

**PARADIGMA DALAM ANTROPOLOGI: ANALISIS TERHADAP
KARYA ANDREW BEATTY, *VARIETIES OF JAVANESE
RELIGION: AN ANTHROPOLOGICAL ACCOUNT***

Mohammad Isfironi¹

Fakultas Dakwah IAI Ibrahimy Sukorejo Situbondo
moh.isfironi@gmail.com / mohammad.isfironi@ugm.ac.id

Abstract

Anthropology is one of the social-humanity sciences that deals with culture. The existence of the division of science is divided into two categories, namely *Naturwissenschaften* and *Geisteswissenschaften* which shows that the reality of the natural sciences has a different character from the social sciences-humanity. To understand an anthropological work well, the work needs to be weighed within the framework of the paradigm. With this scales a work will be more clearly identified from the basic assumptions to the theory that the conclusion of the study. With the paradigm framework, Andrew Beatty's *Varieties of Javanese Religion: An Anthropological Account* can be summed up in the tradition of the Hermeneutic epistemology. Hermeneutics is in charge of interpreting the expressions of human inner life, whether in the form of gestures, historical actions, codified law, works of art or literature. From the epistemology of Hermeneutik is born two paradigms which one of them is a cultural interpretation. With the cultural interpretation it allows Beatty to uncover the meaning of any cultural phenomenon captured in the everyday life of Bayu society.

Keywords: *Paradigm, Anthropology, Andrew Beatty, Varieties of Javanese Religion*

Pendahuluan

Ahimsa-Putra dalam artikelnya (2005) mengklaim bahwa paradigma penelitian sosial-budaya belum bergeser dari paradigma perubahan atau paradigma historis, ditambah dengan beberapa varian paradigma yang positivistik, seperti analisis variabel dan fungsionalisme-struktural. Lebih lanjut Ahimsa-Putra mensinyalir tidak berkembangnya wacana kritis tentang teori,

¹Pengajar Mata Kuliah Teori-teori Sosial, Islam dan Budaya Lokal, Ilmu Dakwah dan Komunikasi Lintas Budaya pada Fakultas Dakwah IAI Ibrahimy Sukorejo Situbondo.

konsep dan metode ilmu sosial-budaya di Indonesia merupakan bukti yang jelas dari kurangnya pemahaman tentang paradigma itu sendiri, untuk itu diperlukan sebuah konsepsi tentang paradigma.

Pembicaraan tentang metode penelitian sosial-budaya di dalam kerangka paradigma akan menempatkan penelitian kualitatif pada posisi yang memungkinkan menjadi bagian dari upaya pengembangan teori sosial-budaya yang tidak hanya mengekor pada metode penelitian dan pengembangan ilmu pengetahuan alam. Istilah paradigma, yang dimaksudkan di sini dapat disinonimkan dengan kerangka teori, kerangka pemikiran, kerangka konseptual, pendekatan dan perspektif.

Mengikuti jalan pikiran Kuhn, Cuff dan Payne, serta menelaah berbagai sumber bacaan tentang paradigma Ahimsa-Putra² dalam Pidato Pengukuhan Guru Besar-nya menawarkan bahwa paradigma dalam ilmu sosial-budaya sekurang-kurangnya yang dapat diidentifikasi berjumlah 17 paradigma. Paradigma-paradigma tersebut bersumber dari epistemologi yang berbeda-beda. Beberapa paradigma bisa berada pada satu epistemologi yang sama, atau mungkin hanya satu paradigma dalam satu epistemologi. Jenis-jenis epistemologi yang dimaksud adalah *positivisme* yang melahirkan lima paradigma, yaitu: Paradigma Evolucionisme, Paradigma Fungsionalisme Paradigma Fungsionalisme Struktural, Paradigma Analisis Variabel dan Paradigma Cross-Cultural. *Epistemologi Historicism* menurunkan tiga paradigma, yaitu: Paradigma Diffusionisme, Paradigma (Partikularisme) Historis dan Paradigma Perubahan. Kategori *epistemologi Fenomenologi* menurunkan tiga paradigma, yaitu: Paradigma Fenomenologi (Etnosains), Paradigma Etnometodologi dan Paradigma Fenomenologi Sosial (Konstruksionis). Jenis *epistemologi Hermeneutik* menurunkan dua paradigma yaitu Paradigma Kepribadian Kebudayaan dan Paradigma Tafsiriah, kategori *epistemologi semiotik* menurunkan paradigma strukturalisme (Lévi-Strauss). Sementara itu *epistemologi materialisme* menawarkan dua paradigma, yaitu Paradigma Materialisme Historis dan Paradigma Materialisme Budaya. Terakhir *epistemologi Post-Modernisme* menurunkan Paradigma Post-Modernisme.

²Heddy Shri Ahimsa-Putra, "Paradigma dan Revolusi Ilmu dalam Antropologi Budaya", *Pidato Pengukuhan* Jabatan Guru Besar pada Fakultas Ilmu Budaya Universitas Gadjah Mada Yogyakarta (10 November 2008).

Epistemologi serta paradigma yang menjadi turunannya sebagaimana disebutkan di atas selanjutnya akan digunakan untuk menimbang sebuah karya Andrew Beatty, *Variasi Agama di Jawa*.³ Pembahasan akan lebih difokuskan pada tiga unsur paradigma yang sering dikatakan cenderung tidak selalu eksplisit dalam sebuah karya, yaitu asumsi-asumsi dasar, nilai, dan model.⁴ Hal ini disesuaikan dengan tujuan penulisan artikel ini yaitu menelaah landasan filosofis atau epistemologi dan paradigma yang digunakan dalam ilmu sosial-budaya dalam hal ini adalah antropologi.

Pemilihan karya Andrew Beatty ini didasari pada pertimbangan, *pertama*, karyanya tentang Variasi Agama ini merupakan karya dalam tradisi antropologi yang cukup mendapatkan apresiasi terutama dari para ahli Indonesia yang lebih senior seperti dari Robert Hefner⁵ ataupun para antropolog seperti Pujo Semedi Hargojowo, Michael G. Peletz dan Edwin Wieringa.⁶ Karyanya yang lain tentang perubahan sosial di Nias dan *A Shadow Falls in the Heart of Java*⁷ serta berbagai artikel di berbagai jurnal ilmiah, cukup membuktikan bahwa Beatty memiliki intensitas dalam kajian antropologi. *Kedua*, karya ini merupakan karya antropologi tentang masyarakat Banyuwangi yang

³Andrew Beatty, *Varieties of Javanese Religion. An Anthropological Account* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999); Andrew Beatty, *Variasi Agama di Jawa: Suatu Pendekatan Antropologi*, terj. Achmad Fedyani Saefuddin (Jakarta: Muray Kencana, 2001).

⁴Ahimsa-Putra dalam telaahnya tentang Paradigma Ilmu Sosial-Budaya menyebutkan ada sembilan unsur yang terdapat dalam sebuah paradigma, yaitu: Asumsi-asumsi dasar, Nilai, Model, Konsep-Masalah yang ingin diselesaikan, konsep-konsep, Metode Penelitian, Metode Analisis, Hasil Analisis dan Representasi. Tiga unsur yang pertama umumnya bersifat implicit sedang sisanya eksplisit. Baca lebih lanjut Heddy Shri Ahimsa-Putra, "Paradigma, Epistemologi dan Metode Ilmu Sosial Budaya". *Makalah* Disampaikan dalam Pelatihan "Metodologi Penelitian" Diselenggarakan oleh CRCS-UGM Yogyakarta (12 Februari - 19 Maret 2007).

⁵Komentar Robert Hafner yang tercantum pada Halaman Belakang buku: "Andrew Beatty's ethnographic eye is wonderfully balanced, and he manages better than any book since *The Religion of Java* to capture the social texture and moral tenor of different varieties of Javanese religion... [This] is an outstanding work anthropological scholarship.

⁶Pujo Semedi, Michael G. Peletz, Edwin Wieringa And Andrew Beatty, *Reviewed Work(s): A shadow falls: In the heart of Java by Andrew Beatty*. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, Vol. 166, No. 2/3 (2010), pp. 315-330 Published by: Brill Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/27868581>. Accessed: 20-11-2016 09:53 UTC

⁷Andrew Beatty, *Society and exchange in Nias* (New York: Oxford University Press, 1992); Andrew Beatty, *A Shadow Falls in the Heart of Java* (London: Faber and Faber Ltd., 2009).

sangat relevan dengan minat studi penulis. Beatty menyusun sebuah penelitian lapangan yang kaya data kemanusiaan, sebuah etnografi masyarakat Bayu di Banyuwangi. *Ketiga*, karya ini dari segi waktu setelah karya Geertz, *The Religion of Java*, masih tergolong baru, sehingga temuan-temuan yang telah dipaparkan oleh Beatty masih sangat relevan untuk dijadikan acuan guna penulisan tema Blambangan selanjutnya. Selain itu, kebudayaan sebagai sebuah teks bersifat dinamis, karenanya ia dapat dipandang belum selesai dan secara terus menerus dapat diinterpretasi. Walaupun karya ini dapat dipandang banyak mendukung asumsi-asumsi yang digunakan Geertz namun beberapa koreksi tentang agama Jawa menarik untuk didiskusikan.

Varieties of Javanese Religion: Ringkasan Isi Buku

Di dalam *Varieties of Javanese Religion*, Andrew Beatty menawarkan sebuah gambaran bawah-atas dari agama orang Jawa, berdasarkan studi etnografi di Desa Osing dekat Banyuwangi, Jawa Timur.⁸ Pandangan ini berbeda dengan para skripturalis yang melihat fenomena Agama Jawa seperti pada slametan dari sudut pandang atas-bawah, karena ia dipandang berakar dari Islam tekstual.⁹ Karya tersebut dapat dibandingkan dengan *The Religion of Java*, dari Clifford Geertz, karena sama-sama mengkaji Agama Jawa dan sekaligus merupakan alasan penulisannya. Sebuah karya *grounded* yang kuat dan detil tentang praktik keagamaan sehari-hari dan menangkap secara mendalam perbedaan di dalam sebagai komunitas tunggal.

Beatty memulai dengan mengkaji slametan (bab kedua), sebuah seremonial pesta dimana hampir semua individu ambil bagian, dengan mana tamu diundang berdasarkan ketetanggaaan atau hubungan keluarga daripada karena alasan agama. Para peserta slametan, betapapun memiliki perbedaan interpretasi tentang acara slametan tersebut, membuatnya banyak pendapat. Slametan merupakan suatu adaptasi yang berasal dari konversi dari Islam kepada Hinduisme dan suatu saat kembali lagi dengan sedikit gangguan

⁸Beatty menamakan lokasi tempat penyelidikan etnografinya dengan nama Desa Bayu, Sebuah nama samaran untuk Desa Kemiren di Wilayah Kecamatan Glagah Kabupaten Banyuwangi.

⁹Andrew Beatty, *Variasi Agama di Jawa: Suatu Pendekatan Antropologi*, terj. Achmad Fedyani Saefuddin (Jakarta: Muray Kencana, 2001), 41.

daripada yang mungkin dibayangkan. Sebagai sebuah kerangka ritual diadaptasikan pada banyak kepercayaan dan ideologi, hal tersebut tersisa pada jantung agama Jawa. Sebagai sebuah contoh dari sinkretisme agama, hal tersebut (slametan) menampilkan bagaimana -- dan dengan apa kelembutan daya cipta -- orang-orang dapat mengacu pada istilah-istilah dengan perbedaan-perbedaannya.

Bab ketiga, Beatty memberi judul bab tulisannya, tempat keramat. Pada penelusuran tempat-tempat keramat -- dan yang dikontrol oleh kelompok yang kurang beruntung -- yaitu petilasan dari ruh arwah penjaga Buyut Cili yang, meskipun "penting bagi kesejahteraan komunitas, menyisakan sebuah bentuk bayangan di luar alur kehidupan desa". Ini berlawanan dengan pemujaan arwah yang lebih terbuka dari tetangga Cungking, dengan seremoni-seremoni dan ritual yang rumit. Diantara tempat keramat yang dilarang oleh otoritas karena mereka dianggap sebagai penyimpangan agama sebagaimana pemahaman yang resmi. Mereka tidak menunjukkan ancaman terhadap keyakinan-keyakinan yang resmi. Tetapi daya hidup mereka merupakan suatu hal yang penting artinya. Semakin sedikit orang yang mempelajari tradisi Jawa, pola-pola simbolik dari pemujaanCungking beresiko menjadi kehilangan makna.

Bab kunci dari penelitian ini adalah perbedaan dengan keyakinan utama Islam. Dibentuk oleh praktik dan masalah lokal, banyak perbedaan pendekatan untuk hidup berdampingan dengan Islam, dengan sebuah keseimbangan antara santri dan non-santri dan antara ritual dan dogma. "Desakan penolakan terhadap penyederhanaan dan pengaturan", demikian Beatty menjelaskan Islam sebagaimana yang dia temukan, "di dalam dan diantara perlawanan langgar-langgar, penyebar injil yang frustrasi, pengikut muda fanatik, ketidakramahan golongan konservatif, para haji dan kaum skeptik."¹⁰ Faktor yang menyatukan adalah kemauan untuk membuat konsesi demi menjadi kerukunan sosial antar tetangga. Beatty melihat kesediaan untuk mengikuti pandangan orang lain, terkadang nampak radikal, terkadang memperlihatkan keyakinan yang berbeda-beda.

"In the interest of social harmony and inner calm one adjusts one's own

¹⁰Beatty, *Variasi Agama...*, 216.

rather than simply to others, smoothing over differences, turning a blind eye when necessary, and one makes room for the other's practices within one's own scheme rather than simply reject them".¹¹

Dalam hal ini, bahkan kelompok santri merelatifkan supernaturalisme sebagai adat, kebiasaan dan dipandang sebagai bahasa simbolik yang mengacu pada realitas terdalam, karena itu menghindari untuk menghadapinya.

Bab berikutnya, mistisisme Jawa, *Kejawen*, memberikan perhatian yang kuat pada simbolisme dan konsep filosofis tentang Tuhan, manusia, kehidupan, sex, dan mikrokosmos serta makrokosmos. Tetapi walaupun hal itu "cenderung kearah isoterik baik yang tak jelas ataupun yang jauh dari perhatian manusia yang biasa". Melalui simbol manusia Jawa merenungkan kondisi manusia dan berkomunikasi dengan Tuhan. Dalam Serat Centhini sebagaimana dikutip Zoetmulder (1995: 245) tertulis: "Jika engkau ingin menembus realitas, masuklah ke dalam simbol".¹² Dari upaya memahami aktifitas *Kejawen* ini, Beatty melihat bahwa konsepsi simbolik dunia kadang-kadang mendekati bentuk idealisme dimana realitas empiris hanya sekedar simbol kebenaran batin, dan tindakan di dunia adalah semacam perulangan kebenaran-kebenaran ini. *Kejawen* karena itu bertentangan dengan ortodoksi santri dalam kecondongannya pada simbolisme dan antroposentrisnya yang jelas.

Sekte Mistisisme Jawa, Sangkan Paran ditulis dalam satu bab tersendiri yang menggambarkan campuran menarik antara skeptisisme rasional dan dunia mistik. Kontras yang sama, yang hampir merupakan kontradiksi, berkenaan dengan konsepsi Tuhan. Di satu pihak Tuhan direduksi menjadi suatu gagasan dalam skema filsafat, di lain pihak orang berbicara tentang ketergantungan pada dan penerimaan oleh Tuhan, suatu gagasan versus manusia. Dalam kasus sekte ada kontras menyolok antara debat mengenai doktrin -- keputusan untuk menempatkan segala sesuatu ke dalam persoalan-- dan daya tarik magis dalam legenda pendirinya. Kontradiksi dapat diselesaikan melalui simbolisme: setiap tindakan, setiap karakter Joyokusumo adalah simbolik dan dapat diacu kembali dalam ajaran-ajarannya. Akhirnya ajaran-

¹¹Andrew Beatty, *Varieties of Javanese Religion. An Anthropological Account* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 157.

¹²Beatty, *Variasi Agama...*, 222.

ajaran itulah yang menumbuhkan penghargaan; akan tetapi persona simbolik pendirinya menyelimutinya dan memberinya kekuatan khusus.

Sebuah pesona pada bagian akhir nampak pada desa yang lain dimana sejumlah orang Jawa pindah ke Hinduisme sebagai respon dari tekanan Islamisasi selama awal orde baru. Orang Osing yang pindah agama banyak yang kembali lagi memeluk Islam segera setelah bahaya berlalu, tetapi beberapa pendatang Jawa menciptakan sebuah komunitas pertahanan Hindu, di bawah pengaruh Islam dan Hinduisme Bali, sebagaimana yang dibayangkan Majapahit, tetapi kembali lagi didorong oleh persoalan lokal. Itu pun tanda sebuah perhatian khusus di Jawa mungkin menemukan di dalam variasi agama Jawa sebuah perspektif novel tentang pluralisme dan koeksistensi keagamaan dan perbedaan pola-pola keagamaan.

Epistemologi Dalam Antropologi Beatty

Seturut pendapat H.P. Rickman (1967),¹³ yang dimaksud dengan epistemologi (*theory of knowledge*) di sini pada dasarnya membicarakan: *pertama*, prinsip-prinsip dan presuposisi-presuposisi seperti apa yang terlibat ketika orang mengetahui sesuatu; *kedua*, bagaimana variasi berbagai prinsip dan presuposisi tersebut sejalan dengan variasi subjek telaahnya, serta implikasinya terhadap metode-metode yang ada dalam pendekatan yang digunakan; *ketiga*, konsep-konsep umum yang mengacu pada gejala yang dipelajari atau pada gejala-gejala yang ada dalam kehidupan manusia dan *keempat*, bagaimana mengaitkan konsep-konsep umum yang penting ini satu sama lain dengan cara yang sistematis. Singkat kata, epistemologi merupakan telaah terhadap ilmu pengetahuan yang di dalamnya dibicarakan antara lain asal-usul pengetahuan, sumber pengetahuan, kriteria pengetahuan serta perbedaan-perbedaannya dengan ilmu pengetahuan (*science*).¹⁴

Bagaimana menentukan landasan filosofis (epistemologi) yang men-

¹³Lebih lanjut lihat H.P. Rickman, *Understanding and the Human Studies* (London: Heinemann Educational Publishers, 1967).

¹⁴Heddy Shri Ahimsa-Putra, "Paradigma, Epistemologi dan Metode Ilmu Sosial Budaya". *Makalah* Disampaikan dalam Pelatihan "Metodologi Penelitian" Diselenggarakan oleh CRCS-UGM Yogyakarta (12 Februari - 19 Maret 2007), 41.

jadi dasar bagi karya Beatty *Varieties of Javanese Religion*, Ahimsa-Putra¹⁵ menawarkan cara menelusurinya melalui enam butir asumsi dasar pembentuknya, yaitu yang berkenaan dengan: basis pengetahuan, manusia, gejala yang diteliti atau objek materialnya, ilmu pengetahuan, ilmu sosial budaya dan disiplin atau cabang ilmu yang dipelajari.

Asumsi pertama, basis pengetahuan

Dalam *Varieties of Javanese Religion* tersebut, di setiap babnya Beatty menguraikan apa saja yang diamati pada lokasi observasinya, mulai dari selamatan, keramat, kultus, praktik Islam, Kejawen, sekte sangkan-paran dan tentang kategori Hindu-Jawa. Dengan teknik bercerita yang *skillfully*, Beatty tidak hanya mengungkapkan struktur sosial budaya yang kompleks, tetapi juga mendiskripsikan tegangan-tegangan sosial masyarakat pedesaan di Jawa (Bayu) dan pengalaman-pengalaman manusiawi dari orang-orang yang mengoperasikan dan yang dioperasikan oleh struktur. Sungguh merupakan sebuah upaya yang sungguh-sungguh dalam mengungkap kehidupan sehari-hari masyarakat Bayu. Di akhir masing-masing bab Beatty memberikan interpretasi serta simpulan.

Asumsi kedua, manusia

Manusia dalam kajian Beatty dalam hal ini orang-orang Bayu, diasumsikan sebagaimana konsepsi Erns Cassirer, yaitu *Animal Symbolicum*. Dalam konsepsi Cassirer, simbol merupakan basis dari kehidupan manusia. Simbol di sini didefinisikan sebagai segala sesuatu yang dimaknai. Pertanyaan selanjutnya, bagaimana pemaknaan itu diandaikan dalam epistemologi hermeneutik dengan paradigma tafsiriahnya selanjutnya dijelaskan dalam bagian asumsi-asumsi dasar.

Asumsi ketiga, gejala yang diteliti atau objek materialnya

Apa yang dibahas Beatty dalam *Varieties of Javanese Religion* misalnya dalam bab kedua,¹⁶ mencoba untuk menggambarkan bahwa Islam Jawa hakikatnya adalah Islam sinkretis atau paduan antara Islam, Hindu/Budha dan

¹⁵*Ibid.*, 20.

¹⁶Dalam kata pengantar buku tersebut, dikatakan bahwa bab kedua pada awalnya muncul dalam bentuk yang lebih ringkas di dalam *Journal of the Royal Anthropological Institute* 2. Baca: Andrew Beatty, "Adam and Eve and Vishnu: Syncretism in The Javanese Slametan" dalam *The Journal of the Royal Anthropological institut* 2 (June, 1996).

kepercayaan animistik. Melalui pendekatan multivokalitas dinyatakan bahwa Islam Jawa sungguh-sungguh merupakan Islam sinkretis. Corak Islam Jawa merupakan pemaduan dari berbagai unsur yang telah menyatu sehingga tidak bisa lagi dikenali sebagai Islam. Kenyataannya Islam hanya di luarnya saja, akan tetapi intinya adalah keyakinan-keyakinan lokal. Intinya Agama Jawa ialah slametan yang di dalamnya terlihat inti dari ritual tersebut adalah keyakinan-keyakinan lokal hasil sinkretis antara Islam, Hindu/Budha dan animisme. Andrew Beatty dalam *Varieties of Javanese Religion* melihat masyarakat Bayu di Banyuwangi dalam event-event kebudayaan seperti slametan, mengunjungi tempat keramat, kultus, dan praktik-praktik beragama yang variatif. Dalam hal ini jelas sekali Beatty telah menerapkan prinsip-prinsip *verstehen* yang menitikberatkan pada introspeksi dan refleksi.

Dengan tinggal bersama penduduk Bayu sebagai antropolog sekaligus *villager* dalam rentang waktu yang cukup panjang, Beatty berusaha mendapatkan sudut pandang emik dari warga setempat. Pada slametan misalnya, Beatty dengan terlibat pada hampir semua slametan selama ia tinggal di Bayu, disamping berusaha menangkap simbol-simbol yang digunakan dalam ritual pesta tersebut juga mencoba menangkap pemahaman dari sisi orang-orang yang terlibat dalam slametan tersebut. Dari sanalah ia melakukan interpretasi atas peristiwa slametan. Dengan mengamati secara detail apa yang terjadi dalam sebuah event slametan, baik menyangkut benda-benda, orang-orang, kata-kata atau ucapan serta ritual itu sendiri, Beatty melakukan prinsip-prinsip hermeneutik untuk memperoleh pemahaman atau *verstehen*.

Asumsi keempat, ilmu pengetahuan

Persoalan utama yang seringkali menghantui para peneliti sosial-budaya adalah soal pilihan metode yang akan digunakan. Kebingungan tersebut umumnya dikarenakan adanya kebingungan bagaimana memahami fenomena sosial-budaya tersebut. Ilmu-ilmu sosial berada pada suatu kontinum dari dua sisi yang berbeda. Di satu sisi adalah tradisi yang berakar dari tradisi positivistik dan di sisi lain merupakan tradisi interpretif. Tradisi positivistik memandang ilmu sosial merupakan cabang dari ilmu alam atau ilmu pasti. Positivisme dan saintisme berpretensi menjelaskan semua gejala melalui kerja ilmiah (*scientific process*). Kerja ilmiah ini bertumpu pada enam prinsip metode, yaitu *observation, empirical generalizations, a theory, an empirical hypothesis,*

decision (keputusan menerima atau menolak kebenaran hasil tes) dan terakhir mengkonfirmasi, memodifikasi atau menolak teori.¹⁷

Pertanyaannya adalah dapatkah fenomena sosial-budaya dipandang sama dengan fenomena alam? Bagi Comte yang dikenal sebagai Bapak Sosiologi (ilmu tentang relasi sosial), konsep dan metode ilmu alam dapat digunakan untuk menjelaskan kehidupan kolektif manusia dengan kata lain memahami kehidupan sosial manusia dapat menggunakan metode ilmu pasti/ilmu alam (*Naturwissenschaften*). Oleh karena landasannya ilmu alam maka tujuannya adalah untuk menemukan hukum-hukum keteraturan-keteraturan (*nomothetic*). Dan hasil penelitian dengan pendekatan ini adalah memberikan penjelasan (*to explain/erklaren*).

Argumentasi *Naturwissenschaften* adalah bahwa, walaupun manusia memiliki kesadaran, namun manusia tetap diatur oleh struktur-struktur yang kokoh lepas dari kesadaran, dimana individu tidak bisa menolak, seperti struktur religi, struktur politik. Struktur di sini dapat dimaknai sebagai relasi-relasi yang memberi peluang sekaligus membatasi. Argumentasi ilmu alamiyah didasarkan pada asumsi bahwa realitas sosial adalah: *pertama*, memiliki pola tertentu dan keteraturan, bukan sesuatu yang bersifat acak. *Kedua*, pola-pola dasar dari realitas sosial memiliki stabilitas dan pengetahuan mereka bertambah. *Ketiga*, sifat keberaturan realitas sosial tidak berubah sepanjang waktu, dan dalil-dalil yang berlaku hari ini akan berlaku hari esok.

Di sisi lain dari kontinum adalah ilmu-ilmu yang bertradisi *Geisteswissenschaften*. Pendekatan ini berpangkal dari pandangan bahwa manusia adalah homo-simbolikum, homo-rasionalis, homo-sapien, binatang yang bijaksana, yang bisa berpikir yang punya kesadaran akan dirinya sendiri. Karenanya manusia tidak hanya menjadi objek dari struktur-struktur, namun memiliki keleluasaan untuk mengambil pilihan, untuk menafsirkan dan mengembangkan kesadaran. Karenanya fenomena manusia tidak bisa dipelajari sebagaimana ahli biologi mempelajari kera, karena kera adalah binatang yang tidak memiliki kesadaran.

Bila mengikuti pendapat di atas yang membagi ilmu menjadi dua yaitu

¹⁷Walter L. Wallace, *The Logic of Science in Sociology* (Chicago: Aldine Publishing Company, 1978), 17.

ilmu-ilmu alam atau *Naturwissenschaften* dan ilmu-ilmu sosial-budaya atau *Geisteswissenschaften*, maka secara mantap dapat dikatakan bahwa karya Beatty ini berada pada tradisi yang kedua yaitu ilmu-ilmu sosial-budaya atau *Geisteswissenschaften*.

Tugas peneliti dengan tradisi ini adalah memahami/ *to understand* (*verstehen*). Metode yang digunakan sebagaimana ilmu sastra, yaitu ilmu yang mempelajari pengalaman-pengalaman manusia. Hasil yang ingin dicapai bukan untuk mencari hukum-hukum general, namun untuk menggambarkan pengalaman manusia (*ideografik*). Manusia dalam tradisi ini tidak perlu untuk diterangkan layaknya objek dalam ilmu alam, karena manusia bisa menerangkan dirinya sendiri, yang diperlukan adalah memahami (*verstehen*). Dengan demikian metode ini sangat sesuai untuk mempelajari manusia, masyarakat dan kebudayaan.

Asumsi kelima, ilmu sosial/budaya

Kajian ilmu sosial-humaniora umumnya bersumber dari epistemologi-epistemologi sebagai berikut: positivisme, historisisme, fenomenologi, hermeneutik, semiotik, materialisme dan pos-modernisme.¹⁸ Oleh karena berdasarkan argumentasi di atas karya Andrew Beatty, *Varieties of Javanese Religion: an Anthropological Account* dapat dikelompokkan secara filosofis dalam epistemologi Hermeneutik, maka di sini akan dijelaskan bagaimana asumsi hermeneutik dalam ilmu sosial budaya.

Hermeneutik yang dalam Bahasa Inggris dikenal *hermeneutics*, berasal dari kata Yunani *hermeneuein* yang diartikan "menerjemahkan" atau bertindak sebagai seorang penafsir. Namun menerjemahkan yang dimaksud disini tidak sekedar menukar kata-kata asing menjadi kata-kata dalam bahasa kita, melainkan memberikan penafsiran. Oleh karenanya kata-kata *hermeneuein* memiliki arti yang cukup mendasar untuk menjelaskan kegiatan yang disebut hermeneutik. Selanjutnya hermeneutik diartikan sebagai sebuah kegiatan atau kesibukan untuk menyingkap makna sebuah teks. Sementara, teks dapat dimengerti sebagai jejaring makna atau struktur simbol-simbol, entah tertuang sebagai tulisan ataupun bentuk-bentuk lain. Jika teks dimengerti secara luas sebagai jejaring makna atau struktur simbol-simbol, segala sesuatu

¹⁸Ahimsa-Putra, "Paradigma, Epistemologi...", 41-43.

yang mengandung jejaring makna atau struktur simbol-simbol adalah *teks*. Karena semua hal yang berhubungan dengan manusia dimaknai olehnya, yaitu kebudayaan, agama, masyarakat, negara dan bahkan seluruh alam semesta, semuanya adalah *teks*.

Richard E. Palmer sebagaimana dirumuskan Hardiman,¹⁹ memberikan kita enam definisi hermeneutik yang dapat membantu kita terutama untuk menetapkan definisi yang mana yang sesungguhnya relevan untuk studi-studi sosial-kemanusiaan. *Pertama*, hermeneutik sebagai teori eksegesis Al-Kitab. Rumusan ini adalah yang paling tua yang muncul pasca Reformasi Protestan dan masih tetap bertahan sampai saat ini. *Kedua*, hermeneutik sebagai metodologi filologis. Muncul lewat perkembangan rasionalisme di Eropa yang mencoba menafsirkan berbagai teks, termasuk Alkitab dalam terang nalar. *Ketiga*, hermeneutik sebagai ilmu pemahaman linguistik. Definisi ini dapat ditemukan dalam pemikiran Schleiermacher yang mencoba mennggariskan "seni memahami" sebagai sebuah metode seperti yang terdapat dalam ilmu-ilmu modern. *Keempat*, hermeneutik sebagai dasar metodologis ilmu-ilmu sosial-kemanusiaan. Dirintis oleh Dilthey yang mencoba mendasarkan ilmu-ilmu sosial-kemanusiaan dengan metode interpretatif. *Kelima*, hermeneutik sebagai fenomenologi Dasein dan pemahaman eksistensial manusia. *Keenam*, hermeneutik sebagai sistem interpretasi. Definisi ini berasal dari Paul Ricoeur mengacu pada teori tentang aturan-aturan eksegesis dan mencakup dua macam sistem, yaitu: *kesatu*, pemulihan makna sebagaimana dipraktikkan dalam demitologisasi Bultmann dan *kedua*, ikonoklasme atau demistifikasi sebagaimana dipraktikkan Mark, Nietzsche dan Freud.

Dari definisi-definis di atas, nampaknya yang relevan dengan studi ilmu-ilmu sosial kemanusiaan (antropologi) adalah definisi yang keempat, yang awalnya dikembangkan oleh Wilhelm Christian Ludwig Dilthey (1833-1911).²⁰ Dilthey dilahirkan di kota Biebrich di tepi sungai Rhain dekat kota

¹⁹F. Budi Hardiman, *Seni Memahami: Hermeneutik dari Schleiermacher sampai Derrida* (Yogyakarta: Kanisius, 2015), 13.

²⁰Selain Wilhelm Christian Ludwig Dilthey (1833-1911) sendiri, tokoh-tokoh lain yang dapat dipandang sebagai pemikir Hermeneutik, antara lain Friedrich Danial Ernst Schleiermacher (1768-1834) yang dapat disebut sebagai Bapak Hermeneutika yang kemudian pemikirannya dikembangkan oleh Dilthey; Martin Heidegger (1889-1976); Rudolf Karl Bultman (1884-1976); Hans-Georg Gadamer (1900-2002); Jürgen Habermas (1929-...);

Mainz dari keluarga Protestan Jerman pada 19 Nopember 1833. Dengan kecermelangannya, pada 1864 Dilthey meraih Gelar Doktor di Berlin dengan disertasi tentang Schleiermacher yang merupakan pendahulunya dalam kajian Hermeneutika.²¹ Dilthey banyak mencurahkan perhatiannya pada suatu metode yang ia sebut sebagai *Geisteswissenschaften* yang lazim diterjemahkan dengan ilmu-ilmu sosial-kemanusiaan. Di tangan Dilthey-lah hermeneutik yang telah dirintis oleh Schleiermacher menjadi dasar dari *Geisteswissenschaften*, yaitu semua ilmu-ilmu sosial-kemanusiaan, semua disiplin yang menafsirkan ungkapan-ungkapan kehidupan batiniah manusia, baik yang berupa gestur-gestur, tindakan-tindakan historis, hukum yang terkodifikasi, karya-karya seni atau kesusastraan. Karya-karyanya antara lain *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (pengantar ke dalam ilmu sosial-kemanusiaan, 1833) jilid I, *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie* (Gagasan-gagasan tentang sebuah Psikologi Deskriptif dan Analitis, 1894), *Die Entstehung der Hermen in den eutik* (Terjadinya Hermeneutik, 1900), *Der Aufbau der geschichtlichen Welt Geisteswissenschaften* (*Konstruksi Dunia Historis dalam Ilmu-ilmu Sosial Kemanusiaan, 1910*).²² Disamping judul-judul di atas tentu masih banyak lagi karya-karyanya.

Berbeda dari Berlin di zaman Schleiermacher, Bapak Hermeneutika, dalam suasana Romantisme,²³ sementara saat Dilthey sebagai penerusnya hidup dalam suasana Politik monarkhi Prussia Otto von Bismarck dan industrialisasi besar-besaran. Saat itu kaum aristokrat intelektual merasa nilai-nilai mereka terancam oleh generasi kapitalistis dan kelas-kelas buruh yang cenderung pragmatis. Dilthey, seperti kalangan ini ingin mengembalikan perhatian pada sejarah, kebudayaan dan kehidupan mental yang mengalami krisis oleh perkembangan baru tersebut. Karenanya Dilthey dapat dipan-

Paul Ricour (1913-2005); dan Jacques Derrida (1930-2004). Baca: Budi F. Hardiman, *Seni Memahami: Hermeneutik dari Schleiermacher sampai Derrida* (Yogyakarta: Kanisius, 2015).

²¹Hardiman, *Seni Memahami:...*, 63-65.

²²*Ibid.*, 66-67.

²³Romantisme adalah gerakan yang kritis terhadap pencerahan abad-ke18. Para pemikirnya melihat kemajuan-kemajuan peradaban kapitalis industrial Eropa saat itu sebagai bahaya dan kemerosotan bagi manusia. Mereka kemudian mencoba untuk kembali menggali kebijakan kuno dalam tradisi, agama, mitos untuk menemukan maknanya bagi masa kini dan terutama menemukan perasaan-perasaan sebagai kekuatan manusiawi yang amat penting.

dang memiliki motif Romantik sebagaimana pendahulunya Schleiermacher.

Bila dalam interpretasi teks, terdapat kesempitan berpikir dan pemujaan objektivitas yang disebut literalisme, maka dalam ilmu-ilmu modern ada kesempitan serupa yang memandang manusia dan masyarakat dari sisi lahiriahnya saja sehingga dapat diperhitungkan secara objektif dan mekanistik, yaitu positivisme. Dari kontinum dua kutub tersebut, Dilthey berada pada posisi mempertemukan keduanya, realisme dan postivisme Perancis di satu sisi dan idealisme Jerman di sisi lain. Dilthey bersama Bergson dan Nietzsche mewakili pandangan yang disebut *Lebensphilosophie*, filsafat kehidupan.²⁴

Para penganut *Lebensphilosophie* berjuang untuk mengedepankan kehidupan batiniah dan pengalaman manusiawi dengan mengkritik kecenderungan untuk menyempitkan hidup pada unsur-unsur lahiriahnya seperti teknologi, industri, ekonomi dan lain sebagainya. Dengan *Lebensphilosophie* inilah Dilthey mengembangka hermeneutiknya untuk melawan citra manusia mekanistik yang disokong oleh positivisme. Motif *Lebensphilosophie* dapat diwujudkan dalam hermeneutik, karena hermeneutik sebagai seni memahami tidak lain dari suatu upaya untuk memahami pengalaman yang dihayati secara konkret dan historis.

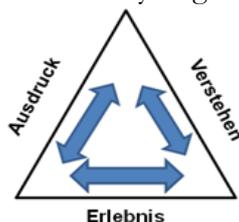
Dari sini dapat dimengerti, bahwa untuk memahami manusia dan kebudayaannya secara benar kita tidak dapat menginspeksinya dari luar secara lahiriah sebagaimana seorang dokter mengobservasi kulit, jantung atau otak pasiennya. Itulah manusia sebagai organisme. Namun kita belum mengetahui person orang lain kalau hanya terpaku pada organismenya. Menurut Dilthey, dengan *Geisteswissenschaften* kita dapat menangkap *innerleben* atau kehidupan batin orang lain. Bagaimana caranya? *pertama*, adalah konteks yang sama yang dalam istilah Schleiermacher disebut "lingkup" atau *lebenwelt*, dunia kehidupan dalam istilah fenomenologi Husserl. Kita memukimi dunia sosial-historis yang sama dengan orang-orang lain, sekurang-kurangnya memiliki penghayatan yang relatif sama. *Kedua*, empati atau *nacherleben* dalam istilah Schleiermacher, mengalami kembali, yaitu pengalaman batiniah orang lain, dunia mental dalam istilah Schleiermacher. Namun apa yang dipahami Dilthey tentang empati ini berbeda dengan yang dimaksud empati psikologis

²⁴Hardiman, *Seni Memahami*..., 68.

Schleiermacher. Menurutnya kita tidak dapat menangkap atau memahami orang lain dengan merenungkan pengalaman kita sendiri atau membayangkan bahwa kita adalah orang itu. Dalam rumusan Palmer sebagaimana dikutip Hardiman,²⁵ kita dapat memasuki dunia manusia yang batiniah ini melalui interpretasi atau pemahaman atas ekspresi kehidupan.

Istilah yang digunakan Dilthey untuk cara kerja ilmu-ilmu sosial-kemanusiaan memasuki dunia sosio-historis yang dihayati bersama adalah *verstehen*, yang dalam bahasa kita diartikan memahami. Istilah ini biasanya dilawankan, mengikuti August Wolf, dengan istilah *Erklären*. Dua istilah ini digunakan Dilthey untuk membedakan cara kerja *Natunwissenschaften* dari *Geisteswissenschaften*. Apa yang dipikirkan oleh Dilthey dalam hal ini bukan pada persoalan objek atau realitas yang diteliti oleh yang bersangkutan, melainkan persoalan epistemologis, yaitu persoalan subjek atau cara mengetahui realitas yang diteliti oleh ilmu tersebut.

Untuk beranjak dari pemahaman Schleiermacher, Dilthey memusatkan modelnya pada hubungan timbal balik dari *Erlebnis* (penghayatan), *Ausdruck* (ungkapan) dan *verstehen* (memahami). Inilah tiga konsep kunci hermeneutika Dilthey. Dengan konsep *Erlebnis*²⁶ (jamak: *Erlebnisse*), Bahasa Jerman memiliki dua kata untuk pengertian "pengalaman", yaitu *Erfahrung* dan *Erlebnis*. Kata pertama mengacu pada pengalaman pada umumnya, seperti pengalaman berlibur di Yogyakarta, sedangkan kata yang kedua mengacu pada pengalaman yang dimiliki seseorang dan dirasakan sebagai sesuatu yang bermakna. *Erlebnis* ini dalam Bahasa Inggris dialihkan menjadi frase "*live experience*", dalam Bahasa Indonesia sebaiknya digunakan kata "penghayatan".



Gambar. 1
Hubungan antara tiga unsur memahami

²⁵*Ibid.*, 75.

²⁶Sebelumnya kata *Erlebnis* tidak terdapat dalam Kamus Bahasa Jerman kecuali dalam bentuk jamaknya, *Erlebnisse* yang dipakai oleh Goethe.

Bagaimana penghayatan itu dipahami, berikut penjelasan Palmer sebagaimana dikonstruksi Hardiman.²⁷ Penghayatan harus dipahami tidak tercerai-berai melainkan membentuk sebuah keutuhan. Dilthey memberikan contoh soal penghayatan waktu. Waktu tidak kita alami secara terpecah-pecah, melainkan sebagai aliran yang membentuk suatu kesatuan, dengannya kita memiliki istilah "perjalanan hidup". Sebagai sebuah aliran waktu, maka di dalamnya senantiasa berubah sebelum diobjektifkan. Jika demikian penghayatan bukanlah hal objektif, karena yang objektif akan menghancurkan penghayatan. Penghayatan tidak dilukiskan sebagai isi sebuah tindakan reflektif dari kesadaran, melainkan ia adalah kesadaran itu sendiri. Penghayatan berada sebelum ada perbedaan antara subjek dan objek yang dalam istilah fenomenologi Husserl, ciri itu disebut *pra-reflektif*. Dengan berpikir reflektif, subjek dan objek menjadi terpisah. Penghayatan yang dimaksud adalah seperti cinta romantis, yaitu ketika orang "larut" di dalamnya, tetapi dengan menceritakannya ke dalam sebuah novel orang membuat dirinya subjek dari cinta romantis itu sebagai objeknya. Dalam arti itulah penghayatan merupakan sebuah kontak langsung dengan kehidupan. Mustahil memisahkan kehidupan dan penghayatan, sebab kehidupan tidak lain daripada aliran waktu penghayatan itu sendiri. temporalitas penghayatan itu Dilthey menyimpulkan "historisitas manusia".

Selanjutnya konsep yang kedua, yaitu *Ausdruck* yang dapat disinonimkan dengan *Außersung* yang dapat diterjemahkan sebagai "ungkapan" atau "ekspresi". Kata *Ausdruck* ini harus dimengerti dengan menempatkannya dalam konteks konsep Hegelian tentang *objektiver geist*, roh objektif. Dunia sosial-historis seperti produk kebudayaan, gaya hidup, artefak, kesenian, hukum, ilmu pengetahuan, wawasan dunia, berasal dari pikiran atau dunia mental manusia yang diungkapkan ke luar dalam bentuk benda-benda. *Ausdruck* di sini berarti pengejawantahan diri manusia dalam bentuk produk-produk kebudayaan. Kata ungkapan dapat diganti dengan "objektifikasi" dan hasilnya adalah "roh objektif". Jika demikian artinya dalam masyarakat dan kebudayaan selalu berada di antara dan di dalam hasil ungkapan-ungkapan kehidupan *Lebensäußerungen*, dan inilah yang menjadi objek penelitian *Geistes-*

²⁷Hardiman, *Seni Memahami...*, 84.

swissensschaften. Ungkapan ini terdiri dari dua bentuk, yaitu idea seperti konsep, penelaian dan pemikiran lainnya dan tindakan. Yang ketiga adalah ungkapan-ungkapan penghayatan yang disebut *Erlebnisausdrücke*. Kedua yang pertama adalah ungkapan yang masih berjarak dari persoan sedangkan yang ketiga merupakan ungkapan penuh.

Konsep *ketiga*, yaitu *verstehen*. Di sini Dilthey membedakan dua bentuk pemahaman, yaitu elementer dan pemahaman yang lebih tinggi. Dalam konteks percakapan misalnya pemahaman elementer ditujukan pada "sebuah ungkapan kehidupan tunggal", seperti mimik kesakitan, menggergaji kayu, mengetuk pintu dan seterusnya. Hal-hal tersebut tidak diletakkan dalam konteks kehidupan namun langsung dapat dimengerti. Pemahaman yang lebih tinggi diperlukan bila kita sebagai penafsir berbeda konteks dari ungkapan-ungkapan yang ingin dipahami seperti percakapan antara turis asing dengan penduduk asli atau orang-orang yang berasal dari budaya yang berbeda. Dalam konteks yang demikian maka ungkapan-ungkapan tersebut harus ditempatkan pada keseluruhan konteks kehidupan, dalam hal ini kebudayaan yang menghasilkan ungkapan. Demikian pula yang dapat dijumpai pada para pendusta, hipokrit atau psikopat, harus dikembalikan pada keseluruhan konteks kehidupan orang itu agar maknanya dapat kita pastikan.²⁸

Selanjutnya adalah bagaimana ketiga konsep di atas berhubungan? Hubungan ketiga konsep tersebut dapat dimodelkan dengan hubungan antara dunia batin dan dunia lahiriah. Penghayatan adalah soal batiniah sedangkan ungkapan adalah yang lahiriah. Dengan *verstehen*, peneliti sosial-kemanusiaan mencoba untuk menjembatani keduanya dengan cara yang disebut *Nacherleben*, menghayati kembali atau dalam ungkapan Inggris "re-experiencing".

Riset etnografi Geertz (1973), dalam hal ini dapat dijadikan contoh. Dalam memahami sabung ayam di Bali, misalnya Geertz tidak sekedar melaporkan hasil observasinya, melainkan juga bagaimana memahami simbol-simbol yang bermakna bagi orang Bali dalam kegiatan yang bagi orang luar dianggap hanya sebagai perjudian, yaitu sabung ayam. Geertz menghubungkan sabung ayam sebagai produk kultural atau "roh objektif" dengan alam pikir orang Bali. Interpretasi Geertz atas sabung ayam itu merupakan upaya

²⁸ *Ibid.*, 84.

”memahami” untuk menjembatani dua hal, yaitu ”penghayatan” orang-orang Bali akan simbol-simbol yang bermakna dalam kebudayaan mereka dan ”ungkapan”nya dalam fenomena sabung ayam itu. Demikian pula dalam pertunjukan wayang dan *slametan*. Etnografi Geertz ini jelas sekali telah melampaui positivisme karena tidak melakan Erklären atau penjelasan kausal sebagaimana yang dipraktikkan dalam ilmu-ilmu alam, melainkan *verstehen* atau memahami makna simbol-simbol.

Asumsi keenam, disiplin antropologi

Di awal tulisannya Beatty telah dengan cukup gamblang menyebut bahwa karyanya ini merupakan sebuah kerja etnografi di sebuah daerah di Kabupaten Banyuwangi. Dengan kata lain karya ini dikategorikan dalam bidang Antropologi Budaya. Dalam etnografinya ini, *Beatty* memfokuskan kajian mengenai perbedaan dan sinkretisme kebudayaan serta bagaimana harmoni sosial dihadirkan dalam tantangan identitas pribadi dan toleransi bersama.²⁹ Berbekal dari pemahaman yang diperoleh dari kajian-kajian sebelumnya tentang variasi agama di Jawa, mendorongnya mengkaji akibat diversitas agama Jawa.

”In what follows, however, my chief interest is in the effect of diversiy upon Javanese religion. In looking at he mutual influences of Islamic piety, misticism, Hinduism, and folk tradition upon each other, and at their different compromises with the fact of diversity, I hope too give a credible and dynamic account of how religion works in a complex society”.³⁰

Untuk mencapai tujuan itu, *Beatty* mengkaji proses saling mempengaruhi ketaatan islami, mistisisme, hinduisme dan tradisi lama, dan memahami kompromi-kompromi dengan fakta keanekaragaman tersebut. Dengan cara tersebut diharapkan dapat menyajikan suatu pendekatan yang dinamik dan absah mengenai bagaimana agama ”bekerja” dalam suatu masyarakat kompleks. Di Desa Bayu (*pseudonym*), yang menjadi lokasi penelitiannya, *Beatty* menemukan pertemuan yang selaras antara mistisisme, panteisme, pemujaan roh halus dan ketaatan agama normatif dalam sebuah kerangka sosial.

Mengutip Fredrik Barth yang mengkaji tentang Bali, bahwa pentingnya studi antropologi untuk bersikap adil terhadap kompleksitas tersebut. Dalam

²⁹Beatty, *Variasi Agama...*, 1.

³⁰Beatty, *Varieties of Javanese...*, 1.

tulisannya, *Balinese Worlds*, Barth mengemukakan persoalan bahwa variasi lokal adalah instrinsik bagi peradaban tradisional dan karenanya layak menjadi objek penelitian.³¹ Di Banyuwangi, menurut Beatty, sebagaimana di banyak daerah di pedesaan Jawa, tidak perlu jauh-jauh pergi keluar batas desa untuk menemukan bukti-bukti variasi kebudayaan yang jelas. Sebagaimana di Bali, masalah yang dihadapi ahli antropologi adalah suatu variasi, tetapi bukan satu variasi lokal.

Kajian Beatty, berada pada tradisi antropologi sebagaimana yang pernah dilakukan oleh Clifford Geertz dengan *The Religion of Java*. Sebagaimana dimaklumi kajian Geertz tentang agama Jawa akhirnya memantik berbagai reaksi, baik yang pro maupun yang kontra. Di antara yang menolak konsepsi Geertz adalah Harsya Bachtiar,³² ahli sejarah sosial, yang mencoba mengontraskan konsepsi Geertz dengan realitas sosial. Di antara konsepsi yang ditolaknya adalah mengenai abangan sebagai kategori ketaatan beragama. Abangan adalah lawan dari mutihan, sebagai kategori ketaatan beragama dan bukan klasifikasi sosial. Demikian pula konsep priyayi juga berlawanan dengan wong cilik dalam penggolongan sosial. Jadi, terdapat kekacauan dalam penggolongan abangan, santri dan priyayi. Namun demikian, anehnya konsepsi Geertz tersebut hingga sekarang menjadi acuan utama dalam berbagai kajian tentang Islam dan masyarakat di Indonesia.

Kajian lain yang juga mencoba melakukan kritik atas konsepsi Geertz adalah Mark R. Woodward dalam bukunya, *Islam in Java: Normative Piety and Mysticism in the Sultanate of Yogyakarta (1989)*.³³ Buku ini tentu akan dibaca oleh para pengkaji Islam Jawa, karenanya telah juga telah diterjemahkan ke dalam edisi Indonesia di bawah judul, *Islam Jawa: Kesalehan versus Kebatinan Jawa (2001)*.³⁴ Karya ini dapat dikategorikan sebagai bantahan terhadap konsepsi Geertz bahwa Islam Jawa adalah Islam sinkretis yang merupakan campuran antara Islam, Hindu Budha dan Animisme.

³¹Beatty, *Variasi Agama...*, 2.

³²Harsya W. Bachtiar, "Komentar" dalam Clifford Geertz, *Abangan, Santri, Priyayi dalam Masyarakat Jawa* (Jakarta: Balai Pustaka, 1981), 29.

³³Mark R. Woodward, *Islam in Java: normative Piety and Mysticism in the Sultanate of Yogyakarta* (Arizona: the university of Arizona Press, 1989).

³⁴Mark R Woodward, *Islam Jawa: Kesalehan Normatif versus Kebatinan* (Jogyakarta: LKiS, 2001).

Dalam kajiannya tentang Islam di pusat kerajaan yang dianggap paling sinkretis dalam belantara keberagamaan (keislaman) ternyata justru tidak ditemui unsur sinkretisme atau pengaruh ajaran Hindu Budha di dalamnya. Melalui kajian secara mendalam terhadap agama-agama di Hindu di India, yang dimaksudkan sebagai kacamata untuk melihat Islam di Jawa yang dikenal sebagai paduan antara Hindu, Islam dan keyakinan lokal, maka ternyata tidak ditemui unsur tersebut di dalam tradisi keagamaan Islam di Jawa, padahal yang dikaji adalah Islam yang dianggap paling lokal, yaitu Islam di pusat kerajaan, Yogyakarta. Melalui konsep *aksiomatika struktural*, maka diperoleh gambaran bahwa Islam Jawa adalah Islam juga, hanya saja Islam yang berada di dalam konteksnya. Islam sebagaimana di tempat lain yang sudah bersentuhan dengan tradisi dan konteksnya.

Islam di Maroko, Islam di Indonesia dan sebagainya adalah contoh mengenai Islam hasil bentukan antara Islam yang *genuine* Arab-lokal dengan kenyataan-kenyataan sosial di dalam konteksnya. Memang harus diakui bahwa tidak ada ajaran agama yang turun di dunia ini dalam konteks vakum budaya. Itulah sebabnya, ketika Islam datang ke lokus ini maka mau tidak mau juga harus bersentuhan dengan budaya lokal yang telah menjadi seperangkat pengetahuan bagi penduduk setempat.

Kajian *Mark Woodward* cukup memperoleh banyak dukungan, misalnya dari Muhaimin (2001),³⁵ yang mengkaji Islam dalam konteks lokal. Dalam kajiannya terhadap Islam di Cirebon melalui pendekatan alternatif, ditemukan bahwa Islam di Cirebon adalah Islam yang bernuansa khas. Bukan Islam Timur Tengah yang *genuine*, tetapi Islam yang sudah bersentuhan dengan konteks lokalitasnya. Islam di Cirebon adalah Islam yang melakukan akomodasi dengan tradisi-tradisi lokal, seperti keyakinan numerologi atau hari-hari baik untuk melakukan aktivitas baik ritual maupun non ritual, meyakini tentang makhluk-makhluk halus, serta berbagai ritual yang telah memperoleh sentuhan ajaran Islam. Ada proses tarik menarik bukan dalam bentuknya saling mengalahkan atau menafikan, tetapi adalah proses saling memberi dalam koridor saling menerima yang dianggap sesuai. Islam tidak menghilang-

³⁵Muhaimin, AG., *Islam Dalam Bingkai Budaya Lokal: Potret Dari Cirebon* (Jakarta: Logos, 2001)..

kan tradisi lokal selama tradisi tersebut tidak bertentangan dengan Islam murni, akan tetapi Islam juga tidak memabat habis tradisi-tradisi lokal yang masih memiliki relevansi dengan tradisi besar Islam (*Islamic Great Tradition*). Sebaliknya, tulisan yang bernada membela terhadap Geertz juga banyak. Di antaranya adalah karya Andrew Beatty ini yaitu *Varieties of Javanese Religion: an Anthropological Account*.

Paradigma Tafsir Kebudayaan (Tafsiriyah)

Paradigma³⁶ yang dimaksud di sini adalah yang dapat disinonimkan dengan kerangka teoritis (*theoretical framework*), kerangka konseptual (*conceptual framework*), kerangka pemikiran (*conceptual framework*), kerangka pemikiran (*frame of thinking*), orientasi teoritis (*theoretical orientation*), sudut pandang (*perspective*) atau pendekatan (*approach*). Oleh karenanya dalam artikel ini penggunaan istilah-istilah di atas dapat digunakan secara bergantian. Memahami istilah-istilah dan pendefinisian atasnya adalah satu hal yang penting. "Jika pendefinisian ini dirasakan terlalu sulit, maka minimal apa yang terkandung dalam istilah-istilah tersebut harus diketahui". Definisi tentang apa itu paradigma yang ditawarkan Ahimsa putra³⁷ akan sangat tepat bila diacu untuk pemahaman yang lebih memadai, yaitu: "seperangkat konsep yang berhubungan satu sama lain secara logis membentuk sebuah kerangka pemikiran yang berfungsi untuk memahami, menafsirkan dan menjelaskan kenyataan dan/atau masalah yang dihadapi".³⁸

Definisi paradigma di atas mengindikasikan dua hal yang perlu dipahami, yaitu: bahwa penggunaan frasa "seperangkat konsep" menunjukkan bahwa paradigma terdiri dari beberapa unsur (konsep-konsep), dan karenanya ia merupakan sekumpulan makna-makna atau pengertian-pengertian. Kumpulan konsep-konsep ini berhubungan secara logis, yakni secara paradigmatis, sintagmatik, metonimik dan metaforik sehingga dapat dikatakan

³⁶Konsep Paradigma pertama kali dipopulerkan dan oleh Thomas Kuhn, seorang ahli sejarah dan filsafat Ilmu Pengetahuan melalui bukunya *The Structure of Scientific Revolution* (1970).

³⁷Heddy Shri Ahimsa-Putra, "Paradigma Ilmu Sosial-Budaya: Sebuah Pandangan", *Makalah Kuliah Umum "Paradigma Ilmu-ilmu Humaniora"* diselenggarakan oleh Program Studi Linguistik, Sekolah Pascasarjana UPI Bandung (7 Desember 2009), 2.

³⁸*Ibid.*

sebagai seperangkat konsep. Selanjutnya, karena makna dan hubungan antar makna ini adanya dalam pikiran, maka kumpulan yang membentuk kerangka itu disebut juga sebagai kerangka pemikiran, ”yang berfungsi untuk memahami, menafsirkan dan menjelaskan kenyataan dan/atau masalah yang dihadapi”. Kerangka pemikiran ini memiliki fungsi untuk memahami kenyataan, mendefinisikan kenyataan dan kemudian menghubungkannya dengan definisi kenyataan lainnya, sehingga terjalin relasi-relasi pada pemikiran tersebut, yang kemudian membentuk suatu gambaran tentang kenyataan yang dihadapi.³⁹

Sebagaimana telah disebutkan pada halaman pertama paper ini, paradigma tafsir kebudayaan atau tafsiriyah, merupakan salah satu dari dua paradigma yang diturunkan dari epistemologi hermeneutik selain paradigma kepribadian kebudayaan. Untuk memahami paradigma secara lebih memadai, perlu dilakukan dengan memahami unsur-unsur pembentuk paradigma tersebut. Bila mengikuti kerangka paradigma yang ditawarkan Ahimsa-putra,⁴⁰ terdapat sembilan unsur yang saling berkaitan. Ada tiga unsur atau komponen yang bersifat implisit dan tujuh yang lainnya eksplisit. Dalam kesempatan ini akan diuraikan tiga komponen yang implisit tadi yaitu komponen-komponen yang berada di bawah garis pemisah (antara yang eksplisit dan yang implisit), yaitu komponen asumsi dasar, model dan etos atau nilai-nilai. Selanjutnya akan dilihat ketiga komponen tersebut dalam karya Andrew Beatty, *Varieties of Janavense Religion: an Anthropological Account*.

1. Asumsi-asumsi Dasar

Asumsi adalah pandangan-pandangan mengenai suatu hal (bisa benda, ilmu pengetahuan, tujuan sebuah disiplin dan sebagainya) yang tidak dipertanyakan lagi kebenarannya. Asumsi-asumsi dasar merupakan fondasi dari sebuah disiplin atau bidang keilmuan. Dalam ilmu sosial budaya, asumsi-asumsi dasar ini menyangkut hal-hal seperti manusia, perilaku manusia, gejala sosial budaya, ilmu pengetahuan dan ilmu sosial budaya. Mengacu pada penjelasan tentang posisi epistemologi karya

³⁹*Ibid.*

⁴⁰Heddy Shri Ahimsa-putra, ”Paradigma, Epistemologi dan Metode Ilmu Sosial Budaya”, *Makalah* Disampaikan dalam Pelatihan ”Metodologi Penelitian” Diselenggarakan oleh CRCS-UGM Yogyakarta (12 Februari - 19 Maret 2007); Heddy Shri Ahimsa-putra, *Paradigma Profetik Islam: Epistemologi, etos dan model* (Yogyakarta: Gajah Mada Press, 2016).

Beatty di atas dengan pilihan paradigma tafsir kebudayaan atau tafsiriyah, selanjutnya akan dibahas di sini asumsi-asumsi dasar yang dijadikan pijakannya. Oleh karena asumsi-asumsi dasar ini umumnya bersifat implisit, maka jalan untuk mengetahui landasan filosofis apa tentang kebudayaan, tentang manusia atau tentang masyarakat yang digunakan Beatty adalah dengan membaca karya tersebut. Kalaupun tidak eksplisit sesungguhnya asumsi-asumsi dasar itu dapat ditangkap.

Paradigma tafsiriyah atau tafsir kebudayaan memandang manusia bukan hanya sebuah organisme yang memiliki sifat biologis saja. Sesuai dengan struktur anatomisnya binatang memiliki *Merkeetz* tertentu dan *Wirkeetz* tertentu-- sistem efektor dan reseptor tertentu. Keseimbangan kedua unsur tersebut yang memungkinkan organisme dapat bertahan.⁴¹ Sistem reseptor bertugas menerima rangsang dan dengan sistem efektor, organisme bereaksi dalam semua hal saling menjalin sebagai mata rantai, yang oleh *Uexküll* digambarkan sebagai lingkaran fungsional (*functional circle, Funktionskreis*) binatang. Pertanyaannya apakah apa yang dibayangkan *Uexküll* ini dapat diterapkan pada dunia manusia? Dunia manusiawi tak terkecuali akan mengikuti hukum-hukum biologis, namun "lingkaran fungsional" manusia tidak hanya berkembang secara kuantitatif, namun mengikuti perubahan-perubahan yang bersifat kualitatif.

Manusia tidak hanya hidup dalam realitas yang sangat luas namun juga hidup dalam suatu dimensi yang baru. Hal ini dapat dilihat bahwa reaksi-reaksi organisme berbeda dengan respon-respon manusiawi. Pada yang pertama jawaban langsung dapat diperoleh, namun respon manusiawi diperlambat oleh proses berpikir yang lamban dan rumit. Manusia dalam satu sisi tidak dapat melarikan diri dari pencapaiannya sebagai "binatang", di sisi lain ia dapat dan hanya dapat mengamini kondisi-kondisi kehidupannya sendiri. Ia tidak lagi hanya dalam dunia fisik semata-mata, manusia hidup dalam dunia simbolis. Bahasa, mite, seni dan agama adalah bagian dari dunia simbolis ini.⁴² Itu semua merupakan jalinan benang yang menyusun jaring-jaring simbolis, tali temali rumit dalam

⁴¹Ernst Cassirer, *Manusia dan Kebudayaan: Sebuah Esai Tentang Manusia*. terj. Alois A. Nugroho (Jakarta: Gramedia, 1987), 37.

⁴²*Ibid.*, 39.

pengalaman manusia. Ekspresi individu dan kelompok dengan cara kerja simbolik (*animal symbolicum*) itulah yang kemudian dipahami sebagai kebudayaan.

Kebudayaan ini, menurut Geertz⁴³ merupakan pola dari pengertian-pengertian atau makna-makna yang terjalin secara menyeluruh dalam simbol-simbol yang ditransmisikan secara historis. Pada bagian selanjutnya Geertz juga mengatakan bahwa kebudayaan itu 'suatu sistem mengenai konsepsi-konsepsi yang diwariskan dalam bentuk simbolik, yang dengan cara ini manusia dapat berkomunikasi, melestarikan dan mengembangkan pengetahuan dan sikapnya terhadap kehidupan. Dari sini dapat dipahami bahwa simbol adalah basis kehidupan manusia. Dalam rumusan lain dapat dikatakan pada dasarnya kebudayaan adalah keseluruhan tanda dan simbol yang digunakan oleh manusia dalam hidupnya, yang diperolehnya dalam kehidupannya sebagai warga suatu masyarakat atau komunitas dan diwariskan dari generasi ke generasi.

Bila demikian halnya, maka dunia manusia tidak cukup diteliti dengan menjelaskan *erklären* sebagaimana dalam tradisi ilmu-ilmu yang bergenre kuantitatif yang bersifat *nomotetis*, namun ia harus ditafsiri dalam rangka memperoleh pemahaman (*verstehen*) sebagaimana menjadi ciri khas ilmu-ilmu yang bergenre kualitatif yang bersifat *idiografis*. Mencari makna dan memahami hubungan antara makna (linambang) dan simbol (pelambang) pada simbol-simbol yang diteliti merupakan aktifitas utama dari seorang peneliti yang dalam hal ini adalah antropolog. Asumsi ini tentu memiliki implikasi lebih jauh dalam penelitian antropologi, baik dalam perumusan masalah, konsep-konsep dan teori-teori yang digunakan, metode penelitian, metode analisis, dan tentu pada akhirnya adalah teori-teori yang dapat diketahui melalui representasinya, yaitu sebuah karya.

Varieties of Janavense Religion adalah karya Andrew Beatty yang dikerjakan dengan basis asumsi dasar di atas (baca: ringkasan isi buku pada bagian awal paper ini). Bagaimana asumsi-asumsi di atas digunakan Beat-

⁴³Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays* (New York: Basic Books, 1973), 89.

ty, kutipan berikut bisa dijadikan contoh salah satu aktifitas yang diamati dari masyarakat Bayu saat melakukan slametan:

”Slametan dilaksanakan setelah matahari terbenam di ruang depan rumah. Selebar tikar persegi empat digelar, seperangkat sesajen diletakkan di salah satu ujung yang lebih dekat dengan dapur. Rokok, bunga dan sebungkus bedak muak ditaruk di atas bantal dan ditempatkan di ujung tikar yang berseberangan dengan sesajen. Di sebelah kanan (sisi ”laki-laki”) diletakkan cerek berisi air; di sisi kiri (”perempuan”) terdapat perangkat makan sirih; dan di depan terdapat sebuah lampu kecil, sebuah uang logam, sebuah piring yang berisikan lima kelompok bubur dengan lima warna, sebuah mangkok berisi buah pinang, sebuah piring berisikan bubur merah dengan sedikit bubur putih di tengahnya, dan segelas air berisikan helai bunga berwarna merah, kuning dan putih. Macam makanan yang disajikan tergantung paa jenis dan tujuan slametan. Seringkali ada sebuah kerucut terbuat dari nasi yang ditempatkan pada sebuah tampah bambu, yang disebut *tumpeng serakat*, ayam bakar diletakkan pada tampah yang lain, nasi ketan yang dibungkus dengan daun kelapa berbentuk bulat panjang atau persegi empat, dan sebagainya.⁴⁴

Untuk memberikan tafsir atas sebuah slametan, Beatty melakukan serangkaian pengamatan yang teliti serta wawancara yang mendalam. Untuk mendapat sudut emik dari peristiwa, sebagaimana telah dijelaskan pada bagian awal, Beatty tinggal bersama dengan masyarakat Bayu, bahkan bersama istri dan seorang anak perempuannya. Hal ini mengindikasikan bahwa Beatty berada pada tradisi Hermeneutik yang mengasumsikan manusia sebagai inti kajian adalah *animal symbolicum* sebagaimana konsepsi Cassirer. Sepanjang Beatty melakukan pengamatan, menangkap makna yang diperoleh dari memperhatikan wacana slametan, mencari pemahaman orang-orang yang terlibat dalam slametan dan hal-hal lain yang berhubungan dengan slametan, ia juga melakukan interpretasi atas apa yang ia tangkap untuk kemudian ditindaklanjuti sehingga menjadi sebuah deskripsi yang mendalam (*thick description*) sebagaimana yang dikonsepsikan Geertz.

Sebagaimana karakteristik Jawa pada umumnya, masyarakat Bayu melihat dunia melalui simbol-simbol. Keseluruhan tema yang dibahas dalam buku Beatty ini adalah simbol-simbol dengan mana masyarakat

⁴⁴Beatty, *Variasi Agama...*, 43.

Bayu memahami dan menjalani kehidupannya. Slametan adalah salah satu kegiatan yang paling sarat simbol. Wujudnya secara formal memang semacam pesta makan-makan, namun di dalamnya mengandung dunia penghayatan yang sangat luar biasa. Ia berbicara tentang hidup dan kehidupan, tentang manusia dan alam semesta juga Tuhan. Masyarakat Bayu memandang manusia dan alam semesta adalah satu:

”Dunia terwujud bersama dengan manusia (dumadi jagad baren ambi manusa). Kondisi untuk eksistensi kini sama dengan kondisi untuk Adam, manusia pertama. Dialah yang pertama menyaksikan dunia dan dia diberi kekuasaan untuk memberi nama segala sesuatu (kuasa ngarani). Jadi dunia eksis maka manisa juga pasti eksis”.⁴⁵

Dunia kejawen adalah dunia simbol. Bagaimana simbol-simbol ini diperlakukan seringkali menjadi menjadi bahan perdebatan antara kelompok Islam ortodok dan kejawen. Hal ini bila dipahami hanya dari kulitnya, maka akan terdapat kesalahan. Secara formal masyarakat Bayu semuanya beragama Islam, namun sebagai orang Jawa secara sederhana dapat didefinisikan sebagai orang-orang yang cenderung menekankan bagian Jawa dari warisan kultural mereka dan menganggap afiliasi Muslim mereka sebagai hal sekunder. Jika Islam menjanjikan surga melalui kerelaan ritual dan pengabdian kepada al-Qur'an, Kejawen mengambil dunia sehari-hari sebagai teks kuncinya dan tubuh manusia sebagai kitab sucinya.

Dari sini kita akan sulit menangkap makna beragama masyarakat Bayu bila menggunakan pendekatan etik yang normatif. Maka apa yang dilakukan oleh Beatty dengan melihat dunia keseharian masyarakat Bayu memungkinkan untuk memahami mengapa dari sebuah slametan yang lebih jelas nuansa Kejawennya pada kelompok santri masih bisa terlibat, dan juga sebaliknya acara-acara yang lebih menonjolkan Ibadah dalam pengertian ortodok masyarakat yang lain juga bisa terlibat? Mengapa harmoni itu bisa tercipta? Harmoni inilah yang kemudian menjadi kata kunci untuk memahami model yang digunakan oleh Beatty untuk menjelaskan sebarang fenomena-fenomena empiriknya. Harmoni hanya terjadi bila terdapat suatu kondisi dimana masing-masing individu tetap menda-

⁴⁵*Ibid.*, 230.

patkan ruang privasinya atas pilihan-pilihannya, sekaligus memiliki kere-
laan untuk memberikan ruang yang *negotiated* terhadap liyan. Dengan
asumsi manusia bukan saja memiliki wujud fisik namun juga jiwa, maka
satu jiwa raga inilah yang juga dapat dipahami bagaimana orang Jawa
(Bayu) memahami diri dan kehidupannya. Yang dapat dibaca dari paparan
Beatty, walaupun terdapat perdebatan, masyarakat Bayu selalu me-
miliki solusi budaya yang berintikan harmoni.

Salah satu perdebatan yang diungkap oleh Beatty adalah perdebatan
yang dianggap sebagai titik awal, yaitu tentang dunia yang ditangkap in-
dera. Secangkir kopi, dan pisang di atas piring yang ada dihadapan orang:

Ambil pisang ini [kata Tomo, sambil mengunyah]. Dimanakah kemani-
sannya? Dalam saya atau dalam buah? Tidak dikedunya atau mungkin
dikedunya. Rasa manis itu ada saat memakan, merasakan. Rasa dan buah
datang bersama dan pergi bersama. Jika anda bertanya dimana rasa manis
itu pergi, saya tidak dapat menunjukkannya. Demikian juga dengan Tuhan
dan dunia. Kedunya ada bersama-sama atau tidak ada sama sekali. Tuhan
adalah di dalam rasa".⁴⁶

Dengan mengacu pada Geertz (1960),⁴⁷ Stange (1984),⁴⁸ Gonda
(1952)⁴⁹ dan Zoetmulder (1995),⁵⁰ Beatty memakna fenomena rasa itu
semacam sense, ia berarti rasa atau perasaan jasminiah, tetapi juga pe-
rasaan emosional dan kesadaran, maka batin dan (dalam sistem mistik
yang berbeda) beragam pembiasaan dari Tuhan ke dalam fakultas manu-
sia atau pusat kesadaran. Dalam dialog di atas, kata Beatty,⁵¹ Pak Tomo
menggunakan rasa ini untuk menunjukkan maksudnya. Tetapi ini bukan
sekedar permainan kata-kata. Makna yang berbeda dari rasa dikaitkan,
sensasi fisik tidak lain adalah bentuk material mentah dari kehidupan
batiniah yang halus, sebuah isyarat ada kehidupan batin. Seperti dikata-

⁴⁶Beatty, *Variasi Agama...*, 229.

⁴⁷Clifford Geertz, *Religion of Java* (Glencoe: Free Press, 1960), 238-239.

⁴⁸Paul Stange, "The Logic of Rasa in Java", dalam *Indonesia*, Volume 38 (October 1984), 119.

⁴⁹Jan Gonda, *Sanskrit in Indonesia* (Nagpur: International Academy of Indian Culture, 1952), 158.

⁵⁰Petrus Josephus Zoetmulder, *Kamus Jawa Kuna-Indonesia*, Penerjemah: Darusuprpta dan Sumarti Suprayitna (Jakarta: Gramedia dan Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde (KITLV). Bekerja sama dengan S.O. Robson, 1995), 182-184.

⁵¹Beatty, *Variasi Agama...*, 229.

kan oleh seorang sesepuh, dengan karakteristik kesopanan dari kebanyakan orang Jawa. ”Tuhan bergerak; dimana anda gatal, disitu ada Tuhan”. Manusia (manungsa) adalah menyatu dengan rasa (manunggal ing rasa) seperti terkandung dalam etimologinya; dan perasaan ini bukan sekedar gatal atau rasa tetapi apa-apa yang mendasarinya, yaitu kehidupan ilahiah yang secara misterius membuat indera dapat berfungsi.

Persoalan ini tidak pernah selesai, terus didiskusikan dan dimaknai, walaupun hal ini jelas mengganggu ketenangan dari pihak santri. Meskipun dalam praktik dan berkeyakinan sangat bervariasi, namun tidak ada skema yang terorganisasi, seperti antara tradisional dan modernis. Sebaliknya, diantara berbagai jenis santri dan antara santri dan yang lainnya, banyak usaha dilakukan untuk menemukan bahasa yang sama untuk aspirasi yang berbeda-beda. Faktor yang mengharmonikan adalah kemauan untuk membuat konsesi demi menjadi kerukunan sosial antar tetangga. Pola-pola yang muncul karena itu bukan pola kelas atau blok-blok yang berafiliasi kepada posisi religius tertentu, tetapi pola pertukaran, dialog dan kompromi, sebuah batas-batas yang kabur.

Di pihak santri, tradisi non-santri ortodok ditoleransi, bahkan disetujui, tanpa bermaksud menerima seluruhnya. Pada pihak non-santri ada konsesi yang sesuai. Hampir semua orang Jawa termasuk beberapa organisasi agama yang langgar, mengirimkan anak-anak mereka untuk belajar Qur'an, untuk ”merukunkan” (kanggo ngrukunake), seperti dikatakan seorang mistikus. Dan yang tidak puasa tidak menyuruh anak-anak mereka untuk tidak puasa, meskipun ini berarti seseorang harus bangun jam 3 pagi untuk menyiapkan sahur. Pihak Non-santri, demikian pula sering mengambil peran positif dalam mendukung langgar. Partisipasi dalam doa-doa berbahasa Arab di slametan adalah universal, bahkan jika tidak ada santri yang hadir sekalipun. Karakteristik kompromi ini tidak hanya berada pada jangkauan menengah tetapi juga pada titik ekstrim: ada beberapa tokoh mistik yang dapat melakukan doa berbahasa Arab secara sempurna, dan mereka mampu untuk ”membantu” mengaji saat upacara pemakaman meskipun secara pribadi mereka mempertanyakan manfaat dari praktik tersebut. Fakta-fakta yang terjadi di Bayu semakin menguatkan citra Jawa yang kesohor karena perpaduan kultural dan keyakinan

keagamaannya. Selanjutnya dibahas komponen kedua dari paradigma yaitu etos atau nilai-nilai.

2. Nilai-Nilai

Nilai-nilai yang dimaksud di sini merupakan patokan-patokan yang dikenakan untuk digunakan. Pandangan yang digunakan untuk menilai baik-buruk, benar-salah, bermanfaat atau tidaknya penelitian, dan kerja sama antar peneliti. Ini berkaitan dengan ilmu dan berkaitan dengan penggunaan ilmu. Dinyatakan atau tidak, nilai-nilai ini selalu ada di balik setiap kegiatan ilmiah. "Dengan patokan inilah seseorang ilmuwan akan menilai hasil penelitian ilmuwan yang lain, kinerja mereka atau produktivitas mereka".⁵² Dalam sebuah paradigma ilmu sosial-budaya, nilai-nilai ini umumnya mencakup hal-hal seperti ilmu pengetahuan, ilmu sosial-budaya, penelitian ilmiah, analisis ilmiah dan hasil penelitian.

Dari segi metode pengambilan data, apa yang dilakukan Beatty berada dalam perspektif kualitatif. Perspektif ini bukanlah hal yang baru di kalangan antropolog. Perspektif ini pada awalnya banyak pula digunakan oleh para antropolog, karena sejak tahun 1920 s.d.1930-an metode ini telah digunakan oleh Franz Boas, Margaret Mead, Ruth Benedict, G. Bateson, Radcliffe-Brown dan Malinowski. Pada tahap berikutnya metode ini telah tersebut digunakan pada hampir seluruh disiplin seperti pendidikan, sosiatri, komunikasi bahkan untuk ilmu-ilmu kedokteran.⁵³ Dengan demikian pilihan-pilihan perspektif, metode pengambilan data serta analisis yang digunakan Beatty telah berada pada jalur yang tepat. Pertanyaan selanjutnya bagaimana nilai-nilai tersebut menjadi pedoman Beatty dalam melakukan penelitiannya?

Dari hasil pembacaan atas karya Andrew Beatty, *Varieties of Javanese Religion*, kita dapat memperoleh banyak informasi tentang kebudayaan sebagaimana dapat dilihat dalam kehidupan keseharian masyarakat Bayu. Sebuah tipologi masyarakat rural jawa yang menciptakan sebuah variasi dalam mempraktikkan suatu kehidupan yang berdasar pada harmoni.

⁵²Heddy Shri Ahimsa-Putra, *Paradigma Profetik Islam: Epistemologi, etos dan model* (Yogyakarta: Gadjah Mada Press, 2016), 26.

⁵³Irwan Abdullah, *Pengantar Metode Penelitian Kualitatif* (Handout) (Yogyakarta: Sekolah Pascasarjana UGM, 2003).

Apa yang dikatakan sebagai variasi oleh Beatty berangkat dari hasil pemahaman atas karya-karya terdahulu. "The varieties of Javanese are, of course, well known, thanks to a number of excellent studies".⁵⁴ Melalui pengamatan terhadap proses saling mempengaruhi antara ketaatan pada ortodoksi Islam, mistisisme, Hinduisme dan tradisi lama, Beatty memiliki tujuan dalam observasinya untuk memahami kompromi-kompromi di dalam fakta keanekaragaman tersebut. Dengan demikian upaya menyajikan suatu pendekatan yang dinamik dan absah mengenai bagaimana agama "bekerja" dalam suatu masyarakat kompleks dapat diperoleh.

Etnografi merupakan suatu pekerjaan mendiskripsikan suatu kebudayaan dengan tujuan utamanya memahami pandangan hidup dari sudut pandang penduduk asli. Kata Bronislaw Malinowski, etnografi itu bertujuan memahami sudut pandang penduduk asli, hubungannya dengan kehidupan, untuk mendapatkan pandangannya mengenai dunianya.⁵⁵ Untuk mendapatkan itu, Beatty berada di lokasi penelitian dalam dua periode, dari Desember 1991 hingga Juni 1993 dengan tambahan setahun lagi dari April 1996 sampai dengan April 1997. Bahan penulisan buku ini *Varieties of Javanese Religion*, terutama diperoleh pada periode pertama. Beatty selama masa penelitian tinggal di sebuah rumah seorang janda dan keluarganya penduduk Desa Bayu. Istrinya, Mercedes dan anak perempuannya pada tahun 1992 ikut tinggal bersama di Bayu hingga penelitian selesai kecuali dua bulan di pertengahan tahun. Saat itulah Beatty tinggal di sebuah Krajan, di sebuah desa pantai di Kecamatan Rogojampi, kira-kira 15 km dari Bayu. Hal ini ia lakukan untuk mempelajari kehidupan di desa campuran orang Osing dan orang Jawa "wong kulon", dan hidup bersama penduduk yang beralih ke Hinduisme.⁵⁶

Dari uraian di atas, dapat dimengerti bahwa etnografi masyarakat Bayu dikerjakan Beatty dengan suatu dedikasi dan kesetiaan yang tinggi pada antropologi budaya. Namun tidak dapat diperoleh informasi tentang bagaimana Beatty berkomunikasi dengan penduduk setempat.

⁵⁴Beatty, *Varieties of Javanese...*, 1.

⁵⁵James P. Spradley, *Metode Etnografi*, terj. Misbah Zulfa Elizabeth (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2007), 3-4.

⁵⁶Beatty, *Variasi Agama...*, 29-30.

Apakah ia menguasai bahasa Osing yang menjadi bahasa pengantar orang Bayu, ataukah ia gunakan bahasa Jawa yang umumnya dipelajari oleh peneliti-peneliti asing ataukah menggunakan juru bicara. Bila dilihat dari intensitasnya di lokasi, sangat mungkin ia cepat belajar bahasa osing atau sekurang-kurangnya menggunakan Bahasa Indonesia.

Mengacu pada Spradley⁵⁷ inti etnografi adalah upaya untuk memperhatikan makna-makna tindakan dari kejadian yang menimpa orang yang ingin kita pahami. Beberapa makna tersebut terekspresikan dalam wujud bahasa. Diantara sekian makna, banyak diantaranya diterima dalam bentuk selain kata-kata atau perbuatan. Bagi Geertz, "Mengerjakan etnografi itu Dengan membaca *Varieties of Javanese Religion*, dapat dilihat bagaimana Beatty dengan tekun mengumpulkan data-data berupa ungkapan-ungkapan yang diperoleh selama ia bergaul menyelami kehidupan masyarakat Bayu. Kehidupan sehari-hari (*everyday life*) suko osing di berbagai event seperti selamatan dengan berbagai variannya, pesta pernikahan, khitanan, dan berbagai ritual-ritual, baik di tempat keramat atau di tempat-tempat ibadah seperti langgar (tempat ibadah orang Islam), di Masjid dengan berbagai aktifitasnya tidak luput dari pengamatan Beatty. Bahkan sebagaimana pengakuannya, ia mengikuti banyak selamatan di sepanjang waktu ia berada di Bayu.⁵⁸ Hasilnya ia ungkapkan dalam satu bab penuh (bab kedua) di bawah judul *the slametan: agreeing to differ* (selamatan: sepakat untuk berbeda). Demikian juga bagian-bagian lain dari buku tersebut menggambarkan hasil sebuah proses penelitian yang teliti seraya memegang nilai-nilai yang layaknya dijunjung oleh seorang antropolog.

Dari apa yang dijelaskan di atas, tidak mengherankan apabila Pujo Semedi (2010) dalam satu debat review karya Beatty, *A shadow falls: in the heart of java* menyebut Andrew Beatty sebagai Antropolog atau ahli pencerita papan atas di awal tulisannya. Without any doubt, "A shadow falls shows us that Andrew Beatty is a first-class anthropologist-or storyteller, as he puts it himself". Demikian pula lawan debat lainnya yaitu Michael G. Peletz dan

⁵⁷Spradley, *Metode...*, 5.

⁵⁸Beatty, *Variasi Agama...*, 30.

Edwin Wieringa, selain memberikan kritik, juga memberikan apresiasi serupa.

Beatty, sebagai seorang antropolog telah menunjukkan suatu dedikasi yang tinggi dalam mengerjakan penelitiannya. Pendek kata kegiatan ilmiah yang dilakukan oleh Beatty dapat dinilai telah didasarkan pada sejumlah kriteria atau patokan yang disebut nilai. Beatty secara meyakinkan telah menunjukkan fakta-fakta kehidupan masyarakat desa Bayu, mengungkap makna dari sudut emiknya serta memberikan interpretasi atasnya sehingga pembaca mengerti dan memahami apa dan mengapa kemudian Beatty memberikan judul pada bukunya *Varieties of Janavense Religion: an Anthropological Account* atau *Variasi Agama di Jawa: Suatu Pendekatan Antropologi*. Selanjutnya dibahas komponen kedua dari paradigma yaitu model.

3. Model

Model yang dimaksud di sini merupakan perumpamaan, analogi, kiasan tentang gejala yang dipelajari. Misalnya menjelaskan tentang masyarakat dengan menggunakan organisme. Antropolog menggunakan istilah ini dengan berbagai cara. Dari kepustakaan antropologi yang ada sulit didapatkan gagasan jernih mengenai apa-bagaimana model itu. Namun sekurang-kurangnya model dipahami sebagai analogi atau metafora. Penggunaan model sebagai analogi dapat memberikan pertolongan konseptual yang penting dalam analisis serta penjelasan di bidang antropologi. Sifat paling bermanfaat dari sebuah model adalah kemungkinan *heuristik*-nya, bukan pada presisinya.⁵⁹

Dalam penggunaan model perlu diperhatikan beberapa hal berikut, yaitu: *pertama*, relasi model dengan sebarang fenomena empirik selalu bersifat *partial*, tidak seutuh-utuhnya. Misalnya bila budaya dianalogika dengan suatu sistem organisme, suatu sistem budaya mungkin berperilaku seperti suatu sistem organik dalam beberapa hal, tetapi tidak dalam hal-hal lain. *Kedua*, hubungan suatu model dengan fenomena empirik selalu bersifat *isomorfis* (sama bentuk), artinya hubungan antara keduanya ialah

⁵⁹David Kaplan dan A. Robert Manner, *Teori Budaya*, terj. Landung Simatupang (Yogyakarta. Pustaka Pelajar, 2002), 229-230.

kesamaan struktur dan bukan identitas. Para peneliti yang biasa menggunakan model linguistik mengenai budaya tampaknya sering melupakan sifat partial dan isomorfis dari analogi ini. Hasilnya bisa meleset, misalnya orang dapat dengan benar mengatakan bahwa fenomena budaya tertentu mempunyai kemiripan struktural tertentu dengan (atau: isomorfis terhadap) fenomena linguistik dalam hal-hal tertentu. Namun lain hasilnya bila dikatakan bahwa budaya *adalah* tata bahasa logika (*logical grammar*) atau suatu kode, atau seperangkat aturan formal-struktural untuk mendorong munculnya tindakan yang tepat.⁶⁰

Secara singkat dapat dikatakan bahwa apa yang dilakukan Beatty adalah memahami bagaimana orang Jawa membicarakan pemecahan untuk masalah-masalah perbedaan kultural dan menjelaskan cara dimana penduduk desa Jawa-Osing (Bayu) memahami kebudayaan mereka yang kompleks dan multidimensi. Muslim santri, mistikus panteis, supranaturalis dan hindu saling bergandengan membentuk keyakinan dan landasan bersama melalui ritual sinkretis. Sebuah *Thick Description* yang menembus jauh di bawah permukaan ritual dan kosmologi guna memperlihatkan perdebatan dan kompromi yang melekat di dalam agama praktis telah dilakukan oleh Andrew Beatty. Mendasarkan pada uraian-uraian sebelumnya penulis membayangkan sebuah model yang dipandang tepat untuk menggambarkan fenomena empirik agama Jawa dalam karya Andrew Beatty, *Varieties of Javanese Religion* adalah model "Dialogisme Mikhail Bakhtin".

Mikhail Mikhailovich Bakhtin (1895-1975), pada intinya mengemukakan ide bahwa diri kita dan orang lain bersifat konstitutif terhadap penciptaan jati diri satu sama lain. Bakhtin berbeda dengan Levinas dan Lacan, dalam menyoroiti pentingnya kehadiran orang lain dalam mendefinisikan dan mengkonstruksikan *self*. Levinas memandang hubungan antara *self* dengan alteritas/*other* sebagai hubungan yang tidak simetris, dalam hal ini *self* berarti menjadi seseorang bagi orang lain. Subyek menjadi seseorang ketika dia mengambil tanggung jawab atas kehadiran orang lain. Tanggung jawab yang dimaksud Levinas cenderung bersifat

⁶⁰*Ibid.*, 231.

sepihak yaitu dari subyek/*self* kepada orang lain, sementara orang lain tidak dituntut untuk memiliki tanggung jawab atas kehadiran kita.

Bakhtin melalui konsep dialogismenya, *other* merupakan bagian tidak terpisahkan untuk membangun kesadaran akan *self*. Relasi dialogis antara *self* dan *other* yang setara itu lah yang membangun kesadaran akan diri pada kedua belah pihak. Dalam penjelasan lain Bakhtin menyebutkan *self* dan *other* bukanlah entitas yang berdiri sendiri melainkan bersifat *co-being* bagi satu sama lain. *Co-being* ini menimbulkan konsekuensi munculnya *answerability* atau saling merespon kehadiran satu sama lain.

Other dalam dialogisme Bakhtin dibutuhkan karena *self* tidak pernah mampu melihat dirinya sendiri secara utuh. Keutuhan diri bisa terbentuk apabila ada orang lain yang ikut menunjukkan atau membantu mengungkapkan keutuhan diri. Oleh sebab itulah keberadaan setiap individu hanya menjadi *co-being*, sebab being baru muncul melalui relasi antara *self* dan *other* yang kemudian melakukan proses penciptaan/penulisan *self* bersama.

Menjadi manusia dalam dialogisme Bakhtin mengandung konsekuensi untuk terlibat dalam tindakan penciptaan bersama (*answerability*). *Answerability* ini dapat dibedakan kedalam dua jenis tindakan penciptaan, yaitu; *aesthetic act* dan *non aesthetic act*. *Aesthetic act* terjadi manakala *self* merespon *other* dengan memandang *other* sebagai suatu kesatuan keberadaan yang utuh. Ketika seseorang/*self* merespon keutuhan orang lain, maka orang lain itu menjadi lengkap melalui proses yang dinamakan Bakhtin sebagai *consummated* atau mencapai finalisasi diri. Namun pada kehidupan sehari-hari biasanya kita tidak mampu merespon manusia sebagai kesatuan yang utuh. Saat berhadapan dengan pedagang pasar, kita hanya merespon dia sebatas perannya sebagai pedagang pasar saja. Tindakan penciptaan yang hanya merespon seseorang hanya sebagai bagian-bagian tertentu orang itu saja dikategorikan Bakhtin sebagai *non aesthetic act*.

Satu aspek penting dalam dialogisme Bakhtin ini, teori ini didasarkan diri pada asumsi *unfinalizability*. Dialogisme merupakan proses yang tak berkesudahan. Dikaitkan dengan pembentukan kesadaran melalui *aesthetic act*, maka finalisasi diri (*consummated*) pada diri manusia adalah kondisi yang tidak pernah benar-benar selesai. Manusia selalu berada

dalam kondisi *yet to be*. Hanya melalui kematian lah seseorang pada akhirnya mampu mencapai kesempurnaan sebenarnya.

Aesthetic act sebagai upaya memberikan keutuhan kepada kesadaran ini menurut Bakhtin adalah proses yang melibatkan tiga bagian yang sifatnya tidak kronologis, melainkan saling terkait dan berfusi menjadi satu entitas. Bagian-bagian yang dimaksud adalah: *pertama*, melalui empati, kita menempatkan diri kita seperti pada posisi orang lain. Kita mencoba memahami sudut pandang orang lain. *Kedua*, kembali ke *outsideness*, dimana proyeksi diri sendiri kedalam orang lain diikuti dengan kembali kedalam diri sendiri. Disini self berusaha melihat bagaimana *other* merespon/memandang *self*. *Self* menggunakan perspektif *self* untuk melihat bagaimana perspektif orang lain sebagai mana yang dipahami *self* dalam memandang *self*. Dan *ketiga*, adalah *answerability*, yaitu dimana kita merespon *other* seutuhnya atau yang disebut *consummation* tadi.

Selanjutnya melalui masuknya pengaruh linguistik Ferdinand de Saussure, dialogisme Bakhtin masuk pada tahap kedua dengan diperluas kedalam praktik komunikasi atau percakapan. Dialogisme Bakhtin pada tahap ini tidak dimaksudkan untuk membentuk konsensus akan makna atau konsep. Dialogisme Bakhtin adalah pertemuan *utterance* dalam suatu proses dimana kebersamaan dan perbedaan sedang bermain pada peran yang berlawanan maupun saling mendukung sekaligus.

Dalam dialogisme Bakhtin, adanya perbedaan adalah suatu kewajaran yang tidak perlu dibenturkan satu sama lain untuk mencapai suatu konsensus. Disinilah perbedaan dialogisme Bakhtin dengan *communication act* dari Habermas maupun dialektika Hagel. Habermas menggunakan dialog untuk mencari penyelesaian atau konsensus melalui kekuatan argumen. Hagel membenturkan tesis dengan anti tesis untuk membangun sintesis. Baik Habermas dan Hagel, keduanya mengarah pada *mono voice*. Artinya perbedaan tidak diakomodasi secara luas karena semua suara yang berbeda selalu diarahkan untuk menemukan konsensus. Bagi Bakhtin memandang perbedaan inilah yang penting. Melalui konsep *double voiced discourse*, Bakhtin mengakomodasi perbedaan kesadaran atau makna. Tidak ada pemaksaan terhadap suatu interpretasi tunggal. Perbedaan

justru dipandang baik untuk memperkaya membentuk proses dialog.⁶¹

Dari uraian model di atas, dapat diandaikan masing-masing anggota Masyarakat Bayu adalah Individu (*self*) yang berada dalam satu kesadaran bahwa mereka satu sama lain memiliki pandangan yang berbeda tentang agama. Kenyataan bahwa ada Muslim santri, mistikus panteis, supranaturalis dan hindu. Seorang penduduk yang menganut agama Jawa adalah diri (*self*) yang dalam rangka menciptakan jati dirinya membutuhkan unsur konstitutif lainnya yaitu *other* dalam hal ini adalah Muslim santri. Demikian juga sebaliknya, bagi masyarakat Muslim Santri, para penganut panteis, supranaturalis dan Hindu adalah *other* yang merupakan unsur konstitutif bagi penciptaan jati dirinya. *Self* dan *other* merupakan bagian tak terpisahkan berada pada posisi yang setara. Hal inilah yang kemudian memungkinkan mereka membangun suatu relasi dialogis dalam slametan. Beatty dalam uraiannya menemukan pemahaman dan pengetahuan yang berbede-beda diantara para individu yang menghadiri slametan.

Relasi dialogi antara *self* dan *other*, bahkan pada kasus yang lebih ekstrim yaitu dalam pembentukan masyarakat Hindu hasil konversi massal dari agama Islam di desa Sugihwaras Kecamatan Glenmore, adalah bersifat setara. Keduanya bukan entitas yang berdiri sendiri melainkan bersifat *co-being* atau sama lain. Sehingga selamatan kematian atas seorang penganut Hindu dapat dilaksanakan dengan seluruh warga desa yang memiliki pandangan yang berbeda-beda. Sifat *Co-being* inilah yang memungkinkan muncul diantara mereka *answerability* atau saling merespon kehadiran satu sama lain. Kehadiran *Other* dibutuhkan karena *self* tidak pernah mampu melihat dirinya sendiri secara utuh. *Other* dalam kasus ini menunjukkan atau membantu mengungkapkan keutuhan diri. Melalui pemosisian *self* sebagai *co-being* inilah *being* baru muncul melalui relasi antara *self* dan *other* yang kemudian melakukan proses penciptaan/penulisan *self* bersama.

Kondisi masyarakat osing yang harmoni, digambarkan oleh Beatty bu-

⁶¹Radford, G. P., *On The Philosophy of Communication* (Belmont: Wadsworth, 2005); Arneson, P. (Ed.), *Perspectives on Philosophy of Communication* (Indiana: Purdue University Press, (2007).

kan tanpa “gejolak”. Berbagai perdebatan mewarnai kehidupan sehari-hari masyarakat osing salah satunya sebagaimana telah dikutip pada hal 18-19 di atas. Otoritas kekuasaan (Negara) serta trauma-trauma masa lalu khususnya peristiwa 1965-66 juga turut mempengaruhi dinamika pembentukan masyarakat osing. Keharusan pencantuman status agama pada KTP mendorong komitmen bagi yang baru pindah agama sehingga diadakan baktis massal yang mendatangkan Bedanda dari Bali. Kondisi ini, menurut Beatty dengan mengutip Lyon (1980: 214) sama dengan fenomena kebangkitan kembali di Jawa Tengah.

“Berpaling ke Hinduisme bukanlah semata-mata pindah agama dalam pengertian beralih ke keyakinan yang baru; melainkan, Hinduisme menyediakan metafora, suatu prinsip pengorganisasian yang baru, bagi perspektif baru keyakinan tradisional dan adat istiadat dan yang dihasilkannya, atau bagi porsi keanggotaan sekurang-kurangnya, dalam menguji kembali dan kontekstualisasi kembali tradisi?”⁶²

Nampak pula karakter politik dari perpindahan agama, penggunaan jaringan PNI dan metode rekrutmen; peranan tokoh kunci PNI yang basis-basis politiknya dibongkar oleh Orde Baru dan yang mencari jalan baru untuk membangun pengaruh dan penekanan pada identitas kelompok eksternal, keanggotaanlah, profesi di luar Hinduisme yang diperhitungkan. Namun dari berbagai kondisi yang dapat diungkap oleh Beatty, menunjukkan bahwa gerakan Hindu di Jawa, apapun hakikatnya, asal-usul politiknya, menghasilkan pemikiran kembali tradisi dan agama di satu pihak dan keterkaitannya satu sama lain di lain pihak.⁶³

Proses-proses pembentukan masyarakat Osing diatas adalah proses yang tiada akhir, karena tindakan penciptaan bersama (*ansverability*) manusia dalam dialogisme Bakhtin mengandaikan *unfinalizability*, suatu tindakan yang tidak berkesudahan. Pembentukan kesadaran melalui *aesthetic act*, mengandaikan finalisasi diri (*consummated*) pada diri manusia Osing adalah kondisi yang tidak pernah benar-benar selesai. Manusia Osing selalu berada dalam kondisi *yet to be*. Adanya perbedaan kesadaran adalah kewajaran yang tidak perlu dibenturkan satu sama lain untuk mencapai suatu konsensus. Perbe-

⁶²Beatty, *Variasi Agama...*, 302.

⁶³*Ibid.*, 322.

daan ini justru penting. Konsep *double voiced discourse*, mengakomodasi perbedaan kesadaran atau makna. Tidak ada pemaksaan terhadap suatu interpretasi tunggal. Perbedaan justru dipandang baik untuk memperkaya membentuk proses dialog. Inilah yang memungkinkan masyarakat Bayu berada pada kata, *utterance*, sepakat untuk berbeda.

Simpulan

Adanya pembagian ilmu dibagi menjadi dua kategori, yaitu *Naturwissenschaften* dari *Geisteswissenschaften* menunjukkan bahwa realitas ilmu-ilmu alam memiliki karakter yang berbeda dengan ilmu-ilmu sosial-kemanusiaan. Antropologi adalah salah satu ilmu sosial-kemanusiaan yang membahas tentang kebudayaan. Sebagai Antropolog penerus tradisi Geertz, Andrew Beatty memahami kebudayaan disamping sebagai sistem kognitif serta sistem makna juga sebagai sistem nilai. Dengan metode *Thick Description*, Beatty menembus jauh di bawah permukaan ritual dan kosmologi guna memperlihatkan perdebatan dan kompromi yang melekat di dalam agama praktis.

Secara filosofis Andrew Beatty berada dalam tradisi epistemologi Hermeneutik. Hermeneutik sebagai dasar metodologis ilmu-ilmu sosial-kemanusiaan. Hermeneutik bertugas menafsirkan ungkapan-ungkapan kehidupan batiniah manusia, baik yang berupa gestur-gestur, tindakan-tindakan historis, hukum yang terkodifikasi, karya-karya seni atau kesusastraan. Dari epistemologi Hermeneutik ini lahir dua paradigma yang salah satunya adalah tafsir kebudayaan. Mencermati bagaimana Beatty bekerja di lapangan, tafsir kebudayaanlah yang nampak menjadi landasan paradimanya. Tafsir kebudayaan memungkinkan Beatty mengungkap makna dari sebarang fenomena kebudayaan yang ditangkap dalam kehidupan sehari-hari masyarakat Bayu.

Dengan asumsi dasar manusia sebagai *homo-symbolicum*, Beatty mengurai makna-makna yang tersimpan pada berbagai simbol-simbol budaya masyarakat Bayu dalam kehidupan sehari-hari. Manusia dalam analogi dialogisme adalah diri / self yang tidak pernah terpisah dari other dalam penciptaan diri satu sama lain. Proses-proses pembentukan masyarakat Osing adalah proses yang tiada akhir, karena tindakan penciptaan bersama (*answerability*) manusia dalam dialogisme mengandaikan *unfinalizability*, suatu tindakan yang tidak berkesudahan. Melalui penggalan data secara *skilfully* khas antropolog, Beat-

ty menyusun etnografi masyarakat Baryu secara komprehensif, karenanya diapresiasi Robert Herfner sebagai karya yang paling baik setelah *The Religion of Java* dari Geertz.

Sebagaimana disebutkan dalam bagian awal tulisan bahwa kerangka kerja teoritik yang dikembangkan Beatty mengikuti Geertz yang berdasarkan atas konsep *common sense*, seni, agama sebagai sistem kebudayaan yang memungkinkan agama dapat diteliti secara antropologis melalui sistem kognitif, sistem nilai dan sistem simbol sebagai perantara di antara keduanya sehingga menghasilkan sistem makna. Akan tetapi, ketika ia harus berhadapan dengan perubahan-perubahan sosial meskipun berlatar agama ia mau tidak mau "berpaling" dari perspektif interpretif yang telah dibangunnya dan menghubungkan dengan konsep analisis fungsional-dinamik. Analisis ini digunakan mengingat analisis deskriptif *thick-description* tidak dapat digunakan secara memadai untuk melihat kebudayaan secara keseluruhan dan perubahannya. Analisis simbolik-interpretif memang tepat untuk membidik pernik-pernik kebudayaan dan makna-makna yang terkandung di dalamnya, namun tidak cukup memberikan tawaran solusi untuk melihat perubahan kebudayaan. Tepatlah kiranya bahwa tidak ada sebuah perspektifpun yang dapat digunakan untuk menelusuri semua persoalan, kecuali bersifat kurang-lebih, juga perspektif yang dipilih Beatty ini, tanpa kecuali.

Daftar Pustaka

- Abdullah, Irwan, *Konstruksi dan Reproduksi Kebudayaan* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007).
- Abdullah, Irwan, *Pengantar Metode Penelitian Kualitatif* (Handout) (Yogyakarta: Sekolah Pascasarjana UGM, 2003).
- Ahimsa-Putra, Heddy Shri, "Paradigma dan Revolusi Ilmu dalam Antropologi Budaya", *Pidato Pengukuhan Jabatan Guru Besar pada Fakultas Ilmu Budaya Universitas Gadjah Mada Yogyakarta* (10 November 2008).
- Ahimsa-Putra, Heddy Shri, "Paradigma Ilmu Sosial-Budaya: Sebuah Pandangan", *Makalah Kuliah Umum "Paradigma Ilmu-ilmu Humaniora"* diselenggarakan oleh Program Studi Linguistik, Sekolah Pascasarjana UPI Bandung 7 Desember 2009.

- Ahimsa-Putra, Heddy Shri, "Paradigma, Epistemologi dan Metode Ilmu Sosial Budaya". *Makalah* Disampaikan dalam Pelatihan "Metodologi Penelitian" Diselenggarakan oleh CRCS-UGM Yogyakarta (12 Februari - 19 Maret 2007).
- Ahimsa-Putra, Heddy Shri, *Paradigma Profetik Islam: Epistemologi, etos dan model* (Yogyakarta: Gadjah Mada Press, 2016).
- Arneson, P. (Ed.), *Perspectives on Philosophy of Communication* (Indiana: Purdue University Press, (2007).
- Asad, Talal. 83. Anthropological Conception of Religion: Reflections on Geertz, *Man* (NS) Vol. 18, No. 2: 237-259 (Jun., 1983).
- Bachtiar, Harsya W., "Komentar" dalam Clifford Geertz, *Abangan, Santri, Priyayi dalam Masyarakat Jawa* (Jakarta: Balai Pustaka, 1981).
- Beatty, Andrew, "Adam and Eve and Vishnu: Syncretism in The Javanese Slametan" dalam *The Journal of the Royal Anthropological institut* 2 (June, 1996).
- Beatty, Andrew, *A Shadow Falls in the Heart of Java* (London: Faber and Faber Ltd., 2009).
- Beatty, Andrew, *Society and exchange in Nias* (New York: Oxford University Press, 1992).
- Beatty, Andrew, *Variasi Agama di Jawa: Suatu Pendekatan Antropologi*, terj. Achmad Fedyani Saefuddin (Jakarta: Muray Kencana, 2001).
- Beatty, Andrew, *Varieties of Javanese Religion: An Anthropological Account* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999).
- Bryant, G.A. Christopher, *Positivism in Social Theory and Research* (New York: St. Martin's Press, 1985).
- Cassirer, Ernst, *Manusia dan Kebudayaan: Sebuah Esei Tentang Manusia*. terj. Alois A. Nugroho (Jakarta: Gramedia, 1987).
- Geertz, Clifford, *Abangan, Santri, Priyayi Dalam Masyarakat Jawa*. terj. Aswab Mahasin (Jakarta: Pustaka Jaya, 1983).
- Geertz, Clifford, *Hayat dan Karya Antropolog sebagai Penulis dan Pengarang* (Yogyakarta. LkiS, 2002).
- Geertz, Clifford, *Religion of Java* (Glencoe: Free Press, 1960).
- Geertz, Clifford, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays* (New York: Basic Books, 1973).
- Gonda, Jan, *Sanskrit in Indonesia* (Nagpur: International Academy of Indi-

- an Culture, 1952).
- Hardiman, F. Budi, *Seni Memahami: Hermeneutik dari Schleiermacher sampai Derrida* (Yogyakarta: Kanisius, 2015).
- Kaplan, David dan Manner, A. Robert, *Teori Budaya*, terj. Landung Simatupang (Yogyakarta. Pustaka Pelajar, 2002).
- Kleden-Probonegoro, Ninuk, "Etnografi Membuat Data Bercerita", *Jurnal Masyarakat dan Budaya*, Volume 14. No. 1 (2012)
- Muchtarom, Zaini, *Islam di Jawa dalam Perspektif Santri dan Abangan* (Jakarta: Salemba Diniyah, 2002).
- Muhaimin, AG., *Islam Dalam Bingkai Budaya Lokal: Potret Dari Dicebon* (Jakarta: Logos, 2001).
- Pals, Daniel L., *Seven Theories of Religion* (New York: Oxford University Press, 1996).
- Pujo Semedi, Michael G. Peletz, Edwin Wieringa And Andrew Beatty, *Reviewed Work(s): A shadow falls: In the heart of Java by Andrew Beatty*, *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, Vol. 166, No. 2/3 (2010), pp. 315-330 Published by: Brill Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/27868581>. Accessed: 20-11-2016 09:53 UTC
- Radford, G. P., *On The Philosophy of Communication* (Belmont: Wadsworth, 2005).
- Rickman, H.P., *Understanding and the Human Studies* (London: Heinemann Educational Publishers, 1967).
- Spradley, James P., *Metode Etnografi*, terj. Misbah Zulfa Elizabeth (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2007).
- Spradley, James P., *Participant Observation* (New York: Holt, Reinhart and Winston, 1980)
- Stange, Paul, "The Logic of Rasa in Java", dalam *Indonesia*, Volume 38: 113-134 (October, 1984).
- Wallace, Walter L., *The Logic of Science in Sociology* (Chicago: Aldine Publishing Company, 1978).
- Woodward, Mark R, *Islam in Java: normative Piety and Mysticism in the Sultanate of Yogyakarta* (Arizona: the university of Arizona Press, 1989).
- Woodward, Mark R, *Islam Jawa: Kesalehan Normatif versus Kebatinan* (Jogyakarta: LKiS, 2001).
- Zoetmulder, Petrus Josephus, *Kamus Jawa Kuna-Indonesia*, Penerjemah: Da-

rusuprapta dan Sumarti Suprayitna (Jakarta: Gramedia dan Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde (KITLV). Bekerja sama dengan S.O. Robson, 1995).