih tataran mana dahulu yang hendak dicapai. Tegasnya, keempat hal itu tidak lain merupakan simbol *sangkan paraning dumadi*. Keempatnya tidak sekedar gambaran manembah, melainkan melukiskan perjalanan hidup manusia. *Bluluk* adalah kelapa ketika masih bayi. *Cengkir* adalah kelapa ketika kanak-

kanak. Degan adalah kelapa waktu masih remaja. Kelapa adalah *bluluk*, *cengkir*, dan *degan* itu sendiri. Kelapa adalah kematangan penghayat dalam mencapai derajat hidup yaitu kesempurnaan.

Jika direnungkan, sesungguhnya fase-fase spiritual tersebut, sebenarnya hanya bersifat temporer saja. Pada akhirnya keempat eskalasi itu menjadi satu-kesatuan. Tataran syariaf, tarikat, hakikat, dan makrifat akhirnya merujuk pada satu titik yaitu penyatuan antara manusia dengan Sang Pencipta. Antara tingkat *sembah raga*, *sembah kalbu*, *sembah jiwa*, dan *sembah rahsa* pada dasarnya hanya menuju pada titik yang disebut *sembah jati* (*panembah jati*). Pada tingkat *sembah jati*, penghayat akan manunggal dengan Sang Khalik.

Buah kelapa adalah simbol spiritual yang mendalam terkait dengan konsep *manunggaling kawula-Gusti*. Maka dapat dibenarkan ketika seorang penghayat tua renta bernama Mbok Karyono, seorang pedagang *klithikan*, dari paguyuban Sukoreno menyatakan "*Ingang baku kula nunggal raos kaliyan ingkang damel gesang. Kaliyan ingkang andum rejeki. Tentrem pokoke.*" Artinya, yang penting dalam ritual bisa mencapai *manunggaling kawula-Gusti*. Bisa menyatu dengan yang membuat hidup, dengan Sang Pemberi Rejeki. Pokoknya tentram rasanya.

Selain itu, penghayat juga menjalankan paham *filosofi pohon pisang* untuk mengenal Tuhan. Pohon pisang itu hidupnya luwes. Di mana saja dapat tumbuh pohon pisang. Pohon pisang dapat ditanam di pekarangan, sawah, gunung, rumah tingkat dan sebagainya. Itulah keberadaan penghayat, ingin ada di mana saja. Penghayat ingin sebagai pohon piang, hidupnya sekali saja, tetapi bermanfaat. Hampir setiap orang tidak menolak keberadaan pohon pisang. Hidupnya sederhana, tidak memerlukan tanah luas, dibutuhkan banyak orang.

Pisang dalam bahasa Jawa dinamakan *gedhang*. Seringkali kata *gedhang* diterjemahkan secara *kerata basa* menjadi *digegeged lebar madhang*. Artinya, pisang itu dimakan setelah makan nasi. Posisi *gedhang* menjadi pelengkap. Namun di mata penghayat, *gedhang* merupakan kependekan dari *gegadhangan luhur*. Pohon pisang tidak bercabang-cabang, itu berarti hidupnya tidak ingin

merugikan pihak lain. Pisang juga kependekan *teping sangkan*. *Teping sangkan*, berarti batas asal-usul manusia. Pohon pisang merupakan pancaran batas akhir kehidupan. Pohon itu pula yang akan menuntun ke asal-usul (*sangkan paraning dumadi*) manusia.

Melalui ritus yang bersifat tipikal, penghayat akan memahami hidup yang sebenarnya. Penghayat akan menyadari, bahwa hidupnya tidak jauh berbeda dengan pohon pisang. Kesadaran atas eksistensi ini akan mendorong perilaku luhur di masyarakat. Seluruh pohon pisang ada gunanya bagi manusia. Dia hidup juga melalui tiga proses tiga alam, yaitu alam *purwa*, alam *madya*, dan alam *wasana*.

Sebelum berbuah, pohon pisang itu melahirkan tunas terlebih dahulu. Berbuah, artinya siap untuk mati. Pohon itu sebelum menghadap ke Illahi, telah melahirkan keturunan. Keturunan berupa tunas, hidup di alam *purwa*, masih terkalang tanah. Keadaan ada tetapi belum tampak, kondisinya suci. Dia masih menyatu dengan anasir tanah dan air. Ketika lahir menjadi tunas (*sumurup padhanging hawa*), baru menyatu dengan anasir lain, yaitu panas (matahari) dan angin. Jadilah sekarang penyatuan empat anasir, tanah, air, panas (*api*), dan angin membentuk hidup berupa tunas. Sebagai tunas, tumbuh ke atas, daun-daun muda masih suci, membubung ke atas.

Hidup di alam *madya*, berarti pohon pisang harus berani menghadapi godaan. Daun dan pelepah tidak lagi menghadap ke atas terus, melainkan mengayomi kanan kiri. Saat itu pula, pohon pisang terombang-ambing angin, harus menahan beratnya setandan pisang. Di alam *madya* ini, pohon piang menghadapi teka-teki hidup. Apakah dia akan hidup lama, sampai pisang itu masak, mungkin juga sebelum masak sudah roboh. Mungkin pula pohon itu diperlukan (dipotong) untuk alas pertunjukan wayang kulit. Baik untuk alas wayang kulit maupun ditebang, semua kembali ke asal-usul (tanah). Dia akan kembali ke alam *wasana* (akhir).

Batang pisang terdiri dari dua lapis. Lapis luar itu hanyalah *bonggol*, pelepah saja. Itulah gambaran raga manusia. Ketika

penghayat melakukan ritual, raga ini yang akan tampak. Gerakan daun pisang yang melambai-lambai, itu yang nampak. Namun, esensi pohon pisang sebenarnya terletak pada bagian dalam. Bagian dalam itu yang kelak menjadi perantara terjadinya buah pisang. Hubungan antara buah dan pohon dalam itu tidak bisa dipisahkan. Itulah gambaran batin manusia. Jadi pohon pisang itu gambaran lahir (*wadhag*) dan batin manusia. Batin yang *tan kasatmata* (tidak tampak) kelak yang dapat menghasilkan pisang.

Belakangan di berbagai wilayah muncul penafsiran atas agama. Tidak sedikit peristiwa agamaisasi yang merugikan berbagai pihak. Jika E. B. Taylor sebagaimana kutip Tremmel¹⁶ menyatakan agama sebagai sebuah rasionalisasi tentang hidup dan mati, itu tidak keliru. Sebab, agama memang berusaha menjawab teka-teki misterius itu. Hidup dan mati adalah dua perkara yang menjadi bahan penelusuran terus-menerus oleh manusia. Dalam konteks ini, agama tidak berbeda dengan sebuah keyakinan. Anehnya, religi yang sebenarnya urusan pribadi itu, di negeri ini menjadi sebuah komoditi politik. Agama telah terhegemoni oleh pemerintah. Jadi, tidak keliru jika dinyatakan "*religi is power*". Namun demikian, di kawasan Menoreh penguasa lokal tidak lagi mampu berbuat melalui sistem *screening*¹⁷ seperti jaman orde baru. Untuk menjadi ketua RT, pengurus takmir, ketua pemuda, dan seterusnya telah bebrgeser lebih demokratis terkontrol.

Dari sekian banyak tafsir, memunculkan pula varian agama. Setidaknya kalau menilik gagasan Frazer, Freud, Durkheim, Eliade, Evans-Pritchard, dan Geertz sebagaimana dalam Daniel L. Pals¹⁸ bahwa varian religi itu dapat digolongkan menjadi dua. *Pertama*, agama yang sifatnya teologis. *Kedua*, agama yang bersifat teosofis. Kedua sifat keagamaan ini dalam masyarakat saling tarik-menarik, hingga memunculkan agamaisasi. Yang berpandangan teologis, menganggap segala sesuatu (doktrin) telah *taken for granted*, umat tinggal mengikuti. Sebaliknya,

¹⁶ Tremmel, *Religion*, h. 10.

¹⁷ Hans Antlov dan Sven Cederroth (peny.), *Kepemimpinan Jawa: Perintah Halus, Pemerintahan Otoriter*, terj. P. Soemitro (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2001), h. 13.

¹⁸ Daniel L. Pals, *Seven Theories of Religion*, h. 414-415.

kaum teosofis doktrin agak lentur, tergantung *wangsit*. Pandangan teosofis ini cenderung berkembang menjadi aliran kepercayaan. Kedua paham religi itu telah memoles eksistensi agama lokal di Menoreh, hingga terjadi gesekan politik (agamaisasi). Akibatnya, di beberapa kawasan lokal terjadi pembangkangan religi. Bagi yang tidak beragama resmi, dianggap membangkang, bahkan ada yang menganggap sesat.

Masyarakat menoreh tidak lagi menjalankan sikretisme Jawa¹⁹ seperti yang digagas Antlov dan Cederrot, tetapi sebaliknya agama menjadi milik kolektif ataupun pribadi yang sulit disatukan. Ideologi aliran Islam baru dan tradisi sulit disatukan, apalagi antara penghayat, Islam, dan Katolik, jelas sulit menemukan titik temunya.

Namun demikian, jika dicermati, mereka sadari atau tidak, penghayat pun diam-diam melakukan sinkretisme halus. Ketika mereka meyakini Panca Budi Brata sejajar dengan *Kalimasada*, jelas istilah terakhir mungkin ini berasal dari wali (Islam). Mungkin pula *Kalimasada* juga warisan leluhur. Jika secara historis Ricklefs²⁰ merekomendasikan adanya penyatuan antara unsur *belief*, *power*, dan *literature*, di kawasan Menoreh, hal seperti ini tidak berlaku. Apapun dalihnya, sebenarnya dapat dinyatakan bahwa di wilayah Menoreh, paham teologis dan teosofis dijalankan secara berdampingan. Dominasi teologis sering memunculkan gejala sosial budaya yang ditolak oleh paham teosofis. Begitu juga sebaliknya. Paham teologis biasanya dianut oleh agama secara politis, yaitu agama resmi pemerintah. Akibatnya, ada kedok hegemoni agama oleh pemerintah, di satu sisi. Di sisi lain, penganut teosofis sulit menerimanya; sebab, bagi mereka, agama itu dinyatakan sebagai refleksi pengalaman, bukan paksaan.

Dengan demikian, cukup jelas bahwa religi bukan sekedar urusan personal. Setiap orang sebenarnya bebas menjalankan keyakinan masing-masing, namun dalam konstruksi sosial

¹⁹ Hans Antlov dan Sven Cederroth, *Kepemimpinan Jawa*, h. 23.

²⁰ M. C. Ricklefs, *Seen and Unseen Worlds in Java* (Honolulu: Allen dan Unwin, 1998), h. 193.

budaya sering berbaur dengan persoalan lain. Religi yang dalam istilah Tremmel *esoteric experience* berubah menjadi *exoteric experience*.²¹ Religi yang mestinya sebagai ungkapan pengalaman spesial (pribadi), sering berbaur menjadi masalah komunal, hingga memunculkan marginalisasi. Itulah sebabnya, apabila masing-masing pihak mempunyai tuntutan dan pemaksaan, akan memunculkan pertentangan. Pertentangan keyakinan dapat merembet ke masalah tradisi, sosial, budaya, sastra, dan lain-lain.

E. Penutup

Dari pembahasan kasus agamaisasi di atas, dapat disimpulkan, dari kemunculan pembangkang Jawa, sampai penerapan ideologi penghayat kepercayaan, menunjukkan bahwa makna agama itu berkembang. Bahwa agama tidak semata-mata hubungan langsung dengan Tuhan. Di kawasan Menoreh, ketegangan antara agama resmi dan agama lokal tidak ada yang mau mengalah.

Ketegangan tersebut sempat memunculkan asumsi, apakah manusia harus beragama? Kajian di atas memang tidak ingin larut pada masalah teoritik ini, namun dari aspek antropologi sastra, ternyata manusia sulit lepas dari religi. Pertentangan agama dan keyakinan, ternyata juga berdampak pada tradisi, sastra, seni, dan mitos masyarakat. Jika golongan agama resmi beranggapan bahwa manusia yang yakin bahwa dunia mistik itu kurang beragama, tidak selalutepat; karena di dalamnya tetap ada religi yang menyertainya. Memang, ada yang mengidentikkan religi dengan moral (budi pekerti). Bagi orang Jawa tulen, sebelum agama “resmi” ada, mereka mengaku sudah mengenal religi. Melalui fenomena mistik yang dahsyat, penghayat memahami dunia metafisik. Selain itu, dalam pandangan penghayat, melalui penerapan ideologinya, hidup itu yang penting *karyenak tyasing sesama*. Artinya, hidup harus mampu menyenangkan hati sesama.

Semula, orang mengenal animisme sebagai agama. Masyarakat primitif sekalipun memiliki agama. Awalnya, agama

²¹ Tremmel, *Religion*, h. 235.

memang sebuah pencarian identitas. Agama merupakan langkah spekulasi, untuk menemukan jawaban atas beribu dan bahkan berjuta-juta pertanyaan tentang ada dan tiada. Dari sederetan spekulasi itu, ada yang memahami religi sama halnya mengenal Tuhan. Maka, ada sejumlah pengenalan Tuhan, seperti *Hyang*, *Ingsun*, *Guru Sejati*, *Rasa Sejati*, *Kang Murbeng Dumadi*, *Gusti*, *Pangeran*, dan seterusnya. Hal ini pun dilakukan penghayat melalui mistik kejawen yang sempat memunculkan asumsi negatif dari penganut agama resmi.

Religi memang nyaris lepas dari urusan pribadi. Agama lokal (kepercayaan) pun menjadi gentar melihat hegemoni itu. Politik lokal pun tidak kalah, ketika melihat agama lokal seringkali salah tafsir. Hadirnya sejumlah penafsiran tentang agama, telah menganyam benang-benang keyakinan. Akibatnya silang sengkabut pendapat tentang agama tidak terelakkan. Perang tafsir satu dengan yang lain sering memunculkan konflik yang unik. Penganut keyakinan lokal biasanya memiliki tradisi kejawen yang oleh penganut agama resmi dianggap mubadzir. Sentimen keagamaan pun sering campur baur dengan masalah *trah*, seks, kekuasaan, kultural, dan akhirnya jika tidak terkendali dapat meledak menjadi masalah sosial. Pemerintah sendiri sering kesulitan ketika harus bersikap, hingga muncul religi resmi (pakem) dan religi *carangan* (istilah wayang), yang dikenal dengan sebutan penghayat kepercayaan (agama lokal).

DAFTAR PUSTAKA

- Anderson, Benedict R. O'G. *Mitologi dan Toleransi Orang Jawa*. terj. Ruslani. Yogyakarta: Qalam, 2001.
- Antlov, Hans dan Cederroth, Sven (peny.). *Kepemimpinan Jawa: Perintah Halus, Pemerintahan Otoriter*. terj. P. Soemitro. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2001
- Balandier, Georges. *Antropologi Politik*. terj. Y. Budisantosa. Jakarta: Rajawali, 1986.
- Dhavamony, Mariasusai. *Fenomenologi Agama*. terj. Kelompok Studi Driyarkara. Yogyakarta: Kanisius, 1995.
- Geertz, Clifford. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, Inc., Publishers, 1973.
- Geertz, Clifford. *Abangan, Santri, Priyayi dalam Masyarakat Jawa*. terj. Aswab Mahasin. Jakarta: Pustaka Jaya, 1989.
- Geertz, Clifford. *Politik Kebudayaan*. terj. Fransisco Budi Hardiman. Yogyakarta: Kanisius, 1992.
- James, William. *The Varieties of Religious Experience: Pengalaman-pengalaman Religius: Sebuah Karya Klasik Monumental tentang Agama*. terj. Luthfi Anshari. Yogyakarta: Jendela, 2003.
- Morris, Brian. *Antropologi Agama; Kritik Teori-teori Agama Kontemporer*. terj. Imam Khoiri. Yogyakarta: AK Group, 2003
- Pals, Daniel L. (ed.) *Seven Theories of Religion*, terj. Ali Noer Zaman. Yogyakarta: Qalam, 2001.
- Ratna, Nyoman Kutha. *Antropologi Sastra; Peranan Unsur-unsur Kebudayaan dalam Proses Kreatif*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011.
- Ratna, Nyoman Kutha. *Sastra dan Cultural Studies; Representasi Fiksi dan Fakta*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.
- Ricklefs, M. C. *Seen and Unseen Worlds in Java*. Honolulu: Allen dan Unwin, 1998.
- Tremmel, William Colloley. *Religion; What Is It?*. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1976.
- Woodward, Mark. *Islam Jawa; Kesalehan Normatif Versus Kebatinan*. terj. Hairus Salim HS. Yogyakarta: LKIS, 1998.
- Zoetmulder, P.J. *Manunggaling Kawula Gusti; Patheisme dan Monisme dalam Sastra Suluk Jawa*. alihbahasa Dick Hartoko. Jakarta: Gramedia, 1991.