

Bab 1

PANDANGAN LINTAS BUDAYA

Tulisan ini merupakan jelajahan yang umum dan tematis mengenai kerangka sejarah kebudayaan Asia Tenggara. Biasanya landasan kebudayaan kuno hanya tampil sebagai gerbang awal dalam pendekatan pada sejarah nusantara. Yang nyaris menitikberatkan kejadian di ranah politik dan sosial dan kemudian menekankan proses perubahan modern.¹ Dalam tinjauan ini, berbeda dari kecenderungan itu, tekanannya pada kehidupan budaya dan agama dan merujuk sudut pandangan lokal masa silam. Tradisi masa lampau bukan hanya penting dan mendasar sebagai unsur pembentuk kehidupan masyarakat masa lalu, melainkan juga sebagai pola yang masih menggema dan nyata dalam kehidupan sehari-hari masa kini—kepada hal yang nyata tetapi jarang ditengahkan dan dengan demikian mudah dilupakan.

Harus digarisbawahi bahwa yang disebut 'tradisi' disini tidak hanya mengacu pada kebudayaan atau para penguasa terdahulu, yang telah mati. Memang istilah tradisi itu sendiri lazimnya mengarah pada 'budaya lama' atau 'budaya tinggi' (elit), tetapi pada hakekat seharusnya sekaligus menyangkut adat orang awam. Tradisi bagaimanapun tidak pernah statis, tetapi juga dinamis, terus mengalami proses dan transformasi sepanjang waktu. Titik berat uraian ini juga jatuh kepada *pola-pola* umum dikebudayaan yang berakar, yang membentuk

¹ Melihat: Osborne, M. *Southeast Asia*. Allen & Unwin, Sydney, 1988; Steinberg, DJ (ed). *In Search of Southeast Asia: a Modern History*, Praeger, NY 1970; Ricklefs, MC. *A History of Modern Indonesia* McMillan, London, 1981; Dahm, B. *History of Indonesia in the Twentieth Century*. London, 1971. Sardesai, DR. *Southeast Asia Past and Present* Westview P, Boulder, 1994.

kepercayaan lokal dan hubungan sosial pada fase-fase awal evolusi wilayah dan ternyata masih mempengaruhi masa sekarang.²

Sebuah pendekatan tentang kajian Asia Tenggara yang dilandasi lapisan lokalnya, yaitu lewat pola pribumi yang mendasari semua, akan menguji batasan dan pandangan budaya maupun kebiasaan mental Barat yang sudah terlanjur kuat terpatri itu. Kendati masih perlu ditemui, demi pandangan yang sungguh-sungguh 'global' kita tidak mungkin melekat pada pandangan salah satu budaya--walaupun yang umum atau berwenang. Dengan demikian perjuangan kajian ini berada di dalam dan sekaligus mencontoh arus kebudayaan dunia yang semakin global.

Biasanya kita membayangkan sejarah sebagai sebuah rentetan peristiwa politik atau perkembangan kebudayaan yang *adi luhung*. Meskipun perkembangannya susunan dinasti dan peperangan tidak lagi terlampau dititikberatkan, tapi narasi besar bertema negara tetap saja muncul ke permukaan dan menjadi inti dari penulisan sejarah umumnya. Sebagaimana jelas teramati, tema utamanya masih berpangkalan pada tilikan yang secara tersirat berkuat pada golongan atas yang selalu berada di pusat teks.³ Dengan demikian mereka yang belum melek huruf teracuhkan dan dibiarkan sunyi di pinggir narasi, bersama kaum perempuan, buruh, dan petani. Meski mereka ada dan terekam jelas sebagai landas kejadian, namun keberadaannya hanya sebagai figuran samar dalam proses sejarah yang perannya selalu tenggelam dibalik tokoh-tokoh besar.

² Tekanan sejurus terdapat melalui: Wolters, OW. *History, Culture, and Region in Southeast Asian Perspectives*. ISEAS, Singapore, 1982; Wales, Q. *The Making of Greater India*. London, 1974; Wales, Q. *The Making of Greater India*. London, 1974;

³ Cady, J, *Southeast Asia: Its Historical Development*, McGraw Hill, NY, 1964; Hall, DGE. *A History of Southeast Asia*, 3 ed. MacMillan, London, 1968; Ricklefs, MC. *A History of Modern Indonesia* McMillan, London, 1981

Pada dasarnya, penulisan sejarah dicitakan menyentuh seluruh lapisan masyarakat dengan sejauh mungkin melibatkan kehidupan sehari-hari dan orang biasa. Banyak karya cemerlang sekarang ini bergerak ke arah itu. Mereka tidak hanya menyentuh Asia Tenggara sebagai fokus tinjauan, melainkan juga sudah merambah ke semua bidang sejarah.⁴ Penekanan dalam kajian ini bukan kronologi peristiwa politik maupun pergantian kekuasaan antar dinasti, kerajaan, atau pemerintahan, namun pada perkembangan *wacana pokok* budaya lokal, pada *struktur kunci* yang membentuk pola hubungan sosial dan gaya pemikiran yang umum. Alih-alih menelisik “apa yang terjadi” pada rentang masa dan tempat tertentu, kajian ini menjelajahi tahapan *evolusi tentang pola-pola makna* budaya yang selalu mengalami pembentukan ulang sepanjang masa.⁵

Terjadinya transformasi yang berlangsung begitu cepat merupakan akibat dari interaksi antara peradaban klasik, agama dunia, dan media modern dengan kebudayaan prasejarah nusantara. Setiap perubahan yang terjadi dibentuk oleh proses saling mempengaruhi (*dialektic*) yang rumit. Begitu pula dengan tradisi masa lalu. Mereka tidak tergeser dan menghilang dibalik munculnya tradisi baru, melainkan mengalami proses perubahan pada setiap fase sehingga tampil dengan wajah yang lain. Karena kebudayaan lokal *membangkai* setiap tahap penyesuaian yang dilalui, mereka menyuguhkan warna dan makna yang berbeda terhadap berbagai gagasan dan praktek yang berlaku di masa lalu. Sebab itu, menjadi penting secara historis untuk terlebih dahulu menggambar corak kebudayaan pribumi sebagai pijakan awal. Dengan cara demikian

⁴ Taylor, J. *Indonesia: Peoples and Histories*. Yale UP, New Haven, 2003; Steinberg, DJ (ed). *In Search of Southeast Asia: a Modern History*, Praeger, NY 1970; Reid, A. *The Lands Below the Winds: Southeast Asia in the Age of Commerce 1450-1680*, Yale UP, New Haven, 1988; McVey, R. ed. *Southeast Asian Transitions: approaches through social history*. Yale UP, New Haven and London, 1978;

⁵ Demi pendekatan demikian saya berhutang pada: Benda, H. 'The Structure of Southeast Asian History: Some Preliminary Observations', *Journal of Southeast Asian History*. V3 N1, 1962.

pandangan pribumi mempengaruhi reaksi terhadap aliran pemikiran maupun organisasi, tidak tersisih bahkan mendapatkan tempat yang baru.

Karena istilah baru kemudian pada setiap jejak meringkai pemahaman lokal, arus bawah dari kepekaan masyarakat masa lalu seharusnya terus-menerus diperhatikan. Ada beberapa contoh untuk menjelaskan persoalan ini. Ketika dewa India dengan nama yang mereka sandang memasuki kawasan nusantara, sebagian diantaranya dipakai sebagai rujukan bagi roh yang sudah lama dikenal sebelumnya dengan nama lokal. Kendati Konfusu memberi corak pada kerajaan Vietnam, sebagaimana istilah Brahmanis di wilayah Asia Tenggara lain, masyarakat desa di sana tetap mempertahankan upacara nenek moyang dengan memelihara gagasan awal mereka tentang roh dan alam. Dengan demikian perpaduan (*syncretism*), sebuah konsep yang nanti akan dikupas lebih lanjut, berupa proses pokok dalam sejarah nusantara. Ia menjelaskan kelenturan kebudayaan masa awal, yang masih menggema dalam ceruk-ceruk kehidupan, dan khususnya memberi corak pada pandangan hidup masyarakat awam.

Melalui perhatian pada kebudayaan besar dan evolusi di kawasan nusantara, perlu diakui bahwa tulisan ini bukan kajian yang menyeluruh atau seimbang. Sebagai pendahuluan, uraian ini tidak akan cukup mewakili keberagaman sejarah lokal yang begitu melimpah di kawasan itu. Kebudayaan sawah kemudian nampak di wilayah seperti Tai, Viet, Birma, Khmer, Tagalog, dan Jawa.⁶ Semua mereka kemudian akhirnya menjadi kelompok etnis yang terkemuka di negara-negara yang sekarang terbentuk. Dalam uraian ini mereka akan lebih tampil ke muka ketimbang

⁶ Dengan nama-nama ini saya menunjukkan 'sukubangsa' yang terbesar, bukan 'negara' dimana mereka tampil sekarang. Istilah 'Tai' terkait suku, bukan negara Thailand atau Muangthai; 'Birma' menunjukkan sukubangsa yang menggunakan bahasa itu, padahal istilah 'Burma' atau 'Myanmar' menunjukkan 'negara'.

sepupu mereka. Apa yang menjadi pusat kajian semula adalah tradisi klasik yang sebagian besar bercorak India. Kemudian lembaga keagamaan Buddhis Teravada dan Islam menonjol. Dengan demikian saya harus mengakui bahwa disini saya tidak memberi perhatian yang seimbang kepada masyarakat Katolik Philipina, masyarakat nelayan, suku kepulauan, ataupun kepada suku perbukitan yang tinggal di wilayah daratan Asia Tenggara, orang Karen atau Batak misalnya.

Dengan mempertimbangkan apa yang saya sebut sebagai “penjinakan lokal terhadap modernitas”, maka apa yang menjadi sasaran dalam kajian ini adalah identifikasi “suara pribumi”. Artinya, menyajikan penjelasan gamblang tentang bagaimana masyarakat nusantara turut ambil peran dalam pembentukan ulang kebudayaan mereka dan fokus utamanya menitikberatkan *arah dan mekanisme* perubahan budaya. Lintasan perkembangan itu ternyata lebih penting untuk ditelusuri daripada sekedar meyuguhkan kupasan tentang sekumpulan kekuatan politik ekonomi yang kini menarik perhatian sejarawan maupun masyarakat.

Seperti kajian yang lain, pendekatan ini bersifat selektif, lebih lagi karena sangat umum. Setiap tulisan yang disuguhkan pasti memberi prioritas pada rentang waktu, budaya, kelompok, atau anasir sejarah tertentu. Umumnya kajian tentang masa lalu yang belum lama berselang menekankan kelompok dominan, dan rata-rata menekankan ekonomi dan politik.⁷ Mudah dimaklumi, karena dalam masa dan budaya sekarang seolah ada patokan untuk memusatkan perhatian pada dimensi itu, seolah-olah hanya itulah yang akan menyumbang pemahaman penting. Nilai yang dianut ini, walaupun dibawah sadar, menggiring pemahaman

⁷ Steinberg, DJ (ed). *In Search of Southeast Asia: a Modern History*, Praeger, NY 1970; akibat dari tekanan yang berbeda kepada lapangan ekonomi, politik, sosial, atau budaya pernah dipertimbangkan oleh Emmerson, D. 'Issues in Southeast Asian History: Room for Interpretation--a Review article', *Journal of Asian Studies*. V XL N1,1980.

mengenai apa yang dianggap penting pada waktu dan tempat yang lain. Makanya kajian sejarah jaman ini cenderung meletakkan budaya dan kejiwaan dipinggir narasi. Ia dibayangkan sebagai sesuatu yang dianggap penting hanya kalau nampak di lapangan politik, bukan sebagai unsur tersendiri.

Padahal 'sejarah agama' pada hakikatnya tidak lebih sempit ketimbang 'sejarah politik', namun sementara yang terakhir ini justru dianggap lebih menyatu dengan 'sejarah'. Agama dan politik masing-masing merupakan *dimensi* kehidupan karena menyentuh masyarakat, tidak peduli apakah mereka memikirkannya melalui istilah itu. Bagaimanapun, apa yang membuat ranah kaji menjadi perhatian tidaklah tunggal di segala budaya dan waktu. Perubahan dan pergeseran prioritas semacam itu pada dirinya sendiri merupakan masalah penting *didalam* sejarah budaya.

Karena corak sejarah Asia Tenggara begitu luas, piranti konseptual untuk mengkajinya harus diperhatikan. Berkutat pada upaya pencarian informasi yang berkaitan dengan masing-masing tema, kajian disini jelas dapat mengisi berjilid-jilid buku, bahkan pelajara seumur hidup. Makanya dalam lingkup ini, keberhasilan tidaklah diukur menurut rincian data yang disajikan, namun pada sejauh mana persoalan yang dijelajahi difahami dalam garis besarnya. Nilai dari sebuah ikhtisar pendahuluan tergantung pada bagaimana arahan yang akan tersaji bisa menuntun kajian selanjutnya. Pendahuluan ini pada intinya merupakan ajakan untuk menumbuhkan kesadaran terhadap *struktur* wacana dan praktek lokal, bukan pada nama, tempat, dan peristiwa yang beraneka ragam dan terdengar asing ditelinga.⁸

⁸ Mengingat Benda, H. 'The Structure of Southeast Asian History: Some Preliminary Observations', *Journal of Southeast Asian History*. V3 N1, 1962

Pandangan yang berurat akar tetap harus dikejar supaya kita bisa memperoleh pelajaran 'dari', ketimbang hanya sekedar 'urain tentang', subjek pelajaran. Sudah barang tentu jelajah yang bersifat perbandingan demikian mencipta pandangan baru tentang diri kita. Melalui jelajahan semacam ini kita tidak hanya mengumpulkan pengetahuan baru, melainkan juga akan memperoleh pengertian yang mendasar mengenai *sifat* kebudayaan, bahkan dalam lingkup apapun.

Jika kajian ini diawali dengan pandangan bahwa Asia Tenggara merupakan tempat yang bukan bagian penting dari sejarah dunia, seperti mungkin banyak difikirkan orang, pasti terjerembab prasangka tanpa sadar. Orang Barat biasanya membayangkan kajian Asia Tenggara sebagai hal yang khusus, seolah-olah bukan hal pokok demi pelajaran umum. Padahal, konsepsi demikian itu sudah mencerminkan prasangka yang terwariskan budaya mereka. Bahkan peta sekalipun, kendati seolah-olah merupakan gambar penuntun pada masa sekarang untuk mengetahui dunia, tetap membiaskan persepsi. Sesuatu yang mungkin begitu akrab dengan kita, seperti peta dunia di layar belakang acara berita televisi, pada umumnya merupakan proyeksi Mercator. Di sana, gambar negara yang berada di belahan dunia utara diperbesar sedemikian rupa hingga mereka yang berada di sepanjang garis katulistiwa tampak kecil. Tampilan yang tak imbang itu selanjutnya masuk secara tidak sadar dalam angen-angen umum.⁹

Disampeng itu kesadaran diri yang terwariskan turun-menurun pasti akan memprioritaskan garis silsilah dari mana dia bermula. Di Eropa garis nasab dibayangkan bersambung dengan peradaban Mediteran, bukan Asia atau Afrika, yang biasanya dipandang 'pingiran'. Dalam fikiran Barat, 'Eropa' tampak lebih besar dari yang seharusnya,

⁹ M. Hodgson menyebut proyeksi Mercator sebagai 'proyeksi Jim Crow', yang mengacu pada aturan hukum yang diskriminatif secara rasial di negara-negara bagian selatan Amerika Serikat. Maksudnya dalam peta, sama dengan kebiasaan sosial, sangak mungkin ada bias tersembunyi yang tidak diakui.

paling tidak lebih besar dari yang diinginkan jika kita mencari pandangan yang imbang tentang sejarah *dunia*. Secara tersirat, gambaran masa lalu terbiaskan oleh tempat kita berada di dalam ruang dan waktu, dan cita-cita mengenai apa yang akan diharapkan menjadi 'pengetahuan yang tidak memihak' tetap jauh dari kenyataan.

Jawa misalnya, meskipun ukurannya sama besar dengan Inggris, dipandang seakan-akan tidak memiliki kepentingan yang sama karena diperhitungkan di dunia pada tiga abad terakhir kurang kuasa. Dengan demikian, sulit dibayangkan bahwa rentang waktu sejarah, banyaknya jumlah penduduk, dan kecanggihan budaya yang dimiliki, Jawa sebagai subjek tidak kurang kaya untuk dikaji katimbang Inggris. Lebih lagi kalau kita memikirkan Bengal, Szechewan, atau berbagai daerah lain yang kemudian 'dimakan' yang disebut 'India' atau 'Cina' dan dengan demikian seolah-olah 'hilang sebagai objek sejarah tersendiri'. Padahal merekapun memiliki kekayaan kebudayaan dan sejarah yang mungkin sama dengan 'Inggris'.

Kesarjanaan Barat termasuk bagian dari budaya mereka. Mereka lahir dari masyarakat *tertentu* yang secara khusus memberikan jaminan pemikiran 'rasional yang ilmiah'. Ia sangat terkait dengan apa yang disebut 'modern', sebuah istilah yang memang semakin memberi bentuk dan corak pada kehidupan di berbagai wilayah di belahan dunia. Modernisme berupa rujukan yang mengarahkan perhatian kepada ekonomi semenjak era revolusi industri, ia juga mengacu pada ideologi, praktek sosial, dan nilai yang diyakini oleh masyarakat tertentu. Sebagai salah satu bentuk gaya budaya, modernism memberi tekanan lebih, yaitu perhatian langsung, terhadap kondisi jasmaniah dari kehidupan. Nilai yang terkait menggiring ke apa yang dianggap pusat (penting) atau pinggir (kurang penting) dalam kehidupan, memberi pengaruh pada penafsiran akademis dan juga membentuk pandangan terhadap dunia.

Sejak Zaman Pencerahan, jagat kesarjanaan Barat memendam harapan untuk mencapai teori universal dan itu telah berurat akar di dalam gagasan 'kemajuan evolusioner' menuju pada pandangan ilmiah yang dianggap 'paling tinggi'. Dewasa ini, keyakinan tentang citra evolusioner modernis semacam tadi mulai dicurigai. Meski semangat itu masih belum redup, bahkan dalam banyak konteks justru semakin memiliki ikatan kuat dengan kapitalisme, dalam dunia humaniora saat ini 'posmodernisme' tengah bergelora menentang teori besar yang sebelumnya dianggap baku. Teori baru menyakini bahwa kita tidak bisa 'membungkus dunia' seraya membayangkan akan mampu 'menjelaskan semuanya' dalam satu teori. Kita semakin sadar bahwa asumsi yang tersirat masih mempengaruhi *semua* cara berteori, betapapun telah dianggap tercerahkan, merupakan hasil dari sesuatu yang tertanam secara budaya.

Lebih jelasnya, gagasan sehari-hari yang paling akrab dan asumsi yang sering kita ambil dengan begitu saja adalah yang paling perlu diuji di berbagai kebudayaan. Setiap disiplin ilmu perbandingan telah ditantang dengan kajian yang memiliki jelajah lintas budaya. Antropologi, misalnya, pada awalnya berhasrat menggagas 'kebudayaan seperti apa adanya', walaupun mungkin saja ia dibangun atas latar belakang sosial tertentu.¹⁰ Upaya tersebut mempertajam kesadaran bahwa etnosentrisme (sudut pandangan kesukuan) mempengaruhi dan membiaskan *setiap* persepsi di budaya apapun.

Pembiasaan atau distorsi juga terjadi bilamana penulis (produsen) dan pembaca (konsumen) teks berasumsi bahwa masyarakat bergerak menuju 'bentuk modern', seakan-akan itu merupakan titik akhir alami dari gerak sejarah. Gejala ini disebut '*historicism*'. Dalam banyak hal, anggapan tentang masa kini pasti akan mempengaruhi imajinasi

¹⁰ Merujuk pada karya-karya awal Kroeber dan lain-lain. relevansinya masih berlanjut, berbeda dengan teori Inggris dan continental, dan pemikiran sekarang.

mengenai masa lalu. Masyarakat di masa lalu akan mudah disalahpahami bila mereka diamati dengan sudut pandang yang telah tertanamkan dalam konteks kekinian. Gagasan kesetaraan (*equality*), warisan Zaman Pencerahan misalnya, begitu melekat dalam struktur pemikiran Barat. Padahal, sebagaimana ditunjukkan Dumont lewat kajian mendalam mengenai hirarki di India, gagasan 'kesetaraan' pada hakekatnya bersifat 'mitos' dalam pengertian teknis yang sama dengan gagasan 'kasta' di India.¹¹

Kajian perbandingan mengundang tantangan di berbagai bidang disiplin ilmu. Sebagai contoh: Freud menekankan arti penting 'kompleks Oedipus', yaitu mengacu pada ketegangan bapak dan anak laki-laki, dan meyakini dirinya telah sampai pada prinsip hakiki psikologi manusia. Teori Freud kemudian dipertanyakan oleh Malinowski. Melalui riset etnografisnya di kepulauan Trobriand, Melanesia, dia mengamati bahwa ketegangan serupa justru terjadi antara anak laki dengan paman, saudara laki ibu. Pihak yang kedua itulah yang merupakan figur otoritarian utama di Trobriand. Dia menyimpulkan bahwa konsepsi yang diperkenalkan Freud terbangun secara budaya, bukan pola kehidupan yang universal.¹²

Wawasan dan pengertian tentang bagaimana sastra, agama, politik, dan ekonomi memiliki keterkaitan di masyarakat Asia masa lalu mengundang makna mendalam mengenai dinamika diantara ranah-ranah kajian, yang diacuhkan oleh disiplin ilmu yang laris di universitas sekarang. Kita secara tak sadar didorong agar mempercayai penjelasan yang berdasar pada logika sempit. Dalam psikologi, ekonomi, atau sosiologi, anggapannya seolah-olah setiap bidang bisa memahami masalah dari dalam dirinya sendiri, tanpa perhitungan mengenai lainnya.

¹¹ Dumont, L. *Homo Hierarchicus*. U Chicago P, Chicago & London, 1970.

¹² Malinowski, B. *Magic, Science, and Religion*. Dutton, New York, 1954

Pendekatan disini bertujuan untuk menyoroti nilai dari kajian beragam disiplin ilmu (*multi-disciplinary*) dan juga kajian perbandingan (*comparative*). Pada akhirnya, masing-masing unsur kehidupan *hanya dapat dimengerti lewat kesadaran mengenai interaksinya diantara semua bidang*.

Terlepas dari keingintahuan tentang dunia atau kepentingan apapun dalam pengembangan pengetahuan akademis, ada alasan yang praktis (*utilitarian*) dari semangat menjelajahi kebudayaan lain. Para wisatawan, pengusaha, diplomat, atau ilmuan kita pun tidak akan mampu berinteraksi secara harmonis dengan budaya lain jika masih menilai 'yang lain' menurut norma yang berlaku di tempat masing-masing. Bagaimanapun juga penting, karena kegagalan sering menimbulkan kekacauan dan kesalahpahaman internasional. Akan tetapi, pada akhirnya, nilai tertinggi dari penjelajahan lintas budaya dalam perbandingan tergantung pada pelajaran yang kita kembangkan dalam diri sendiri. Keuntungan praktis jangka pendek akan menjadi konsekuensi dari semakin meluasnya kesadaran diri yang memiliki arti penting dan mendasar itu.

Garis besar perkembangan

Sebagai dimensi waktu 'sejarah', secara kodrat, tidak dapat dibatasi pada titik awal atau penutup. Jadi permasalahan yang dibahas di sini mencakup ranah yang sangat luas, bahkan setaraf dengan 'sejarah kebudayaan Eropa'. Dilihat dari skala geografis, kedalaman sejarah, keberagaman budaya, dan sifat hubungan yang terjalin diantara pusat-pusat peradaban klasik, 'Asia Tenggara' boleh saja dikatakan setaraf dengan 'Eropa' sebagai lingkup budaya. Skala ini penting dicamkan demi sudut pandang yang wajar mengenai apa yang bisa dilakukan melalui pendahuluan singkat dan umum seperti buku ini.

Dua ribu tahun lalu penduduk di dua kawasan itu masih terlihat 'barbar', seolah olah 'belum berbudaya' atau 'masih liar' di mata para tetangga mereka yang 'sudah beradab'. Pada saat yang sama wilayah yang sekarang disebut 'Eropa Utara'¹³ jatuh di bawah kekuasaan Romawi dan peradaban Asia Tenggara diukir oleh India dan Cina. Kemampuan baca-tulis disampaikan ke wilayah yang kini disebut 'Vietnam', melalui Cina, pada saat yang hampir bersamaan masyarakat Jerman mengalami proses serupa melalui Roma. Sedangkan Burma menjadi salah satu pusat negara Indis¹⁴ tidak lama berselang setelah Inggris disatukan ke dalam wilayah kekaisaran Romawi.

Peningkatan derajat penyatuan ke dalam sistem global yang semakin luas merupakan salah satu tema pokok didalam sejarah Asia Tenggara. Setiap peralihan besar di kawasan itu secara serempak ditandai oleh peningkatan didalam hubungan dengan kebudayaan di luar. Sekaligus pada setiap langkah semakin matang jalinan komunikasi tingkat local--perkembangan interaksi *di dalam kawasan* maupun *di antara daerah*. Istilah 'komunikasi' yang dipakai di sini bukan hanya mengacu pada teknologi, meski sistem pengangkutan, pengapalan, atau media merupakan penanda paling jelas. Dalam pengertian yang lebih luas, komunikasi juga merujuk pada pola kekerabatan, kekuasaan, dan bahasa, karena pola tersebut yang berbarengan dengan struktur material membentuk dan memberi jalan bagi perkembangan interaksi manusia, menjadi mediasi kehidupan sosial,

¹³ Saya akan sering (tidak selalu) menggunakan tanda kutip sebagai peringatan bahwa nama nama wilayah, Negara, suku, atau daerah yang sekarang berlaku biasanya belum berlaku sesungguhnya pada waktu yang dibicarakan. Pada umumnya semua nama yang sekarang berlaku seharusnya perlu dipandang sebagai hasil atau akibat dari proses sejarah yang dibicarakan. Pandangan ini harus dipertahankan didalam pembicaraan mengenai "India" atau "Cina" bukan hanya mengenai "Indonesia" atau "Vietnam".

¹⁴ Saya menggunakan istilah "Indis", bukan "India" atau "Hindu" karena pada waktu yang dibicarakan "India" belum berupa "Negara" dan agama "Hindu", walaupun sudah berakar ribuan tahun, belum berwujud seperti sekarang.

dan dengan demikian, menjadi kunci demi pemahaman tentang evolusi sosial.

Masyarakat Asia Tenggara pertama kali memasuki catatan sejarah tertulis ketika negara di kawasan itu satu persatu berdiri sebagai imbas dari terjalinnya hubungan perdagangan antara India dan Cina. Negara-negara paling awal agaknya muncul seiring dengan dikenalkannya tulisan dan tata upacara, masing-masing menjadi alat pendorong bagi terbangunnya wacana sosial yang lebih luas. Kira-kira seribu tahun kemudian ada gelombang baru--para pedagang Cina, India, Arab, dan Eropa semakin melirik komoditas perdagangan dari nusantara sehingga menggiring mereka ke dalam 'abad niaga'.¹⁵ Secara berbarengan, sistem keagamaan baru, ialah yang berlandas Islam, Kristen, Katolik, atau Buddhis Theravada, memperluas proses baca-tulis.

Pada jaman klasik budaya tulis masih dibatasi kraton atau vihara, kemudian diperluas dari kedalaman tembok kerajaan menuju pelosok desa melalui para kyai, bikkhu, atau pendeta.¹⁶ Dengan adanya peralihan dalam derajat hubungan atau interaksi dengan pihak luar, maka terjadi perubahan ekonomi, kebudayaan, dan komunikasi sosial di tingkat kawasan. Pada saat yang sama, dengan setiap tahap yang dilalui, kehidupan kota semakin menjadi pusat daya tarik yang luar biasa. Di perkotaan kecil, khususnya di wilayah pesisir, masuknya orang dari luar daerah turut berperan besar bagi terciptanya masyarakat yang semakin kosmopolitan.

Hampir semua periodisasi Asia Tenggara menekankan tiga fase masa lalu yang umum. Umumnya kebudayaan pribumi asli sudah

¹⁵ Meilink-Rolofz, *Asian Trade and European Influence*, The Hague, M. Nijhoff, 1962; van Leur, J.C. *Indonesian Trade and Society*. Nijhoff, The Hague, 1967; Reid, A. *The Lands Below the Winds: Southeast Asia in the Age of Commerce 1450-1680*, Yale UP, New Haven, 1988.

¹⁶ Proses ini sudah dijelaskan dalam tulisan Harry Benda, 'The Structure of Southeast Asian History', *Journal of Southeast Asian History* Vol 1 No 2 (1961).

perwujud dimana-mana sebelum timbul kerajaan, walaupun belum tercatat didalam tulisan dan biasanya disebut 'jaman prasedjarah', 'jaman megalithic', atau 'bronze age' (kurang lebih milenium sebelum Masehi). Didalam fase landasan ini (yang saya sebutkan '*substratum*' dalam bahasa Inggris) teknologi padi, bangunan bamboo disertai bahasa dan budaya lisan sudah nampak melalui bukti ilmu purbakala. Periode awal pembentukan negara dilihat sebagai rentang waktu yang berpuncak di kerajaan klasik yang secara mapan mewujudkan 'wilayah inti' (*core areas*) di kawasan Asia Tenggara.¹⁷

Apa yang dimaksud dengan wilayah inti adalah daerah lembah sungai dan dataran rendah di mana ada pemusatan pertanian sawah dan kepadatan penduduk yang terus berlangsung dari masa awal. Wilayah inti termasuk Vietnam pesisir (pada semula hanya di bagian utara disekitar Sungai Merah) yang bercorak 'Sinis' (terpengaruh Cina) dan negara-negara 'Indis' (yang dipengaruhi India), termasuk Angkor, Pagan, Dvaravati, dan Mataram, yang secara berurutan berada di lembah Mekong, Irrawaddy, Chao Praya, Sungai Progo, dan Bengawan Solo.

Periode klasik berakhir secara perlahan-lahan. Vietnam sendiri baru bebas dari Cina pada abad ke 10 M, setelah kurang lebih seribu tahun sebagai propinsi, dan selama itu mungkin seharusnya pantas dipandang 'sebagian dari Cina' dan bukan bagaian dari wilayah Asia Tenggara. Sedangkan negara-negara Indis paling awal mengalami kemunduran pada masa berikutnya, antara abad ke 13 M sampai ke 15 M. Fase kedua dari sejarah kawasan dikaitkan dengan penyebaran Buddhis Theravada, di wilayah semenanjung, dan negara Islam, di kepulauan. Namun di masing-masing wilayah kerangka dan istilah keagamaan yang

¹⁷ Istilah-istilah yang merujuk pada pandangan sejarah John Smail, mantan guru saya dari Universitas Wisconsin-Madison. Rujukannya lebih jelas melalui kuliah daripada tulisannya dan sangat bermanfaat.

melekat dan tersebar luas semakin menentukan aturan kehidupan sehari-hari untuk kebanyakan masyarakat.

Selama tahap ini orang Viet semakin giat berinteraksi dengan tetangga mereka diwilayah Asia Tenggara, dan bukan hanya lewat pertempuran (yang memang menonjol), yaitu khususnya dengan orang Cham dan Khmer. Pada fase yang sama pula, sebuah masyarakat Katolik terbentuk di Luzon, yang kemudian menjadi wilayah inti baru (diwarnai budaya '*Hispanic*') melalui proses melek-huruf.¹⁸ Sementara itu, niaga Portugis *mestizo* membawa anasir baru ke dalam dunia niaga Asia, salah satu yang terdahulu dikuasai pelaut Champa dan Sriwijaya. Sejalan dengan kemajuan jaman, sebuah 'dinasti penakluk' baru, yaitu Serikat Dagang India Timur (VOC), menyatukan kerajaan Jawa (sebelumnya terpisah diantara Majapahit dan Pajajaran) seraya memungut anasir-anasir dari gaya dan kerajaan pribumi Indis.¹⁹

Transformasi 'modern' berikutnya, dan lebih radikal, baru dimulai pada abad ke 19M. Menurut pandangan sejarah yang dipertahakan disini peralihan modernitas ini harus diukur menurut *teknologi dan struktur sosial*, bukan melalui ras, suku, bahasa, maupun agama. Ini mengacu ke fase di mana masyarakat lokal mulai disatukan ke dalam ekonomi yang semakin bersifat global, industrial, dan kapitalis.²⁰ Campur tangan organisasi kerajaan, kolonial, dan nasional yang berturut-turut menandai fase sejarah modern dengan corak yang berbeda, namun dalam konteks ini keberlanjutan di antara mereka justru mengesampingkan perbedaan yang ada. Di sini, kolonialisme dipandang terutama sebagai alat pemendaran bentuk ekonomi dan sosial yang berhulu pada revolusi industri.

¹⁸ Phelan, J. *The Hispanization of the the Philippines*, U Wisconsin P, Madison, 1967.

¹⁹ Sebuah perumpaman yang dipakai oleh John Smail; ada juga catatan kearah ini dalam Ricklefs, MC. *Jogjakarta Under Sultan Mangkubumi 1749-1792*. OUP, London, 1974.

²⁰ Sampai sekarang survey yang paling berguma demi pemahaman proses ini adalah Steinberg, DJ (ed). *In Search of Southeast Asia: a Modern History*, Praeger, NY 1970.

Penentuan jaman tidak boleh diukur menurut anasir suku atau ras, melainkan harus ditafsir menurut kerangka (*structure*) teknologi, susunan social dan system komunikasi.²¹

Peralihan pertama dalam sejarah kawasan menggiring masyarakat nusantara berhubungan dengan wacana keagamaan dan kekuasaan yang menyebar luas di Asia. Maka peralihan kedua terjadi dalam konteks dari apa yang diacu McNeil sebagai 'penutupan Eurasia', yaitu jalinan komunikasi rutin diantara Eropa dan Asia melalui laut maupun kafilah.²² Pada masa modern itulah kawasan Asia Tenggara pada akhirnya terintegrasi dalam jaringan global lewat teknologi industri. Dengan demikian setiap tahap atau fase sejarah berkaitan dengan jalinan komunikasi yang semakin global, dilandasi teknologi komunikasi yang baru, dan sekaligus terkait peralihan didalam susunan masyarakat local dan pemerintahan.

Ekologi kawasan inti (*core*) dan wilayah (*zone*)

Karena konsep Asia Tenggara bisa dikatakan baru, maka persoalan tentang apakah "Asia Tenggara itu ada" layak direnungkan lebih dalam, tidak sekedar diterima sebagai kebenaran tanpa pembuktian. Meski mungkin kita mulai meyakini "tidak tahu apa-apa", namun secara tersirat kita melabuhkan citra-citra yang perlu diuji. Bentangan peta dan tampilan

²¹ Secara sadar atau tidak semua pandangan sejarah yang mengukur peralihan jaman menurut kedatangan orang-orang berasal Eropa sebagai "fase baru" masih membesarkan anasir ras. Keterbatasan ini tidak tergantung penilaian "baik" atau "jelek". Umpamanya dari sisi "kolonial" kedatangan kaum Eropa masih umumnya dipandang sebagai tanda awal dari "kemajuan modern" padahal dari sisi "nasionalism" kedatangan yang sama biasanya ditanggap sebagai awalnya tekanan dimana masyarakat pribumi mulai diseksa. Disini saya memperjuangkan pandangan yang dibukakan oleh Van Leur (1937) dan Smail (1962) bahwa kedua belah sudut pandangan (baik atau jelek) seharusnya ditukar kaca mata netral yang dilandasi pola susunan masyarakat, bukan suku, ras, atau agama yang biasanya ditonjolkan.

²² McNeil, W. *The Rise of the West*, U Chicago P, Chicago, 1964.

media lazim memunculkan praduga, karena keduanya menempatkan “negara” sebagai sekumpulan wujud yang “ada” jelas pada dirinya sendiri. Peta Asia Tenggara pun biasanya menyoroti satuan-satuan politik yang baru didefinisikan menjelang 1960. Negara-negara di kawasan itu kemudian diberi warna berbeda dan secara kasat mata memperkuat kesan bahwa masing-masing ada dan beda. Bayangan kita mengenai proses masa awal memerlukan leburnya warna-warna tadi, kita harus menghapus perbatasan masa kini demi pemahaman masa awalnya.

Kesatuan yang yang kita ketahui sebagai 'negara' atau 'nasion' jelas tidak ada pada masa lalu. Guratan yang terbentang di atas peta seolah mengatakan bahwa di dalam masing-masing satuan tadi orang terhubung sebagai warga suatu pusat kekuasaan negara. Namun, munculnya apa yang disebut “negara” hanyalah akibat dari teknologi cetak dan bentuk komunikasi yang timbul sebagai dampak dari revolusi industri.²³ Identitas orang Indonesia, Malaysia, Laos, atau Philipina pada coraknya yang sekarang bukan ciptaan masa lalu, melainkan hasil rajutan masa belakangan. Tidak ada “Philipina” pada awal sejarah. Selama tiga ratus tahun di bawah pengaruh Spanyol, orang-orang Spanyol hanya memiliki kekuatan nyata di Luzon selatan serta kepulauan Visaya. Mereka tidak memiliki kuasa atas daerah pegunungan utara Luzon maupun wilayah Muslim di bagian selatan, di Mindanao atau Sulu. Kekuasaan pemerintah tidak mampu menjangkau seluruh penduduk, bahkan sampai hari ini ada kekuatan separatis melawan kesatuan nasional. Mirip dengan Philipina, gagasan Indonesia muncul pada masa penjajahan dan baru tersatukan pada awal abad ke-20, saat penjajahan Belanda akan menuju titik akhirnya.

Meskipun bersimpuh di bawah kaki penguasa asing, hampir seluruh masyarakat lokal di seantero kawasan pada hakikatnya tetap

²³ Anderson, B.R.O'G. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London 1983.

berdiri sendiri dalam rutinitas sosial dan kehidupan budaya mereka. Bahkan kerajaan besar pada masa kuno sekalipun, seperti Majapahit enam abad yang lalu, tidak menyatukan masyarakat sebagaimana dilakukan oleh bangsa-negara pada masa belakangan lewat gagasan nasionalisme. Majapahit memiliki pengaruh luas secara budaya, namun kekuasaannya tidaklah serupa dengan cakupan kekuasaan negara modern. Batas yang terbentang sekarang agaknya juga menggiring kita membayangkan Sumatra sebagai kesatuan yang terhubung lebih dekat ke Jawa ketimbang Malaya. Padahal hingga abad ke-19, Sumatra dan Malaya ternyata lebih terkait sedemikian erat satu sama lain daripada dengan Jawa. Oleh karena itu, kita seharusnya memulai tilikan terhadap kawasan nusantara dengan membayangkan suatu peta *geofisik* ketimbang *politik*, menekankan morfologi ketimbang batas-batas yang terbentang pada masa sekarang.

Perlu kiranya kita menanggukkan terlebih dahulu penilaian terhadap batas-batas regional, yang memakai peta yang melintasi batas ASEAN seperti kita ketahui. Pada masa prasejarah, India bagian selatan dan Cina selatan merupakan boleh dihitung bagian Asia Tenggara.²⁴ Para antropolog dulu sering menganggap Taiwan, Hainan, dan Madagaskar merupakan bagian dari kawasan Asia Tenggara karena suku pribumi yang mendiami pulau-pulau itu punya hubungan karib dengan orang Asia Tenggara. Sebagai misal, orang Assam, bagian India yang terletak antara Tibet dan Burma, masih terkait masyarakat perbukitan Burma, Thailand, dan Yunnan. Srilanka terhubung dengan Burma, Thailand, Laos, dan Kamboja karena negara tersebut sama-sama memeluk Buddhis Theravada. Bahkan, sebagian pakar berpendapat bahwa Filipina tidak termasuk Asia Tenggara sebab, dengan logika yang sama, ia dibentuk oleh Katolik Spanyol bersama dengan Amerika Latin.²⁵

²⁴ Burling, R. *Hill Farms and Paddy Fields: Life in Mainland Southeast Asia*. Prentice Hall, Englewood Cliffs, New Jersey, 1965.

²⁵ Hall, DGE. *A History of Southeast Asia*, 3 ed. MacMillan, London, 1968.

Selama seribu tahun Yunnan, yang terletak di barat daya Cina, merupakan pusat kekaisaran bergaya Indis, ialah Nachao. Ketika itu, ia bersatu dengan jagat negara Asia Tenggara yang ter-Indianisasi-kan. Pada masa Dinasti Tang di Cina, peperangan dengan Tibet dan Yunnan menjadi penegas kemerdekaan wilayah yang disebut terakhir ini. Baru pada saat gelombang penaklukan Mongol pada abad ke-13, Yunnan diboyong masuk ke Cina. Sebaliknya, sebagian pakar malah menganggap Vietnam merupakan bagian dari "Asia Timur" karena warisan yang ia miliki sangat jelas bercorak Cina, mirip dalam hal itu dengan Korea dan Jepang. Sejak abad ke-2 SM hingga abad ke-10 M, muara Sungai Merah, yang sekarang "Vietnam utara", merupakan propinsi Cina. Boleh juga dikatakan bahwa kerisuhan di Tibet masa kini disebabkan letaknya diwilayah Cina tetapi landas kebudayaan yang lebih terkait agama asal India.

Dalam catatan yang ada, Nugini (*New Guinea*) justru terpencilkan dari kawasan Asia Tenggara sampai saat ini. Ia secara kesukuan terkait dengan Melanesia ketimbang dengan orang Melayu-Polynesia, yang mendominasi apa yang kini disebut Indonesia. Memang secara historis, orang Melayu Polynesia mengunjungi daerah itu untuk mencari ikan maupun berniaga, namun dalam cara yang sama pencilnya, mereka juga mencapai wilayah utara Australia. Irian Jaya baru masuk kawasan Asia Tenggara sejak 1960-an, itupun karena penjajahan Belanda dan perkembangan Indonesia. Kawasan itu juga tidak bisa didefinisikan oleh satu rumpun bahasa. Ratusan kelompok bahasa suku yang berbeda ada di sana, bahkan dengan mengecualikan Nugini sekalipun, wilayah Asia Tenggara masih terpisah antara rumpun bahasa Melayu Polynesia, Tai-Kadai, Tibeto-Burma, dan Cina.

Tidak ada satupun bahasa maupun "tradisi besar" yang membuat wilayah nusantara menjadi bagian terpadu dari Asia "Timur" atau

“Selatan”.²⁶ Aksara Cina berasal dari lembah Sungai Kuning di utara dan sekaligus melampaui batas kebahasaan. Disitu corak-corak yang sama dipakai oleh kelompok bahasa yang berbeda, yang memperkuat cengkeraman tradisi kekaisaran yang dipakai di wilayah itu selama berabad-abad. Sanskerta misalnya, bahasa yang muncul dari dataran Gangga itu, memang pada masa kemudian menjadi corak Asia Tenggara. Orang-orang yang mendiami anak benua India saling masuk wacana mistis, filosofis, dan keagamaan yang dilandasi Sanskrit. Asia Tenggara tidak pula dapat ditentukan oleh salah satu agama besar dunia, sebagaimana Timur Tengah dengan Islam-nya, sebab kawasan itu didiami oleh para pemeluk semua agama.

Memang sulit menghindari kesan bahwa Asia Tenggara sebenarnya merupakan wilayah yang “terbuka bagi semua”, namun perlu dicatat kawasan itu sendiri secara eksklusif bukanlah sebuah rekaan modern belaka. Dalam catatan Cina masa awal, misalnya, sering menyebut istilah “*Nanyang*” (“Kawasan Selatan” atau “*Southern Oceans*”) dan itu merujuk kurang lebih pada apa yang kita sebut sebagai Asia Tenggara. Istilah lain yang jamak dipakai pada masa kuno adalah “*Nusantara*” (“kepulauan antara”) yang merupakan kata Sanskerta untuk menamai gugusan pulau yang berada antara Cina dan India. Definisi seperti itu bersifat “regional” dan memang mengacu pada banyak kerajaan dan kesukuan sebagai sebuah kategori. Meski kawasan tersebut terdapat sebuah sistem yang bisa didefinisikan menurut pengertian masyarakat awal, bukan berarti semua itu sama dengan konsep yang baru muncul pasca Perang Dunia.

Sebelum Perang Dunia II, istilah “Indo-Cina” terkadang dipakai untuk merujuk pada seluruh kawasan yang menerima pengaruh Cina dan India. Akan tetapi, pada masa itu Myanmar justru dimasukkan sebagai

²⁶ Emmerson, D. 'Southeast Asia?: What's in a Name', *Journal of Southeast Asian Studies*. V16, 1986; Mengenai sebutan Asia melihat rujukan Steadman, J. *The Myth of Asia*. New York, 1969, yang jauh mendahului permasalahan para pasca-modernis mengenai masalah ini.

“Asia Selatan” karena penjajahan Inggris menariknya ke India. Kenyataan serupa juga terjadi di wilayah sekitarnya. Laos, Kamboja, Tongkin, Annam, dan Cochin-Cina menjadi wilayah Indo-China yang berada dibawah kuasa Perancis, sedangkan apa yang kini disebut Indonesia merupakan dominasi Hindia-Belanda. Filipina berada dibawah kekuasaan Amerika dan Muangthai, yang merdeka, masih tetap menjadi sistem yang terpisah dari tetangga mereka di kawasan yang sama. Masing-masing koloni lebih berinteraksi dengan sistem penjajah ketimbang dengan tetangga mereka, melihat “keluar” ke arah pusat kota daripada melakukan transaksi dengan wilayah yang berada di dalam kawasan yang sekarang kita sebut sebagai “Asia Tenggara” itu.²⁷

Baru pada masa pendudukan Jepang kawasan tersebut menjadi ajang tunggal, dibawa satu kekuasaan secara politik dan militer. Setelah menjadi ajang operasi melawan Jepang “Asia Tenggara” baru dipakai sebagai istilah oleh orang Barat. Sejak saat itu kita menganggap ia telah memiliki banyak kesamaan yang padu dan identitasnya ternyata lebih mempunyai arti di masa belakangan. Persatuan Negara Asia Tenggara (ASEAN), yang pada awalnya tidak menyertakan Burma (Myanmar) atau negara-negara IndoChina jajahan Perancis, memuluskan jalan menuju suatu bentuk kesatuan kawasan pada beberapa dasawarsa kemudian, sebagaimana diusulkan blok-blok besar seperti Masyarakat Ekonomi Eropa (EEC yang kemudian menjadi EU).

Jika maujud “suatu dasar” yang menjadi pondasi kebudayaan Asia Tenggara, maka itu berada pada bentuk subsistensi, kekerabatan, dan kepercayaan animistis, serta bersemayam di dalam suatu pola asli pribumi yang meluas melintasi batas wilayah yang tergariskan pada masa kini. Bila terdapat kesatuan terhadap sejarah nusantara, maka ia berada di dalam kekuatan sinkretis dari kebudayaan yang ada di sana dan meluas

²⁷ Steinberg, DJ (ed). *In Search of Southeast Asia: a Modern History*, Praeger, NY 1970.

menuju ke suatu tataran di mana lapis bawah purba (*primal substratum*) telah mampu menyatukan berbagai pengaruh yang berbeda yang dibawa dari dua samudra tanpa terluapi.²⁸

Setelah “menghapus” bentangan batas sistem yang ada pada saat ini dari pencitraan kita, kita seyogyanya terlebih dahulu menilik kawasan nusantara dalam pengertian geofisik. Pola ekologis membingkai sejarah dan struktur ragawi menyokong gerak evolusi budaya. Karena dibelah oleh garis katulistiwa, di berbagai wilayah terjadi banyak perbedaan suhu dari siang hingga malam. Kondisi itu masih ditambah dengan pergantian musim dan juga tingginya permukaan tanah di sejumlah daerah. Orang desa di manapun di Asia Tenggara telah bersama-sama menikmati anasir pokok yang berlimpah yang menyokong kehidupan sehari-hari mereka. Pilihan jenis makanan (terutama nasi), teknologi pertanian, binatang ternak pun (kerbau, ayam, babi), dan bangunan bambu telah tersebar di seluruh kawasan. Suasana tropis yang hangat itu menumbuhkan berbagai macam tanaman keras dan tanaman pangan, termasuk buah-buahan (dan bakteri!) yang beraneka ragam.

Di sana, bambu merupakan bahan bangunan utama, bahkan jati (kira-kira dari India) dan kayu keras lain, yang berasal dari hutan basah, masih melimpah hingga sekarang. Rumah-rumah tinggi berlantai dan berpilar kayu menjadi model asli dan paling jamak dijumpai di kawasan itu, hanya orang Jawa dan Viet yang membangun tempat tinggal mereka langsung di atas tanah sejak jaman dulu. Di dua daerah tersebut kepadatan penduduk telah lama terjadi, sehingga tidak heran bila tanah dan kayu lantas berharga. Baru pada masa belakangan batu bata, ubin, dan genteng menggantikan bambo dan ijuk sebagai bahan bangunan utama.

²⁸ melihat bab awal dari Reid, A. *The Lands Below the Winds: Southeast Asia in the Age of Commerce 1450-1680*, Yale UP, New Haven, 1988.

Secara geografis, Asia Tenggara menjadi paling menyolok di antara kawasan lain karena memiliki jumlah pantai laut yang lebih banyak dari wilayah daratan. Sebagai wilayah semenanjung dan kepulauan terbesar di dunia, tidak mengherankan jika orang yang mendiami kawasan itu sangat berorientasi dan dipengaruhi oleh laut. Selama jaman es berlangsung, atau sekitar 10.000 tahun lalu, beting Selat Sunda, yang membentang meliputi Sumatra, Jawa, dan Kalimantan tersambung dengan daratan benua. Dengan demikian, pada masa itu para penduduk pertama dari “pulau-pulau” tersebut bergerak dari satu tempat ke tempat lain lewat jalur darat. Baru setelah itu, arus migrasi menuju wilayah kepulauan menggunakan jalur laut dan sekaligus menjelaskan bagaimana nenek-moyangnya orang yang sekarang mendiami pulau-pulau itu tiba di sana.

Seluruh Asia Tenggara termasuk wilayah muson (*monsoon Asia*), sama dengan India selatan, Bengal, Cina Selatan, dan Jepang Selatan, sehingga mendapat pengaruh angin muson yang membawa hujan antara Oktober dan April. Perubahan angin itu, muson barat dan timur, menjadi pedoman ritmis para pelaut masa lalu untuk berlayar, baik dari dalam maupun dari luar kawasan. Pada masa Masehi milenium pertama, para pedagang dipaksa tinggal selama berbulan-bulan setiap tahun, menunggu angin yang akan membawa mereka kembali pulang. Perubahan angin itu bergayung sambut dengan keterbatasan teknologi pelayaran kala itu untuk memastikan bahwa derajat kedalaman pertukaran budaya bergandengan dengan aktivitas niaga.²⁹

Bumi di “negeri bawah angin” pun terus-menerus bergelegak, bergerak, dan seolah hidup. Di sana, gunung-gunung berapi aktif terus mencipta tanah baru sampai setiap muara sungai bertambah luas selama seribu tahun belakangan ini. Endapan tanah dari jajaran pegunungan Asia Tengah telah meluaskan muara Sungai Irrawaddy dan Mekong seratus

²⁹ Sudah cukup jelas didalam lintasannya Cady, J, *Southeast Asia: Its Historical Development*, McGraw Hill, NY, 1964.

meter setiap tahun. Gunung Muria, yang menjulang di pantai utara Jawa Tengah, merupakan pulau seribu tahun yang lalu, sebelum bentangan air yang memisahkannya bersambung dengan Jawa. Krakatau, gunung berapi di Selat Sunda yang hingga kini tetap aktif, pernah meletus sangat dahsyat pada 1883 dan membuat pulau tempat ia menjulang sirna ditelan laut. Kini perubahan wajah permukaan bumi lebih diakibatkan ulah manusia, namun kekuatan alam dari dalam bumi masih tetap nyata.

Kawasan Asia Tenggara lazim dibedakan antara "simeananjung" dan "kepulauan". Wilayah yang pertama adalah semenanjung Eurasia yang termasuk didalamnya Myanmar, Muangthai, Laos, Kamboja, dan Vietnam, sedangkan yang kedua, atau Asia Tenggara kepulauan, termasuk Malaysia, Indonesia, Filipina, Singapura, dan Brunei. Kendati Semenanjung Malaya secara geografis bersambung dengan wilayah daratan, namun secara historis dan budaya ia menjadi bagian dari daerah kepulauan. Pemisahan tersebut terteguhkan menjelang abad ke-15 M, yang menghablurkan antara daratan yang didominasi Buddhis Theravada dan kepulauan yang berwatak Islam.

Ditinjau secara umum, Asia Tenggara merupakan sebuah kawasan dengan kepadatan penduduk yang relatif rendah hingga sekarang. Bagi orang Viet, tanah sudah menjadi problem sejak seribu tahun yang lalu, sedangkan orang Jawa baru merasakannya seratus tahun lampau. Dalam sejarah sebelumnya bukan tanah yang membentang "kuasa" ternyata tetapi "rakyat" menjadi topik masalah yang lebih pokok. Ketika para tani ditindas penguasa, mereka sering pindah tempat tinggal dan memabat hutan sebagai lahan pertanian baru. Rumah yang mereka tinggali pun terbuat dari bambo dan mudah dibongkar pasang. Pada jaman dulu, para penguasa negara-negara awal di kawasan mengukur wewenang menurut jumlah rumah tangga yang melayani kepada mereka.

Bahkan, peperangan yang terjadi kerap terjadi demi meraih penduduk ketimbang pengakuan atas wilayah.³⁰

Dari segi pertanian, padi menjadi tanaman dominan karena beras merupakan makanan pokok dan menjadi hasil panen paling diharapkan, terutama oleh kerajaan. Palawija seperti ketela, jagung (hanya sehabis kedatangan orang Eropa), dan hasil bumi lain jamak dijumpai di daerah pegunungan atau wilayah bercurah hujan rendah dan menjadi makanan tambahan selama musim kemarau. Sistem pertanian sawah menjadi satu alasan para penduduk untuk tinggal menetap. Asia Tenggara, termasuk Cina bagian selatan pada masa pra-sejarah, memang sudah dikenal sebagai lumbung padi, bahkan sebagian lahan persawahan telah diolah selama lebih dari 2000 tahun. Pertanian padi, yang tergantung pada sawah basah, mampu memberikan jaminan ketercukupan pangan bagi masyarakat disekitarnya. Pertanian jenis ini adalah yang paling membutuhkan tenaga kerja khusus untuk mengolah dan mengembangkannya.³¹

Karena tidak semua wilayah cocok ditanami padi, maka ada sistem pertanian lain yang diterapkan, yaitu “tebang-bakar” atau lebih dikenal sebagai pertanian “ladang berpindah” (*swidden*). Sesuai namanya, sistem pertanian ini tidak menetap di suatu lahan, melainkan berpindah-pindah dari suatu ladang kering ke ladang kering lain. Dalam pola pertanian ini, hutan ditebang, dibakar, lalu ditanami palawija dari jenis umbi-umbian. Biasanya, sebuah lahan diolah selama tujuh tahunan, yaitu sampai tidak subur lagi. Berbeda dari wilayah sekitar gunung berapi, tanah hutan hujan tidak kaya humus, karena unsur penyubur itu memang cepat menghilang dari permukaan tanah. Oleh karena itulah, proses pertanian “tebang

³⁰ Coedes, G., *The Making of Southeast Asia*, Routledge, London, 1966.

³¹ Geertz, C. *Agricultural Involution*, U California P, Berkeley, 1963; Hanks, L. *Rice and Man*, Aldine/Atherton, 1972.

bakar” dilakukan secara berputar, yang akan kembali lagi ke tempat yang sama setelah kesuburannya mengalami regenerasi.

Secara sosial, arti paling penting substruktur ekologis Asia Tenggara terletak pada perbedaan antara kawasan “inti” (*cores*) dan “wilayah” (*zones*). Kawasan inti adalah wilayah yang cocok untuk mengolah dan mengembangkan pertanian padi secara luas dan khusus. Ia menopang kepadatan penduduk sejak awal dan dengan demikian memuluskan jalan bagi pemusatan kekuatan politik. Lain halnya dengan kawasan “wilayah”. Wilayah ini berpenduduk jarang dan didominasi pertanian ladang berpindah, penangkapan ikan, niaga, dan terfragmentasi secara politik. Di segala tempat, kepadatan penduduk menjadi tanda bahwa di sana merupakan kawasan inti. Secara sederhana, perbandingan antara keduanya adalah jika di kawasan inti satu lahan ditinggali sepuluh orang, maka di kawasan luar satu orang mendiami sepuluh lahan. Adapun contoh diluar kawasan yang kita jejak disini: Iraq mencontoh wilayah *core* (termasuk yang paling tua) sedangkan Afghanistan mencontoh ciri-ciri *zone*. Perbedaan secara politik sosial diantaranya mirip dengan perbedaan yang kita jejak sekarang di nusantara. Hubungan sosial dan budaya dari perbedaan ekologis ini sangat nyata dan akan sering kita singgung nanti. Jika orang di kawasan inti mendominasi sejarah dan naskah, itu karena bekas arkeologis dan catatan tertulis yang banyak terdapat dari mereka.

Kawasan inti di wilayah semenanjung memusat pada sungai besar, yang masing-masing berhulu di pegunungan Himalaya dan mencipta lembah-lembah yang terhampar sehingga mudah diairi. Pemukiman luas disekitarnya membantu peningkatan surplus beras untuk menopang kesejahteraan kerajaan, memberi kecukupan selama peperangan, dan mengisi perut para pembangun monumen kebudayaan setempat. Daerah lembah sungai yang paling utama di Asia Tenggara daratan adalah kawasan Sungai Merah di Vietnam Utara, Mekong di Vietnam Selatan dan

Kamboja, Menam di Muangthai, dan Irrawaddy di Myanmar. Sekarang, kawasan-kawasan tersebut masih merupakan jantung suku dominan di setiap negara tersebut.

Ditinjau secara demografis, orang Viet, Tai, dan Birma masing-masing berjumlah sekitar 50 juta jiwa, sedangkan Khmer enam juta. Perbedaan yang terpaut jauh itu merupakan dampak dari lemahnya batas geografis yang melingkari. Merosotnya kekuatan relatif mereka bukan hanya terjadi pada beberapa dasawarsa terakhir, melainkan sudah berlangsung perlahan sejak lebih dari lima abad yang lampau. Rata-rata, di negara yang berada di wilayah semenanjung, lebih dari 80 persen penduduk di sana merupakan kelompok suku dominan tadi. Daerah lembah utama, yang diolah menjadi pertanian padi itu, menjadi tempat tinggal kelompok minoritas terbesar yang mendiami perbukitan. Sedangkan orang dari suku pinggiran tersebar, biasanya hidup melalui pertanian tebang bakar atau niaga. Wilayah perbukitan telah didiami ratusan suku dengan bahasa yang berbeda.

Perimbangan antara kawasan inti dan kawasan luar tadi berbeda di wilayah kepulauan.³² Pada milenium pertama, Jawa bagian tengah dan timur merupakan satu-satunya wilayah inti. Negara yang kompleks berkembang di sana menjelang abad ke-4 M dan penduduk tani, seperti di wilayah daratan, membangun monumen yang hingga kini masih menjadi daya tarik wisatawan. Di pusat kerajaan kuno, jumlah penduduk memang tidak lebih dari satu juta jiwa, namun itu sudah terbilang padat dalam konteks saat itu.

³² Dalam konteks ini, Legge mengutarakan dikotomi antara negara-negara "berbasis niaga" dan "berbasis beras", yang dikaitkan dengan ketegangan-ketegangan antara Jawa dan masyarakat lain di wilayah kepulauan. Legge, J. *Indonesia*. Sydney, 1980. Pada wilayah semenanjung pola yang mirip ditegaskan oleh Leach, E. *Political Systems of Highland Burma* Boston, 1954. dan Leach, E. 'The Frontiers of Burma', *Comparative Studies in Society and History*. V3, (1960-61).

Baru pada masa belakangan Luzon tengah menjadi sebuah kawasan inti, yang menyertai berdirinya Manila Spanyol. Secara proporsional, orang Tagalog yang tinggal di sana masih bisa dikatakan kurang dominan jika dibanding dengan konteks orang Jawa di Indonesia. Setidaknya, separoh penduduk Indonesia, melebihi 100 juta, adalah orang Jawa (belum menghitung suku Sunda dan Madura), sedangkan penduduk Filipina Tagalog hanya berupa 20 juta jiwa atau sepertiga dari penduduk di negara itu. Di tempat lain, ada belasan suku dan ratusan kelompok suku kecil yang tinggal di kepulauan. Mereka hidup dengan mengandalkan pertanian ladang berpindah, seperti sepupu mereka yang tinggal di perbukitan wilayah daratan, atau menyesuaikan diri dengan sistem perdagangan dan penangkapan ikan lintas laut sebagai mata pencaharian.

Di kedua wilayah itu, semenanjung dan kepulauan, terdapat kantong-kantong pertanian sawah kecil yang cukup penting. Perbedaan antara kawasan inti dan luar tidak seperti hitam dan putih, khususnya di wilayah kepulauan. Meski demikian, wilayah-wilayah inti yang tersebut diatas menonjol karena tingkat keluasannya. Selain pertanian tebang bakar atau ladang, masyarakat di daratan dan kepulauan sebagian besar telah karib dengan perniagaan singgah angkut yang menghubungkan Cina dengan kawasan India, Timur Tengah, dan Mediterania.

Pada jaman dulu, jalur singgah angkut telah terbentang sedemikia luas, bahkan sungai-sungai, terutama Mekong dan Irrawadi, merupakan jalur menembus kawasan. Bahkan kala itu, perdagangan jarak jauh dengan menyusuri sungai di daerah perbukitan wilayah semenanjung sama aktifnya dengan yang dilakukan melalui jalur laut di wilayah kepulauan. Hampir semua wilayah Asia Tenggara dijadikan tempat singgah bagi perdagangan antara Cina dan India, sehingga kedua peradaban besar itu memberi pengaruh yang besar bagi sejarah masyarakat yang tinggal di sana.

Bab 2

PRIBUMISASI PERSPEKTIF

Untuk memahami etos pribumi dan mekanisme evolusi kebudayaan Asia Tenggara, salah satu istilah kunci yang sudah dipertengakan adalah 'perpaduan' (*syncretism*).³³ Dalam lingkungan Barat, istilah tersebut biasanya dikaitkan dengan bidat-bidat didalam sejarah Kristiani. Menurut pihak ortodoksi gereja istilah itu secara sadar digunakan untuk menekan keras kecenderungan demikian. Menurut cara berpikir dan lingkup keimanan mereka pandangan tersebut ditolak. Tekanan terhadap perpaduan yang paling mengemuka terjadi pada abad ke 4 M, ketika dewan-dewan Gereja mengutuk keras ajaran Neo-Platonis, Gnostik, dan doktrin heterodoks lain. Kemudian Reformasi Protestan, Inkuisisi Katolik, dan perang melawan kaum Albigensian (di Perancis dan Itali), pada intinya bertujuan memberangus aliran sihir masyarakat Eropa asli, ialah ciri yang dipandang 'pra-Kristen-Katolik'.

Kemudian wajar kalau orang Eropa biasanya menanggapi perpaduan sebagai 'pencampuran anasir-anasir yang pada hakekatnya tidak bisa disatukan'. Pengertian demikian atas istilah itu berasal secara wajar dari wacana agama '*Semitic*' (Yahudi, Kristen, Katolik dan Islam), karena didalam semua agama tersebut ada garis tajam diantara penganut dan orang luar. Wajar juga kalau pengertian demikian masih terabadikan dalam kamus kita sampai kita beranggapan bahwa budaya perpaduan selalu terkait usaha untuk mencampurkan aneka macam unsur yang bertentangan dalam satu sistem. Namun menurut sudut pandangan pribumi Asia pengertian demikian itu tidak merujuk pada kecampuran

³³ Jika dewasa ini istilah tersebut dipertanyakan (Wolters, OW. *History, Culture, and Region in Southeast Asian Perspectives*. ISEAS, Singapore, 1982: hlm. 53) karena pengertian Kristen masih ditekankan dalam kamus-kamus kita. Umumnya sementara ini para sejarawan barat menolak istilah ini.

pemikiran, yang berasal dari wacana yang bertentangan, tetapi pada pandangan bahwas setiap agama berupa alat demi tujuan dan atas *dasar yang satu*. Oleh karena itu, agar sampai pada pemahaman tentang perpaduan di Asia kita harus menggunakan pengertian yang berasal dari kebudayaan asli dan local, bukan dari landasan budaya Barat ataupun Timur Tengah.

Didalam masyarakat Asia yang lama, perpaduan dimungkinkan oleh 'ontologi tunggal' atau filsafat yang monistik. Secara umum didalam pandangan hidup asli *segala yang ada tetap tunggal*. Memang dalam animisme pandangan demikian sudah ada, tetapi belum berwujud secara filsafat melalui tulisan, sedangkan dalam filsafat kebatinan³⁴ keagamaan kemudian ia sudah jelas tergambar. Menurut gagasan tersebut, keadaan akan selalu tampil berbeda dalam ranah 'bentuk', ialah yang bisa dipahami secara akal. Kendati demikian, pada tingkat kasunyataan, diluar tudung-tudung yang menutupi persepsi kita, semua adalah satu. Monisme, didalam pengertian disini, mempertegas keyakinan pra-modern di seluruh kawasan Asia.

Menurut pandangan masyarakat yang berpangkalan pada unsur tunggal ini semua sistem lambang yang beragam, termasuk istilah dari bermacam agama, berupa penunjuk luar terhadap hakikat yang tak terlihat dan tak terkatakan, yang merupakan satu kesatuan. Acuan yang berkembang luas terkait dengan arti penting 'inti' kehidupan ini telah mewarnai evolusi kebudayaan secara umum. Ia mencipta suatu daya terima sinkretis melalui pengertian bahwa setiap lambang baru boleh diterima sebagai pelengkap, yang nanti bisa diurai maknanya, daripada

³⁴ Saya menggunakan istilah "kebatinan" dalam arti umum dan klasik, seperti istilah "mysticism" dalam bahasa Inggris (jahu berlainan dengan "mistik" dalam Bahasa Indonesia) sebagai istilah untuk pandangan kawruh keagamaan yang menekankan kesatuan secara sadar diantara pribadi dengan yang mutlak. Jadi maksudnya bukan hanya kepada kalangan "kebatinan" di Jawa saja. Demi rincian lebih lanjut melihat Stange, P. *Kejawen Modern: Hakekat dalam Penghayatan Sumarah*. LKIS, Yogyakarta, 2009.

sebagai pengganti belaka atas apa yang sebelumnya berlalu. Dengan demikian setiap tahap didalam sejarah masih berdialog dengan masa sebelumnya – setidaknya sampai tahap modern.

Menuju sejarah otonom

Upaya menampilkan sudut pandang lokal sudah umum dalam kajian Barat dewasa ini mengenai sejarah nusantara. Ini terjadi karena kesadaran besarnya pengaruh luar di kawasan itu yang masuk sejak masa awal dan telah mengaburkan jati diri dan karsa asli pribumi. Dalam kajian awal, baik dari para sarjana Eropa maupun India, umumnya Asia Tenggara terlihat sebagai kawasan yang didominasi dari luar. Sedemikian rupa hingga masyarakat didefinisikan berdasarkan hubungan mereka dengan pengaruh luar yang menyuburkan dari Cina dan India, sebagaimana samar terpatri dalam istilah baku seperti 'Indo-Cina' atau 'Indo-nesia'.³⁵ Olehkarena itu saya sering menggunakan istilah nusantara, yang berakar lama di wilayah kami.³⁶ Pandangan kawasan kolonial seolah-olah hanya memberi masyarakat nusantara peran yang pasif. Bahkan dalam hubungan yang pernah terjalin pada masa lampau sekalipun, sebelum dampak penjajahan, masyarakat pribumi ditampilkan seperti posisi kaum perempuan dalam masyarakat patriarki, atau seperti bulan yang memantulkan dinamisme matahari ketimbang sebagai sumber cahaya atau kekuasaan sendiri.

Padahal jika kita hanya menilik Myanmar melalui pengaruh India, Srilanka, dan Inggris (kendatipun semuanya tetap penting didalam

³⁵ Wales, Q. *The Making of Greater India*. London, 1974. Makna dari teks Wales sesungguhnya tidak mempertahankan pandangan ini, tetapi judulnya sejurus dengan pandangan lama yang umum.

³⁶ Memang istilah 'nusantara' biasanya dipakai untuk kawasan kepulauan, namun keseluruhan dari wilayah 'Asia Tenggara' pada tahap klasik diwarnai suku dan perhubungan laut keniagaan.

sejarah wilayah itu), orang Birma nyaris tidak tampil sebagai pemain penting didalam pentas sejarah mereka sendiri. Di Vietnam, dua ribu tahun yang lalu penduduk pribumi disuruh memotong rambut dan berpakaian menurut aturan Cina. Memang mudah untuk mendedah kekuasaan Cina, karena catatan sejarah mereka banyak, daripada peran kaum petani, yang hampir tidak tampak dalam sastra.³⁷ Pemain dari luar lazim dikaitkan dengan kalangan terdidik yang berkuasa menurut tulisan sejarah yang diwarisi. Tidak heran bila karsa orang asli awam, khususnya masyarakat desa, lebih sulit dipertimbangkan, karena mereka tidak pernah masuk catatan tertulis atau prasasti.

Catatan tentang ziarah keagamaan, umpamanya dari Fa Hsien pada abad ke-4 M, I Tsing dari abad ke-7 M, duta-duta dari Cina, ataupun prasasti yang mencantumkan pajak lokal, hanya sedikit memberi gambaran kehidupan sehari-hari di kawasan nusantara.³⁸ Memang tidak banyak pribadi yang muncul lewat secuil sumber yang kita miliki. Sastra keraton kemudian ditulis oleh pujangga keraton dan selalu menitikberatkan kaum bangsawan istana. Sejarah lokal hanya dapat diterka melalui gambaran umum mengenai upacara atau gaya kehidupan ketimbang rincian pribadi yang tersangkut. Bersama dengan pengaruh manca negara yang memiliki dampak paling kekal di dalam tembok istana, kerajaan tampak sedemikian jelas dalam ingatan sejarah daripada dunia kaum petani.

Penulisan sejarah kolonial mengundang beberapa permasalahan yang tidak sepele. Catatan awal dari para pelancong Eropa memberi wawasan penting untuk melihat kehidupan sosial pada tingkat lokal,

³⁷ Holmgren, J. *Chinese Colonisation of Northern Vietnam*. ANU, Canberra, 1980; Woodside, AB. *Vietnam and the Chinese Model*, Harvard UP, Cambridge, 1971.

³⁸ Walaupun terlihat sedikit di Borobudur dan candi lain. I-Tsing. *A Record of the Buddhist Religion as Practised in India and the Malay Archipelago (AD 671-695)*. Delhi, 1966; bersama Fa Hsien, *A Record of the Buddhist Religion*, Clarendon Press, Oxford, 1896.

lebih dari yang kita miliki pada masa sebelumnya. Namun, para kolonialis pada umumnya hanya memberi perhatian besar pada *interaksi* diantara para penguasa lokal dengan pihak penjajah sendiri. Karya ditulis seakan-akan para pembaca, yang dianggap orang Eropa, melihat dengan mata kepala sendiri lewat para pejabat pemerintah, pengusaha, dan pengembara yang ramai dibicarakan.³⁹

Dengan demikian sejarah Indonesia versi Belanda pada awalnya memfokuskan pada interaksi antara para Gubernur dan penguasa lokal, serta proses yang membawa masyarakat bumiputra ke dalam kerangka penjajahan. Dewasa ini, pembiasaan berulang kembali. Sebagai contoh, bisa dikatakan mustahil membayangkan sejarah Vietnam masa kini tanpa merujuk pada perang mereka melawan pasukan Perancis dan Amerika.⁴⁰ Oleh karena itu, buku yang dipaparkan seolah-olah 'tentang Vietnam' bisa jadi hanya merupakan narasi tentang interaksi politik dan militer, seolah-olah semua itu sudah *menjadi sejarah* masa kini yang meliputi masyarakat disana. Untuk beragam alasan, mengambil sudut pandang yang imbang tentang sejarah Asia Tenggara adalah lebih sulit daripada melakukan hal serupa terhadap sejarah Eropa, Cina, atau India. Dengan demikian, tidaklah mengejutkan bila para sejarawan Asia Tenggara memprakarsai gagasan 'sejarah otonom'. Malah mulai diusahakan pada awal abad ke 20, masa ketika nasionalisme di kawasan nusantara sedang mengalami perkembangan.

³⁹ Vlekke, B. *Nusantara: A History of Indonesia*. Nijhoff, The Hague, 1959. Aspek historiografi kolonial ini diurai secara gamblang pada 1930-an oleh sarjana sekaligus pejabat Belanda, J.C. van Leur (1955), yang mengatakan kecenderungan itu sebagai "sejarah yang ditulis dari atas anjungan kapal". van Leur, J.C. *Indonesian Trade and Society*. Nijhoff, The Hague, 1967.

⁴⁰ Smith, R. *Vietnam and the West*. Cornell UP, Ithaca, New York, 1968. Buttinger, J. *Vietnam: a Political History*. Praeger, New York, 1968.

Pada masa awal kemerdekaan, khususnya selama periode 1950-an, kalangan cendekiawan yang mengkaji Asia Tenggara masih memandang peristiwa di kawasan itu melalui perangkat analitis, dalam ranah studi politik dan sejarah, yang berkembang dalam lingkup keilmuan Barat. Pada masa selanjutnya, kritik keserjanaan yang mencoba meluruskan kecenderungan penuh bias tadi telah seiring sejalan dengan perjuangan untuk menguatnya negara merdeka.⁴¹ Kajian akademis yang muncul belakangan juga tampak sudah mencapai tingkat pemahaman lebih mendalam secara sosiologis. Perlahan menjadi nyata bahwa pemain lokal sebagian tetap digerakkan oleh gagasan lokal yang berbeda dan tidak mudah dimengerti hanya melalui pemahaman Barat. Peristiwa yang tampil ke permukaan, seperti 'politik' dalam pengertian umum, kini terus-menerus dipahami sebagai sesuatu yang menyentuh semua pola lokal dalam ranah sosial-budaya, bukan hanya pusat kekuasaan, tetapi juga menyangkut keluarga dan gerak-griuk se-hari-hari. Pergeseran dalam penafsiran sejarah yang menggiring pada upaya untuk memasukkan kekuatan yang berurat-akar di tingkat lokal ke dalam teks semakin diakui pada masa pascakolonial.

Dalam teorinya tentang mengapa komunisme menjadi pengantar paling kuat bagi nasionalisme Vietnam, Paul Mus menggeser tilikannya ke ranah budaya politik pribumi. Dijelaskan bahwa komunis tidak mempunyai arti yang sama, dalam lingkup itu, dengan apa yang dipikirkan pemerintah maupun orang Barat. Kajian yang lain menyoroiti hutang budi para tokoh besar, seperti Presiden Sukarno di Indonesia, Pangeran Sihanouk di Kamboja, dan U Nu di Burma, yang telah menggunakan gagasan lokal tentang kekuasaan dan politik.⁴² Kajian itu

⁴¹ Smail, JRW. 'On the Possibility of an Autonomous History of Modern Southeast Asia', *Journal of Southeast Asian History*. V1 N1, 1961.

⁴² Lihat kajian tentang penafsiran sejarah dalam bab terakhir dalam karya JD Legge, *Indonesia* (1980) dan esai-esai dalam D Marr dan Anthony Reid (eds), *Perception of the Past in Southeast Asia* (1979).

menampilkan kerangka pikiran pribumi untuk memahami gerakan yang seolah-olah hanya terjadi di dalam bingkai politik pusat.

Dewasa ini perkembangan tahap selanjutnya datang melalui peninjauan sastra masa lampau. Sastra Indik klasik biasanya dibaca oleh para filolog, cendekiawan yang melandasi kajiannya pada bahasa dalam arti teknis, mulai sedikit digunakan untuk memahami masa dan masyarakat yang menciptakan teks itu. Lewat pertukaran ranah studi antara kajian sejarah dan sastra, kita kini mendapat banyak wawasan baru. Akan tetapi, sumber untuk mencapai pemahaman tidak mesti hanya lewat teks yang menyuguhkan paparan siap saji. Kehidupan sehari-hari masyarakat awam, yang jarang disajikan sebagai bahan penulisan sastra kaum elit tempo dulu, kini semakin dijadikan bahan pertimbangan.

Dalam memaparkan pergeseran dari revolusi menuju kemerdekaan, para sejarawan mulai mengkaitkan aksi tingkat lokal dengan politik dan diplomasi negara.⁴³ Itulah mengapa sejarah mikro dan lokal kemudian menampilkan peristiwa dengan membidik masyarakat pinggiran lewat paparan tentang organisasi yang belum pernah disinggung sebelumnya. Sejarawan sosial melintas batas dengan menerapkan metode wawancara, sejarah lisan, dan sumber local sebagai imbalan dari surat kabar, catatan pribadi dan arsip kolonial. Metode ini muncul dari minat untuk memaklumi proses sosial yang menyeluruh dan membuka sudut pandangan kehidupan masyarakat awam.

Pengakuan masalah, dalam membangun sejarah dari dalam, memang belum menyelesaikan masalah. Bagi pembaca Eropa, akan selalu lebih mudah untuk menangkap berbagai sudut pandang dan nilai yang tersaji lewat tilikan peristiwa dari rekan sebangsa. Kenyataan ini tidak bisa dihindari betapapun sadarnya upaya yang kita lakukan untuk

⁴³ McVey, R. ed. *Southeast Asian Transitions: approaches through social history*. Yale UP, New Haven and London, 1978; Smail, JRW. *Bandung in the Early Revolution*, Cornell MIP, Ithaca, New York, 1964; Iletto, R. *Pasyon and Revolution*. Quezon City, 1978.

mengimbangnya. Meski demikian, ada capaian penting yang telah diraih. Dalam sejumlah kajian baru, para sejarawan sudah sampai pada kesimpulan bahwa masyarakat nusantara tidak bisa dilihat sekedar sebagai penerima pasif dari pengaruh luar yang dibawa orang Cina, India, Muslim, dan Eropa.

Sekarang ini modernitas semakin menyerap kepentingan para penafsir, baik dari Asia maupun luar. Kecenderungan yang laku dewasa ini meletakkan kebudayaan di bawah tema ekonomi dan kelangsungan yang sifatnya materi sering dijadikan sasaran. Kesadaran tentang kuasa kapitalisme modern, yang memang merupakan kampiun di mana-mana saat ini, begitu sulit untuk mementaskan kekuatan lokal yang sedang berada di bawah permukaan, karena imbas ledakan industri dan konsumerisme. Pengetahuan lintas budaya akan selalu problematik, sebagaimana sering saya singgung, meski demikian kita perlu terus-menerus mencari sudut pandang yang lebih luas guna mendapatkan wawasan mendalam tentang wacana hidup di tingkat lokal.

Pandangan pribumi

Membayangkan sebuah spiral memberi bingkai yang bermanfaat sebagai kerangka sejarah kebudayaan nusantara. Dengan cara demikian akan lebih muda membuka sudut-pandangan lokal yang tidak dapat dimasukkan narasi sejurus (*linear*) yang biasa kita gunakan. Spiral sifatnya lebih terbuka. Jika diamati, bentuknya melingkar-lingkar dan naik-turun itu masih membawa garis lurus melalui waktu, sedangkan sekaligus lingkaran tadi menunjukkan gerak berulang kali kembali ke titik yang sama walaupun di tingkat lain. Pada saat yang sama melalui pendekatan demikian kita dimungkinkan menggarap sejarah melalui arkaeologi budaya (*cultural archaeology*) karena dengan demikian lapis-lapis budaya awal masih nampak 'hidup' didalam lapis sosial yang terkait sampai

jaman ini. Melalui spiral lebih mudah menelik keterkaitan antara ruang dan waktu atau sejarah dan sosiologi.

Sejarah pribumi yang dibentuk oleh pengaruh India benar-benar sesuai dengan gerakan spiral tadi. Perputaran 'gerak kembali' semacam itu bisa dibayangkan seperti musim yang datang silih berganti setiap tahun. Ada pula 'gerak maju' di dalam pandangan lokal: pengalaman orang yang menjadi dewasa melalui hidup. Siklus-siklus bisa dikaitkan dengan gerakan berayun antara masa kepaduan (*cohesion*), kesatuan (*integration*), dan masa pemisahan. Karena perubahan linier mendasari bangunan sejarah dari sudut pandangan modern, diwarnai gagasan perubahan, gagasan tentang 'gerak kembali' jarang ditengahkan.

Padahal pandangan sejarawan Baratpun sudah lama memiliki beberapa kerangka yang membawa corak spiral. Yang pertama tantangan Hegel yang merujuk sejarah sebagai dialektika antara tesis, anti-tesis, dan kemudian sintesa. Rumusan Toynbee juga melihat dialektika itu sebagai proses saling pengaruh-mempengaruhi yang bergerak maju antara niat dan akibat (*stimulus and response*). Ada corak perputaran lain demi sejarah namun agaknyanya sulit dipahami, sebab memerlukan pembayangan bahwa ruang dan waktu adalah relatif. Disini saya menawarkan bahwa keduanya saling berkaitan dengan cara yang sama sebagaimana benda dan energi dalam ilmu fisika yang diciptakan Einstein. Secara tersirat, 'waktu' hanya ada dalam kaitannya dengan keabadian dan 'perubahan' hanya dapat dipahami jika melibatkan sesuatu yang tetap tak berubah.⁴⁴ Sejarah tidak bisa dibayangkan hanya sebagai 'garis berdimensi tunggal yang menyusur waktu', seakan-akan ia sudah 'terberi dari *sononya*' yang bebas dari bentuk keberadaan yang lain. Begitu pula di dalam ruang.

⁴⁴ Memang licin, tetapi mungkin dipermudah dengan perumpamaan dari lingkup agama. Bagai mereka yang percaya, 'Tuhan' tetap abadi dan kekal--tidak mungkin disebut 'meroba melalui sejarah'; yang dimungkinkan 'merobah' harusnya diakui di tingkatan alam lain, dalam alam fana ini dimana kita, sebagai manusia terbatas, menjurus kepadanya.

Sesungguhnya tidak ada yang bersifat statis dan pada hakekatnya semua yang disebut 'hidup' berada di alam perobahan. Contoh sederhana ini bisa menjadi landasan yang cukup untuk memahami 'evolusi'. Kita seharusnya tidak berkerut kening menerima kenyataan bahwa gagasan yang mencukupi terhadap sejarah, sebagai sebuah proses dinamis, memang memerlukan perluasan dan kelincaan daya cipta, karena upaya yang tidak mudah itu juga diperlukan untuk memperoleh ciptaan yang tepat mengenai semesta fisik. Apakah aneh kalau kita harus mengembangkan daya cipta yang serumit itu untuk memahami sejarah?

Pengertian pribumi tentang sejarah memang bermacam-macam di antara sekian banyak kebudayaan dan juga tidak tunggal ketika berhadapan dengan waktu yang merentang itu. Pada masa pra-sejarah di nusantara, 'waktu' seolah benar-benar diam ditempat. Menurut Eliade disini, orang harus berfikir dalam kerangka siklus musim dan perputaran kehidupan, bukan 'perubahan'. Gagasan perulangan yang bersifat siklis tampak jelas jika dikaitkan dengan masa klasik. Jatuh banggunya dinasti merupakan suatu keniscayaan sejarah dan menyusup ke ruang kesadaran. Jadi, kekuasaan yang timbul tenggelam dan terjadi berulang-ulang itu mengendap dalam ingatan masyarakat dan terus dibawa dari angkatan ke angkatan.⁴⁵ Pemahaman Buddhis dan Hindu masa lampau sebenarnya juga mengandung gambaran tentang kemajuan. Sebuah gagasan linier terdapat pada kerangka wacana mereka yang meyakini bahwa manusia menuju '*moksa*'. Menurut pandangan demikian bukan hanya orang-per orang, melainkan bersama-sama di dalam siklus sejarah yang kita sendiri berada di dalamnya. Pada umumnya waktu yang bergerak lurus ditekankan dalam logika sejarah yang ditekankan dalam agama Semitik.

Ada cukup alasan menampilkan pandangan lokal seraya mengakui kemungkinan 'keabsahan teoretis' pribumi. Pendapat ini tidak bermaksud

⁴⁵ Schrieke, B.J.O., *Indonesian Sociological Studies*, The Hague, 1957, 1966

untuk menolak sejarah kritis demi pandangan dunia keagamaan lokal. Kita memang harus memahaminya agar dapat menangkap berbagai sudut pandang masyarakat, namun ini tidak berarti harus membangun penafsiran *hanya* menurut pengertian pemain lokal. Dalam prakteknya segala penyesuaian maupun perubahan yang dilakukan dalam kerangka rujukan kita, sebagaimana diterapkan untuk menjelajahi pandangan dunia masyarakat lain apapun, hanyalah sebagai tambahan atau pelengkap untuk memikirkan apa yang mulai kita bangun. Pada saat yang sama, jika cara berfikir kita tentang perubahan menyatu dengan cara berfikir masyarakat lokal, maka kita pun akan mampu menyatukan dua kutub yang berbeda itu dalam satu bingkai.

Dalam pengertian yang menjadi patokan umum di Barat sekalipun, masyarakat nusantara ternyata mengalami siklus maupun perubahan linier. Jadi, bukan sesuatu yang mustahil untuk mulai memikirkan sejarah di kawasan lewat logika spiral. India mulai menyebarkan pengaruhnya di Asia Tenggara pada awal Masehi. Sumber-sumber, walaupun terbatas, menunjukkan bahwa pada mulanya terdapat jurang yang mengganga antara budaya keagamaan luar dan dunia roh nenek moyang pribumi, yang merupakan pola pra-sejarah Asia Tenggara.⁴⁶

Budaya melek huruf dari peradaban luar yang masuk ke nusantara, yaitu bahasa Sanskerta dan berbagai bentuk seni India, awalnya jauh terpisah dari kebudayaan desa yang terus mengada di landasan bawah dari negara yang berdiri di sana. Candi dari kerajaan awal dibangun menurut arsitektur India. Bahkan gaya seni ukirannya pun masih tampak seperti candi di India masa itu. Melihat corak candi yang dibangun sekitar abad ke 5 M kemudian menalih ke abad ke 15 M, para sejarawan seni dan budaya Barat memang berfikir, sesuai Hegel, melalui timbulnya perpaduan melalui proses dialektis. Hubungan yang terjalin dengan India

⁴⁶ Holt, C. *Art in Indonesia*. Cornell UP, Ithaca, New York, 1967.

bergelombang, sedangkan saling pengaruh antara kerajaan dan desa pribumi berlangsung terus-menerus, sehingga terjadi sintesis melalui waktu.

Tulisan kuno tentang Angkor di Kamboja dan Mataram di Jawa ditoreh dalam bahasa Sanskerta, namun menjelang akhir masa klasik, masyarakat Birma, Tai, Khmer, dan Jawa semua sudah mengembangkan tulisan berbasis India demi bahasa dan didalam cara lokal.⁴⁷ Proses yang hampir sama juga terjadi di Vietnam, yang mengadaptasi bahasa Cina untuk mencipta tulisan dengan menggunakan huruf dan bahasa 'nom'. Hal yang sama juga terjadi di Eropa pada masa yang hampir bersamaan. Disana, bahasa dan tulisan Latin dari Kristen Abad Pertengahan berganti menjadi bahasa Inggris Raja James dan anasir-anasir yang semula dipinjam pada akhirnya disebarakan melalui makna pribumi dalam gaya lokal.

Di nusantara, dua kisah mitos India yang terkenal, *Mahabharata* dan *Ramayana*, ditapis dan dikawinkan dengan mitos pribumi. Dari waktu ke waktu para pahlawan secara perlahan tampil lebih pribumi, bahkan secara harfiah menyatu ke dalam alam lokal dengan cara diabadikan dalam tempat suci sebagai tokoh nenek moyang setempat. Seperti didalam bahasa dan mitos, bangunan candi di berbagai tempat juga semakin mempribumi. 'Domestikasi' (*domestication*) merupakan istilah yang tepat untuk menggambarkan proses tersebut. Ia merujuk pada bagaimana gaya lokal muncul melalui perpaduan. Apa yang semula hadir sebagai budaya pinjaman pada akhirnya tampil menjadi begitu lokal.⁴⁸

Satu kendala ketika ingin menampilkan sudut pandang lokal dalam pengertian ini adalah kita kerap mengkaitkan mitos dengan

⁴⁷ Coedes, G. *The Indianized States of Southeast Asia*, U Hawaii P, Honolulu, 1968.

⁴⁸ Wolters, OW. *History, Culture, and Region in Southeast Asian Perspectives*. ISEAS, Singapore, 1982

hayalan (*fantasy*), membedakannya dari 'sejarah', dan membayangkan sejarah saja adalah 'objektif'. Padahal, kerangka gagasan lokal justru dapat mengarahkan pemahaman secara tepat. Secaligus gambaran ilmu sosial masih main peran dan tidak perlu kita menerima pandangan lokal begitu saja, tanpa kritik. Memposisikan teori pribumi sama tingginya dengan teori yang kita miliki tidak berarti melanggar tekad menguji teori secara kritis maupun mengevaluasi kenyataan. Bahkan, teori asli nusantara seharusnya didekati sebagaimana memperlakukan teori Barat, yaitu dengan mengujinya ketimbang menolak keberadaannya.

Gerakan menuju sejarah yang otonom pada umumnya telah mengarahkan para sarjana untuk menelusuri sejarah sosial. Berbagai kelas dan proses yang terjadi di tingkat lokal kemudian menjadi tema tilikan. Kita mengakui bahwa ada begitu banyak peristiwa sejarah yang masing-masing memiliki sudut pandang lokal yang tidak tunggal dan berada dalam dinamika. Tetapi, hampir semua perkembangan yang menjadi ranah kaji masih diproses *di dalam* kaidah yang dibangun dalam dunia kesarjanaan Barat. Dengan kata lain, meski lapangan yang menjadi subjek tilikan telah mengalami perluasan, aturan permainan belum berubah sampai sekarang.⁴⁹

Penelusuran politik, sosial, dan ekonomi membuatnya tampak seakan-akan aturan dasar dalam permainan ilmiah telah menjadi pokok persoalan. Di lain pihak, fokus terhadap kebudayaan dan agama mempertajam kesadaran bahwa bagaimana kita membangun gagasan, akan mempengaruhi apa yang kita lihat dan membayangkan tentang 'apakah subjek' kita itu. Membangun sejarah kawasan yang otonom pada dasarnya bergantung pada keberanian mengkritik kaidah yang menuntun cara kita menulis dan membayangkan sejarah. Para sarjanawan diarahkan

⁴⁹ Masalah ini saya ungkap lebih lanjut dalam Stange, P. "Deconstruction as Disempowerment: New Orientalisms of Java." *Bulletin of Concerned Asian Scholars*. V 23 N 3. 1991.

untuk melestarikan pemisahan antara 'subjek dan objek' sampai 'Asia' menjadi makanan bagi teori atau sudut pandangan Barat. Model otonom dari sejarah lokal mungkin hanya bisa sepenuhnya tercapai bilamana pemisahan tersirat antara sistem pengetahuan 'Eropa' dan 'Asia' runtuh, karena sistem yang pertama selalu saja dianggap berada di atas yang kedua. Teori lokal bukan hanya sekedar 'informasi', melainkan juga cocok dijadikan *piranti* analisis sederajat teori Barat.

Penemuan tradisi

Masih banyak perdebatan yang mengemuka seputar peran kebudayaan tradisional, baik di Asia maupun di dalam jagat penafsiran akademis.⁵⁰ Para cendekiawan lokal, sama dengan dunia akademik Barat, umumnya membedakan antara 'tradisi statis' dan 'modernitas dinamis'. tetapi perbedaan sejelas itu tidak berlaku lagi. Kita tahu bahwa kebudayaan di segala lingkup sedang mengalami perubahan dan berada di tengah pergumulan serta terpilah-pilah dalam corak atau bentuknya di berbagai kelas dan komunitas yang berbeda-beda. Seperti telah disinggung di muka, kajian awal memang menurunkan peran pribumi dengan memandang kerajaan awal sebagian dari 'India raya', seolah-olah pengerak dianggap berasal dari luar saja. Pelemahan dan pemunduran peran pribumi awam yang begitu jelas dibingkai dan disokong oleh

⁵⁰ Terbitan ulang karya Achdiat Mihardja, *Polemik Kebudayaan* (Jakarta: Pustaka Jaya, 1986) menunjukkan bahwa masalah ini masih menghangat. Buku itu pertamakali diterbitkan pada 1948 dan meringkas berbagai silang pendapat yang sudah berakar sejak tahun 1930-an. Patut diperhatikan bahwa dalam perdebatan tentang perceraian dengan tradisi, Sutan Takdir Alisjahbana telah membalik posisinya dalam sejumlah hal yang penting. Dia kini meyakini anasir spiritual dari tradisi adalah sangat sesuai bagi dunia pasca-modern. Lihat tulisannya, *Socio-Cultural Creativity in the Convoerging and Restructuring Process of the New Emerging World* (Jakarta: Dian Rakyat, 1983), khususnya hlm. 74-80. Salah seorang tokoh kebudayaan lainnya yang memiliki nama besar dan merupakan penyair dan dramawan papan atas, yaitu W.S. Rendra, mengumpulkan komentar-komentarnya tentang tradisi dalam bukunya, *Mempertimbangkan Tradisi* (Jakarta: PT. Gramedia, 1983).

struktur kolonial, yaitu dengan cara menampilkan sejarah seolah pribumi *memang membutuhkan* 'motor penggerak' dari pihak luar.

Berkaitan dengan permasalahan ini, Wolters memperkenalkan istilah 'lokalisasi' (*domestication*) untuk mengganti apa yang dulu disebut Wales sebagai 'daya cipta pribumi' (*local genius*). Tujuannya mirip dengan apa yang dimaksud oleh para antropolog awal dengan 'akulturasi' (*acculturation*), sebuah istilah yang mengacu kepada daya mengolah yang dimiliki pribumi manapun terhadap anasir yang diambil dari luar. Wolters menggunakan gagasan yang dia sadap dari teori sastra untuk menyoroti bagaimana unsur asing itu diolah dan disesuaikan dengan sistem pribumi demi tujuan dan niat (*volition*) yang memang lokal. Dengan menerapkan strategi ini, karsa kreatif para pelaku lokal tampil kembali dalam pandangan sejarah dan kita akan menjadi semakin dekat dengan sudut pandang pribumi.⁵¹

Pada masa awal sesudah revolusi, kalangan modernis liberal dan revolusioner radikal sama-sama melihat 'tradisi' sebagai peninggalan masa lalu yang diharapkan lenyap demi munculnya pola modern. Seperti perubahan dalam berbagai model demokrasi parlementer membuka gerbang bagi sistem politik lokal yang berbeda dari kaidah Barat, maka penafsiran lokal tentang peran tradisi juga mengalami perkembangan. Karya yang mengangkat tema neo-tradisionalisme menunjukkan bahwa masyarakat dimungkinkan membangun melalui pola landas yang sudah dimiliki.

Gerakan ke arah itu sebetulnya sudah lama diisyaratkan oleh para sarjana. Benda pernah menyatakan bahwa pada jaman kemerdekaan

⁵¹ Perhatian yang masih berlanjut di kalangan Indonesia mengenai cara membingkai sejarah mereka tercermin dalam kumpulan tulisan para antropolog dan arkeolog. Ayatrohaedi, *Kepribadian Budaya Bangsa (Local Genius)* (Jakarta: Pustaka Jaya, 1986). Oliver Wolters, *History, Culture and Region in Southeast Asian Perspective* (Singapore: ISEAS and Singapore University Press, 1982). Sekaligu dalam lingkup lain ditekankan oleh Aurobindo, S. *The Foundations of Indian Culture* Pondicherry, 1959.

wajar kalau arus sejarah menuju kembali ke saluran dan landasan yang lama. Geertz memperlihatkan bagaimana gaya politik Demokrasi Terpimpin di Indonesia pada awal 1960-an menggaungkan gagasan politik India.⁵² Dia juga membuka wawasan tentang keanggotaan politik, yang saat itu menjadi tanda pengenal bagi penduduk Indonesia yang beraneka ragam dengan partai politik baru, bertautan dengan berbagai variasi budaya yang tertanam di dalam kelompok sosial kontemporer (yang oleh dia disebut '*abangan, santri, dan priyayi*' di Jawa).⁵³ Ben Anderson kemudian menunjukkan pertalian diantara gagasan kuasa Jawa dan arti pentingnya untuk memahami kepemimpinan politik di Indonesia di bawah Sukarno maupun Suharto.⁵⁴ Upaya-upaya keberlangsungan tradisi pribumi demikian memang terkait dengan, kendati berbeda dari, sudut pandang lokal. Kecenderungan tersebut terkait gagasan sejarah otonom melalui perhatian pada niat dan *daya cipta* lingkup budaya pribumi. Dengan demikian, penafsiran demikian membuka pengakuan bahwa perjuangan lokal tidak dapat dibaca sebagai perlawanan terhadap model Barat ataupun seolah-olah menjiplak pola luar, melainkan sebagai perpaduan melalui *daya cipta* lokal.

Pemilu yang digelar di Asia bukan hanya transposisi dari model parlementer Barat. Pemilu di Asia tidak mungkin difahami hanya melalui

⁵² Geertz, C. *Islam Observed*. U Chicago P, Chicago, 1971.

⁵³ Geertz, C. *The Religion of Java*. U Chicago P, 1976. Karya klasik ini mengkaitkan fase-fase Sejarah dan kelompok-kelompok sosial budaya kontemporer a la Max Weber.

⁵⁴ Sumbangan Harry J. Benda yang paling berkaitan dengan masalah ini adalah "Decolonization in Indonesia: The Problem of Continuity and Change", *American Historical Review* Vol.LXX. N 4 (July 1965). sumbangan Benedict Anderson yang paling dikenal adalah "The Idea of Power in Javanese Culture" dalam Claire Holt et.al. eds., *Culture and Politics in Indonesia* (Ithaca, New York: Cornell University Press, 1972). Kuliah-kuliah yang dia sampaikan di Universitas Monash, Australia, pada 1975 bahkan menekankan lebih dalam lagi, yaitu membangun ulang karakter (*gestalt*) di mana kita menafsirkan hubungan agama dengan politik dan mengakui bahwa politik dapat menjadi sarana untuk mencapai tujuan-tujuan keagamaan ketimbang sebaliknya, seperti yang sering dipahami. Lihat, "Religion and Politics in Indonesia since Independence" dalam Benedict Anderson, Mitsuo Nakamura dan M. Slamet, *Religion and Social Ethos in Indonesia* (Clayton, Victoria: CSEAS, Monash University, 1977).

citra demokratis Eropa. Perhelatan akbar itu perlu dipahami sekaligus sebagai upacara kemanunggalan, seperti yang diabadikan dalam tata upacara kraton masa lalu.⁵⁵ Peralihan sudut pandangan sedemikian, sebagai contoh yang tidak tergantung 'benar atau salah', memberi tekanan pada tujuan yang terlokalisasi. Alih-alih meniru secara mekanis, mereka justru melakukan percobaan dengan model modern demi terciptanya kehidupan sosial baru dan menurut kepentingan lokal.

Pada saat yang sama, dunia kesarjanaan dewasa ini mengarahkan perhatian kepada tinjauan ekonom politik. Mereka lazim menitikberatkan 'kekuatan yang berlaku umum' dan melihat kebudayaan hanya sebagai penyumbang secuil ciri yang didikte kekuatan lain. Kalangan ekonom politik sering beranggapan bahwa tekanan pada budaya mesti mementingkan naskah kuno, budaya elit, dan politik kolot (konservatif), karena semuanya memang biasa dan telah banyak digunakan untuk mendasari kajian 'kebudayaan Asia'.

Akan tetapi, penekanan terhadap budaya seharusnya tidak lagi disamakan dengan politik elit atau kesarjanaan yang kolot. Dalam teori sastra sekarang terdapat kecenderungan kuat yang mengarah pada tilikan Gramsci, yaitu 'kebudayaan sebagai sebuah alat kekuasaan', mirip pandangan Marx bahwa 'agama berupa madat masa'. Karya pasca-modern mengenai kebudayaan memang umumnya dipengaruhi oleh teori kritis. Bahkan mereka yang menempatkan kebudayaan sebagai titik tekan pun sekarang melakukan hal yang sama, yaitu melirik masalah politik, sehingga tidak mengherankan bila 'kebudayaan' lazim ditempatkan di bawah tema-tema kekuasaan dan ekonomi.⁵⁶ Pandangan demikianlah yang memang menjadi juara masa kini.

⁵⁵ N.G. Schulte-Nordholt, "The Indonesian Elections: A National Ritual", dalam R. Shefold et.al., *Man, Meaning and History* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1980).

⁵⁶ Karya Richard Robison yang paling cemerlang mengomentari masalah ini adalah *Indonesia, The Rise of Capital* (Sydney: Allen and Unwin, 1986). Dalam kumpulan tulisan

Bahkan, senada dengan apa yang dikembangkan Said, kajian budaya dewasa ini menggiring ke suatu kesan seolah-olah pandangan lokal tentang tradisi hanya merupakan ciptaan keserjanaan Barat.⁵⁷ Kajian itu mencatat bahwa dunia keserjanaan kolonial Eropa terus mempertahankan kecenderungan yang sejalan dengan apa yang menjadi tema penting dalam jagat pendidikan di Barat, yaitu memusatkan perhatian pada ranah kesusastraan klasik. Demikianlah, pendidikan Eropa tradisional memang diarahkan ke pengkajian sastra Yunani dan Romawi dan menggambarkan kebudayaan unggul yang diwariskan kedua peradaban itu mengalami kemunduran menuju Jaman Kegelapan dunia abad pertengahan.

Ketika pemahaman itu dipindahkan ke Asia, orang Eropa juga telah memburu naskah dan budaya *adiluhung*, warisan kelas atas masa lalu. Mereka menjejalkan wawasan yang sudah diperhalus tentang naskah klasik ke pandangan rendah tentang kehidupan orang Asia dan menyimpulkan adanya bukti tentang kemunduran dalam kebudayaan lokal. 'Para penemu' (seolah-olah tani disana belum tahu) candi Angkor di Kamboja bahkan tidak percaya pada semula bahwa bangunan yang mengesankan itu adalah hasil karya orang Khmer awam disekitarnya.⁵⁸ Ini berkaitan dengan ingatan atas hilangnya status tinggi yang pernah mereka alami pada zaman klasik, sebetulnya kehilangan yang mirip dengan

yang dia sunting bersama Richard Higgott, *Southeast Asia: Essays in the Political Economy of Structural Change* (London: Routledge & Kegan Paul, 1985) hlm. 8, mereka berdua menggarisbawahi pandangan yang mereka anut bahwa "orientalisme" adalah "kulturalis" dan kolot. Dalam komentar-komentar tentang keretakan hubungan Australia-Indonesia pada 1986, Robison menampilkan persoalan tersebut secara lebih gamblang dengan mengkaitkan analisis budaya terhadap "lobi Indonesia" di Australia. Lihat, Richard Robison, "Explaining Indonesia's Response to the Jenkins Article", *Australian Outlook*. Vol 40, No 30 (December 1986) hlm. 132-133. Robison dan rekan-rekannya terikat pada model-model yang memandang kebudayaan sebagai ideologi dalam pengertian dualistis, yang membedakan "gagasan dari materi" dalam suatu gaya yang tidak lagi dipakai oleh model analisis budaya yang baru.

⁵⁷ Said, E. *Orientalism*. Random House, New York, 1979.

⁵⁸ Coedes, G. *Angkor: an Introduction*. OUP, Hong Kong, 1975.

apa yang dikeluhkan kalangan filosof perenial. Dalam tatanan keningratan, pandangan ini dipakai sebagai pembenar bagi masuknya Barat, karena mereka menganggap kedatangan orang Eropa akan menyumbang inspirasi dan membawa daya gerak demi kemajuan.

Ketika para elit Asia dikenalkan pada pendidikan modern melalui sistem kolonial pada awal abad ke 20, setumpuk gagasan tentang masa lalu disuguhkan kepada mereka. Selain itu, ide Eropa masuk melalui saluran yang tidak resmi. Jalur pertukaran ide yang paling kuat pada masa itu adalah Teosofi. Ia berkembang lewat pertemuan antara pemikiran esoteris Eropa dan India pada penghujung abad ke 19 M. Salah seorang tokoh awal gerakan itu, Annie Besant, memiliki pengaruh yang luar biasa pada tahap awal nasionalisme India. Di sana sumbangsuhnya menyebar sehingga dia masuk ke ranah gerakan feminis dan politik radikal Asia Selatan. Masyarakat Teosofi menyuguhkan saluran yang sangat bisa diandalkan sebagai gerbang perubahan. Ia sendiri merupakan perpaduan antara pemikiran Eropa dan Asia dan kemudian tidak aneh kalau dia menarik banyak simpati Asia turut. Pada saat yang sama, di atas latar rohani yang disuguhkannya, orang Eropa dan Asia didalmnya bertemu dalam kesetaraan, sebuah kejadian yang jarang ditemui dalam lingkup kolonial. Tentu saja sejumlah tokoh gerakan nasionalis membangun citra kejiwaan dari kebudayaan awal mereka melalui perpaduan dengan pemikiran Eropa yang sejurus.⁵⁹

Dengan memperhatikan pengaruh tersebut, para sarjana kini cenderung menurunkan nilai penafsiran orang sekarang bahkan menganggap itu sekedar hasil penemuan belaka. Berbagai citra yang disokong elit lokal juga tidak dipandang sebagai sesuatu yang 'asli' dari pandangan maupun rumusan adat masa sebelumnya. Alih-alih, citra adat pribumi malah ditafsirkan sebagai wujud yang dikembangkan hanya

⁵⁹ Reeve, D. *Golkar of Indonesia: an alternative to the party system*. OUP, Singapore, 1985. hlm. 5-6, secara tepat mengarah ke pendapat ini.

demi alasan politik kolonial demi menciptakan penduduk yang pasif, yang tidak akan melawan aturan yang menindas. Argumentasi semacam itu memang dapat dibuat tanpa kecaman dan penerapan politik memang selayaknya ditinjau secara kritis. Namun kita juga mesti mempertanyakan sudut pandang dan bobot penekanan yang ada dalam karya masa ini.⁶⁰

Bowen, misalnya, telah membongkar penerapan politik di Indonesia di bawah pemerintahan Sukarno dan Suharto yang menggunakan istilah 'gotong royong'.⁶¹ Istilah itu dijadikan alat untuk mengerahkan tenaga kerja dengan menghadirkan gambaran ideal tentang 'kerja sama dan swadaya' di desa. Ini jelas berkaitan dengan kesan yang terlanjur diyakini, bahwa pembangunan modern bisa diwujudkan di desa yang memiliki corak egalitarian yang dibayangkan sebagai 'tradisional' itu. Padahal dengan demikian makna hakekat dari gotong royong itu sebenarnya dirobuhkan. Bahkan di negara terdahulu sekalipun, dan kemudian dimanfaatkan untuk mengabsahkan kegiatan pengerahan tenaga kerja demi melancarkan proyek negara, membangun arca kerajaan, dan juga mempertahankan sistem pengairan dan jalan desa.

Namun demikian, jika karya Eropa yang terdahulu memberi tempat istimewa kepada kekuatan sastra klasik dan kerajaan di atas suara lokal yang beraneka-ragam, penafsiran baru justru memberi kekuatan yang sifatnya jasmaniah (materi) dan mengabaikan daya yang tidak kasat mata (rohani). Dengan pandangan itu kupasan kebudayaan dibentuk oleh dualisme yang semakin memperkuat julur teori Eropa dengan

⁶⁰ Clifford Geertz, "Culture and Social Change: The Indonesian Case", *Man*. Vol. 19, No. 4 (1984).

⁶¹ John Bowen, "On the Political Construction of Tradition: Gotong Royong in Indonesia", *Journal of Asian Studies*, Vol XLV, No.3 (1986)

mengorbankan suara pribumi.⁶² Jika kita semata-mata menitikberatkan pada penyingkapan daya perantara, kepentingan sosial dan tujuan politis, secara tersirat kita mengingkari dan menurunkan nilai dari dimensi makna budaya yang dimiliki bersama dan sangat penting di mata masyarakat pribumi. Padahal keagamaan yang tertuju pada ranah batin, misalnya, merupakan sesuatu yang amat menonjol. Bila kita hanya menyoroti ranah politik ekonomi seraya mengosongkan ruang makna budaya dan tujuan rohani yang diyakini masyarakat pribumi, maka cara berfikir kita masih belum bebas dari ciri penjajahan.

Dengan setumpuk bukti yang menegaskan bahwa tradisi ikut ambil peran dalam rangkaian proses politik dan kepentingan ekonomi, seperti tersaji dalam karya yang baru, bukan berarti di dalam wilayah itu hampa kejiwaan. Memang, kajian tentang jaringan yang mengikat gotong royong dan Dewi Sri (dewi padi) satu sama lain yang tersulam dengan sistem kekuasaan itu merupakan kajian mengenai dimensi lahir. Tetapi sisi batin tidak seakan-akan pertentangan dengan lahiriyah. Ia merupakan rujukan yang mengacu pada dimensi yang berbeda di dalam ranah pertukaran yang sama. Bahkan kalau kita memisahkan ranah ekonomi, politik, sosial, dan rohani maka kita bergerak seolah-olah 'konsep' merupakan 'realitas nyata'. Kecenderungan demikian dengan tegas melanggar prinsip Weber, berupa '*reification*', anggapan bahwa sebuah citra sudah berupa kenyataan. Padahal setiap citra atau gagasan hanya berupa piranti pengetahuan, bukan kenyataan.

Demikianlah. Kendati karya dewasa ini sibuk menekankan yang umum dan beragam dalam kebudayaan pribumi, mereka seringkali tampak menghina atau menolak ketika telaahan merujuk pada tradisi. Kenyataan ini sebagian besar adalah akibat dari pengaruh gagasan yang

⁶² Penjelasan tentang pendapat ini di paparkan panjang lebar dalam Paul Stange, "Deconstruction as Disempowerment: New 'Orientalisms' of Java", *The Bulletin of Concerned Asian Scholars*, Vol. 23, No.3 (1991).

timbul dari praduga budaya elit. Pemikiran masa sekarang masiah sering memosisikan orang Asia sebagai korban penjajahan. Kapan saja dibayangkan, daya gerak mereka dipandang sebagai sesuatu yang pada hakikatnya politis menurut anggapan kita tentang lapangan itu.

Betapapun dangkalnya konsepsi tradisi, jika kita hanya terpaku pada hal politik dan sosial, sama artinya dengan memandang negara awal sebagai ciptaan kaum ningrat India, seraya mengabaikan sumbangsih pribumi. Kendati banyak hasil yang dicapai, pertanyaan seputar kerugian dan dampak yang dibawanya tetap harus terus diajukan. Kalangan elit baru memang dibentuk oleh kolonialisme dan mereka berhutang banyak gagasan kepada dunia kesarjanaan Barat.⁶³ Namun, sama sekali tidak benar jika menganggap tafsir lokal tentang mitologi seolah-olah bikinan Teosofi semata-mata atau memandang acuan tradisi, dalam filsafat politik lokalpun, hanya sebagai permainan kekuatan.

Semua orang memberi perhatian pada apa yang dibayangkan sebagai sesuatu yang 'bisa dimengerti' dan mengesampingkan apa yang tidak bisa dianggap nyata menurut aturan wacana yang laris. Campur tangan yang bersifat subjektif yang dicipta oleh agen pengetahuan termasuk diri kita memiliki keterkaitan dengan sejarah dan juga etnografi atau politik. Pengaruh yang tak kentara dan terbatinkan secara tersirat menjadi masalah dalam semua bidang kesarjanaan. Kepercayaan bahwa nafsu seperti keserakahan, ambisi, lapar dan birahi adalah yang abadi akan mencipta kegagalan dalam menanggapi kejiwaan. Karena wacana berubah melalui sejarah, maka perubahan tidak hanya maujud dalam citra, melainkan juga pada penekanan terhadap cara untuk mencapai kesadaran.

⁶³ Telaah yang cemerlang mengenai persoalan ini adalah S. Supomo, "The Image of Majapahit in Later Javanese and Indonesian Writing" dan kumpulan tulisan lainnya di Anthony Reid dan David Marr eds. *Op.Cit*

Bab 3

LAPIS BAWAH PRIBUMI

Jika dikatakan bahwa Asia Tenggara merupakan sebarang kawasan yang didalamnya tersusun suatu kategori masyarakat, yang menampilkan corak sehingga membuatnya berbeda dari wilayah di sekelilingnya, maka kebenaran dari pernyataan itu masih samar. Akan tetapi, infrastruktur atau lapis bawah (*substratum*) memang memberi ciri khas tersendiri pada kawasan itu dan dapat dikenali lewat dua pengertian dasar. Paling jelas, ia mengacu pada kebudayaan zaman batu prasejarah (*megalithic*) yang tersebar luas. Di seluruh kawasan nusantara, orang memakai alat-alat yang terbuat dari tembaga sebagai dampak dimulainya revolusi pertanian di masa neolitikum (*neolithic*). Di antara sebagian kecil masyarakat suku yang tinggal jauh di pedalaman, mereka yang nyaris tak tersentuh arus anasir asing hingga datangnya gelombang pariwisata, jejak prasejarah masih nampak sampai sekarang. Lapisan tingkat bawah itu tampak maujud di dalam orientasi dasar yang masih membentuk kebiasaan hidup pedesaan.

Kerap kali kita dihadang bahaya kala menyoroti tradisi itu, yaitu terjerembab ke dalam imajinasi romantis, yang melihat mereka melalui kaca mata warna dan memantulkan citra harmoni mistis kepada masyarakat suku asli. Masyarakat dulu sebetulnya tidaklah berbeda secara magis dari kita saat ini, kendatipun banyak aspek dari tradisi yang mereka miliki memang beda dengan kita, sebab mereka juga tidak mudah untuk dicatat sebagai anasir penting untuk memberikan pemahaman. Karena lapisan bawah tersebut merupakan anasir yang paling jauh dari pandangan dunia dan kehidupan kita, yang kita tinds dan pinggirkan sebagai animisme, maka tidak mengherankan jika ia menjadi sesuatu yang

karang tampak, bahkan di depan mata para pengamat dengan pengalaman riset bertahun-tahun di kawasan itu sekalipun.

Dampak kapitalisme industri di Asia Tenggara tidak bisa dianggap sepi. Di satu sisi, pengaruhnya telah menyosok sedemikian dalam hingga membentuk ulang pola kehidupan di masyarakat, bahkan sekarang sampai wilayah terpencil. Di sisi lain, minoritas yang mengalami modernisasi terpusat di kota dan terhubung dengan pranata ekonomi, pendidikan, dan pemerintahan. Kalangan pengamat luar hampir dipastikan selalu menilik warga Asia perkotaan modern lewat pranata-pranata itu, sehingga mudah tergelincir dalam kesalahkaprahan, yaitu menilai masyarakat pedesaan telah meninggalkan tradisinya. Kesan semacam itu sama bahayanya dengan romantisisme. Oleh karena itulah, kita perlu menyeimbangkan pengamatan kritis dengan sikap yang jujur dan terbuka ketika mengamati budaya-budaya yang secara kualitatif berbeda dengan budaya kita.

Lapis bawah sebagai bingkai (*gestalt*)

Jika penekanan terhadap lapis bawah atau infrastruktur Asia Tenggara sudah menjadi pijakan bersama, maka ia juga justru telah dipahami dan dibayangkan dalam berbagai tilikan serta tidak jarang menjadi bahan perdebatan. Sejarah, arkeologi, antropologi, politik, agama, dan psikologi, masing-masing menawarkan pandangan untuk menteorisasikannya. Para sejarawan menampilkan lapis bawah itu lebih sering memberikan definisi tentang apa Asia Tenggara itu, sekaligus menegaskan bahwa kawasan tersebut memiliki ciri khas umum. Meski demikian, kajian yang menekankan dimensi budaya paling mungkin

sampai ke arah itu ketimbang yang menitikberatkan pada bidang politik ekonomi.⁶⁴

Gagasan sejarah otonom dan konseptualisasi tentang lapis bawah bersejalan dengan gerakan kemerdekaan yang memuncak pada masa itu. Keduanya sama-sama berhasrat menggeser titik tekan yang sebelumnya berdasarkan pengaruh asing, kini berubah arah menuju ke daya gerak yang sifatnya pribumi atau lokal. Belakangan, gerakan baru dalam ilmu-ilmu sosial mulai menyatu dengan penelitian sejarah dan perhatian yang diarahkan pada kehidupan sehari-hari serta pengertian yang lebih luas tentang budaya.

Dalam banyak hal, para sarjana bidang Asia Tenggara merupakan pemain yang merintis garis baru ini. Bagi mereka, lapis bawah yang disinggung di muka mengiringi semangat kemerdekaan di tingkat kawasan dari kekuatan asing. Selain itu, dengan mengikuti pola pribumi, sejarawan bisa leluasa menampilkan bagaimana upaya mereka membentuk perubahan.⁶⁵ Ketika meninjau ulang upaya merumuskan kajian sejarah yang otonom, Day menyatakan bahwa kesan yang muncul dari konsep tersebut adalah "...tradisi pribumi... cukup memiliki kekuatan untuk mengubah bentuk perkembangan sejarah, meskipun mereka sendiri dalam posisi diubah dan dicipta ulang oleh pengaruh luar yang tengah melingkupinya."⁶⁶ Gagasan serupa juga telah ditekankan kalangan antropolog, yang mencatat pada awal abad ke-20 bahwa masyarakat "yang menerima" ternyata tidak dalam posisi pasif,

⁶⁴ Perbedaan citra gerakan menuju sudut pandang lokal tergarat jelas dalam uraian Anderson (1972) yang mana pembentukan praktik-praktik yang tampak sejatinya diarahkan oleh tujuan-tujuan yang bersifat lokal. Emerson (1980, hlm. 57-59) mencatat bahwa penafsiran-penafsiran yang tengah berkembang cenderung bergerak menuju penekanan yang sifatnya lokal sampai ke taraf di mana kebudayaan merupakan pokok persoalan, namun sebaliknya, ia justru akan bergerak menjauh manakala ekonomi menjadi prioritas.

⁶⁵ Sejalan dengan semangat yang dikandung dalam karya van Leur (1967), Smail (1961, Benda (1962), Hall (1968), Coedes (1968), Wales (1974, Mus (1975), Wolters (1982), O'Connor (1983), Reid (1988), dan Jumsai (1988).

⁶⁶ Day, A. "How Modern was Modernity, How Traditional Tradition in 19th Century Java." *Review of Indonesian and Malaysian Affairs*. Vol 20, 1986 (hlm. 27).

melainkan “mempengaruhi” proses peminjaman budaya yang selalu saja merupakan proses dua arah.⁶⁷

Titik berat terhadap keberlangsungan semangat animisme desa sebagai suatu lapis bawah memiliki akar pada Jaman Pencerahan dalam fase pemikiran Eropa. Teori Marx tentang “cara produksi Asiatis”, misalnya, menegaskan bahwa masyarakat petani tetap tidak berubah dan “feodalisme” Asia pada khususnya bersifat statis. Gagasan lain diutarakan oleh Wittfogel, tentang “masyarakat hidrolis”, yaitu jaringan irigasi yang menyokong pertanian sawah merupakan faktor utama yang mencipta kekuasaan “despotis” yang dipandang umum di negara-negara Asia.⁶⁸

Teorisasi tentang lapis bawah tersebut tidak seharusnya dikaitkan pada gagasan mengenai kemandegan (statis) yang tak berubah, bukan pula pada pembacaan sistim kekuasaan Asia melalui feodalisme Eropa.⁶⁹ Karya mutakhir malah menekankan komposisi yang beraneka. Wolters bahkan menegaskan sebaiknya kita menyebutnya dengan istilah “*mandala*” ketimbang “negara” untuk menghindari praanggayang hadir dari istilah yang terakhir itu. Dia menandakan hubungan kuasa di dalam *mandala* adalah terpersonalisasi, yang didasarkan pada kekerabatan dan karisma, masing-masing kekuasaan yang ada dibawahnya (*substratum*) pun tetap dalam posisi otonom kendati secara budaya berada dalam kungkungan kuasa yang lebih besar.⁷⁰ Sejumlah kalangan sarjana kini justru membalik tesis Wittfogel dengan berpendapat bahwa negara yang memusat menciptakan pertanian sawah dan bukan sebaliknya, sedangkan lainnya mengatakan bahwa pengawasan irigasi bisa jadi tidak terikat sama sekali dengan kekuasaan yang terpusat.⁷¹

⁶⁷ OW. Wolters (1982)

⁶⁸ Vickers, A. *Bali: a Paradise Created*. Penguin, Ringwood, Victoria, 1989 (1989, hlm. 22)

⁶⁹ Sebagaimana ditulis Steadman (1969) dan digemakan oleh Said (1978).

⁷⁰ OW Wolters (1982); D Marr & AC Milner (1978).

⁷¹ Dove, M. "The Agroecological Mythology of the Javanese and the Political Economy of Indonesia", *Indonesia* No 39, 1985); Geertz, C. *Negara: the Theatre State in Nineteenth Century Bali*. Princeton UP, New Jersey, 1980.

Mengkonseptualisasikan lapis bawah atau infrastruktur pribumi tidak terikat pada pandangan sejarah yang sifatnya linier dan evolusioner. Sebagaimana pandangan saya sebelumnya tentang citra yang berbentuk spiral, apa yang ditampilkan di sini tidak lain bertujuan untuk melampaui batasan yang mengikat itu. Proses sejarah yang saling mempengaruhi, yaitu antara keragaman realitas yang tertanam secara budaya, semakin menjadi kompleks dengan alur waktu. Di segala masa, setiap kelompok suku atau kategori sosial para pemain membawa dan memasukkan sudut pandang-sudut pandang yang berbeda.⁷² Di sini kita merujuk secara berlanjut kepada kenyataan, baik yang bersifat “historis” maupun “sosiologis”. Irama dan pandangan yang berbeda silang-menyilang di setiap lintasan waktu dan ruang.

Jagat pertanian, perniagaan, dan kerajaan masing-masing mengandung pengertian yang berbeda tentang waktu itu sendiri. Lapis bawah yang berskala kawasan, yang kebanyakan berhubungan dengan ruang pertanian, hanyalah salah satunya.⁷³ Jika ia dibentuk pada masa prasejarah, dunia petani yang menggiringnya bergerak menuju ke masa sekarang juga telah dirobah berulang-ulang, baik secara intern maupun oleh “*gestalt*” atau bingkai yang membungkusnya. Sejarah tidak hanya sekedar rangkaian jaman yang muncul silih-berganti, kendati dalam setiap proses, jaman yang terdahulu tergeser oleh yang berikutnya. Di dalam setiap fase baru, anasir-anasir masa yang lalu disusun kembali dan sekaligus dipelihara.⁷⁴

⁷² Pandangan Smail (1961) tentang sudut pandang Aceh seputar sejarah Sumatra memperlihatkan keragaman perspektif lewat penekanan terhadap struktur-struktur dari proses lokal.

⁷³ Gambaran ini senada dengan perhatian F. Braudel's (1974, hlm. xi-xv) terhadap irama, yang meski berbeda namun terus mengalun, dunia pertanian, perniagaan, dan kerajaan di kawasan Mediterania.

⁷⁴ Senada dengan apa yang dikumandangkan R. Iletto (1988) tentang gerak menuju bangunan non-linier sejarah Filipina. Smail menyajikan bingkai amatan yang sudah memecahkan permasalahan yang diajukan Day (1986, hlm. 2-6), yang timbul dari paparan White, yang mengidentifikasi komitmen tersirat menuju ke arah narasi tunggal dan batasan-batasan moral dalam penulisan sejarah.

Kita perlu menggolongkan citra linier dan siklis serta membayangkan bahwa gerak “waktu” dan “keabadian” berjalan berdampingan. Menurut Eliade, upacara purba kaum tani “menghidupkan kembali waktu”. Karena berakar pada siklus pertanian dan upacara perlintasan hidup manusia (*rites of passage*), yaitu upacara kelahiran, pubertas, pernikahan, dan kematian, kosmologi mistis mereka berpola siklis dan pada hakikatnya bersifat perulangan.⁷⁵ Sejauh desa-desa masih melestarikan kosmologi yang terus-menerus dihidupkan kembali, seperti lazimnya tampak pada masyarakat prasejarah, kita bisa menganggap mereka “memelihara realitas yang tak berwaktu”, bahkan di wilayah terpencil sampai masa ini.

McKinlay melontarkan gagasan yang cemerlang berkaitan dengan persoalan ini. Dia berpendapat bahwa bagi masyarakat Melayu saat ini, “zaman” dan “masa” memiliki hubungan tak terpisah dengan realitas pribumi, Islam, kolonial, dan modern. Bahkan dalam konteks kelas bawah di perkotaan Malaysia pada 1970-an, dia menemukan orang yang memandang semua itu saling meliputi, seperti “jaman pengetahuan” (*epistemic eras*), atau cara mengetahui yang bisa ditempuh. Dalam pandangannya, setiap lapis sejarah membawa gagasan berbeda tentang waktu mewujud secara bebereng. Di lintasan yang sama, Becker mengatakan bahwa dalam pertunjukan wayang, perubahan bahasa, cara penampilan, dan tokoh membawa ruang dan waktu yang berbeda ke dalam satu saat dramatis, sehingga di sana terjadi penyatuan epistemologi yang berlainan.⁷⁶

Kendati luasnya pencitraan kita bisa memberi tempat bagi kemungkinan suatu “lapisan tak berwaktu” (*timeless substratum*) untuk

⁷⁵ Eliade, M. *The Myth of the Eternal Return*. New York, 1959

⁷⁶ McKinlay, R. "Zaman dan Masa, Eras and Periods: Religious Evolution and the Permanence of Epistemological Ages in Malay Culture", in AL Becker and AA Yengoyan eds, *The Imagination of Reality*, Ablex Publishing Company, Norwood, NJ, 1979 dan AL Becker. "Text-Building, Epistemology, and Aesthetics in Javanese Shadow Theatre", (di buku yang sama, hlm. 232).

tampil ke muka, seperti perubahan latar di dalam proses sejarah, namun upaya mempertahankan kesadaran tentang hal itu bukanlah persoalan mudah. Tak bisa dielakkan, titik berat terhadap kemunculan pola sosial baru melalui sejarah membuat irama waktu yang lain menjadi bahan perhatian. Meskipun peralihan itu membutuhkan titik berat semacam tadi, agar landas bawah jelas terlihat, setiap langkah sejarah tetap saja membelokkan perhatian kita ke latar depan. Dengan demikian, mengikuti proses perubahan serta mengamati perkembangan baru, yang keduanya adalah sangat penting, secara tersirat justru mengaburkan "perhatian" kita terhadap ruang kehidupan yang kekal. Padahal, ruang yang hadir serempak itulah yang melestarikan budaya yang terus-menerus mewujud, termasuk pengalaman waktu itu sendiri.

Pada awalnya, lapis bawah mengacu pada budaya animistis dan budaya desa sawah di seluruh muson Asia, yang meluas ke luar kawasan yang kini Asia Tenggara hingga ke Bengal, Assam, Yunnan, Jepang, Taiwan, dan wilayah selatan India dan Cina. Gelombang persebaran penduduk yang utamanya datang dari utara, datang silih-berganti di kawasan itu, sebagaimana tersirat dari gaung istilah geografi yang sangat statis seperti "lapis bawah" (*substratum*) dan "lapisan" (*layer*).

Meski begitu kita bisa membayangkan masing-masing gelombang yang datang silih-berganti itu sebagai penggantian, penyerapan, atau peminggiran masyarakat terdahulu, yang meninggalkan jejaknya di sebagian wilayah dan lebur melalui sintesis di wilayah lain.⁷⁷ Pemandangan dan peleburan sangat mencirikan proses yang terjadi di dekat jalur niaga yang ramai dan di pusat yang menjadi tempat kepadatan penduduk, sedangkan bekas-bekas yang tersisa selalu tersebar di masyarakat terpencil di pulau yang jauh, hutan, dan pegunungan. Pada saat yang sama, meski Asia Tenggara merupakan kawasan yang memiliki

⁷⁷ Seperti diutarakan MacKnight, C. "Changing Perspectives in Island Southeast Asia." dal D Marr & AC Milner eds. *Southeast Asia in the 9th to 14th Centuries*. RSPSEAS & ISEAS, Singapore, 1986.

tekanan rendah (*a low pressure zone*), penduduknya berlalu-lintas ke luar dan ke dalam serta memiliki orientasi kelautan yang kuat.

Persebaran orang Melayu-Polynesia, yang melintasi Samudra Pasifik (orang Polynesia dan Micronesia termasuk keluarga besar itu) dan India, membuktikan pada jaman prasejarah mereka merupakan para pelaut ulung. Pada milenium sebelum Masehi, orang Polynesia kemungkinan sudah melintasi kepulauan wilayah Micronesia, bahkan orang Madagaskar asli termasuk Melayu-Polynesia pada awal abad pertama, saat pengaruh India dan Cina memasuki kawasan nusantara. Dengan demikian jelaslah orang nusantara termasuk pengarang samudra paling aktif, bahkan dalam jaringan niaga Asia masa awal, jelas bukan hanya penerima dari luar, tetapi agen utama sebagai penemu lapangan wilayah dan budaya baru. Orientasi maritim yang telah menjadi citra purba masyarakat pribumi masih tercermin dalam rentetan simbolisme air yang terrekam di dalam mitos, arsitektur, dan susunan sosial.

Orang Tai, misalnya, yang pada semula tinggal di pegunungan barat daya Cina, ternyata tetap memelihara simbolisme yang memusat pada air dan kapal. Begitu juga dengan orang Sumatra, walaupun di dataran tinggi. Mereka masih lekat dengan jalinan yang berhubungan dengan kapal dan perumahan mereka pun bernuansa perahu. Reid, di antara cendekia yang lain, menemukan semangat keterbukaan dan orientasi kelautan sebagai suatu anasir yang bersayam di lapis bawah (*substratum*) masyarakat Asia Tenggara.⁷⁸ Semangat dan orientasi tersebut sekaligus memberi penjelasan tentang mengapa kawasan nusantara bisa dikenali dengan menonjolnya pertukaran yang ada di sana.

Latar tempat tinggal paling awal ditemukan lewat serangkaian fosil manusia Jawa. Mereka merupakan sebagian dari jajaran Homo Erectus yang diakui paling tua, karena fosil Homo Javanesis berusia hampir satu

⁷⁸ Paul Mus (1975); S Jumsai (1988); P Manguin (1986), A Reid (1988, hlm. 3-10).

juta tahun dan Homo Soloensis ratusan ribu tahun. Yang kedua bisa jadi adalah nenek moyang kelompok Negrito yang tersebar di kawasan Asia Tenggara. Mereka merupakan sisa-sisa penduduk utama masa itu. Orang Negrito kemungkinan juga sudah menjalin hubungan dengan penduduk Melanesia dan Australia, karena sekitar lima puluh ribu tahun lalu nenek moyang mereka bermigrasi menuju tempat yang sekarang lewat Asia Tenggara.⁷⁹ Manusia Australoid dapat dianggap sebagai manusia paling awal yang hidup di kawasan itu. Di kepulauan bagian timur masih tampak jelas adanya corak percampuran antara Australoid dan Mongoloid. Mengingat tidak banyak jejak Australoid yang masih tersisa di Asia Tenggara dan mereka pun telah terasingkan selama beberapa ribu tahun, maka dalam kajian ini mereka tidak masuk dalam bahasan lanjut.

Lapis bawah yang bisa dikaji dan lebih bermakna secara arkeologis adalah yang berkaitan dengan jaman batu (megalitikum) dan jaman perunggu. Kompleks kebudayaan “Dongson”, atau budaya pada jaman perunggu, pertama kali ditemukan di situs-situs Vietnam, namun kemudian dijumpai di sebagian besar kawasan Asia Tenggara. Penduduk Melayu purba (*Proto-Malay*), yang tersebar ke seluruh wilayah kepulauan, kemungkinan besar merupakan sisa-sisa dari kebudayaan Dongson. Di antara yang lain, mereka itu termasuk orang-orang kepulauan Mentawai, Batak, Sumba, Toraja, dan Dayak. Ini sekaligus memberi kesan bahwa hingga milenium pertama sebelum masehi, mereka mendominasi Asia Tenggara.

Wales berpendapat sebagian orang Proto-Malayu kontemporer masih melestarikan agama jaman perunggu.⁸⁰ Nenek moyang orang-orang yang dominan sekarang ini, yaitu sepupu orang jaman perunggu,

⁷⁹ Seperti diutarakan Bellwood, P. *Prehistory of the Indo-Malaysian Archipelago*, Academic Press, Sydney, 1985 (hlm. 49, 70).

⁸⁰ Menurut Wales, Q. *Prehistory and Religion in South-East Asia*. London, 1957, “Agama Toraja Timur dan sebagian orang Kalimantan melestarikan...praktik-praktik yang dibawa ke kawasan Asia Tenggara oleh pengaruh-pengaruh Dongson—dari Jaman Perunggu.” (hlm.65)

mulai menuju wilayah yang mereka diami sekitar tiga ribu tahun yang lalu. Meski sisa-sisa dari mereka yang sudah kita singgung di muka masih tetap ada, pertukaran budaya dan genetika mencipta terjadinya penyatuan sampai mereka lebur di daerah dataran rendah. Para arkeolog kini mendorong kita agar memusatkan perhatian pada keberlangsungan antara kebudayaan neolitikum dan kebudayaan jaman perunggu, yang sudah mapan itu, dengan negara historis masa terkemudian.⁸¹

Secara antropologis, lapis bawah (*substratum*) pada mulanya merujuk pada masyarakat terasing yang hidup dari berburu dan meramu, tebang-bakar, dan menangkap ikan. Sebagian dari mereka melestarikan gaya hidup nenek moyang mereka sampai sekarang seperti orang Melayu purba. Gambaran ini juga menyiratkan bahwa orang Punan, yang hidup dengan cara meramu di belantara Kalimantan, dan orang Semang, yang merupakan peladang berpindah dari Semenanjung Melayu, adalah sisa-sisa penduduk masa awal, sebagaimana terlihat dari cara hidup mereka. Sekat-sekat ekologis atau semangat niaga bagaimanapun telah memunculkan kedua kelompok itu sekarang ini karena adaptasi yang berasal dari masyarakat yang berada dekat dengan mereka.⁸²

Etnisitas terkadang muncul atau berubah dengan mudahnya, seperti cairnya asul-usul kesukuan kepulauan Sulu, dan hal ini sekaligus menggarisbawahi kehati-hatian kita dalam mengamati mereka.⁸³ Tidak ada satupun masyarakat yang merupakan selapis waktu yang statis, sebagaimana ditegaskan Benda, bahwa kita tidak bisa memandang Filipina masa lampau, sebelum datangnya pengaruh Spanyol (*pre-Hispanic Philippines*), sebagai citra prasejarah atau Bali masa kini sebagai replika

⁸¹ Smith, RM and W Watson eds. *Early South East Asia: Essays in Archaeology, History and Historical Geography*. Cornell UP, New York, 1979, (hlm. vi).

⁸² Hoffman, C. "The 'Wild Punan' of Borneo: a Matter of Economics", in M Dove ed. *The Real and Imagined Role of Culture in Development*, U Hawaii P, Honolulu, 1988 & Rambo, AT. "Why are the Semang?", in AT Rambo, K Gillogly, KL Hutterer eds. *Ethnic Diversity and the Control of Natural Resources in Southeast Asia*, Michigan S&SEAS No 32, U Michigan, Ann Arbor, 1988

⁸³ Warren, J. *The Sulu Zone*. U Singapore P, Singapore, 1981.

dari Majapahit yang bercitra India (*Indic Majapahit*).⁸⁴ Meski begitu, terdapat sekumpulan masyarakat yang masih mempertahankan cara subsistensi seperti lazim dilakukan pada masa-masa awal, yang gaya hidup mereka menunjukkan gambaran prasejarah. Sebagian dari mereka, seperti masyarakat Sakkudei dari Siberut, bahkan menjadi contohnya karena sampai sekarang terasingkan di wilayah yang jauh dari jaringan komunikasi global.

Pengertian paling penting dari lapis bawah, bagi pemahaman kita tentang proses sejarah, adalah bersifat sosiologis, yaitu terkait dengan pondasi masyarakat petani sawah di wilayah inti (*core areas*) yang didiami oleh kelompok suku utama. Hingga hampir masa kini, mayoritas orang Asia Tenggara hidup dalam kelompok kekerabatan yang memendar luas di komunitas desa yang sebagian hidup secara mandiri. Lewat kajian antropologinya tentang India dan Meksiko, Redfield mencatat bahwa “tradisi besar” negara masa awal selalu berinteraksi dengan “tradisi kecil” desa pertanian.

Desa pertanian melestarikan budaya otonom walaupun interaksi dengan kota menegaskan atau menentukan mereka sebagai kebudayaan petani. Tradisi melek huruf perkotaan tidak pernah menyingkirkan gaya penampilan lisan terdahulu yang dipraktikkan di desa, meski bingkai yang terbentang yang dibawa oleh kemampuan baca tulis benar-benar menyatu ke dalam mitos setempat. Di hampir semua peradaban kuno, seperti di Asia Tenggara, kedua tradisi besar dan tradisi kecil masih bersatu secara terpisah sekalipun keduanya tetap dalam posisi saling mempengaruhi.

Pengertian ini mendukung pernyataan Mus mengenai keberlangsungan yang maujud di masyarakat desa Vietnam. Dalam telaahnya, ia menampilkan desa-desa sebagai ruang yang secara simbolis otonom, yang dilinkari pagar bambu yang mengitari mereka, dan terasingkan secara sosial, yaitu dengan keberadaan majelis para tokoh

⁸⁴ H Benda (1962, hlm. 110)

yang melindungi mereka dari birokrasi pusat yang memaksa.⁸⁵ Hal senada juga dinyatakan van Leur bahwa “kemilau agama dunia dan bentuk budaya asing merupakan selapis tipis yang dibawahnya seluruh bentuk pribumi terus-menerus mengada...”.⁸⁶ Amatan van Leur sejalan dengan pandangan bahwa pengaruh luar masa awal memang memberi pengaruh besar kepada perkotaan tetapi belum tentu menyentuh alam pedesaan.

Schrieke melontarkan gagasan serupa bahwa infrastruktur Jawa antara tahun 700 dan 1700 M tidak mengalami perubahan, karena jaringan komunikasi kehidupan desa dan ekonomi pedesaan nyaris tak terpengaruh oleh derasnya arus dunia perniagaan melalui negara-negara masa itu.⁸⁷ Dengan tanpa menilai secara dini tingkat keberlangsungan itu, kita dapat mengamati bahwa mereka telah diberi jalan mulus di wilayah inti pertanian sawah oleh sekumpulan kecil penduduk dan sifat masyarakat desa.

Sejumlah kajian politik dewasa ini menyatu dengan konseptualisasi lapis bawah. Scott menjelajahi politik pedesaan Malaysia dan menitik-beratkan perhatian pada “gaya perlawanan sehari-hari kaum tani yang dilancarkan secara sunyi” untuk melawan kekuasaan yang datang dari luar dan dari dalam desa. Seperti tulisan ini, dia juga merujuk pada kehidupan sehari-hari yang masih punya arti penting kendati dianggap sepi, tidak relevan, atau tak terlihat oleh kekuasaan yang memaksa atau, dalam istilah lain, “hegemoni diskursif”. Berangkat dari gagasan Bahktin, Bourdieu, Foucault, dan Gramsci, ia memberi penekanan pada hubungan

⁸⁵ McAlister, J & P Mus. *The Vietnamese and their Revolution*, NY, Harper & Row, 1970.

⁸⁶ van Leur, JC. *Indonesian Trade and Society*. Nijhoff, The Hague, 1967. (hlm. 95)

⁸⁷ Schrieke, B.J.O., *Indonesian Sociological Studies*, The Hague, 1957, (hlm. 4). H Benda (1962, hlm. 118) mengungkap ini sebagai “suatu pesona yang melimpah-limpah dengan infrastruktur Asia Tenggara yang nyaris kekal” dalam karya van Leur dan Schrieke.

kuasa, pemikiran dan aksi yang memaksa, yang ada di dalam “situs” kehidupan sehari-hari.⁸⁸

Scott menunjukkan bahwa perlawanan itu kemungkinan dilestarikan oleh aksi “tak mau tunduk” (*non-compliance*) atau melawan tak langsung ketimbang bergantung pada konfrontasi aktif lewat jalan pemberontakan. Di sini arti penting dari argumentasinya terletak pada penekanan tentang bagaimana orang mempertahankan orientasi mereka kendatipun berada di dalam bingkai ketundukan terhadap kuasa yang mencengkeram. Seperti sudah diutarakan kebudayaan pribumi, klasik, dan tradisional semuanya menempatkan spiritualitas dan kekuasaan sebagai dua sisi keeping mata uang.

Lapis bawah dari animisme pedesaan pribumi terus mewujud secara otonom di kantong budaya yang berada jauh di pelosok sana dan melalui sinkretisme, ia dilestarikan di dalam kelompok dominan. Ia menyuguhkan suatu kerangka yang penting untuk membingkai masa lalu dan masa kini Asia Tenggara dengan memakai pengertian mereka sendiri. Dalam upaya mengembangkan konsep tersebut dan menegaskan arti pentingnya, tujuan saya pada khususnya adalah menekankan pandangan lewat sebuah “arkeologi budaya”, yaitu sebuah pendekatan yang bisa memberi tambahan bagi bukti tekstual yang telah ada.

Masa lalu memang masih bersemayam di dalam masa kini, namun jejak-jejaknya tidak hanya berupa naskah sastra, monument batu, dan perkakas atau artefak dari perunggu melainkan juga kehidupan sehari-hari. Sejauh suatu lapis bawah budaya yang hidup masih berpadu, ia menjadi kunci pembuka untuk mengetahui atau memahami proses sebelumnya. Jika pola yang berakar pada jaman prasejarah masih terlestari hingga kini, pastilah mereka memberi pengaruh terhadap pertukaran yang berlangsung pada masa awal juga.

⁸⁸ Scott, J. *Weapons of the Weak: Everyday forms of Peasant Resistance*. Yale UP, New Haven, 1985.

Upacara, pemujaan, pembangkitan daya seksual gaib, dan pencarian kesaktian di tempat keramat masih berlangsung sampai sekarang. Semuanya terkait sekaligus pada kebudayaan kuno dan persaingan kontemporer. Sebagian interaksi sejarah, yaitu perjumpaan antara gaya spiritual animistik, Tantris, Buddhis, dan Islamis, misalnya, masih terdapat fokus perdebatan antara praktisinya. Karena konteksnya telah berubah, permasalahan pun mengalami perubahan. Namun, inti masalahnya adalah bahwa di dalam *dinamika perdebatan antara kalangan Muslim dan kaum animis*, kita bisa menempatkan kaidah terhadap proses saling pengaruh-mempengaruhi di antara keduanya yang terjadi di masa lalu. Penyingkapan etnografis tentang praktik hidup dapat menyosok lebih dalam dan tajam, ketika ingin menelisik lebih jauh tentang dinamika semacam itu, ketimbang mendasarkan diri pada penelitian arsip atau riset tekstual.⁸⁹

Dengan menerapkan jalur penalaran ini, Zoetmulder memakai pengetahuan Tantrisme masa sekarang sebagai kunci pembuka untuk mengurai bukti yang terserak mengenai politik Majapahit. Ia menunjukkan bahwa perkawinan para sekutu di dalam kerajaan bisa ditafsirkan sebagai upaya membangun jaringan gaib (*magical links*) yang berkait-erat dengan upacara pembaiatan.⁹⁰ Hampir sama dengan hal itu, teori esoteris dan praktik meditasi memberi dasar pijakan untuk memahami wujud dan makna candi kuno, karena masih ada praktik sekarang yang melestarikan ajaran yang juga ditorehkan candi tersebut.⁹¹ Namun demikian, di sini sasaran saya dengan gagasan *cultural archaeology* bukan hanya untuk menyumbang catatan mengenai agama esoteris kuno.

⁸⁹ Seperti tampak dalam jelajah tentang agama Taiwan (Jordan & Overmyer, 1986).

⁹⁰ Zoetmulder, P.J. "The Significance of the Study of Culture and Religion for Indonesian Historiography." dalam Soedjatmoko, *An Introduction to Indonesian Historiography*. Cornell UP, Ithaca, New York, 1965.

⁹¹ Seperti ditampilkan berulang-ulang dalam karya-karya yang mengkaji arsitektur jaman kuno Snodgrass, A. *The Symbolism of the Stupa*, SEAP, Cornell, Ithaca, NY, 1985; Gomez, L and H Woodward, eds. *Barabudur: History and Significance of a Buddhist Monument*, Asian Humanities Press, Berkeley, 1981.

Strategi arkeologi budaya bisa memberi informasi sejarah dengan logika yang sama seperti diterapkan para ahli bahasa atau antropolog. Dimanapun ada struktur awal yang masih tersebar sebagai pondasi dia harus dipandang asli. Ekstrapolasi dari praktik masa sekarang untuk menilik masa lalu harus diperlakukan sebagai hipotesis, namun pada saat latar yang dipakai sebagai pengambilan kesimpulan sudah kuat. Sebagai misal, ketika Fox mencatat bahwa istilah kekerabatan bangsawan Jawa masih bercitra Austronesia, yang konsisten dengan struktur etnis sebelumnya, ia melihat hal itu sebagai bukti keberlangsungan, yang menyingkapkan kuasa budaya lokal dan batas Indianisasi.⁹²

Setelah menjelajahi teks hukum pra-modern, yang berasal dari India, Cina, dan Islam, Hooker menekankan derajat keluasan adaptasi mereka dan menegaskan bahwa nanti pada akhirnya, kebudayaan lokal “menentukan definisi hukumnya sendiri” dan “tampilan struktural yang lebih mendalam... boleh jadi merupakan kunci untuk mengetahui substruktur yang lazim dipakai bersama.”⁹³ Hukum adat, bersama dengan kekerabatan dua kelompok utama atau persebaran bahasa Austronesia, dapat menyingkap keberlangsungan yang berhulu sejak jaman pra-sejarah.

Betapapun terbentuk ulang, struktur yang menopang spiritualitas pedesaan Asia Tenggara masih sangat animistis, yang terus bersifat lokal dan menampilkan keberlangsungan dari masa-masa awal. Hakikat animisme menjadi gamblang bagi pemahaman saya lewat penelitian di Jawa, di mana saya menyaksikan bahwa ia bisa dibaca sebagai sistem wacana batiniah (*intuitive discourses*).⁹⁴ Penyebaran lintas generasi mengolah ulang dan melestarikan ranah batin, yaitu pengetahuan yang

Fox, J. "The Ordering of Generations: Change and Continuity in Old Javanese Kinship", in D Marr & A C Milner eds. *Southeast Asia in the 9th to 14th Centuries*, RSP & SEAS, ANU & ISEAS, Singapore, 1986, hlm. 325.

⁹³ Hooker, MB. *Laws of South-East Asia*, Vol I, *The Pre Modern Texts*. Butterworth & co, Singapore, 1986 (disarikan dalam *The Indian Ocean Review*, Vol.2, No. 2, Juni 1989, hlm. 17)

⁹⁴ Stange, P. *Politik Perhatian: Rasa dalam Kebudayaan Jawa*. LKIS, Yogyakarta, 1998. bab 1.

halus atau tak terkatakan bersama dengan pandangan dunia dan praktik yang lebih bisa dikenali. Meski berada di luar wilayah yang lazim disentuh sejarawan, ranah tersebut akan tetap relevan jika jelajah sejarah budaya telah memendar luas, sebagaimana dalam tulisan ini, menuju sejarah kesadaran. Sekali tertampilkan dalam suatu konteks, maka pola yang terbabar akan membuka wawasan menuju proses dialektis lain yang terkait. Seperti para antropolog yang menggunakan studi kasus untuk membangun teori yang lebih luas, dalam kajian ini, saya memendarkan pengetahuan tentang Jawa untuk mendedahkan ciri khas lapis bawah (*substratum*) Asia Tenggara.

Lapis bawah bukan sesuatu yang tunggal, kendati “suatu budaya” adalah unik di kawasan itu. Sejumlah tampilan bisa mencitrakan kekhasan lapis bawah Asia Tenggara, bahkan ia juga merupakan bagian dari budaya roh nenek moyang yang memendar ke seluruh Asia, menuju Siberia, melintasi Pasifik, terus ke Amerika. Ini dapat dijumpai di mana-mana. Sebagai contoh, di Meksiko, meski lama dianggap punah oleh wacana Hispanik, arus bawah kehidupan suku Aztec dan Maya masih tetap mengalir. Di Jepang, gaung kejiwaan Shinto memberi pemahaman kepada kita mengenai masa kini negara itu dan juga masa lampau.⁹⁵ Bahkan di Inggris yang lama menjadi tempat bercokolnya Kristen Anglo-Saxon dan Norman pun, penindasan terhadap praktik sihir dan kuatnya budaya industri belum mampu menenggelamkan ciri Celtic yang mendahului, menyingkirkan kepercayaan leluhur, ataupun menyembunyikan jejak tempat keramat yang berkaitan dengannya.

Karena sasaran saya adalah untuk menyoroti suatu bingkai (*gestalt*), yaitu kerangka yang mampu menyingkap masa lalu dengan kaca mata masa kini, maka yang menjadi persoalan kuncinya adalah “sudut pandang”. Proses dialektis yang tak terkatakan, meski sama gamblangnya dengan kehidupan itu sendiri, tetap mengalir, berlalu, dan terabaikan

⁹⁵ Seperti disajikan oleh Random, M. *Japan: Strategy of the Unseen*. Crucible, Northhamptonshire, 1987 lewat pendekatannya yang mencerahkan.

hanya karena kita selalu mengamatinya sebagaimana adanya tanpa menelisik lebih dalam. Realitas yang begitu nyata dan membuktikan keberadaannya sendiri pun masih tetap terlihat kabur di mata kita kendati memiliki arti penting. Penataan ulang yang ditampilkan secara tersirat oleh suatu “perubahan bingkai” (*gestalt shift*) menunjukkan bahwa *anasir-anasir* yang kita lihat adalah tetap, dengan kata lain, informasi yang ada di sana tidak berubah dan bukan merupakan persoalan penting. Betapapun pola pemahaman inderawi yang kita gunakan berada dalam perubahan, makna baru terus muncul dari apa yang kita pandang sudah “jelas”. Meski informasi yang saya jadikan sandaran adalah pengetahuan yang bersifat umum, namun sasaran yang ingin saya capai adalah membingkai ulang pengetahuan tersebut sedemikian rupa sehingga mampu menyoroti arti penting yang dikandungnya dalam suatu cara pandang baru.

Agama purba

Meski di sini animisme sering diacu, ada baiknya berhenti sejenak untuk merenungkan istilah itu. Anasir utama kepercayaan animistik memang bukan sesuatu yang asing, namun sayang contoh-contoh yang punya cakupan lokal terlalu sering ditampilkan dengan penekanan pada seluk-beluk simbolisme yang justru malah mengaburkan makna. Pada akhirnya, rincian masuk akal hanya jika pola yang diambil sudah kasat mata. Animism mengalir melalui praktik tanpa teori rumit secara mental, jadi pantas kalau tekadang kabur. Untuk memahami sifat kepercayaan itu, kita harus mulai dengan pengertian bahwa orang animis menafsirkan realitas ragawi yang sama seperti yang kita ketahui. Namun perlu dicatat mereka melangsungkan *praktik* dan mengutamakan sisi batiniah ketimbang pendekatan mental.

Para teoritikus awal abad ke-19 memakai istilah seperti “primitif” dan “barbar” sebagai lawan dari “beradab”, tetapi juga mengakui dengan sadar realitas dunia arwah atau jiwa. Dalam teori agama yang didedahkan dalam buku klasiknya, *Primitive Culture* (1873), Tylor berpendapat bahwa

asal-usul agama berada dalam kepercayaan pada “roh” dan “jiwa” dan menyebut kompleks ini sebagai “animisme”. Menurutnya, kepercayaan pada jagat roh bersumber dari pengalaman mimpi, karena mereka bisa menjadi bukti dari keberadaan jiwa, yang berada bebas terpisah dari kekuatan raga dan daya hidup. Para pengikut Tylor, yaitu penafsir “intelektualis” tentang agama, tekanannya pada kepercayaan sebagai penjelasan mengenai dunia disekitar mereka.

Kemudian, Marett menegaskan adanya tahapan yang lebih mendasar dari “animatisme”, yang melibatkan kepercayaan pada “mana”, yaitu istilah untuk “kekuatan” atau daya yang ia ambil dari bahasa Polynesia. Marett berpendapat bahwa alih-alih mempercayai roh, atau jenjang-jenjang makhluk halus, pada tahap awal manusia primitif menyakini adanya lokus daya hidup di setiap sesuatu, bahkan dalam objek tak berjiwa seperti batu dan bumi.⁹⁶ Diantara karya antropologi klasik tentang agama, buku Frazer adalah yang paling terkenal, *Golden Bough* (1911-1915). Ia meneliti mitos, magi, dan agama sembari menyatakan bahwa 'magi lebih sederhana dari agama' dan secara historis, ia muncul sebelum lahirnya agama yang sesungguhnya dalam suatu urutan evolusioner yang bergerak menuju pada terbentuknya ilmu pengetahuan. Ia menilik catatan mitologi dan kepercayaan magis di seluruh dunia untuk mencari kesejajaran. Satu dari sumbangannya yang masih berguna adalah penjelasan tentang penyebaran kepercayaan kuno mengenai kerajaan tuhan (*divine kingship*).

Kemudian, Malinowski menegaskan kepercayaan magis maujud di dalam kebudayaan yang sifatnya praktis dan pragmatis, yang “secara fungsional” terkait dengan praktik pertanian dan perdagangan. Ia meyakini bahwa, seperti mitos, magi secara struktural memiliki kaitan erat dengan jagat sosial dan ekonomi. Jika Tylor memandang agama sebagai bentuk filsafat primitif dan Frazer menilainya sebagai ilmu

⁹⁶ Untuk telaah kontemporer seputar konsep itu, lihat R Keesing, “Rethinking Mana”, *Journal of Anthropological Research* Vol. 40, N 1.

pengetahuan semu pra-ilmiah, Malinowski justru meyakini bahwa di dalam masyarakat primitif, praktik magis dan kepercayaan mitologis memiliki dasar pemikiran yang pragmatis.⁹⁷

Kajian antropologis tentang bahasa telah menyoroti tingkat kedalaman pengaruh yang dibawahnya. Sapir dan Whorf menjelaskan bahwa setiap bahasa menyajikan “peta kognitif yang implisit”. Sebagaimana dinyatakan Whorf:

...setiap bahasa merupakan sebuah sistem-pola yang sangat luas... di mana secara budaya mentahbiskan bentuk dan kategori yang dipakai oleh seorang pribadi... untuk menganalisis alam, menerima atau menolak tipe-tipe hubungan dan fenomena, menyalurkan nalarnya, dan membangun tempat kesadaran.⁹⁸

Dengan demikian pemahaman segala wacana membutuhkan pengetahuan tentang bahasanya dan setiap agama, termasuk animisme dan agama dunia yang kita pelajari, mengandung makna yang melarut ketika diterjemahkan. Sebagai etnografi model baru, *ethnoscience* menanggapi perkembangan ini dengan cara menampilkan kebudayaan lewat kategori yang menjadi inti di dalam kebudayaan tersebut, suatu pendekatan “dalam” (*emik*) yang berbeda dengan “luar” (*etic*), atau penjelasan perbandingan.⁹⁹

Levi-Strauss meminjam dari kajian bahasa dalam suatu gaya berbeda dan sasaran strukturalismenya adalah menyingkap kategori pemikiran yang tersembunyi di dalam kebinekaan mitologi. Ia pun menyimpulkan:

Pemikiran yang kita sebut primitif ditemukan kala kebutuhan akan tatanan mengemuka. Ini berlaku di semua pemikiran, namun hanya dengan melewati ruang yang lazim bagi semua pemikiran

⁹⁷ Malinowski, B. *Magic, Science, and Religion*. Dutton, New York, 1954.

⁹⁸ B Whorf, *Language, Thought, and Reality* (1969)

⁹⁹ M Harris, *The Rise of Anthropological Theory*; Rosaldo, M. *Knowledge and Passion: Ilongot Notions of Self and Social Life* Cambridge UP, 1980 membuat gambaran masyarakat Ilongot menurut dasar konsepsi yang penting didalamnya.

sajalah kita bisa sedemikian mudah beranjak memahami bentuk-bentuk pemikiran yang tampak begitu asing di mata kita.¹⁰⁰

Karya Levi-Strauss menjelaskan bahwa pemikiran ilmiah dan magis saling membentuk, satu sama lain, dan ia juga menyoroti perbedaan antara "alam dan budaya". Strukturalisme, sebagaimana Taylor sebelumnya, terlalu menekankan ciri akal, sehingga ia menafsir "makna" di dalam bingkai "pemikiran dalam dirinya sendiri" (*thought in itself*). Kemudian antropologi simbolis dewasa ini justru menuju penitik-beratan pada "praksis", yaitu memahami agama lewat hubungan timbal balik antara kepercayaan simbolis dan *pengalaman* manusia di dalam ranah psikologi dan sosial.

Kendati kini teori dominan menyangsikan kebenaran evolusionisme linier, namun skema yang tak jauh beda secara tersirat masih menjadi dasar keyakinan hampir semua peneliti. Penafsiran modern pun dibangun di atas pondasi yang menganggap sepi status ontologis dari realitas non-fisik (jagat roh), sedangkan pandangan ilmiah dianggap lebih nyata. Kebanyakan peneliti nyaris menutup diri terhadap persoalan ini, Spiro umpamanya dengan mudah menganggap "makhluk supernatural tidak memiliki eksistensi objektif" karena meyakini "roh-roh tidak ada", maka pertanyaan yang menjadi titik tolaknya adalah menjelaskan "mengapa orang terus meyakini mereka".¹⁰¹ Tentu saja Spiro tidak sendirian waktu memandang jagat supernatural sebagai realitas yang terbukti sendiri (*self-evident*) tidak ada sesungguhnya.

Hampir semua ilmuan sosial juga memakai pandangan yang sama, karena kecenderungan kuat mereka adalah menjelaskan 'kepercayaan roh sebagai proyeksi' psikologis atau sosial. Geertz mampu mengakui dirinya sebagai orang yang "tidak percaya" (*non believer*) tanpa membuat rentan posisinya sebagai seorang ilmuan.¹⁰² Tidak bisa mengurangi nilai

¹⁰⁰ C Levi-Strauss, *The Savage Mind*, New York, 1962, (hlm. 10)

¹⁰¹ Spiro, M. *Burmese Supernaturalism*. Prentice-Hall, Englewood cliffs, NJ, 1967, (hlm. 64)

¹⁰² Geertz, C. *Islam Observed*. U Chicago P, Chicago, 1971, pada pengantaranya.

dedahannya yang luar biasa tentang ranah Indis dan Islamis yang “terartikulasi secara mental” pada agama Jawa. Varian tersebut dibentuk jelas secara intelektual, bahkan di dalam pengertian mereka sendiri. Akan tetapi, etnografi dia sama sekali belum mampu menyingkap sampai ke ranah batin kepercayaan animistis terhadap dunia roh, yaitu tradisi yang terjalin-kelindan dengan lapis bawah kalangan Kejawen.¹⁰³

Pada jaman teori evolusi sosial yang berlaku masa penjajahan, disertai gagasan yang mendukung perbudakaan dan merasionalisasi penjajahan secara tersirat, memang dimungkinkan menyatakan bahwa setaiap “ras” punya kapasitas yang berbeda. Tetapi sekarang antropologi telah menyumbang keyakinan umum, meski silang pendapat terus berlangsung, bahwa perbedaan berupa dampak dari pengaruh sosial (*conditioning*) ketimbang dari faktor genetis. Pandangan ini sekarang masih menjadi premis yang tak terkatakan. Dalam penjelajahannya tentang sejarah agama, Eliade mengamati gagasan ini dengan keyakinannya mengenai “kemanunggalan psikis kemanusiaan”. Menurut dia jelas bahwa semua orang di segala budaya dan bentangan masa, memiliki pintu masuk ke *ranah* pengalaman kejiwaan yang sama. Dalam gaya yang sama, Geertz berkomentar bahwa pada hakikatnya perdebatan antara Levy-Bruhl dan Malinowski yang menyoalkan perbedaan antara pandangan “mistis” dan “pragmatis”, tidak berpangkalan pada persoalan tentang apakah primitif “berbeda” dari modern, melainkan menunjukkan dua anasir didalam setiap orang.¹⁰⁴

Persoalan etnografi di atas merupakan salah satu latar penting untuk mengkaji sifat kepercayaan nusantara. Masyarakat yang sedang kita pelajari ini merujuk pada jenjang “realitas” yang sama dengan apa yang kita miliki. Pengalaman yang berbeda punya berhubungan dengan

¹⁰³ Geertz, C. *The Religion of Java*. U Chicago P, 1976, hlm. 99). Pada masa belakangan, pendekatan yang sama jauh dari subjek lingkup pedanhyanan juga dijumpai dalam karya Siegel, J. *Solo in the New Order*. Princeton UP, NJ, 1986; Keeler, W. *Javanese Shadow Plays, Javanese Selves*. Princeton UP, NJ, 1987; dan Pemberton, J. *On the Subject of 'Java'*. Cornell UP, Ithaca, 1994.

¹⁰⁴ Geertz, C. *Islam Observed*. U Chicago P, Chicago, 1971, pada pengantar.

rentetan pesan yang kita pilih. Semua orang secara tersirat melibatkan persoalan kelangsungan hidup yang sifatnya pragmatis dan isu kejiwaan tentang makna. Kepercayaan yang dianut orang lain bukan merupakan sesuatu yang “aneh” bagi yang bersangkutan, sebab sifat yang diboyongnya adalah sama dengan apa yang diasumsikan dari pengalaman rutin kita dalam kehidupan “sehari-hari”.

Istilah yang sering kita dengar adalah “shamanisme”, yang mengacu pada para ahli roh di dalam agama animistis. Istilah itu sendiri berasal dari Siberia, yang merujuk pada dukun arwah di sana, namun kemudian lazim digunakan untuk menyebut para dukun yang memakai perantara roh sebagai penghubung antara dunia ini dan dunia arwah. Menurut Eliade shamanisme bersifat “mistis” karena para shaman bukan sekedar “orang yang percaya” pada kosmologi dan bukan pula hanya “manipulator”, yang memegang kunci menuju ranah sihir dan pemujaan. Dia menekankan tujuan praktis dan orientasi pengalaman para shaman terhadap yang suci (*sacred*). Masih dalam pengertian Eliade, orang awam dalam komunitas shamanis ikut serta di dalam semangat ketuhanan melalui “kepercayaan” terhadap tiga jagat kosmis: dunia, langit, dan dunia bawah. Shaman “mengetahui misteri jalan tembus lintas dunia” dan bebas bergerak keluar masuk tiga jagat tadi.¹⁰⁵

Laiknya mereka yang menekuni pengobatan alternatif (jamu atau pijat) maupun upacara, dukun (*shaman*) juga memiliki ketrampilan teknis. Mereka mengambil resiko melintas batas “kesadaran yang terpengaruh budaya” demi memasuki alam kekacauan, dunia kegilaan, dan jagat dewa, kemudian melibatkan diri ke dalam lingkaran yang berhubungan dengan pembaiatan (*initiatory cycles*). Eliade bahkan menyatakan bahwa mereka mengalami proses transisi (*liminal*), meminjam istilah Turner, dalam pengertiannya yang paling utuh. Melalui kondisi ekstase (*ecstatic trance*), mereka naik melalui tujuh (atau sembilan) jagat dewa-dewa di langit dan turun ke alam bawah bumi yang dihuni “ular kosmis yang

¹⁰⁵ Eliade, M. *Shamanism*. Princeton UP, New Jersey, 1964, hlm. 2, 59.

menghancurkan dunia pada akhirnya nanti".¹⁰⁶ Setelah "menyembuhkan diri sendiri" lewat proses pembaiatan, mereka menjadi pengendali sistem kepercayaan normatif, yaitu yang menyangga kesadaran awam dan identitas sosial di dalam komunitas mereka.

Setiap masyarakat Asia memiliki tabib dan pengendali roh yang dalam pengertian longgar bisa disebut *shaman*. Di Jawa mereka lazim disebut *dukun*, di Melayu *bomoh*, di Muangthai *mau*. Mereka ini terkait erat dengan pemujaan roh nenek moyang.¹⁰⁷ Istilah-istilah tadi meliputi semua jenis profesi dari ahli pengobatan alternatif hingga perantara ekstase dan mistikus. Dalam konteks Asia, agama dunia muncul dari latar yang dibangun oleh kebudayaan arwah leluhur, bahkan baik pengetahuan tentang dunia roh maupun ilmu gaib memiliki tempat yang jelas di dalam ranah agama lokal masa belakangan.¹⁰⁸

Pada intinya, sistem seperti Taosime dan Hinduisme merupakan formalisasi yang berpangkal dari "filsafat perenial" yang maujud pada lapis bawah Asia. Di sana, keterlibatan intim dengan pengetahuan kejiwaan tidaklah tergantung pada pewahyuan, sebagaimana pemahaman tradisi Semitis (Yahudi, Kristen, Islam).¹⁰⁹ Agama-agama Asia asli bersifat animistis dan shamanis, baik dalam asal-usul sejarahnya maupun dalam praktik masyarakat desa yang hingga kini masih dilakukan bukan hanya di desa, tetapi juga di kota.

Di ranah Asia tradisional, agama rakyat (*folk religion*) di mana pun dikenali dari sisi keberagaman gaya pemujaan dan bentuk praktik yang ada padanya. Kendati silang pendapat mengenai ajaran atau metode tetap

¹⁰⁶ Ibid. (hlm. 268)

¹⁰⁷ Untuk konteks Jawa, lihat C Geertz (1976); untuk konteks masyarakat Melayu, lihat R Windstedt (1951), untuk konteks Thailand, lihat SJ Tambiah (1970); untuk konteks Filipina, lihat R Lieban (1967); untuk Cina, lihat D Jordan, *God, Ghost and Ancestors* (Berkeley, Univ. California Press, 1975); untuk konteks Jepang, lihat R Smith, *Ancestor Worship in Contemporary Japan* (Stanford, Stanford Univ. Press, 1974); sedangkan untuk kajian yang lebih kontemporer sekaligus menyangkut sejarah, lihat L Golomb (1985).

¹⁰⁸ Orang suci modern dari India, Sri Aurobindo, mengomentari keberlangsungan ini menurut pemahamannya sendiri dalam bukunya, *The Foundation of Indian Culture* (Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram, 1959)

¹⁰⁹ Istilah "Filsafat Perenial" dimasyhurkan oleh Aldous Huxley, *The Perennial Philosophy* (London, Chatto & Windus, 1947).

ada, namun di hampir semua, proses penyeimbangan dan pencapaian rohaniah mengandung anasir dan pola yang nyaris sama. Pendekatan kita seyogyanya memberi penekanan pada perhatian umum yang mengarah pada keseimbangan dan penyembuhan. Dalam kebudayaan shamanis, kesaktian atau kekuatan gaib yang diterima, lewat jalur pembaiatan maupun tirakatan terkait erat dengan pemujaan demi kesuburan (*fertility cults*), baik bagi keberlangsungan hidup manusia maupun pertanian.

Di setiap lingkup, agama shamanis masih menjalin hubungan kuat didalam perkembangan kemudian. Di Jepang, Buddhisme dibangun di atas pondasi ritual Shinto dan klenik masyarakat lokal (*folk magic*).¹¹⁰ Di Cina, Taoisme sebagian besar belum mengacu pada filsafat Lao Tzu dan Chuang Tzu, melainkan pada pengetahuan magis, tata ruang (*geomancy* atau *feng shui*), dan kimia, yang merupakan tradisi yang menggelembung keluar ke permukaan lewat lapis bawah masyarakat Cina sejak masa silam.¹¹¹ Di Tibet, shamanisme Bon berjaln kelindan dengan Buddhisme Tantris Vajrayana. 'Hinduisme' tidak dapat dipahami melalui kaca mata sejarah atau lewat praktik yang dibangun Shankara pada abad ke-9M saja. Bahkan sudut pandang "kebangkitan Hindu" abad ke-19M pun belum dapat memberikan gambaran yang jelas. Mereka membentuk Hinduisme yang dihayati sebagai ajaran intelektual (memang sekaligus menyangkut kerohanian mendalam). Namun pada intinya asal usulnya didalam pemujaan yang tersebar secara luas di desa. Selamanya kesusastran Sanskerta berinteraksi dengan tradisi rakyat kecil. Ini yang disebut Redfield sebagai dialektika antara '*great and lesser traditions*'.

Pengertian kunci dari antropologi dan sejarah agama di atas layak membantu kita dalam mengkaji animisme dan tradisi magis di Asia Tenggara. Apa yang perlu dicatat adalah kita seyogyanya mendekati tema

¹¹⁰ Sebuah praktik pemujaan moden di Jepang yang berasal dari latar ini adalah Mahikari. Lihat, Winston Davis, *Dojo: Magic dan Exorcism in Modern Japan* (Stanford, Stanford Univ. Press, 1980).

¹¹¹ Sebuah kajian yang membahas tentang unsur magis dalam Taoisme adalah karya Michael Saso, *The Teaching of Taois Master Chuang* (New Haven, Yale Univ. Press, 1978)

itu dengan kesadaran bahwa mereka terjalin erat dengan praktik yang merujuk pada *pengalaman*. Lebih dari itu, mereka juga memakai *tipe logika* yang sama seperti yang kita terapkan untuk memahami realitas ragawi. Apa yang paling sulit bagi kita adalah persoalan epistemologis, yang berkaitan dengan keyakinan tersirat mengenai akar kognitif pengetahuan.

Animisme dimanapun membawah citra psikologis yang terkait dengan kesadaran yang hadir lewat tubuh, ialah perasaan yang dalam yang pada tahap halusnya kita sebut intuisi. Konsep Marrett tentang *mana* dan "partisipasi mistiknya" Levi-Bruhl semua memberi kesan bahwa mereka memberi perhatian pada intuisi, yang di Jawa disebut 'rasa'. Para animis secara aktif memendarkan kesadaran di dalam ruang rasa (*intuitive feeling*), piranti yang tersemayam di tubuh, sedangkan agama terkemudian membangun dan mengkaitkan kejiwaan lewat ruang "pikir" (*thoughts*).¹¹²

Animisme sebaiknya ditampilkan dahulu sebagai ekspresi dari kenyataan yang lahir dari pengamalan (*experiential realities*), karena praktik shamanis secara gamblang merujuk pada ranah psikis dan psikologis. Upacara dan tabib memiliki tujuan penyembuhan yang telah dimediasi oleh ritual dan mitos yang berhubungan dengan alam roh. Roh diwujudkan lewat kesurupan, tarian ekstase, dan praktik penyembuhan. Kehadiran roh menjelaskan kepada masyarakat lokal tentang cakupan dan kejadian yang diamati. Jika titik berat tafsiran kita sebagian besar mengarah pada kosmologi abstrak yang tak terlisankan, yang terpencil dari ruang psikis, maka kepercayaan tersebut sedikit masuk akal. Ketika membicarakan "nenek moyang", para animis mengacu pada pengaruh yang hadir dari masa lalu, pengaruh yang kurang lebih sama dengan apa yang kita lestarikan lewat pengertian "pembiasaan" (*social conditioning*). Masing-masing pandangan mewakili pengakuan akan hadirnya kekuatan masa kini yang berasal dari masa silam. Apabila kepercayaan nenek moyang dibaca sebagai "bahasa analitis lokal", maka itu artinya kita

¹¹² Kaitkan persoalan ini dengan "intuisi Timur" dan lain-lain.

memberi tempat yang layak bagi logika yang mereka terapkan dan cara-cara yang menjadikan mereka menanggapi perubahan.¹¹³

Jika pemikiran dimanapun penuh kebohongan dan kepalsuan menyebar luas, itu *merupakan* tantangan penting yang harus diperhatikan. Memang perlu dikomentari lanjut, tapi *hanya* dengan cara yang sama seperti ketika mengkritik logika yang salah dan membingungkan di kalangan akademisi. Perlu digaris-bawahi bahwa “aturan” nalar pikir tidak ditolak karena kita sadar penyelewengan yang kerap dilakukan di alam itu. Dalam shamanisme prinsip yang sama juga berlaku, yaitu kaidah harus dibedakan dari penyimpangan dan yang diyakini benar tetap penting untuk pemahaman. Oleh karena itu, mengenali “tata bahasa” atau struktur permainan animisme merupakan sesuatu yang penting jika kita ingin menampilkan praktik yang terus berlangsung.

Animisme sebagai landasan

Basis kosmologi animistik nusantara terletak pada pengakuan bahwa alam merupakan sesuatu yang hidup. Mineral, tanah, hujan, telaga, gunung, dan laut, semua memiliki tingkatan kuasa. Bahkan, beberapa diyakini sebagai lokus kekuatan, seperti pohon beringin, batu akik, atau keris. Ketika membicarakan daya yang memberi kehidupan yang bersemayam di dalam anasir mineral tanah dan tanaman, roh penjaga alam menjadi acuan. Para penunggu hutan pun memiliki kesamaan citra dengan hewan buas. Di sini, manusia tidak pernah mendapat tempat sekeramat itu. Akan tetapi, kumpulan daftar kepercayaan terhadap roh-roh saja tidak cukup menyingkap informasi penting dibaliknya, melainkan kemampuan mereka menyusun pengetahuan alam dan membangun pondasi bagi terajutnya hubungan manusia dengan alam. Yang kedua inilah perhatian kita seharusnya tertuju.

¹¹³ Seperti di tampilkan dalam analisis L Golomb (1985) tentang praktik-praktik penyembuhan gaya Thai dan Melayu.

Roh, yang disebut “dewa” di India atau “tuhan-tuhan” (*gods*) di Mediterania kuno, yang menghuni setiap jenis tanaman atau wujud kebendaan alam merupakan acuan bagi daya hidup dari ragawi tersebut. “Nang Phrakosib” di Muangthai Timur Laut atau “Dewi Sri” di Jawa dan Bali, misalnya, adalah nama-nama yang lazim dipakai untuk menyebut dewi padi. Intensitas hubungan manusia dengan padi pun dilakukan secara rutin dan dilakukan dengan perhitungan matang. Kelaparan menjadi ancaman, karena kehidupan mereka sangat bergantung pada hasil panen. Itulah mengapa sepanjang tahun dari musim tanam hingga panen terdiri dari siklus yang membutuhkan banyak tenaga kerja.

Selain mengurus pengairan sawah dan menyingkirkan gulma yang tumbuh di lahan pertanian, petani juga menyemai bibit padi. Bulir-bulir itu disemai terlebih dahulu di sebidang tanah dekat rumah sebelum dipindah ke sawah yang telah terairi saat musim tanam tiba. Di sana, air yang masuk diatur berkala dan padi terus diawasi dari serangan hama hingga musim panen. Bebek-bebek biasa dilepas di sawah untuk memakan serangga dan orang-orangan didirikan untuk menakuti burung yang hendak memakan bulir padi ketika panen menjelang. Saking karibnya, padi digambarkan mirip manusia, yaitu akan membungkuk saat menua. Bahkan padi yang menguning dan berisi dijadikan acuan moral: semakin berisi semakin rendah hati (merunduk). Hingga hampir masa ini, petani Jawa menuai padi dengan memakai *ani-ani*, semacam pisau lengkung seukuran telapak tangan, sebagai penghormatan agar tidak begitu menyakiti tubuh Dewi Sri.

Gaya hidup masyarakat yang ditentukan oleh pertanian padi melahirkan kepekaan terhadap irama alam dan penekanan pada keselarasan dan kemufakatan. Pada gilirannya, semua terkait dengan kepercayaan dan upacara yang memusat pada roh, yang kita anggap sebagai animistis itu. Orang desa terus-menerus menekankan kejiwaan yang berhubungan dengan rasa, keselarasan, dan kemufakatan. Untuk memujudkannya, mereka menggelar upacara yang memusat pada

hubungan mereka dengan roh pelindung alam dan arwah nenek moyang.¹¹⁴

Jagat manusia dan alam dihubungkan lewat tingkatan berjenjang yang kompleks. Menurut mitos, roh-roh pelindung atau arwah leluhur yang memberi “pengayoman”, berinteraksi dengan dewa penguasa alam dalam membangun manusia. Ketika orang memabat hutan dan membuka lahan pertanian untuk bercocok tanam, misalnya, roh nenek moyang menjamin keselamatan dan kemudahan, sebab roh-roh penunggu telah mereka bujuk agar tidak mengganggu, seperti jelas dinyatakan di dalam mitos dan dilestarikan melalui ritual. Tujuan pembujukan roh-roh tersebut adalah demi langgengnya hubungan yang penuh kedamaian sebagai dasar melanjutkan proses cocok tanam. Dengan demikian, langgam ekspresi roh-roh terhubung dalam kaidah kesadaran ekologis, yang menumbuhkan kepekaan terhadap daya hidup yang maujud dalam ekosistem (lingkup alam) atau lingkungan jasmaniah (jagat materi).

Orang Birma menamai roh penunggu dengan sebutan *nat*, orang Tai *tapubaan*, dan orang Jawa *danhyang*.¹¹⁵ Roh tersebut dibayangkan seperti manusia yang memiliki pikiran, nafsu, dan perasaan meski tidak mempunyai jasmani yang dilengkapi panca indera. Dalam istilah Indis, manusia menjadi roh jika setelah meninggal, karena mereka masih punya tanggungan *karma* atau kemelekatan dengan dunia pada saat ajal tiba. Roh-roh penting diyakini memiliki kekuatan dahsyat, namun tidak semua dianggap menduduki posisi tertinggi dan kuat. Roh-roh mewujudkan keberagaman sifat yang sama seperti dalam diri manusia, yaitu memiliki sikap yang timbul dari rasa takut hingga rasa hormat dalam pondasi yang sama. Setidaknya, ada dua alasan mengapa arwah leluhur masih menjalin interaksi dengan alam manusia. Pertama, mereka masih memiliki *karma*

¹¹⁴ Untuk gambaran mengenai siklus ritual terkait melihat Koentjaraningrat. *Javanese Culture*. OUP, Kuala Lumpur, 1985

¹¹⁵ Aung, MH. *Folk Elements in Burmese Buddhism*. London, 1962, hlm. 83-109; Tambiah, SJ. *Buddhism and the Spirit Cults in North East Thailand*, Cambridge UP, 1970, hlm. 280.

saat meninggal, sehingga butuh penyelesaian lintas alam melalui reinkarnasi, dan kedua, seperti orang tua, mereka masih peduli terhadap keturunannya.

Manusia bisa membangun kesepakatan dengan mereka karena keduanya tetap terikat dan dulunya kebanyakan roh pernah hidup sebagai manusia (terkecuali yang bersifat alami, seperti dewi Sri). Masyarakat melanggengkan jalinan yang sudah terhubung itu melalui upacara sesaji berupa bunga dan dupa. Persekutuan manusia dengan arwah leluhur demi mendapatkan kuasa, kekayaan, status, atau seks ditempuh lewat prewangan atau dilakukan secara langsung melalui nyepi ke suatu tempat, puasa, dan memanjatkan puja-puji di makam atau tempat keramat lainnya. Namun, perjanjian gaib semacam itu membutuhkan timbal-balik, karena mereka yang terlibat harus menempati alam arwah setelah meninggal nanti. Persekutuan dengan dewa atau roh nenek moyang merupakan suatu bentuk hubungan yang berakar kuat di dalam kejiwaan pribumi dan kontrak itu memberi landasan kepada perkembangan kemudian.

Derajat kepekaan atau tingkat kekuatan yang berbeda-beda merupakan sesuatu yang lazim bagi shaman atau kepala desa. Sebagai profesi yang berlaku hanya bagi sebagian dukun di Jawa atau *mao tham* di Muangthai, shaman memiliki kekuatan yang diperoleh dari bantuan “roh-roh yang karib” (*familiar spirits*), yang memiliki kemampuan keluar masuk tataran alam. “Persekutuan dengan roh” bisa dipahami sebagai “penyelarasan” terhadap jejak getaran yang masih tertinggal setelah kehidupan jasmani berakhir. “Getaran” itu sendiri merupakan istilah yang biasa dipakai kalangan mistikus Jawa yang artinya bisa disejajarkan dengan gelombang radio. Analogi ini juga mengacu pada rasa yang nyata, bukan yang muluk-muluk demi pemahaman para animis. Gagasan bahwa manusia “dikaruniai kuasa secara berbeda” diperkuat lewat kasta India yang datang kemudian, yang di dalamnya teori tumibal lahir

(*reincarnation*) dan asketisme mengikat daya kuasa yang berlainan itu dengan kehidupan masa lalu dan keadaan masa kini.

Kepercayaan bahwa alam manusia dan alam roh berinteraksi dan saling mencerminkan satu sama lain merupakan pijakan dasar. Anasir para pribadi, kumpulan sosial, dan alam semesta dipandang sebagai wujud yang sama yang mengandung anasir tanah, udara, api, dan air, sedangkan realitas pada setiap jenjangnya diharapkan sejajar dan tertata. Ranah pun mengacu pada tataran alam yang beda di dalam masa yang sama. Berbicara tentang alam, jagat arwah nenek moyang, dan dunia manusia, mirip seperti berbicara tentang ranah jasmani, budaya, dan sosial. Pernyataan pribumi bahwa jagat roh leluhur berinteraksi dengan manusia bukanlah bersifat hipotesis belaka, melainkan merupakan *suatu cara mengatakan* tentang realitas yang sama yang dituju oleh wacana kita. Penolakan terhadap pernyataan bahwa animisme berkaitan dengan ranah pengalaman justru semakin menyingkapkan bagaimana realitas yang dibayangkan berada jauh dan tersekat dari pengalaman psikis dari apa yang diyakini para animis.

Lapis bawah (*substratum*) yang kita singgung ini merupakan suatu "model" yang mendasari evolusi regional di Asia Tenggara. Kendati kita belum bisa mendapat gambaran gamblang tentang kepercayaan purba dalam bentuknya asli, dalam iktisar logika yang dibawanya, bukan berarti jalan buntu. Demi terwujudnya pemahaman, meski tak utuh, acuan ke bentuk sinkretis yang tercoraki oleh gagasan yang muncul belakangan tetap bisa membantu. Bersama dengan berdirinya kerajaan, jagat roh pribumi pun dihuni penduduk baru. Di mana di sana ada roh penjaga desa, maka raja, ratu, pangeran, dan bala tentara kerajaan berjuang merebut simpati rakyat desa.¹¹⁶

¹¹⁶ Roxas-Lim, A. "Caves and Bathing Places in Java as Evidence of Cultural Accommodation", *Asian Studies* Vol XXI, 1983.

Gagasan tentang arwah pada masa kini sudah barang tentu mencerminkan corak kerajaan. Kepercayaan *nat* di Birma, *phi* di Tai, dan sekte Viet seperti Cao Dai dan Hoa Hao, semua mengawinkan corak pemujaan roh nenek moyang dengan anasir Buddhis, Taois, Hindu, dan Kristen. Kalangan Kejawaen memandang diri sebagai “yang memiliki akar di kebudayaan purba” (sebelum masuknya pengaruh asing), namun toh mereka tetap sekaligus menerapkan gagasan Islam dan Hindu. Kecenderungan serupa juga tampak pada orang Melayu, yang memakai terminologi tasawuf di dalam praksis shamanisme. Gerakan yang ada sekarang ini pun juga demikian, menggarap ulang gagasan yang datang dari luar. Meski demikian, sistem lokal masih mengenggam kepercayaan terhadap arwah nenek moyang di hati mereka.¹¹⁷

Kajian mutakhir tentang agama lokal, apakah itu di Jawa, Muangthai, maupun Myanmar, secara berkanjang menyinggung langgengnya kepercayaan terhadap roh, upacara, dan penyembuhan yang terhubung dengan agama animistis masa lampau.¹¹⁸ Jika berbagai mitos dan ritual, yang sebagian besar berasal dari India dan Timur Tengah itu, membangun ulang ekspresi kehidupan beragama sekaligus merasukinya, pada saat yang sama agama mistis tradisional menyatu padu dengan animisme melampaui apa yang pernah dipikirkan para sarjana awal. Bahkan, upacara animistis, seperti *slametasan* di Jawa misalnya, telah begitu nyata dicoraki Islam.¹¹⁹ Meski Islam tradisional memberi tempat terhormat bagi jagat roh dan memberi corak baru pada upacara yang membingkainya, namun itu bukan berarti ritual seperti *selametan* dan

¹¹⁷ Judul karya awal Winstead, *The Malay Magician: being Shaman, Saiva, and Sufi*, cukup menggugah. Dia menyoroti sinkretisme dan hubungan antara fungsi-fungsi yang maujud di tiga tradisi itu (shamanisme, siwaisme, dan sufisme). ‘Shaman’ adalah istilah untuk para ahli spiritual dalam budaya-budaya animistis murni, “Siwaisme” merujuk pada suatu bentuk aliran dalam Hinduisme yang memuja Dewa Siwa, sedangkan “Sufi” mengacu para mistikus muslim dalam jagat tasawuf.

¹¹⁸ Landon (1949, hlm 11-31); Geertz (1976); Tambiah (1970); Spiro, Golomb (1985); Wolter (1982); Keeler (1987).

¹¹⁹ Woodward, M. *Islam in Java: Normative Piety and Mysticism in the Sultanate of Yogyakarta*. AAS & U Arizona P, Tucson. 1989.

pemberian sesaji muncul bersama agama resmi yang datang kemudian. Pola pesta rakyat semacam itu mendahului agama-agama sejarah.

Satu kenyataan yang sulit disangkal adalah animisme memberi corak khas kepada kepercayaan yang dihayati masyarakat penghasil padi di Asia Tenggara. Oleh karena itu, tidak mengherankan bila kajian masa sekarang sudah menyosok ke ranah dalam, seperti mengkaitkan gagasan kuasa animistis dan Indis di Jawa, menyoroti kesadaran spiritual tentang kuasa di Sulawesi, dan menelisik lebih jauh lagi tentang perhatian masyarakat yang begitu luas terhadap “ahli-ahli” (*men of prowess*).¹²⁰ Meski boleh jadi tujuannya bukan ke arah sana, namun semua perhatian tersebut menegaskan masih kuatnya kesadaran kekuatan animistis yang memberi daya dan menaungi alam semesta. Ia mendefinisikan tata bahasa, atau aturan dasar, yang tercipta dari hubungan timbal-balik dengan tujuan mengarahkan perhatian ke tempat keramat. Selain itu, ia juga menopang penyembuhan gaya shamanis dan sekaligus merasuk ke dalam tataran ritual dan ekstase, baik di kawasan inti (*cores*) maupun kawasan luar (*zones*).

Sebagaimana wilayah tak sadar (*subconscious*) atau laiknya bagian bawah gunung es di lautan, fakta kasat mata, yang mempengaruhi pandangan dan memasuki wacana sehari-hari, secara tak kentara sejatinya bergantung pada apa yang bersemayam di bawah permukaan. Sebagai contoh, kita tidak ingat masa saat masih bayi, namun kita tahu pola yang tertanam kala itu cukup mempengaruhi jalan kehidupan kita berikutnya. Jika suatu lapis bawah spiritual begitu sulit untuk “dilihat”, itu karena kita kehilangan analogi yang terkait dengannya, seperti halnya kita tidak mampu melihat apapun yang tidak kita bayangkan sebagai sesuatu yang wujud dalam diri kita. Mengikuti analogi ini, tujuan saya di sini bukanlah “memaparkan apa yang berada di bawah sadar”, melainkan menafsirkan

¹²⁰ BRO’G Anderson (1972, hlm.7); M Rosaldo (1980); OW Wolters (1982) ; S Errington (1983) memperluas apa yang didedahkan Kirsch, T. *Feasting and Social Oscillation: Religions and Society in Upland Southeast Asia*. MSEAP, Cornell, Ithaca, NY 1973.

ulang sejarah kesadaran yang terkait dengannya. Sekat batiniah, atau batasan nalar, mempersempit cakrawala pandang kita. Bukan hanya itu, norma yang lahir sejak jaman pasca-industri pun memberi pengaruh yang tidak kecil, khususnya dalam jagat kesarjanaan. Batas yang menyekat ini layak diberi perhatian, namun hanya dalam pengertian yang “relatif” sama seperti halnya batas bangsa atau agama. Sekat-sekat di segala masa memerlukan renegotiasi terus-menerus.

Kita harus mempertanyakan di segala sisi kesarjanaan tentang dampak “epistemologi”, yaitu purbasangka dasar yang diterapkan ketika melakukan upaya pembentukan pengetahuan. Tampak jelas bahwa falsafah penafsir Barat memastikan, yang bisa jadi lebih pekat dari yang sebelumnya, kelemahan dalam daya tanggap pandangan asli Asia. Dengan demikian sudut tilikan kita berseberangan dengan tolok ukur yang dijadikan sandaran orang-orang Asia “tradisional” dalam melihat kenyataan. Kita dapat menerapkan teori India untuk menunjukkan dengan tepat “kelemahan” ini, yaitu menampilkan ketidakmampuan dalam “*rasa*” sebagai dasar pijakan di dalam teori besar. Istilah *rasa* itu sendiri berasal dari bahasa Sanskerta dan terkait erat dengan teori filsafat dan estetika yang berkembang begitu pesat. Di India teori ini sangat mencolok lewat teori Abinagupta tentang estetika dan drama yang termaktub di dalam naskah kuno *Natyasastra*.

Pada tingkat dasar, menurut pandangan Jawa, *rasa* berarti “perasaan”, sebagai sesuatu yang dihayati melalui indera perasa, peraba, dan emosi yang diketahui semua orang. Namun, pada tingkatan yang lebih tinggi, *rasa* merujuk pada intuisi, yaitu mengacu pada indera keenam atau “organ” yang menunjukkan letak kesadaran tentang “kehidupan batin”. Dengan beragam nuansa yang melingkupinya, *rasa* merupakan istilah penting dalam percakapan sehari-hari, jadi bukan sebuah gagasan yang *wingit* atau penuh misteri. Orang awam ketika mengatakan “saya *rasa*” adalah senada dengan kebiasaan orang Barat saat

berkata “saya fikir”. Rasa dalam hal ini dijadikan sebagai organ pengetahuan batin yang utama.

Sebagaimana orang Jawa memahami istilah itu, semua orang, termasuk mereka yang tidak mengetahuinya secara sadar, juga memiliki dan menerapkan rasa. Rasa bukanlah istilah yang dibayangkan sebagai sesuatu yang hanya dapat diketahui oleh mereka yang sudah mencapai jenjang esoteris tingkat tinggi. Pada saat yang sama pula, rasa dijadikan prioritas oleh kalangan yang “memiliki” atau mengembangkan kepekaan rohani “tingkat tinggi”. Tidak disangsikan lagi bahwa dalam ranah kerohanian tradisional, pengembangan rasa diperhatikan. Menurut mereka, rasa boleh dikatakan sederajat dengan “intelekt”, yaitu keduanya memungkinkan pengetahuan dibidang yang berlainan--rasa demi kejiwaan, nalar demi lahiriyah. Jika fikiran dapat ditajamkan melalui olah fikir di jalur akademis dan otot-otot bisa dibentuk sedemikian rupa serta menjadi kuat melalui olah raga, maka rasa pun juga dapat dikembangkan melalui olah rasa.

Demikianlah, model kajian ilmiah yang berlaku masa sekarang ini memang bersifat ateis yang menegaskan tidak ada hakikat akhir atau mutlak dan mereka yang menganutnya pun dianggap “esensialis”. Istilah yang disebut terakhir ini sering dipakai sebagai ungkapan penolakan, artinya penafsiran apapun yang berasal dari para penganut pasti batal. Bahkan, pendekatan baru ternyata lebih ketat dari model lama, yaitu meyakini “pemikiran” sebagai satu-satunya alat “pengetahuan”.

Pandangan mengenai dunia kesarjanaan yang sedang saya kemukakan ini senada dengan gagasan politik Foucault. Pemikiran kita tertanam di dalam “dunia epistemis” yang saling berbenturan, yaitu jagat penuh konflik antara sistem yang menentukan batas dari ada yang dianggap “nyata” atau “dapat diketahui”. Dalam istilah Foucault, kekuasaan paling kuat hadir melalui kemampuan memilih apa yang

dipakai dan apa yang diabaikan, bukan melalui argumentasi yang “wajar, adil, dan logis”. Jika politik adalah pertarungan antara “pembentuk wacana”, yakni antara cara-cara menentukan pokok persoalan, maka inti dari kompetisi itu selalu terkait dengan apa yang menjadi penentu “batasan” interaksi. Dengan kata lain, mengarahkan perhatian terhadap apa yang nanti bakal masuk atau tidaknya sebagai tema di dalam wacana, sekalipun itu hanya sekedar sebuah persoalan pendirian atau tema perdebatan. Dari sini menjadi jelaslah bahwa “kekuasaan adalah pengetahuan”, dan bukan sebaliknya, sebab yang menjadi inti persoalan adalah tentang siapa atau apa yang menentukan aturan permainan.

Apa yang kemudian menjadi tanda tanya besar adalah di mana letak keberadaan Asia Tenggara di dalam relung imajinasi kita. Untuk menjawabnya, kita harus berani melihat melalui setiap tahapan evolusi budaya dan sosial di tingkat lokal menuju ke warisan yang berasal dari nenek moyang mereka. Penjelajahan lintas budaya seperti tersirat dalam gerakan melintasi kebudayaan dalam ruang dan waktu memang membutuhkan tingkat kepekaan khusus. Lihat saja, ketika kita menitik beratkan pada struktur serapan yang berasal dari luar, orang Asia Tenggara tampak terdefiniskan oleh bingkai asing itu. Ketika mengamati penyesuaian yang dilakukan orang pribumi terhadap anasir asing dan menyajikan cara mereka memandang semua itu, kita selalu melihat orang Asia Tenggara sebagai pemain utama yang menggunakan kerangka atau pola yang dipasok dari luar namun dengan tujuan yang tetap lokal. Oleh karena itu, jika kita memandang sumbangsih terbaru di dalam kerangka pandang lokal, kita memperoleh rumusan ulang modern tentang identitas Asia Tenggara dan mempertahankan kesadaran tentang suara-suara pribumi.

Bab 4

KOSMOLOGI PEMBENTUKAN NEGARA

Periode klasik Asia Tenggara berlangsung sekitar abad ke 5 hingga abad ke-15 M. Pada masa itu pengaruh India dan Cina yang begitu nyata membuka jalan bagi pembangunan kota-kota candi dan perkembangan tradisi aksara dan seni kerajaan. Melalui proses inilah identitas suku Mon, Cham, Birma, Khmer, Viet, dan Jawa semakin kuat. Seperti yang kita ketahui, keberadaan kelompok-kelompok etnis tersebut adalah dampak dari interaksi lokal dengan tradisi klasik. Orang Tai dan Tagalog, misalnya, baru tampil mengemuka pada rentang sejarah masa belakangan. Orang Melayu, Aceh, dan Minangkabau pun demikian, meski dipengaruhi kebudayaan Indis, mereka kemudian menjadi sangat pekat corak. Berbeda dengan orang Mon dan Cham, kendati merupakan kelompok etnis kuat di dalam sejarah awal Asia Tenggara daratan, namun kemudian mereka justru terpinggirkan.¹²¹

Dengan munculnya negara, gagasan baru tentang waktu memasuki cakrawala pandang kita. Gerak pembabakan dinasti menyatu dengan siklus hidup dan perputaran musim di lapis bawah (*substratum*). Dalam pengertian yang luas, kita bisa mengatakan orang yang tinggal di kawasan inti dimatangkan melalui masa klasik lewat pola Cina dan India. Jika animism dan pertanian sawah menjadi basis bagi kawasan inti, maka jaman kesusastraan klasik membangun elit kerajaan serta kekuasaan birokratis dan karismatis. Kerajaan dan petani berinteraksi meski keduanya berada dalam tataran yang terbilang beda secara sosiologis. Pada masa sekarang, mereka yang memiliki hutang terbanyak terhadap

¹²¹ Proses demikian terlihat dalam Coedes, G., *The Making of Southeast Asia*, Routledge, London, 1966; maupun Hall, DGE. *A History of Southeast Asia*, 3 ed. MacMillan, London, 1968.

era klasik masih terkait dengan birokrasi, yakni sisa-sisa kerajaan yang sejak awal terus melanggengkan anasir-anasir tradisi yang membuat mereka ada. Identitas lokal kemungkinan sudah dinyatakan lewat negara kecil sebelum masuknya pengaruh asing sehingga penyesuaian agama, kesusastraan, dan sistem pemerintahan tidak pernah menjadi suatu persoalan yang sederhana begitu saja.

Dua tema pokok yang berkaitan erat dengan periode klasik adalah pembentukan negara dan asal-usul kesukuan (*ethnogenesis*). Konsep pembentukan negara menggeser perhatian dari pengaruh yang datang dari luar menuju proses sosial umum, sedangkan asal-usul kesukuan membelokkan perhatian dari perlawanan yang ajeg, yaitu antara anasir pribumi versus anasir asing, ke arah proses dinamis. Seperti telah disinggung di awal, siklus klasik dimulai dengan terjembataninya jurang yang mengganga sejak negara-negara mengalami pematangan dan sistem yang ada sudah terjinakkan. Pada akhirnya, pola-pola yang bercitra Indis (*Indic*) dan Sinis (*Sinic*) menjadi bagian dari Asia Tenggara.¹²² Perniagaan, perpindahan penduduk, penaklukan, dan ziarah keagamaan, semuanya menyumbang dampak yang bersifat eksternal. Kendati sistem Cina dan India dibedakan dari sifat yang mereka bawa dan derajat keluasan pengaruh yang mereka tebar, namun keduanya tetap memiliki arti penting di nyaris semua wilayah.¹²³

Jaringan maritim dan asal-usul kesukuan

Hubungan dengan budaya luar kawasan terjalin lewat perdagangan di sepanjang jalur laut yang memotong wilayah Asia Tenggara jauh sebelum masehi. Kekuasaan dan kemakmuran di kutub

¹²² Wales, Q. *The Making of Greater India*. London, 1974.

¹²³ Cady, J. *Southeast Asia: Its Historical Development*, McGraw Hill, NY, 1964.

Asia merangsang semangat niaga, yaitu ketika wangsa Han di Cina (200 SM-200M) dan kekaisaran Romawi sedang berada dipuncak kekuasaannya. Mereka mengubah jalur sempit perdagangan singgah-muat yang melintasi Eurasia menjadi lalu-lintas tetap niaga darat. Jalur-jalur baru pun terbuka. Rute yang melintasi Persia, Afghanistan, dan Asia Tengah hingga Cina Utara kemudian dikenal dengan nama "jalur sutera" karena orang Romawi membayar dengan mata uang emas untuk membeli keramik dan sutera Cina. Jalur laut yang melewati Asia Tenggara bermula dari perdagangan lintas pantai, dari pelabuhan ke pelabuhan yang tersebar di sepanjang Teluk Arabia, Pantai Bengal, dan Laut Cina Selatan. Selain itu, jalur niaga juga melintasi Sungai Irrawaddy, salah-satu dari duanya yang bisa dilewati kapal selain Sungai Mekong, yang menghubungkan sistem niaga sungai ala China yang membentang hingga ke daerah pedalaman yang bergunung-gunung di wilayah semenanjung. Jalur pengiriman barang, khususnya sepanjang dataran sempit Semenanjung Melayu, lebih diminati para pedagang ketimbang Selat Malaka, karena kawasan yang kedua ini merupakan sarang bajak laut.

Kedekatan dengan batas India dan Cina kontemporer tidak berarti harus berkaitan dengan masuknya pengaruh politik. Baik di Semenanjung Melayu, di Sumatera bagian utara, maupun di delta Mekong, telah berdiri kota-kota niaga. Sambil bertukar barang, para pedagang dari barat dan utara menunggu angin musim yang membawa ke dan dari pelabuhan asal mereka. Teknologi pelayaran masa itu memang sepenuhnya tergantung pada angin, sehingga menyandarkan kapal dari satu bandar ke bandar lain di sepanjang garis pantai lebih aman daripada berlayar menyeberang samudera. Di antara negara-negara paling awal yang berdiri di wilayah kepulauan adalah Kutai di pantai timur Kalimantan dan Tarumanegara di Jawa Barat. Dampak dari budaya asing sangat jelas terkait dengan jalur perdagangan dan negara awal di sekitar muara Mekong, Muangthai, Burma, Semenanjung Melayu, Sumatra dan pulau lain, yang masing-

masing menjadi pusat perdagangan antara Cina dan India. Jika orang yang tinggal di wilayah perbukitan Burma adalah yang paling mendapat pengaruh Cina, maka tetangga mereka yang mendiami kawasan lembah sangat dipekati pengaruh India. Lebih jauh ke timur, orang Viet di dataran rendah menerima pengaruh China, sementara saudara mereka yang tinggal di dataran tinggi lebih cenderung mengambil corak India.¹²⁴

Pengaruh yang datang melalui niaga tidak menjelaskan persoalan tentang mengapa orang Asia Tenggara menjadi karib dengan relik-relik budaya India. Padahal, para pedagang tidak memiliki pengetahuan teknis dan keagamaan yang menjadi dasar peradaban kesusastraan klasik. Harus diingat bahwa pendeta Brahman, sebagai satu-satunya kalangan India yang memiliki kemampuan dalam jagat sastra dan tata cara ritual gaib, merupakan para pembawa risalah budaya adiluhung. Meski dimungkinkan sebagian dari mereka sedang bertugas menyartai para pangeran India yang bermigrasi, namun besar kemungkinannya mereka memang datang sendiri atas undangan para pemimpin lokal. Kabar tentang kecanggihan mereka sampai di telinga elit pribumi, baik lewat para pelaut yang bekerja untuk mereka maupun dari pedagang asing dalam gabungan dengan penguasa setempat.¹²⁵ Lihat saja candi-candi sangat bercorak India, detil yang tampil di sana sedemikian jelas menunjukkan hasil pengaruh penyebaran langsung, yaitu dengan datangnya para ahli termasuk kalangan Brahmana dan mungkin juga sekelompok seniman. Kita juga mengantongi bukti nyata bahwa pada masa lampau pakar keagamaan melakukan rihlah bersama para pedagang yang melintasi jalur laut.

¹²⁴ Leach, E. 'The Frontiers of Burma', *Comparative Studies in Society and History*. V3, (1960-61).

¹²⁵ Penekanan terhadap niat para penguasa lokal dalam proses ini diterangkan secara jelas oleh Golomb, L. *An Anthropology of Curing in Multiethnic Thailand*. U Illinois P, Urbana & Chicago, 1985.

Di antara tulisan awal yang melukiskan jalur niaga adalah catatan harian para peziarah agama. Hasrat besar sebagian orang Cina untuk memperoleh pengetahuan Buddhisme yang asli menggiring pada maraknya aktivitas ziarah keagamaan hingga memaksa mereka berkelana melintasi daratan dan samudra, sebagaimana yang digambarkan dalam dongeng terkenal Kera Sakti (*Sun Go Kong*). Dengan alasan yang sama, tokoh-tokoh Buddhis dari Cina, termasuk Fa Hsien pada abad ke-4 M dan I Tsing pada abad ke-7M, sempat mampir ke wilayah nusantara dalam perjalanan mereka menuju India. I Tsing dikabarkan menuntut ilmu di Sriwijaya yang ia gambarkan sebagai sebuah pusat pendidikan Buddhisme.¹²⁶ Kemudian pada abad ke-11 M, biksu dari Bengal, Atisa, menghabiskan masa tujuh tahun di Sriwijaya di bawah bimbingan seorang guru yang sekaligus merupakan pangeran di kerajaan itu. Dalam pengelanaannya itu, Atisa kemudian menjadi pendiri dari satu diantara tiga aliran utama Buddhisme Tibet.¹²⁷ Di bekas reruntuhan kerajaan Nalanda di India, sekolah tinggi kebiaraan Buddha yang masyhur pada milenium pertama, banyak tulisan kuno yang mencatat adanya sejumlah “asrama” yang didirikan para elit Sriwijaya untuk para siswa dan peziarah dari nusantara.¹²⁸ Seperti orang Cina, orang Asia Tenggara pun menimba pengetahuan agama langsung di India dan mereka menjadi bagian dari musafir-musafir di dalam jagat pemujaan Buddhis dan Hindu yang begitu luas di milenium awal.

Faktor pendorong terjalannya hubungan dengan para pedagang pada umumnya mencipta suatu lingkungan yang kosmopolit dan sekaligus menjadi daya gerak yang menggiring terwujudnya

¹²⁶ Fa Hsien, *A Record of the Buddhist Religion*, Clarendon Press, Oxford, 1896; I-Tsing, *A Record of the Buddhist Religion as Practised in India and the Malay Archipelago (AD 671-695)*. Delhi, 1966.

¹²⁷ Chattopadhyaya, A. *Atisa and Tibet*. New Delhi, 1967.

¹²⁸ Wolters, OW. *The Fall of Srivijaya in Malay History*. Cornell UP, Ithaca, New York, 1970.

konseptualisasi dalam pengertian yang lebih mendunia. Pada saat yang sama, kota-kota berkembang melalui perdagangan dan menjadi tempat yang cocok bagi orang lokal untuk melakukan adaptasi dengan pengaruh asing. Proses ritual bisa memberi gambaran tentang alasan di balik itu. Pesta panen tahunan merupakan perhelatan penting sejak jaman pra-sejarah untuk menjaga keseimbangan dengan alam roh. Pesta tersebut diatur oleh sesepuh desa, namun dalam konteks ketika setiap orang masih merupakan kumpulan para kerabat dan jumlah penduduk hampir tidak mungkin melebihi seribu orang. Dari sini kita dapat memperkirakan bahwa karena penduduk berkembang hingga mendekati satu juta jiwa, maka tugas yang tadinya diemban para sesepuh desa mau tidak mau memerlukan daya sosial yang lebih luas. Budaya baca-tulis India dan Cina menawarkan piranti untuk tujuan ini, yaitu memungkinkan daya kolektif yang luas. Keduanya menyediakan kelas ahli dengan kemampuan memahami tulisan, mengatur upacara magis, dan memiliki ketrampilan teknis yang memudahkan susunan sosial dalam skala yang luas. Kaidah yang diterapkan dalam upacara jaman dulu masih ada hingga sekarang di tingkat desa; sedangkan di kerajaan, logika yang sama dipertegas melalui kesusastran demi mendulang pengaruh yang lebih luas.

Perpaduan menjelaskan proses ini dengan gamblang, seperti yang kita amati bahwa kepercayaan pribumi cenderung mengambil corak baru dari, ketimbang menggantinya dengan, praktik kejiwaan yang berasal dari luar. Roh penjaga gunung berapi, misalnya, diberi nama baru dan dikaitkan dengan dewa, khususnya Dewa Siwa, figur yang juga dikenal masyarakat Asia lain. Konseptualisasi dalam istilah yang semakin mendunia menyiratkan terjadinya proses pembingkai dan penambahan terhadap wacana antara masa lalu dan masa kini. Dengan kata lain, bukan menghapuskan wacana yang ajeg, melainkan menjadikannya semakin dinamis dalam perwujudan yang lebih kompleks.

McKinlay menegaskan adanya peralihan penting dalam proses ini, karena daya keramat yang sebagian besar telah tersemanyamkan di alam ditampil-ulangkan melalui kerajaan dan kraton yang berdiri di pusat kekuasaan.¹²⁹ Betapapun pohon beringin yang dikeramatkan dan kuil-kuil suci nenek moyang yang berasal dari jaman megalitikum juga sering dijumpai di tengah pemukiman dan meski orang membangun gagasan baru, namun semuanya mewujudkan menjadi bingkai yang memberi arahan baru tentang bagaimana mengkaitkan kekuatan yang sama yang berasal dari roh, candi, gua, dan para leluhur yang sudah sama mereka ketahui. Dalam tatanan baru tersebut, tataran berjenjang alam roh sejajar dengan struktur sosial, seperti halnya roh penjaga desa, namun dengan berdirinya kerajaan, para raja, ratu, pangeran, dan bala tentara berjuang keras mendapatkan kekuatan sekaligus dalam alam roh dan jagat sosial.

Kesukuan-kesukuan muncul lewat penyatuan yang terjadi pada masa itu karena kelompok suku jaman besi dan jaman perunggu saling manunggal satu sama lain dan bercampur dengan pendatang. Karena catatan Cina memberi informasi langsung, maka proses tersebut lebih jelas dalam konteks Vietnam ketimbang wilayah lain di Asia Tenggara. Masyarakat Vietnam modern merupakan percampuran antara orang Cina pendatang dan orang Yueh yang mendiami kawasan antara Hanoi sampai Guangzu pada jaman pra-sejarah. Di sana memang terjadi perpindahan penduduk.¹³⁰ Namun sebagian besar suku yang mendiami daerah itu menjadi yang utama, seperti masyarakat yang membentuk mereka, yang terbukti berhasil sepanjang masa. Hampir semua masyarakat di kawasan itu yang dominan sekarang ini adalah masyarakat minoritas pada dua ribu tahun yang lalu. Seperti bangsa, etnisitas merupakan *hasil* dari sejarah.

¹²⁹ McKinlay, R. "Zaman dan Masa, Eras and Periods: Religious Evolution and the Permanence of Epistemological Ages in Malay Culture", in AL Becker and AA Yengoyan eds, *The Imagination of Reality*, Ablex Publishing Company, Norwood, NJ, 1979, hlm. 307-8.

¹³⁰ Woodside, AB. *Vietnam and the Chinese Model*, Harvard UP, Cambridge, 1971.

Dalam kaitannya dengan lapis bawah budaya petani dan kepercayaan terhadap roh, kita mengamati suatu dunia yang pada hakikatnya tak terbatas waktu yang dicoraki oleh regenerasi mitis (*mythic regeneration*). Berbeda dari irama industri perkotaan kita, rasa waktu (*time sense*) tadi merupakan, dan berakar pada, siklus pertanian yang bergantung pada musim. Karena mereka masih ada di Asia Tenggara, rasa waktu ini juga tetap hidup di tengah masyarakat hingga hari ini. Pada saat yang sama, berbarengan dengan munculnya negara, suatu bentuk irama siklus yang baru dan rasa waktu yang juga baru memasuki cakrawala pandang kita. Selain menampilkan kekuasaan yang timbul-tenggelam, hadirnya negara juga membuat dasar pijakan kita yang bertolak dari siklus menjadi semakin utuh. Di dalam jagat negara, ruang desa yang terus mengada pun terdefiniskan ulang. Masyarakat petani secara teknis baru mewujud lewat hubungan timbal-balik dengan perkotaan, yaitu lewat interaksi dengan budaya tulis keraton dan tataran berjenjang yang secara tersirat mereka sokong.

Ciri-ciri negara di kawasan inti

Jika membedakan derajat pengaruh India dan Cina di Asia Tenggara, kita akan mendapatkan setumpuk persoalan yang muncul dari citra palsu jaman pra-sejarah. Permasalahan yang diajukan bakal menjadi tidak masuk akal jika dibangun dalam pengertian batas-batas yang menyekat pada masa kini. Mulanya, citra kita seharusnya menjadi bagian dari suatu lapis bawah kebudayaan yang tergeneralisasi, yang secara suku begitu beragam, namun diberi corak yang khas dari pola yang sama, yang tersebar luas di sebagian besar kawasan yang kini kita sebut Asia. Dalam bingkai yang luas inilah, dua pusat peradaban muncul, yang dimulai sekitar empat ribu tahun lampau. Peradaban yang pertama mulai tampak di sekitar lembah Indus di India Utara, atau yang kita yang sekarang kita

sebut Punjab, Kashmir dan Pakistan, dan menyebar ke Dataran Sungai Ganga (*Gangetic Plain*) bagian utara dan baru kemudian memendar secara perlahan melalui kawasan lain di anak benua India. Peradaban yang kedua terbentuk di dataran Sungai Kuning di Cina utara dan menyebar ke wilayah sebelah utara Yangtze dan kemudian Cina bagian selatan. Dua jantung peradaban yang merupakan pusat yang dinamis, cair, dan menyebar luas itu berinteraksi dengan nusantara.

Pengaruh Cina di Vietnam masuk lewat penaklukan militer pada abad ke-2 SM dan dapat dengan mudah dipahami sebagai perluasan pusat Cina ke wilayah selatan. Tidak sedikit legenda setempat yang merujuk pada para pangeran India yang berkelana dan membangkitkan kerajaan lokal. Perpindahan orang India ini pasti terjadi tetapi pasti juga hanya pada skala yang kecil. Mengingat kala itu kerajaan kecil sudah berdiri, maka akan mengherankan bila tidak terjadi perkawinan antar bangsawan (India dan lokal). Namun demikian, kita tidak mengantongi bukti yang jelas tentang penaklukan India atau mengenai bangsawan yang mendirikan kerajaan dan dinasti. Jika orang Cina melestarikan catatan rekaman masa lalu yang kita akui sebagai sumber sejarah, sehingga kita percaya pada informasi yang berasal dari sana, orang India justru mengembangkan mitologi dan garis kenasaban. Kendari tercerai dan tidak utuh, sumber yang kita miliki sebagian besar berasal dari arkeologi atau catatan Cina, mendorong kita agar menekankan arti penting para pedagang dan musafir agama dalam penyebaran budaya India ke Asia Tenggara.

Penekanan orang Cina terhadap pengawasan teritorial berarti bahwa sebagian wilayah Tenggara jaman pra-sejarah kemudian terangkul dibawah kekuasaan Cina. Dari sudut pandang ini, pengaruh India di kawasan itu mungkin saja kecil. Akan tetapi, jika berfikir menurut logika pola politik dan keagamaan di dalam batasan yang maujud pada saat ini, kita bakal mengatakan bahwa negara kuno lebih menerima pola India

ketimbang Cina. Namun, amatan semacam ini malah mengaburkan pengaruh lain, bahkan di dalam wilayah itu sekalipun. Lihat bagaimana luasnya pengaruh yang dibawa para pedagang Cina terhadap ekonomi dan kita juga tahu hampir semua kerajaan Indis nusantara mengutus duta dan niagawan ke istana Cina. Kenyataan ini jelas menggambarkan perbedaan dalam proses tadi. Persoalan seputar pengaruh tersebut semakin diperumit oleh kenyataan bahwa Cina sendiri menyerap Buddhis India pada abad-abad yang sama di mana negara-negara Indis kala itu terbangun. Sampai di sini kita dapat menyimpulkan bahwa India menyumbang paling banyak kepada *wacana keagamaan* seluruh Asia pada milenium pertama, namun harus diperhatikan juga bahwa disisi kekuatan *ekonomi dan politik* Cina menyentuh semua lapis masyarakat yang sama.¹³¹

Semakin karib dan rutinya hubungan yang terjalin dengan beragam budaya menjelaskan kepentingan lokal dalam menyesuaikan model India dan Cina yang ada pada saat itu. Pengaruh India melahirkan suatu pola masyarakat yang memusat pada gagasan “dewaraja”, sedangkan pengaruh Cina pada “amanat dari langit”. Sistem tersebut menimbulkan dampak yang berbeda bagi kehidupan politik, organisasi sosial, dan kosmologi. Tentang perbedaan pokok di antara keduanya, kita bisa mengikuti telaah Leach, yang mengkarakterisasi sistem Cina atau *Sinic* sebagai “birokratik” dan sistem India atau *Indic* sebagai “karismatik”.¹³² Laiknya dewaraja, para penguasa yang ter-India-kan dianggap sebagai inkarnasi dari kaidah kosmis yang terkait dengan Siwa, Wisnu, dan Buddha. Masyarakat Asia Tenggara mungkin telah mengembangkan gagasan ini lebih jauh dibanding orang India sendiri. Alih-alih menjadi mediator, seperti diyakini di Cina, raja itu justru dianggap sebagai wujud nyata dari raga dewa/tuhan. Di dua sistem itu,

¹³¹ Cady, J, *Southeast Asia: Its Historical Development*, McGraw Hill, NY, 1964.

¹³² Leach, E. *Political Systems of Highland Burma* Boston, 1954.

para penguasa secara kosmologis mengemban tugas menghubungkan tatanan sosial dan politik dengan kosmos dan alam.

Sistem Cina di atas menegaskan wilayah birokratis dan merasionalisasi pengawasan istana. Kediaman kaisar dipandang sebagai pusat dunia, yaitu “kerajaan tengah” yang dijadikan mercusuar oleh negara kecil yang mengelilinginya. Para kaisar adalah “putra Langit”, kuasa berada pada penyesuaian dengan daya kosmis lewat konsultasi dengan para pakar perbintangan (*astrologers*) untuk menjaga upacara yang menyesuaikan gerak siklus pertanian dan kehidupan istana agar berjalan selaras dengan alam. Para penguasa bergantung pada hubungan yang benar cocok dengan alam, mereka butuh “amanat dari Langit” supaya kekuasaan yang berada di tangan mereka absah. Jika para penguasa memegang amanat ini, maka harus diejawantahkan dengan perbuatan, lewat harmoni yang nyata di dalam masyarakat dan juga selaras dengan kekuatan alam. Banjir, kelaparan, wabah, atau konflik sosial dianggap sebagai tanda seorang kaisar tidak lagi selaras dengan alam, karena semua itu memberi pertanda adanya sesuatu yang tidak beres dalam hubungan antara kosmos, alam, dan masyarakat.¹³³

Suri tauladan nenek moyang merupakan sesuatu yang penting sebab di jaman keemasan, yaitu pada masa lahirnya peradaban Cina, kaisar dicitrakan sebagai para penghubung yang menyeimbangkan tiga titik: tradisi, alam, dan masyarakat. Struktur politik istana kaisar berpusat pada golongan mandarin dari birokrat terpelajar yang dalam teori mendapatkan posisi itu atas dasar prestasi. Pencapaian karier diukur melalui keberhasilan memenuhi standar kelulusan dalam sistem ujian yang ketat yang didasarkan pada keunggulan di bidang sastra ketimbang menurut prosedur birokratis atau angka-angka. Pada praktiknya, hanya orang kaya yang mampu membiayai anak mereka menempuh jenjang

¹³³ Woodside, AB. *Vietnam and the Chinese Model*, Harvard UP, Cambridge, 1971.

pendidikan panjang yang diperlukan agar dapat lolos ujian kerajaan. Jadi prosedur untuk meraih prestasi yang diinginkan tidak pernah benar-benar bersifat egaliter. Lewat masa persiapan, para siswa menekuni filsafat sosial Konfusu, sebuah sistem etika dan filosofi yang bersumber dari suri tauladan para leluhur. Meski bersifat humanistik ketimbang teknokratis, pendidikan para sarjana Konfusu menghasilkan birokrasi yang terasionalisasi, lengkap dengan catatan sejarah dan pajak, dan menekankan tata upacara sebagai dasar mewujudkan keselarasan dengan *li* atau prinsip tatanan yang tertanam dalam kosmos.

Konseptualisasi Indis berbeda dengan corak Cina. Ia menampilkan status berdasarkan derajat kejiwaan sebagai pondasi yang dibangun atas dasar tunjangan lahir terkait kasta. Penguasa secara teoretis menduduki posisi mereka berdasarkan keturunan atau reinkarnasi sebagai penjelmaan dewa. Mereka yang menguasai tahta dengan cara tak resmi mengukuhkan keabsahannya dengan cara membangun garis silsilah agar nasabnya terhubung dengan darah bangsawan masa lalu. Para raja, atau sering disebut ratu, dituntut mampu menunjukkan kuasa dan kesadaran bertataran tinggi dari dalam dirinya dan sanggup memantulkannya dalam negara kerajaan yang nanti bergantung pada mereka. Ini merupakan sebuah model estetis sekaligus karismatis, karena didasarkan langsung pada gagasan kejiwaan karajawian. Penguasa yang bercorak Indis menghabiskan waktunya dalam persunyian (*khalwat*) di pertapaan atau padepokan, baik sebelum, setelah, maupun pada saat mereka masih bertahta di singgasana. Airlangga mencontoh pola itu di Jawa. Dalam teori, kuasa atas rakyat didasarkan bukan atas kekuatan bala tentara atau birokrasi semata-mata, namun pada penyelarasan mistis dan rasa batin dengan daya halus yang hidup di alam kebersamaan. Akan tetapi, dalam

praktiknya dan pada saat yang sama, dukungan dari para elit yang tersebar luas tetap saja merupakan ukuran penting bagi kekuasaan raja.¹³⁴

Pemerintahan Cina di Vietnam membuat undang-undang untuk menancapkan norma dan adat istiadat disana. Pada abad pertama masehi, secara sistematis orang Vietnam diwajibkan mencukur rambut, berpakaian, dan berperilaku layaknya orang Cina. Upaya untuk merubah sistem yang terwariskan turun-menurun, dengan membat habis hak kepemilikan bagi perempuan. Pada gilirannya meletupkan pemberontakan orang Viet melawan China yang paling masyur kala itu, yaitu yang dipunggawai saudari-saudari Trung (*the Trung sisters*). Peran perempuan dalam bingkai masyarakat Viet awal begitu penting, seperti Asia Tenggara pada umumnya. Perang gerilya yang dipimpin para perempuan itu berhasil membuat pemerintahan kacau-balau, bahkan mengharumkan nama mereka sebagai pahlawan yang terus dikenang rakyat Vietnam hingga sekarang. Pemaksaan budaya patriarkhal memang mewarnai penaklukan Cina atas masyarakat Viet. Kendati demikian, percampuran darah dan istilah budaya yang terjadi di sana menunjukkan adanya pertukaran dua arah pada rentang sejarah masa berikutnya, karena para penguasa dan pedagang Cina yang secara berkala masuk ke dalam sistem Vietnam sering menikahi orang setempat demi mencipta persekutuan dengan elit lokal.

Ketika cerai dengan Cina pada awal abad ke-10 M, Vietnam mulai memperluas kekuasaannya dengan cara yang sama seperti dilakukan penjajahnya, yaitu lewat serangkaian penaklukan yang berlangsung selama beberapa ratus tahun. "*nam tien*" atau "penyerangan selatan" merupakan tema utama dalam sejarah Vietnam.¹³⁵ Setelah Vietnam

¹³⁴ Ricklefs, MC. *Jogjakarta Under Sultan Mangkubumi 1749-1792*. OUP, London, 1974.

¹³⁵ Kelanjutan tema ini kepada masa modern tesseinggung dalam Steinberg, DJ (ed). *In Search of Southeast Asia: a Modern History*, Praeger, NY 1970.

menjadi wilayah yang otonom dan melancarkan gelombang peperangan, orang Cham menerima corak baru dan Champa pun telah tersingkirkan seluruhnya menjelang abad ke-15M. Champa dulunya merupakan kerajaan bercorak Indis, sebuah negara niaga besar yang terletak di wilayah yang kini Vietnam tengah, yang kemudian berubah menjadi negara bercitra Cina. Setelah ekspansi Vietnam surut, interaksi orang Cham dengan orang Khmer terjalin semakin kuat. Kerajaan Angkor Khmer sendiri kala itu telah mendominasi kawasan muara Mekong hingga mencapai sebagian besar wilayah yang kini disebut Muangthai dan Laos.¹³⁶ Ekspansi orang Viet mencerminkan adanya perbedaan antara bingkai kuasa karismatis India dan model kekuasaan birokratis Cina. Apa yang bisa disimpulkan dari infrastruktur Vietnam yang terrasionalisasi secara relatif itu adalah dinasti bisa saja tumbang, namun sistem ujian abdi negara ala Cina dan kalangan elit setempat masih tetap tak tergoyahkan.

Di dalam bingkai Cham dan Khmer yang ter-Indianisasikan itu, dinasti muncul dan makzul sebagai alam politik yang otonom, atau sebagai dunia bagi diri mereka sendiri. Sistem yang terbangun dalam bingkai itu menyiratkan ketidakstabilan yang sudah menjadi sifatnya sejak awal, kerana kapanpun suatu dinasti runtuh, serpihannya masih tertinggal. Para penguasa yang bercorak Indis harus membangkitkan, mengumpulkan, atau mencipta karisma dan mereka hampir seluruhnya bergantung pada karib kerabat untuk mendapatkan dukungan. Karena dianggap sebagai jelmaan dewa, semakin dekat para bangsawan pada sang raja dalam pengertian hubungan darah maupun jalinan sosial, semakin besar pula kuasa dan hak keberkuasaan yang ada di tangan mereka. Oleh karena itu, persekutuan melalui ikatan pernikahan demi menyatukan kekuatan yang lebih besar dan luas sudah merupakan sesuatu yang dimaklumi. Namun dalam bingkai kerajawian Indis, ketika

¹³⁶ Coedes, G. *The Indianized States of Southeast Asia*, U Hawaii P, Honolulu, 1968.

dinasti mengalami keruntuhan, sistem yang terbangun di sana juga tumbang. Ketidakstabilan ditubuh kerajaan Champa dan Kamboja berarti bahwa wilayah baru yang jatuh tadi kemudian berada di bawah kekuasaan Vietnam dengan setiap peralihan dinastinya.

Proses ini jelas meminggirkan kuasa orang Cham dan memaksa mereka menjadi etnis minoritas, yang jumlahnya telah tergerus menjadi beberapa ratus ribu jiwa saja di Vietnam modern. Malah mereka akhirnya masuk Islam. Tidak mengherankan karena mereka memang termasuk suku semenanjung Asia Tenggara yang paling terkait dengan suku-suku Melayu-Polynesia di kepulauan. Pelebaran sayap kekuasaan Vietnam yang menembus batas wilayah Khmer terus berlanjut sampai beberapa abad. Selain penjajahan Perancis, meluasnya kekuasaan Vietnam dan suku Tai bisa jadi merupakan penyebab tenggelamnya negara Kamboja pada abad ke-19M. Bahkan pertikaian-pertikaian yang terjadi pada masa sekarang, antara orang Cina, Viet, Khmer, dan Tai, merupakan tema klasik yang terus menggema.

Jenjang kejiwaan bertingkat

Kajian yang menjelajahi kejiwaan India yang masuk ke Asia Tenggara harus menjadi karya luar biasa. Di India, Weda (*Veda*) yang merupakan kumpulan tulisan paling kuno yang berisi petuah-petuah bijak nan abadi dan di dalamnya juga termaktub tata upacara api penyucian dosa yang penting untuk dikaji. Ada sejumlah konsep yang menjadi pedoman hingga masa sekarang, yaitu *kasta*, *karma*, *yoga*, *guru*, *dharma*, *moksa*, dan *maya*.¹³⁷ *Kasta*, atau warna (*varna*), merupakan konsep sosial India kuno yang mengkotakkan masyarakat berdasarkan status

¹³⁷ Tekanan pada konsep-konsep ini terdapat dalam Zimmer, H. *The Philosophies of India*. Princeton UP, New Jersey, 1965.

yang dianggap terkait dengan derajat kesucian dari karma masa lalu.¹³⁸ Apa yang terkandung dalam konsep karma itu sendiri, yang menentukan tumibal lahir dalam bentuk fisik, adalah bahwa manusia perlu memetik pelajaran dari kehidupan. Untuk mencapai kesatuan atau pembebasan spiritual diperlukan disiplin tinggi dengan latihan terus-menerus menggunakan yoga, himpunan ilmu pengetahuan tentang pencapaian tertinggi. Namun, bagi mereka yang menapaki jalan menuju terwujudnya hakikat kehidupan rohani tersebut, bimbingan dari sang guru tetap sangat penting. Terkadang dengan cara yang sangat berbeda, masing-masing guru menampilkan pandangan dan teknik untuk mencapai pembebasan. Ajaran dan praktik itu sendiri dilakukan di dalam suatu pola cantrik, mirip seperti sistem pendidikan dalam bidang seni dan ketrampilan jaman dulu, di mana murid mengikuti teladan atau menyamakan diri sendiri secara rohaniah kepada para penuntun spiritual mereka.¹³⁹

Gagasan filosofis paling mendasar, seperti, *yoga*, *karma*, *dharma*, *moksa*, dan *maya* dijumpai di dalam pemikiran India manapun dan kemudian masuk wacana nusantara. *Karma*, atau hukum sebab-akibat, mengikat kehidupan rohaniah yang tak kasat mata dan kemudian mengejawantahkannya ke dalam jagat jasmaniah (dunia ini). Ia merupakan kaidah yang mengatur putaran hidup dan peristiwa. *Dharma* mengacu pada "kebenaran", sebagaimana tertanam di dalam ajaran agama, dan dalam pengertiannya sendiri, mungkin sebutan paling cocok untuk Hinduisme adalah *sanhata dharma* atau 'kebenaran universal'. *Moksa*, tujuan kehidupan spiritual, berarti keterputusan mutlak yang membebaskan jiwa dari siklus kelahiran kembali yang tiada akhir. Jika pembebasan ini tercapai maka pada hakikatnya sudah tidak ada lagi yang tersisa, bahkan di dalam jagat roh sekalipun, kala kematian datang. Setiap aspek dari wujud kembali ke semesta, bukan hanya raga jasmani. *Maya*

¹³⁸ umont, L. *Homo Hierarchicus*. U Chicago P, Chicago & London, 1970.

¹³⁹ liade, M. *Yoga: Immortality and Freedom*. Princeton UP, New Jersey, 1969.

sering diartikan sebagai pernyataan bahwa kita hidup di sebuah dunia ilusi, namun istilah itu lebih merupakan pengakuan filosofis bahwa ranah fenomena, yang kita alami melalui keterbatasan indera sebagai nyata, hanyalah lintasan sementara dan bukan sesuatu yang bersifat mutlak.

Dalam masa kebinarajaan awal, kita dapat mengenali pola klasik yang mempengaruhi praktik masa sekarang. Titik berat perhatian saya di sini adalah tertuju pada kuasa, tentang bagaimana orang mempengaruhi dan berhubungan satu sama lain. Dengan meneropong hubungan sosial, sebagai ranah yang berbeda dari kosmologi yang dikenali lewat mitos, kita tetap bisa bergerak dari rumusan ideal yang diterapkan untuk menjelajahi praktik sehari-hari yang nyata. Pada tingkat yang paling umum, perhatian kita memang terpusat pada proses saling pengaruh antara citra dan praktik, cita-cita dan kenyataan. Pemahaman mengenai gagasan tentang kuasa yang dibayangkan secara mistis akan membantu kita mengerti mengapa pemain Asia melakukan seperti apa yang mereka yakini, namun ini tidak berarti kita terpaksa hanya menerangkan jagat politik sepenuhnya dalam istilah itu. Menitik-beratkan citra yang diidealkan, sebagaimana jelajah kita di sini, tidaklah berarti faktor ideologi diposisikan lebih penting ketimbang faktor ekonomi dan sosial dalam menafsir praktik politik. Di sisi lain, kita perlu memasukkan dampak praktis dari logika inti yang membawa gagasan kerajawian Indis ke Asia Tenggara.

Kita dapat memulai penjelajahan ini dengan menilik gagasan kuasa. Anderson mencatat bahwa kata kuasa (*power*) dalam Bahasa Inggris tidak sepenuhnya cocok untuk menerjemahkan istilah kesaktian (*kasekten* dalam Bahasa Jawa). Kesaktian itu sendiri berakar dari kata *sakti* dalam Bahasa Sanskerta yang mengacu pada kekuatan rohani. Di Barat kita memandang kuasa sebagai daya yang tak terbatas, karena berasal dari berbagai macam sumber yang dihimpun dan digunakan orang, baik itu berupa kekuasaan atas ekonomi, rakyat, tentara, mesin, maupun

senjata. Kita melihat kuasa sebagai sesuatu yang bersifat jamak (heterogen), tak terbatas, dan abstrak, seperti sebuah konsep tentang hubungan yang kita kenali secara sosial. Menurut orang Jawa, gagasan *kasekten* diyakini nyata, yang memiliki hakikat dalam dirinya sendiri sebagai daya yang meliputi segala sesuatu, dan terkait dengan kekuatan tuhan, daya kosmis, dan daya hidup, sebagaimana yang dihayati dalam jagat animisme purba.¹⁴⁰ Dalam pengertian ini, meski memiliki banyak bentuk ungkap, kuasa juga bersifat serba sama (homogen) sebab dalam dirinya sendiri ia tunggal dan bersifat tetap dalam jumlah. Dalam pengertian tradisional, menghubungkan kuasa kepada seseorang bergantung pada kualitas yang dimiliki, bukan hanya pada kedudukan sosial yang seharusnya memang terkait.

Gagasan Indis klasik tentang dewaraja dan gagasan Cina mengenai “amanat langit” dikaitkan dengan makna penguasa sebagai sebuah jembatan, yaitu kekuatan penyeimbang yang bertanggung jawab menyelaraskan upacara dengan kondisi tata alam terkini. Agar dapat menjadi “paku alam” sebagaimana gelar raja kraton Jawa, para raja harus mengejawantahkan kaidah kosmis atau setidaknya-tidaknya, dalam model kerajawian Cina, mereka musti memiliki *jen* atau kualitas “paling unggul”. Bahkan, budaya tradisional terkemudian, seperti dunia Islam dan Buddhis Theravada, pun tetap melanggengkan gagasan kuasa yang terkait erat, sehingga perbedaan antara konsep dewaraja Indis dan *dhammaraja* Buddhis atau sultan Islamis sudah kabur. Menurut Wales, raja Siam pada abad ke-18M dan 19M kemungkinan telah menggenggam kuasa yang lebih mutlak daripada para penguasa Angkor.¹⁴¹ Di Muangthai, sebuah pranata kependetaan Brahmanis yang terpusat pada kerajaan dan bertanggung jawab terhadap tata upacara istana, masih

¹⁴⁰ Anderson, BRO'G, 'The Idea of Power in Javanese Culture' in C Holt et al eds *Culture and Politics in Indonesia*. Cornell UP, Ithaca, NY 1972.

¹⁴¹ Wales, Q. *Ancient Siamese Government and Administration*. New York, 1965.

memiliki pengaruh bahkan pada saat kekuasaan negara yang memusat berkembang di kawasan itu. Contoh terkenal dari pola masa klasik ini adalah Tibet, di mana Dalai Lama diyakini sebagai penjelmaan Bodhisatwa.

Kendati pada umumnya gagasan India tentang kasta tidak diterapkan di Asia Tenggara (biasanya dikatakan demikian, walaupun terlihat di Bali), kesadaran spiritual tetap harus terkait dengan kedudukan sosial sebagaimana tuntutan yang terkandung dalam gagasan kasta. Seperti dinyatakan Dumont dalam kajiannya mengenai jenjang bertingkat (*hierarchy*) di India, jika di dunia paska-Pencerahan mitos utama kita bisa jadi adalah umat manusia berdiri sejajar. Padahal di dunia Indis, penafsiran yang menjadi dasar penghayatan adalah orang dikaruniai kuasa yang berbeda satu dengan yang lain. Makna yang terkandung dari corak India ini adalah di jenjang paling atas, raja dianggap penjelmaan dewa seperti Wisnu atau Siwa yang bersemayam di puncak piramida spiritual. Kedudukan itu sendiri melambangkan cita-cita rohani tertinggi dan menandakan mereka telah bersinggasa di puncak gunung kosmis yang menjadi pusat bagi semesta di sekelingnya.¹⁴² Para penguasa secara teoretis menduduki status tertinggi dalam ranah sosial, politik, ekonomi, dan spiritual. Ikatan pribadi (dengan raja), seperti guru-murid dalam hubungan spiritual, mencipta jaringan mengalirnya kuasa. Kala hubungan langsung di antara mereka surut dengan jarak yang memisah, kuasa sang raja pun menjadi pudar. Jadi, mereka yang paling dekat dengan penguasa memiliki kesempatan terbesar untuk menyerap kuasa yang terpancar.

Beranjak dari gagasan ideal yang umum untuk menjelajahi praktik yang diterapkan di Asia Tenggara, kita bisa mengenali sejumlah pola sosial yang terjalin dengan konsep kedewarajaan. Pertama, konsep tentang sifat ketuhanan para penguasa terkait dengan struktur pemujaan yang menjadi corak organisasi keagamaan. Pemujaan raja (*the royal cult*)

¹⁴² Mengacu pada Dumont (*op cit.* 1970)

juga terpantulkan dalam pola guru kejiwaan di aras lokal, sedangkan gerakan spiritual pribumi mencerminkan kerajaan. Di balik tembok kerajaan klasik, upacara yang diatur kalangan Brahmana digelar demi mengejawantahan sifat ketuhanan raja (*royal divinity*), sementara kerajaan itu sendiri secara keseluruhan dihayati sebagai tempat pemujaan yang memusat pada pribadi sang raja.¹⁴³ Di Angkor, misalnya, ibukota dianggap sebagai jagat cilik dari kerajaan, sedangkan di dalam kota itu, raja sebagai pusatnya. Upacara dan hubungan kekuasaan maujud lewat suatu pola pemujaan yang terpusat pada sang penguasa.

Terkadang kesatuan raja dengan ibukotanya membuat kerajaan laiknya sebuah penjara, sebab jika seseorang menduduki singgasana, maka ia dapat mengklaim kerajaan. Paling mencolok, kaidah kerajawian ini membuat sebagian raja Burma pada abad ke-19M terpenjara di dalam kerajaan dan enggan keluar, bahkan ada yang khawatir menggelar upacara penobatannya sendiri, karena takut saudaranya akan duduk di kursi raja. Dalam sistem ini, ketidakstabilan terkait dengan pengakuan bahwa raja bisa jadi bukan seperti apa yang dicitakan. Idealnya, sebagai penjelmaan dewa, raja semestinya menyelaraskan dengan kosmos dan sekaligus menampakkan diri dalam jagat kekuasaan. Jika raja tampak sembrono atau gagal mewujudkan kesejahteraan, maka rakyat menyimpulkan raja tidak memiliki kuasa sejati. Segala bentuk gejolak dan ketimpangan di masyarakat dapat dijadikan alasan untuk merongrong kekuasaan.

¹⁴³ Tulis klasik dalam kajian nusantara mengenai ini adalah Heine-Geldern, R. *Conceptions of State and Kingship in Southeast Asia*. CSEASP, Ithaca, New York, 1956; juga terkait pemahaman dalam sejarah kemudian oleh Moertono, S. *State and Statecraft in Old Java*. CSEASP, Ithaca, New York 1968; kemudian gagasannya ditimbang kembali, dengan bantahan dari sisi tertentu, oleh Kulke, H. *The Devaraja Cult*. CSEASP, Ithaca, New York, 1978; dan kemudian Wolters, O.W. *History, Culture, and Region in Southeast Asian Perspectives*. ISEAS, Singapore, 1982. Walaupun tawaran terakhir harus diperhatikan, demi keperluan saya disini prinsip prinsip awal masih mencukupi--terutama sebagai gambaran mengenai unsur kosmologi yang masih terwariskan.

Karena penegasan hak penguasa atau keabsahan tahta bersandar pada kesadaran kosmos yang terselaraskan, maka mereka yang membangkitkan kualitas itu secara langsung meski tanpa ikatan dengan kerajaan, termasuk para mistikus di pertapaan jauh di luar istana, dapat menjadi ancaman. Dengan alasan ini, pemberontakan lazim dibingkai secara kosmologis. Bahkan, orang desa pun dapat melontar pengakuan tandingan bahwa merekalah yang lebih selaras dengan panggilan alam saat itu, yang berarti tahta milik mereka. Mereka biasanya tampil dengan kekuatan gaib untuk mengukuhkan diri sebagai sang pemegang titah alam (*a cosmic mission*). Posisi raja menjadi terancam dan orang desa pun berani menampilkan diri sebagai calon penguasa tandingan ketika keseimbangan di aras bawah tampak tidak goncang serta muncul di antara mereka yang mengaku memegang titah alam.

Demikianlah, meski secara teoretis segala sesuatu memusat pada penguasa, namun pada praktiknya, itu hanya terwujud bila mereka sanggup dan mampu membawa kesejahteraan bagi rakyat. Apa yang terkandung dari gagasan bahwa wewenang bersamayam pada kesadaran tertinggi adalah para pemimpin seharusnya merupakan pribadi yang laras dengan irama alam bawah sadar masyarakat. Kemanunggalan dengan negara terpantulkan dan mengejawantahkan secara nyata apa yang dirasakan khalayak. Selain itu, pemimpin sejati harusnya dapat merasakan apa yang tersirat di dalam lubuk masyarakat secara keseluruhan. Jika mampu mewujudkannya dalam tindakan nyata yang menyejahterakan, maka dengan sendirinya para pengikut terus memuja dan memberi dukungan terhadap kekuasaan di tangan mereka.¹⁴⁴ Sebagai pusat pemujaan yang teritualisasikan itu, para penguasa juga dituntut mencipta pandangan dunia yang menyatukan yang merupakan bagian dari tugas penyeimbang yang ada di tangan mereka. Oleh karena itulah,

¹⁴⁴ Logika ini saya tegaskan dalam Stange, P. *Politik Perhatian: Rasa dalam Kebudayaan Jawa*. LKIS, Yogyakarta, 1998.

perhatian mereka secara khusus tertuju pada sintesis simbolis (*symbolic synthesis*) melalui upacara.¹⁴⁵

Pengakuan penguasa atas tahta harus disaksikan oleh rakyat, sebab kuasa tidak pernah hanya mengalir satu arus. Karena kuasa yang ada digengaman dan jati diri yang manunggal dengan negara secara keseluruhan, mereka bisa mengklaim kepemilikan tanah, dengan begitu punya hak mendapatkan bagian dari hasil bumi. Pada saat yang sama, para raja harus menjadi memancarkan kesejahteraan dan mengalirkan kekayaan dan kemakmuran kepada rakyat. Namun sistem ini hanya berjalan apabila di sana terbentang jalur dua arah. Wahyu yang berasal dari kosmos yang jatuh ke tangan penguasa diwujudkan secara nyata lewat hubungan kawula-gusti (*patronage*). Setiap raja diharuskan memberi kesejahteraan, membangun candi, dan saluran air, serta menganugrahi gelar kebangsawanan dan membagi berbagai macam hadiah kepada kawulanya. Mereka harus menjaga keutuhan negara dan menggelar perhelatan upacara akbar demi langgengnya hubungan kawula gusti yang merupakan penopang bagi wewenangnya sebagai penguasa. Bila sebagian para bangsawan, yang masing-masing memiliki kekuasaan atas rakyat di wilayahnya, menganggap raja tidak memiliki kuasa, maka itu berarti sang raja telah kehilangan pamornya. Dalam masa kekacauan, kalangan bangsawan berperang satu sama lain atau menghimpun kekuatan untuk mendukung seorang yang mengaku memiliki daulat baru atas kerajaan.¹⁴⁶

Kelanggengan kuasa raja bergantung pada hubungan kawula-gusti, pada apa yang benar-benar diberikan oleh kerajaan, dan bukan hanya bersandar pada pengakuan. Ikatan kawula-gusti yang dibangun berdasarkan corak hubungan kerajawian ternyata mirip dengan praktik

¹⁴⁵ Geertz, C. *Islam Observed*. U Chicago P, Chicago, 1971

¹⁴⁶ Melihat pola pertarungan yang ditunjuk Ricklefs, MC. *Jogjakarta Under Sultan Mangkubumi 1749-1792*. OUP, London, 1974.

yang masih jamak kita jumpai pada masa sekarang. Persis seperti raja, para pejabat kerajaan (bangsawan) juga dikenali lewat peran yang mereka mainkan. Bagi mereka, sumber daya kerajaan, seperti hasil bumi dan lain-lain, dipandang nyaris tiada beda dengan hak milik, karena dalam pandangan ini, perbedaan antara pajak yang dipungut dari rakyat dan kepemilikan pribadi benar-benar tipis. Tanggung jawab dalam mengurus sumber alam, semisal hutan, bisa jadi ditafsirkan sebagai hak untuk membagi-bagi wilayah agar bisa diambil keuntungannya, yang sudah pasti masuk ke kantong para bangsawan. Tidak heran bila ada yang mengatakan bahwa para pejabat kerajaan Siam “memakan desa” yang berada di bawah kekuasaan mereka.¹⁴⁷

Konsep korupsi agaknya tetap ada di dalam sistem kerajawian itu, meskipun berangkat dari premis yang berbeda dari apa yang menjadi dasar amatan kita tentang gagasan yang sama pada masa sekarang ini. Dalam sistem tadi, bagian yang diambil dari kekayaan kerajaan harus dialirkan naik ke para penguasa sebagai bentuk penghormatan dan kemudian dialirkan turun ke bangsawan atau mereka yang berada dibawahnya (rakyat) sebagai hadiah atau berkah. Ketika hubungan timbal-balik ini runtuh, yaitu jika arus kekayaan berhenti mengalir saat berada di atas, maka itu berarti mereka yang berkuasa gagal memihak rakyat dan sekaligus sebagai tanda kosongnya sifat kesadaran yang secara teoretis diperlukan untuk menopang posisi keberkuasaan mereka.

Pribumisasi mitos asing

Mitologi menawarkan sebuah gerbang bagi jalannya proses pribumisasi. Gagasan asing membentangkan cakrawala gaya pemikiran yang dianut masyarakat lokal. Menurut kaca mata sejarah, mitos

¹⁴⁷ Steinberg, DJ (ed). *In Search of Southeast Asia: a Modern History*, Praeger, NY 1970

merupakan saluran utama yang menyerap gagasan yang datang dari luar yang membanjiri latar pedesaan dan disana, gagasan tersebut masih memiliki arti penting. Mitos pribumi berhulu pada animisme, namun kemudian menyatu padu ke dalam kisah kepahlawanan yang datang dari India. Akhirnya pribumi Asia Tenggara menganggap legenda yang datang dari luar sebagai rincian peristiwa di daerah mereka sendiri, sekaligus sebagai pernyataan mengenai asal-muasal mereka. Mitologi telah lama disebar di desa sebagai pelengkap upacara pertanian dan perhelatan yang mengiringi siklus kehidupan baru. Para bangsawan istana juga mempribumisasi mitos melalui sokongan mereka dalam pertunjukan drama, penulisan sastra, dan pembangunan candi. Di dalam mitologi, kita bahkan bisa mengenali pemikiran lokal, karena disana kosmologi rakyat tampil menyolok. Pada saat yang sama, orang nusantara menyajikan dengan gamblang tafsiran mengenai mitologi mereka sendiri. Menurut kerangka pikir mereka, makna yang bersifat mitis terbabar jelas ketika tatanan yang berada dalam bingkai jagat besar dan jagat kecil (makrokosmos-mikrokosmos) terhubung dan struktur pengalaman batiniah, masyarakat, dan alam saling mencerminkan satu sama lain.¹⁴⁸

Mitos bermula hadir sebagai tradisi lisan, sebagaimana cerita para pendongeng di dalam masyarakat kesukuan atau komunitas pedesaan. Dengan warisan secara lisan, mereka menyajikan cara tersendiri untuk memahami asal-usul dan sifat alam, namun pandangan sehari-hari tentang mitos sebagai kumpulan 'dongeng belaka', mengenai asal usul yang dibayangkan, tidaklah bermanfaat. Kita sekarang umumnya menghayati mitos sebagai jejak yang tertinggal, sedangkan mitos yang *hidup* memiliki dimensionalitas yang jauh lebih mendalam. Sebagai sistem pusat yang saling terkait di berbagai budaya tradisional, mitos memberi jalan masuk bagi struktur pemikiran yang menjadi penopangnya.

¹⁴⁸ Heine-Geldern, R. *Conceptions of State and Kingship in Southeast Asia*. CSEASP, Ithaca, New York, 1956.

“Kosmologi”, seperti pandangan dunia sebagaimana dipakai kalangan antropolog, tidak hanya mengacu pada citra semesta jasmani, melainkan menata dan membentuk pandangan tentang dunia dalam semua dimensinya. Mitos menyingkap citra mengenai sifat kasunyataan dengan cara mengupas, mensarikan, dan memasukkan makna secara bersama-sama ke dalam dunia. Ketika mitos memainkan perannya, ia menuntun munculnya tanggapan atas berbagai permasalahan hidup dan sekaligus menjadi pola pemikiran yang tersebar luas. Sebagai jalan masuk menuju pandangan dunia bagi mereka yang meyakini, dan bagi mereka yang terjiwai olehnya, mitologi membimbing kita menuju ruang batin tamsil adat.

Orang nusantara jaman pra-sejarah memang sudah mempercayai jagat roh dan menjalin hubungan dengan mereka lewat upacara ekstase shamanis atau kesurupan (*involuntary possession*).¹⁴⁹ Dalam kepercayaan purba, ada tiga jagat utama dan beberapa jenjang yang telah dibedakan antara satu dengan yang lain. Jagat pertama berisi roh penjaga alam, sebagian yang bisa disamakan dengan dewa dalam istilah India. Jagat kedua didiami arwah nenek moyang yang merupakan pelindung dan merupakan roh para leluhur yang dihormati. Kebanyakan dari mereka terakhir ini diyakini pernah benar-benar hidup pada jaman dulu. Seperti *nat* di masyarakat Burma, roh itu berperan sebagai penghubung dengan kekuatan yang bersemayam di gunung, sungai, rawa, dan danau. Ada pula yang dikaitkan dengan tempat karamat jaman pra-sejarah, seperti *tapuban* di Muangthai timur laut dan *danhyang* di Jawa, termasuk Semar.

¹⁴⁹ Heinze, R. *Tham Khwan*. Singapore, 1982; Graham, P. *Iban Shamanism*. ANU, Canberra, 1987; Belo, J. *Trance in Bali*. Columbia UP, New York, 1960; Aung, MH. *Folk Elements in Burmese Buddhism*. London, 1962; Koentjaraningrat. *Javanese Culture*. OUP, Kuala Lumpur, 1985; Lieban, R. *Cebuano Sorcery: Malign Magic in the Philippines*. U California, Berkeley and Los Angeles, 1967; Oliver, V. *Caodai Spiritism: a study of Religion in Vietnamese Society*. S'Gravenhage, Leiden, 1976; Tong, Cheu Hock. *The Nine Emperor Gods*. Singapore, 1988.

Jagat ketiga, atau aras bawah, ditinggali roh jahat, yang sebagai diantaranya merupakan arwah leluhur yang kurang dihormati, malah dipandang bahaya. Dalam pandangan animistik murni, dunia memiliki susunan yang berlapis-lapis dan manusia hanya menempati satu dari lapisan itu, serta semuanya diyakini saling berhubungan satu sama lain. Pandangan tentang ranah kejiwaan ini terjalin dengan mitos asing karena tampak jelas corak-corak baru menampilkan wajah permasalahan lama.

Epos India, misalnya, membanjiri seluruh wilayah yang sekarang merupakan kawasan Theravada dan Islam. *Ramayana* dan *Mahabharata* bukan merupakan kitab suci, melainkan kumpulan rangkaian peristiwa. Bahkan, kedua epos itu pun aslinya belum merupakan naskah tertulis. Seperti dua epos masyhur dari Yunani, *Iliad* dan *Odyssey*, keduanya adalah hasil pembukuan dari tradisi lisan yang menyimpan begitu banyak kisah, yang banyak belum pernah ditulis. Kendati telah teraksarakan dan menjadi karya agung, namun bagi kebanyakan masyarakat, dan bahkan di sejumlah daerah, epos itu pada hakikatnya masih merupakan tradisi lisan dan lakon dalam seni pertunjukan. *Ramayana* dan *Mahabharata* mulanya adalah kisah kuno tentang peperangan antara suku-keluarga di India utara. Meski tidak bisa diingkari bahwa tokoh dan peristiwa yang ada kisah itu merujuk pada tempat tertentu di India, namun pada tingkat akar rumput semuanya diperlakukan sebagai asli pribumi yang berlatar lokal. Semangat pribumisasi ini tercermin dari corak pelakonan, cara pandang, dan gaya ungkap yang disematkan kepada para tokoh, yang pada akhirnya berubah wajah menjadi lokal dan khas di masing-masing wilayah.

Ramayana dianggap terjadi lebih dahulu dari *Mahabharata*. Ia merupakan sebuah kisah perang antara Rama, sebagai tokoh jelmaan Dewa Wisnu, melawan Rahwana yang bertahta di Lanka, yang kemudian dikaitkan dengan Srilanka. Dikisahkan bahwa Pangeran Rama mengalami pencabutan hak waris kerajaan dan diasingkan ke hutan bersama istrinya,

Sita dan saudara kandungnya, Laksmana. Sementara itu, Rahwana berolah kanuragan menghimpun kekuatan jahat di suatu tempat demi memperoleh kesaktian tiada tanding. Karena pada dasarnya Rama tak lain adalah jelmaan seorang dewa papan atas, maka epos itu dapat dengan mudah dipahami sebagai interaksi hitam dan putih, perjuangan kebaikan melawan kejahatan. Perang yang dimenangkan Rama dengan bantuan si kera putih, Hanoman, bisa dipandang sebagai kemenangan “kebaikan”. Di samping itu, ada beberapa tokoh berwatak mulia yang menghiasi cerita. Kumbakarna, misalnya, bertempur melawan Rahwana yang merupakan saudara kandungnya sendiri. Meski mengkhianati kesetiaan pada keluarga dan tidak memihak kakaknya, sang raksasa itu umumnya dipandang sebagai seorang tokoh mulia. Walaupun ada pertempuran melawan kuasa kegelapan, epos itu tidak menampilkan gambaran sederhana tentang baik dan jahat, malah sebaliknya.¹⁵⁰

Mahabharata merupakan kisah perang akbar antara dua golongan yang masih bersambungan darah: Pandawa yang hanya lima orang melawan Kurawa yang berjumlah 99 orang. Seperti Rama, Pandawa juga mengalami pencabutan hak waris kerajaan dan dipaksa menghabiskan masa yang lama di pengasingan. Pada akhirnya, pada jilid akhir dari 18 buku epos tersebut, perpecahan dua golongan satu darah itu mencapai puncaknya, yakni “*Bratayuddha*” atau pertempuran pamungkas. Kurawa terkalahkan dan tewas di medan perang, begitu pula dengan putra-putra Pandawa. Pandawa tampil sebagai pemenang dan terciptalah kedamaian serta tatanan baru di dunia. Kerangka penting yang membingkai epos itu tidaklah rumit, seperti kisah kerjaan pada Abad Pertengahan. Mereka bukan hanya analog dengan mitos Yunani, melainkan juga dengan

¹⁵⁰ Ada banyak sumber, hampir semua cukup difahami. Sebagai pengantar umpamanya: Holt, C. *Art in Indonesia*. Cornell UP, Ithaca, New York, 1967; Anderson, BRO'G, *Mythology and the Tolerance of the Javanese*, CMIP, Ithaca NY, 1965 (dimana ada argumen ini).

legenda Arthurian di Inggris, banyak kode simbolis yang sama juga tampil di dalam mitos tersebut.

Dua epos di atas merupakan lumbung tradisi dan pengetahuan India. Bahkan, para guru dari segala macam aliran merujuk keduanya ketika mengajarkan kebijaksanaan. Satu buku dari *Mahabharata* yang paling masyhur dan sering dijadikan rujukan adalah *Bhagavadgita*, yang khusus mengkisahkan saat Arjuna, saudara ketiga Pandawa, akan turun ke medan *kurusetra*. Mengetahui dirinya akan menghadapi sepupu dan saudaranya, Karna, ia bertanya Krishna, jelmaan Wisnu seperti Rama, mengapa dirinya harus bertumpah darah saudaranya. Ajaran kejiwaan tampak jelas lewat dialog antara Krisna dan Arjuna. Di terangkan bahwa meskipun mencintai saudara sepupunya, Arjuna harus tetap bertempur karena itu sudah ditakdirkan oleh *karma*, sebagaimana *dharma* atau tugas hidup yang musti dijalankan.

Di aras permukaan, episode lain tidaklah sebegitu nampak bersifat spiritual, namun bila ditafsirkan, epos tersebut selalu mengandung makna yang dalam. Pada penafsiran tahap pertama, para tokoh mewakili individu dari masa lalu yang terbayangkan. Selain itu, masing-masing dari mereka merupakan pengejawantahan dari anasir tertentu yang hadir dalam alam batin dari setiap manusia. Sebagai misal, Krisna, atau Dewa Wisnu, melambangkan batin rohani dan Pandawa merupakan cermin panca indera. Karena masing-masing tokoh mewujud sebagai anasir dalam jagat cilik, setiap kisah menjadi pernyataan yang memerinci tahap pergulatan kejiwaan, baik di dalam tataran batiniyah perseorangan maupun dalam jagat jasmaniah atau alam sosial.

Pembungkusan pralambang dalam epos bersifat esoteris, yaitu pengetahuan rahasia yang terkait dengannya. Kendati kode pemahaman ini hanya dibuka belak-blakan di kalangan tertentu gaya penafsiran ini boleh dikatakan mendasar di India dan semua kebudayaan klasik di Asia

Tenggara. Pengetahuan esoteris ini menjadi kode kunci di dalam pemahaman lokal. Tema-tema epos tidak hanya disebarkan sebagai contoh moral, melainkan juga digunakan di dalam dunia pemujaan dan lingkup kejiwaan masa lampau. Bingkai penafsiran ini dilandasi kaitan jagat kecil dan jagat besar (mikrokosmos-makrokosmos) di dalam pengetahuan keagamaan klasik.¹⁵¹

Selain epos Hindu tadi, *Jataka*, atau kumpulan cerita yang mengkisahkan secara rinci kehidupan masa lalu Sang Buddha sebelum ia terinkarnasi sebagai sosok yang tercerahkan, dikembangkan oleh kalangan Buddhis di wilayah daratan Asia Tenggara. Mereka membangun ratusan hikayat yang menceritakan rangkaian kehidupan terdahulu yang menampilkan kisah tahap demi tahap inkarnasi hingga menjadi Sang Buddha. Hikayat yang disajikan dalam bentuk syair itu dipakai para biksu sebagai bacaan yang menuntun menuju tercapainya kebijaksanaan dan memberi tema yang kemudian dihadirkan lewat corak bangunan dan lukisan keagamaan.

Kisah lain muncul dalam kaitannya dengan Iskandar Yang Agung, raja Macedonia yang penaklukannya menjembatani dunia Mediteran dan India. Di Sumatra dan Melayu, para sultan mengklaim Iskandar sebagai leluhur mereka melalui silsilah atau garis kenasaban yang panjang. Di Jawa, *babad* atau sejarah mitis raja-raja Islam Jawa, kemudian membangun silsilah yang sama yang memasukkan nenek moyang pribumi, tokoh Indis, dan para nabi hingga terus ke atas sampai Adam. Dalam mengklaim garis silsilah untuk mendukung kekuasaan, para raja atau sultan membangun nasab kejiwaan, tidak hanya mengklaim pertalian darah atau waris. Silsilah mitis tersebut merupakan bentuk lain dari

¹⁵¹ Heine-Geldern, R. *Conceptions of State and Kingship in Southeast Asia*. CSEASP, Ithaca, New York, 1956; Wales, Q. *The Universe Around Them: Cosmology and Cosmic Renewal in Indianized South-east Asia*. London, 1977.

pribumisasi, yang menegaskan hubungan langsung antara penguasa bumiputera dan kuasa yang berasal dari lingkup lain.

Setelah mengenali sejumlah kerangka pemikiran klasik yang paling berpengaruh, perlu kiranya mengkaji bagaimana semua itu berhubungan satu sama lain dengan tradisi sebelumnya dan ditampilkan lewat sendratari, bangunan, dan sastra. Wacana seni dan bangunan dilandasi mitos. Di Bali, di mana Hinduisme masih menjadi bingkai keagamaan dominan, mitos India masih melekat di dalam jagat kesenian sampai sekarang. Lukisan tradisional dari Klungkung tetap menampilkan kisah dari epos India, seperti “adukan lautan susu” yang diambil dari *Adiparwa*, buku pertama dari *Mahabharata*. Di sana, manusia diperlihatkan sebagai jiwa-jiwa seperti binatang yang tersiksa, yang mendiami sisi-sisi gunung kosmis. Karena tidak tahan panasnya api, akibat dari gesekan pertikaian antara dewa dan raksasa, manusia menyelamatkan diri dengan mencebur ke lautan, yang melukiskan kematian dan menuju kelahiran kembali. Umat manusia digambarkan sebagai makhluk yang hidup dalam jagat pertengahan, terkait karma dan penderitaan.

Ukiran yang tertorehkan di dinding candi agung Angkor, Ayutthia, Prambanan, atau Borobudur secara universal mengambil tema dari epos. Di setiap sisi, ukiran itu mengejawantahkan mitos sebagai model semesta serta pola aktivitas dan pemikiran manusia. Angkor Thom merupakan bentuk ungkap dari *Adiparwa*, “adukan lautan susu”, yang dipahat di batu. Ia menampilkan citra hubungan antara air, tanah, kebangsawanan, semangat, dan ajaran dari epos. Kompleks Angkor Thom tampak seolah mengapung, parit-parit dan kolam air yang mengelilinginya membuat bangunan di sana seakan berdiri di atas air.¹⁵² Di lapangan yang luas ada empat jalan titian di atas air menuju pusat gunung candi, yang memang

¹⁵² Coedes, G. *Angkor: an Introduction*. OUP, Hong Kong, 1975.

dibangun di sekitar sebuah bukit kecil. Gunungan candi itu sendiri merupakan perwujudan jagat kecil dari gunung kosmis, yakni dunia.

Menurut *Adiparwa*, dunia yang digambarkan sebagai gunung kosmis itu mengapung di atas seekor kura-kura, jelmaan lain Dewa Wisnu, agar ia tidak tenggelam ke dalam samudera. Di sepanjang jalan titian yang menuju ke candi pusat adalah sang ular agung, Sanghyang Anantaboga, dengan sosok bermulut menganga yang siap menghisap. Anantaboga melingkar mengelilingi gunung sehingga para dewa dan raksasa dapat menghisap masing-masing ujungnya. Karena gunung kosmis mengapung di atas punggung kura-kura, hisapan mencipta pusaran air di lautan susu. Pusaran itu membawa *tirta amrta*, sari atau air kehidupan, dan cairan pembawa keabadian, dari dasar laut. Ketika air itu memancar, dewa dan raksasa saling berebut. Putra Siwa, yaitu Kala, sosok raksasa yang melambangkan waktu, mulai menelan *tirta amrta*. Belum sampai melintasi kerongkongan, Wisnu memotong leher Kala. Tubuhnya terpisah dan kepala Kala pun tertinggal bersama dalam keabadian angkara murka yang merupakan citra dari waktu. Air keabadian yang terlepas kemudian direbut kembali oleh para raksasa sampai seorang gadis elok rupawan, terkait Siwa, berhasil mengganggu mereka sehingga pada akhirnya dewa tampil sebagai pemenang.

Demikianlah, seluruh tampilan candi dibangun dalam kaitannya dengan kisah kosmogenis, yaitu hikayat penciptaan yang menerangkan kedudukan manusia dalam hubungannya dengan langit dan bumi. Jika diamati, bisa jadi lebih tampak jelas di Angkor ketimbang di kompleks candi manapun, juga menghimpun makna candi yang tersatukan dengan tatanan politik dan ekonomi. Kedewataan inti, apakah Wisnu maupun Buddha, ditakdirkan untuk dimanunggalkan dengan dewaraja sebagai puncak masyarakat. Upacara kerajaan yang digelar di candi merupakan perhelatan demi pengejawantahan dewata dalam diri raja dan secara berbarengan, gunung kosmis itu adalah “raga batu” sang raja, seonggok

tubuh yang akan mengabadi sepanjang masa meski jasmaninya sudah tiada.¹⁵³ Itulah mengapa setiap penguasa membangun monumennya sendiri dan sebagian dari monumen itu masih berdiri dekat dengan kita. Pada saat yang sama, kolam-kolang air yang menjadi bingkai candi, dikaitkan dengan proses irigasi yang menyokong kehidupan pertanian sawah dan sekaligus menjadi pusat ekonomi kerajaan.

Borobudur, candi Buddha paling masyhur di Jawa Tengah, dihiasi pahatan yang menggambarkan kisah *Jataka*. Relief itu menampilkan kehidupan Buddha sebelum terlahir menjadi sosok sejarah dan sekaligus perjalanan manusia umumnya, yaitu jagat jasmaniah dari jiwa yang terperangkap atau terjeerat oleh hawa nafsu duniawi. Bangunan Borobudur itu sendiri memiliki sembilan tataran yang terbagi menjadi tiga kategori, yakni tiga *loka* atau jagat utama (*kamadatu*, *rupadatu*, dan *arupadatu*). Meski dindingnya terpahat seperti di atasnya, jenjang paling bawah atau *kamadatu* masih berada di dalam tanah, sebab ia menampilkan dunia bawah dari hawa nafsu rendah. Jenjang tengah (*rupadatu*) menggambarkan gerak perkembangan dari ranah hewaniah menuju insaniah, yang juga menunjukkan tingkatan kesadaran. Namun semuanya masih dalam bentuk jagat kehidupan lahiriah yang konkrit (*rupa*), sebagaimana kita biasa ketahui lewat panca indera. Baru di *loka* paling atas atau *arupadatu*, gambar di pahatan dinding candi menjadi semakin abstrak dan geometris.¹⁵⁴

Di tataran teratas ini, bukan hakikat kehidupan jasmani yang terlihat, melainkan gerak perkembangan menuju kesadaran rohani, yakni pudarnya segala bentuk keakuan menuju ketiadaan, *sunyata*, yang tercitrakan oleh puncak candi. Borobudur merupakan citra tentang jejang-

¹⁵³ Bosch, F.D.K., *Selected Studies in Indonesian Archaeology*, N. Nijhoff, The Hague, 1961.

¹⁵⁴ Kempers, B. *Ageless Borobudur*. London, 1976; Snodgrass, A. *The Symbolism of the Stupa*, SEAP, Cornell, Ithaca, NY, 1985; Gomez, L and H Woodward, eds. *Barabudur: History and Significance of a Buddhist Monument*, Asian Humanities Press, Berkeley, 1981.

jenjang kesadaran, gambar pencarian kawruh yang meniru jejak langkah Buddha, gambaran dari tingkatan manusia di dalam semesta. Mudah menerka bahwa pada mulanya upacara yang digelar di Borobudur diarahkan demi penghayatan untuk melantik para biksu kuno sambil mengantar mereka ke jenjang kebenaran tingkat tinggi dari ajaran Buddhisme.

Dalam sejumlah sastra tertulis, versi lokal dari epos India, biasanya berbentuk pujian atau pengagungan (*panegyric*), penghormatan puitis yang menyamakan para penguasa dengan tokoh-tokoh epos dan mengagungkan kekuasaan mereka. Karena hanya ada di kerajaan atau biara, sastra masa awal ditujukan untuk membangun suasana kuasa dengan mempertalikan para raja dengan dewata. Bentuk sastra semacam ini juga dianggap sebagai sejarah, namun kecondongannya lebih ke arah pelacakan atau pembangunan silsilah kejiwaan ketimbang fakta masa lalu.¹⁵⁵

Jika kerajaan langsung mengacu pada mitos asing dan meletakkannya sebagai lokal, tradisi rakyat justru membangun kisah nenek moyang dan kemudian menggabungkannya dengan mitos yang diambil dari kebudayaan tinggi istana. Di mana-mana, seni tari, wayang, seni lukis, dan pertunjukan rakyat tetap mengambil versi kerajaan yang adiluhung (halus) dan menyebarluaskannya ke dalam budaya pedesaan (kasar). Di dalam pertunjukkan, pada prinsipnya cerita disampaikan seperti tradisi lisan, sebagaimana gaya terdahulu yang dipakai pengetahuan mitis (*mythic knowledge*). Baru pada akhir saja upaya menyusun suatu bentuk kumpulan versi tertulis dilakukan.

Wayang Jawa, baik wayang kulit atau wayang orang, masih menjadi seni pertunjukan yang masyhur, kendati sekarang ini menipis dalam pengaruhnya. Kesenian ini mengambil gagasan India dan

¹⁵⁵ Zoetmulder, P.J. *Kalangwan: a Survey of Old Javanese Literature*. The Hague, 1974.

menjadikannya akrab di benak pikiran pribumi. Memang, menyerap pengaruh klasik dan menterjemahkannya ke dalam pengertian masa kini bukan hal baru bagi orang Jawa. Kendati dibingkai oleh *Mahabharata*, corak lokal wayang begitu beragam dan tersebar luas, seperti kesenian serupa yang ada di Muangthai dan Malaysia. Wayang kulit biasa digelar semalam suntuk, dari jam sembilan malam sampai subuh. Selama pertunjukkan, sang dalang menutur cerita dengan keunikan gaya intonasinya, mengarahkan gamelan, dan memainkan wayang. Semua dipentaskan di bawah sorotan lampu yang digantung, yang dulunya lampu minyak, di depan *kelir* (layar dari kain putih) sehingga yang tampak adalah bayangan wayang bila dinikmati dari balik layar. Lakon yang dimainkan diambil dari salah satu penggalan *Mahabharata*. Meski keseluruhan bingkai dan hampir semua tokoh wayang berasal dari India, namun banyak kisah dan tokoh bercitra lokal. Pertunjukkan wayang digelar bukan hanya sebagai hiburan, melainkan juga upacara dan pemboyong filosofi budaya Jawa.¹⁵⁶

Dalam perdebatan filosofis di jagat kesusastaan keraton, penyair istana hampir selalu menggunakan wayang sebagai sumber rujukan citrawi agar pesan-pesan yang dipaparkan mudah diterima. Pada tingkat paling sederhana, wayang menyajikan contoh keteladanan bagi tata susila kemasyarakatan dan moralitas. Seperti telah di singgung di muka, dalam pengertian mistis masing-masing tokoh pewayangan mewakili suatu anasir kejiwaan dan setiap cerita mengandung makna pengalaman serta penghayatan meditatif atau pendakian rohani sepanjang hayat dan juga menampilkan kekuatan alam dan manusia yang saling berhadapan. Setiap pertunjukan merupakan upacara yang dimulai dengan mantra pemanggil para roh, mereka yang hadir menjadi terberkati oleh suasana magis yang seharusnya dibangkitkan oleh kuasa gaib sang dalang. Saat ritual digelar,

¹⁵⁶ Brandon, J, *On Thrones of Gold*, Harvard UP, 1970; Laurie Sears, *Shadows of Empire*, Duke University Press, 1996; Ward Keeler, *Javanese Shadow Plays, Javanese Selves*. Princeton UP, 1987

pertunjukan kemudian menjadi praktik yang hidup dan orang pun merasakan kedamaian. Di luar jenjang sosial dari makna tersebut, kuasa sang dalang yang menghidupkan cerita dapat menjalinkannya dengan pengalaman di tingkat individual. Makna batiniah menjadi begitu jelas tatkala kisah-kisah dikaitkan dengan daya psikologis, sebagai peta kesadaran yang menghubungkan jagat kecil dan jagat besar. Dalam bingkai semacam itu, matahari, laut, angin, dan dunia adalah juga anasir purba dari setiap yang maujud, api, air, udara, dan bumi, dan anasir batin dari kehendek, emosi, pikiran, dan raga. Semua saling berkaitan dan penuh tanda.

Sebuah cerita Jawa yang lazim dijadikan acuan mistikus pribumi dan sekaligus menggambarkan dengan baik mekanisme penandaan ini adalah *Dewaruci*. Kisah *Dewaruci* berawal di istana pengasingan Pandawa yang dipimpin saudara tertua, Yudhistira. Pandawa, yang ditendang keluar kerajaan oleh sepupu mereka sendiri, Kurawa, mengetahui bahwa perang besar akan segera pecah. Dalam situasi genting itu, Bima silang pendapat dengan saudaranya dan Krishna, jelmaan Dewa Wisnu dan tokoh kepercayaan Pandawa. Perdebatan mereka adalah tentang apakah Bima perlu menunaikan perintah Durno agar pergi mencari air keabadian (*tirta nirmala*) atau tidak. Meski Durno adalah penasihat dan guru perang bagi kedua kelompok yang tengah bertikai, namun akhirnya diketahui ia berpihak Kurawa. Krishna bahkan tegas menyatakan Durno adalah seorang musuh dan perintahnya merupakan siasat culasnya agar saudara kedua Pandawa itu terbunuh. Ternyata perintah tersebut memang berasal dari hasrat Suyudana, raja Kurawa. Suyudana dan para penasihatnya sepakat ingin menyingkirkan Bima, orang terkuat Pandawa, demi kesempatan Kurawa memenangi pertempuran.

Akan tetapi, Bima mengambil sikap sebaliknya, sebab telah terikat sumpah janji, meski itu berarti kematian bagi dirinya. Apapun motif sang guru Durno, menurut tekadnya ia tetap harus melaksanakannya karena

sudah menjadi kewajiban untuk memenuhi panggilan sumpah. Bima memulai perjalanannya, seperti yang diwejangkan, mencari gua yang berada di dekat puncak gunung Candradimuka di tengah rimba raya. Saat itu ia merasakan gelora yang membara di hatinya karena mendapati suasana yang begitu penuh harapan, burung berkicau, matahari bersinar terang, dan angin semilir menyejukkan. Ketika menyaksikan gunung yang ia cari menjulang tak jauh di sana, langit mendadak gelap dan angin bertiup kencang. Namun, itu tak menyurutkan langkahnya dan terus mendaki. Tatkala mampir sampai ke gua, dia diserang dua raksasa atau *buta*. Bima mampu mengalahkannya, tetapi setiap kali ia membanting atau bahkan membunuh salah satu dari mereka, yang lain datang menyerang dan begitu seterusnya. Menyadari keduanya tak mungkin dibunuh jika salah satu masih hidup, ia pegang kedua raksasa itu secara bersamaan dan membenturkan kepala mereka satu sama lain hingga pecah. Dua *buta* akhirnya mati dan tubuh mereka lenyap.

Bima jatuh dalam kebingungan, tapi itu tidak berlangsung lama. Ia pun menyusuri gua mencari ke sana-kemari tanda keberadaan air keabadian. Merasa tidak menemukan apa-apa, dia keluar dan duduk di dekat mulut gua. Saat itulah terdengarlah suara tanpa rupa yang ternyata adalah suara Dewa Indra dan Bayu. Keduanya mengucapkan terimakasih kepada Bima karena telah membunuh dua raksasa yang tak lain adalah jelmaan mereka. Itu berarti dia membebaskan keduanya dari karma buruk yang dilakukan dua dewa itu ketika dulu masih di kahyangan sekaligus memulihkan status kedewataan mereka. Bayu dan Indra lantas mengatakan kepadanya agar tidak memusingkan soal *tirta nirmala* sebab memang tidak ada di sana dan menyuruh agar kembali ke sang guru Durno minta wejangan selanjutnya. Marah karena merasa dipermainkan, Bima menyerang balik Durno minta penjelasan arti semua ini. Dengan kalem Durno menjawab itu hanyalah sekedar ujian belaka dan

mengatakan air keabadian sejatinya bersemayam di dasar samudera. Bima diperintah agar mencarinya ke sana.

Bima kembali ke istana pengasingan Pandawa. Kedatangannya disambut suka cita karena telah selamat dari cobaan yang dahsyat. Namun kemudian mereka harus menelan kepedihan saat mengetahui saudara terkuatnya itu harus menunaikan tugas kedua dari sang guru Durno yang tak kalah beratnya. Para wanita memukul-mukul dada memohon agar dia tetap tinggal, tapi Bima tidak menggubris. Saat meninggalkan istana, suasana terasa begitu lain, firasat buruk berujung ajal menyelimuti benaknya. Ketika menyusuri hutan, tubuhnya dijerati tumbuh-tumbuhan merambat dan langkah kaki terasa berat untuk melangkah. Tetapi, kemauan yang kuat membuat Bima akhirnya berhasil keluar dari hutan. Sesampainya di tepi samudera, ia pun berhenti dan dicekat keraguan apakah mungkin dirinya bisa bernafas di bawah air. Tidak peduli terhadap apapun kemungkinan terburuk, Bima menceburkan diri menantang gelombang dan hempasan ombak yang menerpa. Di saat yang genting itulah ia teringat sebuah mantra sakti yang memungkinkan ia bergerak dan bernafas bebas walaupun di dalam laut. Bima lantas mengucapkan mantra itu.

Begitu menyelam ke dalam samudra, ia merasakan arus yang begitu keras dan kemudian menyaksikan kehidupan bawah laut yang beraneka-ragam. Namun, kehidupan yang dihayati itu sedikit demi sedikit berkurang kala ia berada jauh di kedalaman dan suasana pun semakin lama semakin sunyi hingga tak tampak apapun di sekitarnya. Tiba-tiba, entah dari mana datangnya, seekor naga besar menyerang Bima. Makhluk itu membelit Bima dan siap menelannya. Ia pun teringat senjata sakti pemberian dewa pada pencariannya terdahulu, kuku *pancanaka*. Dengan kuku sakti yang menempel di ibu jari, dia merobek-robek tubuh naga yang nyaris mencabut nyawanya. Setelah darah yang membuncah

dari pertempuran yang mematikan itu sirna, Bima mendapati dirinya berada di dekat pusat samudra yang sangat hening.

Di tempat itu ia bertemu sesosok makhluk kecil seukuran ibu jari yang terlihat begitu tenang dan tampak tiada peduli akan kehadiran Bima. Bima merasa dihina dan menyapa makhluk mungil itu dengan bahasa kasar seperti kebiasaannya sehari-hari di manapun ia berada dan kepada siapa saja ia berbicara. Tak tersinggung sedikitpun atas kekasaran yang diterimanya, makhluk itu balik berkata bahwa ia tahu siapa Bima dan apa yang tengah ia cari. Merasa ada sesuatu yang istimewa dari sosok mungil yang ada di hadapannya, Bima lantas memakai bahasa sopan untuk kali pertama dalam hidupnya dan meminta nasihat untuk menemukan *tirta nirmala*. Dewaruci, demikian nama makhluk kecil itu, dengan enteng menjawab bahwa jalan satu-satunya yang harus ditempuh adalah masuk ke telinga kirinya. Bima langsung menolak permintaan yang tidak mungkin itu. Namun ketika Dewaruci bersikeras seraya mengatakan seluruh semesta berada di dalam telinganya, menepis segala keraguannya dan melakukan apa yang disuruh kepadanya.

Bima akhirnya masuk ke dalam telinga kiri Dewaruci dan dengan demikian dirinya berada di suatu alam di mana tidak ada atas atau bawah, timur atau barat. Ia merasa begitu sunyi di sana sampai Dewaruci tampak di hadapannya lagi. Dewaruci lantas menjelaskan dirinya adalah sang guru sejati yang tak lain adalah kalbu Bima sendiri. Ia kemudian menerangkan sifat dunia, warna-warna, daya, dan angin, dan pada akhirnya menerangkan bahwa hakekat air kehidupan abadi berada di mana-mana dan bersemayam di segala sesuatu. Bima enggan beranjak dari alam yang begitu menyenangkan, damai, sempurna dan utuh itu, bahkan ingin tetap tinggal di sana selama-lamanya. Akan tetapi, Dewaruci melarangnya seraya mengatakan Bima masih memiliki kewajiban atau *karma* yang harus dituntaskan di alam dunia. Bima kemudian kembali ke Pandawa. Di istana pengasingan, dia disambut dengan suka cita karena

telah berhasil menunaikan pencariannya yang berarti dirinya sudah terbaiat menguasai tiga alam wujud.

Kisah ini merupakan acuan utama para mistikus Jawa dan meski banyak tafsiran atasnya, anasir-anasir penandaan simbolis yang terbingkai di dalamnya hampir selalu mirip. Menurut tafsiran, gua dalam kisah di atas merupakan simbol dari “mata ketiga” atau *Ajana cakra*, yang terletak di antara dua alis; gunung melambangkan hidung; sedangkan dua raksasa adalah mata. Fungsi inderawi mata dapat diubah menjadi alat kewaskitaan, yaitu dengan memusatkan pandangan ke pangkal hidung. Ini melambangkan pengaktifan mata ketiga dalam praktik yoga. Setelah menyelesaikan tugas meditasinya, Bima memahami bahwa inti sari hidup bukan di sana. Ia pun harus kembali ke gurunya dan disuruh masuk ke dalam samudra.

Samudra itu sendiri melambangkan sanubari atau kalbu, yakni ruang rasa dan jantung rohani yang terletak di dada. Dengan kata lain, Bima harus meninggalkan kepalanya, yang merupakan wilayah angan-angan fikiran dan masuk ke dalam kalbunya untuk menemukan makna hidup. Pada saat perhatiannya memasuki dada, ia dicekat keraguan seperti yang dialami orang yang melakukan meditasi saat perhatian mereka meninggalkan fikiran dan masuk ke dalam jantung pengalaman rasa. Hempasan gelombang dahsyat yang menerpa Bima melambangkan kekacauan yang timbul dari emosi yang ditekan. Demikianlah, ketika emosi dipendam di bawah sadar, maka kehidupan batiniah pun akan mulai dialami dan dihayati dari dalam bersama dengan bermacam guncangan yang menyertainya.

Guncangan perlahan mengilang saat perhatian Bima terpusat di dalam batin, yakni kala dirinya mendekati pusat samudra (sanubari). Setelah mereda, dia mendapat serangan naga. Makhluk ini melambangkan *kundalini*, yaitu daya gaib dan kekuatan inti hidup bumi.

Ujian yang sama pasti dialami oleh siapa saja yang menempuh jalan kejiwaan dan merupakan perjuangan mempertahankan tekad, keteguhan, dan cita-cita. Hanya dengan demikian para individu mampu mencapai tujuan sejati kehidupan rohani, kesadaran itu sendiri. Naga juga melambangkan daya tarik kesaktian dan mereka yang tergodanya atau takluk dihadapannya akan menitikberatkan perhatian pada penghimpunan daya magis, kekayaan duniawi atau kemampuan untuk mempengaruhi orang lain. Kuku *pancanaka* adalah simbol kemanunggalan atau keterpusatan panca indera yang telah dicapai Bima lewat tempaan ujian sebelumnya. Dengan kuku-kukunya (kebulatan tekad), dia berhasil membunuh sang naga yang sekaligus membukakan pintu bagi dirinya untuk memasuki rohani sejati.

Setelah rintangan itu dilalui, kemudian Bima bertemu Dewaruci, *sang guru sejati*. Dewaruci melambangkan pengakuan bahwa yang dinamakan guru sesungguhnya adalah suara batin kita sendiri. Pelajaran pamungkas hadir langsung secara mistis dan berada di dalam jagat kesadarannya sendiri, bukan lewat ajaran maupun guru jasmaniah. Pengertian mengenai sifat pengetahuan semacam ini dan tentang cara bagaimana memasukinya menjadi landasan penting dalam ajaran tinggi di semua pemujaan klasik. Dalam kisah Dewaruci, tiga alam yang telah dikuasai Bima adalah simbol *trimurti*, yang dalam istilah Jawa merupakan kumpulan tujuh cakra utama. Sebagai bingkai batinih kesadaran dan pusat kekuatan gaib dalam tubuh, cakra secara citra merupakan anasir inti di dalam madzab-madzab Tantris. Dalam bentuk yang sederhana, cakr-cakra terkelompokkan menjadi tiga wilayah inti, yaitu di kepala (*budi*), hati sanubari (*rasa*), dan kemaluan (*karsa*), masing-masing terkait Siwa, Wisnu, dan Brahma dan sebelumnya kepada tiga alam utama yang dijejaki para dukun asli.

Mitos di atas jelas menyajikan kepada kita wawasan tentang gagasan Jawa mengenai kehidupan rohani yang dibangun oleh agama

Indis. Namun, apa yang menjadi tujuan saya dalam telaah ini adalah mendedahkan bagaimana lambang yang tertanam di dalam mitos tadi memiliki keterkaitan dengan keagamaan dan mengacu pada bentuk penghayatan yang disadari, dipahami, dan dialami (*experiential realisation*). Semua mitos klasik yang memberi kita pengetahuan tentang jagat seni dan sendratari, termasuk dongeng Kera Sakti atau *Sun Go Kong* dari Cina, tersimbolkan oleh kaidah dasar sebagaimana tergambar dalam kisah Dewaruci di atas dan bukan 'ceritra belaka' secara khayalan mengenai masa lampau.

Memang kisah-kisah lain tidak segamblang dan beberapa kebudayaan pun bisa jadi kurang menyatakan secara jelas kaidah dasar tersebut. Tetapi, gaung mitos Indis dapat dipastikan tetap berada di dalam jagat pengetahuan esoteris yang sama di seluruh kawasan Asia Tenggara. Pembacaan lambang yang terkandung dalam mitologi semacam tadi selain memberi landasan bagi pemujaan, juga meliputi jalinan besar filsafat klasik, teori kekuasaan, kesusastraan, dan kesenian. Sedangkan secara tersirat, ia membentuk pola budaya yang lebih luas, seperti wacana Kristen yang membingkai kesadaran Eropa. Kosmologi Indis serupa masih hidup di Asia Tenggara dan bahkan hingga hari ini, guru kebatinan menggunakan mitos tadi untuk menerangkan pengertian mereka tentang jalan kehidupan rohani.¹⁵⁷

Jika lapis bawah (*substratum*) budaya pokok Asia Tenggara, seperti kita singgung di atas, diutarakan ulang melalui penggabungan dengan budaya baca tulis, maka ia bergerak menyusup ke masa kini lewat budaya kekuasaan dan mitologi kelas yang terkait dengan desa dan kraton masa lampau. Mitologi dan seni pertunjukkan merupakan gerbang gagasan baru menyentuh masyarakat awam di desa dan keduanya telah

¹⁵⁷ Saya mengungkap masalah demikian secara lebih rinci dalam Paul Stange, *Politik Perhatian: Rasa dalam Kebudayaan Jawa*, LKIS Yoga, 1998 (print ke2 pada 2009)

dilestarikan hingga kini. Epos yang berasal dari India dipungut sebagai mitos lokal, yang bercerita tentang asal-usul masyarakat pribumi dan dirajut sedemikian rupa menjadi upacara didalam pentas drama dan bentuk arsitektur, serta dikembangkan lewat karya sastra. Semua secara tersirat menyatakan keyakinan, seperti yang juga tampak di Eropa pada Abad Pertengahan, bahwa jagat kecil dan jagat besar (mikrokosmos dan makrokosmos) saling berkaitan dan struktur kekuasaan, batiniah, umat, dan kosmis merupakan anasir yang saling mencerminkan satu sama lain.

Dari sisi lain, kalau kita mengkaitkan perkembangan citra dan wacana dengan sejarah kesadaran, masa awal (*substratum*) dan masa klasik (*stateformation*) boleh dikupas lebih lanjut. Pada tahap awal tekanan magis atau klenik masih dipusatkan pada pencarian kekuasaan atau daya alam, melalui hubungan yang bersifat 'kontrak' (kesepakatan) antara manusia sama roh. Seperti dalam sistem magi dimana-mana, kontrak demikian terkait penghayatan pribadi melalui upacara maupun tirakatan di tempat kramat. Pada saat yang sama boleh dikatakan bahwa selaku 'piranti' tekananya jatuh pada 'karsa' atau kehendak yang terkait cakra bawahan, pada nafsu seks, makan, dan kekuatan gaib yang mendasar. Pada tahap kedua, alam kerajaan klasik, perhatian maupun pemahaman alam kejiwaan dialihkan ke sanubari, wilayah micro yang terkait Wishnu atau Buddha. Mereka itu memang menonjol dalam sejarah klasik, pemahaman mengenai kejiwaan sekaligus tampak dibingkai wacana mitos baru. Kemudian, pada langkah berikut, diwarnai kebudayaan nusantara yang dipengaruhi agama dunia (bukan yang klasik). Tahap ini saya sebutkan 'tradisional', karena disitu tampak pola dan wacana Theravada, Islam, dan Katolik. Mereka berpangkalan buku suci disertai ahli yang mampu membaca dan menerangkannya kepada umat tertentu. Disitu, dan lebih lagi pada tahap modern, perhatian semakin diarahkan pada alam 'pikir'.

Bab 5

JAGAT KEAGAMAAN TRADISIONAL

Di dalam keberagaman budaya lapis bawah (*substratum cultures*) ada penekanan terhadap pemujaan nenek moyang pribumi dan keterasingannya yang sedikit demi sedikit memudar dibawa aktivitas niaga. Kompleks tradisi China dan India masa kemudian memboyong budaya tulis, kerajaan, dan gagasan dewaraja, terutama di kawasan inti (*cores areas*). Masyarakat Islam, Theravada, dan Kristen kemudian dikembangkan dan pada awalnya sampai sekarang paling mempengaruhi kawasan luar (*zones*). Setelah matang tradisi baca tulis yang mereka miliki memendar luas hingga menyentuh hampir semua penduduk Asia Tenggara dan mulai sampai ke desa melalui para guru agama sebagai perantara.

Antara abad ke 13 M dan 15 M, negara-negara yang membangun candi agung di Asia Tenggara mengalami kemunduran. Kenyataan ini sebagian adalah akibat dari meningkatnya pengaruh perniagaan Muslim dan gelombang penaklukan Mongol. Dengan wajah yang telah berubah, corak dan wacana klasik masih memiliki pengaruh mendalam di linkup kraton, Buddhisme Theravada menjadi aliran utama di wilayah daratan dan Islam di wilayah kepulauan. Sejak jaman itulah Asia Tenggara terbagi dua bagian umum. Pada periode yang sama Vietnam, yang telah ter-Cina-kan lama, semakin menjadi bagian dari Asia Tenggara dan di Filipina, arus Hispanisasi melahirkan sebuah varian Katolik dalam perpaduan dengan tradisi pribumi.

Secara budaya, tradisi agama Theravada, Islam, dan Katolik itu masih dominan sampai sekarang sebagai bingkai kehidupan kebudayaan masyarakat lokal. Pola-pola keagamaan baru melapisi kawasan-kawasan

inti (*cores*) yang bercorak India dan China dan memendar semakin jauh ke kawasan luar (*zones*), sehingga tradisi baca tulis tumbuh dalam kemajemukan negara di mana-mana. Dalam konteks ini, negara yang masih berdiri tidak lagi mudah menganggap diri mereka sebagai 'jagat otonom' yang mandiri. Pemujaan klasik dewaraja yang telah ditopang kalangan Brahmanis kemudian berubah coraknya setelah masuknya gagasan negara ala Theravada dan Islam. Kedudukan para penguasa tetap berada di pusat dan fungsi mereka pun juga masih bersifat kosmologis, yakni pada tahap ini di jembatani agama sebagai penghubung antara masyarakat dan alam. Alih-alih ditentukan oleh etnisitas atau pusat yang dibawah kekuasaan mereka. Pada pertengahan masa sejarah, para raja atau penguasa lokal justru lebih dibingkai oleh kosmologi keagamaan.

Jaringan yang meningkat antara penduduk Eurasia (kini dalam arti 'Eropa dan Asia'), serta interaksi yang semakin erat di antara daerah, merupakan faktor penentu kebangkitan Theravada dan Islam. Para biksu dan ulama secara sosial memainkan peran yang pokok dalam perkembangan ini. Meski semula biksu dan ulama sebagian besar mengajar di balik tembok istana, namun pada perkembangannya mereka menjalankan aktivitas keagamaannya (disertai penulisan sakral) sampai ke pedesaan. Sejak saat itu nyaris setiap desa mulai memiliki candi, wihara atau masjidnya sendiri, yang kemudian menjadi anasir baru yang memiliki peran penting dalam membangun jaringan sosial. Menyebarnya Buddhis Theravada tidak sebatas menyentuh semua masyarakat suku, melainkan merasuki lembah-lembah yang cocok untuk pertanian sawah di seantero kawasan dataran tinggi yang didiami orang Shan (suku di utara Myanmar dan daerah perbatasan Cina selatan). Di sanalah pusat kerajaan-kerajaan kecil akhirnya terbangun.

Daerah sekitar muara sungai yang tersebar di wilayah kepulauan atau nusantara juga demikian. Mereka menjadi tempat berdirinya kesultanan yang pekat tercoraki budaya Islam, aktivitas niaga, dan bahasa

Melayu. Meluasnya pola keagamaan Islam dan Buddhis Theravada tersebut adalah awalan rangkaian proses yang berlanjut sampai sekarang. Pergesaran yang terjadi bertahap, tidak datang tiba-tiba, sebagaimana kita bayangkan ketika berfikir tentang gelombang pemualafan (*religious conversion*) menurut pengertian agama sekarang. Sehingga dengan demikian, proses itu sendiri bukanlah transisi yang sifatnya menyeluruh, meluas, dan terjadi pada suatu masa tertentu, melainkan proses perpaduan yang lamban.

Pungkasnya perniagaan Eurasia

Kendati mustahil memahami Asia Tenggara klasik tanpa merujuk pada Cina dan India, pada masa tradisional kita terpaksa mengkaitkan perkembangan dengan seluruh penjuru Eurasia. Terlepas dari aktivitas niaga dan meningkatnya jalinan komunikasi kawasan. Ada teori, umpamanya, bahwa kerajaan Angkor mengalami keruntuhan karena hasrat untuk memperluas wilayah dan membangun candi berlebihan. Menurut pendapat ini, tenaga kerja, rakyat mereka sediri, dikerahkan untuk membangun candi dan saluran irigasi. Faktor seperti pertikaian antar keluarga kerajaan, perang antara kerajaan Khmer, Cham, dan Tai, pembangunan yang terlampau banyak, dan wabah penyakit juga bisa saja memberi penjelasan tentang sirnanya kerajaan klasik.¹⁵⁸ Namun, satu hal yang tak kalah pentingnya adalah perubahan dalam *konteks* kehidupan lokal dan, lebih pokok lagi, meningkatnya aktivitas perniagaan yang menggiring orang pribumi masuk ke dalam ranah agama dunia.

Pada abad-abad pertama milenium kedua, dua kekuatan besar dan ekspansif merubah wajah Eurasia, yaitu keluasan Islam dan Mongol. Orang Mongolia dan Arab bersama pada mulanya merupakan

¹⁵⁸ Coedes, G. *The Indianized States of Southeast Asia*, U Hawaii P, Honolulu, 1968.

masyarakat yang tinggal jauh dari peradaban klasik. Masing-masing mulai dari pengembaraan dan memendarkan kekuasaan ke segala penjuru melalui perang yang diperkuat karena menggunakan kuda. Meski kuasa mereka tumbuh dan tumbang nyaris sama cepatnya, namun sejumlah pola yang mereka tanamkan menyosok ke dalam ruang budaya yang telah mereka taklukan sebelumnya. Lebih penting daripada itu, latar semua budaya lokal, tempat mereka menebar kuasa, menjadi berubah karena semenjak kehadiran mereka batas Eurasia yang tadinya terpisah menjadi pudar. Pada abad ke-11 M, ekspansi kekuasaan Mongol menyosok wilayah Rusia dan Eropa bagian timur yang sekaligus membuka jalur darat yang menghubungkan kawasan itu dengan Asia tengah, sebagaimana dilakukan Islam di sepanjang pasisir Mediterania dan jalur laut dari Timur Tengah sampai ke Cina.¹⁵⁹

Hingga pada masa kemudian pusat peradaban utama di Cina, India, Timur Tengah, dan Mediterania menjadi wilayah yang saling terkait. Hubungan yang jalin memang main peran penting, namun tidak terlalu membingkai interaksi di ranah lokal. Lewat gelombang penaklukan Mongol, ekspansi Islam, perang salib Kristen, dan belakangan penjelajahan orang Eropa, masyarakat di segala penjuru menjadi bagian dari sebuah dunia yang merentang semakin luas. Di ujung barat Eurasia, pelabuhan Hanseatik (dilandasi serikat pedagang yang disebut 'gilda'), mulai menonjol di kawasan Laut Baltik dan Laut Utara, sebuah pola yang pasca-feodal. Di Timur Tengah, pada akhir masa Kekhalifahan muncul aliran Sufi-tarekat dan gelombang baru penyebaran Islam ke wilayah Afrika dan Asia, yang semua terjadi lewat perdagangan ketimbang penaklukan. Di Asia Timur, Jepang membuka diri terhadap Buddhis Zen yang hadir bebarengan dengan munculnya kelas samurai (kelompok militer pada masa feodalisme di Jepang). Ekspansi Islam, konsolidasi Buddhis Theravada, dan datangnya pedagang Portugis, Spanyol, dan

¹⁵⁹ McNeil, W. *The Rise of the West*, U Chicago P, Chicago, 1964.

Belanda semuanya harus dipadang di dalam bingkai yang terpadu yang terkait dengan perkembangan yang luas pada saat itu.

Mulai Dinasti Yuan (Mongol) bertahta di Cina, mereka mencari pola hubungan baru dengan kerajaan lokal. Memang dinasti Cina terdahulu, terutam Tang pada masa Srivijaya, mengharapakan negara Asia Tenggara tunduk di hadapan mereka. Kerajaan itu secara berkala mengirim utusan ke Cina untuk mengantar upeti. Namun aktivitas rutin itu sekaligus merupakan misi perdagangan dan diplomatis, walaupun terkurung pengakuan bahwa istana Beijing adalah yang paling agung. Pengiriman utusan ke Cina secara awal tidak membuat para penguasa di nusantara kehilangan muka, karena kedua belah pihak sama-sama mendapat keuntungan.¹⁶⁰ Akan tetapi, dinasti Yuan menuntut pengaruh dan kekuasaan yang langsung dan nyata ketimbang pengakuan simbolis belaka. Mereka bahkan menyuruh anggota keluarga kerajaan untuk tinggal di Beijing, yang digunakan sebagai pengikat atau sandera politik. Dan penguasa lain diminta *sowan* sendiri dengan sembah takzim ketika menghadap kaisar. Inilah yang memicu pecahnya perang antara dinasti Yuan dan negara nusantara.

Tidak ada satupun 'dewaraja' yang merasa pantas hadir di Beijing dan memberi penghormatan semacam itu, karena sama artinya dengan melepaskan status sebagai 'jelmaan dewa'. Bahkan raja lokal menanggapi permintaan tersebut dengan sikap permusuhan, sehingga penguasa Yuan kemudian menyerbu Japan, Nanchao, Vietnam, Pagan, Champa, Angkor, dan Jawa. Penyerbuan bala tentara kekaisaran Mongol berhasil menaklukkan Nanchao, yang sebelumnya boleh dikatakan bagian Asia Tenggara, dan menjadikannya bagian dari Cina mulai pada 1253. Penaklukkan ini merupakan bagian dari upaya Mongol menguasai wilayah Sung selatan, yang ketika masih merdeka selama 40 tahun pasca-

¹⁶⁰ all, K. *Maritime Trade and State Development in Early Southeast Asia*. Sydney 1985.

penyerbuan Mongol di China utara. Mongol juga menyerang Burma dan berhasil menumbangkan Pagan pada 1283 sehingga musnahlah negara klasik Asia Tenggara itu. Aksi yang sama pun dilancarkan terhadap Vietnam, namun kali ini tidak berlangsung lama dan Mongol tidak mampu mencokolkan kekuasannya karena terus-menerus mendapatkan perlawanan bawah tanah. Mereka terpaksa menarik pasukan yang telah ditempatkan di Vietnam untuk menambah kekuatan di wilayah lain dan tidak melakukan penyerbuan ke Angkor, padahal kerajaan itu sudah lemah sebelumnya.¹⁶¹

Pada 1293, setahun setelah Marco Polo mengunjungi Sumatra waktu pulang ke Itali dari Cina, bala tentara Cina mendarat di Jawa untuk mengukumi raja karena dia sudah menghina kekaisaran Yuan. Akan tetapi, mereka kebetulan datang pada masa transisi kedinastian. Raja yang mau dijatuhi hukuman, yaitu Kertanegara, telah dibunuh sebelum kedatangan pasukan Yuan (oleh pengkudeta dari Kediri, Jayakatawang). Jadi, ketika pasukan Cina datang, tidak jelas siapa yang seharusnya ditekek-lututkan: Singasari atautkah Kediri. Seorang pangeran Jawa (Raden Wijaya), yang tak lain adalah putra raja yang telah melakukan penghinaan, memanfaatkan situasi itu dengan membujuk tentara Mongol untuk menumbangkan kekuasaan Jayakatwang.

Kerja sama mereka membuahkan hasil, namun kemudian pasukan Yuan ditikam balik dengan serangan gerilya yang dilancarkan oleh sang pangeran dan secara tidak sengaja membuka kesempatan mendirikan Majapahit. Demikianlah, invasi Yuan ke Jawa secara ironis memberi jalan bagi pendiri kerajaan Jawa klasik itu untuk mewujudkan hasrat kuasanya. Apapun yang terjadi, kepentingan dinasti Yuan di dalam kekuasaan pragmatisnya justru menandai suatu perubahan besar pada saat itu. Armada Chola yang berasal dari India selatan, misalnya, sudah

¹⁶¹ all, DGE. *A History of Southeast Asia*, 3 ed. MacMillan, London, 1968.

melancarkan serangan terhadap Sriwijaya pada abad ke-11 M, sedangkan Cina telah melakukan hal serupa ke luar wilayah jauh sebelum menaklukkan Vietnam. Kendati penyerbuan yang melintas batas demikian jarang terjadi, namun pasukan dari utara sudah terlibat begitu jauh di dalam jagat politik lokal pada masa itu, sebagaimana dilakukan orang Eropa dan Jepang beberapa ratus tahun kemudian.

Sebelum pedagang Eropa memasuki kawasan Asia Tenggara, pada abad ke-14M, armada laut kekaisaran Ming, di bawah pimpinan Laksamana Cheng Ho, mengikuti jejak pendahulunya penguasa Mongol. Kapal Ming bahkan mengarungi Samudera Hindia dan berkali-kali mengunjungi nusantara. Meski tujuannya lebih pada niaga dan kurang militan di banding apa yang dilakukan Mongol, armada laut Ming mempertebal kesadaran pribumi tentang kekayaan dan kekuatan Cina. Mereka membantu berdirinya Malaka, yang pada masa kemudian menjadi gerbang bagi arus Islamisasi ke kawasan nusantara, dengan mengukuhkan otonominya dari penguasa Tai Ayuthia. Di Semarang, satu dari masjid tertua (sekarang menjadi klenteng Sam Po Kong) didirikan ketika ekspedisi Ming berlabuh di kota itu. Masjid yang dibangun dengan corak kuil Cina itu menegaskan kenyataan bahwa kaum muslim Cina, termasuk Cheng Ho sendiri, membantu arus Islamisasi yang merupakan bagian penting dari apa yang kemudian menjadi dunia niaga Islam Asia.¹⁶²

Datangnya kapal-kapal Cina membangun babak bagi berlabuhnya pedagang Cina, bersama dengan rekan mereka dari Arab dan Gujarat, di bandar niaga multi-etnis di kawasan nusantara. Jika angin perubahan berhembus kencang, mereka datang terlebih dahulu bersama gelombang para pedagang Cina dan Muslim. Dalam beberapa tahun setelah kedatangan mereka yang pertama, yaitu pada pertengahan abad ke-7 M,

¹⁶² Moelyana, S. *A Story of Majapahit*, Singapore UP, Singapore, 1976.

Islam memendar luas secara dramatis. Ia mendominasi Timur Tengah, Afrika Utara, dan Spanyol, bahkan Samudera Hindia menjadi “Laut Muslim”. Kekuatan Islam mulai menguasai Teluk Persia dan Pantai Bengal, termasuk India yang berada di bawah kekuasaan Mogul. Hingga abad ke-13 M, atau kala pasukan Mongol menyerbu Baghdad, kesatuan politik yang berpusat pada Khalifah berdiri di sana. Penyebaran Islam menyatu dengan Perang Salib untuk membangkitkan kesadaran tentang Asia di antara orang Eropa masa itu. Bersamaan dengan pecahnya perang salib, pada abad ke-13 M Marco Polo melakukan rihlah melalui jalur darat lewat Asia Tengah, yang berada di bawah kekuasaan Mongol, untuk menuju ke negeri kekuasaan Kubilai Khan di Cina. Saat kembali, ia menuju selatan memakai jalur laut lewat nusantara dan mampir ke berbagai tempat di kawasan itu. Dari rihlah panjangnya, Marco Polo membuahkannya sebuah karya yang menjadi satu dari sekian laporan tertua tentang kehadiran Islam di Asia Tenggara. Disamping itu bukunya memupuk kesadaran Eropa tentang Cina maupun dunia nusantara.

Perang salib juga menjadi alasan orang Eropa memandang ke Timur (*Levant*) dan kemudian menjadi akrab dengan dunia rempah Asia. Penjelajahan demi penjelajahan mereka menempuh mencari jalur dagang, pelayaran mereka bertujuan “meruntuhkan monopoli Islam”. Bukan kebetulan jika perdagangan baru membuat nusantara tujuan, lebih dari sekedar jalur niaga, bagi perdagangan internasional. Cengkeh, pala, cendana, dan lada sudah menjadi komoditas niaga dan meningkatnya permintaan terhadap rempah-rempah itu akhirnya mengubah kehidupan perdagangan nusantara. Bahkan, aktivitas niaga sebelumnya sebagian besar hanya bersifat singgah-muat. Kekuasaan Funan (dari abad ke-4M di kawasan muara Mekong), Champa, dan kekuasaan Sriwijaya (yang mendominasi Selat Malaka dari abad ke-9M sampai abad ke-11M) tidak

begitu bersandar pada produk nusantara melainkan pada pengawasan jalur keniagaan.¹⁶³

Permintaan lada dari Sumatra, Melayu, dan Jawa Barat serta cengkeh dari Maluku menjadikan kawasan tersebut sebagai *tujuan* perdagangan internasional sekaligus mengubah pusat daya tarik dan sifat dari jalur niaga pada masa itu. Sekaligus ada peningkatan volume niaga, karena yang dikapalkan pada masa awal adalah barang mewah yang ringan dan padat, mas, sutra, dan jamu. Pada jaman keniagaan kemudian teknologi kapal sudah meningkat dan barang niaga juga menimpas--disampeng bumbu, padi mulai diperdagang jarak jauh (dari Gresik dan Jepara ke Malaka dan Ambon umpamanya). Pada saat yang sama, karena jumlah pedagang meningkat, kosmopolitanisme kota niaga juga mengalami peningkatan. Seperti orang Cina, Gujarat, Bengal, dan Arab, orang Eropa menjadi pemain penting di Asia Tenggara menjelang abad ke-16M.

Meski membawa kepercayaan dan bentuk organisasi yang berbeda, kehadiran mereka hingga sampai abad ke-19M secara mendasar tidak menggantikan aturan yang berlaku dalam interaksi lokal--mereka menjadi anasir baru dalam pola yang sudah lama berwujud. Hadirnya orang Eropa memang penting, namun tidak seyogyanya disamakan begitu saja dengan 'awalnya modernitas'. Istilah yang terakhir ini, yang muncul dari revolusi industri, terekspresi dalam kapitalisme dan gagasan liberal tentang hak dan kepemilikan. Pola pra-industri (disebut '*mercantile*') masih mendominasi secara ekonomi dan politik hingga pertengahan abad ke-19M. Oleh karena itu, jika tilikan kita terpusat pada pola budaya, maka

¹⁶³ Wolters, OW. *The Fall of Srivijaya in Malay History*. Cornell UP, Ithaca, New York, 1970.

sudah berang tentu menjadi gamblang bahwa masa '*tradisional*' masih terus merentang pada abad-abad awal kehadiran orang Eropa.¹⁶⁴

Orang Portugis adalah bangsa Eropa paling awal yang mempengaruhi Asia Tenggara. Mereka membangun "benteng", yang pada dasarnya adalah pos niaga, di Macau, Malaka, Timor, Formosa, Nagasaki, dan Goa, yang merupakan pusat jaringan niaga mereka. Memang sistem Portugis berbeda dari apa yang berlaku di Asia sebelumnya. Cita-cita mereka termasuk niat membentuk monopoli dan menggenggam rantai komando yang menghubungkan pos-pos niaga secara ketat. Akan tetapi, monopoli yang diincar Portugis tidak pernah terwujud, karena mereka tidak mampu menyingkirkan pesaing dari Gujerat, Kwandang, Bugis dan lain-lainnya.¹⁶⁵

Pendatang awal dari Eropa sudah melapor bahwa pelabuhan niaga Malaka waktu itu berupa kunci perdagangan nusantara. Ketika orang Portugis menggenggam kuasa atas Selat Malaka pada 1511, mereka berharap mendominasi sistem niaga di seluruh kawasan. Namun, sebagai dampak dari kemenangan mereka, sisa kesultanan Malaka dibangun ulang di Johore dan kesultanan Aceh tumbuh menjadi kerajaan dengan kekuasaan besar. Johore dan Aceh bersaing dengan Malaka-nya Portugis sebagai bandar niaga paling diminati para pedagang dan mengganti kedudukan Malaka sebagai pusat penyebaran Islam. Jadi, kala itu bukan Katolik Iberian (Spanyol dan Portugal), melainkan Islam-lah yang menjadi kekuatan transformatif paling dinamis di nusantara.

Meski berasal dari Eropa, orang Portugis menjalankan aktivitas mereka sebagai bagian dari sebuah sistem perdagangan Asia yang sudah

¹⁶⁴ Tekananya memang berlainan didalam tulisan Reid, A. *The Lands Below the Winds: Southeast Asia in the Age of Commerce 1450-1680*, Yale UP, New Haven, 1988, tetapi pada hemat saya ini hanya berupa pelihan istilah.

¹⁶⁵ Meilink-Rolofz, *Asian Trade and European Influence*, The Hague, M. Nijhoff, 1962; van Leur, J.C. *Indonesian Trade and Society*. Nijhoff, The Hague, 1967.

berlaku kala itu. Pada masa yang sama, orang Cina, Gujarat, Arab, Jawa, dan Bugis juga bermigrasi menyeberang laut membangun kampung yang padu di pusat niaga atau bandar yang tersebar di seantero nusantara. Di setiap bandar, terdapat wilayah semi otonom dengan berbagai macam suku yang masing-masing memiliki suatu derajat pemerintahan swa-praja sendiri. Bentuk niaga orang Portugis sebagian besar adalah perdagangan keliling (*private pedlar trade*), seperti dilakukan pesaing mereka. Bisnis ini mendapat keuntungan dari klaim kerajaan atas aktivitas bongkar muat barang di bandar setempat.

Pendapatan terbesar yang diperoleh sistem Portugis waktu itu justru mengalir deras dari fungsi mereka sebagai perantara antara Cina dan Jepang, bukan dari rempah-rempah yang mereka bawa ke Eropa sebagaimana jamak kita bayangkan. Bahkan menurut penelitian, mereka yang tinggal di kota, awak kapal, maupun tentara yang berugas di kapal berasal dari berbagai ras, merupakan peranakan (*mestizo*). Orang Katolik berdarah Africa atau Asia “menjadi Portugis” dengan cara yang nyaris sama seperti kalangan nusantara lain “masuk Melayu”, sehingga kerajaan mereka menjadi ter-Asia-kan, baik secara masyarakat maupun dalam cara mereka dagang. Jadi pada intinya para pedagang Eropa awal hanya tampak sebagai anasir baru di dalam pola yang telah ada sebelumnya, karena kedatangan mereka tidak membawa perubahan dalam *bentuk niaga* atau corak kota, tempat perniagaan itu berlangsung.

Orang Spanyol memang membawah dampak nyata di Filipina, wilayah yang ter-Katolik-kan pada abad ke-17M. Tetap, betapapun jelasnya pengaruh yang mereka bawa, iapun tidak bersifat '*modern*' dalam arti sesungguhnya, melainkan tetap '*tradisional*', sama seperti yang diboyong Islam kontemporer dan Buddhis Theravada. Pada mulanya, Manila merupakan sebuah pusat niaga, tempat persinggahan bagi kapal Spanyol, lazim disebut *galeón*, yaitu kapal layar dengan tiga buah geladak yang digunakan dari abad ke-15M hingga abad ke-18M. Ia kemudian

menjadi tujuan para bajak laut Inggris. Setiap tahun, satu *galeón* berlayar dari Acapulco di Mexico dan bersandar di Manila. Di sana mereka bertemu dengan pedagang Cina dari Kwangzau, yang tinggal di kota itu dengan orang keturunan Spanyol. Mereka menukar emas dan perak yang dibawa dari Dunia Baru (Amerika) dengan keramik dan sutra asal Cina. Perdagangan jenis ini awalnya merupakan pondasi keberadaan Manila sebagai pusat niaga.¹⁶⁶

Baru kemudian berkembang perdagangan beras untuk memenuhi kebutuhan perut para pendatang yang semakin meningkat jumlahnya, dikota sebagian besar adalah kalangan *mestizo*, atau penduduk berdarah campuran Cina, Tagalog, dan Spanyol. Di luar Manila, pasukan Spanyol secara berkala melancarkan operasi militer dan menebar pengaruh. Akan tetapi, agen utama yang membawa dampak besar adalah kebiaraan gereja Katolik yang mengkotakkan masyarakat Filipina menjadi ajang-ajang persaingan pengaruh, khususnya melalui ordo Dominikan dan Fransiskan, kemudian juga Jesuit.¹⁶⁷

Meski berasal bangsa Eropa, corak pengaruh yang dibawa orang Spanyol sangat menyerupai proses 'Indianisasi' masa awal di Asia Tenggara. Kendati berdasar pada citra kerajaan di Spanyol, bentuk organisasi negara lokal yang terbentuk tetap berasal dari gagasan titah kerajaan (*court mission*). Perpaduan kemudian mengawinkan kepercayaan masyarakat Tagalog dan Visaya dengan kepercayaan Katolik, sama seperti proses yang terjadi di wilayah lain melalui sangha atau tarekat sufi. Semuanya hadir melalui aktivitas niaga dan disebar-luaskan ke daerah pedesaan oleh lembaga-lembaga kebiaraan. Pada gilirannya, berdirilah sebuah negara kerajaan yang dicoraki perdagangan, patrimonial, dan organisasi keagamaan yang berjenjang.

¹⁶⁶ Schurz, W. *The Manila Galleon*. New York, 1939.

¹⁶⁷ Phelan, J. *The Hispanization of the the Philippines*, U Wisconsin P, Madison, 1967.

Di Filipina, sebagaimana di Vietnam yang ter-Cina-kan atau Jawa yang ter-India-kan, proses itu melibatkan perpaduan yang melahirkan sebuah masyarakat baru, sebetuk masyarakat yang disusun dari berbagai macam sumber daya dan didiami oleh elit perkotaan yang merupakan penyatuan beragam etnisitas. Dengan demikian, istilah 'Hispanisasi' yang dipakai oleh Phelan, sebagai dampak dari pengaruh Spanyol di sana, paling tepat dipandang, menurut Smail, sebagai proses yang berujung pada "pembentukan suatu kawasan inti baru" (*formation of a new core*).¹⁶⁸ Wilayah sekitar Manila yang terletak di daerah kantong Tagalog di Luzon tengah merupakan wilayah yang luas membentang dan sangat cocok untuk pengembangan pertanian sawah sehingga pada perkembangannya, lewat pengaruh dari budaya pendatang, ia menjadi sebuah pusat negara.

Di Jawa, Belanda memang menjadi penguasa territorial sebelum abad ke-19M dan sudah menguasai seluruh pulau setelah 1830. Seperti orang Portugis, tujuan utama kedatangan mereka pada awalnya bukan untuk menguasai wilayah, melainkan mendirikan pos-pos niaga dan monopoli perdagangan. Kendati orang Katolik Iberia melihat perjumpaan mereka dengan Muslim Asia sebagai keberlanjutan dari perang melawan "orang Moor", yaitu Muslim yang mendiami wilayah semenanjung Iberia, orang Belanda bukan 'pasukan Protestan yang mengusung semangat perang salib'. Kongsi Dagang Hindia Timur atau VOC, yang beroperasi hingga penghujung abad ke-18M, Belanda memang mengambil alih kekuasaan mereka. Pada awal abad ke-17M, VOC mendirikan bandar di Batavia (sebelumnya Jayakarta, kemudian menjadi Jakarta) sebagai pusat niaga. Belanda memilih tempat itu untuk menghindari pengaruh Portugis di Selat Malaka, karena celah antara Jawa dan Sumatra (Selat Sunda) merupakan jalur alternatif bagi kapal yang berlayar dari pos niaga Belanda di Tanjung Harapan, Afrika Selatan.

¹⁶⁸ Ini juga termasuk rujukan John Smail didalam kuliahnya.

Pada saat Belanda membangun Batavia, Sultan Agung tengah dalam proses menyatukan kerajaan Mataram baru. Dia hampir sepenuhnya menguasai Jawa dalam satu bingkai politik, lebih dari yang pernah dilakukan kerajaan sebelumnya. Pada masa Majapahit sekalipun, Pajajaran masih menguasai Jawa Barat. Pasukan Sultan Agung bahkan nyaris melenyapkan pos terdepan Belanda di Jawa, yang dipandang oleh Sultan Agung sebagai pengganti Pajajaran. Sejak saat itulah, VOC memang mulai terlibat dalam politik kerajaan Jawa. Ketika Trunajaya, yang bermarkas di Surabaya, memberontak melawan Mataram pada akhir abad ke-17M, Belanda menyatakan bersekutu dengan Mataram. Sebagai balas jasa, karena telah membantu meredakan pemberontakan, mereka minta konsesi tanah. Melalui proses demikian pihak Belanda akhirnya menguasai wilayah pedalaman Jawa Barat dan lambat laun mendapat lahan sepanjang pesisir utara Jawa.

Pada masa yang sama, proses semacam ini juga dialami oleh orang Khmer ketika kerajaan itu menghadapi ekspansi kekuasaan Vietnam. Kestabilan sistem Belanda, seperti Vietnam, melindunginya dari dampak peralihan wangsa kerajaan yang masih berpola 'Indis', karena ia merupakan pos terdepan dari sebuah sistem niaga yang berpusat di negeri Belanda. Sebagaimana lazim dalam peralihan wangsa, manakala di negara Jawa terjadi konflik militer, maka anasir baru yang tumbuh dari sistem Belanda itu lantas menghasilkan konsesi atas wilayah yang semakin melebar.

Menjelang abad ke-18M, Belanda melakukan pengawasan atas perkebunan kopi di Priangan, Jawa barat, dan pada abad ke-19M mendirikan pabrik gula di Jawa tengah dan timur. Mereka memperkenalkan hasil pertanian dan cara produksi baru. Bagaimanapun, sistem perkebunan ini disesuaikan dengan sistem produksi yang telah ada sebelumnya. Sebagai misal, panen kopi dikumpulkan lewat pembayaran upeti yang diatur oleh bupati Jawa yang sekaligus masih

mempertahankan sistem kekuasaan lokal lama. Pihak Belanda mewajibkan para bupati mengirim kopi sebagai pajak. Padahal raja Jawa sebelumnya selalu meminta pungutan serupa, yang dulunya berbentuk beras. Di wilayah kekuasaan mereka, residen-residen Belanda mengadopsi pola bupati bumiputra. Alih-alih mendirikan budaya 'birokratis modern', sesungguhnya mereka justru ter-Jawa-kan oleh praktik tersebut.¹⁶⁹

Mereka sengaja menukar kepraktisan sistem borjuis (*bourgeois practicality*) demi lestarnya budaya keupacaraan (*ceremonialism*) dan ikut ambil bagian dalam produksi dan perdagangan, seperti yang dilakukan para penguasa Jawa, ketimbang berperan sebagai birokrat modern. Dalam kenyataannya, raja-raja Mataram memandang VOC sebagai penerus Kerajaan Pajajaran dan membangun silsilah untuk mengukuhkan jaringan ini.¹⁷⁰ Dari sudut pandang Jawa, Belanda dipandang sebagai bangsa yang telah mendirikan sebuah 'dinasti penakluk'. Lebih dari itu, Ricklefs mencatat bahwa logika paling mendasar dari jagat kekuasaan dan diplomasi pribumi tetap bercitra Jawa hingga penghujung abad ke-18M, bahkan Belanda menjadi bagian dari bingkai Jawa. Dengan demikian masa hingga 1870 seharusnya dipandang sebagai 'masa tradisional'. Ketika itu orang Portugis membangun pusat kerajaan niaga baru (dalam pola lama), orang Spanyol menciptakan wilayah pusat yang baru di Filipina, dan Belanda menyatukan dinasti, yang sebagian besar diatur menurut garis Jawa.

Memang gagasan kapitalisme modern memiliki pengaruh jangka pendek pada awal abad ke-19M. Daendels dan Raffles, pada masa perang Napoleon di Eropa, memang termasuk orang Pencerahan yang berfikir menurut dorongan pasar dan kepemilikan pribadi. Akan tetapi,

¹⁶⁹ Burger, DH. *Structural Changes in Javanese Society*, I & II. CMiP, Ithaca, NY 1956, 1957.

¹⁷⁰ Ricklefs, MC. *Jogjakarta Under Sultan Mangkubumi 1749-1792*. OUP, London, 1974.

kekuasaan mereka disusul oleh hadirnya “sistem tanam paksa” VOC di Jawa, sebuah pemulihan ekonomi yang dilakukan dengan sekuat tenaga berdasarkan pada wewenang politis ketimbang modal swasta. Pada pertengahan abad ke-19M, produksi perkebunan digerakkan atas dasar pungutan (pajak) atau retribusi dan dibangun di atas pondasi merkantilisme ketimbang kapitalisme. Pada masa itu, sistem Iberia mengalami kemandegan. Portugis sendiri tidak pernah menguasai wilayah yang luas, kekuasaan mereka pun menyusut pada abad ke-17M, dan pos-pos niaga yang mereka dirikan ibarat pusaran kecil di sebuah samudera. Masyarakat Filipino-Hispanik didorong oleh perkebunan tebu Visaya (daerah pertengahan diantara Luzon dan Mindanao) pada abad ke-18M. Ketika Spanyol kalah perang dengan Amerika pada penghabisan abad ke-19M, Filipina masih merupakan secuil wilayah yang memikat ordo Katolik, yang memegang kuasa semi-feodal bersama elit pribumi.

Belanda perlahan-lahan mendominasi perdagangan di wilayah kepulauan dan yang menjadi saingan mereka pada abad ke-19 adalah Inggris. Kekuasaan Belanda atas laut benar-benar mengisolasi Jawa dan membuat dinamisme Mataram pungkas. Kenyataan ini merupakan tanda sebuah kejayaan baru, seperti kemenangan Sriwijaya atas Mataram kuno, terhadap penguasaan atas beras pada masa itu. Kendati Belanda berhasil menyatukan kuasa atas Jawa pada awal abad ke-19M dan mendominasi perdagangan sejak masa itu, kekuasaan mereka terhadap hampir seluruh nusantara masih bersifat nominal, sebagaimana klaim Majapahit ratusan tahun sebelumnya.¹⁷¹ Sampai awal abad ke-20M, masyarakat pribumi tetap diperintah oleh penguasa mereka sendiri dan pola kehidupan sosial dan budaya sehari-hari pun masih bersifat otonom.

Meskipun kuasa politik dan ekonomi kolonial telah menyentuh sebagian besar penduduk, khususnya masyarakat Jawa dan Tagalog,

¹⁷¹ Resink, GJ. *Indonesia's History Between the Myths*, van Hoeve, The Hague, 1968.

otoritas bumiputera dan corak kehidupan budaya di ranah lokal belum mulai dirubah oleh bercokolnya dominasi asing tersebut, mata uang umpamanya belum meresap. Ranah budaya mereka masih responsif terhadap kekuatan asing. Pada masa itu, wangsa taklukan Belanda (sebagai ganti Mataram di laut) bukanlah satu-satunya kekuatan yang berkembang. Kecuali Inggris, ada saingan Melayu, Bugis, Cina, dan lain lain yang berarti bagi Belanda. Sampai penghujung abad ke-19M, perhatian raja-raja Burma lebih tertuju pada saingan dengan suku Tai ketimbang orang Eropa. Di bawah kekuasaan Ayuthia pada abad ke-16M dan abad ke-17M dan penguasa Chakri pada abad ke-19M, Siam merupakan negara yang memiliki kekuatan ekspansif dan kian mengukuh.¹⁷² Bahkan Vietnam juga demikian hingga abad ke-19M.

Selama abad ke-18M dan abad ke-19M, orang Eropa benar-benar memperoleh kekuasaan relatif atas negara lokal. Betapapun sistem yang membuat perubahan dalam perimbangan politik, ia masih tetap bercorak pra-modern. Struktur masyarakat lokal mulai diroboh secara jelas setelah 1870, titik menentukan yang menandai masuknya piranti industri, modal swasta, dan ekonomi keuangan. Pada akhir abad ke-19M, Inggris menyatukan kekuasaannya atas Burma dan memperluas cengkeramannya dari pos-pos niaga di Penang, Malaka, dan Singapura untuk menguasai kesultanan Melayu. Pada 1870-an, Perancis bergerak dari tempat berpijaknya di Saigon untuk menguasai kerajaan Vietnam, Kamboja, dan Laos. Pada penghujung abad ke-19M, dinamisme Amerika menggantikan Spanyol di Filipina. Perubahan belakangan ini yang sesungguhnya menandai masuknya kemodernan di Asia Tenggara. Padahal dari sudut pandang lokal tentang masa pra-modern peralihan paling dinamis dan menyebar, dalam praktik *kehidupan sehari-hari mayoritas* penduduk Asia

¹⁷² Kasetsiri. C. *The Rise of Ayudhya: A History of Siam in the Fourteenth and Fifteenth Centuries* OUP, Kuala Lumpur, 1976.

Tenggara, tengah berlangsung akibat semakin meluasnya pengaruh pola-pola Buddhis Theravada dan Islam di kawasan itu.

Munculnya pola kawasan wilayah

Negara-negara yang ter-Indianisasi berayun maju-mundur antara menjadi Hindu dan Buddha dan anasir yang menyatu dari apa yang kita bayangkan sebagai dua sistem. Theravada tampil ke panggung sejarah sudah sejak awal, khususnya pada abad ke-7M di negara Dwaravati yang penduduknya adalah orang Mon, suku yang mendiami wilayah Burma dan Muangthai barat. Berdirinya Buddhis Theravada bukanlah merupakan lambang keterputusan dari masa lalu. Jika kita cenderung memandang Islam merupakan tanda perubahan yang lebih tajam di kawasan kepulauan, maka kita harus menggeser pandangan masa kini tentang apa yang disebut agama. Negara klasik sesungguhnya bukanlah "Buddhis" ataupun "Hindu" sebagaimana lazim kita bayangkan, melainkan pemujaan (*cults*), yaitu gugus kuasa yang berpusat pada raja di mana para pendeta menjalankan tugas keupacaraan. Tambiah menyebut negara masa awal itu sebagai "negara galaktis" (*galactic polities*), gugus-gugus semesta yang didalamnya para penguasa berada di pusat lingkaran dan setiap negara dibayangkan sebagai gugusan yang tertutup rapat dari pengaruh asing (*hermetically sealed*).¹⁷³ Pendapat ini menjadi agak sulit dipertahankan kemudian, karena kerajaan sekitar ternyata melakukan hubungan timbal balik--terjadi pemerataan dalam alam kekuasaan.

Pembentukan Theravada dan Islam di Asia Tenggara bertepatan dengan peralihan yang menggiring masyarakat melihat diri mereka sendiri sebagai 'penganut pola agama dunia' ketimbang sebagai 'warga dari kerajaan' lokal. Hal inilah yang mengantarkan gagasan agama dunia

¹⁷³ Tambiah, SJ. *World Conqueror and World Renouncer*, Cambridge UP, 1976.

tampil ke panggung sejarah. Dengan dominasi Theravada yang dimulai pada abad ke-12M di wilayah daratan dan dengan peralihan ke Islam di wilayah kepulauan, orang nusantara mulai menganggap diri mereka sebagai bagian dari sebuah agama dunia yang jauh melintasi batas sistem politik di mana mereka tinggal. Dengan peralihan ini, proses identifikasi tidak lagi terkurung oleh kerajaan, yang biasanya didominasi satu kelompok etnis, dan orang mulai menempatkan negara mereka di dalam jagat negara Islam atau Buddhis luas. Hadirnya agama dunia memang cocok dengan masa yang lebih pluralistik kala itu. Karena meningkatnya kosmopolitanisme masyarakat, ia menjadi faktor penting yang mendorong orang pribumi untuk menemukan wacana yang mendunia, yaitu gagasan budaya dan keagamaan yang memudahkan dialog yang melintasi negara dan kesukuan. Dengan demikian kesukuan (terwujud pada tahap *substratum*) dan negara (tahap klasik) diiringi kewargaan dalam pola-pola agama dunia (tahap tradisi) yang melampaui (tetapi sekaligus termasuk) cakrawala sebelumnya.¹⁷⁴

Munculnya agama baru tercermin dalam pola politik, dominasi kelompok bahasa baru, dan perubahan dalam struktur pranata keagamaan. Pola Theravada berbeda dari pola klasik dalam banyak hal. Situasi politik pada masa klasik menyajikan suatu citra dari beberapa kerajaan besar yang memperlihatkan latar belakang perpecahan politik. Orang Mongol, misalnya, meruntuhkan Angkor dan Pagan, dua negara pembangun candi teragung di daratan, dan mencaplok Nanchao. Akan tetapi, keruntuhan Pagan justru membuka jalan bagi berpendarnya kebudayaan Mon dari selatan Burma. Orang Mon telah selamanya melestarikan Buddhis Theravada dan dengan kebangkitan mereka terbangunlah hubungan yang lebih segar dengan akar agama mereka di

¹⁷⁴ Reid, A. *The Lands Below the Winds: Southeast Asia in the Age of Commerce 1450-1680*, Yale UP, New Haven, 1988.

Srilanka.¹⁷⁵ Theravada mungkin saja berkembang lewat beberapa jalur, namun kebangkitan kembali kekuasaan Mon yang seumur jagung itu memiliki peran penting dalam penyebaran agama itu di antara orang berbahasa Tai (selaku rumpun bahasa, termasuk Tai dan Lao), Birma, dan Khmer. Kelompok etnis yang dulunya di pinggiran kemudian diuntungkan dan tampil terkemuka seiring dengan perubahan jaman. Tidak mengherankan bila pada perkembangannya banyak negara kecil mulai membangun kekuatan mereka secara politis di kawasan perbukitan atau wilayah luar (*zones*) Asia Tenggara daratan.

Penaklukan Cina atas Nanchao sering dipandang sebagai latar belakang penyebaran suku Tai modern. Meski dominan di Thailand masa kini, rumpun etnis Tai secara politik tidak dianggap penting sebelum kedatangan Mongol. Nanchao dulu berupa sebuah negara etnis Tai. Hubungan antara orang Mongol dan Tai menggiring ke ranah pertukaran atau jaringan timbal-balik, khususnya dalam aturan militer dan pola persekutuan, yang memberi suku-suku Tai keutungan relatif atas negara lain di wilayah daratan dan meletakkan pondasi bagi berdirinya Ayutthia, nenek moyang Thailand masa sekarang. Orang berbahasa Tai, yang sudah tersebar melalui lembah-lembah di daerah pegunungan, kemudian menjadi etnis yang menonjol, melebihi Khmer dan Mon, yang sebelumnya mendominasi lembah Menam yang sekarang berupa Thailand Tengah.¹⁷⁶

Pada mulanya, Tai mulai tampil di negara-negara kecil di pinggiran Angkor. Karena mampu membangun persekutuan dengan etnis lain, mereka bisa mencapai keseimbangan dan kemudian meraih keunggulan atas Angkor. Ketimbang melihat bangkitnya kekuasaan Tai sebagai dampak dari perpindahan mereka ke wilayah selatan, mungkin lebih tepat jika meniliknya sebagai cerminan dari perkembangan negara-negara

¹⁷⁵ Lester, R. *Theravada Buddhism in Southeast Asia*. U Michigan P, Ann Arbor, 1973.

¹⁷⁶ Hazra, K L. *History of Theravada Buddhism in South-East Asia*. New Delhi, 1982.

di kawasan itu, dalam konteks di mana mereka sudah mewujud sebagai masyarakat pinggiran, yang berhasil mengungguli Khmer dan Mon yang sebelumnya merupakan etnis dominan.

Kendati kurang menekankan konsep kerajawian yang terpusat, secara ideologis Theravada lebih sesuai untuk pengelompokan negara yang tersebar (*groupings of states*) ketimbang dengan praktik pemujaan raja (*royal cults*) masa terdahulu. Dalam Theravada, para penguasa tidak lagi dipandang sebagai *chakravartin*, poros roda semesta. Alih-alih, mereka dianggap sebagai *dhammaraja*, para pelindung *vinaya*, atau pemelihara hukum yang membimbing kehidupan biara dan secara teoretis bersumber dari *dhamma* (ialah versi Pali, yang berlaku buat Theravada, yang dalam Sanskerta, yang dipakai Mahayana, ejaanya *dharma*), kebenaran sebagaimana diajarkan sang Buddha. Gagasan ini menandakan adanya peralihan penting dalam cara orang berhubungan dengan kerajaan mereka dalam konteks dunia yang lebih luas, karena negara-negara lokal berada di dalam bingkai sejarah Asia yang membentang dan sejarah Buddhisme yang utuh.

Akan tetapi, gagasan Indis terdahulu masih terus mendapatkan kekuatannya di dalam gugus kuasa (negara) orang Burma, Siam, dan Kamboja. Sebagai misal adalah keyakinan terhadap kuasa kedewataan dalam diri raja yang tercermin di dalam undang-undang Thai pada abad ke-19M. Di sana dikatakan bahwa rakyat jelata tidak diperkenankan memandang raja secara langsung sebab mereka dianggap kurang memiliki kesucian yang merupakan suatu prasarat untuk menghayati derajat kuasa spiritual tadi tanpa mengakibatkan kerusakan pada diri mereka sendiri. Di negara klasik, agama memusat pada kerajaan, raja, dan ibu kota. Di sana, sarana sosial utama agama resmi kerajaan adalah kependetaan Brahmanis yang tentunya memiliki pemahaman terhadap kitab suci, primbon, dan sastra. Sedangkan orang desa cenderung melestarikan nyaris secara ketat agama animistik yang telah memberi

corak kepada budaya pra-sejarah. Berbeda dari Brahmanisme yang diwariskan turun-temurun, Theravada justru menjangkau ranah pedesaan lewat para biksu (*bhikku*), yang berasal dari segala kelompok masyarakat atau kelas sosial dan secara teoretis melayani semua kalangan tanpa terkecuali. Memang belum tentu didalam kenyataan, karena biasanya biksu bangsawan masih menonjol katimbang biksu yang berasal desa.

Kuil atau bihara di desa menjadi ciri utama di Asia Tenggara daratan (*mainland societies*) dan berkembangnya pranata berbasis desa tersebut bisa jadi terkait dengan babakan pamungkas dari kemakzulan kuasa Angkor. Lewat peran para biksu di desa, ajaran Buddhis menyentuh kalangan pedesaan dan berinteraksi langsung dengan pemujaan roh, upacara pribumi, dan penyembuhan. Melalui mereka pulalah budaya baca tulis memendar luas ke rakyat jelata yang hidup jauh dari kota dan kuil-kuil istana, sehingga memperpendek jurang pemisah antara filsafat dan kosmologi kerajaan dan upacara desa. Dengan demikian, sebagai kalangan yang berada di jenjang tengah, para pemangku urusan agama pedesaan menghubungkan tradisi besar kerajaan dengan tradisi kecil masyarakat petani.

Dalam sejarah Islam, perkembangan serupa juga terjadi. *Umat muslim* yang berkembang di tengah kesatuan masyarakat Eurasia (*Eurasian ecumene*) pada akhirnya memendar luas hingga merentang dari Indonesia sampai Maroko. Di sana juga muncul bingkai keagamaan yang mengatasi wewenang politik di segala ranah kewilayahan. Di wilayah kepulauan, Islam melapisi bingkai kepercayaan Indis yang lebih dahulu maujud, mirip seperti yang terjadi di wilayah daratan masa awal. Dalam konteks negara-negara yang terkait, para kasultanan Asia Tenggara dianggap sebagai pemelihara hukum dan keyakinan Islam. Gelar yang mereka pakai, seperti sunan, sultan, dan kalifatullah, menandakan rekatnya gagasan Islam dalam diri mereka dan sekaligus menyerupai

gagasan Theravada tentang *dhammaraja*. Gagasan itu menegaskan bahwa penguasa adalah seorang wakil dari wahyu Tuhan yang terbahar lewat Al Quran. Seperti dalam konsep *dhammaraja*, sultan bertanggung jawab membimbing rakyat dan menjaga kemurnian praktik keagamaan, yang dalam hal ini jelas bersifat Islamis. Hukum dipandang sebagai perwujudan dari kebenaran yang terwahyukan, sehingga dalam wacana Islam, sang penguasa memiliki hak absah untuk menggenggam kuasa, karena ia mempunyai jalur menuju, kesadaran terhadap, dan penyelarasan pada, Yang Mutlak (*Allah*). Karena kini penyelarasan maujud melalui jalur keagamaan, maka itu berarti wewenang raja tidak bersandar kepada inkarnasi, sebagai pusat pemujaan negara (*the state cult*), melainkan pada suatu *hukum* yang diakui berada *di atas pribadi para sultan*.

Sinkretisme, sebagai proses di mana-mana, memiliki gaung yang paling jelas dalam Islamisasi Jawa. Di situ budaya Indis telah berurat akar di dalam masyarakat petani sehingga mempunyai basis massa yang melestarikannya. Jadi jelas bahwa pola terdahulu memberi pondasi bagi berdirinya negara-negara Islam. Karena gagasan Indis terus bergema di Mataram, walaupun dari abad ke-16M sudah Islam, sebagian berpendapat bahwa konversi disitu hanya bersifat nominal, tidak sampai menghunjam ke jantung kerajaan. Namun, ada juga yang menyatakan derajat perpaduan sekaligus memberi ciri khas terhadap pembentukan negara-negara Islam di kawasan Melayu-Muslim.¹⁷⁷

Citra yang terlanjur lazim di kepala kita adalah bahwa Islam yang berakar kuat di Sumatra, Malaya, Kalimantan, Sulawesi, dan Sulu sangat menekankan tradisi nabi. Alasannya, penduduk di wilayah itu umumnya masih tersebar dan jumlahnya kecil dibandingkan dengan Jawa, sehingga keberlanjutan tradisi sebelumnya kurang mendapatkan basis yang kuat. Akan tetapi, pada abad ke-17M, di Aceh, yang masyhur sebagai pusat

¹⁷⁷ Rickelofs, MC. "Six Centuries of Islamization in Java", in N Levtzion ed. *Conversion to Islam*. Holmrs & Meir, New York, 1979; Geertz, C. *Islam Observed*. U Chicago P, Chicago, 1971.

penyebaran dan menjadi mercusuar Islam kala itu sekalipun, kasultaan dan upacara kerajaan masih belum putus dari gagasan Indis. Di belakang sang sultan, gelar raja yang berasal dari Mekkah, ternyata ada empat syahbandar (*harbor officials*) yang melambangkan empat arah mata angin dan tata ruang istana menampilkan kediaman sultan sebagai gunung kosmis, sesuai dengan tamsil Indis sebagaimana telah kita singgung di muka.

Karena pada awalnya Islam dan Theravada sama-sama membuka jalan bagi perpaduan, maka kurang tepat bila menafsirkan keduanya lewat kaca mata pemahaman modern mengenai apa itu agama. Kita juga bisa saja melebihkan perbedaan antara Islam awal dan agama Indis, sehingga harus mencatat bahwa Islam yang datang awal berbeda secara dengan ciri khas yang kita kenali dengan Islam masa sekarang. Sufisme atau Tasawuf, misalnya, telah ada di India selama beberapa abad sebelum menyebar luas di Asia Tenggara. Sebagai penanda afiliasi pada masa itu, keanggotaan dalam para tarekat menjadi lebih penting ketimbang kehadiran rutin di masjid atau kegiatan shalat. Menurut sudut pandang Indonesia dan Melayu, Islam tampak sebagai sebuah rumpun baru dari sekian tarekat disertai aliran liar dan pemujaan di antara sebagian yang sudah tidak asing lagi, bukan sebagai sesuatu yang sama sekali lepas dari praktik yang telah jamak diketahui.¹⁷⁸

Seperti yang kita pahami, meski Islam hadir di Asia Tenggara sebelum abad ke-13M, ia belum mengalami perkembangan pesat hingga abad ke-15M. Islam, dengan kata lain, memang sudah ada pada jaman Majapahit betapapun masih dipinggiran tembok istana, tetapi dampak kehadirannya baru menyebar sedemikian luas pada masa akhir kerajaan itu. Kemunculannya bertepatan dengan pasang naik bandar niaga dan kehadiran tarekat. Sufisme mendominasi ranah Islam mulai akhir

¹⁷⁸ Johns, A. 'Sufism as a Category in Indonesian Literature and History'. *Journal of Southeast Asian History*. V2 N2, 1961.

Kekhalifahan Baghdad (Abasiyah) sampai abad ke-18M. Karena bersifat mistis, sufisme agaknya selaras dengan jagat kultus Indis yang mendahuluinya. Ia hadir bukan sebagai sesuatu yang 'sama sekali asing' bagi masyarakat pribumi, melainkan dipandang sebagai ajaran esoteris baru. Seperti ajaran sebelumnya dibawa oleh orang-orang suci melalui India. Islam mencokolkan kuasanya pertama kali di bandar kecil di utara Sumatra, yaitu Pasai dan Pedir, yang menurut catatan Marco Polo sudah masuk Islam pada penghujung abad ke-13M. Kemudian, ia memendar luas melalui jagat niaga pada abad ke-15M ketika pusat perdagangan Malaka yang ter-Islam-kan itu tengah mengalami pasang naik. Menurut naskah-naskah awal, khususnya dari Aceh dan Jawa pada abad ke-17M, Muslim dari Arab dan India termasuk kalangan yang terkemuka.¹⁷⁹ Di Aceh abad ke-17M, perdebatan antara Hamzah Fansuri dan Nuruddin Raniri menunjukkan bahwa pemecahan persoalan yang pelik, tentang pengaruh peralihan dari filsafat Indis ke filsafat Islam, tengah dalam prosesnya.¹⁸⁰

Perubahan ekonomi dan sosial memberi jalan bagi Islam untuk tampil ke panggung sejarah Asia Tenggara. Ketika keberagaman negara niaga merentang-luas, sebuah masyarakat dan budaya baru pun muncul dan menjadi Islamis sebagaimana ia tumbuh dan berkembang. Bahasa Melayu kemudian menjadi *lingua franca*, bahasa niaga yang dipakai di seluruh kawasan. Sebagai bahasa yang berasal dari Selat Malaka, dan pada semula hanya dipakai oleh orang di wilayah itu (lepas dari kemungkinan terkait Bahasa Sriwijaya), bahasa Melayu meminjam banyak kosa kata dari bahasa Arab, Portugis, Belanda, dan Jawa, kendati tetap berupa bahasa Melayu-Polynesia. Budaya niaga pesisiran yang muncul

¹⁷⁹ Pigeaud, T. and HJ de Graaf. *Islamic States in Java 1500-1700*. Nijhoff, The Hague, 1976.

¹⁸⁰ al-Attas, SMN. *The Mysticism of Hamzah Fansuri*. Kuala Lumpur 1970; al-Attas, SMN. *Raniri and the Wujudiyah of 17th Century Aceh*, MBRAS, Singapore, 1966. Johns, A. *The Gift Addressed to the Spirit of the Prophet*, ANU, Canberra, 1965.

mendapatkan tempatnya di pesisir Jawa dan di Aceh, Johore, Malaka, Sulawase, Maluku, Kutai, Sulu, dan sebagainya.¹⁸¹ Kendati orang yang masuk ke dalam budaya itu berasal dari latar belakang yang beraneka-ragam, mereka bersama menyatu dengan menggunakan bahasa Melayu, memeluk Islam, dan memakai gaya hidup perniagaan. Pola “masuk Melayu” ini, merujuk pada pembentukan etnisitas Melayu-Muslim, bukan hanya sekedar perpindahan agama. Pergantian agama dalam lingkup ini adalah pilihan ideologi sebagai hasil dari persetubuhan antara perubahan yang mengakibatkan lahirnya 'masyarakat baru' yang di dalamnya Islam dan bahasa Melayu menjadi dasar pijakan bagi terbentuknya jati diri.

Di nusantara, masih terdapat perbedaan tajam antara negara yang berdasar pada niaga di wilayah luar (*zone*) dan negara yang bersandar pada pertanian padi di wilayah Jawa pedalaman (*core*). Tanah yang subur dan irigasi yang meluas membuat tingkat kepadatan penduduk di Jawa jauh melebihi kerajaan maritim, kendati masih kecil menurut ukuran jaman ini, mungkin hanya dua jutaan. Pada masa klasik, Mataram kuno mendominasi ekonomi pedalaman Jawa yang memusat pada beras, sedangkan Sriwijaya menjadi pusat emporium niaga yang berpangkalan di Selat Malaka.¹⁸²

Majapahit menjembatani dua ranah yang berbeda itu, yaitu menguasai jalur perdagangan sekaligus mencengkeram wilayah Jawa pedalaman. Ketegangan antara masyarakat yang berdasar sawah dan niaga (*rice and trade based societies*) kemudian berpadu dengan faktor lain untuk menyudahi masa Indis dan membuka pintu bagi masuknya pola Islamis. Ketika masyarakat bandar baru mengalami perkembangan pesat dan menguat di sepanjang pesisir utara Jawa, bersama dengan pasang

¹⁸¹ Terdapat ringkasan sejarah yang baik dalam bab-bab yang menyangkut nusantara dalam: Holt, PM A, Lamberton, & B Lewis. (eds). *The Cambridge History of Islam*, Cambridge U.P. 1977.

¹⁸² Legge, J. *Indonesia*. Sydney, 1980.

naik pola niaga yang telah kita singgung sebelumnya, imbangan kuasa nusantara pun lantas bergeser menuju dunia perdagangan dan dinamisme mereka menjadi semakin menjauh dari etos budaya sawah dan semangat upacara (*the ethos of rice and ritual*) yang menjadi corak Majapahit.

Islam masuk ke Jawa melalui Malaka dan di sana mendapatkan tempat persemaiannya di kota pesisir utara seperti Bantam, Cirebon, Demak, Jepara, Tuban, Gresik, dan Surabaya. Menjelang akhir abad ke-15M, bandar-bandar pantai utara Jawa ini bersekutu di bawah kekuasaan Demak dan menggiring Majapahit ke gerbang keruntuhan. Selama lebih kurang 50 tahun, wilayah pedalaman Jawa berada di bawah kendali Demak. Majapahit pun tercerai. Serpihan-serpihan yang tertinggal, di Tengger, Lawu dan Pegunungan Kidul misalnya, menggenggam kuat praktik Tantris; para bangsawan yang tersisa lari ke Bali. Namun secara perlahan, elit di pedalaman dan cantrik di pertapaan akhirnya memeluk agama baru, Islam.

Pada masa peralihan dari Hindu ke Islam ini peran Walisongo begitu mengemuka di dalam legenda Jawa. Cikal-bakal kemunculan mereka mencerminkan budaya mestizo di kota pelabuhan dan para wali merupakan penguasa politik, pejuang, dan sekaligus perintis keagamaan. Selain menjadi punggawa pasukan yang memaksa Majapahit menjemput keruntuhannya, mereka juga membentuk dewan untuk membangun pondasi Islam yang di dalamnya ada perimbangan kekuatan antara semangat ortodoksi dan heterodoksi. Mereka masyhur dengan serentetan inovasi, termasuk pengubahan wayang, untuk menjembatani jurang antara tradisi Indis dan praktik Islam. Pemualafan keraton, pendeta, dan petani mengalihkan arus evolusi spiritual menuju citra-citra Islam. Pergeseran ini bukan hanya memusat pada upaya membentuk ulang upacara keraton, melainkan juga demi menarik pengikut biara, adat pemakaman di pedesaan, dan pertapaan yang jauh di pelosok agar menjadi bercorak Islamis. Sufisme yang di bawa para wali memuluskan

jalan bagi tradisi kebatinan Jawa untuk masuk ke ranah yang mereka bangun. Di sini bentuk interaksi orang yang memiliki kemampuan spiritual, secara tipikal berada dalam suatu bingkai di mana tanding kedigdayaan (*kasekten*) menjadi hal yang lumrah.¹⁸³

Menurut pola-pola yang sudah lama berlaku, praktik pemujaan menyebar dan saling menggantikan jika para pengikut suatu aliran mampu memperlihatkan keunggulan daya kesaktian mereka di hadapan yang lain. Jika takluk oleh kebijaksanaan yang terpantul dari kesaktian yang ditunjukkan, praktisi Tantris tingkat tinggi pun akan tunduk takzim dihadapan para wali. Dukun desa dan para pertapa bergaya Indis tentu saja masih melanjutkan praktik mereka sebagaimana para pengikut tasawuf, karena pengaruh Indis terus mengalir hingga sekarang dalam adat kebiasaan desa dan praktik menyepi di tempat keramat. Kendati demikian, perubahan tetap menjadi sesuatu yang mendasar. Pengenalan upacara pemakaman gaya Islam dapat dipandang sebagai sebuah peralihan besar yang sunyi dari kemeriahan (*unsung transformation*). Padahal sebelumnya, dukun terdahulu menggunakan mayat untuk upacara serupa, sehingga aroma dari praktik sihir terselubung di dalamnya tetap terasa. Pengaruh yang dihadirkan dari kesahajaan upacara pemakaman Islam, dengan demikian, terpantul pada guratan sederhana dan pola minimalis yang selalu tampak pada masjid.

Ini berbeda jika dibandingkan dengan kuil-kuil Indis yang penuh berjejeran patung atau ukiran barok (*baroque statuary*). Akan tetapi, para Sufi tidak memiliki sikap eksklusif seperti kalangan modernis, meski mereka tidak mengingkari keberadaan dari, atau tidak pula menghalangi interaksi dengan, daya kedewataan dan kekuatan arwah yang sebelumnya menjadi praktik lazim. Islam benar-benar membawa pengertian baru tentang ruang dan waktu. Bagi umat Islam, tempat utama

¹⁸³ Rickelfs, MC. "Six Centuries of Islamization in Java", in N Levtzion ed. *Conversion to Islam*. Holmrs & Meir, New York, 1979.

adalah ranah yang penuh dengan rasa kepasrahan pada Allah (*dar al-Islam*), sebuah ruang yang memendar luas melalui waktu menuju jagat-jagat kekafiran (*areas of unbelief*) dan mencapai puncaknya dalam kesatuan umat lewat ketawakalan. Prioritas baru ini menggantikan penekanan temporal menuju poros linier dan menggeser orientasi spasial menuju struktur sosial dari ritual masyarakat dan hukum. Kendati pengulangan siklis suatu jaman keemasan dan pemusatan pada penguasa masih bergema di aras lokal atau di dalam langgam pribumi, namun gagasan itu berpadu dengan tradisi baru Islam tentang Al Mahdi.

Setelah periode singkat dominasi pesisir, pedalaman Jawa menegaskan ulang dirinya melalui Mataram baru. Kerajaan yang muncul menjelang akhir abad ke-16M itu bersemai di jantung wilayah yang sama yang menjadi tempat berdirinya kerajaan-kerajaan terdahulu, Mataram lama. Arti penting masyarakat petani tampak nyata dari fakta bahwa segera setelah Demak memaksakan kuasanya atas wilayah pedalaman penghasil beras, ekspansi yang dilancarkan negara pesisir itu mendapat perlawanan. Kekuatan masyarakat petani menjadi pondasi bagi aksi berdarah yang dilancarkan wilayah pedalaman melawan pesisir. Dengan kekuatan itulah Mataram kemudian menaklukan nyaris hampir seluruh Jawa.

Pada awal abad ke-17, Sultan Agung mencari keabsahan singgasananya dengan menggunakan gagasan Islam dan Jawa sekaligus, seperti memperkenalkan versi sinkretis penanggalan Islam, meminta gelar *sultan* dari Mekkah, dan mengenakan gelar *susuhunan* atau *sunan* untuk memosisikan diri setara atau bahkan berada di atas walisanga. Putra mahkota dan sekaligus penerus singgasana Sultan Agung, Amangkurat I, tidak begitu hebat kuasanya dan memiliki kecenderungan yang kurang Islami. Saat duduk di tampuk kekuasaan Mataram, ia melancarkan aksi bumi hangus terhadap daerah pesisir dan membantai ribuan kyai yang menjadi pemegang tongkat estafet walisanga. Aksi penghancuran pusat-

pusat perdagangan di pantai utara Jawa bersamaan dengan kepentingan Belanda dalam jagat niaga. Perang yang dikobarkan Mataram berpadu dengan naiknya kekuasaan Belanda atas jalur niaga sehingga memutus kerajaan besar itu, baik dari ranah dagang yang menjadi sumber kemakmuran maupun dari budaya Islam yang lebih luas di wilayah nusantara.¹⁸⁴

Oleh karena itulah, selama abad ke-18M, Mataram semakin hidup dalam dunianya sendiri. Kehadiran Belanda menggiring kerajaan Mataram terpecah menjadi dua pada 1755 ketika campur tangan Batavia terhadap keraton membuahakan jalan buntu bagi peralihan dinasti. Kraton Surakarta ditandingi oleh kraton baru yang berdiri di Yogyakarta, yang keduanya mengalami keretakan oleh proses yang sama pada masa kemudian.¹⁸⁵ Serangan pamungkas terhadap kuasa Mataram datang bersama dengan pecahnya Perang Jawa (1825-1830). Saat itu Diponegoro memimpin pasukan militer terakhir melawan kekuasaan Belanda dan kekalahan yang dialaminya membuat kraton tunduk pada kekuasaan Belanda di Batavia. Pembagian dan penggerusan kraton sehingga menjadi simbol politik secara paradoksal justru melahirkan kehalusan budaya yang tajam. Persaingan di kalangan para elit diarahkan ulang menuju ke arah periasan budaya tradisional. Dengan kurangnya kesempatan untuk meraih keunggulan lewat jalur militer dan politik, kraton-kraton di jantung kejawaan berlomba-lomba mendapatkan kehormatan dan kekuasaan lewat patronase ritual dan kesenian.¹⁸⁶

Meski kalah kekuasaan asing di dalam ranah ekonomi dan politik, Mataram masih menjadi titik pusat kehidupan sosial dan budaya etnis Jawa hingga jaman kemerdekaan. Perhatian Kraton berbalik ke ranah

¹⁸⁴ sesuai pandangan Pramoedya Ananta Toer

¹⁸⁵ Ricklefs, MC. *Jogjakarta Under Sultan Mangkubumi 1749-1792*. OUP, London, 1974.

¹⁸⁶ Burger, DH. *Structural Changes in Javanese Society*, I & II. CMiP, Ithaca, NY 1956, 1957.

dalam menuju penghalusan seni drama, kesusatraan, dan kerohanian. Di dalam dunia kraton, etos sosial dan citra-citra kosmologis melestarikan banyak gagasan Indis tentang pencarian ilmu di dalam suatu bingkai ketasawufan. Mataram dan para penerusnya di Surakarta dan Yogyakarta membangkitkan kembali corak-corak Indis, meski begitu kuat dipengaruhi Islam, dan sebuah etos yang memiliki akar kuat baik di masyarakat petani maupun masyarakat istana.¹⁸⁷

Di dalam pola keagamaan yang muncul di Jawa, masjid menjadi gerbang menuju makam. Seperti kuil-kuil pada jaman Indis, masjid pun juga didirikan di sebetang tanah yang dirimbuni adat dan pengetahuan keramat (*sacred*). Pada saat yang sama, masjid menjadi tanda masuk ke tempat bersemayamnya jasad leluhur (*pesarean*), yaitu kuburan para wali atau raja yang menjadi tujuan ziarah. Makam-makam walisanga menjadi pusat peziarahan, dalam suatu pola yang masih terkait praktik pemujaan nenek moyang jaman dulu dan juga sufisme. Logika animistis dan bingkai Indis masih mewarnai interaksi yang terbangun di sana.

Masjid memberi upaya perlindungan terhadap pembalasan dosa, dulu disebut karma. Orang desa mendekati roh bukan hanya demi menghormati mereka, melainkan juga untuk meminta bantuan agar tercapai segala cita-cita keduniawian. Kesepakatan yang terjalin melahirkan ikatan perjanjian, yaitu mereka yang memohon harus tinggal di alam lembut setelah meninggal nanti. Sebagian orang Jawa merasa bahwa mereka dapat menggunakan Islam sebagai peredam yang bisa mengurangi akibat dari kesepakatan dengan arwah. Bagi mereka yang memandang Islam dalam pengertian ini, syahadat atau pernyataan keimanan tidak begitu banyak mengubah praktik kuno yang menyediakan bantuan bagi terpenuhinya segala keinginan duniawi.

¹⁸⁷ Moertono, S. *State and Statecraft in Old Java*. CSEASP, Ithaca, New York 1968; Woodward, M. *Islam in Java: Normative Piety and Mysticism in the Sultanate of Yogyakarta*. AAS & U Arizona P, Tucson. 1989.

Islam tidak hanya membawa suatu penekanan terhadap Allah yang membuatnya berbeda jauh dengan a-theisme Theravada, namun juga menghadirkan perubahan sosial seperti mereka yang terkait dengan Theravada di Asia Tenggara daratan. Sebagaimana dalam Buddhisme, di dalam Islam pun guru-guru agama (para ulama) menjadi kelas perantara yang tidak lagi bisa dengan mudah ditempatkan di bawah penguasa negara. Ulama menyampaikan ajaran Islam dan mengajarkan baca tulis Arab kepada masyarakat di pedesaan. Selain itu, di wilayah kepulauan, keunggulan “negara galaktis” digantikan oleh interaksi negara yang sederajat. Di seluruh pelosok Asia Tenggara, tradisi baru mendorong tumbuhnya kelas menengah, baik dari kalangan niaga maupun perantara keagamaan (*religious brokers*). Mereka ini secara politik ikut mewarnai corak negara kota yang berjenjang. Bahkan, perkembangan itu memboyong agama-agama dunia sampai ke akar masyarakat di wilayah luar (*zones*) dan sampai pedesaan daerah inti (*core areas*).

Adapun sebuah perbedaan mendasar yang berasal dari pemisahan antara landas Islam dan Theravada. Perbedaan itu menjadi penting bagi perkembangan masa kemudian, bahkan sudah tampak jelas pada permulaan jaman sekarang. Meski dalam versi Theravada yang baru, wilayah daratan masih terbingkai Indis dan masyarakat tetap memadukan aliran baru dengan kepercayaan lama. Bersama dengan terjadinya peralihan menuju jalur Islamis dan Semitis di wilayah kepulauan, bibit ketegangan antara lapis bawah (*substratum*) dan agama-agama rakyat (*civic religion*) pun tertaburkan. Apalagi, agama Semitis secara doktrinal kurang menerima perpaduan ketimbang agama-agama Indis. Ini berarti bahwa nanti, karena sifat dari agama itu sendiri bergeser sehingga lebih mementingkan ideologi, agama lebih cenderung menjadi sumber konflik di dunia kepulauan daripada di daratan Asia Tenggara.

Langgam agama dunia

Jika kita menganggap permasalahan dan pola yang memberi ciri khas pada wajah Kristen/Islam merupakan sesuatu yang mendasar bagi agama, itu adalah wajar dan anggapan semacam itu juga berlaku dalam keterbatasan yang sama bila menilik budaya Muslim dan Buddhis. Bahkan, definisi akademis tentang 'agama' dalam pengertian umum pun masih mencerminkan keterbatasan yang harus kita persoalkan. Oleh karena itu, Durkheim mendefinisikan agama sebagai:

... sebuah kesatuan sistem kepercayaan dan praktik yang berkaitan dengan hal yang dianggap suci, sehingga yang terakhir ini menjadi terpisah dan terlarang---semua itu disatukan ke dalam sebuah komunitas moral tunggal yang disebut Gereja, tempat bagi mereka yang menganut kepercayaan dan praktik itu.¹⁸⁸

Durkheim tidak hanya menekankan arti penting dari perbedaan antara yang duniawi dan yang suci, namun juga tentang basis sosial pemikiran agama, karena pandangan ke arah jagat budaya dari kekuatan yang bermain (*cultural forces*) berasal dari hubungan timbal balik di antara kelompok-kelompok yang ada di masyarakat. Teori Durkheim memang bermanfaat bagi analisis tentang bagaimana agama dapat dipakai sebagai sebuah sistem pengawasan sosial. Namun pada saat yang sama, gagasannya tentang pembagian antara yang duniawi dan yang suci dan ide mengenai "gereja" yang ia kemukakan keduanya masih problematis.

Apakah secara tersirat atautkah tersurat, setiap agama memiliki definisinya sendiri. Dalam rumpun agama Semitis pada umumnya, "agama yang sejati" adalah yang diturunkan lewat wahyu kerasulan dari Tuhan yang esa dan terabadikan di dalam kitab suci, yang membuat kebenaran dan hukum bisa dihayati oleh penganut (*umat*) yang terbatas.

¹⁸⁸ Emile Durkheim, *The Elementary Form of Religious Life* New York, Free Press, 1965, hlm. 62.

Definisi Durkheim tentang agama, dengan demikian, mengandung gagasan Semitis ini. Di sisi lain, dalam rumpun agama Indis, seperti Hinduisme dan Buddhisme, batas umat keagamaan tidak mendapatkan penekanan semacam itu. Pada dasarnya, dalam kerangka Indis kebenaran berada di luar representasi simbolis dan pembebasan rohani dicapai melalui kesadaran diri di dalam konteks umum yang menyangkut manusia secara keseluruhan. Bahkan jika tidak tampak secara lahiriyah, setiap sistem keagamaan tidak hanya merupakan perbedaan corak dari seperangkat yang bisa dikenali dengan mudah, apakah itu citra ataukah organisasi, melainkan terkait cara yang berbeda untuk menentukan apa yang dimaksud dengan istilah agama.

Meski demikian, kebanyakan kita secara intuitif akan tetap menyakini bahwa ada sesuatu yang berlaku sebagai ciri inti 'agama' secara umum. Untuk mengenalinya, sebagaimana dilakukan Tylor, kita mencari terlebih dahulu anasir umum yang mendasari kepercayaan. Akan tetapi, dalam istilah filosofis teknis, sistem seperti Buddhis Theravada adalah "atheistis" karena pada landas filsafat menolak eksistensi hakekat dari diri (doktrin *annata*) maupun apa saja yang kita mungkin bisa memahami dalam bentuk pemikiran melalui akal. Maka dari itu, setiap kepercayaan menimbulkan definisi agama yang khusus dan tidak mungkin ditanggapi melalui citra dari salah satu agama.

Definisi agama yang paling bisa diharapkan dewasa ini adalah yang bukan menitik-beratkan pada pengalaman, pemikiran, atau tindakan yang khusus, melainkan pada *sifat dari hubungan yang terjalin di antaranya*. Menurut Bellah, agama merupakan "seperangkat bentuk dan tindakan simbolis yang menghubungkan manusia dengan kondisi akhir kebaradaannya"¹⁸⁹, sedangkan Geertz mendefinisikan agama sebagai:

¹⁸⁹ R. Bellah menggunakan definisi semacam ini dalam sebuah esai tentang "Evolusi Agama", dalam *Beyond Belief* New York, Harper & Row, 1970.

...keyakinan bahwa nilai yang dianut didasarkan pada struktur yang menjadi sifat dari kenyataan semata-mata, bahwa bagaimana seseorang mesti hidup dan bagaimana berbuat itu benar-benar terkait ikatan batiniah yang tak bisa diputuskan.¹⁹⁰

Definisi di atas menekankan keketatan hubungan antara pengalaman batiniah, sistem kepercayaan, dan tindakan, bukan kepada ciri tertentu di lapis tertentu. Apabila orang mengalami keyakinan batiniah bahwa kepercayaan mereka, serta tindakan yang ditentukan oleh kepercayaan itu, berasal dari realitas yang terbukti sendiri (*self evident*), maka sistem itu lantas dianggap 'bersifat keagamaan'. Dengan begitu dengan mudah kita bisa mengatakan bahwa 'uang' meladasi 'agama materialis' karena di fihak tertentu (cukup umum) ada kepercayaan bahwa ia berupa landas mutlak kehidupan. Dalam pengertian tersebut terkadang kapitalism berupa agama dan setiap sistem keagamaan, seperti halnya kebudayaan, terkait sebuah semesta makna yang pada ujungnya hanya dapat dimengerti oleh dirinya sendiri.

Maksud yang terkandung dari definisi tadi adalah bahwa anasir-anasir kepercayaan yang paling penting bersifat tersirat, tersembunyi, atau diterima sebagaimana adanya. Pandangan dunia yang tak ternyatakan merupakan kritik terhadap dan berbeda dari kepercayaan yang dianut secara sadar. Dengan demikian, jika agama bisa jadi kepercayaan yang terformalkan, sekaligus diam-diam membentuk pandangan dunia. Maka agama yang hidup dan dipraktikkan (*lived religion*), memberi prinsip formatif bagi praktik di tingkat lokal. Dalam pengertian praktis, agama harus diposisikan sebagai hanya salah satu anasir di dalam masyarakat dan seharusnya didefinisikan lewat hubungan yang ia jalin dengan segala sesuatu yang sifatnya menyeluruh. Manfaat di balik penekanan ini sudah jelas di dalam argumentasi Malinowski. Ia menyatakan bahwa *fungsi* upacara dan magis menemukan

¹⁹⁰ C. Geetz, *Islam Observed* (Chicago: University of Chicago Press, 1971), hlm. 97.

maknanya lewat hubungannya dengan pertukaran sosial dan ekonomi. Hampir sama, dalam menjelajahi kekeramatan sapi di dalam ajaran Hindu, Harris mengkaitkannya dengan arti penting ekonomi kehadiran binatang itu sebagai sumber tenaga kerja, minyak, dan susu.¹⁹¹

Sebagai awalan untuk mengamati peralihan budaya Asia Tenggara menuju ke jaman modern, kita seyogyanya memperhatikan bahwa hingga saat ini jagat-jagat keagamaan telah menjadi “dunia” (*the world*) bagi hampir semua masyarakat pribumi. Oleh karena itu, pengetahuan yang cukup tentang asal-muasal, ajaran, dan praktik Islam dan Buddhis dalam pengertian umum jelas menjadi modal dasar sebelum menjelajahi dampak praktis yang mereka timbulkan terhadap kehidupan sosial budaya di Asia Tenggara. Seperti telah diketahui, Buddhisme merupakan agama besar yang berasal dari rumpun agama Indis, sedangkan Islam, sebagai salah satu agama Semitis, merupakan bagian dari tradisi Timur Tengah yang termasuk di dalamnya Yahudi dan Nasrani. Perbedaan antara Buddhisme dan Islam, yaitu tentang bagaimana mencapai realitas pamungkas (*ultimate*), tidak perlu lagi dipertajam. Secara teknis, Buddhis Theravada boleh dikatakan a-teis dan secara filosofis bercenderung monistis, sementara Islam menekankan monoteisme dan dualisme. Di bawah, kita akan mengikhtisarkan dan mengorek anasir-anasir kunci yang membedakan antara dua sistem itu.

Buddhisme memiliki dua aliran besar: Theravada dan Mahayana. Theravada yang secara harfiah berarti “jalan para sesepuh” merupakan madzab Buddhis yang berasal dari wilayah selatan sebab praksisnya berasal dari kumpulan kitab yang disusun di Srilanka hampir dua ribu tahun lalu. Sedangkan Mahayana atau madzab utara lebih terkenal di Barat sampai saat ini. Citra Buddhisme yang akrab di fikiran kita

¹⁹¹ Marvin Harris, *Cows, Pigs, Wars dan Witches* London, Hutchinson, 1975 hlm. 11-34.

cenderung didominasi oleh pengetahuan Barat yang semula berasal dari kantong Buddhis Mahayana di Cina, Jepang, Tibet, Korea, dan Vietnam.

Bagaimanapun, kendati hadir sebagai salah satu dari sekian banyak praksis masa awal, gelombang Buddhis Theravada yang menyemaikan Asia Tenggara pada masa sekarang masuk dari Srilanka pada abad ke-12M. Pada masa itu, Biksu Mon dari Thaton, di wilayah selatan Burma, dikirim ke Srilanka untuk membangun ulang kemurnian silsilah pentahbisan (*lineages of ordination*) dan mencari edisi asli kitab suci Theravada yang telah pelihara di sana.¹⁹² Inti sari ajaran Buddhis memang sangat jelas dan membuatnya menjadi salah satu dari agama misionaris yang terbesar di dunia, bersama dengan Kristen dan Islam.

Sang Buddha, Siddhartha Gautama, lahir pada abad ke-6SM di kaki perbukitan di kawasan Himalaya. Kendati memiliki sifat yang luar biasa, ia tetap dianggap manusia biasa dalam Buddhisme, tidak didewakan. Pada masa mudanya Siddhartha menempuh berbagai ujian sebagai jenjang yang mengantarkan dirinya menuju misi keagamaan. Ia dilahirkan dalam kehidupan yang gemerlap bergelimang harta sebagai seorang pangeran, namun kelahirannya diliputi pertanda bahwa kelak akan menjadi “penebus jagat” atau “penakluk dunia”, yaitu sebagai orang suci atau raja penakluk agung. Lazimnya seorang raja, sang ayah jelas lebih menginginkan Siddhartha menjadi seorang penakluk ketimbang pertapa yang menyingkirkan diri dari urusan duniawi. Ia pun digelimangi segala kemewahan dan keindahan untuk membentenginya dari rupa-rupa kepedihan duniawi yang ada di luar tembok istana.

Perlindungan yang terlalu itu justru mencipta pertentangan dengan kenyataan yang bertolak-belakang dengan rasa nyaman di dalam kehidupan istana. Ketika melakukan perjalanan keluar istana, Siddhartha bertemu dengan kepedihan, orang tua, kematian, dan seorang pendeta

¹⁹² Lester, R. *Theravada Buddhism in Southeast Asia*. U Michigan P, Ann Arbor, 1973.

dan runtuhlah pandangannya tentang dunia yang selama ini ia pegang. Akhirnya ia memutuskan mencari kebenaran. Selama masa pengembaraan, dia melakukan praktik yoga yang lazim pada jaman itu, yakni tirakatan, yang membuatnya nyaris menjemput ajal dan tidak menemukan pencerahaan apa-apa. Dia justru mengalami pencerahan atau 'menjadi Buddha' melalui cara yang ia capai sendiri.

Secara harfiah, Buddha berarti orang yang tercerahkan. Ajaran yang disampaikan Buddha adalah “jalan tengah” (*majjhima patipada*), artinya tidak mencari kebahagiaan dengan menerapkan praktik kepertapaan (*asceticism*) yang menyiksa diri maupun menuruti hasrat kebendaan (*materialism*) demi teraihnya kepuasan fana. Sang Buddha menitikberatkan kesadaran praktis ketimbang filsafat. Ia bahkan mewejang para pengikutnya agar jangan melibatkan diri pada pemikiran nisbi, seperti memikirkan tentang apa yang akan terjadi setelah kematian. Ia pernah menjawab pertanyaan metafisik, yang kemudian menjadi masyhur, dengan mengambil contoh seseorang di rimba yang tertusuk panah. Akan menjadi tidak berguna dan membuang waktu bila mencari tahu 'siapa yang memanah', apa alasannya, atau terbuat dari apa anak panah itu, karena jelaslah satu-satunya yang harus dilakukan adalah mencabut panah dan keluar dari hutan dengan selamat. Tujuan utama ajaran Buddha selalu menegaskan praktek dan nyata, untuk menghadapi kenyataan sekarang, di sini dan saat ini.

Ajaran dasar Buddha terangkum dalam Empat Kesunyataan Mulia. Pertama, hidup adalah *dukkha* atau bisa diterjemahkan sebagai penderitaan atau kepedihan, tetapi lebih tepat 'kurang memuaskan'. Ini merupakan kondisi dari *samsara*, yang berarti kita terikat pada “roda kelahiran kembali” karena didera ketidakpuasan terhadap keadaan. Kedua, *tanha* atau nafsu keinginan yang tak lain merupakan sumber penderitaan (*dukkha samudaya*). Ketiga, *dukkha nirodha* atau terhentinya derita yang dicapai dengan jalan menyingkirkan nafsu keinginan dan

keterbebasan dari derita disebut *nibbana* atau nirwana yang artinya sirna atau padam. Keempat, *magga* atau jalan menuju ke terhentinya derita yang terdiri dari Delapan Jalan Utama, atau biasa dikenal dengan “jalan tengah”, yang menerapkan sikap “benar” (*samma*) dalam setiap apa yang kita lakukan. Adapula pula konsep Tiga Mutiara (*Ratanattaya*) dalam Buddhisme yang menjadi pondasi sebagai sebuah agama, yaitu Buddha sebagai suri teladan; *dhamma* atau kebenaran yang terkandung dalam ajaran; dan *sangha* atau komunitas biksu yang memelihara *dhamma*.

Sentralitas *bhikkhu* dulu membuat kita seolah membayangkan Buddhisme sebagai agamanya para biksu saja, namun kenyataannya tidaklah demikian. Teori Buddhis tentang kelahiran kembali menyajikan putaran kehidupan sebagai serpihan dari sebuah pola yang lebih besar. Tercapainya pembabasan tidak bergantung pada kasta, sebagaimana dalam Hinduisme, meski kedudukan dalam kehidupan sekarang dipandang sebagai akibat dari kehidupan masa lalu. Kendati secara teoretis bisa dicapai, hampir semua orang biasanya merasa mereka tidak akan meraih *nibbana* dalam kehidupan ini. Sementara sebagian mengambil jalan ke-*bhikkhu*-an dengan meninggalkan segala urusan duniawi dan memusatkan diri untuk mencapai pencerahan agung, sebagian yang lain tidak demikian, seperti berumah tangga, menuntut ilmu, berdagang, dan kegiatan keduniawian lain. Namun pada saat yang sama, dalam semua bidang yang ditekuni semuanya tetap memiliki kapasitas untuk bisa menjalankan peran kebenaran dan hukum alam secara benar menurut *dhamma*. Buddhisme dengan demikian tidak menyatakan bahwa satu obat akan manjur bagi semua orang, tetapi mencitrakan sebuah semesta yang berjenjang yang semua orang berkembang menuju *dhamma* sesuai dengan kondisi dan peran yang dimainkan dalam kehidupan masing-masing.

Di negara Theravada, raja dianggap sebagai “para pelindung *dhamma*”. Secara pragmatis, ini berarti bahwa mereka akan menjaga atau memelihara *vinaya*, yaitu daftar 227 aturan dan larangan bagi para

biksu.¹⁹³ Politik keagamaan dalam sistem Theravada berpusat pada madzab-madzab penafsiran, seperti tentang apakah kain kuning jingga (jubah biksu) sebaiknya dibelitkan di pundak kiri atautkah pundak kanan (Burma sama Siam pernah perang mengenai masalah itu). Sebagaimana para raja dipandang sebagai penjaga *vinaya*, di sana juga upaya berkala untuk menemukan naskah asli demi memperkecil penyelewengan dalam penerjemahan yang dimungkinkan menyusup ke ajaran *sangha* dan untuk membawa kebiksuan agar sejalan dengan tradisi asli.

Dalam sistem Theravada, ke-*sangha*-an dan wihara (di Burma disebut *kyaung* atau *wat* di Thailand) bukan lagi menjadi kantong kerajaan. Pada masa klasik Asia Tenggara, tempat pertapaan berada di luar wilayah pengaruh istana, seperti kuil atau tempat suci yang didirikan di pegunungan, hutan, atau gua, namun sebagian besar memiliki hubungan karib dengan kerajaan. Dengan bercokolnya dominasi Theravada, ke-*sangha*-an menyetuh wilayah pedesaan dan menghasilkan pola yang kita lihat di Muangthai hari ini dengan *wat* yang menjadi penentu batas-batas desa. *Sangha* atau komunitas para biksu (*bhikku*) tampil menjadi perantara (*brokers*) antara jagat kerajaan dan perdesaan dan Kitab Suci bukan lagi menggunakan Sanskerta, bahasa tinggi agama Indis jaman dulu, melainkan Pali, bahasa sehari-hari yang dipakai pada masa Buddha. Walaupun masih jauh dari gaya bahasa sehari-hari masyarakat lokal, namun peralihan ini jelas mengarah ke bahasa yang bisa dipahami oleh kalangan rakyat jelata.

Kini beralih ke Islam, namun sebelumnya kita perlu menegaskan beberapa perbedaan yang tajam. Buddhis Theravada, seperti disinggung sebelumnya, adalah bersifat a-teistis *dalam pengertian teknis*. Artinya ia tidak memiliki *konseptualisasi* tentang wujud tertinggi atau gagasan ketuhanan. Dari sudut pandang Buddhis dipahami bahwa segala sesuatu

¹⁹³ Tambiah, SJ. *World Conqueror and World Renouncer*, Cambridge UP, 1976.

yang kita pikirkan adalah fana (*maya*). Karena kesadaran kita terbatas maka segala sesuatu yang kita angankan, kita lihat, atau kita pikirkan adalah "*maya*". Istilah ini tidak hanya diartikan sekadar "ilusi", seperti yang kerap ditafsirkan banyak orang, melainkan bahwa segala sesuatu dalam jagat rupa yang kita ketahui adalah tidak mutlak dan tidak ajeg, sedangkan yang mutlak berada di luar batas pemikiran--jadi tidak pantas diberi nama atau 'dibayangkan'.

Buddhisme menekankan bahwa apapun yang dapat digagas dan diberi nama adalah sesuatu yang tidak mutlak, sehingga bagi agama ini pada prinsip dasar tidak ada nama bagi yang mutlak. Pengertian tentang 'yang tak dapat dinamakan' ini juga ada di dalam agama Semitis awal, yaitu disebut dengan "*Yahweh*" yang artinya "yang tidak bisa dinamakan", walaupun dalam Perjanjian Baru kemudian disebut "Tuhan". Akan tetapi, tanggapan Islam terhadap dilema penyebutan bagi yang tak bisa digambarkan itu justru memberi Allah ribuan nama, dengan berpegang bahwa pada akhirnya *tidak ada* apa-apa yang bukan Tuhan/Allah. Di sini kita mendekati pernyataan tegas keyakinan Islam: "tidak ada tuhan kecuali Allah", yang dalam pengertian mistis mengandung makna bahwa dalam analisis pamungkas "tidak ada apa-apa kecuali Allah". Dengan demikian kita boleh juga menyimpulkan bahwa pada tahap akhir 'yang tidak dapat disebut' dan yang 'harus selalu disebut' sangat mungkin tidak berbeda.

Islam merupakan agama yang telah berkembang "di dalam cahaya sejarah yang benderang". Tidak bisa disangsikan bahwa Nabi Muhammad adalah sosok manusia historis dan Al Quran yang diturunkan kepadanya bukanlah hanya hasil pemikiran dari perjalanan hidupnya. Agama bagi para penganut yang menyebut diri mereka sebagai "Muslim" ini lahir pada 622 M, tahun awal penanggalan Islam (*Hijriyah*). Pada masa Muhammad, Islam menyebar dari Madinah hingga meliputi Jazirah Arab dan kemudian memendar ke seluruh Timur Tengah dan

Afrika Utara. Menurut Islam, Muhammad adalah manusia biasa dan konsep “penutup para nabi” (*khatm al anbiya*), yaitu penerima wahyu terakhir dalam rantai kenabian yang berpangkal dari Adam, terus ke bawah lewat Musa dan nabi-nabi Perjanjian Lama hingga Yesus. Dalam Islam, mukjizat pewahyuan tidak dikaitkan dengan pribadi seorang Muhammad, melainkan pada Al Quran. Meski asas-asas keyakinan Islam juga bersifat lugas, namun seperti dalam semua agama, realisasinya tidak pernah sesederhana itu.

Pondasi keagamaan dalam Islam adalah Rukun Islam yang berjumlah lima, yaitu *syahadat*, *shalat*, *zakat*, *puasa*, dan *haji*. Syahadat berarti pengakuan kepercayaan bahwa “tidak ada tuhan selain Allah dan Muhammad adalah Utusan Allah”. Pengucapan syahadat menjadi syarat pertama bagi siapa saja yang memeluk agama Islam. Rukun yang kedua, shalat, merupakan dasar praktik wajib bagi setiap Muslim yang dilakukan lima kali sehari, yaitu pada saat menjelang matahari terbit (*subuh*), siang (*dzuhur*), sore (*ashar*), petang (*magrib*), dan malam hari (*Isya*). Pola yang terkandung di dalam shalat itu sendiri diajarkan oleh Muhammad yang ia peroleh dari pengalaman kejiwaan dalam peristiwa *Mi'raj*. Selain itu, dalam satu minggu ada ibadah yang wajib bagi Muslim, yaitu Shalat Jumat yang digelar di Masjid secara bersama (*jama'ah*). Rukun yang ketiga adalah zakat, yang dulu pada jaman kekhalifahan pernah dijadikan peraturan negara seperti pembayaran pajak. Namun kini di hampir semua negara Islam zakat dibayar dengan tanpa paksaan, meski secara teoretis wajib. Puasa, sebagai rukun yang keempat, dilakukan pada bulan Ramadan, bulan ke-10 dalam penanggalan Hijriyah. Di sini setiap Muslim diwajibkan menahan makan, minum, seks, dan hawa nafsu dari terbit fajar hingga tenggelam matahari selama satu bulan penuh. Rukun terakhir adalah menunaikan ibadah haji ke Mekkah bagi mereka yang mampu, dan kewajiban ini hanya berlaku sekali seumur hidup.

Selain Rukun Islam, terdapat kewajiban etis, moral, dan sosial. Tata aturan beragama, atau dikenal dengan *syariah*, merupakan tuntunan bagi umat Islam di dalam membangun hubungan vertikal (ibadah keilahiahan) maupun horizontal (ibadah sosial). Hukum itu bersumber dari Al Quran dan Hadist atau “tradisi Nabi”, kumpulan kisah tentang perilaku dan perkataan Muhammad semasa hidupnya. Di dalam Islam, ada penekanan yang kuat terhadap kesetaraan dan kesatuan umat yang bersama-sama membangun apa yang dinamakan *dar al Islam* atau “rumah Islam”.

Disamping itu setiap muslim diperintahkan supaya menyebarkan keyakinan Islam dalam hidupnya dan ini merupakan “*jihad*” atau perang suci, istilah yang mudah disalahartikan. Perintah *jihad* dalam Islam bukan berarti angkat senjata dan bertumpah darah ke medan perang secara jasmani (walaupun memang ada yang tafsir demikian). Istilah *jihad* atau perang suci secara lebih mendasar mengandung makna kewajiban untuk meningkatkan kualitas kepasrahan kepada Tuhan, yang dalam Bahasa Arab disebut dengan “*islam*” itu sendiri. Peningkatan kualitas ini pertama-tama bersifat rohaniah, sebab mereka yang memeluk Islam diperintahkan agar menaklukkan musuh yang ada dalam batin (hawa nafsu). Perjuangan ini, yang disebut '*jihad akbar*' dianjurkan supaya para muslim betul-betul hidup sebagai wakil dari kehendak ilahi. Dalam pengertian yang lebih luas bisa diartikan bahwa kepasrahan kepada Allah jika dikembangkan akan melimpah dan menjadi daya tarik positif yang pada gilirannya akan mempengaruhi atau meningkatkan kualitas serupa bagi orang lain. Selain itu, di alam lahiriyah, '*jihad*' juga berarti usaha demi perluasan umat, mula mula dalam arti sosial, hanya terkadang didalam arti perang.

Dalam Islam tidak ada kerahiban atau kependetaan. Setiap orang dianggap berhubungan langsung dengan Tuhan.¹⁹⁴ Secara teoretis tidak

¹⁹⁴ Saya sengaja mengalih diantara istilah Allah dan Tuhan dengan pengertian bahwa bagai siapapun yang percaya betul kesatuannya (tauhid) tidak mungkin ada 'keduanya' atau 'lain'... Atas pengertian itu pada hemat saya aneh, khususnya diantara kalangan Jahudi, Kristen/Katolik, dan

ada seorang pun yang berhak mencampuri rohania orang lain. Sebaliknya ada wewenang yang dimiliki oleh *ulama*, kalangan ilmuwan yang menekuni Al Quran dan Hadist, sebab mereka dianggap paling mampu menerjemahkan dan menerangkan hukum demi umat. Karena syariah dan umat secara terpadu berkaitan erat dengan ibadah atau kepasrahan kepada Allah, yang merupakan cita-cita yang terkandung dalam kata Islam itu sendiri, tidak mengherankan jika di sepanjang sejarah Islam ada penekanan kuat untuk mewujudkan sebuah negara dan masyarakat (terkandung dalam konsep *khilafah* dan masyarakat madani) yang dicitakan sepenuhnya berpedoman pada kaidah Islam. Penting untuk diperhatikan, terkait dengan masalah ini, bahwa tahun awal penanggalan Islam mulai ketika *komunitas* Madinah sedang tersemaikan, yaitu ketika Muhammad dan pengikutnya melakukan *hijrah* atau perpindahan dari Mekkah ke Madinah kali pertama. Jadi, tahun pertama penganggalan Hijriyah bukan diambil dari kelahiran nabi, penerimaan wahyu, ataupun pengikut pertama. Dalam kasus Islam, "Agama" (*Al-din*) tidak bisa dipisahkan dari negara atau masyarakat karena ia terwujud melalui keduanya.

Ada dua varian di dalam Islam yang layak untuk disinggung di sini. Pertama, pemisahan antara dua madzab besar, yaitu Shi'ah dan Sunni. Pengikut Shi'ah terpusat di Iran, Pakistan, dan Iraq, sedangkan Sunni di Timur Tengah, Magrib, dan Asia Tenggara. Orang Shi'ah menekankan garis penerus yang didasarkan pada silsilah yang berpangkal pada Ali, menantu Muhammad, dan penyebaran pengetahuan esoteris melalui garis para *imam*, pemimpin umat. Sebaliknya, orang Sunni menekankan kemufakatan para ulama atau yang disebut dengan '*ijma'*', sebab mereka diyakini sebagai wakil umat yang mampu menggali dan

Islam kalau ada (dan memang ada didalam setiap agama itu) yang berpandangan bahwa agama tersebut berpangkalan pada 'Tuhan' yang 'berlainan'. Yang pegang pandangan demikian malah menunjukkan bahwa mereka belum percaya pada kesatuannya.

menafsirkan hukum Islam untuk diterapkan di dalam masyarakat masa sekarang. Penekanan kuat pada aspek sosial di dalam Islam terlihat nyata dalam arti pentingnya pelaksanaan tata aturan keagamaan (*syariah*). Para penguasa, disebut Khalifah atau Sultan, dianggap sebagai penjaga hukum dan wakil dari kehendak Tuhan, yang dinyatakan lewat wahyu yang termaktub di dalam Al Quran dan di dalam kehidupan sosial.

Varian kedua berkaitan dengan penyebaran Islam ke Asia Tenggara, yaitu perbedaan antara jenjang kesadaran di dalam penghayatan Islam. Jenjang itu berkaitan dengan tasawuf atau filsafat mistis, sebagaimana diajarkan dalam madzab Islam ortodoks, yaitu *sarengat*, *tarekat*, *hakekat*, dan *makripat* (seperti diucapkan dalam lidah Jawa). “Sarengat” (*syari’a*) merujuk pada penunaian kewajiban ritual yang didasarkan pada pemahaman harfiah; “tarekat” (*thariqa*) mengacu pada mereka yang mencari kebenaran di dalam ajaran secara batiniah; “hakekat” (*haqiqa*) merupakan tingkatan mereka yang memperoleh ilmu langsung dari Kebenaran, dalam pengertiannya mutlak; dan “makripat” (*ma’rifa*) menjelaskan keadaan dari mereka yang tidak hanya memperoleh pengetahuan, melainkan termanunggalkan dengan Kebenaran pamungkas. Gagasan kehidupan rohani yang berjenjang menjadi dasar bagi Sufisme, anasir mistis atau esoteris di dalam Islam. Di lapisan paling atas kehidupan Islam, umat muslim mencari kebenaran melalui dan dituntun oleh ajaran harfiah tentang doktrin dan ritual (*al fiqh*), sedangkan di lapis bawahnya, yaitu mereka yang mengikuti kelompok tarekat (*salik*), mencari kebenaran dengan menyelami kehidupan batiniah.

Pada dasawarsa awal abad ke-20M, para pengamat agama Asia Tenggara, yang dipengaruhi oleh pemahaman agama yang mengutamakan praktik doktrinal dan ritual seperti yang baru saja kita singgung, meyakini hampir semua orang Buddhis dan Muslim diam-diam merupakan kalangan animis. Anggapan ini didasarkan bahwa baik peralihan keagamaan yang bersifat nominal maupun pencampuran yang

bercorak sinkretis, keduanya telah menyebar sedemikian luas sehingga agama yang tampil kemudian menjadi tidak murni. Bagi mereka, agama yang datang dari luar dianggap sebagai “lapis tipis” diatas bersemayam pemujaan pribumi. Bahkan di Thailand pada 1950-an dan 1960-an, kebanyakan kajian mengenai agama lokal di sana dipenuhi analisis menyoal anasir Buddhis dan animistis yang menyatu dalam praktek, meskipun mereka merupakan tradisi yang berbeda. Baru pada 1970, Tambiah menyajikan pandangan lain dengan menyatakan tradisi itu merupakan komponen di dalam satu sistem tunggal.¹⁹⁵ Artinya, “Buddhisme” sebagai praktik melibatkan sekumpulan gagasan di dalam konteks Tai dan tidak bisa dipahami hanya dengan menilik latar belakang ajaran resmi Buddhisme.

Hampir sama dengan di atas, terdapat kecenderungan yang sama dalam kasus Jawa. Ada anggapan bahwa animistis dan kepercayaan Hindu masih terus-menerus diamalkan, setidaknya oleh golongan penduduk tertentu. Pendapat ini dianggap penanda orang Jawa belum benar-benar Muslim, atau paling hanya mereka yang mempertahankan kemurnian Islam pantas disebut 'Muslim'. Seperti karya tentang Buddhis Tai, tafsiran ini berangkat dari tilikan yang berdasarkan tekstual (aspek doktrinal; berlandasan buku) mengenai agama, yakni sebuah sudut pandang yang menilai bahwa 'Islam yang murni' tidak boleh menerima masukkan dari kepercayaan yang ada sebelum kedatangannya.¹⁹⁶ Makanya kita perlu menggarap pengertian tentang 'apa itu agama' yang membantu kita memasukkan kenyataan lokal sebagai anasir yang membangun keseluruhan.

¹⁹⁵ Tambiah, SJ. *Buddhism and the Spirit Cults in North East Thailand*, Cambridge UP, 1970.

¹⁹⁶ Khususnya seperti yang terbingkai dalam ethnografi Geertz, *The Religion of Java* (Chicago: University of Chicago Press, 1976 (1960)), yang menjadikan anasar-anasir ini tampak begitu berbeda meskipun itu bukanlah tujuan dari analisisnya.

Pertama, alih-alih berupaya mendefinisikannya di dalam satu ranah, kita musti melihat agama sebagai jagat yang multidimensi, yaitu termasuk di dalamnya ranah ritual, ajaran, teknik, dan penataan sosial. Pada saat yang sama kita perlu mengakui bahwa bisa jadi di sana terdapat makna atau perwujudan bercitra lokal yang berlainan, yang sebagian memang bertitik tolak dari kalangan Islam atau Buddhis yang ortodoks. Namun demikian, satu hal yang tetap harus diingat bahwa kita tidak bisa mengingkari adanya ketegangan antara cara orang luar, atau disiplin akademis, mendefinisikan suatu agama dan sudut pandang mereka yang meyakini agama itu.

Lebih dari seabad yang lampau, Snouck Hurgronje sudah merombak pemahaman tentang Islam dengan menilik agama itu lewat praktik yang dilakukan di Mekkah dan Aceh.¹⁹⁷ Pendekatannya bersifat sosiologis dan mengandung kepekaan yang tinggi tentang proses saling pengaruh antara ajaran dan konteksnya. Pendekatan semacam itu menggeser perhatian dari gagasan dan pranata resmi menuju ke praktik di tingkat lokal dan memancing berbagai pandangan, seperti diungkap Gilsenan bahwa:

... Islam akan dibahas bukan sebagai suatu yang tunggal, yang mengikat secara kaku sekumpulan struktur yang menentukan atau berinteraksi dengan keseluruhan struktur lain, namun lebih sebagai sebuah kata yang menentukan hubungan praktik, pencitraan, simbol, konsep, dan pandangan dunia di dalam masyarakat yang sama maupun di antara masyarakat yang berlainan.¹⁹⁸

Pandangan tentang sistem keagamaan ini, yang berakar di dalam praksis sosial sehari-hari, jauh dari anggapan bahwa agama dapat didefinisikan secara menyeluruh dengan berpijak hanya pada inti ajarannya. Kita juga

¹⁹⁷ Hurgronje, C Snouck. *Mekka in the Latter Part of the 19th Century*. Leiden, 1970.

¹⁹⁸ Gilsenan, M. *Recognizing Islam*. Croom Helm, London, 1983.

tidak bisa menerapkan suatu pengertian tentang agama yang didasarkan pada pandangan yang sederhana yang meyakini sistem keagamaan mengandung kepercayaan yang telah siap diidentifikasi. Kita sebaiknya bertolak pada penafsiran tentang praktik lokal dengan bercermin pada pengertian Geertz mengenai agama dan sudut pandang Gilsenan atau Tambiah yang menilik sistem lokal sebagai sekumpulan wacana yang berubah di dalam ruang dan waktu.

Perbandingan kelembagaan

Jaringan keagamaan baru membangun jenjang menengah dunia Asia Tenggara dari sejumlah sudut pandang. Jika 'animisme' kaum tani merupakan lapis bawah dan praktik pemujaan keraton membentuk lapis atas, kini saatnya kita memusatkan perhatian pada pranata-pranata yang berada di tengahnya (*intermediating institutions*). Dalam menilik pranata-pranata titik berat pandangan kita mengarah pada *yang dipraktikkan* di dalam masyarakat, bukan pada gagasan ideal. Kita dapat melihat pranata-pranata, ritual, dan guru sebagai alat untuk mewujudkan tujuan keagamaan bila kita memperhatikan proses saling pengaruh antara bentuk luar dan pengalaman batin. Kesejajaran sosial antara sistem itu nyata lewat bingkai yang disajikan Redfield, yang memusatkan perhatian pada peran para perantara yang menengahi ranah tradisi istana dan tradisi desa. Seperti *bhikku*, para ulama merupakan pewarta budaya melek huruf (*agents of literacy*). Mereka membawa agama sinkretis yang menekankan ritual, ajaran esoteris, meditasi, dan pengalaman yang masih diwarnai ilmu gaib yang belum tentu sesuai dengan cita-cita yang terkandung dalam buku suci.

Dalam upaya merubah fokus perhatian menuju ke pembatinan lokal terhadap langgam keagamaan asing, perbedaan yang dicipta Weber tepat untuk dijadikan titik tolak, yaitu perbedaan antara gaya “utusan”

(*emissary*) dan gaya “teladan” (*exemplary*) dalam menyampaikan ajaran.¹⁹⁹ Gaya teladan merupakan ciri khas agama Indis, yang menekankan proses ranah batin sehingga para guru dianggap menyampaikan dan menjelaskan risalah melalui diri mereka pribadi. Biksu Theravada, dengan demikian, dipandang sebagai mercusuar yang memendarkan kedamaian dan, karena mereka menitik beratkan ranah batin, menjadi acuan bagi orang lain. Sebaliknya, gaya utusan yang merupakan model agama Semitis menegaskan penyebaran pengalaman melalui wahyu kenabian, sehingga, seperti ulama, para kyai berupaya menjelaskan risalah yang mereka bawa agar menjadi gamblang bagi pemahaman orang lain.

Dalam agama Buddha, *sangha* terorganisasi secara berjenjang dan puncaknya terkait erat dengan kerajaan. Lain halnya dalam Islam, meski sebagian kyai terlibat dalam kelompok tarekat, namun tidak terstruktur seragam dan pada umumnya para ulama lebih terlibat persaingan dengan penguasa ketimbang yang dilakukan *sangha*. Di kawasan Islam, kehidupan beragam berpusat pada masjid dan pesantren, tempat para murid menimba ilmu agama secara mendalam. Di dua sistem tersebut, pada masa tradisi garis patronase politik memendar dari pusat kerajaan menuju masyarakat pedesaan. Seringkali aksi pemberontakan bertumpu pada dukungan para tokoh agama, karena sebagai bentuk hirarki baru, guru agama dipandang sebagai kekuatan yang mampu menggerus mereka yang sedang berada di tampuk kekuasaan. Kuil atau candi Theravada (*wat*) menjadi corak khas kehidupan desa, yaitu sebagai tempat peribadatan, pusat kegiatan upacara, dan, sama dengan pesantren, sekaligus menjadi lembaga pendidikan.²⁰⁰

¹⁹⁹ Dalam esai berjudul "The Social Psychology of the World Religions". dalam Gerth, H & CW Mills eds. *From Max Weber*. OUP, NY, 1946.

²⁰⁰ Spiro, M. *Buddhism and Society*. Allan & Unwin, London, 1971; Geertz, C. *The Religion of Java*. U Chicago P, 1976.

Sangha merupakan kendaraan utama bagi penyebaran risalah Buddhisme di dunia. Namun demikian, sebagai bagian dari *sangha*, para *bhikku* hanya berupa satu anasir dari keseluruhan sistem yang didalamnya sekaligus menampung masyarakat desa dan kerajaan. Raja Theravada juga terlibat dalam ranah kebiksuhan, tetapi bukan sebagai kalangan yang duduk di singgasana, bahkan kerajaan menjadi sumber patronase bagi *sangha*. Kendati begitu, *sangha* memiliki keberadaan yang otonom di luar ikatan tersebut dan tumbuh dari garis silsilah dan aliran pemikiran internasional. Di dalam kerajaan, para penguasa memberi sumbangan sebagai penjaga *dhamma* dan sebagai pelindung agama. Mereka memperoleh dengan memberi. Ketegangan antara negara dan *sangha* timbul dari sifat ke-*sangha*-an itu sendiri. Karena para biksu memiliki jaringan dengan akar rumput, mereka bisa tampil sebagai wakil masyarakat pedesaan, yaitu menjadi saluran kritik, dan tempat untuk memohon sesuatu, kepada pihak kerajaan. Dengan posisi yang dimilikinya, biksu-biksu bisa menyatakan diri sebagai kalangan yang tidak puas, sekaligus memberi kedudukan moral yang tinggi.²⁰¹

Wat atau candi Theravada memiliki tiga tipe yang berbeda, yaitu desa, kota, dan hutan. *Wat* perkotaan seringkali merupakan pranata yang besar dan menjadi pusat bagi perguruan tinggi yang mempelajari Pali dan filsafat. *Wat* desa terjalin erat dengan upacara pedesaan, yang di sana pembacaan Kitab suci menjadi kegiatan rutin. Sedangkan *wat* yang berdiri di hutan dimungkinkan sebagai tempat pertapan yang terpencil, jauh dari kota maupun desa, dan kurang memiliki hubungan dengan masyarakat.²⁰² Tersebar di belantara dan pegunungan yang jauh di sana, kuil-kuil ini dipakai sebagai pusat penggemblengan mental dan tempat

²⁰¹ Mendelson, M. and JP Ferguson ed.. *Sangha and State in Burma: a study of Monastic Sectarianism and Leadership*. Cornell UP, Ithaca, New York 1975.

²⁰² Tambiah, SJ. *The Buddhist Saints of the Forest and the cult of amulets*. Cambridge UP, 1984; Carrithers, M. *The Forest Monks of Sri Lanka*. Delhi, 1983.

latihan intensif *vippasana*, atau meditasi, untuk mencapai penerangan agung. *Sangha* dengan *wat* sebagai bentuk jasmaniahnya, tidak berdiri terpisah dari desa, melainkan kesatuan yang cair yang dialami dan dihayati sebagian besar penduduk secara terus-menerus.

Hubungan antara *sangha* dan masyarakat terjalin karena kebiksuan merupakan fase kehidupan bagi kebanyakan lelaki. Secara teoretis, para biksu mengembara meninggalkan rumah dan harta benda, tidak memiliki apa-apa kecuali jubah, payung, dan mangkok untuk meminta-minta (*begging bowl*), namun kenyataannya hampir semua tinggal di *wat*. Mereka melakukan persepian selama tiga bulan pada musim hujan, ketika kegiatan pertanian sedang dalam masa rehat. Di sana mereka melantunkan larik-larik ajaran dalam Kitab Suci, mengkajinya, melakukan meditasi, dan terlibat aktif dalam upacara setempat.

Sebagian besar kaum laki-laki mengabdikan menjadi calon biksu di *wat* untuk beberapa waktu, kendati hampir semuanya hanya sebagai *samanera* atau biksu pemegang, dan setelah itu kembali ke kehidupan duniawi. Pemuda desa yang memasuki masa pengabdian itu dianggap telah tertahbiskan, yang menandai fase peralihan sebelum mereka memasuki jenjang pernikahan dan membentuk sebuah keluarga. Lewat hubungan yang terjalin dengan rekan-rekan sejawat selama menjadi *samanera*, pada masa mendatang mereka akan menjadi sesepuh dan satu sama lain terikat dalam kelompok yang telah terbentuk sejak masa pengabdian tersebut. Bahkan, anak-anak desa yang tidak pernah masuk *sangha* sekalipun dikirim ke wihara untuk sekedar membantu atau mengambil kelas yang ada di sana sehingga dalam prosesnya mereka tetap mengenyam hakikat moralitas dan etika Buddhisme. Dengan demikian, tingkat melek huruf di kalangan laki-laki pada masa pra-modern sudah sangat tinggi di negara Theravada tradisional.²⁰³

²⁰³ Lester, R. *Theravada Buddhism in Southeast Asia*. U Michigan P, Ann Arbor, 1973.

Mereka yang mengabdikan diri menjadi biksu seumur hidup, merupakan minoritas, biasanya tidak berjuang keras untuk mencapai tujuan akhir Buddhisme. Meski semua biksu dihormati, hanya sedikit di antara mereka yang dipandang sebagai *arhant*, atau orang yang mencapai *nibbana*. Kendati begitu, para biksu, bahkan yang masih berada di jenjang paling bawah sekalipun, dapat menjadi mercusuar yang memendarkan kesadaran dan kedamaian sehingga suri tauladan atau cita-cita Buddhis menjadi terejawantahkan.

Pada saat yang sama, tidak sedikit dari mereka yang berkiprah menjadi ahli nujum, peramal, dan pengusir roh jahat. Oleh masyarakat, mereka dijadikan tempat meminta nasihat, seperti menentukan hari baik untuk menggelar upacara pemberian nama atau membangun rumah. Tidak mengherankan bila nama mereka menjadi masyhur di kalangan penduduk. Keahlian semacam itu, yang tentu saja bukan bagian dari ajaran Buddhisme, jelas mencerminkan pekatnya sinkretisme dengan lapis bawah (*substratum*) tradisi rakyat dan melestarikan ilmu pernujuman Indis. Di sisi lain, orang awam menganggap diri mereka sedang berada di sebuah tangga spiritual. Kaum perempuan berharap dilahirkan kembali sebagai laki-laki, sedangkan kaum laki-laki ingin dilahirkan kembali sebagai biksu-biksu yang mengabdikan diri seumur hidup.

Bagi orang Buddhis kebanyakan, acuan dalam kehidupan sehari-hari adalah melakukan “perbuatan yang membuahkan pahala” (*merit making actions*). Acuan semacam inilah yang menjadi tujuan mereka, bukan pencapaian *nibbana* yang bagi hampir semua kalangan Buddhis dirasa diluar jangkauan kemampuan. Dalam praktiknya, kaidah tersebut diterjemahkan menjadi tindakan yang memiliki takaran pahala tertentu dan banyak dari mereka yang menganggap bisa mencegah karma buruk dengan mempersembahkan hadiah kepada *wat* atau dengan cara mengirimkan putra mereka ke *sangha*. Sebagai contoh, seorang politisi korup dalam novel Orwell, *Burmese Days* dikisahkan menghabiskan hidup

dengan menikam dan menjegal lawan politiknya namun yakin bahwa para akhirnya nanti ia dapat menyumbang uang untuk membangun sebuah kuil dan mendapat pahala.

Jika diamati secara mendalam, melakukan perbuatan untuk mendapat pahala sejatinya tidak jauh dari hakikat ajaran Buddha. Pada prinsipnya, pahala berbuah dari kebaikan yang ditabur tanpa keakuan atau demi mendapat imbalan. Apalagi, "berbuat kebajikan tanpa pamrih" merupakan jalan membebaskan karma (*kamma*) sehingga mempermudah pengembangan spiritual ke jenjang lebih tinggi dan ini nyaris menyentuh hakikat Buddhisme dalam pengertian doktrinal 'tanpa-Aku' atau *Anatta*.

Agar lebih mudah dipahami, marilah kita tilik pengertian yang tersimpul dari perbuatan untuk mendapat pahala tadi pada apa yang tampak sebagai dua kutub yang berlawanan dalam spektrum Buddhisme. Kutub pertama, di mana perbuatan yang membuahkan pahala menjadi corak paling dominan, bisa kita rujuk kepada seorang biksu di *wat* hutan yang bermeditasi di bawah bimbingan guru yang menerima pendaran *dhamma* lewat garis silsilah yang berpangkal pada Buddha. Biksu itu tidak memiliki apa-apa dan hanya menghabiskan seluruh waktunya untuk duduk bermeditasi atau berjalan sunyi. Kutub yang kedua diwakili oleh seorang perempuan desa biasa yang ingin mengamalkan ajaran Buddhisme dengan memberi nasi kepada para biksu dan mengadiri upacara yang mereka gelar.

Jika ditilik secara lahiriah dari hubungan antara keduanya dengan cita-cita Buddhisme, jelas sang biksu lebih mendapatkan pahala ketimbang perempuan desa, bahkan jenjang amal semacam itu sangat kentara dalam Theravada. Namun secara rohaniah, amal perbuatan yang berbuah pahala bergantung pada *motif tanpa pamrih*. Sang biksu boleh jadi terus-menerus, bahkan secara tidak sadar, mengagung-agungkan diri. Jika demikian, praktik yang tampaknya lebih dekat dengan gerbang cita-cita

Buddhisme justru membuat *kamma* aku sang biksu itu makin menguat dan akhirnya semakin membuat dirinya jauh dari pencerahan agung. Di lain pihak, perempuan desa tadi sangat mungkin hanya sekedar memberi karena itulah yang dikehendaki masyarakatnya. Dia bisa jadi tidak tahu apa-apa di balik amal perbuatan yang ia lakukan dan semata hanya karena dorongan tradisi. Akan tetapi, karena ia memberi dengan tanpa pamrih, ia mungkin memperoleh pahala yang lebih besar ketimbang sang biksu yang melakukan meditasi namun penuh dengan keakuan. Kemungkinan semacam itu, selain manunggal dengan gagasan tentang amal pahala, juga cocok dengan pengamalan risalah Buddha dalam kegiatan ritual sehari-hari.

Meski sepintas terlihat sangat berbeda, namun ada persamaan yang jelas antara struktur Islam dan Buddhis Theravada. Perbedaan di antara mereka salah satunya adalah tentang pengertian keanggotaan dalam komunitas keagamaan. Dalam Buddhisme, *sangha* merupakan wahana utama praktik keagamaan dan menurut teori, tingkatan berjenjang yang ada di dalam *sangha* bukan hanya menjembatani antara negara dan desa, melainkan juga menghubungkan rakyat awam dengan *dhamma*. Garis pedoman untuk *sangha* dibuat oleh Buddha sendiri dan *vinaya*, atau tata aturan dalam *sangha*, berasal dari sabda sang Buddha. Para biksu menurut teori mengajarkan pengetahuan lewat pemendaran *metta* atau welas asih, melalui penghayatan *samadhi* mereka sendiri, sehingga orang lain akan terberkahi ketika mendengar petuah bijak mereka atau mengadiri upacara yang mereka pimpin.

Gagasan Islam tentang komunitas berpusat pada *umat* yang secara teoretis bersifat demokratis – semua pihak berhubungan langsung dengan Allah tanpa peran perantara seorang guru atau melalui jenjang bertingkat. Nabi Muhammad sendiri tidak pernah mensabdakan tatanan khusus semacam itu. Bahkan dalam tarekat sekalipun para anggota tidak hidup terpisah dari masyarakat dan juga tidak dibedakan, kecuali ketika sedang

sendiri duduk di bawah kaki seorang syaikh atau saat melakukan latihan spiritual di bawah bimbingannya. Bagaimanapun, di dalam praktik Islam, guru-guru, seperti *mursyid* atau *ulama*, memiliki kedudukan istimewa. Para *mursyid* (pembimbing rohani dalam tasawuf) dan *ulama* (pakar dalam ilmu tekstual keagamaan) sering dipandang sebagai kalangan yang mempunyai kekuatan khusus yang mampu memendarkan daya ilahi. Di Afrika utara, mereka diyakini memiliki "*baraka*", karisma, atau kualitas magnetis yang memancar keluar sama seperti biksu.²⁰⁴

Meski tidak ada ajaran tentang pengabaian duniawi lewat pengembaraan (*spiritual renunciates*), namun dalam Islam ada juga pengelana-pengelana pencari kebenaran, yang di Jawa disebut *santri*, dan bahkan ada pula semacam pengemis spiritual atau *darwish* (*spiritual beggars*). Kenyataan ini mendekati gagasan ideal kebiksuan, sementara di lain pihak, tidak sedikit kalangan biksu yang justru jauh dari praktik pengelanaan seperti yang dicitrakan oleh tradisi mereka. Di pesantren, kotak amal tersebar di mana-mana, sedangkan di dalam Buddhisme sebagian biksu malah tidak pernah melakukan praktik mengemis mengelana.

Demikianlah, kendati dalam teori, kelas pengelana mendapat kedudukan penting di dalam Buddhisme dan sebaliknya tidak ada di dalam Islam, namun pada praktiknya, kelompok semacam itu maujud di kedua konteks keagamaan tersebut. Menurut gagasan ideal di dalam Islam, setiap orang memiliki kapasitas untuk menjalin hubungan langsung dengan Tuhan, sedangkan di dalam Buddhisme, manusia ditempatkan di suatu piramida ketidaksetaraan rohani. Di samping itu, di dalam Buddhisme nyaris setiap laki-laki boleh mengabdikan atau meninggalkan kebiksuan dengan tanpa paksaan dan didalam para tarekat Islam mereka membedakan derajat pengalaman pribadi tentang

²⁰⁴ Geertz, C. *Islam Observed*. U Chicago P, Chicago, 1971.

kebenaran. Walaupun Buddhisme bersifat hirarkhis sedangkan Islam demokratis, namun dalam praktiknya, kebiksuan Theravada bukan sesuatu yang luar biasa, sementara di dalam Islam justru maujud gagasan tentang daya keilahian di kalangan para wali.

Setelah universitas Nalanda dihancurkan, tidak ada ziarah yang menyerupai haji di dalam Buddhisme. Ibadah haji ke Mekkah menjadi suatu titik penghubung, tempat bertemunya aliran-aliran dari seluruh pelosok dunia Muslim dan terus-menerus mempertalikan gerakan yang hidup di seantero dunia Islam. Orang Muslim yang mampu menunaikan haji merasakan proses itu. Bukan hanya jamaah haji saja, melainkan mereka yang bertahun-tahun berada di sana menekuni ilmu hukum (*fiqh*), teologi (*tauhid*), moralitas, atau mistisisme (*tashawuf*). Mereka yang pernah tinggal di Mekkah sering menjadi guru agama setelah kembali ke kampung halaman.²⁰⁵ Mereka ini adalah orang yang tahu dan memahami seluk-beluk Bahasa Arab, bahasa kunci untuk mengerti Al Quran. Menurut kalangan Muslim, Al Quran tidak bisa diterjemahkan, ia hanya wujud di dalam bahasa aslinya, sehingga pemahaman tentang Bahasa Arab menjadi sangat mendasar, mirip seperti Bahasa Pali bagi kalangan Buddhis Theravada.

Kendati di dalam ajaran Islam pesantren tidak ditegaskan secara doktrinal, berbeda dengan *wat* dalam Buddhisme, namun pesantren merupakan pranata desa utama di ranah Islam Jawa dan memainkan peran yang mirip dengan *wat*. Orang desa mengirimkan anak mereka ke pesantren untuk belajar melantunkan ayat-ayat Al Quran, menghafalkan sebagian dari kitab itu, bahkan banyak yang hafal seluruhnya, dan mempelajari dasar teologi, moralitas, dan hukum Islam. Di sana, para santri juga berlatih ilmu bela diri gaya Islam seraya mengikuti gaya hidup asketis dengan segala kesederhanaan (*prasaja*) seperti kebanyakan biksu

²⁰⁵ Hurgronje, C Snouck. *Mekka in the Latter Part of the 19th Century*. Leiden, 1970.

Buddhis. Keterlibatan dengan pesantren tidak pernah sampai meliputi hampir seluruh kalangan Muslim, berbeda dengan keikutsertaan kalangan Buddhis dalam *wat* Theravada, karena hanya keluarga yang memiliki hasrat keagamaan besar tentang Islam yang bakal mengirimkan anak mereka ke pesantren. Bagaimanapun, baik dalam pesantren maupaun *wat*, kehadiran mereka pada dasarnya bersifat bukan merupakan kewajiban. Dua pranata keagamaan itu menawarkan pendidikan tentang moralitas dan etika agama dan pada saat yang sama, mengenalkan budaya melek huruf kepada rakyat jelata.

Ada kemiripan juga dalam sifat pengajaran di dalam kedua agama. Pembacaan kitab suci dengan lantunan ritmis, pengucapan doa berulang-ulang, dan meditasi, di dalam Islam yang kedua itu disebut *dzikir* atau mengulang-ulang asma Allah, merupakan dasar praktik keagamaan. Dalam Theravada, kitab suci ditulis dalam bahasa Pali, bukan dalam bahasa yang dipakai sehari-hari oleh masyarakat awam. Daya para murid disalurkan untuk melantunkan dan menghafal dalam bahasa yang asing bagi lidah dan penafsiran mereka. Seperti telah disinggung, di dalam Islam, bahasa Arab menjadi dasar pijakan untuk memahami makna yang terkandung dalam Al Quran, karena tidak bisa didedah dalam bahasa apapun kecuali Arab. Meski kurang memiliki pemahaman bahasa Arab sekalipun, para guru akan melambung namanya jika telah hafal Al Quran (*hafidz*). Baik Islam maupun Theravada tidak memprioritaskan *pemahaman* tentang seluk-beluk teologis, kendati ranah keilmuan itu tetap dipelajari, melainkan pengalaman batiniah dari praktik keagamaan yang teritrualkan.

Menurut agama traditional, termasuk Katolik Filipina, pembacaan ayat suci secara berulang-ulang dilandasi pengertian bahwa kalimat yang dilantunkan itu memiliki daya kekudusan (*sacred*). Kualitas getaran dari suara yang diucapkan diyakini selaras dengan batin insani. Daya dari kata yang diucapkan bukan berada dalam *makna* harfiahnya, melainkan dalam

pengucapan itu sendiri. Seperti *mantra*, setiap kata atau huruf di dalam Al Quran dipercaya memiliki kekuatan dan bisa melimpahi orang yang membaca atau yang dibacakan. Pengulangan tidak berarti hampa makna, melainkan “makna” berada di dalam rasa atau suasana yang dicipta secara ritual.

Rumusan ortodoksi dan rumusan jaringan sosial, yang keduanya sama-sama menentukan corak komunitas praktik (*communities of practice*), ternyata tidaklah sama. Di dalam Theravada, masalah ortodoksi berpusat pada *sangha* ketimbang pada kemurnian praktik populer. Mereka yang masih terlibat dengan praktik pemujaan roh tetap tidak dianggap sebagai kalangan murtad. Karena dalam Theravada dukungan yang mengalir ke *wat* berasal dari masyarakat sekitar dan calon biksu (*samanera*) dari wilayah tidak jauh dari *wat*, komunitas wilayah dan keagamaan bertemu dalam satu ruang.²⁰⁶ Di dalam Islam, sokongan untuk pesantren pada umumnya bersumber dari keluarga santri yang satu sama lain terpisah oleh batas wilayah.²⁰⁷ Oleh karena itu, tidak mengherankan bila rasa umat yang dimiliki para santri terkait erat dengan derajat kekuatan tekad mereka. Artinya, kerekatan dengan komunitas asal menjadi relatif karena telah menjaduh dari batas desa.

Baik ajaran Theravada maupun keterikatan yang terjalin antara *wat* dengan desa keduanya menjelaskan mengapa hubungan antara Buddhisme dan lapis bawah keagamaan rakyat (*substratum*) berjalan relatif selaras. Sebaliknya, di ranah Islam Asia Tenggara, agama lebih mudah menjadi sumber ketegangan sosial. Ini karena Islam menggenggam sikap doktrinal yang lebih ketat ketimbang Theravada. Di setiap konteks lokal tumbuh ketegangan antara hukum adat dan

²⁰⁶ Spiro, M. *Buddhism and Society*. Allan & Unwin, London, 1971.

²⁰⁷ Geertz, C. 'The Javanese Kijaji' *Comparative Studies in Society and History* V2 (1959-60)

kepercayaan terhadap roh, di satu sisi, versus ajaran dan ritual ortodoks, di sisi lain. Tema tersebut terus-menerus mewujud menjadi sumbu ketegangan sosial di aras lokal bersama dengan datangnya Islam di Asia Tenggara.

Bab 6

PENYESUAIAN TERHADAP MODERNITAS

Pada setiap babakan evolusi, terjadi penyesuaian dalam pandangan dunia lokal, sebab masyarakat pribumi telah memasuki lingkaran jaringan yang membentang semakin luas di luar batas nusantara. Perubahan masa awal hanya bisa dipahami sebagai bentuk peralihan wacana yang seiring sejalan dengan perkembangan dalam jagat sosial ekonomi. Saat derasnya arus niaga membawa langgam Cina (*Sinic*), India (*Indic*), dan 'agama dunia' masuk ke Asia Tenggara. Kemudian merubah wajah lingkungan lokal, orang di kawasan itu diperkirakan merasa bahwa justru tujuan mereka sendiri yang lebih terpenuhi melalui wacana-wacana baru.

Kalau dikaitkan dengan jaman sekarang, proses dulu kala dapat disamakan dengan banyaknya yang mengejar bahasa Inggris sekarang sebagai pintu gerbang masuk ke dunia 'global'. Sama saja niatnya dulu waktu belajar bahasa Sanskerta, Pali, atau Arab. Jika sudut pandang ini diterapkan pada masa kini, akan menjadi sangat bermanfaat bila melihat masa yang merentang sejak abad ke-19M sebagai masa di mana orang Asia Tenggara telah memegang kendali dan melakukan penyelarasan secara kreatif dengan struktur yang pondasinya terbangun secara industri (*industrially derived structures*).

Akan tetapi, kita menandai perubahan sejarah bukan berdasarkan pada tampilan luar, seperti tindakan para penguasa, identifikasi keagamaan, atau kesukuan, melainkan pada sifat dari interaksi yang terjadi diantara masyarakat lokal dan lapisan yang bersemayam di bawahnya, pada *perubahan struktural* di dalam pola kehidupan sosial. Oleh karena itu, peralihan menuju masa tradisi terjadi bersama dengan hadirnya guru-guru agama, sebagai *anasir baru* di dalam masyarakat lokal. Munculnya kelas baru ini bertalian erat dengan terjadinya perubahan

dalam gagasan kerajaan dan negara. Di dalam jagat baru agama dunia, kedua gagasan tersebut menjadi bagian dari bingkai keagamaan.²⁰⁸ Hampir sama, masa modern berawal dari dampak kapitalisme industri sekitar 1870, ketimbang dari kehadiran atau aktivitas 'orang Eropa' semata-mata.²⁰⁹ Ketika menilik transformasi modern, bagaimanapun, kita jelas tidak bisa mengesampingkan peralihan struktural yang hingga kini masih berlangsung itu.

Kita dengan mudah mendapatkan jauh lebih banyak informasi tentang abad ke-19M daripada abad-abad sebelumnya. Namun, tumpukan informasi yang terekam tidak selalu berkaitan dengan kompleksitas atau arti penting periode sejarah yang telah lalu. Jika membangun pengertian tentang abad ke-19M dianggap ancangan yang terlampau muluk. Pada prinsipnya bukanlah seperti itu. Upaya mengikhtisarkan pola kunci terhadap masa yang jauh lebih lampau, seperti sudah kita singgung sebelumnya, ternyata lebih ambisius. Kalangan sejarawan mutakhir mungkin memberi penekanan besar terhadap pendudukan Jepang misalnya, karena kita tahu banyak tentang hal itu. Bahkan dari sudut pandang disini masa pendudukan Jepang tidak seharusnya ditonjolkan. Apa yang dihadirkan oleh gelombang penaklukan Yuan pada abad ke-13M adalah mirip atau malah lebih menyolok. Tema-tema besar yang kita kenali di dalam masa modern sekalipun bisa disoroti dengan sebuah ikhisar singkat.

Istilah "modernitas" dipakai di sini untuk menegaskan peralihan yang telah berlangsung di seluruh penjuru dunia, bukan hanya di wilayah nusantara. Istilah seperti 'tradisi' dan 'modernitas' bisa menuai perdebatan, sebab setiap istilah memiliki implikasi dan menimbulkan segudang permasalahan. Pengertian kita disini tentang 'tradisi' adalah

²⁰⁸ Benda sudah merujuk kesini: Benda, H. 'The Structure of Southeast Asian History: Some Preliminary Observations', *Journal of Southeast Asian History*. V3 N1, 1962

²⁰⁹ Van Leur sudah menjurus kesini: van Leur, J.C. *Indonesian Trade and Society*. Nijhoff, The Hague, 1967.

dinamis. Disini 'tradisi' merujuk pada sesuatu yang sifatnya dinamis walaupun terkait agama dunia sekaligus dunia perdagangan mercantile. Sedangkan 'modernitas' pada hakikatnya mengacu pada pola sosial dan budaya yang terkait dengan revolusi industri.²¹⁰

Gagasan kemajuan yang hadir melalui imperialisme, kolonialisme, nasionalisme, revolusi, dan kemerdekaan merupakan gagasan yang paling lazim di dalam tulisan sejarah, meski istilah tersebut jauh lebih menyenangkan menurut pandangan saya. Secara tersirat, semuanya menekankan arti penting *hubungan Eropa-Asia*, seolah-olah interaksi itu yang pada gilirannya berupa sejarah kawasan. Saya menekankan "modernitas" untuk menampilkan sejarah lokal masa kini sebagai bagian dari sebuah proses yang sifatnya umum, yaitu *reorganisasi masyarakat global lewat dampak yang timbul dari revolusi industri*. Dengan demikian kita sudah menghindar tekanan pada peranan dari suku atau masyarakat tertentu--terutama dalam kasus ini tindakan para imperialis Eropa yang biasanya dibesarkan dan di pusat perhatian.

Globalisasi kapitalisme industri

Dalam menguraikan nasionalisme dan identitas modern, kita memasuki sebuah wilayah pencitraan yang biasanya terbingkai secara diam-diam dalam istilah rasial. Kolonialisme dibayangkan sebagai dominasi satu kelompok etnis terhadap kelompok yang lain. Sedangkan nasionalisme dianggap sebagai reaksi, suatu proses dari sekumpulan individu, kebijakan, dan gerakan yang ingin melawan dominasi tersebut. Pribadi yang bermain di dalam proses itu dan drama peristiwa politik yang mewarnainya memang menarik untuk dikaji. Namun untuk menyingkirkan katagori yang secara tersirat bernuansa rasial, menjadi

²¹⁰ Penjelasan paling cemerlang tentang masa ini terdapat dalam DJ. Steinberg, *In Search of Southeast Asia*. Praeger, NY 1970.

sangat bermanfaat bila kita mengkarakterisasikan kolonialisme dan nasionalisme secara *sosiologis*. Lewat kolonialisme, revolusi industri membawa sistem komunikasi baru ke Asia Tenggara. Berpijak pada kenyataan ini, kita bisa melihat bahwa nasionalisme merupakan persaingan merebut dominasi atas sistem baru tersebut.²¹¹ Definisi nasionalisme demikian ini tidak memiliki keterkaitan dengan etnisitas maupun ideologi, tetapi mengacu pada persaingan sosial demi merebut dominasi atas struktur yang *belum pernah ada* sebelum 'masa modern'. Dengan demikian kita baru dimungkinkan menanggapi dinamis modernitas sesungguhnya.

Hubungan yang terjalin pada masa sebelumnya antara kelompok etnis dan negara ditentukan oleh ranah kekuasaan yang terpribadikan dan bersifat tidak tetap. Karena masyarakat Eropa modern yang pada penghujung abad ke-19M disokong mesin uap, jalur kereta api, dan telegraf itu bersaing meraih pengaruh di Asia Tenggara, mereka lantas membangun garis pembatas wilayah yang tegas, malah pengarisan demikian baru dimungkinkan melalui teknologi modern. Didalam proses ini termasuk gejala seperti perang Belanda melawan Aceh sebagai salah satu contoh dari ratusan yang telah ditilik. Setiap langkah memang pantas diteliti dan dicertitakan, namun didalam uraian ini *sifat dan ciri* dari prosesnya menjadi pokok.

Kemudian, melalui persaingan antara para penjajah, dan menjelang pergantian abad, perbatasan wilayah negara-negara modern pun tergariskan. Disini umpamanya kita menyaksikan ada garis pemisaan diantara orang Melayu (dalam arti luasnya) yang kemudian menjadi 'Malaysia' sama 'Indonesia'. Bibit kerangka wilayah geografis yang baru terdefiniskan itu kemudian juga menjadi bingkai interaksi budaya yang

²¹¹ Definisi ini yang ditekankan John Smail dalam kuliah dan saya masih memandang pembawahannya lebih 'manis' ketimbang definisi lain--belum pernah saya menemukan yang lebih gamblang dalam tulisan (termasuk tulisan di sendiri).

pada gilirannya memunculkan pengertian identitas yang berbeda di masing-masing wilayah tersebut, identitas yang kemudian masuk kajian sejarah dimanapun dibawah nama 'nasionalism'. Jika perlawanan para pahlawan seperti Diponegoro sulit kita pandang bercitra 'nasionalis', itu karena di dalam konteks ini nasionalism merupakan *fungsi* dari struktur modern tentang kesadaran diri dan kenegaraan dan juga fungsi dari teknologi yang menjadi pondasi bagi struktur itu dalam bentuk mereka yang mutakhir. Padahal dari sisi itu Diponegoro, walaupun memang menentang Belanda, masih memperjuangkan kebebasan kraton Jawa Islam yang bersifat 'tradisional'.

Orang Eropa pertama kali menggenggam pengaruh langsung di Asia Tenggara pada awal abad ke-16M dan sejak saat itu memang semakin berpengaruh sebagai pemain katimbang bumiputra--namun hanya di bidang tertentu. Bagaimanapun, sangat mudah membaca sejarah secara terbalik, yaitu melihat kehadiran mereka yang disebut terakhir ini sebagai pemula jaman modern. Banyak diantara kita sekarang menanggapi modernisasi sebagai pem-Barat-an (westernisasi), seolah-olah kemajuan seiring sejalan dengan proses penyebaran kebudayaan mereka. Namun, baik di Asia maupun di Barat, perkawinan antara etnisitas dan modernitas menjadi hal yang lumrah bahkan berurat-akar di kedua jagat itu. Melihat saja kerisuhan diantara Serbia dan tetangganya sebagai contoh. Meski seringkali tampak tersirat, kolonialisme dan nasionalisme menggenangi benak fikiran kita sehingga dalam mengamati interaksi yang terjalin pada abad ke-19M, identifikasi menjadi sesuatu yang sulit untuk dihidari. Ini disebabkan karena sikap kita yang kerap menghindar akibat peristiwa yang diamati sering mengundang dampak langsung yang dapat mempengaruhi situasi dan kondisi kita.

Secara kebetulan memang benar dikatakan 'modernitas bermula di Eropa', namun pada hakikatnya ia tidak pasti bercitra Eropa, melihat Jepang sebagai contoh. Harusnya sudut pandangan mengenai modernitas

disamakan dengan pandangan terhadap teknologi terdahulu, seperti pembuatan tembikar, kain tenun, niaga tukar barang, pembentukan negara, kemampuan menulis, dan sebagainya. Setiap unsur mulai di tempat tertentu kemudian meluas sampai dipandang 'milik umum', bukan milik ras atau negara asal seterusnya. Seharusnya didalam pandangan kita terhadap 'modernisasi' kita butuh, dan jelas sampai sekarang belum mencapai, sudut pandangan demikian. Imperialisme dengan demikian seyogyanya dibaca sebagai wahana modernitas, sedangkan nasionalisme sebagai proses di mana orang pribumi menegaskan tuntutan kekuasaan atas tanah tumpah darah mereka. Meski orang Eropa merupakan aktor penting sebelum abad ke-19M, namun baru disekitar tahun 1870 menjadi gerbang umum bagi masuknya kapitalisme dan industri modern ke kawasan Asia Tenggara. Itulah peralihan penting menuju kolonialisme tahap lanjut (*high colonialism*), yang terus berlangsung hingga Perang Dunia II.²¹²

Pada masa perkembangan itu masyarakat lokal terbentuk ulang, persis ketika Eropa juga tengah mengalami proses yang sama dan pada waktu yang tidak jauh berlainan. Pembentukan 'Jerman' modern baru terjadi pada penghabisan abad ke 19. Batas geografis yang ditetapkan dengan garis yang jelas kemudian lahir menjadi negara merdeka. Bentuk komunikasi baru menjalin keterkaitan semakin erat dengan pola global; transportasi memboyong perekonomian menuju suatu jaringan dunia; birokrasi dan pendidikan sekuler menyebar luas; kota dengan berbagai fungsi barunya tumbuh subur; kelompok perantau pun berdatangan; dan batas antara semua kelompok yang ada juga tergariskan secara tajam.

Teknologi, kapitalisme, birokrasi dan pendidikan modern melapisi struktur yang pernah maujud di masa sebelumnya. Hubungan monastik dan feodal telah diserap oleh lapis atas sebuah jaringan modern yang

²¹² Gambaran proses ini sudah sejelas mungkin dalam Steinberg, DJ (ed). *In Search of Southeast Asia: a Modern History*, Praeger, NY 1970.

kadangkala membelah perbedaan etnis yang ada pada masa lalu. Masyarakat didefinisikan ulang melalui istilah yang terpersonalisasi dan bernuansa magis oleh kekuasaan yang bercokol di pusat. Sedangkan proses modern menciptakan sistem komunikasi, termasuk bahasa, alat cetak, dan teknologi penghubungan yang mendefinisikan komunitas melalui ancaman pada batas geografis dan ikatan kelembagaan yang disebut modern.

Industri pertambangan modern berkembang pada abad ke-19M dan mula-mula terpusat di wilayah luar (*zones*), seperti Sumatra, Sulawesi, dan Semenanjung Melayu. Di Malaya dan Pulau Bangka, penambangan timah mulai dilakukan secara besar-besaran; perkebunan karet dan tembakau dikembangkan di sekitar Medan, di Sumatra, dan di Kamboja; dan perkebunan jati milik perusahaan Inggris yang tersebar di perbukitan Burma dapat diistilahkan sebagai aktivitas penambangan (*mining*). Hampir semua aktivitas itu dilakukan di daerah yang secara relatif terbuka, di wilayah yang berpenduduk jarang, dan sangat bergantung pada para pekerja pendatang. Semuanya dimungkinkan oleh perkapalan besi yang mampu menampung produk berat kedalam keniagaan dunia.

Orang desa dari India selatan dan Cina selatan, yang mengalami tekanan akibat kekurangan pangan dan dislokasi sosial di kampung halaman mereka, didatangkan sebagai buruh kontrak. Mereka bekerja di bawah kondisi yang menyedihkan, terikat kerja selama lima atau sepuluh tahun, dan berharap bisa mengirim hasil jerih payah ke keluarga mereka. Meski pada umumnya mereka datang dengan harapan suatu saat dapat kembali pulang, namun tidak sedikit yang tinggal menetap di sana. Sebagian dari para pendatang bekerja di perkebunan, termasuk etnis Tamil di Malaya, sebagian yang lain menjadi penjaga toko atau membuka industri kecil. Para pedagang pendatang ini pada akhirnya mendominasi ekonomi perdagangan yang muncul di tingkat lokal di manapun mereka berada. Didalam perkembangan '*plural societies*' boleh dikatakan bahwa

bukan hanya para penjajah Eropa, tetapi pendatang dari wilayah Asia lain yang merintis ekonomi modern di nusantara.²¹³

Perluasan juga terjadi di wilayah inti (*cores*), meski dengan corak yang lain. Di Jawa, Luzon, muara Mekong, Siam tengah, dan muara Irrawaddy, pertanian sawah mengalami perluasan secara dramatis.²¹⁴ Teknologi baru membantu terbangunnya jalur sungai yang menyusuri daerah hulu sungai dan delta berlumpur yang sebelumnya mustahil dilewati. Terciptanya kapal bertenaga uap, seiring dengan pembukaan Terusan Suez pada 1869 dalam rangka membangun pasar dunia bagi komoditas pertanian, yang dengan cepat mendulang keuntungan besar itu. Wilayah pedalaman penghasil padi mengalami perluasan dan penduduknya berkembang pesat.

Burma dan Siam menjadi pengexport beras utama bagi pasar dunia. Di Jawa, jumlah penduduk yang pada awal abad ke-19M sekitar lima juta jiwa mengalami perkembangan hingga mencapai 40 juta jiwa pada 1940 dan melampaui angka 100 juta jiwa pada dasawarsa terakhir. Selain Jawa dan wilayah Vietnam utara, wilayah pedalaman merupakan kawasan berpenduduk jarang hingga abad ke-20M. Ini berkaitan dengan potensi yang mereka miliki. Kendati di wilayah inti (*cores*) pertanian sawah yang berkembang luas itu membuahkan dampak yang besar, namun sifatnya digambarkan oleh Boeke sebagai tetap saja perkembangan “statis” (ajeg) karena corak produksi mereka tidak mengalami perubahan. Pada saat yang sama, daerah baru penghasil beras dibedakan secara sosial dari wilayah yang sama pada masa sebelumnya oleh tingginya tingkat pemusatan kepemilikan tanah dan keterikatan hutang.

Sedikit pribumi yang ingin bekerja di perkebunan atau pertambangan kolonial. Di seluruh wilayah pedalaman, para pengasil

²¹³ Furnivall, JS., *Colonial Policy and Practice*, OUP, London, 1978.

²¹⁴ Adas, M. *The Burma Delta*. U Wisconsin, Madison 1974.

beras kurang menanggapi dorongan ekonomi terhadap kepuasan para pengusaha dari Eropa, sehingga pada gilirannya menganggap pribumi sebagai orang “malas”.²¹⁵ Sebagai akibatnya, para pendatang dari Cina dan India datang dengan jumlah semakin besar pada paroh terakhir abad ke-19M dan terjadilah keterpisahan di antara dua jagat ekonomi itu, dinamis dan statis.

Di jagat yang “dinamis” itu, kepemilikan pribadi dan pekerjaan yang didasarkan pada upah memberi corak terhadap hubungan antara pekerja, pemerintah, dan produsen. Penyebaran yang dinamis, yaitu lewat perkebunan, penambangan, dan sistem baru, seperti jalur kereta api, memiliki dampak paling nyata di wilayah luar (*zones*), sedangkan pada saat yang sama, peningkatan produksi beras mengalami perkembangan yang dramatis di seluruh wilayah inti (*cores*). Di daerah seperti Malaya dan Sumatra Barat, penduduk lokal menghasilkan komoditas pertanian, seperti kelapa sawit, karet, atau kopi, untuk memenuhi permintaan pasar. Meski terkesan statis, para penghasil beras, yang juga ikut serta memasok hasil panen ke pasar niaga, ternyata tidak diam menanggapi kekuatan pasar. Kapan saja ada kemungkinan, mereka bergerak dengan mengembangkan aktivitas pertanian secara tradisional ketimbang beralih ke industri baru.

Pola tersebut menggiring Boeke merumuskan gagasannya tentang “perekonomian ganda” (*dual economies*), yang menitik beratkan persoalan mengapa penduduk pribumi gagal bersaing dalam ranah modern dengan petualangan bisnis yang dilakukan orang Belanda, Cina, dan India. Dia secara khusus menjelaskan mengapa, menyusul jaman liberal dari 1870-1900 di Hindia Belanda, para petani tidak bergerak menyongsong swastanisasi dan perpajakan dengan melibatkan diri ke dalam ekonomi pasar. Padahal kalangan liberal menegaskan harapan mereka bahwa pasar

²¹⁵ melihat Atas, H. *The Myth of the Lazy Native*. Kuala Lumpur, 1979

disertai ekonomi keuangan akan menggiring orang pribumi secara spontan mencipta lahan bisnis, meraih keuntungan, menanamkan modal, dan melipatgandakan apa yang mereka dapatkan, pendeknya menjadi kapitalis di tanah tumpah darah mereka sendiri.

Kaum tani yang berorientasi komunal secara tersirat memang tidak termotivasi oleh kerja upah dan jikapun terlibat di dalamnya, itu hanya karena tiadanya kesempatan bekerja di lahan pertanian yang mereka inginkan. Para elit pribumi pun tak jauh beda. Mereka lebih terorientasi kepada jenjang birokratis ketimbang terjun ke dunia kewirausahaan untuk mendapatkan kekayaan, kendati ada tercecualinya dalam perkembangan pengusaha batik umpamanya. Pajak moneter yang diterapkan sebagai sebuah mekanisme untuk menggugah penduduk bumiputra agar memasuki sektor kapitalis dari ranah ekonomi itu ternyata juga memiliki pengaruh yang terbatas. Jurang pemisah di dalam status ekonomi, yaitu antara kalangan kolonialis, orang Asia pendatang, dan warga lokal, agaknya cocok dengan pandangan dunia dan struktur sosial yang telah berurat-akar di mana-mana.

Struktur perkotaan juga mengalami peralihan pada abad ke-19M. Rangoon, Bangkok, Saigon, dan Manila, semua berkembang setidaknya menjadi sepuluh kali lipat dari ukuran pesaing mereka di ranah pengaruh yang mereka hamparkan.²¹⁶ Singapura dan Penang juga saling bersaing sebagai pusat aktivitas di Selat Malaka. Di wilayah Hindia Belanda, Batavia disejajarkan dengan Surabaya, Medan, Bandung, bahkan masih ada banyak lagi kota yang mengalami perkembangan serupa.

Pada umumnya, kota-kota "utama" ini dibedakan dengan struktur perkotaan tradisional dalam hal kedudukannya sebagai titik penghubung ke induk negara koloni. Mereka menjadi tempat di mana sistem

²¹⁶ Ginsberg, 'The Great City in Southeast Asia'; proses secara umum diungkap dalam Steinberg, DJ (ed). *In Search of Southeast Asia: a Modern History*, Praeger, NY 1970.

internasional lebih terpusatkan pada aktivitas bongkar muat barang ketimbang menjadi manunggal, dalam hubungan timbal-balik, dengan daerah pedalaman yang juga menjadi pelanggan tetap mereka. Di ibukota tradisional, berlangsung aktivitas niaga antar-etnis maupun yang berskala internasional, bahkan putaran ekonominya telah melibatkan wilayah yang jauh dipelosok. Kota-kota kolonial, dengan demikian, berfungsi sebagai corong untuk memasok komoditas utama Asia Tenggara ke segala penjuru dunia. Fungsi tersebut menjadi ciri khas hubungan mereka dengan ekonomi dunia sampai industri lokal menjadi penyumbang bagi pasar dunia pada 1970-an.

Kendati begitu, di kota-kota tadi, gerbang menuju transformasi, sektor modern tetap terbatas. Para penduduk pribumi pada umumnya tinggal di lingkungan di mana desa masih begitu pekat, hanya segelintir elit saja yang menjalin hubungan dengan orang Eropa di daerah pinggiran kota. Kota menjadi pusat pemerintahan dan jaringan pendidikan karena di sana tempat birokrasi kolonial bercokol. Perkembangan sistem jalur kereta api, pelayaran kapal bermesin uap, komunikasi via telegraf dan telepon, semuanya memusat ke kota-kota induk tadi (*primate cities*). Mereka lebih besar ketimbang ibukota tradisional menurut perbandingan ukurannya dengan wilayah pedalaman. Kenyataan ini sebagian karena kota-kota induk secara eksklusif memang lebih dominan di dalam bingkai politik baru dan ukuran mereka mencerminkan sentralisasi kekuasaan kolonial modern. Ciri khas sistem kolonial yang paling menyolok bukan terletak pada fakta bahwa orang Barat menduduki puncak kekuasaan, melainkan pada penerapan sistem birokrasi yang terasionalisasikan yang mengatur jaringan komunikasi berbasis industri.

Sebagai contoh, pola yang sama tampak di Siam. Monarki Siam, yaitu Raja Mongkut dan Chulalongkorn, yang memerintah dari pertengahan hingga akhir abad ke-19M, giat mengejar modernitas. Sebagian karena didasari keinginan kuat melestarikan kemerdekaan,

mereka membawa perubahan di dalam sistem komunikasi (termasuk kereta api), pendidikan, militer, dan birokratik Siam. Sistem ini menyatukan Siam Utara, Timur Laut, dan Selatan ke dalam sebuah struktur yang dikendalikan secara terpusat. Segera setelah wilayah semi-otonomi, seperti Chiangmai, terhubung dengan Bangkok lewat negosiasi dan peyeimbangan kuasa, Bangkok kemudian menjadi pusat dan Chiangmai menempati tataran di bawahnya. Di Siam, seperti terjadi di mana-mana, monoritas pendatang Cina mengalami perkembangan dan mendominasi sektor ekonomi lokal yang terbesar dan paling terkapitalisasi. Kerekatan mereka dengan jalur komunikasi modern, yang di desa terkait dengan usaha penggilingan padi, pemasaran, dan peminjaman uang, tampak jelas lewat hubungan yang terbangun antara corak pemukiman mereka yang terpusat dan jaringan rel kereta api.²¹⁷

Komunitas yang terkurung

Komunikasi modern tidak hanya merujuk pada media cetak, melainkan juga pada sarakat atau kelompok etnis, politik, dan keagamaan. Teknologi cetak membentuk organisasi sosial yang menajamkan identitas seiring dengan pemerintahan kolonial menegaskan batas wilayah kekuasaan mereka. Karena kita mendekati masa kini dengan kaca mata konseptual, sosial dan kelembagaan, kita semakin memikirkan agama dan politik seolah-olah terpisah satu sama lain. Pada abad ke-19M, gerakan tradisional tampil dominan. Di dalam kasus Filipina, para sejarawan umumnya sepakat bahwa sebelum abad ke-20 telah maujud sebuah bentuk nasionalisme modern. Namun, kebanyakan gerakan perlawanan dan pemberontakan masa awal terpusat pada aksi protes *melawan tatanan baru* atau upaya *menghidupkan kembali* apa yang dibayangkan sebagai 'keselarasan tradisional'. Rasa jati diri yang

²¹⁷ Skinner, W. *Chinese Society in Thailand*. Cornell UP, Ithaca, New York, 1956.

menghidupkan dan membakar semangat rakyat itu tidak ditentukan oleh negara modern. Di dalam gerakan abad ke-19M, apa yang menjadi batas-batas mereka adalah etnisitas, yang ditentukan oleh kelompok bahasa, adat istiadat, ikatan kekerabatan, dan kumpulan tradisi sosial budaya lainnya.

Untuk memahami gerakan modern, kita perlu mengkaitkan perubahan dalam kesadaran terhadap peralihan di dalam bentuk gerakan sosial, agama, dan politik. Seiring dengan terbentuknya negara klasik dan tradisional, muncul kategori baru di dalam masyarakat. Pembentukan Vietnam, misalnya, diwarnai pencampuran sinkretis budaya, tulisan, dan garis darah dan di mana kesadaran diri budaya ditempatkan di dalam jejaring anasir campuran. Dalam konteks modern, "para cendekia yang setengah ter-Barat-kan" dicipta oleh bingkai baru sedemikian. Mereka adalah "borjuis nasional" (istilah Marxis), agen bisnis asing, para broker, yang awalnya berperan sebagai pemulus jalan bagi kepentingan Barat. Mereka merupakan sebuah kategori kelas baru yang muncul di lingkungan Asia Tenggara pada masa modern.

Tujuan utama kalangan nasionalis adalah memegang kendali terhadap birokrasi, surat kabar, dan stasiun radio. Dalam kudeta politik kemudian, menguasai stasiun radio, atau sekarang stasiun TV, merupakan strategi yang sangat penting. Satu-satunya tanda paling jelas dalam ajang persaingan merebut supremasi elit pada abad ke-20M adalah perjuangan menguasai jalur komunikasi. Dengan kenyataan inilah kita bisa melihat nasionalisme, selain perjuangan melawan orang asing, sebagai perjuangan meraih kekuasaan atas pranata yang menyatukan bangsanegara baru. Nasionalisme menggiring munculnya kekuasaan kalangan cendekia yang setengah ter-Barat-kan, klas 'mestizo' atau 'Indo' sebagai kasus tertentu didalam klas itu.²¹⁸ Persaingan bukah hanya terjadi antara orang asing dan

²¹⁸ van Niel, R. *The Emergence of the Modern Indonesian Elite*. Nijhoff, The Hague, 1960.

bumiputra, melain juga antara penduduk pendatang dan pribumi dan antara etnisitas lokal yang berbeda. Di lingkungan komunitas pendatang, berkembang nasionalisme yang terpisah, sebagian terpusat pada gerakan di negara asal mereka, sebagaimana di kalangan Cina Asia Tenggara yang dimobilisasi demi mencapai tujuan perjuangan nasionalis Cina sendiri oleh Sun Yat Sen pada 1920-an. Di lain pihak, setiap komunitas lokal, termasuk minoritas etnis dan juga kalangan pendatang, telah mencoba untuk meraih kendali atas koran, perkumpulan, dan sekolah mereka sendiri.

Kota besar menjadi latar di mana orang dari berbagai daerah yang telah dipetakan datang dan tampil bersama-sama. Mereka yang berasal dari kelompok etnis yang berbeda itu bertemu dan dalam prosesnya mereka mulai sadar bahwa diatas suku mereka sudah memiliki sistem yang sama, sekalipun di dominasi oleh orang-orang asing. Pendidikan modern merangkul rakyat secara bersama-sama dan menggiring mereka untuk memikirkan jati diri mereka sendiri di dalam pengertian kolektif. Di Manila, para elit peranakan Spanyol (*mestizo*), atau *Illustrados*, mulai berfikir tentang diri mereka sebagai 'orang Filipina', ketimbang Tagalog, Cina, atau Spanyol, lebih awal dari hampir semua orang nusantara pada masa peralihan ini. Di Indonesia, orang mulai memikirkan diri mereka sebagai 'orang Indonesia' dan juga sekaligus, atau ketimbang sebagai, orang Batak, Minangkabau, Dayak, Jawa, atau Sunda.²¹⁹ Kota menjadi tempat pertemuan yang dari sana timbul kesadaran nasional. Media cetak dan komunikasi radio mendorong kemunculan bahasa baru. Ini khususnya terjadi di Indonesia, di mana “bahasa Indonesia”, bahasa Melayu yang telah menjadi bahasa Islamisasi, dikukuhkan pada tahun 1926 sebagai bahasa nasional.

Pada awal abad ke-20M, corak organisasi sosial dan ekspresi budaya sangat kuat dipengaruhi oleh sistem modern, khususnya di daerah

²¹⁹ Legge, J. *Indonesia*. Sydney, 1980.

perkotaan dan di kalangan elit bumiputra. Masa pergantian abad, menuju abad ke-20M, merupakan saat di mana para elit memperoleh kesempatan lebih besar untuk mengenyam pendidikan sekuler dan kemampuan baca tulis menjadi pakem di kalangan mereka. Lazimnya, dunia pendidikan kala itu pertama kali menggunakan bahasa kolonial, yaitu Perancis, Belanda, atau Inggris, sebagai bahasa pengantar, namun segera setelah itu orang menelurkan karya tulis, puisi, cerita pendek, dan novel, dalam bahasa Vietnam atau Melayu-Indonesia. Ini menandai adanya titik permulaan, yang dibayangkan hanya terjadi pada abad ke-19M, dari corak produksi budaya masa sebelumnya.

Karya tulis di masyarakat tradisional berhulu pada pandangan dunia dan upacara keagamaan. Kepengarangan tidak bersifat perorangan atau pengarang, bahkan di dalam bentuk tulisan sekalipun, memandangi diri mereka sebagai pribadi yang terabsahkan (*validated*) lewat mempersembahkan sebuah tradisi yang dibangun dalam penyebaran lisan dari kesadaran kolektif. Dalam karya tulis baru, para pengarang bergulat dengan permasalahan yang timbul dalam diri yang diadu dengan masa yang berubah, perseteruan antara pernikahan yang rumit dan gagasan modern tentang cinta dan kebebasan memilih menjadi tema utama.

Surat kabar dan media cetak muncul lebih awal, karena majalah dan karangan kreatif lahir di latar lokal yang terpencil pada abad ke-19M. Pergeseran ke media cetak menjadi wahana bagi naskah tradisional yang ditulis dalam bahasa Tai, Jawi (Melayu yang ditulis dengan huruf Arab) atau Jawa (dalam tulisan yang bercorak menyerupai Sanskerta) dan juga dalam kaitannya dengan kepengarangan modern dalam bahasa baru. Bahkan surat kabar, yang dicetak dan disebarluaskan secara meluas ke semua kalangan elit perkotaan pada awal abad ke-20M, terbit cepat dalam bahasa lokal dan bahasa kolonial, yang menyajikan masalah pribumi dan berita dari belahan dunia.

Pada umumnya kerekatan elit dengan media cetak mendahului artikulasi ikatan politik nasional sebagai sebuah aspek lain dari peralihan yang sama. Menjelang 1920-an dan 1930-an, sebuah budaya elit baru yang berakar dari hasil pendidikan sekuler modern dan ditampilkan dalam kehidupan sehari-hari dengan media cetak dan radio memberikan banyak informasi tentang kehidupan sosial para elit bumiputra.²²⁰ Mereka yang terakhir ini adalah orang-orang yang sama yang memimpin gerakan politik nasionalis, yang berprofesi sebagai dokter, guru, atau pegawai negeri dalam konteks perkotaan.

Di kalangan elit perkotaan baru, pola organisasi sosial dipinjam dari model yang terbirokratisasikan yang dibangun oleh pemerintah kolonial. Sarikat kesusastaan, budaya, dan politik semua dibentuk sebagai perkumpulan yang sifatnya sukarela (*voluntary associations*). Itulah mengapa mereka mencari keanggotaan yang bisa diidentifikasi menurut basis pilihan perorangan yang dianggap punya pertalian ideologis dengan apa yang telah digariskan dalam anggaran dasar (AD/ART) organisasi. Meski pola kelompok dan perkumpulan ini menjadi norma refleksif, kita bisa mengamati bahwa kendati orang nusantara menyesuaikan diri dengan ciri perkumpulan modern, mereka cenderung terbiasa, lewat penyesuaian budaya, mendekati segala tetek-bengek dan prosedur organisasional dalam pengertian ritual. Bagaimanapun, setiap corak organisasi dalam ruang sosial mengambil garis kelompok yang ada di kalangan elit.

Pada prinsipnya, orang Belanda, Inggris, Amerika dan Perancis memperkenalkan pendidikan sekuler sebagai alat untuk membantu pemerintahan kolonial, namun juga mendirikan sekolah teknik dan

²²⁰ van Niel, R. *The Emergence of the Modern Indonesian Elite*. Nijhoff, The Hague, 1960; Taylor, J. *Indonesia: Peoples and Histories*. Yale UP, New Haven, 2004. Sutherland, H. *The Making of a Bureaucratic Elite: the Colonial Transformation of the Javanese Priyaji*. Singapore, 1979.

kedokteran. Sistem pendidikan mereka secara langsung ditujukan, dan nyaris hanya dikhususkan, untuk kalangan elit bumiputra, yang sebagian besar bersekutu dengan orang Eropa yang mendominasi pemerintahan. Lain si Filipina, dimana orang Amerika bahkan ingin menyebarkan pendidikan sekuler lebih jauh lagi dengan mendirikan sekolah di desa dan kota kecil. Di sana, mereka menjadi pesaing utama gereja Katolik, yang didirikan orang Spanyol, yang telah menjadi lembaga pribumi paling utama.

Elit lokal menggunakan lembaga baru ini sebagai jendela untuk melihat dunia baru yang lebih luas, bukan hanya sebagai jenjang untuk memasuki ranah kekuasaan di dalam pranata kolonial. Dengan demikian, sekolah yang didirikan oleh para penjajah ternyata juga membawa benih nasionalisme. Gagasan Pencerahan tentang kesetaraan dan revolusi menjadi sama pentingnya dengan penekanan terhadap nalar dan ilmu pengetahuan di dalam sekolah modern. Bahkan, mereka yang dilatih untuk melayani pemerintahan kolonial secara tidak langsung diajari nilai kemerdekaan dan demokrasi sehingga pada gilirannya membukakan mata mereka tentang maujudnya kontradiksi di tanah air mereka sendiri: kesetaraan-perbedaan, kemerdekaan-penjajahan, kebebasan-penindasan, dan lain sebagainya.

Segera setelah lembaga pendidikan baru didirikan, orang bumiputra memanfaatkannya sebagai jalan mencapai tujuan di luar apa yang digariskan guru mereka, orang Eropa. Pada pertengahan abad ke-19M, raja Siam, Mongkut, yang akrab dengan ilmu pengetahuan Jaman Pencerahan, mengutus seorang guru bahasa Inggris untuk mengajar anak-anaknya sebelum mengirimkan mereka ke Swiss untuk menuntut ilmu.²²¹ Di Jepara, pada masa menjelang pergantian abad, Kartini bercita-cita ingin mendirikan sekolah untuk mendidik gadis-gadis setempat. Pada abad ke-

²²¹ Moffat, A. *Mongkut the King of Siam*. Cornell UP, Ithaca, New York, 1961.

20, gerakan Taman Siswa di Indonesia membangun jaringan sekolah yang bebas dari campur tangan Belanda.

Semua dilumuri oleh semangat nasionalisme pribumi dan diarahkan untuk memakai corak pendidikan modern *demi cita-cita spiritual dan kebudayaan lokal*. Setiap budaya pinjaman memang *memilih* anasir-anasir yang sesuai dengan pola yang sudah ada. Perkumpulan sukarela, seperti Teosofi, merupakan salah satu yang memiliki pengaruh kuat. Di sana, elit bumiputra dan elit penjajah bertemu di dalam ruang yang setara, sebuah kejadian yang jarang dalam konteks kolonial, dan mistisisme atau 'tasawuf' Barat menyatu padu dengan kecenderungan pribumi yang ter-Indianisasi. Lewat perkumpulan itu, dan juga yang lain, gagasan klasik, yang paling kuat tengah kalangan elit terkait kerajaan, yang umumnya bekerjasama dengan kekuatan kolonial, diartikulasikan ulang dan terbentuklah pola baru demi penghayatan kejiwaan asli.

Kota-kota yang sama yang membentuk identitas nasional sekaligus menjadi pusat pluralisme dalam bentuk yang semakin kaku. Sementara membandingkan pola sosial Burma, Malaya, dan Indonesia masa kolonial, Furnivall menemukan pola sosial umum yang '*plural*'. Dia menggambarannya sebagai pola dimana setiap kelompok etnis, yang berasal dari ras atau suku yang berbeda, menempati ruang yang kurang lebih sama, namun terbagi ke dalam struktur yang bertingkat, di mana asal-usul kesukuan mereka menempati celah-celah khusus dalam ranah ekonomi. Sebagai misal, pemerintahan politik Malaya dimonopoli oleh orang Inggris; orang Cina bekerja sebagai buruh kontrak di tambang timah dan sebagai *market gardener* di pabrik dan di bisnis eceran; orang India bekerja sebagai pedagang pakaian, polisi, dan sebagai buruh di perkebunan karet; dan orang Melayu tetap bergantung pada perkebunan

kelapa, pertanian sawah atau perikanan, kecuali kelas elit kerajaan yang masuk ke birokrasi.²²²

Pola ini berkembang di mana-mana. Komunitas pendatang bukanlah sekedar keberlanjutan dari para pendahulu mereka, orang India dan Cina, yang datang pada masa sebelumnya. Arus para pendatang dari luas kawasan yang dimulai pada abad ke-19M terjadi dalam skala yang besar dan diatur secara lebih tegas oleh wewenang yang tersentralisasi. Pada masa-masa sebelumnya, perkembangan komunitas niaga Arab, India, dan Cina mengalir perlahan dan pasti menakdirkan mereka campur dengan penduduk setempat. Para pedagang India sudah lama mapan di mana-mana dan pedagang Cina merupakan kalangan terkemuka di dalam jaringan pemasaran di tingkat lokal, seperti perdagangan beras, opium, maupun barang niaga. Di tahapan terkemudian pada abad ke-19M, arus para pendatang tadi, yang dalam waktu singkat telah mencapai jutaan orang, membawa budaya mereka secara utuh, berlainan dengan budaya peranakan yang mendahului. Para pendatang baru tersebut, bukan pedagang merdeka melainkan buruh kontrak, juga ditempatkan ke dalam kamp pekerja yang terpadu dan seringkali berada di lingkungan yang terasing. Alih-alih melakukan perkawinan antara etnis sebagaimana para pendahulu, mereka justru menikah dan bersosialisasi secara eksklusif dengan golongan mereka sendiri, lebih lagi sehabis 1870, waktu pemerintah Cina menijinkan perempuan merantau. Alih-alih mengidentifikasi diri dengan negara tempat mereka mengadu nasib, mereka di sana justru membuat jarak.

Dalam banyak kasus, mereka terus-menerus dihalangi agar sulit untuk mengidentifikasi diri secara lokal oleh peraturan yang seakan-akan ditetapkan demi menjaga rakyat bumiputra. Dampak undang-undang kolonial adalah semakin tajamnya membagi kerja berdasarkan etnis dan

²²² Furnivall, J.S., *Colonial Policy and Practice*, OUP, London, 1978.

ekonomi. Di Indonesia, orang Cina dilarang memiliki tanah dan wilayah usaha mereka hanya dibatasi di kota kecil. Dengan demikian mereka tidak bisa memilih untuk menjadi *market gardener* (cecuali di Kalimantan Barat) dan saluran utama mereka adalah usaha perdagangan eceran, jenis niaga yang juga menjadi bagian ekonomi paling berkembang secara dramatis. Biasanya, orang Cina bergerak menuju posisi dominasi di dalam bisnis yang mereka geluti. Undang-undang kolonial, kecenderungan budaya, dan benturan di masa lalu bersatu sehingga menjadikan para pendatang baru terjun ke dalam sektor ekonomi yang dinamis dengan penuh semangat.

Jaringan yang sama yang membidani lahirnya nasionalisme ternyata mencipta pembagian baru. Pada masa-masa sebelumnya, batas-batas yang tadi disinggung masih kabur, komunitas Cina bahkan menjadi *mestizo* (peranakan) yang akhirnya memakai bahasa lokal. Setelah 1870, jumlah migrasi berpadu dengan campuran kelompok berdasarkan kelamin (*the mixture of sexes*) yang menggiring ke arah kristalisasi identitas di dalam masyarakat pendatang seperti halnya pada kalangan nasionalis tahap awal. Sejak penghujung abad ke-19M, dan berlanjut hingga Perang Dunia II, komunitas Cina dan India mampu mempertahankan identitas mereka yang terpisah itu secara lebih tajam ketimbang yang pernah mereka lakukan pada masa sebelumnya. Seperti bumiputera, mereka juga mendirikan sekolah, surat kabar, dan perkumpulan sendiri dan melalui media itulah mereka mengibarkan identitas yang menyimpang semakin jauh dari jati diri rakyat bumiputera. Dalam konteks kolonial, di mana penjajah dari Eropa melestarikan pemisahan ras, perkembangan semacam ini sudah menjadi gejala yang lazim. Bahkan pada jaman modern, garis-garis yang merentang di antara komunitas yang berbeda justru tergambar lebih jelas kendati nasionalisme terbentuk melalui media yang sama.

Reformasi keagamaan skriptural

Ranah keagamaan dan politik pribumi yang terkait dengan modernisasi tampaknya harus diperhatikan. Ketika merujuk pada nasionalisme, kita lazim membayangkannya dalam pengertian politik, yaitu sebagai fenomena gerakan massa dan terutama sebagai sebuah reaksi terhadap kolonialisme. Dengan kata lain, kita menggabungkan perubahan sosial modern dengan masalah identitas budaya dan etnis seraya mempertimbangkan perbedaan, yang kita yakini memang menonjol, antara agama dan politik. Nasionalisme bukan hanya merupakan 'reaksi melawan imperialisme Barat', sebuah tanggapan orang Asia terhadap dorongan yang berasal dari luar, ia juga merupakan bagian dari proses perubahan sosial yang terjadi di seluruh dunia. Proses tersebut tercermin dalam setiap ruang kesadaran dan organisasi dan menjangkau jauh keluar batas ranah politik formal yang sempit.

Dalam mendekati pemikiran tradisional di masyarakat Asia Tenggara, kita mencatat bahwa ranah politik, sosial, dan keagamaan tidaklah saling terpisah satu sama lain. Keabsahan negara bersifat spiritual, sosial, dan politik sekaligus. Sistem yang dianut pada masa lalu tidak membedakan agama dan politik, berbeda dari apa yang kita jumpai di sistem 'sekuler'. Munculnya nasionalisme pun seiring sejalan dengan perubahan keagamaan. Di Filipina, gereja bahkan menjadi jaringan paling efektif sebagai penghubung antara Manila dan kekuasaan tingkat provinsi. Di sana, nasionalisme pertama kali muncul sebagai dampak dari diskriminasi di tubuh ordo-ordo Katolik, yang memustahilkan orang Filipina menjadi romo atau duduk di jajaran kebiaraan. Masalah keagamaan, dengan demikian, semangat menyuburkan nasionalisme dan kampanye yang dilancarkan terpusat pada upaya rakyat pribumi

mendapatkan suara di dalam jaringan pemersatu paling penting, yaitu gereja Katolik.²²³

Modernisme yang berbeda muncul di masyarakat Buddhis dan Islam. Gerakan pembaruan agama terjadi yang bebas dari campur tangan pihak luar. Di Siam, hubungan yang terus berlanjut antara *sangha* dan kerajaan menunjukkan bahwa kesadaran modern ternyata mewujudkan melalui, bukan sebagai bentuk perlawanan terhadap, pranata keagamaan dan politik yang utama. Mongkut, sebelum menjadi raja adalah biksu yang telah mengabdikan 26 tahun sebelum duduk di singgasana. Setelah belajar Bahasa Latin, Inggris, matematika, dan astronomi, melalui hubungan yang ia jalin dengan para penginjil, Mongkut tampil sebagai pengkritik keras kalangan biksu yang hanya sibuk menyenandungkan kitab suci namun tidak memahami makna dari teks yang mereka baca. Atas keprihatinan itu, ia mendirikan gerakan Dhammayutikaya pada 1833, sekaligus untuk mengurangi kecenderungan ortodoks yang terlibat dengan praksis magis yang lazim di kalangan rakyat. Dia membawa ide modernis ke dalam Buddhisme Siam. Dhammayutikaya menjadi gerakan keagamaan modernis pertama di Siam yang memperkenalkan nilai Pencerahan, jelas tidak sekedar sebagai reaksi terhadap penjajahan.

Raja Mongkut adalah cendekiawan terkemuka, seorang Buddhis yang betul-betul memahami agamanya, dan sekaligus politisi cerdas dengan pikiran terbuka. Karena kelebihan yang ia miliki itulah, sebagai salah satu alasan, Siam mampu mempertahankan kemerdekaannya. Meski punya kemungkinan besar untuk menduduki singgasana saat digelar suksesi dinasti, ia memilih hidup di dalam *sangha* sehingga tidak terpilih sebagai penguasa pada 1820-an. Jika saja dia keluar dari ke-Biksu-an ketika itu, bisa jadi akan dianggap merebut klaim atas tahta kerajaan. Kemudian Mongkut tetap hidup sebagai seorang biksu, sementara Rama

²²³ Anderson, G, ed. *Studies in Philippine Church History*. Cornell UP, Ithaca, NY 1969.

III, saudara tirinya, berada di tampuk kekuasaan tertinggi. Meski begitu, sebagai keturunan darah biru, Mongkut tetap memiliki prestasi tinggi. Apalagi dia diangkat menjadi kepala biksu di sebuah *wat* masyhur di Bangkok yang menjadi pusat bagi gerakan yang ia dirikan. Dengan demikian, hubungan yang tak terputus dengan kerajaan membuat pengaruh yang ditebar gerakan itu memiliki daya jangkau yang luas.²²⁴

Dhammayutika, yang masih dianggap ordo elit di dalam *sangha* Muangthai sekarang, terus menekankan pendekatan nalar kritis dan keserjanaan dalam mengkaji kitab-kitab asli. Gerakan ini menerapkan kajian bahasa Pali sebagai piranti memahami naskah suci ketimbang hanya menghafal sebagaimana dilakukan banyak biksu tradisional. Pada saat yang sama, ia menerjemahkan pemahaman ke dalam bahasa sehari-hari orang Tai dengan memperkenalkan gaya penyampaian ajaran lewat khotbah sebagai pembuka upacara. Dhammayutika memang dianggap sebagai upaya memurnikan Buddhisme dari anasir-anasir sinkretis dan membenahi kekeliruan dalam praktik Buddhisme yang kerap dikacaukan dengan klenik, ilmu gaib, dan praksis pemujaan roh nenek moyang. Bentuk agama yang dikembangkan Mongkut sangat menitik-beratkan pada pencarian makna ketimbang sekedar penggalangan kuasa lewat ritualisasi praktik pemujaan, kedigdayaan, maupun kebatinan. Jadi, dapat dikatakan bahwa berdirinya gerakan itu merupakan tonggak peralihan menuju pemahaman yang lebih intelektual ketimbang intuitif tentang apa makna agama itu sesungguhnya.

Pada perkembangannya, muncul sekte reformis serupa di semua *sangha* di Asia Tenggara daratan. Sampai sekarang di Muangthai, Laos, dan Kamboja, kelompok tradisional dikenal sebagai Mahanikaya atau "Ordo Besar", sedangkan kalangan reformis masuk ke Dhammayutikaya. Di Burma, kalangan tradisionalis umumnya ikut Suddhamma, ordo

²²⁴ Wyatt, D. *The Politics of Reform in Thailand*. Yale UP, New Haven, 1969.

“Dhamma Baik”, sementara kalangan reformis masuk ke Shwegyin, gerakan yang juga didirikan pada abad ke-19M. Dalam masing-masing kasus, kelompok modernis lebih berkecimpung dalam kajian naskah Pali, giat melakukan praktik meditasi tanpa tujuan magik dan sangat keras melarang segala bentuk pungutan atau orientasi uang.

Karena jalinan yang terajut antara monarki Siam dan *sangha* terus berlanjut dan kerajaan memprakasai pendidikan Barat, juga perubahan di dalam tubuh *sangha*, maka modernisasi tidak tampak disana sebagai perlawanan terhadap tradisi. Di Burma, seperti di Muangthai, negara tradisional memainkan peran sebagai patron utama *sangha*. Akan tetapi, setelah penaklukan Inggris meruntuhkan negara tradisional itu, Burma hanya menjadi sebuah propinsi dari kekaisaran India-Inggris (*British India*). Karena sangat menentang kekuasaan Inggris, propinsi itu pun ditempatkan di bawah penguasaan langsung ketimbang lewat para elit pribumi yang masih ada, seperti wilayah jajahan lain. Di satu-sisi, dengan demikian *sangha* Buddhis disana mengalami pelemahan, namun di sisi lain, struktur penting itu menjadi satu-satunya pihak yang dimungkinkan menantang kekuasaan Inggris, di sana nasionalisme mengambil bentuk keagamaan secara berbeda. *Sangha* tidak hanya kehilangan perlindungan raja, ia juga benar-benar dirugikan oleh kebijakan pemerintah kolonial Inggris. Sebagai akibatnya, ia tidak lagi memiliki kekuatan dan daya hidup yang melahirkan semangat modernisasi dan kebangkitan kembali, seperti yang dijumpai di Siam.

Kalangan Buddhis awam memainkan peran utama dalam reformasi Buddhisme Burma pada awal abad ke-20M. Modernisme dan perubahan keagamaan di Burma, dengan demikian, hadir lewat saluran yang berbeda, tidak seperti yang terjadi di Thailand.²²⁵ Ia digerakkan oleh orang awam (bukan kalangan *sangha* atau elit kerajaan) yang mengenyam

²²⁵ Smith, D. *Religion and Politics in Burma*. Princeton UP, New Jersey, 1965; Nash, M. *The Golden Road to Modernity: Village Life in Contemporary Burma* U Chicago P, Chicago, 1965.

pendidikan Barat yang melihat Buddhisme sebagai titik acuan untuk menggalang perlawanan melawan kolonialisme. Dampak penjajahan di sana secara langsung mengakibatkan terjadinya pembelahan antara agama dan kekuatan politik. Di mana pun kolonialisme membelah ranah spiritual dan sekuler, maka mereka harus berjalan seiring sejalan dengan gelora nasionalisme. Kemenangan masyhur pertama nasionalisme Burma diraih ketika agitasi membuahkan kesepakatan yang mengharuskan orang Inggris melepas sepatu mereka ketika memasuki pelataran vihara.

Modernisasi awal Buddhisme Burma sangat jelas terkait dengan gerakan yang bernama Persatuan Pemuda Buddhis, YMBA (*Young Men's Buddhist Association*). Bukan kebetulan bila gerakan ini menyerupai nama Persatuan Pemuda Kristen, YMCA. Sejak kemunculannya pada penghujung abad ke-19M, YMCA pada semula bukan hanya perhotelan atau gerakan rekreasi kaum muda Kristen, seperti tampak pada masa sekarang, melainkan sebuah kekuatan misi sosial yang aktif. Pada 1920-an, di Cina saja terdapat 80 aktivis YMCA yang berasal dari Barat. Aktivitas mereka merupakan sebuah sayap dari gerakan "gospel sosial" (*social gospel*) yang bertujuan menampilkan semangat kasih persaudaraan Kristen lewat pelayanan sosial. Senada dengan YMCA, gerakan YMBA di Burma dibaktikan untuk pengamalan nilai Buddhis melalui ekpresi sosial dan ritual sekaligus. Reorientasi sosial ajaran agama ini merupakan sebuah jalinan pokok dari semangat modernisme keagamaan yang, sebagaimana terjadi, juga terkait sedemikian erat dengan tafsiran politis dari tujuan keagamaan.

Seperti telah disinggung sebelumnya, gelombang Islamisasi pada awalnya diperlancar oleh kenyataan bahwa Islam datang ke Asia Tenggara dalam bentuk Sufisme. Unsur mistisisme yang ada di dalamnya menandakan masih berlanjutnya praktik terdahulu. Ini karena penekanan terhadap tasawuf, karisma dan magis tetap pekat di dalam dunia sufisme, sesuatu yang nihil atau disingirkan di dalam Islam skriptural modern.

Sama seperti yang terjadi dalam Theravada, dalam kasus modernisme Islam, paling nyata dalam Muhammadiyah pada masa awalnya, ada penekanan terhadap risalah suci, Al Quran, dan niat melepaskan segala bentuk keterkaitan dengan budaya kyai pesantren. Ibadah haji ke Mekkah dipermudah oleh teknologi pelayaran yang berkembang pada masa itu, yakni kapal besi bermesin uap, kapal yang sama yang dipakai mengangkut beras untuk kepentingan niaga. Dengan demikian setelah 1870 jumlah orang nusantara dengan pengalaman keilmuan Islam meningkat secara dramatis. Teknologi cetak meningkatkan ketersediaan karya dalam bahasa Arab dan bahasa lokal yang sekaligus merubah media penyampaian ajaran Islam. Perkembangan pemikiran keagamaan baru di dalam Islam terkait dengan ekspresi yang ditampilkan lewat surat kabar dan pada saat yang sama menjadi tantangan terhadap kekuasaan penjajahan Inggris atau Belanda.²²⁶

Universitas Islam Al Azar di Kairo menjadi “Mekkah-nya” Islam nusantara, seperti Oxford dan Cambridge bagi kalangan elit yang berada di bawah jajahan Inggris atau Leiden dalam sistem Belanda. Dalam kasus Malaysia, ini menjadi titik pusat alternatif bagi identitas yang terreformasi dan bergantung dengan cara yang sama seperti yang dihasilkan oleh penyebaran budaya Eropa terhadap komunikasi modern. Nasionalisme Malaysia pada awalnya terpusat pada Islam modernis yang berhulu di Kairo, yang diprakarsai Muhammad Abduh pada abad ke-19M. Abduh merupakan tokoh penting dalam upaya mendamaikan doktrin dan teologi Islam dengan pemikiran ilmiah modern. Karya-karya Abduh memberikan sayap bagi modernism Islam untuk menyebar ke seluruh dunia. Apakah lewat ibadah haji ataukah lewat belajar di Kairo, muslim nusantara bertemu dengan kalangan nasionalis dari negara Islam yang terjajah di Timur Tengah. Sebagai akibatnya, upaya untuk memperbaharui Islam, yaitu menafsirkan Islam dengan bahasa yang sesuai dengan dunia ilmiah

²²⁶ Noer, D. *The Modernist Muslim Movement in Indonesia*, Oxford UP, Singapore, 1973.

modern, bergerak seiring sejalan dengan meningkatnya kesadaran tentang kolonialisme sebagai gejala internasional yang problematis.²²⁷

Di Indonesia, kebinekaan masyarakatnya lebih besar ketimbang di Malaysia dan Islam modernis pun mengambil bentuk yang bermacam-macam. Gerakan Padri misalnya mulai pada 1830-an di Minangkabau, Sumatra Barat. Orang Padri termasuk pengikut gerakan pemurnian tauhid Wahabi, madzab yang menjadi gerakan papan atas di Arab pada penghujung abad ke-18M. Padri menciptakan jaringan aliran yang giat bersaing dengan gerakan tarekat lama di Minangkabau dan membangun latar bagi pecahnya perang saudara yang menggiring masuknya campur tangan dan pengawasan dari pihak Belanda. Meski kalah, gerakan Padri masih memiliki kekuatan merubah aliran keagamaan tradisional di daerah Minangkabau.²²⁸ Di sepanjang abad ke-19M, semangat Islam baru memang menyebar luas melalui kawasan kepulauan. Mereka hadir dalam bentuk gerakan sufisme gaya baru, seperti Tarekat Nakshabandiyah. Gerakan ini berjaln kelindan dengan aksi pemberontakan di tingkat lokal, seperti Peristiwa Banten pada 1888.²²⁹ Sekalipun merupakan gelombang baru, secara keseluruhan mereka harus dipandang sebagai bagian dari keberlanjutan proses Islamisasi. Tema yang terus mengemuka sejak mulainya Islam di kawasan nusantara ini terus-menerus membawa intensifikasi dalam praktik lokal dan sekaligus melahirkan corak baru dalam pemahaman Islam.

Lebih jelas lagi, corak modernis Islam tampil pada awal abad ke-20M. Di Jawa Muhammadiyah didirikan di Yogyakarta oleh Ahmad Dahlan pada 1911. Gerakan bercitra modernis ini memasuki pengertian

²²⁷ Roff, W, *The Origins of Malay Nationalism*, Yale UP, New Haven, 1967.

²²⁸ Dobbin, C. *Islamic Revivalism in a Changing Peasant Economy: Central Sumatra 1784-1847*. Curzon, London, 1983.

²²⁹ Kartodirdjo, S. *The Peasant's Revolt of Banten in 1888*. 'S-Gravenhage, Leiden, 1966.

modern kedalam dunia yang sebelumnya didominasi kyai. Kebanyakan orang Jawa, bahkan di kota, menghayati Islam sebagai bagian dari sintesis dari kepercayaan Indis dan animistis. Kalangan Muhammadiyah menekankan semangat pembersihan terhadap anasir kuno dan menampilkan diri melawan perpaduan yang pekat dalam dunia pesantren. Muhammadiyah membangun sekolahnya dengan kurikulum yang disesuaikan dengan jaman, matematika, ilmu pengetahuan alam, dan ilmu sosial di samping pelajaran Islam sebagaimana diajarkan di pesantren. Seperti YMCA atau YMBA, Muhammadiyah memperjuangkan idealismenya melalui perkumpulan kesejahteraan sosial dan menjadi penyokong berdirinya klinik kesehatan. Secara ideologi, gerakan ini mengobarkan semangat perlawanan terhadap segala bentuk praktik yang berkaitan dengan roh (atau lazim disebut Tahayul, Bid'ah, dan Churafat, disingkat TBC) dan ia semula tidak didirikan sebagai gerakan anti-kolonial. Muhammadiyah menitik-beratkan pada aspek perbaikan intern komunitas Islam yang diwujudkan secara swadaya.²³⁰

Ikhtisar tentang gerakan keagamaan menegaskan bahwa pada jaman modern, agama dan politik telah menjadi dua kutub yang semakin terpisah. Perbedaan antara kekuatan agama dan sekuler dipertajam oleh situasi kolonial, karena kuasa Kristen memonopoli kekuatan politik dan militer di negara yang sebagian besar penduduknya penganut Buddhis dan Islam. Di Burma, nasionalisme awal terfokus pada masalah keagamaan Buddhis sebagai tanggapan atas monopoli kekuatan politik yang berada di pihak Inggris. Rakyat Burma yang terlibat dalam gerakan nasionalisme itu mungkin saja merasa agama dan politik seharusnya menjadi satu kesatuan, namun pada ujungnya, situasi memaksa mereka untuk menerima kenyataan bahwa agama tidak lagi bersatu dengan kekuasaan. Di Malaysia dan Indonesia, Islam dijadikan sebagai panji perlawanan terhadap kekuasaan Inggris dan Belanda. Gerakan rakyat

²³⁰ Peacock, J. *Muslim Puritans*, U California P, Berkeley, 1978.

pertama dalam nasionalisme Indonesia, yaitu Sarekat Islam (SI) yang didirikan pada 1912, memakai simbol Islam sebagai alat penggalang kekuatan massa yang diarahkan pertama kali untuk melawan dominasi bisnis Cina, namun segera berubah arah menjadi perlawanan menentang Belanda.²³¹

Ketegangan baru timbul setelah komunitas keagamaan didefinisikan menurut *pemahaman* ajaran tertulis (*skriptural*) dan derajat kemurnian praksis keagamaan. Namun, praktik sinkretis tidak menekankan batas-batas yang memisahkan umat dari yang lain. Setelah komunitas berpusat pada kerajaan, sekolah, dan kependetaan (*sangha*, biara, umat) dalam jagat yang berjenjang di mana orang bergerak maju melalui lapis pengetahuan hingga mencapai pusat yang dianggap mistis. Agar menjadi seperti apa yang digariskan oleh doktrin tertulis, orang mendefinisikan pengalaman dan jati diri mereka dengan memakai 'pengertian' yang semakin eksklusif dan harfiah. Didalam dunia Barat proses yang sama terjadi pada masa Reformasi. Di Eropa proses itu mirip, disebabkan budaya cetak, dan juga terkait peperangan antara sekte-sekte Protestant sama Katolik selama beberapa ratus tahun. Proses itu adalah pada puncaknya pada abad ke 17 di Eropa dan pola yang mirip berlanjut di Asia Tenggara pada Abad ke 19.

Baik dalam kasus Islam maupun Buddhisme, kecenderungan semacam ini jelas menegaskan bahwa di dalam modernisme ada perhatian yang besar terhadap batas-batas yang memisahkan antara "kita" dan "mereka". Perhatian terhadap batas komunitas keagamaan terkait juga dengan perkembangan identitas nasional dan mengundang banyak pertentangan baru dalam menyelesaikan masalah agama. Ironisnya, kekuatan paling besar yang dipakai orang untuk meyakini gagasan justru semakin memencilkan mereka dari yang lain. Melebarnya

²³¹ Shiraishi, T. *An Age in Motion*. Cornell UP, Ithaca, 1989.

jurang keterpisahan di dalam jagat keagamaan merupakan aspek lain dari kekuatan yang sama dan sekaligus sebuah proses yang mencipta masyarakat plural di bawah kolonialisme.

Dengan revolusi cetak, masyarakat Kristen mengusung semangat baru yang menekankan pada kitab suci, yaitu menerjemahkan *Injil* dari Bahasa Latin ke dalam Bahasa Jerman atau Inggris sehingga bisa dipahami oleh orang lokal. Memakai bahasa yang bisa dimengerti membawa penekanan pada apa yang terkandung dalam kitab suci dan menantang hirarkhi gereja. Agama terdahulu secara tersirat disadari sebagai sesuatu yang bersifat universal di dalam konteks di mana ia mendominasi. Gerakan reformasi, apakah itu Kristen Protestan, Buddhis maupun Islam nusantara, semuanya memperkenalkan gagasan tentang agama sebagai sebuah ranah yang berbeda namun padu. Agama tradisional tampak sebagai persenyawaan antara masyarakat dan praktik rakyat (*folk practices*). Jika Geertz menyematkan istilah “skripturalisme” ketika mengulas modernisme Islam, maka kita dapat mengkaitkan istilah itu dengan penekanan terhadap ajaran yang tersaji lewat tulisan dan dapat dimengerti melalui media cetak.²³² Media cetak sudah barang tentu membuat perhatian lebih tertuju pada pemahaman mental yang berbeda jauh dengan titik tekan dari apa yang sebelumnya dipahami lewat media rasa. Yang terakhir ini dicapai melalui hubungan yang terpribadikan di dalam struktur monastik atau praktik ritual.

Peralihan modernis dengan demikian bisa dikaitkan dengan pemisahan yang semakin tajam antara kemampuan penting intelek-nalar dan bagian lain di tubuh. Dalam mengurai sistem tradisional Theravada dan Islam, saya sudah menekankan bahwa keikutsertaan di dalam keagamaan ditentukan oleh penyelarasan rasa. Dengan perkembangan

²³² Disini ada jembatan langsung diantara Geertz, C. *Islam Observed*. U Chicago P, Chicago, 1971 dan Anderson, BRO'G. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London 1983.

modern bagian pikir semakin menonjol. Ada dua bentuk pemahaman yang masing-masing memiliki kemampuannya sendiri serta mewakili wilayah kesadaran di dalam tubuh, yaitu dada (batin) dan kepala (nalar). Arti penting dari ritual pelantunan doa atau ayat-ayat suci bukan terletak pada faham atau tidak kalimat yang dibaca, melainkan dalam pembacaan itu sendiri. Dengan kata lain, bertumpu pada pengalaman batin (wilayah dada), bukan pada pemahaman mental atau abstraksi nalar (wilayah kepala) tentang apa yang dibaca (di luar tubuh). Sebaliknya, apa yang dijadikan penekanan dalam gerakan modernis adalah *kata tertulis* yang setiap orang bisa memahaminya dan semua ditempatkan di luar tubuh, sehingga jelas berbeda dari pengalaman batin. Akibatnya, pemahaman mental atau rasional tentang ajaran agama menjadi sasaran yang didahulukan.

Baik Dhammayutika maupun Muhammadiyah keduanya berupaya melakukan “demitologisasi” agama, sejajar dengan salah satu tema yang didengungkan teologi Kristen. Setiap gerakan modernis berjuang mengurai kekusutan yang menutupi apa yang diyakini sebagai inti agama, yaitu dengan membebaskannya dari struktur ritual, mistis, dan partisipatoris yang lazim dijadikan sebagai pondasi praktik lokal. Keikutsertaan ritual keagamaan (*ritual participation*) dalam sistem tradisional mengkaji rasa atau intuisi lewat hati yang bersemayam di dada; sedangkan agama yang tereformasi (*reformed religion*) menyerukan agar langsung menempuh jalur nalar yang bersemayam di kepala.

Kemerdekaan rohani

Di awal ulasan, kita menekankan pembentukan lapis bawah (*substratum*), masyarakat desa, dan jaman klasik, yang melahirkan budaya elit istana. Kemudian, bahasan melangkah ke perkembangan klas menengah dalam komunitas keagamaan maupun dunia niaga. Kini, telaah

kita sudah menyinggung tentang generasi gerakan modern. Dalam menjelajahi aspek millenarian dari gerakan kemerdekaan kita mendapatkan gambaran yang utuh tentang keterkaitan *substratum* dan kemodernan. Setidaknya dapat memetakan titik persinggungan antara sudut pandangan yang paling berurat akar tentang, dan pengaruh terkini mengenai, agama. Pada tahap pertama, penduduk desa jelas menafsirkan peristiwa masa kini melalui kaca mata kuno. Kendati bergulat demi keadilan sosial dan kesejahteraan ekonomi, mereka masih cenderung memandang semua sebagai cerminan dari amanatan kosmologis. Gerakan apapun di desa memang sering bergantung pada pemimpin yang berasal dari kelas modern dengan pikiran maju, kendati pada umumnya para pengikut tetap memandang kejadian dengan harapan hidup mereka akan berjalan selaras dengan kaidah kosmis.

Spiritualitas tradisional bukanlah reruntuhan berserak tinggalkan masa lalu, melainkan energi yang terus mengalirkan reaksi dinamis terhadap tekanan baru. Sebagian orang memang masih berpegang teguh pada tradisi secara konservatif, namun secara keseluruhan, tradisi tengah mengalami proses penyesuaian dan pembentukan ulang sejalan dengan alur sejarah yang berliku. Dengan mengarahkan perhatian pada gerakan yang mengusung semangat "millenarian", atau Ratu Adil, yang mengemuka pada masa peralihan, kita nanti akan menyoroti wacana rohani yang memendar luas.

Kendati yang terakhir ini begitu terlihat jelas dan sangat penting di tingkat lokal, tetapi dalam narasi politik kita ia hanya tampak sebagai nada tambahan yang nyaris kurang dianggap memiliki arti. Meski demikian, ada perkembangan yang pantas diacungi jempol. Sejarah-sejarah sosial baru, dengan analisis yang cemerlang, sudah menampilkan sudut pandang lokal dengan memusatkan tilikan pada kaum tani, kemunculan kelas baru, dan semangat yang berbeda yang tersingkap lewat proses yang terjadi di aras lokal. Namun, selain mencatat

keberagaman di dalam proses lokal atau hadirnya pengerak awam dari kalangan bawah (bukan orang-orang dengan nama masyhur), kita juga bisa menampilkan sudut pandangan pribumi untuk memahami apa yang mereka cita-citakan.

Revolusi-revolusi yang pecah di Asia memang sudah lazim dikaitkan dengan semangat millenarian. Dalam berbagai peristiwa, seperti revolusi yang terjadi di Cina atau Rusia, kaum tani yang menggelorakan semangat perubahan yang radikal itu ternyata masih kolot. Para sejarawan memandang millenarianisme sebagai semangat warisan leluhur dan biasanya mereka membedakan gerakan menurut tipenya, misalnya gerakan petani, gerakan keagamaan, gerakan komunis, dan gerakan nasionalis. Sebagian bahkan meyakini bahwa kaum petani pada hakikatnya dijadikan korban agitasi politik manakala guru sekolah menerjemahkan aspirasi mereka ke dalam ideologi komunis, seperti yang terjadi di Vietnam maupun Indonesia.²³³ Padahal tidak diragukan lagi, bagi kaum tani ideologi semata-mata bukan merupakan hal paling penting. Kalangan elit perkotaan Asia, yakni para burjuis atau cendekia yang lahir dari pendidikan dan media modern, merumuskan ideologi menurut kamus Barat sejak permulaan abad ke-20M.

Akan tetapi, sekalipun kaum petani turut serta dalam gagap-gembita semangat perubahan yang dikobarkan para elit, mereka tetap memahami segala macam ideologi yang digembar-gemborkan itu dengan makna yang berbeda. Menurut sudut pandang kaum petani, aksi revolusi pada dasarnya bukanlah 'nasionalis' ataupun 'komunis', tetapi jelas masih merujuk pada keadilan sosial. Mengkaitkan kaum petani dengan negara

²³³ McVey, R. *The Rise of Indonesian Communism*. Cornell UP, Ithaca, New York, 1965; Mortimer, R. "Traditional Modes and Communist Movements: Change and Protest in Indonesia", in JW Lewis ed. *Peasant Rebellion and Communist Revolution in Asia*, Stanford University Press, Stanford, California, 1974; Marr, D. *Vietnamese Anticolonialism*. U California, Berkeley and Los Angeles, 1971; McAlister, J & P Mus. *The Vietnamese and their Revolution*, NY, Harper & Row, 1970.

menjadi salah satu tujuan utama nasionalisme dan kenyataan bahwa gerakan mereka mengambil bentuk utopian telah mempengaruhi hubungan antara keduanya (petani dan negara). Di antara sekian banyak ideologi modern, komunisme adalah yang paling bersenyawa dengan utopianisme tradisi masa lalu. Karena Marxisme menggaungkan semangat perlawanan terhadap penjajahan, maka tidak mengherankan bila pada awal abad ke-20M komunisme sekaligus berhasil mempengaruhi sebagian dari para elit nasionalis, baik yang agamis maupun sekuler, yang pada permukaan tidak mengidentifikasi diri dengan ideologi itu.

Lebih penting lagi, bagi kalangan animis lebih mudah mengkaitkan jati diri mereka dengan komunisme ketimbang dengan modernisme skriptural atau liberal, karena utopianisme yang dicitrakan mewarnai ideologi komunis. Komunisme memimpikan masyarakat tanpa kelas yang diwujudkan lewat revolusi dan membayangkan sebuah masa depan tanpa perbedaan antara pemilik modal dan buruh. Ideologi ini bersifat totalistik dan dialetis dan meyakini bahwa pemahaman bisa dicapai hanya jika pengertian tentang hubungan terhadap keseluruhan telah digenggam, dan berhulu pada pemutlakan yang meyakini bahwa doktrin itu sendiri meliputi semua secara utuh. Jadi, jika suatu partai tidak berhasil dalam menjalankan aktivitas maupun aksinya, maka menurut paham komunisme, itu karena ia belum menyetubuh dengan kaidah historis secara benar. Ini sejajar dengan gagasan tradisional tentang kekuasaan, seperti terkandung dalam konsep 'dewaraja', atau senada dengan hampir semua pemikiran keagamaan: manusia bisa salah, namun prinsip yang menjadi dasar bagi sistem itu bersifat tetap dan pasti benar, karena didalam pandangan itu dilandasi hukum alam semesta.

Milenarianisme sudah menjadi kemaujudan di seluruh kebudayaan dunia. Dalam kitab Pewahyuan, *Injil*, digambarkan bahwa pengadilan terakhir akan terjadi dan sebuah era baru di mana surga dan dunia

bersatu dalam Kerajaan Tuhan dimulai. Dari masa ke masa, gerakan utopian tetap menyalakan harapan bahwa hari pembalasan sudah diambang pintu dengan ditandai oleh kebangkitan Kristus di akhir jaman. Dalam hal ini, sekte Mormon (didirikan Joseph Smith di AS pada 1830) dan Kesaksian Jehovah (sekte yang mengkhotbahkan Kebangkitan Yesus yang kedua) termasuk gerakan millenarian. Dari sudut pandangan ini Amerika Serikat pun memiliki berbagai jenis gerakan millenarian yang cukup berkepentingan--malah sampai sekarang melalui berbagai lingkungan Kristen fundamentalis disana. Jadi sudut pandangan ini masih bergema di masyarakat sana juga, bukan hanya di kawasan pedesaan nusantara. Peristiwa seperti bencana alam, tsunami, gempa, pemanasan dunia, perang nuklir, hama semua diyakini campur tangan Tuhan. Semuanya dianggap tanda akan terjadinya perubahan besar yang menyucikan kotoran dunia. Biasanya mereka yang dikutuk akan dihukum, sedangkan mereka yang diselamatkan akan diangkat ke 'dunia baru'. Milenarianisme tidak hanya mengacu pada gerakan utopian Kristen, melainkan juga pada berbagai gerakan yang menyuarakan perubahan radikal dan harapan akan munculnya tatanan baru di mana segala sesuatu akan berjalan lurus dan benar.

Agama tarian hantu (*the ghost dance religion*) misalnya, yang dianut orang Indian Sioux pada 1880-an di dataran barat Amerika, menyalakan perlawanan hebat terhadap dominasi kulit putih. Peristiwa berdarah itu dibingkai oleh ramalan bahwa orang kulit putih akan disingkirkan dan roh-roh nenek moyang mereka akan hidup kembali. Di Melanesia tersebar ratusan *cargo cult* (didasarkan pada harapan datangnya roh nenek moyang dengan pesawat atau kapal yang membawa muatan makanan dan barang lain). Mereka meyakini bahwa orang Barat memiliki kemampuan gaib mendapatkan bahan untuk hidup sehari-hari, namun bersekongkol dengan nenek moyang mereka (orang pribumi) sehingga kunci untuk membuka tempat di mana barang itu tersimpan masih dirahasiakan.

Harapan terpusat pada masa ketika orang kulit putih akan lenyap dan “kargo” (muatan yang dicitakan) bakal terus berdatangan. Di dalam Islam dan Buddhisme ada pula gagasan milenium serupa. Jendral masyhur dari Sudan, Gordon El Khartoum memerangi seseorang yang diyakini sebagai *Mahdi* di negara itu. Gagasan Buddhis tentang *Maitreya*, penjelmaan kembali sang Buddha, sangat kuat di Cina, Tibet, Jepang, dan bahkan nampak di dalam masyarakat Theravada.²³⁴

Gagasan waktu dalam Kristen menekankan gerak maju yang bersifat linier dan tak berulang, yang mengarah ke suatu ujung pamungkas, Hari Pembalasan. Sebaliknya, orang nusantara yang ter-Indianisasi tidak menekankan hari akhir, namun perputaran waktu yang bergerak melingkar (*cakra manggilingan*). Bahkan Brattayuddha sekalipun, perang pamungkas dalam kisah *Mahabharata*, tidak dipandang sebagai sebuah peristiwa tunggal, melainkan sebagai cara untuk menanggapi perjuangan abadi antara jagat rohani dan jasmani dimanapun dan di tingkat apapun (individu, negara, atau alam semesta). Dalam masyarakat Khmer, Jawa, atau Birma, milenarianisme sekaligus dikaitkan dengan pemujaan roh nenek moyang. Konsep *dewaraja* berhubungan dengan pasang-surut kekuasaan yang menyertai timbul-tenggelamnya wangsa kerajaan. Menurut bingkai keyakinan tersebut, manakala terjadi ketidakseimbangan ekonomi, politik, dan personal, maka diyakini bakal datang penyelesaian dengan munculnya seorang dewaraja yang baru. Orang Jawa menyebut figur mesianis mereka sebagai Ratu Adil, tokoh yang dibayangkan sebagai penguasa ideal yang akan menjembatani jurang pemisah antara kehidupan manusia dan hukum kosmis sehingga terwujudlah kembali kesimbangan alam.

Orang desa lazim mengekspresikan kemarahan terhadap penindasan, kegagalan panen, dan perlawanan menuntut terpenuhinya

²³⁴ Salah satu (dari banyak) jejaman umum termasuk: Burrige, K. *New Heaven, New Earth*. Shocken P, New York, 1969

keinginan dalam pengertian milenarian. Bagi mereka, ketidakseimbangan di jagat jasmaniah merupakan bukti nyata bahwa para penguasa, apakah itu raja, pangeran, presiden, atau perdana menteri, sedang tidak selaras dengan kosmos. Secara tipikal, gerakan yang mereka lancarkan bertumpu pada para tokoh karismatis yang ditampilkan laiknya raja, meski masih belum sempurna untuk memegang kendali kuasa tertinggi. Mereka dianggap memiliki kesaktian atau kekuatan luarbiasa dan mempunyai jimat keramat sebagai piranti pengabsahan garis silsilah yang terhubung dengan kerajaan. Tokoh karismatis ini biasanya mendirikan padepokan jauh di pelosok desa yang dibangun menyerupai istana, kendati mungkin dari bambu.²³⁵

Gerakan paling masyhur di Burma, yang dikenal sebagai pemberontakan Saya San, pada masa depresi 1930-an, mengambil bentuk semacam itu. Saya San adalah seorang juru tulis berpendidikan Barat yang bekerja di kantor pajak. Semangat perlawanannya bangkit setelah melihat tekanan ekonomi di kalangan petani. Kendati mengenyam pendidikan modern dan pernah menjadi biksu, gerakan yang dipimpinnya mengambil corak millenarian. Ia juga dianggap pendiri wangsa baru di Burma dan sekaligus diyakini sebagai sang *Maitreya* oleh para pengikutnya.²³⁶ Semangat yang menggelegak di balik peristiwa-peristiwa pemberontakan di Filipina, termasuk Gerakan Sakdal di Luzon pada 1930-an dan Gerakan Huk setelah Perang Dunia II, tidak bisa dijelaskan sebagai ideologi Marxisme semata-mata.²³⁷

Di Indonesia, Sarekat Islam (SI) yang didirikan pada 1912 diawali sebagai gerakan melawan dominasi niaga Cina dan dipandang sebagai

²³⁵ Buat survey berbagai gerakan di Jawa melihat Kartodirdjo, S. *Protest Movements in Rural Java*. OUP, Singapore, 1972.

²³⁶ Sarkisyanz, E. *The Buddhist Backgrounds of the Burmese Revolution* (The Hague 1965)

²³⁷ Iletto, R. *Pasyon and Revolution*. Quezon City, 1978.

gerakan rakyat pertama yang menggaungkan semangat nasionalisme modern dengan dunia petani. Meski demikian, pemimpin organisasi SI, Tjokroaminoto, disamakan dengan Herutjokro, sang Ratu Adil dalam gagasan Jawa.²³⁸ Partai Komunis Indonesia atau PKI, sejak awal mula berdirinya pada 1921 telah menjadi wahana utama bagi kepentingan kalangan *abangan*, atau kaum tani Jawa. PKI menjadi partai terbesar di luar blok komunis dunia yang mencapai puncak kemasyhurannya pada awal 1960-an. Dari awal kelahirannya, keanggotaan PKI dipusatkan di masyarakat Jawa yang berorientasi animistis, waktu itu disebut 'kaum abangan'. Keberhasilan PKI menyedot banyak kalangan yang tidak terdisiplinkan oleh ideologi Marxisme adalah sebagian karena ia tidak memiliki pesaing yang mampu menghubungkan kaum tani dengan politik nasional waktu itu. Kemudian memang lawannya Nahdatul Ulama dalam bidang itu.²³⁹ Walaupun dipunggawai para elit yang telah ter-Barat-kan, dukungan petani untuk gerakan tersebut tidaklah ditentukan sesungguhnya oleh ideologi modern.

Bagi kalangan cendekiawan bumiputra, kemerdekaan berarti kesempatan untuk menggantikan dominasi orang Eropa, yaitu menguasai prasarana komunikasi. Narasi politik pun menitikberatkan pada pertarungan yang akan membawa mereka ke tampuk kekuasaan dalam negari. Pada saat yang sama, sejarah sosial telah membidik kemajemukan daya gerak dan arus silang yang menajam pada masa peralihan. Satu-satunya yang tidak terkena dampak kekacauan akibat "jaman meleset" (depresi ekonomi 1930) atau Perang Dunia adalah kelompok minoritas yang tinggal di pelosok daerah. Akan tetapi, meski perubahan jaman menyentuh segala aspek, hampir semua orang masih lekat pada alur kehidupan yang terus berjalan dan bahkan sebagian besar ingin tetap

²³⁸ Melihat bab satu dari Dahm, B. *Sukarno and the Struggle for Indonesian Independence*. Cornell UP, Ithaca, 1969.

²³⁹ McVey, R. *The Rise of Indonesian Communism*. Cornell UP, Ithaca, New York, 1965

hidup sendiri tanpa diganggu, sedangkan narasi agung dari drama politik yang dipaksakan justru menjadi garis persinggungan yang mengkacaukan kehidupan mereka. Meskipun menyambung hidup hanya dengan hasil pertanian, warga desa menganggap diri mereka sebagai orang merdeka. Ini bisa diartikan sebagai cita-cita untuk mewujudkan keseimbangan dan kewajaran yang ideal, yaitu ketika negara tidak lagi menuntut banyak kepada mereka. Bagi orang beragama, baik mereka yang memeluk Kristen sebagai bentuk penyesuaian modernitas maupun yang merayakan kepercayaan yang telah mapan, peralihan pada akhir Perang Dunia menjadi panggung bagi praktik sosial yang lebih luas untuk berperan menurut keyakinan mereka.

Dari sudut pandang spiritual, kolonialisme bukan hanya merupakan penguasaan mekanis atas pranata, senjata, dan ekonomi, melainkan juga sebuah jimat. Dalam pengertian klenik, pemaksaan kehendak, sebagaimana dalam segala bentuk hegemoni, berada pada keyakinan tersirat tentang bagaimana sesuatu itu didefinisikan dan bagaimana ia nantinya bisa berubah dengan cepat. Di Asia Tenggara pada masa akhir Perang Dunia, seperti di Eropa pada saat blok Komunis runtuh, perubahan yang terjadi tidak hanya mencerminkan siapa yang mengendalikan alat-alat kekuasaan dan alat-alat kekuasaan macam apa yang dikendalikan, namun juga tentang bagaimana kehendak manusia dimobilisasi dan bagaimana bingkai pemahaman ditata. Perubahan yang menyosok ke ruang pemahaman rakyat tentang kemungkinan itu bisa saja terjadi nyaris serta merta dan perubahan yang demikian merupakan sasaran milenarian. Sebagai misal, gerbang yang dibukakan oleh semangat “keterbukaan” atau *glasnost* (kebijakan atau praktik pemerintahan yang lebih terbuka dan penyebaran informasi yang lebih luas) di Uni Soviet pada penghujung 1980-an menggiring perubahan dalam jagat kekuasaan Soviet yang kemudian diiringi arus penataan ulang

terhadap realitas sosial di kawasan Eropa Barat yang mengalir sedemikian cepat.

Nyaris senada, kesunyian senjakala kolonial pada masa depresi ekonomi, atau dikenal dengan “Jaman Meleset” (*Malaische*), pecah secara dramatis ketika Jepang melantakkan mitos keunggulan bangsa kulit putih. Saat pendudukan Jepang sedang menuju titik akhirnya pada 1945, hampir semua rakyat Indonesia, Burma, Vietnam, dan Filipina merasa waktu itu bahwa tatanan yang dibangun oleh semangat kolonialisme dan fasisisme (pola Jerman, Itali dan Jepang) telah pungkas. Kalangan perkotaan dan pedesaan sama-sama menggenggam keyakinan ini dan bersiap mengumandangkan kemerdekaan yang bagi mereka tampak meliputi semesta dan secara kosmologis telah ditakdirkan untuk maujud.

Kebutaan orang Eropa terhadap kedalaman rohani dan harapan rakyat yang menyebar luas ikut menyumbang terjadinya peralihan yang menyakitkan dan berlarut-larut, karena kalangan kolonialis beranggapan bahwa satu-satunya yang menentang mereka hanyalah segelintir elit bumiputera. Mereka sulit memahami daya gerak yang begitu kuat di dalam semangat milenariasnisme masyarakat awam. Mereka juga tidak menyadari bahwa apa yang menjadi acuan semangat itu adalah terwujudnya perubahan yang sama yang dikenal lewat istilah yang berbeda dalam kamus pemahaman kita, bahkan bagi mereka, semua itu tampak tidak masuk akal. Dari sudut pandang keagamaan, revolusi peralihan merupakan lapis jasmaniah dari suatu pembentukan ulang yang juga terjadi secara rohaniah. Menurut agama tradisional Theravada, Konfusu, Islam, dan Katolik, negara bertanggung jawab mengatur atau menyediakan latar bagi kehidupan spiritual rakyatnya, bukan hanya pada ekonomi. Namun, hal itu tertahan di bawah rejim-rejim kolonial yang didominasi oleh pandangan asing yang modern.

Meski reformasi yang diwarnai pemisahan ruang politik dan agama merupakan gejala nyata di sebagian ideologi elit, tapi pada akar kehidupan sosial, pandangan tradisional tetaplah mendominasi. Itulah mengapa, di tengah majemuknya kepentingan dan ideologi yang membangun peralihan menuju kemerdekaan, kita menjumpai banyak kelompok yang berhasrat mewujudkan pandangan yang masih didominasi oleh gagasan bercorak rohani. Semangat semacam ini paling menonjol dalam gerakan yang ingin mendirikan sebuah negara Islam. Di Indonesia gagasan ini di sebut pada tahun-tahun 1950an dengan istilah *darul Islam*.²⁴⁰ Semangat yang hampir sama juga terlihat jelas di dalam revolusi Burma yang bercorak Buddhis dan bahkan di dalam spiritualitas Konfusu yang masih tersirat di dalam komunisme Vietnam sekalipun. Sudut pandang ini mempengaruhi babak-babak peralihan menuju kemerdekaan dan membentuk corak jaman pasca-perang.

Di Vietnam, citra-citra tradisional menampilkan akhir masa perang sebagaimana niscayanya kepungksaan kuasa Perancis di negara itu, satu yang masih memiliki tempat bagi upacara kekaisaran. Menurut budaya spiritual setempat, istilah “desa” (*xa*) pada dasarnya berarti “tempat di mana orang berkumpul bersama memuja roh leluhur”.²⁴¹ Di dalam citra Cina di Vietnam, keyakinan ini masih kuat dipegang, bahkan ketika masih berada di bawah kekuasaan Perancis. Upacara kekaisaran seperti Nam Giao ditujukan untuk meraih kuasa dan kehendak baik arwah nenek moyang, khususnya mereka yang merupakan klan bangsawan istana, demi menjamin hasil panen dan terwujudnya kesejahteraan sosial penduduk. Lewat perhelatan itu, para penguasa harus diselaraskan dengan alam dan diharapkan dapat berjalan menurut irama yang, sekalipun samar di permukaan, dirasakan jelas oleh masyarakat desa.

²⁴⁰ van Dijk, C. *Rebellion Under the Banner of Islam: the Darul Islam in Indonesia*. Nijhoff, The Hague, 1981

²⁴¹ Hickey, G. *Village in Vietnam*. Yale UP, New Haven, 1964.

Ketika Kaisar Bao Dai turun tahta pada 22 Agustus 1945, dia menyetujui berdirinya Republik Demokratik yang dipimpin Viet Minh dan memberinya amanat kepada pemerintahan yang baru agar melestarikan kuil-kuil nenek moyang kaisar. Bagi orang desa yang masih terikat dengan tanah tumpah darah lewat pemujaan arwah pelindung yang berpusat pada leluhur pendiri desa (di Jawa dikenal dengan *baurekso*) kebijakan tersebut lebih dari sekedar peralihan wangsa kekuasaan, melainkan merupakan pertanda akhir dari gugus hubungan antara langit dan bumi. Meski demikian, upacara nenek moyang, termasuk festival Tet, yaitu perayaan tahun baru kamariyah ala Vietnam (seperti Muharram bagi Muslim, Suro bagi orang Jawa, atau Imlek bagi orang Cina) terus mendulang daya simbolis sebagai cara membangun ulang ikatan antara leluhur, alam, dan masyarakat.²⁴²

Pandangan tata sosial yang begitu dalam merasuk secara tak langsung menyatakan kepada orang Vietnam bahwa ketegangan pada masa akhir Perang Dunia bukan mengarah pada terciptanya keserasian yang majemuk, melainkan hanya menggiring seorang pemenang dari sekian banyak mereka yang awalnya tampak sebagai calon yang bertanding merebut kuasa. Keadaan saat itu memang memperlihatkan bahwa kalangan komunis telah membuat upaya paling berhasil untuk menyatukan gagasan Barat modern dengan semesta wacana Vietnam. Ini menandakan kemenangan mereka (pihak komunis) bukan hanya bersifat taktis, melainkan juga budaya, yang didasarkan pada pergeseran dalam gagasan kuasa tentang amanat dari langit (*mandate of heaven*) yang sejak dulu diyakini tidak bisa dibalik dengan aksi strategis macam apapun.

Menurut pendapat Mus, revolusi Vietnam dilancarkan dengan memanfaatkan kesadaran rakyat pada masa krisis dari Agustus 1945 sampai Maret 1946, dan sekaligus menjadi titik persemaian bagi benih generasi kepemimpinan yang memegang kendali kuasa di negara itu,

²⁴² Landon, K. *Southeast Asia: Crossroads of Religions*. U Chicago P, 1949, hlm. 194-7.

sebagaimana terjadi di Indonesia pada masa yang sama.²⁴³ Kesadaran tentang revolusi yang berakar secara budaya ini sebagian besar masih sangat samar di mata para analis dan pakar strategi Perancis maupun Amerika. Karena terus menerus menitik-beratkan pada ideologi, struktur sosial, dan pusat perkotaan, mereka selalu gagal memperoleh pengertian bahwa mobilisasi kehendak rakyat, yang dipahami sebagai spiritual meski komunis, ternyata lebih memberi pengaruh terhadap peristiwa daripada pengerahan ideologi yang resmi atau tertulis.

Kuasa penjajah mencatat bahwa di delta Mekong, varian Hoa Hao Buddhis menarik banyak pengikut, seperti gerakan Kejawen, yang meyakini pandangan spiritual sang pendiri yang meramalkan kekalahan Perancis pada 1940. Di dalamnya, praktik pencerahan spiritual jelas memiliki keterkaitan erat dengan revolusi yang bakal terjadi. Seperti yang diutarakan Woodside, "...kebudayaan klasik lebih dianggap remeh oleh masyarakat di tingkat atas ketimbang masyarakat di aras bawah dan...penyair Cina abad kedelapan belas, Li Po (yang semangatnya terus menyusupi cenayang gerakan Cao Dai pada 1920-an dan 1930-an) tetap lebih menyentuh hati kaum petani Vietnam ketimbang semangat yang ditebar komuni Perancis."²⁴⁴ Dalam gerakan itu, banyak hal tercipta dari mitos tentang asal-usul etnis yang memandang kekuatan spiritual azali masyarakat setempat terletak pada kemahiran magis yang akan mengalahkan keuntungan teknis lahiriah yang berasal dari kekuatan modern.

Kekuatan gerakan Hoa Hao, yang memiliki militer tersendiri di desa-desa sekitar delta Mekong, memancing aksi kekerasan yang memakzulkan pemimpinnya sendiri pada 1947. Meski ramalan Hoa Hao pada akhirnya diyakini benar, ia lebih merupakan pernyataan tentang kekuatan komunis ketimbang daya sinkretis Buddhis. Di pusat perkotaan,

²⁴³ D. McAlister & P. Mus, *The Vietnamese and Their Revolution*, New York, 1970, hlm. 118 dan 126.

²⁴⁴ A.B. Woodside, *Community and Revolution in Modern Vietnam*, Boston, 1976, hlm. 188.

gerakan kebangkitan Buddhis modern yang bersemangat meski dengan jumlah pengikut terbatas (yaitu sekitar 2000 orang pada 1935) berlomba dengan Marxisme dalam menarik simpati kalangan intelektual terhadap cita-cita kemerdekaan di Vietnam. Kendati berpangkal pada Buddhis Mahayana lama, gerakan baru tersebut menekankan aspek pengembangan atau analisis yang mendalam terhadap kitab suci ke dalam bahasa lokal, agar bisa dipahami maknanya oleh rakyat jelata dan secara khusus ingin menyaingi sepak terjang penginjil Katolik. Kalangan yang terakhir ini memang telah berhasil membangun komunikasi dengan masyarakat pedesaan lewat bahasa setempat ketika hampir semua warga Buddhis masih tarpaku dengan wajah esoteris dan teknis mereka, yang membuat Mahayana tampak sebagai lahan penjagaan para biksu.

Pada saat sama di pihak lain, penilaian tentang bagaimana para intelektual komunis bisa ditarik bersama-sama menggugah Marr untuk mengulas lebih dalam mengenai tema yang menggema antara komunisme dan milenarianisme. Istilah yang lahir dari penjara membuat sebagian kalangan Vietnam terpolitisasi, yaitu mereka yang sebelumnya belum pernah menjadi radikal dan dalam prosesnya, mereka yang terpolitisasikan itu membangun ikatan spiritual yang kemudian menjadi penopang bagi sel-sel revolusioner.²⁴⁵ Sementara bagi sebagian orang getar-getar semangat keagamaan milenarian berpadu dengan tekad revolusioner, pada saat yang sama sejumlah intelektual justru memilih Marxisme sebagai wahana pembebasan dari apa yang mereka nilai sebagai tradisionalisme Konfusu yang berorientasi statis, yang memang ingin mereka tumbangkan sejak lama.

Dalam teori Burma, pertukaran antara Marxisme dan Buddhisme adalah langsung, lugas, dan dalam. Sarkisyanz menegaskan di dalam ideologi U Ottama pada 1920-an ada gagasan bahwa perjuangan politik demi mewujudkan kemerdekaan berjalan sejajar dengan tahapan

²⁴⁵ D. Marr, *Vietnamese Tradition on Trial*, Berkeley, 1981, hlm. 305-6 & 316.

kemajuan spiritual Buddhis menuju pencerahan. Pencarian “*nirvana* di dalam dunia” merupakan konsep padanan ala Buddhis yang memiliki gaung senada dengan gagasan Kristen kontemporer tentang “gospel sosial”. Di sini, para nasionalis memang merupakan kalangan yang membangkitkan gagasan ideal tentang bagaimana negara diandaikan sebagai ajang perjuangan spiritual, yang mengikuti jejak jauh ke belakang seperti pada masa Kaisar Asoka dari India. Dalam gerakan Thakin pada 1930-an, nilai komunal tentang ketiadaan pamrih dan gagasan penjenjangan (*an ethos of leveling*) dikaitkan dengan Buddhisme dan komunisme. Pemahaman rakyat tentang istilah seperti “revolusi” dan “pembebasan” pun terbentuk pada saat yang tepat oleh pencitraan Buddhis dan desakan situasi kala itu.²⁴⁶ Kendati dalam hal lain kebanyakan kalangan nasionalis berbeda tajam, namun dalam hal ini mereka bersatu. Kepemimpinan revolusi Aung San pada penghujung masa perang memang menekankan pemisahan agama dan politik, yaitu tentang militansi sosialis dalam pengertian sekuler modern. Akan tetapi, tradisi kulturalis anti-Barat yang dibawa U Ottama dan Saya San menjadi semangat yang kembali relevan di bawah kepemimpinan U Nu, setelah meninggalnya Aung San, dan terus menyala di Burma hingga 1962.

Semangat yang relatif ter-Baratkan yang dikobarkan para tokoh pada masa peralihan, seperti Aung San atau Sjahrir dan Hatta di Indonesia, berupa saingan waktu itu bagi neotradisionalisme yang dikembangkan oleh U Nu dan Sukarno. Di Burma, komitmen membangun dasar negara berlandaskan nilai Buddhis baru muncul pada 1950 dan terwujud menjelang 1951. U Nu sendiri menegaskan peran tradisional negara sebagai pelindung agama sekaligus perwujudan dari nilai budaya yang merupakan reaksi atas penindasan di masa kolonial. Baginya, nilai budaya tersebut perlu dikembangkan lebih jauh demi terwujudnya kebebasan spiritual. Seperti di Indonesia, sosialisme di

²⁴⁶ E. Sarkisyanz, *Buddhist Backgrounds of the Burmese Revolution*, The Hague, 1965.

Burma terus diserukan, tapi komunisme justru diingkari oleh filsafat politik yang dominan di dua negara itu. Dari 1949, hadirnya pemberontak komunis di wilayah perbukitan memaksa pemerintah Burma, yang berada di bawah kendali U Nu dan kemudian Ne Win, menekankan ketidakcocokan antara gagasan Buddhis dan Marxis, meski pada saat yang sama mereka menyokong sosialisme Buddist Burma.

Peralihan revolusioner menuju kemerdekaan, seperti di Indonesia, Vietnam, dan Burma, mempertajam titik berat kolektif dalam ranah spiritual dengan cara yang sama seperti apa yang dicitrakan kematian terhadap para individu. Di Indonesia, daya juang yang semakin menguat dilancarkan selama masa penuh kegairahan pasca revolusi yang pada akhirnya melahirkan Republik. Apapun varian yang ada, hampir semua pemain melihat ke belakang, pada masa awal revolusi dengan semangat nostalgis. Mereka mengenang kesatuan spiritual tentang cita-cita yang mereka bayangkan bakal menyatukan kelas yang terpisah dan kelompok etnis yang terbelah, walaupun sementara saja, ke dalam semangat juang dan harapan yang terpadu. Apapun kesatuan aktual yang terwujud kala itu, mereka jelas dipengaruhi oleh intensitas masa yang sedang memanas. Masa pembentukan sebuah negara dan pemerintah yang berdaulat tersebut masih terus berlangsung dan bagaimana mereka dicirikan tetap menjadi persoalan karena generasi yang tengah bergejolak mulai bergerak menduduki posisi penting dalam Republik yang baru berdiri.

Kondisi masa perang yang keras dan kebijakan yang dikeluarkan pada saat itu bersatu dengan semangat untuk mengasingkan segala yang berbau asing, namun banyak kalangan Jawa pada awalnya melihat Jepang sebagai 'sang pembebas' yang kedatangannya telah diramalkan Joyoboyo, raja Kediri abad ke-13M.²⁴⁷ Kondisi yang penuh tekanan, penderitaan, dan ketidakbebasan pada masa Pendudukan Jepang boleh dipandaang sebagai asketisme, yang melatih kepekaan indera dan pemusatan energi, tapi

²⁴⁷ B. Dahm, *Sukarno and the Struggle for Indonesian Independence*, Ithaca, 1969, Bab 1.

semua itu leleh oleh keyakinan bahwa kemerdekaan akan datang. Anderson menyatakan bahwa kaum muda secara spiritual disiapkan untuk menghadapi revolusi oleh pihak Jepang, yang melatih laskar lewat berbagai macam olah kanuragan sama seperti mereka yang menuntut ilmu di pertapaan atau pesantren di masa terdahulu.²⁴⁸

Dalam tamsil milenarian Jawa, revolusi menimbulkan kekosongan wewenang yang sifatnya sementara. Saatnya masa penuh huru-hara, akibat dari mengalir keluarnya *wahyu* dari mereka yang berada di tampuk kekuasaan. peralihan ke *jaman edan* yang membangun latar bagi hadirnya jaman keemasan baru. Pada masa peralihan itu, 'defeodalisasi' menjadi tema yang mengemuka seiring dengan naiknya dekolonisasi, gagasan milenarian revolusi menyokong idiom populis, dan aliran kebatinan menganggap praktik yang mereka lakukan manunggal dengan dan pokok dalam revolusi.²⁴⁹ Bahkan, runtuhnya tembok luar Keraton Yogya pun dikaitkan dengan perubahan yang lebih dalam, yang secara simbolis dibaca sebagai pintu demi kesejajaran jasmaniah terhadap pembukaaan dan penjenjangan dalam ranah rohaniah. Kekuatan gaib (*kasekten*), yang diyakini dulu memusat pada raja dan keraton, dianggap telah mengalir keluar sehingga ikatan antara manusia dan alam, yang sebelumnya ditengahi oleh kerajaan, menjadi terbuka dan bisa dimasuki untuk pertama kalinya.²⁵⁰

Bahkan, di mana tatanan politik tampak relatif imbang atau peralihan berlangsung nyaris tanpa kekerasan sekalipun, cita-cita

²⁴⁸ melihat bab bab yang terkait masa ini dalam Stange, P. *Politik Perhatian: Rasa dalam Kebudayaan Jawa*. LKIS, Yogyakarta, 1998 maupun Stange, P. *Kejawen Modern: Hakekat dalam Penghayatan Sumarah*. LKIS, Yogyakarta, 2009.

²⁴⁹ C. Geertz, berdasarkan kajian lapangannya di sebuah kota kecil di Jawa Timur (Pare) pada awal 1950-an, dalam *The Religion of Java*, Chicago, 1976, mencatat bahwa munculnya sekte-sekte (hlm. 112-8, 339-52) dan para aktivis pada masa itu mempertalikan perubahan-perubahan yang terjadi di dalam praktik-praktik spiritual dengan revolusi.

²⁵⁰ Rumusan WS Rendra dalam pembicaraan di Yogya 1973.

keagamaan tetap berjaln-kelindan dengan gerakan revolusioner. Di Filipina, misalnya, organisasi Gereja Katolik yang berjenjang mengikat erat pemimpinnya dengan negara, yang itu berarti sejajar dengan hubungan sosial yang terjalin antara *sangha* dan kerajaan di Thailand. Teologi Pembebasan, yang pada khususnya dipengaruhi oleh aliran dari Amerika Latin sejak 1960-an, menyerukan kependetaan Katolik di Filipina yang mengidentifikasikan misi mereka dengan kesejahteraan sosial-spiritual. Revolusi kekuatan rakyat, yang berperan dalam pemakzulan kuasa Marcos pada 1986, melibatkan hirarkhi Gereja dan menggelar acara sembahyang malam yang disertai nyala lilin-lilin kecil sebagai senjata aksi protes yang mereka lancarkan. Di akar rumput, idiom Katolik telah disesuaikan agar menyatu dengan seruan-seruan kaum Papa yang menuntut keadilan sosial.

Tamsil tradisional di seluruh Asia Tenggara menyajikan peristiwa yang terjadi di jagat kecil manusia (*mikrokosmos*) sebagai sesuatu yang terjalin dan sejajar dengan tatanan alam dan sosial di jagat besar (*makrokosmos*). Oleh karena itu, pada tingkat paling dalam, kesan yang muncul dari corak gerakan lokal adalah perjuangan spiritual pada masa revolusi dikaitkan dengan penataan ulang yang berlangsung di dalam jiwa manusia. Seiring dengan runtuhnya kekuasaan kolonial atas budaya bangsa, penataan ranah batin ini dihubungkan dengan upaya penghapusan “penjajahan pikiran di dalam tubuh”.²⁵¹ Pembebasan kesadaran spiritual, yang ditindas oleh penjajahan yang sama yang telah menaklukkan ranah lokal dalam pengertian politik dan ekonomi, dianggap manunggal dengan proses revolusi fisik.

Di seluruh nusantara, seruan Jepang terhadap Islam memperkuat keyakinan bahwa masa pendudukan mereka merupakan pertanda bakal

²⁵¹ Paul Stange, *Kejawen Modern: Hakekat dalam Penghayatan Sumarah*, LKIS, Yogyakarta, 2009 bab 4

akan terwujudnya *dar-al Islam*. Gerakan menuju negara Islam memang menjadi aliran utama dalam gelora nasionalisme pra-perang kemerdekaan. Gerakan itu memainkan peran yang begitu kuat dan konsisten di Aceh, wilayah yang tidak pernah diambil-alih sepenuhnya oleh Belanda atau Jepang. Di semua wilayah di Indonesia, seperti di Sumatra, Sulawesi, Jawa Barat, daerah pantai utara Jawa dan di kawasan pedalaman, para guru agama atau kyai dan cita-cita negara Islam bersama menyalakan gerakan yang bersaing dengan deru sekularisme di aras lokal dan nasional pada 1940-an dan 1950-an. Di Filipina selatan, meski perjuangan Muslim di sana dimulai pada masa belakangan, derap mereka sejajar dengan Gerakan Darul Islam dalam menampilkan nasionalisme revolusioner yang bercorak Islam.

Kendati aspirasi kalangan muslim ortodoks di Malaysia dan Indonesia telah ditindas oleh kolonialisme, semangat mereka terselaraskan di dalam langgam nasionalisme awal. Hubungan yang terjalin dengan Mekkah dan Kairo menerbitkan kesadaran bahwa di seluruh penjuru dunia Islam, penjajahan Eropa merupakan kekuatan yang menekan. Gerakan muslim bukan sekedar ekspresi semangat pemurnian tauhid, melainkan juga, ditinjau dari akarnya, memiliki keberkaitan dengan corak magis dan milenarianisme Islam. Gerakan Darul Islam di Indonesia menekankan segi spiritual dalam gagasan perang suci mereka, *jihad akbar*. Baik tokoh-tokoh yang terpelajar, seperti Kartosuwirjo, maupun sebagian pengikut sama-sama memahami bahwa pembentukan negara Islam dan penyebaran gagasan itu tidak bisa lepas dari dua hal, yaitu pemurnian diri (*jihad batiniah*) dan perang fisik (*jihad lahiriah*).

Anasir tersebut terkandung di dalam kepemimpinan Indonesia dalam revolusi mereka, yang merasa bahwa berdiri melawan perubahan justru dapat membahayakan perundingan yang digelar. Kalangan priyayi yang relatif tersekulerkan, yaitu pewaris tradisi keraton Indis namun terdidik secara Belanda, mengendalikan birokrasi dan menentang gerakan

sosial dan keagamaan, baik Darul Islam maupun komunisme. Secara tersirat, perbedaan keagamaan memperlemah klaim komunis terhadap nasionalisme Indonesia. Sebagaimana pasukan revolusioner di bawah komando Jendral Sudirman yang mengancam putus hubungan dengan Sukarno, demobilisasi resimen-resimen komunis pada 1948 akhirnya memicu pecahnya perang saudara di dalam Republik, yang berpusat di wilayah Madiun di Jawa Timur.²⁵² Dalam peristiwa berdarah itu, Partai Komunis Indonesia (PKI) berhasil disingkirkan dalam waktu singkat, seperti yang pernah mereka alami ketika melancarkan pemberontakan terhadap Hindia Belanda pada 1926. Ribuan nyawa tewas dalam aksi pembantaian di tingkat lokal, yang kemudian dikenal dengan 'Peristiwa Madiun', di bawah pengawasan Divisi Siliwangi dari Jawa Barat yang memiliki kecenderungan Islam kuat.

Setelah berhasil mengatasi gerilya yang mengatasnamakan kepentingan rakyat dan “ancaman terhadap nasionalisme” yang ditebar golongan komunis itu para pemimpin Republik mendapat kesempatan melakukan negosiasi dengan kekuatan asing di meja perundingan. Akan tetapi, jalur diplomasi justru membawa hubungan yang terbelah antara Islam dan Kejawaen semakin parah dan menuju ke suatu tatanan baru yang penuh ketegangan selama dasawarsa 1960-an. Pada masa pasca-kemerdekaan, perbedaan antara partai-partai Muslim, yaitu kalangan tradisionalis (NU) dan modernis (Masyumi), dan partai sinkretis atau sekuler, yaitu kalangan nasionalis (PNI) dan komunis (PKI) menyatu dengan perbedaan dalam orientasi budaya.²⁵³ Semua itu berkaitan erat dengan ketidaksamaan pengertian spiritual yang mereka yakini tentang apa sebenarnya yang menjadi cita-cita revolusi nasional.

²⁵² Reid, A. *Indonesian National Revolution 1945-50*. Longmans, Melbourne, 1974

²⁵³ Feith, Herbert. *The Decline of Constitutional Democracy in Indonesia*, Cornell UP, Ithaca, NY 1962

Gerakan Darul Islam, seperti nasionalisme Moro di Mindanao dan Sulu, dinilai kalangan sekuler tak ubahnya sebagai aksi perbanditan atau teroris, sama melalui sudut pandangan mereka dengan kaca mata kolonial. Meski begitu, menurut sudut pandang bawahan, revolusi nasional tetap belum berakhir jika negara dibentuk berdasarkan model Eropa, baru selesai dari sudut pandangan mereka kalau negara bercorak Islam. Seperti kalangan Marxis, yang menganggap revolusi belum sempurna tanpa perubahan sosial radikal, sebagian muslim terus menerus memperjuangkan sebuah revolusi yang tidak pernah mereka menangi. Di Aceh dan wilayah pantai utara Jawa, pergerakan berlangsung secara spontan dan berakar dalam di tingkat akar rumput yang mencerminkan daya populis dan keagamaan. Ini jelas berbeda dari konsep orang Eropa tentang apa yang disebut sebagai "perkembangan politik nasionalis".

Revolusi-revolusi nasional belum bergerak di dalam batas yang jelas pada dirinya sendiri. Di hampir seluruh kawasan Asia Tenggara, seperti juga di Afrika, batas yang melingkari negara-negara baru pada semula masih sama dengan apa yang diwariskan kolonialisme. Namun demikian, etnisitas yang beraneka-ragam yang hidup di dalamnya terus mempertahankan pandangan yang bersaing sampai hari ini, walaupun banyak yang telah sepenuhnya dipadamkan. Oleh karena itu, kita harus memahami transisi revolusioner sebagai tahapan yang *terus berlanjut* di luar bingkai waktu yang biasanya dijadikan penentu peristiwa peralihan pasca kemerdekaan tersebut. Dalam pengertian yang lebih luas, revolusi-revolusi nasional masih berlangsung hingga kini dan lebih dari sekedar persoalan pengakuan hukum kedaulatan bangsa. Bahkan revolusi yang dianggap "paripurna" sekalipun pada kenyataannya masih menyisakan persaingan yang meluas, dan tak jarang bersifat laten, di luar garis kemenangan yang kasat mata.

Di Indonesia, proses konsolidasi negara yang telah diproklamasikan pada 1945 itu belum mencapai titik akhir, perjuangan di

daerah masih berlangsung selama dasawarsa 1950-an. Di Myanmar, perang bahkan belum usai dengan suku Karen. Di Kamboja, kemerdekaan yang teraih masih sulit ditentukan seperti apa bentuknya. Di Filipina selatan, Aceh, Timor Timur (kemudian Timor Leste), Irian Jaya gelora nasionalisme atau proto-nasionalisme masih menjadi api dalam sekam. Pada saat yang sama, kekuatan populis dan sosialis di Muangthai, Myanmar, Malaysia, Indonesia, dan Filipina terus menyalakan semangat juang para aktivis, meski berada dalam ketertindasan. Dalam proses revolusi nasional, muncul aspirasi kesukuan, sosial, dan keagamaan yang tak terhitung jumlahnya, tapi semua telah dipinggirkan karena sang pemenang (mereka yang berhasil merebut kuasa politik) punya kemampuan menentukan corak atau model negara yang mereka inginkan.

Di pinggir-pinggir negara, penjajahan bukan hanya masalah penaklukan, namun menyangkut juga pendakwahan, penambangan, dan perkebunan. Komunitas lokal seperti suku Karen di Burma dan suku Batak di Sumatra mulai menjalin hubungan dengan pendidikan modern lewat Kristen pada abad ke-19M. Tapi secara keseluruhan, kekuasaan kolonial belum menyatukan minoritas kesukuan secara budaya ke dalam satu negara modern. Hampir sama, gerakan anti-kolonial, yang meletuskan perang Jawa dan Aceh atau pemberontakan Saya San di Burma pada 1930-an, berkisar tentang cita-cita untuk menyelaraskan lewat jalur tradisi. Di sana, perlawanan terhadap penjajahan yang mereka kobarkan berada dalam bingkai kesukuan, bahasa, dan kekerabatan.

Gerakan petani, keraton, dan keagamaan itu dapat dianggap sebagai nafas kematian dari alam tradisional. Mereka boleh jadi dikaitkan dengan semangat nasionalis melalui anasir yang bersemayam dalam cita-cita perjuangan. Namun bagai yang lewat mitologi masa belakangan, umumnya mereka belum memiliki impian untuk mewujudkan 'negara modern'. Pada masa modern, batas di antara jagat makna simbolis tengah menajam seperti terjadi dalam jagat politik. Bahkan, menelusuri

bagaimana perubahan keagamaan berkaitan dengan nasionalisme mengungkap suatu mentalitas yang asing bagi Asia Tenggara. Keabsahan kuasa tradisional menafsirkan politik sebagai sebuah aspek dari proses spiritual; keterpisahan mereka yang tampak nyata dan semakin terlembagakan itu merupakan ciri khas dari perubahan pada masa sekarang.

Penyesuaian lokal terhadap berbagai langgam klasik dan tradisional merupakan perumusan ulang identitas yang bercorak sintesis di setiap tahapan yang dilalui. Sebagai misal, orang Viet memakai struktur Cina sebagai senjata melawan dominasi Cina dan sintesis membuat mitos Indis bercitra lokal. Kini, masyarakat pribumi berhendak menyelaraskan modernitas dengan tujuan yang ingin mereka capai. Pada saat yang sama, tekad rohani di dalam kebudayaan mereka berarti bahwa kemerdekaan belum dibaca sekedar sebagai persoalan 'otonomi politik dan ekonomi'. Padahal pada galibnya, kemerdekaan politik dipandang secara lokal sebagai cita-cita sosial dan keagamaan. Revolusi di Asia Tenggara tidak hanya terpusat pada serah terima kedaulatan atau janji keterpenuhan sandang pangan, tetapi juga pada impian untuk mencapai kemerdekaan rohani dari jeratan langgam impor yang dicokolkan melalui sejarah.

Bab 7

PEMBENTUKAN IDENTITAS NASIONAL

Bagi orang Asia Tenggara, Perang Dunia II menghasilkan kurang-lebih dua setengah tahun penuh penindasan di bawah pendudukan Jepang. Setelah akhir masa perang, masyarakat lokal kemudian terbebas dari cengkraman penguasa kolonial. Umumnya proses mencapai kemerdekaan mulai pada Agustus 1945 dan nyaris menjelang 1960, setidaknya dalam pengertian hukum. Di Malaysia dan Filipina, transisi diplomasi berhasil dicapai, sedangkan di Burma, Indochina dan Indonesia, revolusi bersimbah darah menandai transisi kemerdekaan. Secara ekonomi, dengan pengecualian Burma dan Vietnam, semua negara di Asia Tenggara semakin tersatukan ke dalam sistem global dan lintas bangsa yang pasca-kolonial. Jalur yang mengiringi kemerdekaan politik secara hukum ini terkadang membalik pengertian yang lazim, bahwa pada masa pasca perang negara memang 'lebih merdeka' dari pengaruh luar ketimbang ketika masih berada di bawah kekuasaan kolonialisme.

Dalam pengertian sosial, konsolidasi negara-negara modern dan meningkatnya jalinan di antara mereka jelas melintasi batas yang membentang antara jaman kolonialisme dan jaman kemerdekaan. Hasil yang dicapai revolusi industri tetap semakin mengikat negara lokal kedalam pola dunia dan mempertalikan orang yang hidup di sana satu sama lain dengan kekuatan baru. Negara modern dibentuk atas piranti yang dimungkinkan melakukan intervensi, yaitu dengan cara menguasai melalui teknologi cetak dan elektronik, yang jauh lebih meluas hingga ke sendi terdalam ketimbang yang pernah ada di negara sebelumnya. Sistem pemerintahan dan perpajakan; angkatan perang, perdagangan, dan pariwisata; pendidikan negara dan media elektronik, semuanya semakin merasuki kehidupan sehari-hari dan semakin meresap ke pelosok daerah.

Kendati demikian, jalur lintasan yang membentang pada masa sekarang tetap dibangun oleh, atau dibiarkan lewat, budaya keagamaan yang terus hidup dan tidak selalu sesuai dengan harapan yang dibayangkan oleh logika ekonomi. Orang nusantara bahkan menegaskan semangat baru melalui penyesuaian media yang terindustrialisasi.

Setiap tahapan peralihan yang terjadi di kawasan menciptakan kelas baru. Kalangan cendekia masa pra perang kemerdekaan, yang berasal dari para elit, hasil dari penyatuan masa sebelumnya, menjadi benih bagi berkembangnya budaya besar yang bercorak 'nasional kosmopolitan'. Peralihan masa pasca perang memboyong kelompok lain ke dalam elit baru. Kekuatan ekonomi orang Cina dan India pendatang, misalnya, menganugrahi kedudukan penting di kota-kota, meski ambigu dan terkadang janggal. Sistem militer, yang menonjol karena jaringan komunikasi mereka yang padu, menjadi salah satu lintasan utama demi mobilitas vertikal. Pendidikan sekuler, jika dibandingkan dengan sistem kawula-gusti dan pembagian kelas lama, membuka gerbang ke arah yang sama bagi mereka yang kurang kesempatan menimba ilmu di biara atau sekolah keagamaan. Elit perdikan baru ini pada awalnya sangat kecil jumlahnya, namun seperti kalangan bangsawan istana masa awal, pada jaman ini mereka memiliki daya magnetis di lingkungan mereka. Kini, sebagai penengah utama budaya industri, mereka mengalirkan pengaruh dan menjadi punggawa dalam penciptaan gaya modernitas bercitra lokal.

Ideologi neotradisional

Kendati sejarawan sosial mendefinisikan nasionalisme sebagai kebangkitan kuasa para elit yang ter-Barat-kan, kita telah mengetahui bahwa bagi kebanyakan penduduk, gerakan revolusi dibentuk oleh ideologi modern yang tercampur hasrat utopis rakyat jelata. Apa yang menjadi sasaran saya di sini adalah mengidentifikasi jalur budaya dalam

babakan peralihan pasca-perang dan politik. Di Asia Tenggara, secara politik, ideologi liberal di Asia Tenggara tidak berumur panjang dan konsolidasi struktur otoritarian merupakan garis perkembangan paling jelas. Otoritarianisme, apakah itu dalam bentuk militer ataupun komunis, menunjukkan bahwa hirarkhi yang ketat telah memperkokoh pengawasan terhadap media modern dan struktur kekuasaan. Dalam pengertian budaya, gaya kepemimpinan politik, khususnya pada masa setelah kemerdekaan tercapai, menghidupkan kembali corak lama. Harapan bahwa modernitas akan menciptakan negara-negara bercitra Eropa ternyata digantikan oleh pencarian identitas yang bersifat 'revivalistik' (menghidupi kembali pola lama).²⁵⁴

Dorongan spiritual maujud secara tersirat dalam budaya politik dan kebijakan budaya serta praktik kehidupan masyarakat sehari-hari. Dengan demikian, perumusan ulang agama merupakan sesuatu yang nyata melalui jalur politik dan lewat lembaga yang pada lazimnya kita memang anggap bersifat keagamaan. Bila mana budaya politik telah bercorak neo-tradisional, mereka secara tersirat maupun tersurat menyusupkan makna keagamaan di dalam ruang politik. Nuansa spiritual pada umumnya dan makna keagamaan pada hakikatnya merupakan unsur yang paling jelas melalui neo-tradisionalisme. Namun, jika kini para elit membangkitkan budaya pribumi, itu lebih pada konteks proses penciptaan ulang ketimbang pelestarian yang kaku. Ditilik dari sudut pandang itu, neo-tradisionalisme merupakan tema utama politik budaya di negara-negara merdeka, ia tak lain adalah proses penciptaan ulang yang tujuannya mementaskan citra modern di dalam bingkai lokal secara sinkretis.

Filosofi politik paling menonjol pada masa pasca-perang dapat digolongkan sebagai "neo-tradisional". Ritual nasional yang baru,

²⁵⁴ Benda, H. "Decolonization in Indonesia: the Problem of Continuity and Change", *American Historical Review* Vol LXX N 4, July 1965.

termasuk pemilihan umum ala Barat, digelar dalam bingkai upacara kenegaraan yang dilakukan sebelumnya. Bila menanggapi proses pemilu di Indonesia hanya sebagai perhelatan yang 'masih jauh' dari gagasan ideal demokratis, yang justru jarang diterjemahkan ke dalam praktik Barat sendiri, kita akan gagal melihat fungsi ritual didalamnya, sebagai perayaan yang bertujuan mencipta kesatuan seperti di kerajaan kuno. Di Indonesia, hari raya keagamaan (Nyepi, Waisak, Imlek, Natal, Idul Fitri, Suro, dll) dijadikan 'hari libur nasional' dan para pahlawan revolusi, sebagai nenek moyang pendiri negara, kurang lebih sebagai jikal bakal dan pelindung modern, dikenang dalam upacara peringatan. Meski setapak berdebu seakan menjadi sebarang jalan raya, pola semacam ini mencerminkan banyaknya pilihan yang dibimbing oleh jejak yang telah lama ada. Hal ini merupakan sebuah proses positif. Ketika para aktor menyerukan semangat Buddhisme atau wayang, mereka secara aktif membangun dan juga secara sinis menggunakan simbol-simbol rakyat masa lalu.

Konfusianisme bergema di Vietnam Selatan di bawah kuasa presiden Ngo Dinh Diem, sosialisme yang dikumandangkan U Nu di Burma bernuansa Buddhis²⁵⁵, dan Nasokomnya Sukarno memantulkan betapa getaran Kejawen bisa memimbing pembentukan ideologi nasional. Kalangan komunis Vietnam memprioritaskan nilai kebersamaan (komunal), senada dengan spiritualitas Konfusu, yang oleh kalangan Marxis Barat sulit dipahami dengan pemahaman komunisme mereka. Suharto juga demikian, membangun makam keluarga yang megah di sebelah kompleks pusara Mangkunegaran, dengan memakai gaya kuil Majapahis Indis. Barangkali ia ingin mengabadikan perannya sebagai orang yang telah memimpin bangsa menuju modernitas, namun cara dia melakukannya meniru gaya raja-raja Indis mengenang pencapaian

²⁵⁵ Pye, L. *Politics, Personality, and Nation Building: Burma's Search for Identity*. Yale UP, New Haven, 1962.

mereka. Bahkan Lee Kwan Yew, pengacara lulusan Cambridge yang memimpin Singapura menuju hiper-modernitas, memprioritaskan nilai keluarga ala Konfusu dan melestarikan gaya otokratik mandarin.

Meskipun kekuasaan raja lama dibatasi, bekasnya kerajaan lama tetap menjadi pusat kehidupan keupacaraan di sebagian wilayah penting Asia Tenggara. Di manapun ia mewujud, gaung keagamaan menyertainya. Kerajawian masih menjadi pranata inti di dalam politik nasional di Muangthai dan Brunei sampai hari ini; di Laos pada dasawarsa 1950-an; dan di Kamboja, kendati dalam bentuk yang dirubah, hingga 1975. Ketika kerajaan itu dipandang secara lebih luas, yaitu di luar batas fungsi politik mereka--sebagai kompleks ritual, kepercayaan, dan seni--maka peran residual yang masih mereka mainkan ternyata jauh lebih penting lagi. Di Jawa dan Malaysia, kesultanan tetap memegang wewenang kejiwaan yang mendalam, sekalipun peran politik mereka semakin terbatas. Di Muangthai dan Brunei, di mana kerajaan menjadi poros utama negara, peran yang mereka mainkan berada dalam ranah politik, sosial, dan keagamaan sekaligus.

Di Jawa, kala Sultan Hamengkubuwono IX mangkat pada 1988, penghormatan terakhir yang mengiringi pengantaran jenasanya ke Imogiri menyedot perhatian massa yang luar biasa dan peristiwa itu mengisi halaman media begitu luas. Ironisnya, dia sukses mempertahankan kuasa magis keraton justru dengan teguhnya dukungannya bagi revolusi dan peran politiknya sebagai Wakil Presiden RI pada 1970-an. Di Kamboja, Pangeran Sihanouk membangkitkan perasaan yang sama dan untuk alasan yang sama pula pada dasawarsa 1950-an dan 1960-an. Setelah membangun tatanan monarki konstitusional, dia pun mempertahankan kuasa suci tradisi kerajaan dan terus menerima upeti seperti raja-raja sebelumnya. Penghormatan ini membuatnya tampil sebagai tokoh kunci dalam perundingan damai, bahkan dalam perlawanan, hingga 1990-an.

Modernisasi di Muangthai dipelopori oleh kerajaan dan jalinan yang mengikat istana dengan *sangha*, desa, dan wilayah pelosok terus menerus memperoleh kekuatan. Revolusi konstitusional 1932 mengganti apa yang dulunya disebut Siam menjadi Thailand dan menata ulang, bukan menyingkirkan, peran kerajawian. Dengan demikian, raja tetap memegang kendali atas latar ritual dan perayaan akbar di dalam masyarakat Tai. Pada masa pasca perang, Buddhisme bahkan telah menjadi semakin kukuh terkeramatkan, setidaknya secara teoretis, ketimbang masa-masa sebelumnya. Bersama dengan monarki Thailand, ia menjadi landasan pokok ideologi nasional. Pandangan Marshall Sarit, yang mendominasi pada 1950-an sampai awal 1960-an, mengembalikan lagi beberapa fungsi keupacaraan yang dipegang kerajaan dan mengharapkan Buddhisme dapat menjadi tameng terhadap apa yang dia anggap sebagai ancaman komunisme.²⁵⁶

Ironisnya, keberlanjutan dengan tradisi yang begitu kuat di Thailand justru melapangkan jalan bagi pencarian modernitas yang kurang ambigu. Jelas bahwa tujuan-tujuan keagamaan mengilhami pembentukan negara modern. Di sisi lain, Buddhisme modern, sebagaimana didukung oleh negara, mencerminkan penyesuaian kreatif terhadap perkembangan abad ke-20M dan di sana ada pergeseran titik tekan dari spiritualitas esoteris menuju aksi sosial. Pranata-pranata tradisional, dengan demikian, telah dirombak sementara kekuatan mereka diperbesar, bahkan disokong oleh media, sebagai landasan integrasi negara. Di Thailand, sejumlah anasir modernitas yang saling bertautan telah dimasukkan ke dalam sistem negara, padahal di mana-mana ditolak

²⁵⁶ Sebagaimana diamati Tambiah, tujuan-tujuan keagamaan mengilhami cita-cita kemajuan pemerintah: "...sejak mula, Buddhisme telah dikaitkan secara positif pada konsepsi tentang tata politik sosial yang ideal, yang pilar utamanya adalah seorang raja adil nan bijak yang akan mendukung terciptanya masyarakat makmur dan menjadi pelindung agama... Dengan terbangunnya totalitas yang terjalin antara agama dan politik, antara kesadaran nasional dan identitas keagamaan, antara moralitas yang benar dan politik, maka sulit untuk menemukan sebarang nasionalisme sekuler yang menyingkirkan acuan-acuan Buddhis di Thailand masa mendatang." Tambiah, SJ. *Buddhism and the Spirit Cults in North East Thailand*, Cambridge UP, 1970.

karena dinilai terlalu ke-Barat-an. Rupa-rupa variasi tentang citra hubungan tradisional antara ranah keagamaan dan politik terus diterapkan di seluruh penjuru negara itu.

Di Myanmar, hampir semua serpihan monarki yang tersisa disapu bersih oleh penjajahan Inggris. Kendati begitu, negara merdeka itu membangkitkan kembali tradisi yang bersumber dari gagasan keagamaan lokal tentang jagat kerajawian. U Nu yang menjabat Perdana Menteri Burma dari 1948 sampai 1962 menganut versi sosialisme yang berangkat dari aliran yang lebih sekuler yang dianut rekan-rekannya di Partai Thakin (Dobama Asi-ayone) pada 1930-an. Para pengamat secara keseluruhan mencatat kualitas asli dari keyakinan spiritual pribadi yang dia sokong dengan gaya hidup bersahaja dan U Nu juga sangat meyakini bahwa kemajuan rohani rakyat akan meningkat apabila sebuah negara Buddhis diproklamasikan.

Pada saat yang sama, Buddhisme U Nu tidak bisa dipisahkan dari pemujaan *nat*. Dia mendukung upacara persembahan dengan mengacu pada kitab suci. Setiap tahun, kendaraan politiknya, yaitu Partai Pyidaungsu, memberi persembahan berupa sesaji kepada roh-roh dan dia sendiri kerap menghabiskan waktu di tempat keramat sembari memutuskan persoalan ekonomi. Pada 1961, ia memprakarsai pembangunan 60.000 pagoda dari pasir dengan puncak yang terbuat dari besi dan ketika gelombang oposisi melawan deklarasi Buddhisme sebagai agama negara meningkat, dia menghabiskan 45 hari dalam persunyian spiritualnya di Gunung Popo, tempat keramat yang terkait dengan praktik pemujaan *nat*.²⁵⁷ Sejumlah kalangan *sangha* menuduhnya lebih mementingkan praktik pemujaan ketimbang Buddhisme, namun bagi U Nu, dua aspek dari komitmennya itu tidak berada dalam posisi berlawanan.

²⁵⁷ M. Mendelson, *Sangha and State in Burma*, (J.P. Ferguson ed.), Ithaca, 1975, hlm. 273-4 & 350.

Pembaharuan nasional dan pemajuan Buddhisme dilihat sebagai dua semangat yang berjalan beriringan di dalam mencapai cita-cita negara sosialis yang dibingkai nilai Buddhis. Kebangkitan yang dipunggawai U Nu menekankan sifat Buddhis Burma dan peran pentingnya di dunia sebagai “griya terkokoh” dari praktik mutakhir yang ada pada agama itu. Di bawah pemerintahannya, Kementerian Agama didirikan pada 1950 dan sejak 1952, pihak pemerintah menyertakan para biksu untuk berperan aktif merangkul suku-suku di wilayah pegunungan agar menjadi bagian bangsa. Pemerintah juga menyokong pusat meditasi *vipassana* bimbingan Mahasi Sayadaw di Rangoon, yang menjadi percontohan Buddhisme modern. Bahkan, para pengunjung dari luar negeri pada masa itu kerap menyebutnya sebagai contoh dari Buddhisme modern yang sejati.²⁵⁸

Sangayana, Dewan Buddhis Agung Keenam (1954-1956), merupakan pusat gerakan revivalisme dan dikaitkan dengan aktivitas yang menjadi semangat jaman pada dasawarsa 1950-an. Ia menandai peringatan ulang tahun Buddha yang ke 2500 dan pada taraf yang lebih luas menjadi peristiwa dunia karena di sana bertemu utusan-utusan dari 30 negara. Pada 1950, Pagoda Perdamaian Kaba Aye mulai dibangun di tempat yang dipilih berdasarkan pandangan spiritual dan pertemuan Sangayana digelar di tempat yang disebut “Gua Suci Agung”, sebuah aula besar yang dibangun di sebelah Pagoda Perdamaian untuk menampung 10.000 utusan Buddhis yang diundang. Pada saat yang sama, pemugaran pagoda lama yang terlantarkan, jumlahnya mencapai ribuan, bahkan menjadi satu dari sekian kebijakan pemerintah.

Di Indonesia, gairah nasionalisme pasca-perang kemerdekaan, Pancasila (yang menjadi filosofi politik nasional), dan Undang-Undang Dasar 1945 (yang menjadi landasan konstitusi sampai sekarang), semuanya masih menyalakan semangat tradisional. Konsep 'Demokrasi

²⁵⁸ Kornfield, J. *Living Buddhist Masters*. Santa Cruz, California, 1977.

Terpimpin' yang diciptakan Sukarno menjadi bingkai politik Indonesia dari 1959 sampai 1965, bahkan lebih tajam lagi menghidupkan etos dan gaya budaya kraton.²⁵⁹ Di dalam konsep tersebut, baik gagasan Islam puritan dan gagasan pluralistik Barat tentang 'demokrasi' dienyahkan demi kepentingan pemikiran sinkretis dan politik mufakat. Barangkali, gagasan magis tentang kuasa tersirat dalam upaya pemerintah menghimpun kekuatan memuja modal, memperjuangkan pembebasan Irian Barat dari cengkraman Belanda, dan melakukan konfrontasi terhadap Malaysia yang dianggap "neo-kolonialis". Sukarno juga giat mengenang kejayaan tradisional Majapahit dengan menyajikannya, baik sebagai puncak masa lalu maupun model bagi masa kini.

Tamsil populis Sukarno, seperti tentang kehidupan seorang petani bernama marhaen, prinsip gotong-royong, dan semangat musyawarah-mufakat, ditampilkan sebagai ideologi nasional. Dia menyatakan Nasakom (Nasionalisme-Agama-Komunisme) sebagai sebuah ideologi sintesis dan transenden dan ia sendiri berperan sebagai 'kepanjangan lidah rakyat', yang berarti menganggap kesadaran pribadinya terhubung dengan masyarakat yang merupakan mekanisme representasinya yang utama.²⁶⁰ Namun, puja-puji karismatisnya tentang semangat '45 justru menggelora bersama dengan api perlawanan di mana-mana, laju inflasi yang tinggi, dan permasalahan yang tak terselesaikan, sehingga menerbitkan kekecewaan banyak kalangan. Bahkan kalangan Kejawan sekalipun, yang secara budaya umumnya simpatik atas kehebatan Sukarno, juga akhirnya merasa bahwa cita-cita yang selama itu dikumandangkan pada praktiknya mengalami kegagalan. Jika Sukarno hendak melintai ideologi lewat jalur sintesis, Suharto justru membasmi ideologi dari politik; jika "negara teater" Orde Lama, yaitu Demokrasi

²⁵⁹ B.R.O'G. Anderson, "The Idea of Power in Javanese Culture" dalam Claire Holt et.al eds, *Culture and Politics in Indonesia*, Ithaca, 1972 dan C. Geertz, *Islam Observed*, Chicago, 1972.

²⁶⁰ Soekarno. trans R McVey. *Nationalism, Islam, and Marxism*. Cornell SEA P, Ithaca, 1969.

Terpimpin, membangkitkan kembali citra kerajaan Indis, Orde Baru dapat dipandang mewakili lapis muka dari watak kehidupan desa.

Meski Suharto seorang Muslim taat ia, seperti Sukarno, berlatarbelakang Kejawen sinkretis. Bersama dengan ayah tiri dan sejumlah penasihat awalnya, dia ikut dalam kelompok pemujaan roh-roh pelindung. Kelompok itu mengajarkan agar berziarah ke tempat yang menyimpan daya kesaktian di Dieng dan Srandil sebagai jalur meraih kuasa. Kedua tempat tersebut dikaitkan dengan tokoh Semar sebagai pelindung (*danhyang*) Jawa. Di dalam praktik itu, pengaktifan cakra tenggorokan (*vasudha chakra*), yang terhubung dengan penerimaan pesan-pesan roh, menjadi salah satu latihan dalam upacara yang dibingkai oleh versi modern busana keraton dan menukikkan perhatian pada benda yang diyakini mengandung *kasekten*, seperti keris. Meski diikuti oleh mereka yang memiliki kedudukan di pemerintah, namun ironisnya, etos Kejawen ini ditutupi oleh pembelaan diri budaya (*cultural defensiveness*). Etos ini memang kabur dan muluk jika dibandingkan dengan sinkretisme bergaya Indis atau agama tradisional, bahkan menuntut status resmi dari praktik kebatinan tersebut masih tidak aman. Akan tetapi, etos kejiwaan yang menjadi pondasi pemerintahan yang dipimpin oleh Sukarno dan Suharto diilhami oleh Kejawen sinkretis ketimbang kepekaan Islam ortodoks maupun modernis eksklusif.²⁶¹

Sayang sekali, dalam menilik krisis 1965 yang memakzulkan Sukarno, para pengamat gagal mencatat bahwa Suharto sebenarnya telah menunaikan apa yang menjadi hasrat Sukarno. Lihat saja, dia mengekalkan prinsip Demokrasi Terpimpin yang dinyatakan Sukarno sebagai pondasi negara selama 32 tahun memimpin Indonesia. "Prinsip

²⁶¹ Mengenai latarbelakang, Roeder, OG. *The Smiling General: President Soeharto of Indonesia*. Jakarta, 1979. Mengenai prakteknya Stange, P. *Politik Perhatian: Rasa dalam Kebudayaan Jawa*. LKIS, Yogyakarta, 1998. Mengenai pedhanyangan Pemberton, J. *On the Subject of 'Java'*. Cornell UP, Ithaca, 1994.

kekeluargaan” yang menjadi dasar pemikiran politik Orde Baru tidak lain adalah kaidah yang terekpresi dalam filosofi pendiri gerakan Taman Siswa pada 1920-an, Ki Hajar Dewantara. Prinsip ini dicokolkan ke dalam sistem pendidikan negara dan menekankan identitas kelompok, masyarakat, dan perusahaan serta politik kemufakatan. Selain itu, prinsip kekeluargaan terkait dengan komitmen membangun manusia Indonesia seutuhnya yang seimbang, yaitu melibatkan cipta, rasa, dan karsa melalui pengembangan kesadaran semua indera. Taman Siswa dihubungkan dengan kebatinan Suryomentaram, seorang mistikus masyhur pra-perang kemerdekaan dari Yogyakarta, dan ajaran yang berasal dari Masyarakat Teosofi dan Maria Montessori.²⁶² Filosofi ini menyatu dengan apa yang kemudian menjadi filsafat bangsa seperti tergambar dalam UUD 1945, Pancasila, Demokrasi Terpimpin, dan, tentu saja, Golkar.

Di Indonesia, kita bisa jadi membayangkan suatu rentetan sejarah yang berulang-ulang dalam ranah kebudayaan. Secara historis, animisme, Indis, Islam, dan kemudian modern saling menyusul satu sama lain. Jika revolusi merupakan sebuah “titik nadir”, maka masa tenang menjadi babakan selanjutnya. Demokrasi Parlementer, sistem pemerintahan awal pasca-revolusi dan berdirinya republik yang berdaulat, dibangun menurut citra-citra Eropa dan dipimpin oleh elit yang paling ter-Baratkan. Tetapi, sistem itu pun runtuh pada akhir 1950-an pada saat yang sama ketika gerakan seperatis Islam di Jawa, Sulawesi, dan Sumatera ditindas.

Kemudian disusul Demokrasi Terpimpin-nya Sukarno, yang ditafsirkan sebagai kebangkitan kembali citra kerajawian Indis untuk membangun sebuah negara modern yang berlandaskan logika kerajaan yang berpusat pada dewaraja dan ibukota. Latar belakang Sukarno adalah priyayi rendah yang berorientasi istana, sedangkan latar belakang Suharto adalah di desa. Tidak mengherankan bila pragmatisme gaya pedesaan

²⁶² D. Reeve, *Golkar of Indonesia*, Singapore, 1985, hlm. 355-356.

yang ditampilkan Suharto berbeda tajam dengan politik teatrikal, simbolis, dan intelektualis gaya Sukarno. Seraya mengumandangkan semangat internasionalisme, Orde Baru menghidupkan kembali budaya animistis yang terkait dengan Semar dan pemujaan roh pelindung lain. Sukarno mengesahkan persyaratan bagi penduduk Indonesia untuk memeluk salah satu agama dunia (Islam, Kristen, Katolik, Hindu, Buddhis, dan Konfusu), sedangkan Suharto mendorong pengabsahan praktik pemujaan sinkretis (aliran kebatinan). Jalur-jalur keagamaan pada dasawarsa-dasawarsa setelah revolusi dapat dibaca sebagai masa ketenangan dan, setidaknya sebagai komponen kesadaran rakyat, tampilnya kembali figur Semar.

Politik nilai yang bersaing

Ketegangan politik di setiap negara tidak bisa dilepaskan dari perbedaan dalam pandangan keagamaan. Dalam banyak konteks, seperti kasus gerakan *dar al-islam*, gagasan keagamaan negara bersaing secara terang-terangan dengan ide modernisme sekuler di semua jalur. Di pihak lain, konstitusi partai-partai politik juga berasal dari prinsip dasar yang menjadi pondasi komunitas keagamaan yang berbeda-beda. Sekalipun hubungan semacam itu tidak tersurat di dalam rumusan partai, namun secara tersirat pengelompokan yang terbangun mewujudkan nilai-nilai yang berbeda yang dengan jelas mewarnai politik lokal. Di Asia Tenggara sebagai kawasan yang masyhur dengan agama besar dan aliran mistisisme, politik bukan hanya persaingan antara kelas sosial atau ideologi politik, melainkan bisa juga dibaca sebagai persaingan antara pandangan dunia yang berbeda.

Di Vietnam, sebagian aktivis pergerakan dan juru bicara rakyat seperti Thien Minh meyakini Buddhisme merupakan sebuah pilihan dari nilai yang tidak ada di Barat maupun negara komunis. Dia mengatakan,

“...kita percaya Buddhisme dapat membangun sebuah bangsa sebab ia melambangkan kekuatan yang bersatu dan mengajarkan doktrin tentang toleransi dan pemahaman.”²⁶³ Namun, hanya di Vietnam Tengah pandangan Buddhis punya pengaruh paling kuat dan di negara ini *sangha* nasional belum bisa dikatakan besar. Seruan untuk mengobarkan semangat Buddhisme sebagai landasan bagi nasionalisme Vietnam dikikis oleh hadirnya kekuatan lain, seperti komunitas Katolik, aliran pemujaan Cao Dai di Propinsi Tayminh, gerakan Hoa Hao yang sinkretis di delta Mekong bagian barat, dan masyarakat animis Montagnard, orang Khmer yang tinggal di wilayah perbatasan, dan sisa-sisa Muslim Cham yang ketiganya hidup semi otonom.

Meski presiden Ngo Dinh Diem seorang penganut Katolik, kebijakan yang dikeluarkannya juga tampak didasarkan pada model pemerintahan patronase masa lalu ketimbang gaya Katolikisme. Akibatnya, pihak Vatikan berupaya keras melepaskan diri dari mereka. Kebangkitan Buddhisme di Vietnam pasca-perang dimulai pada 1951, yaitu ketika digelar sebuah konferensi nasional yang dihadiri oleh lima puluh biksu dan masyarakat biasa di Hue. Mereka ikut bergabung dalam Persaudaraan Buddhis Dunia, yang dibentuk di Srilangka pada 1950, dan menantang pemerintahan Diem karena tidak mau mengakui peran yang mereka mainkan. Ketegangan akhirnya memuncak pada sekitar perayaan Waisak pada awal Mei 1963. Sembilan orang tewas saat kerumunan di Hue berhadapan dengan tank-tank militer. Gelombang protes dan demonstrasi pun menyebar di mana-mana, tak terkecuali di Saigon (sekarang Ho Chi Minh City). Pada 11 Juni, terjadi aksi pembakaran diri yang dilakukan biksu Thich Quang Duc menyusul gagalnya tuntutan protes yang dilancarkan kepada Diem atas nama masyarakat Buddhis. Pada Agustus 1964, kebencian terhadap pemerintahan Diem berlanjut

²⁶³ J. Schecter, *The New Face of the Buddha*, New York, 1967, hlm. 160.

menjadi huru-hara di Danang, di mana kalangan Buddhis menggiring massa membakar pondok-pondok pengungsi Katolik.

Setelah Jenderal Ky memegang kendali kuasa Vietnam pada pertengahan 1965 dan situasi semakin memburuk, kalangan Buddhis jelata mengendurkan aktivisme mereka dan memusatkan perhatian pada kegiatan pendidikan dan kesejahteraan sosial. Mereka menerbitkan majalah, mengelola 135 sekolah dasar, 35 sekolah menengah, dan sebuah universitas, serta merekrut kaum muda demi meningkatkan kekuatan mereka.²⁶⁴ Meski berjalan alot, perundingan terus dilakukan pada 1966 antara kelompok Katolik, Hoa Hao, Cao Dai, Buddhis, dan pemerintahan Ky seputar pelaksanaan pemilihan umum dan perwakilan yang akan duduk di dewan konstitusi. Kekerasan berkala antara pihak militer dan kelompok-kelompok mahasiswa Buddhis di Danang dan Hue gagal mendapatkan perhatian dari pemerintah. Pada Mei, seorang biksu perempuan berusia 55 tahun, Thanh Quang, melakukan aksi bakar diri di depan pagoda Dieu De di Hue--sebagai ekspresi penderitaan dan kekecewaan yang begitu mendalam karena dukungan Amerika terhadap pemerintahan Ky. Aksi maut itu merupakan seruan yang diharapkan bakal langsung mengunjam hati pihak Amerika dan sekaligus menjadi simbol tekad dari semangat anti-kekerasan. Akan tetapi, aktivisme Buddhis yang mencapai kekuatan puncaknya pada 1963 itu perlahan menyurut dan hilang pada 1966.

Di Burma, kala U Nu berkampanye pada 1959, dia mengumumkan keinginannya mendaulat Buddhisme sebagai agama negara. Namun cita-cita itu justru melahirkan silang-pendapat dan bahkan memecah-belah kalangan Buddhis. Permasalahan seputar kedisiplinan dan faksional di kalangan biksu yang kembali terjadi, sebagai dampak dari keterpecahan akibat penghapusan sistem patronase kerajaan oleh pihak kolonial, menggoncang stabilitas *sangha* selama dasawarsa 1950-an. Pada 1951,

²⁶⁴ Schecter J, *The New Face of the Buddha*. New York, 1967. hlm. 210.

sebuah kasus perkelahian terjadi menyusul penolakan kebijakan yang mengizinkan *ponyi* (biksu Burma) bebas masuk tanpa bayar ke gedung bioskop. Pada 1954, dua orang *pongyi* tewas dalam bentrokan memperebutkan kuasa atas sebuah *kyaung* (sekolah kuil) Pada 1956, faksionalisme menggiring ke pecahnya huru-hara para biksu di Mandalay. Pada 1959, polisi terpaksa menembakkan gas air mata dan menangkap 89 biksu yang diduga terlibat dalam kerusuhan mahasiswa di Rangoon.

Saat undang-undang untuk mengamandemen konstitusi sedang dalam pembahasan, para biksu melancarkan aksi penolakan atas pasal-pasal yang menjamin perlindungan bagi agama-agama suku minoritas. Bagi mereka, dengan memberikan porsi finansial kepada agama-agama minoritas, maka sama saja melapangkan jalan bagi mereka untuk berkembang semakin pesat di masa kemudian. Pada Nopember 1961, para biksu melakukan aksi pembakaran masjid-masjid di pinggiran kota Rangoon.²⁶⁵ Saat perubahan konstitusi dibahas pada 1961, kalangan minoritas melancarkan aksi ketidakpuasan karena rancangan undang-undang yang diajukan tidak memberikan pengaruhimbangan yang diharapkan dari federalisme. Situasi di Burma agak mereda, namun *sangha* masih tetap dalam posisi netral atau terpisah dari negara.

Kebangkitan Buddhisme yang didukung negara kehilangan momentumnya ketika Ne Win melancarkan kudeta dan berhasil menggulingkan U Nu pada 1962. Filosofi yang diusung junta militer Ne Win memang relatif sekuler, meski secara teoretis memprioritaskan pembangunan material hanya sebagai “penyeimbang kehidupan spiritual”. Dewan Revolusi mengumumkan filsafat politiknya itu melalui Partai Program Sosialis Burma (*Burma Socialist Program Party/BSPP*) pada Januari 1963. Anasir-anasir Marxisme dan Buddhisme mendapatkan

²⁶⁵ D. Smith, *Religion and Politics in Burma*, Princeton, 1965, hlm. 206-7 dan Mendelson, *Sangha dan State*, hlm. 353.

tempatnyanya di dalam filosofi itu, namun gagasan tradisional mendasari yang berkaitan dengan pemujaan *nat* dan konsep Buddhisme tentang *Samsara* (roda kelahiran kembali) dan *kamma* (karma) dihapuskan. Tujuan utama yang ingin dicapai pada dasarnya bersifat humanistik, bahkan menyerukan nilai kejiwaan dan menyatakan bahwa negara bertanggung jawab memajukan kehidupan rohani rakyatnya. Tetapi Ne Win tidak menaruh rasa hormat sama sekali terhadap *nat*. Pemerintahannya melancarkan aksi besar-besaran membasmi kepercayaan terhadap roh, bahkan melarang produksi film yang mengambil tema praktik pemujaan itu.

Menyusul kudeta Ne Win, upaya-upaya untuk menenangkan ketidakpuasan kalangan minoritas memaksa dicabutnya rancangan undang-undang agama dan mendepak para biksu dari kancah politik. Setelah 1962, Dewan Sasana Buddha Bersatu pun dibubarkan. Bukan hanya itu, Undang-undang Vinasaya 1949, Undang-undang Dhammacariya 1950 dan Undang-undang Dewan Pendidikan Pali 1952, semuanya dicabut pada 1965. Dengan demikian, anasir utama undang-undang yang ditetapkan U Nu pada 1950-an, yang terus-menerus memberi kekuatan hukum kepada *sangha* untuk bergerak bebas, pada akhirnya dihapuskan seluruhnya.

Di Indonesia, hampir semua masyarakatnya percaya kepada Tuhan, sebagaimana disyaratkan oleh negara, dan mereka menghayati ranah rohani sebagai sesuatu yang nyata. Satu bukti yang sulit untuk disangsikan terkait dengan hal ini adalah orang Indonesia memandang jati diri bangsa sebagai sesuatu yang bisa dirasakan, yaitu sebuah ruh atau semangat yang hidup ketimbang sekedar keniskalan (abstraksi) belaka. Jika identitas dipandang sebagai masalah kejiwaan, maka dampak yang muncul juga demikian, yaitu pembangunan ulang bangsa tentulah pula melibatkan 'perjuangan rohani'.

Bagi sebagian orang, hal ini berarti pergerakan menuju pemahaman bersama dari semangat kepasrahan terhadap kehendak Allah, sedangkan bagi sebagian yang lain diartikan sebagai perulangan ketegangan tiada akhir antara nafsu-nafsu yang menghubungkan kita dengan jagat jasmaniah melawan dorongan batin menuju pembebasan rohaniah. Dua pandangan ini, yang pertama bercorak Islami dan yang kedua bercitra Indis, menjadi dua kekuatan yang saling beradu memperebutkan hak untuk menentukan identitas jiwa bangsa di Indonesia merdeka. Gagasan Barat tentang pemisahan antara jagat sekuler dan agama hanya memiliki cakupan yang terbatas di masyarakat dan sebagian kalangan nasionalis sekuler tulen sekalipun bahkan selalu berbicara mengenai orang beragama, khususnya muslim, gerakan keagamaan, dan penafsiran agamis.

Meski 90% penduduk Indonesia memeluk Islam, setidaknya dalam KTP mereka, negara ini tidak berciri Islam yang diketahui orang Barat. Berbeda dengan sepupu-sepupu mereka di wilayah Asia Tenggara daratan, semisal Malaysia dan Brunei, yang Islami, atau Thailand dan Burma, yang Buddhis. Di Indonesia, varian-varian animisme dan 'kebatinan liar' masih menjadiimbangan yang tidak bisa dianggap enteng bagi kekuatan Islam. Dalam tubuh PNI-nya Sukarno, misalnya, filosofi rohani Jawa menjadi pondasi pemikiran politik. Bahkan PKI sekalipun menyatu-padu dengan semangat mileniarisme ketika partai itu menyosok ke relung kehidupan pedesaan Jawa.

Pada masa kolonial, pihak Belanda berupaya meredupkan nyala Islam agar tidak menjadi pematik api nasionalisme dan supaya terwujud, mereka membangun ikatan dengan para elit adat dan kerajaan. Persekutuan ini mempertajam kesenjangan dua kutub yang terpisah, yaitu antara elit agama dan elit politik, dengan terus memposisikan penghulu (*mosque officials*) di bawah seorang priyayi (*bureaucratic elit*). Pada masa Pendudukan Jepang, Islam baru meraih momentumnya, karena mereka

mengerti betul daya pengaruh yang dimiliki guru-guru agama (para kyai) dan memanfaatkan mereka sebagai alat pendukung mobilisasi kekuatan rakyat demi kepentingan politik fasisnya. Jepang memberikan otoritas kepada Kantor Urusan Agama dan, meski tidak secara resmi diakui, pada praktiknya mereka membangun landasan bagi berkembangnya kekuatan Muslim pasca-perang kemerdekaan melalui Masyumi.²⁶⁶

Karena diperkuat oleh momentum inilah, lumrah bila kalangan Muslim menuntut berdirinya sebuah negara Islam. Namun, kepercayaan pihak Jepang pada Sukarno memberinya fasilitas yang tidak pernah dimiliki kalangan nasionalis lain kala itu, yaitu saluran komunikasi radio. Dominasi efektif Sukarno atas media ini membuat namanya bertengger di posisi paling atas di hadapan rakyat. Kalangan sekuler mendapatkan kembali kekuatan relatif mereka setelah masa pendudukan Jepang berakhir, meski basis kelembagaan baru Islam mengubah imbalanced kuasa.

Kedudukan Islam menjadi persoalan penting pada masa menjelang proklamasi kemerdekaan. Sejumlah kalangan Muslim mengusulkan disahkannya Piagam Jakarta, yaitu naskah mukadimah untuk Undang-undang Dasar yang isinya menyatakan pemberlakuan syariat Islam bagi semua warga Muslim. Kalangan sekuler menolak usulan itu karena menurut mereka akan mengancam revolusi. Hingga 1970-an, pengakuan tentang Piagam Jakarta masih menjadi sebuah cita-cita bagi politisi Islam. Ketegangan sosial yang muncul pada masa berikutnya masih bertalian dengan pembelahan dalam ranah keagamaan. Perbedaan antara ortodoksi Muslim dan Kejawaen merupakan tema yang mendasari retorika 1950-an, menjelaskan krisis yang terjadi pada pertengahan 1960-an, dan masih menjadi fokus ketegangan hingga penghabisan dasawarsa 1970-an.

²⁶⁶ H. Benda, *The Crescent and the Rising Sun*, The Hague, 1958.

Kementrian Agama dan partai-partai Islam pada awalnya menggenggam penafsiran Muslim tentang tekad kebebasan beragama. Sebagaimana diamati Van Nieuwenhuijze, pada masa kemerdekaan banyak Muslim memandang agama Islam sebagai pangkalan negara yang paling pantas dan menafsirkan kebebasan beragama sebagai “kemerdekaan demi Islam”. Hingga pemilu 1955, partai-partai Islam terkemuka mengira akan didukung semua warga Muslim, namun setelah melihat hasilnya mereka terkejut, hanya 42% penduduk yang mencoblos mereka.²⁶⁷ Kenyataan ini ikut memberi sumbangsih pada gerakan separatisme Islam dan gerakan pemberontakan lain di luar Jawa pada penghujung 1950-an dan menggiring kalangan Muslim santri menegaskan kembali dugaan mereka selama ini. Kendati terkesan enggan, orang Muslim perlahan menerima kenyataan bahwa mereka masih merupakan anasir serpihan di tengah kancah keagamaan yang majemuk. Akan tetapi, gagasan dominasi Islam masih kokoh dan bahkan sekarang pun banyak yang merasakan, seperti pada jaman penjajahan Belanda, bahwa pada dasarnya penindasan politik luar negeri membendung upaya mereka membangun latar bagi sebuah bangsa di mana nantinya Islam mendominasi.

Selama dasawarsa 1950-an, gelora gerakan Darul Islam terus menyala di Aceh, Jawa Barat, dan Sulawesi, bahkan sampai sekarang gerakan separatisme di Aceh (Gerakan Aceh Merdeka atau GAM) masih belum padam sepenuhnya.²⁶⁸ Tentang tekad keagamaan di Indonesia secara keseluruhan, pemilu 1955 dan 1957 masih menjadi acuan yang terbaik. Di sana, Masyumi, yang merupakan partai Islam modernis, menjadi partai paling kuat di Jawa Barat, daerah perkotaan, dan di pulau-

²⁶⁷ Feith, Herbert. *The Decline of Constitutional Democracy in Indonesia*, Cornell UP, Ithaca, NY 1962

²⁶⁸ van Dijk, C. *Rebellion Under the Banner of Islam: the Darul Islam in Indonesia*. Nijhoff, The Hague, 1981.

pulau luar Jawa. Partai Muslim tradisional (NU), nasionalis (PNI), dan komunis (PKI), semua memiliki basis massa paling banyak di pedalaman Jawa, meski berangkat dari kelompok sosial yang berbeda. Setelah pemilu, kalangan Muslim dan Kristen khawatir tentang perkembangan kekuatan PKI. Bukan hanya itu, kebijakan yang berorientasi pada aliran yang saling berbenturan di Jawa pada akhirnya menuai sejumlah aksi pemberontakan di tingkat regional. Keterkaitan Masyumi dengan pemberontakan PRRI-Permesta di Sumatera dan Sulawesi Utara pada 1958, misalnya, menjadi tanda bahwa Islam begitu terpinggirkan menjelang akhir dasawarsa 1950-an.

Partai nasionalisnya Sukarno (PNI), yang didasarkan pada semangat patronase keraton dan berakar kuat dalam birokrasi, mengklaim "jubah nasionalisme" (*mantle of nationalism*) tidak akan banyak mendulang suara. Pada 1950-an, partai-partai Islam juga mengira bahwa rakyat, yang mayoritas adalah warga muslim itu, akan memilih mereka. Sebaliknya, PKI justru turun berkampanye ke desa demi menjembatani nasionalisme perkotaan dan rasa kebangsaan rakyat jelata. Pada saat yang sama, kepemimpinan PKI menerima kenyataan yang terjadi di lapangan dan memberi ruang bagi Sukarno dengan harapan ia akan mewarisi jubah nasionalisme kepada mereka. Dengan pendekatan politik semacam ini, mereka justru lebih memperlihatkan kentalnya gagasan mistik Jawa tentang kuasa ketimbang strategi Marxis.

Pada saat yang sama, PKI yang dipimpin Aidit pun diam-diam menjadi wahana bagi apa yang kemudian dikenal sebagai sentimen *abangan*, yang basis kekuatannya adalah kalangan muslim nominal ketimbang Islam pedesaan santri.²⁶⁹ Undang-undang reformasi agraria 1959 tidak pernah diterapkan secara efektif dan ini membuat kader

²⁶⁹ Mortimer, R. "Traditional Modes and Communist Movements: Change and Protest in Indonesia", in JW Lewis ed. *Peasant Rebellion and Communist Revolution in Asia*, Stanford University Press, Stanford, California, 1974.

komunis melancarkan propaganda aksi perampasan tanah secara sepihak yang memancing serangan balasan dari pihak muslim santri. Ketegangan ini menata latar bagi terjadinya aksi pembantaian pada pertengahan 1960-an.

Penindasan terhadap komunisme tersebut bisa diartikan bahwa semangat populisme, termasuk yang Islami, mengalami peminggiran yang dilakukan oleh sebuah negara kesatuan yang didominasi militer. Penindasan gerakan Darul Islam yang menyebar luas dan gelombang aksi pemberontakan di daerah pada 1957 dan 1958 juga bertepatan dengan nasionalisasi perusahaan Belanda dan gerakan menuntut hak atas Irian Jaya. Peran yang dimainkan pihak militer cukup dalam, hingga menyosok ke wilayah pemerintahan sipil. Mereka menjadi kendaraan utama untuk memujudkan cita-cita persatuan bangsa ke dalam wadah NKRI.²⁷⁰ Setelah pecah kudeta dan gelombang aksi pembantaian massal, terhadap mereka yang dituduh simpatisan PKI. Pada penghujung 1965 dan awal 1966, Suharto menduduki tampuk tertinggi, menggantikan Sukarno, dan angkatan darat dipakai sebagai alat pengawasan negara terhadap rakyat. Akibatnya, pada masa Orde Baru peran Angkatan Darat begitu menonjol di dalam pemerintahan sipil dan terabsahkan sebagai sebuah pondasi negara.

Etos Orde Baru tergambar jelas pada penekanannya terhadap Pancasila--Suharto harus menuai kritik seputar dasar negara Indonesia itu pada 1981. Dua tahun kemudian, MPR menyusun undang-undang yang intinya adalah pemisahan agama dan politik. Ini yang jelas menggerus kekuatan partai-partai Islam, karena dengan disahkannya undang-undang itu (UU tentang Keormasan), semua organisasi politik diharuskan memakai Pancasila sebagai satu-satunya asas ideologis mereka. Keharusan ini selanjutnya diberlakukan untuk semua organisasi sosial

²⁷⁰ May, B. *The Indonesian Tragedy*. London, 1978.

yang ada, dengan alasan bahwa alur demokrasi harus selaras dengan “jiwa Indonesia”. Bagaimanapun, partai-partai Islam menggenggam 30% suara, meski kenyataannya berbeda dalam pemilu pada 1970-an, dan Islam masih menjadi kekuatan oposisi Orde Baru paling nyata. Kendati demikian, sejumlah analisis tentang Islam di Indonesia menyatakan bahwa masyarakat Muslim pada masa itu telah menjadi mayoritas dengan “mentalitas minoritas” (*a minority mentality*) dan Islam masih dipandang keyakinan “asing” (*an outsider*) oleh masyarakat banyak.²⁷¹

Di Filipina, perubahan di kawasan Islam, seperti Sulu dan Mindanao, diwarnai dengan kegoncangan sosial. Dari sudut pandang pemerintahan Manila, kebijakan yang mereka keluarkan untuk wilayah selatan telah menjadi strategi pembangunan dan persatuan nasional. Pihak pemerintah menyokong program perpindahan penduduk dan perusahaan Kristen yang berada di utara ke wilayah selatan, yang mereka anggap relatif terbelakang. Bagi warga Muslim di selatan, program tersebut merupakan pencokolan kolonialisme bentuk baru dan lebih dahsyat meski terselubung dengan istilah pembangunan nasional. Dalam konteks pertikaian yang timbul-tenggelam di Filipina, adalah mustahil memisahkan perubahan praktik keagamaan dari ketegangan sosial ekonomi dan politik antara warga Muslim wilayah selatan dan kekuatan patronase warga yang relatif makmur di wilayah utara.

Kebijakan yang dikeluarkan Marcos pada 1960-an memancing berdirinya Liga Nasionalis Muslim Filipina (PMNL) pada 1967. Organisasi itu kemudian berubah menjadi Barisan Kemerdekaan Nasional Moro (MNLF) dengan kekuatan militer yang berkembang cepat pada dasawarsa 1970-an. Misuari, sang pemimpin gerakan yang cakap dan dikenal luas di masyarakat, mencari dukungan dari Libya dan mengawinkan

²⁷¹ W.F. Wertheim, “Moslems in Indonesia: Majority with a Minority Mentality” (Townsville, Queensland: Southeast Asian Studies committee, James Cook University, 1980) dan R. McVey, “Faith as the Outsider: Islam in Indonesian Politics” dalam J. Piscatori ed, *Islam in the Political Process*, Cambridge, 1983.

nasionalisme Islam dengan populisme Marxis. Selain etnisitas, jalinan hubungan keagamaan juga menjadi faktor penyatu, yang membuat hubungan diplomatik antara Manila dan Kuala Lumpur retak. Masyarakat Tausug, yang tinggal di Sulu dan Sabah, mendirikan sebuah jaringan kerja yang melintasi batas kedua negara. Antara 1973 dan 1978, langkah-langkah penting pun diambil demi mengatur aktivitas niaga antara Sulu dan Sabah dan menata sistem hukum nasional untuk melibas peraturan syariah masyarakat Muslim lokal. Langkah-langkah ini membangkitkan perlawanan sengit dari separatisme di antara par penerus jaman Marcos, yang juga menjadi kerikil di masa pemerintahan Aquino.

Di sebagian besar masyarakat Katolik Filipina, gereja merupakan pranata konservatif dan sangat karib dengan pemerintahan yang didominasi elit. Pada dasawarsa 1960-an, tidak lebih dari 4000 pendeta yang ada di Filipina. Jika dibandingkan dengan biksu Theravada, hubungan mereka dengan penduduk sangat berlainan. Sekalipun terdapat aliran teologi pembebasan dari Amerika Latin dan sikap kritis sejumlah tokoh Gereja, seperti Kardinal Sin, yang berani membantah pendapat Marcos, namun umumnya gereja di negara itu konservatif. Semenjak gerakan Huk pada 1950-an, komunisme menjadi permasalahan sosial, bahkan sel-sel bawah tanah dan gerombolan gerilya tetap laten di mana-mana dengan nama Huk.

Perbedaan etnis tradisional dan agama terus-menerus melandasi atau menyatu padu dengan ranah politik. Ketegangan yang terjadi sudah sedemikian gamblang bernuansa agama di seluruh nusantara (khususnya di kepulauan). Muslim yang mendominasi wilayah selatan dan Katolik di utara terlibat konflik di sepanjang sejarah Filipina modern. Di Malaysia, agama menyatu dengan identitas ras dan intensitas persyaratan bagi orang Melayu untuk mengamalkan syariat Islam secara tersirat merupakan cermin dari ketegangan antara kelompok Cina dan Melayu. Jagat politik di Indonesia juga demikian, dibangun di atas kesenjangan

yang menganga lebar antara dua kutub: Islam tradisional sinkretis dan Islam ortodoks modern. Pada 1950-an, sebagian besar dukungan untuk kalangan komunis berasal dari orang Jawa abangan/kejawen dan perlawanan paling kuat terhadap mereka adalah kaum muda Muslim, yang membantu Angkatan Darat melancarkan aksi pembasmian PKI sampai akar-akarnya pada 1960-an.²⁷²

Meski kurang menonjol, ketegangan yang mirib juga berkobar di negara-negara yang berada di Asia Tenggara daratan. Isu-isu keagamaan berjaln-kelindan dengan politik selama revolusi Vietnam yang berlangsung tiga puluh tahun. Orang Katolik dari utara terkadang menjalin kerja sama dengan kelompok pemujaan sinkretis di selatan dari 1950-an hingga 1960-an. Di Burma (Myanmar), juru bicara Buddhis yang berasal dari wilayah dataran rendah mengalami tentangan dari orang Kristen Karen sejak kemerdekaan sampai sekarang. Di Thailand, minoritas Muslim berbahasa Melayu di selatan merupakan golongan masyarakat yang belum terabsahkan atau tersatukan ke dalam sebuah negara yang memadukan etnisitas Thai, kerajaan yang bergaya Indis, dan Buddhis Theravada.²⁷³

Gelombang kebangkitan agama di era pasca perang kerap ditengarai sebagai sinyal bahwa Muslim bakal pecah. Lebih parah dari yang dialami orang Konfusu atau Buddhis, antara jagat spiritual dan sosial. Padahal semangat keagamaan merajut silang-menyilang dengan cita-cita politik ekonomi dalam menyokong pembentukan negara pasca perang di seluruh kawasan Islam dan Theravada. Proses politik sering ditafsirkan oleh orang lokal sebagai sebuah panggung pertarungan budaya dan jiwa meski pada permukaannya aksi revolusi dan bentuk

²⁷² Crouch, H. *The Army and Politics in Indonesia*. Cornell UP, Ithaca, New York, 1978.

²⁷³ Reynolds, F. "Civic Religion and National Community in Thailand". *Journal of Asian Studies* V XXXVI N 2 (February 1977)

wacana terlihat sekuler. Di masyarakat pedesaan, ideologi yang nyata sekuler, seperti Marxisme, telah bersetubuh dengan kejiwaan millenarian. Meski demikian, tidak bisa dipungkiri bahwa kepentingan ekonomi dan politik sekuler telah semakin dipisahkan dari ranah kejiwaan selama beberapa dasawarsa terakhir dan karena keterpisahan itu, perhatian yang terpusat pada jagat ekonomi juga mengalami peningkatan dengan mengorbankan urusan kejiwaan.

Politik penyatuan dan penataan

Jika kolonialisme menentukan peta kawasan masa sekarang, negara-negara merdeka hingga kini dijejali dengan persoalan tentang kebijakan yang akan dikeluarkan demi terciptanya kesatuan (integrasi bangsa). Identitas keagamaan dan kesukuan di masing-masing negara tumbuh semakin subur dan rujukan yang bersaing untuk menentukan identitas nasional justru menciptakan gurat-gurat keretakan di semua masyarakat pasca-perang. Pada masa penjajahan, beragam etnisitas diserap ke dalam wilayah kolonial dan setelah kemerdekaan, hubungan yang terjalin itu lantas diboyong masuk ke wadah nasional tunggal.

Negara seperti Aceh dan kelompok etnis seperti Karen dan Miao (Hmong) ditarik ke dalam kesatuan sosial yang didominasi oleh orang Burma, Thai, Vietnam, Jawa, Melayu, dan Tagalog. Proses penarikan ini mulai terjadi melalui kolonialisme. Negara yang berkuasa sebelumnya belum mampu dan biasanya belum berniat kesitu. Etnisitas mayoritas tersebut, yang hampir semua mendiami kawasan inti (*core areas*), mendominasi setiap negara baru pasca kolonialisme. Pada saat yang sama, batas antara penduduk pribumi dan kelompok pendatang dari India, Arab, dan Cina menajam setelah kita memasuki abad ke-20M. Serpihan identitas lokal sudah nyata dengan sendirinya dan rapuhnya kesatuan di negara yang baru terbentuk itu juga tampak jelas. Di seluruh

kawasan Asia Tenggara, pembangunan budaya nasional secara sadar diri telah diarahkan untuk menciptakan suatu wadah dominan yang diharapkan bisa meredam perbedaan-perbedaan itu.

Kita harus mengkaitkan bangkitnya 'nasionalisme' dan 'modernism keagamaan' dengan perkembangan teknologi cetak. Oleh karena itu, mengulas proses penyatuan budaya di negara nasional yang baru, khususnya sejak 1970-an, tidak bisa dipisahkan dari dampak yang dihasilkan media elektronik. Selama beberapa dasawarsa terakhir, listrik telah sampai ke desa, berbarengan dengan pemerintahan birokratis yang sentralistis. Dengan perkembangan ini, radio dan televisi mengirim pesan yang diatur oleh para pemerintahan pusat. Penyesuaian media bukanlah sekedar persoalan yang gamblang tentang pengawasan pribumi atas teknologi cetak, radio, film, dan televisi. Melainkan juga sebetuk cara berujar mengenai pertalian yang lebih luas, yakni terkait dengan bentuk pendidikan, hiburan, militer, birokrasi, dan pemerintahan. Penyatuan budaya pada khususnya dilakukan lewat sekolah dan birokrasi, yang semua landasan teknisnya bisa dibaca sebagai piranti untuk mewujudkan integrasi yang dicita-citakan. Pemendaran pranata-pranata modern dan media ke masyarakat pedesaan sudah sedemikian meluas. Radio, televisi, pendidikan, dan kebijakan pemerintah dipendarkan hingga jauh ke pelosok untuk merubah corak dari sikap dan kehidupan keluarga bersama dengan praktik pertanian.

Jika dulu koran dan radio merupakan media komunikasi yang beredar luas sebelum Perang Dunia II, sekarang listrik, televisi, dan kemudian alam komputer disertai internet menjadi media yang telah mencapai kota dan pelosok desa. Di Asia Tenggara, Burma merupakan negara terakhir yang mendapat pengaruh media modern, karena ia secara relatif masih terasingkan di bawah pemerintahan Ne Win. Namun, meningkatnya konsumerisme dan kelas perkotaan yang diuntungkan,

seperti di Thailand, Malaysia, dan Indonesia, erat kaitannya dengan fase baru revolusi komunikasi yang telah berlangsung sejak awal 1970-an.

Kini, revolusi integratif bertujuan untuk menggiring seluruh rakyat di masing-masing batas wilayah nasional ke dalam suatu bingkai sosial budaya yang tunggal. Selain mempertalikan masyarakat petani desa dengan pusat-pusat perkotaan, semua negara di Asia Tenggara ditantang oleh perjuangan menyatukan kelompok-kelompok etnis yang beraneka ragam di dalam satu wilayah. Selama beberapa dasawarsa terakhir, upaya ini menjangkau jauh melampaui apa yang ingin diwujudkan oleh sistem kolonial. Karena pasca kemerdekaan negara 'nasional' yang baru tidak puas dengan kemajemukan yang masih diterima oleh penguasa yang dibangkitkan dan dikekalkan pada masa penjajahan.

Penyesuaian media baru dan perangkat kenegaraan telah berlangsung di dalam konteks halangan yang berat. Warisan kolonialisme, termasuk ketidakimbangan internasional dan kesejangan yang disertai kemiskinan, peperangan, dan cepatnya arus urbanisasi, menimbulkan beban yang berat bagi negara-negara yang baru berdiri. Arus transmigrasi, sistem pertanian baru yang dipaksakan, dan pembabatan hutan telah menata ulang lingkungan fisik dan sosial masyarakat minoritas dan peladang berpindah. Memahami perubahan masa kini di ranah kebudayaan jelas berkaitan dengan kesadaran tentang bagaimana peralihan ekonomi dan perpindahan penduduk mengancam kemampuan komunitas desa dalam menopang keberlanjutan upacara adat. Penekanan semacam itu memberi pengaruh pada proses sosial dan membangun sebuah kerangka untuk memahami perubahan dalam kebudayaan dan agama rakyat, sebagaimana ditimbulkan oleh faktor yang sama pada babakan sejarah sebelumnya.

Kebijakan tentang penyatuan wilayah atau integrasi teritorial, yang sangat mirip dengan upaya penyeragaman sistem pertanian tunggal

(*monocultural homogenization*), berjalan seiring sejalan dengan pembentukan budaya-budaya nasional. Akan tetapi, program yang dihasilkan tidak jarang justru menimbulkan kesan pembasmian budaya (*cultural genocide*) yang mencerminkan 'revolusi hijau' dalam pertanian. Di sana, bermacam tanaman hibrida meningkatkan keseragaman bibit genetik dan hasil panen memang menjadi lebih produktif, namun rentan terhadap hama. Melalui semangat modernism yang dijadikan acuan kebijakan pemerintahan sekarang, sistem pertanian tunggal (*monocultures*) atau penanaman satu jenis varietas yang diyakini unggul, meluas ke dalam ranah sosial dengan perkembangan yang pesat, meski seperti pisau bermata dua.

Pemerintahan kolonial masa pra-perang secara politik memang menekan penduduk lokal, namun juga sering sekaligus membentengi atau menyekat mereka dari arus perubahan budaya. Terkadang, seperti di Bali misalnya, mereka mengklaim bahwa kekuasaan kolonial adalah 'demi menjaga penduduk pribumi dan melestarikan kebudayaan mereka'. Dalam contoh lain, seperti pengurangan agama lokal yang dilakuk pemerintah kolonial Inggris atau Belanda, pembentengan itu bertujuan untuk menjaga orang bumiputera dari kancah persaingan yang mungkin terjadi antara mereka dan kepentingan bisnis kolonial. Pada masa pasca-perang, setiap negara merdeka di Asia Tenggara didominasi suku yang terbesar. Suku/bahasa Birma (di Myanmar), Tai (di Thailand), Viet (di Vietnam), Tagalog (di Filipina), Melayu (Malaysia), dan Jawa (di Indonesia), telah memprakarsai gelombang baru penataan hukum dan ketertiban yang lebih diarahkan pada penyatuan budaya ketimbang apa yang pernah dilakukan pada jaman penjajahan.

Sejak Perang Dunia II, masyarakat otonom yang masih tinggal di wilayah luar (*zones*) yang jauh di utara, yaitu di dataran tinggi Shan, dan wilayah yang sebelumnya nyaris tak tersentuh, seperti di pelosok Mindanau, kepulauan Mentawai, dan pedalaman Borneo atau Nugini

(*New Guinea*) diharuskan menghadapi arus modernisasi dan migrasi yang dipaksakan dari mereka yang berada di wilayah inti (*cores*). Proses ini mengancam kepercayaan suku Karen dan Chin di Burma (Myanmar), Meo di Thailand, Jarai di wilayah perbukitan Vietnam, dan Mentawai, Punan, atau Asmat di Nusantara. Banyak pendatang Visaya dan Tagalog pindah ke Mindanao dan pendatang Jawa ke Kalimantan, Sulawesi, atau Papua menggantikan posisi warga lokal dan sekaligus meminggirkan mereka.

Program transmigrasi, seperti laju reboisasi hutan yang cepat, juga merusak habitat yang mendukung perubahan gaya hidup dan keragaman budaya lokal yang ada sebelumnya. Pada saat yang sama, orang-orang suku, bahkan yang tinggal di luar daerah transmigrasi, telah digiring untuk bersentuhan langsung dengan lembaga pemerintah, lahan bisnis asing, dan sistem pendidikan dan kesehatan nasional. Ironisnya, perkembangan ini justru menjadi ancaman yang jauh lebih membahayakan ketimbang kolonialisme, dan membuat sirna ratusan kelompok etnis atau minoritas suku yang telah mendiami wilayah di kawasan Asia Tenggara yang nyaris sepi dari aktivitas perdagangan.

Hampir sama, di desa penghasil padi tempat di mana penduduk dominan tinggal sekalipun, pengawasan negara jauh menyosok melebihi campur tangan kolonial. Dulu, mampir di seluruh kawasan Asia Tenggara, para lurah dan pranata desa berfungsi sebagai wakil komunitas lokal. Dulu mereka masih tawar-menawara dengan kekuatan luar desa. Dengan keberadaan mereka, campur tangan kekuatan luar yang masuk ke dalam alam kehidupan desa terkadang diredam. Kini, para lurah justru dijadikan tataran paling bawah dari birokrasi pemerintah dan kepekaan mereka terhadap hajat lokal pun telah melemah bersama klaim warga atas tanah dan kuatnya jalinan yang terajut dengan jagat arwah. Bahkan komunitas etnis yang dominan dan agama yang diakui telah menjadi sasaran penataan ulang yang difasilitasi oleh instrumen yang sebelumnya

menyediakan peraturan yang tidak mungkin—hingga sampai ke pemberian ijin bagi praktik penyembuhan para dukun rakyat (*folk healers*).

Sebagai modus intervensi paling merusak, perang telah mempengaruhi hampir seluruh wilayah suku di Asia Tenggara daratan selama enam dasawarsa terakhir. Di Vietnam, Vietminh (gerilya komunis yang dipimpin Ho Chi Minh mulai 1941) mengalahkan Perancis di daerah perbukitan di Dien Bien Phu (desa di propinsi Lai Chau, dekat perbatasan Lao) pada 1954 lewat persekutuannya dengan orang-orang bukit yang menjadi rekan selama melancarkan perjuangan gerilya mereka. Persekutuan ini meletakkan pondasi bagi derajat kekuasaan suku yang otonom di Republik Demokratik Vietnam.²⁷⁴

Di negara ini, yang mengadopsi kebijakan Cina tanpa mengacuhkan keberadaan minoritas etnis, program penyebaran budaya melek huruf disalurkan melalui bahasa suku pribumi.²⁷⁵ Bahkan, rantai Annamite, yang membatasi Vietnam, Kamboja, dan Laos, telah berpuluh tahun menjadi jalur kunci pengiriman logistik pasukan gerilya. Ia pertama kali digunakan orang Vietnam untuk melawan pasukan Perancis kemudian tentara Amerika. Terakhir dipakai sebagai jalur pengiriman ke Cina untuk perlawanan Khmer terhadap orang Vietnam. Sebagai jalur komunikasi paling penting, pegunungan Annamite menjadi sasaran pengeboman dan pergerakan pasukan tempur, sehingga kondisi ekologis kawasan perbukitan itu telah berubah nyaris untuk selamanya.

Di Muangthai, penyebaran Theravada ke wilayah perbukitan merupakan proses yang tengah berlangsung saat ini, meski sebagian kelompok yang mendiami daerah itu telah memeluk Kristen. Terjemahan Bibel yang dibawa kalangan Missionaris membantu jalannya proses perubahan dari tradisi lisan ke tradisi tulis, yang melapangkan jalan bagi

²⁷⁴ Buttinger, J. *Vietnam: a Political History*. Praeger, New York, 1968

²⁷⁵ *Ibid.* hlm. 28-29.

berkembangnya budaya melek huruf. Budaya ini jelas cocok bagi minoritas yang tertarik melestarikan bahasa mereka seraya mengenyam pendidikan modern. Proses ini bersaing dengan kebijakan kalangan nasionalis yang lazim menekankan program pengentasan buta huruf melalui jalur pendidikan melalui bahasa kelompok etnis dominan. Di Timur Laut, Utara, dan Selatan Thailand terdapat gerakan etnis atau komunis yang melancarkan aksi mereka secara berkala dan sejak perang saudara berlangsung. Pemerintahan Thailand merasa keamanan di daerah perbatasan bergantung pada *asimilasi* etnis minoritas ke dalam budaya Theravada yang terpusat di dataran rendah. Atas dasar itulah, pada 1963, program Dhammajarig (*Dhamma* berjalan) mulai mempromosikan ajaran Buddhisme ke suku-suku di wilayah perbukitan dengan membawa cita-cita asimilasionis. Menjelang 1967, seratus biksu dikirim dan ditugaskan untuk menerangkan segamblang-gamblangnya tentang praktik keagamaan mereka kapan saja orang lokal bertanya.²⁷⁶

Hal serupa juga terjadi di Kamboja. Hingga awal 1970-an, Sihanouk dengan yakin diri menanggapi Buddhis Theravada sebagai piranti penyatuan nasional utama bagi Kamboja.²⁷⁷ Di Burma, meski pemerintahan Ne Win aktif melancarkan kebijakan asimilasi sejak 1962, nasionalisme militan yang digelorakan suku Karen masih laksana api dalam sekam di sepanjang perbatasan Burma-Thailand. Di dataran tinggi Shan, minoritas yang terbesar adalah orang Kristen Karen. Selain mereka kelompok komunis dan pimpinan sindikat opium terus menyalakan perjuangan secara sporadis sejak 1948. Di antara orang Karen, yang banyak dimualafkan oleh misionaris Kristen Babtis dan kalangan Buddhis selama seabad terakhir ini, kekuatan roh nenek moyang (*Bgha*), budaya suku (*Mu Kaw Li*), dan alam (*Y'wa*) terus berinteraksi di tengah mereka yang sebagian besar telah ter-Kristen-kan. Pertukaran upacara, politik

²⁷⁶ Lester, *Theravada Buddhism*, hlm. 123-125.

²⁷⁷ Osborne, M. *Politics and Power in Cambodia*, Longman, Melbourne, 1973.

atau ekonomi tradisional antara penduduk di wilayah perbukitan dan lembah telah membangun mekanisme pertahanan diri untuk meredakan dampak ketidakadilan dan mempertahankan jarak. Sedangkan pihak pemerintah, dengan kebijakan modernismenya, berupaya melibatkan tokoh lokal atau dewan desa ke dalam pemerintahan nasional. Seperti pada masa kolonial, pembaptisan terkadang memperlihatkan pilihan tandingan yang atraktif.

Di wilayah kepulauan, perseteruan militer di Mindanao berkaitan erat dengan upaya pemerintah untuk mensubordinasikan orang Moro di dalam negara yang didominasi Katolik Manila. Di Malaysia, apa yang disebut “emergensi” (*Emergency*), perang antara orang Cina, Inggris, dan Melayu meluas sepanjang 1950-an dan menggiring pejuang gerilya masuk ke daerah hutan Semang, memaksa sebagian dari mereka menyeberang batas ke Thailand dan yang lain harus tinggal di desa-desa baru.²⁷⁸ Hampir sama, ketika konfrontasi Indonesia dengan Malaysia memanas pada awal 1960-an, pasukan militer bergerak ke daerah perbatasan Serawak dan Kalimantan. Aksi Indonesia melawan Belanda di Irian Barat (Irian Jaya atau sekarang Papua), yang dikobarkan dengan semangat Trikora, membangun sebuah jalur militer untuk menyatukan Irian ke negara kesatuan RI.

Sebelumnya, aktivitas misionaris Kristen di sana memang sedang dipuncak-puncaknya pada 1950-an atau pada dasawarsa terakhir kekuasaan Belanda di wilayah itu. Sejak dinyatakan defacto menjadi bagian dari NKRI pada 1962, para misionaris masih menjalin jaringan alternatif dari pihak pemerintah di Irian Jaya. Pada masa berikutnya, perang yang berlarut-larut melawan Fretlin di Timor Timur (kini Timor Leste), yang dimulai pada 1975, menampilkan corak yang hampir sama, yaitu ingin memasukkan identitas politik etnis ke dalam negara kesatuan

²⁷⁸ C. Keyes, *The Golden Paninsula*, London, 1977, hlm. 38.

RI dan menghadapi perlawanan dari mereka yang memanfaatkan jaringan Katolik sebagai sumber kekuatan.

Sekat-sekat dalam wacana keagamaan

Di sini kita akan mengulas perubahan keagamaan di tataran yang luas, yaitu dalam jagat jasmaniahnya, dengan menyinggung jalinan yang terajut antara pemerintah dan jenjang kelembagaan kehidupan agama. Di Asia Tenggara, konsolidasi negara baru pasca-perang menggiring ke suatu bentuk kekuasaan yang semakin terpusat yang mengawasi kehidupan lembaga keagamaan. Kekuasaan itu adalah kekuasaan yang sama yang membatasi aktivitas penyelundupan atau pemungutan pajak yang telah dilatih dalam hal menata hirarkhi keagamaan yang semakin terartikulasikan pada tingkat nasional.

Selain akibat dari proses umum pembentukan budaya nasional, perkembangan itu juga merupakan dampak dari kehendak pemerintah untuk memobilisasi lembaga keagamaan demi tujuan lain, seperti politik, budaya, dan ekonomi. Seperti filosofi kalangan neotradisionalis, yang mengusung semangat keagamaan dalam tujuan yang ingin mereka capai, campur tangan pemerintah dalam ruang keagamaan selalu dikukuhkan oleh negara-negara pasca-perang. Kebijakan yang berkaitan dengan agama pun didasarkan pada pandangan bahwa perjuangan rohani penduduknya adalah juga menjadi wewenang negara, meski pemerintahan yang berkuasa bersifat sekuler.

Pembentukan sistem pendidikan nasional merupakan sebuah mekanisme integrasi utama. Konsolidasi pendidikan rakyat, yang menyebarkan budaya baca tulis dan gagasan sekulerisme ke desa, sudah menjadi hal yang mengemuka di seluruh Asia Tenggara. Filipina berupa satu-satunya yang telah memiliki sistem sekolah negara yang relatif maju

pada masa kolonial. Ada perkembangan besar dan meluas dalam kemampuan baca tulis orang yang menginjak kedewasaan sejak 1950-an. Bagaimanapun, kendati kenyataan bahwa pemerintah menitik beratkan pada pendidikan sekuler, sekolah agama masih terus mendapat latar yang kuat di seluruh kawasan Asia Tenggara. Pada saat yang sama, garis yang membentang antara pendidikan keagamaan tradisional dan pendidikan sekuler modern sudah mengabur. Di mana-mana, sekolah agama sekarang ini semakin memberi perhatian pada pelajaran umum (sekuler/non-agama) dan bantuan dana dari pihak pemerintah mengalir untuk menyokong pendidikan agama. Bukan hanya itu, sebaliknya pendidikan agama juga telah memendar luas hingga merasuk ke dalam sistem sekuler yang sedang dibangun.

Di aras lokal, peran para ahli agama telah mengalami perubahan. Mereka merupakan agen perubahan yang langsung menimbulkan dampak penting, apakah itu demi kepentingan pemerintah atautkah atas dasar pengertian tentang jati diri mereka sendiri. Kini, tokoh-tokoh agama pada umumnya menganggap diri mereka sebagai agen perubahan sosial dan, pada khususnya, agen perubahan agama.²⁷⁹ Peralihan peran yang dimainkan para ahli agama ini dicatat oleh Geertz. Dia mengamati bahwa pada 1950-an politisasi kehidupan desa yang kian menajam, akibat masuknya partai-partai, membuat para kyai tampil menjadi *broker* bagi politik dan gagasan modern sembari tetap menjalankan fungsinya sebagai guru agama di pesantren yang menjadi rumah mereka.²⁸⁰ Pada saat yang sama, otoritas Islam lokal lain, seperti penghulu dan hakim, telah menjadi bagian langsung dari struktur nasional lewat penyatuan mereka, yaitu melalui Kementerian Agama, ke dalam birokrasi nasional.

²⁷⁹ von der Mehden, *Religion and Modernization*, hlm. 86.

²⁸⁰ C. Geertz, "The Javanese Kijaji: the Changing Role of a Cultural Broker", *Comparative Studies in Society and History* Vol II (1959-1960).

Meski tidak berhasil mewujudkan bangsa Indonesia sebagai negara Islam sepenuhnya dalam arti yang dikehendaki para santri kukuh, kekuatan Masyumi sebagai partai payung bagi kalangan Muslim cukup untuk menjamin percepatan berdirinya sebuah Kementerian Agama. Lembaga itu didominasi oleh kalangan tradisionalis Nahdatul Ulama hingga 1971, pada saat Orde Baru secara efektif mendepak partai yang memang merupakan kekuatan dominan di belakang Kementerian Agama itu. Kendati bertanggung jawab mengayomi semua komunitas agama, namun pada kenyataannya dana kementerian dialirkan menurut data statistik sehingga Islam menjadi penerima paling besar. Pada 1954, pranata pemerintah ini menyalurkan dana bantuan kepada lebih dari 13.000 Madrasah Ibtidaiyah (MI), 776 Madrasah Tsanawiyah (MTs), dan 16 Aliyah (MA). Pada 1965, dana kementerian mengucur kepada 22.000 madrasah dan pesantren, jumlah itu terus mengalami peningkatan pada 1970-an.²⁸¹ Jaringan pendidikan tinggi Islam juga semakin mewujudkan diri, khususnya sejak 1980 lewat jalur IAIN, karena pendapatan devisa dari sektor minyak, kemudian malah dana dari Arab Saudi, disalurkan ke sana.

Jaringan pendidikan yang relatif otonom ini menjadi basis bagi gelombang baru Islamisasi ke seluruh wilayah nasional. Departemen Agama tampil sebagai kubu utama pengaruh Muslim di dalam birokrasi dan menjadiimbangan bagi dominasi kalangan Kejawaen di Departemen Penerangan dan Departemen Pendidikan dan Kebudayaan. Karena di dalam Islam hukum merupakan sesuatu yang penting, maka pembentukan Departemen Agama menimbulkan dampak praktis yang luar biasa bagi kehidupan keagamaan lokal (khususnya bagi penganut aliran kepercayaan dan kebatinan). Apalagi, pengadilan agama justru berada di bawah naungan Departemen Agama ketimbang Departemen Kehakiman. Terkait dengan masalah hukum keluarga, khususnya tentang

²⁸¹ B.J. Boland, *The Struggle of Islam in Modern Indonesia*, The Hague, 1982, hlm. 117.

perceraian dan pembagian waris, pemerintah membangun sebuah landasan hukum bagi otoritas keagamaan. Namun demikian, sejak pertengahan 1950-an sampai 1974, sejumlah kasus seputar undang-undang perkawinan, khususnya mengenai poligami dan pernikahan non-Muslim, menjadi isu kontroversial.²⁸²

Undang-undang tentang hak sipil (UU tahun 1974) yang diusulkan pemerintah memancing reaksi keras dari kalangan Muslim, sehingga RUU itu gagal disahkan saat itu. Bagi pihak Muslim, kekecewaan berat mereka sering terpusat pada kodifikasi hukum adat yang diambil oleh Belanda pada masa kolonial. Departemen Agama lantas menggelontorkan dana kementerian dan membangun lembaga sedemikian rupa hingga bisa memperkuat organisasi Islam. Pada saat yang sama, sokongan dari departemen itu secara tersirat juga dimaksudkan untuk membatasi gerakan Muslim yang ingin menentang dasar negara, karena sejak dari awal pembentukannya Departemen Agama, Muslim mendukung negara RI. Kuasa NU di Departemen Agama, yang menguat menjelang 1954, membuat partai tersebut mendukung negara yang menjadi tumpuannya. Sebaliknya, kalangan Muslim lain justru menentang, karena mereka ingin mengubah landasan negara secara lebih mendasar.²⁸³

Di tingkat lokal di Indonesia, Muhammadiyah pada masa pra-perang kemerdekaan masih menjadi organisasi yang kuat lewat sistem sekolah yang didirikannya sendiri. Ia ditarik masuk sejak 1970-an oleh serangkaian gerakan dakwah yang lebih baru. Semangat keagamaan dari segala macam organisasi yang diperkokoh setelah peristiwa kup 1965, sebagaimana pernah terjadi sebelumnya pada masa revolusi. Gabungan antara tekanan politik dan trauma pribadi, akibat tragedi berdarah pasca-peristiwa 1965, membuat sebagian orang Jawa berbondong-bondong ke

²⁸² Emmerson, D. *Indonesia's Elite: Political Culture and Cultural Politics*. Cornell UP, Ithaca, New York, 1976.

²⁸³ D. Lev, *Islamic Court's in Indonesia*, U California P, Berkeley, 1972, hlm. 50.

masjid melakukan Shalat Jumat pada akhir 1960-an. Semenjak 1980, banyak orang benar-benar menemukan tekad baru dan sejati terhadap iman Islam yang lebih murni dalam prosesnya, meski gerakan semacam ini jelas mencerminkan dorongan politik tentang perlunya menggiatkan tekad keagamaan. Akan tetapi, upaya memurnikan Islam dari kepercayaan sinkretis dan tuntutan tegas agar umat Islam mematuhi perintah agama (melalui hukum *syariah*) ternyata membawah dampak yang tak terduga, yang justru kerap mendorong kalangan Kejawan mendefinisikan diri mereka dengan pengertian 'non-Islami'.²⁸⁴

Dalam konteks Malaysia, laju Islamisasi telah ditingkatkan lewat perannya sebagai wahana penyatu orang Melayu. Pihak pemerintah ikut berperan dalam hal ini dengan menjadikan hari-hari besar Muslim sebagai hari libur, memperkuat nilai Islam dalam pendidikan dan ekonomi, dan dengan mendorong gerakan dakwah Islamiyah. Di Malaysia, hubungan antara hukum Islam dan hukum nasional masih terbilang kompleks, sebagian karena perbedaan penerapan di negara bagiannya. Di kesultanan Melayu, kebijakan kolonial mengizinkan hak keagamaan yang berbeda untuk tetap lestari dengan para sultan dan sejak masa kemerdekaan, otoritas lokal masih memiliki kekuasaan penting di lapisan itu. Tun Mustapha, misalnya, menyatakan seruan agar memeluk Islam ketika menjabat sebagai Menteri kepala di Sabah, yang giat melawan pengaruh Kristen dan mempromosikan dakwah Islam kepada rakyatnya.

Sejak 1960, pemerintah Malaysia telah mengatur pengumpulan zakat. Negara-negara bagian menetapkan pengumpulan 10% dari panen padi dan pada saat yang sama, desa-desa pun memungut zakat mereka sendiri. Di daerah perkotaan, orang membayar pajak tambahan. Pada 1968, berhasil terkumpul sekitar US\$3,5 juta dan dialirkan untuk membangun gedung dan sekolah agama, memberi subsidi langsung

²⁸⁴ Mulder, N. *Mysticism and Everyday Life in Contemporary Java*. Singapore U, 1978.

kepada kaum miskin, dan bahkan membiayai program yang berorientasi bisnis.²⁸⁵ Di mana-mana, pemerintahan nasional tidak terlibat langsung dalam pengumpulan zakat. Di Indonesia, hanya lewat organisasi swasta, seperti Muhammadiyah, zakat dikumpulkan dan dibagi ke tingkat bawah. Penyelenggaraan haji juga tidak difasilitasi sendirian oleh pihak pemerintah, melainkan, sejak masa perang, diatur bersama dengan perkembangan biro perjalanan udara. Menjelang 1980-an, lebih dari 70.000 calon haji Indonesia berangkat ke Mekkah setiap tahunnya, sedangkan di Malaysia hanya meningkat sekitar 5000 hingga 15.000 orang antara 1965 dan 1980. Di tahun yang sama, lebih dari 7.500 di seluruh kawasan Asia Tenggara.²⁸⁶

Di negara Theravada, persebaran pendidikan modern, apakah itu lewat reorganisasi pendidikan berbasis *sangha* atau melalui pendirian sekolah nasional baru, membangun ulang pengertian masyarakat tentang Buddhisme. Pendidikan sekuler berpacu dengan *sangha* sebagai wahana mobilitas sosial dan dewasa ini lebih sedikit orang yang memilih jalur ke-biksu-an sebagai karir jangka panjang. Di Thailand, jika dibandingkan dengan penduduk laki-laki antara 1920-an dan 1970-an, proporsi para biksu, kendati jumlah mereka masih terbilang tinggi, hanya sekitar 1:34. Baik di Burma maupun Thailand, jumlah pemuda desa yang mentahbiskan diri menjadi biksu, meski hanya sementara, untuk acara retreat (persepian) tahunan tetap tinggi. Di Burma, jumlah *sangha* turun dari sekitar 100.000 pada masa kerajaan menjadi 70.000 pada 1941 dan kemudian turun tajam pada 1958, yaitu hanya 45.000 orang.²⁸⁷ Di Kamboja dan Laos, jumlah *sangha* merosot lebih dramatis, namun belum hilang sepenuhnya, meskipun berada di bawah pemerintahan komunis.

²⁸⁵ von der Mehden, *Religion and Modernization*, hlm. 58.

²⁸⁶ *Ibid.* hlm. 62.

²⁸⁷ Mendelson, M. and JP Ferguson ed.. *Sangha and State in Burma: a study of Monastic Sectarianism and Leadership*. Cornell UP, Ithaca, New York 1975, hlm. 336.

Sekalipun demikian, pada paruh kedua 1970-an, *sangha* di Kamboja nyaris pungkas sama sekali di bawah rejim Pol Pot.²⁸⁸

Orang Kristen Karen, maupun kalangan animis lazimnya, tidak tertarik pada Buddhisme sebagai agama negara. Demi menghormati minoritas Karen, Kachin, dan Chin, Burma tidak mendeklarasikan sebagai negara Buddhis untuk mengajak mereka bergabung dalam kesatuan bangsa. Kendati begitu, konstitusi pertama Burma, UU 1947, memberi “tempat khusus” bagi Buddhisme. Ketika U Nu menjabat perdana menteri pada 1948, dia memusatkan perhatiannya pada upaya mempromosikan kebangkitan Buddhisme sebagai bagian dari cita-cita revolusi nasional.²⁸⁹ Undang-undang Vinicchaya-Htana 1949, misalnya, menjadi landasan hukum bagi berdirinya semacam pengadilan agama (*ecclesiastical courts*) di tingkat kota di seluruh negeri, yang dimaksudkan untuk melepaskan persoalan keagamaan dari wilayah kewenangan pengadilan sipil. Pada 1954, undang-undang itu dirombak dengan alasan untuk mempertimbangkan kekuatan sekte yang tercerai di dalam tubuh Buddhisme Burma. Kecenderungan sektarian memang telah mengemuka, apalagi para pemimpin biksu di tingkat lokal memiliki kekuasaan di sekolah kuil (*kyaung*), sehingga sentralisasi yang dicita-citakan pemerintah menuai perlawanan.

Di Burma, Departemen Agama didirikan pada 1950. Lembaga ini dibentuk sebagai upaya, salah satunya, untuk mengembalikan kesatuan dari apa yang telah berubah menjadi struktur keagamaan yang terpecah-pecah. Sementara itu, Departemen Pendidikan justru terlibat aktif dalam mengatur dan mendukung ujian dan standar ke-biksu-an di universitas Buddhis. Sejak 1947, pembahasan seputar pendirian sebuah Universitas Pali terus dilakukan. Ini merupakan tanggapan atas tiadanya sokongan

²⁸⁸ Ponchaud, F. *Cambodia Year Zero*, Allen Lane, 1978.

²⁸⁹ Smith, D. *Religion and Politics in Burma*. Princeton UP, New Jersey, 1965.

dana dari pihak kerajaan dan memperkuat campur tangan pemerintah dalam urusan *sangha*. Perdebatan tentang registrasi para biksu dan ketersediaan kursi bagi mereka di parlemen yang mengemuka selama 1950-an memancing kalangan Buddhis, seperti dilakukan Persatuan Anti-Hluutdaw, menuntut pembubaran Departemen Agama pada 1959. Dengan demikian, gerakan revolusi di Burma, dalam banyak kasus, justru dilancarkan lewat jalur *sangha*, yang memberi mereka daya gerak yang selama ini tidak mungkin mereka dapatkan, sehingga registrasi biksu menjadi isu politik yang sangat sensitif.²⁹⁰

Satu bentuk campur tangan yang menonjol dalam perkembangan Buddhisme di Burma adalah didirikannya *Institute for the Advanced Study of Buddhisme*, atas kerja sama yang dijalin dengan *Ford Foundation* pada 1954. Di sana tujuan sekuler dan keagamaan bercampur di dalam tradisi Burma, yang telah menceraikan dua ranah yang berbeda itu pada masa kolonialisme. Penekanan pada pendidikan bahasa Inggris dan aktivitas misi penyebaran Buddhisme berbareng bergerak dengan apa yang kemudian menjadi Burmanisasi kurikulum dan pegawai.²⁹¹ Gaya baru pemerintahan dan pelatihan yang mendapat dana dari luar negeri ini terkait erat dengan gagasan tentang pelayanan sosial. Selain sebagai upaya menyatukan negara, promosi Buddhisme juga diarahkan untuk memendarkan citranya di lingkup internasional. Di Burma, menjelang 1962 terdapat 84 sekolah *kyaung* yang dikelola biksu-biksu terpelajar untuk menjadi kolese atau pusat pendidikan profesional bagi calon biksu. Pada masa belakangan, meski pemerintahan Ne Win tidak memberi dukungan untuk sekolah *kyaung*, mereka masih menjadi komponen penting pendidikan Burma, sekalipun 70% yang mengenyam pendidikan

²⁹⁰ Mendelson, *Sangha and State*, hlm. 240-62 & 341-5.

²⁹¹ *Ibid.* hlm. 299-306.

agama pada 1952 sudah pasti mengalami penurunan penting sejak saat itu.²⁹²

Di Thailand, pemerintah Thai telah menduduki posisi paling kuat untuk mematronkan Buddhisme dan masih belum bergeming dari upaya mereka membantu perkembangan serta memanfaatkan kekuatan *sangha* lokal. Sikap pemerintah itu tercermin dalam sebuah pamflet 1963 yang mengindikasikan: "...kompleksitas kehidupan dalam dunia modern... mengharuskan adanya kerjasama yang erat dan saling memahami antara Negara dan Sangha yang secara harmonis berbareng bergerak demi mewujudkan kemakmuran ekonomi dan kebahagiaan rohani rakyat."²⁹³ Undang-Undang Sangha 1963, yang diprakarsai dan dimaklumkan pada masa Perdana Menteri Marshal Sarit, merupakan salah satu bentuk campur tangan kuat negara dalam kehidupan *sangha*. Padahal undang-undang yang dikeluarkan sebelumnya, yaitu UU 1902 dan UU 1941, lebih demokratis. UU 1963 itu menyatukan kekuatan dua kutub yang bersaing di dalam *sangha*, yaitu gerakan Dhammayut yang modernis dan terpusat, sehingga membuatnya relatif terwakili lebih baik, dan sekte Mahanikai yang lebih tersebar di aras bawah.

Penataan ulang ini mencerminkan pandangan Sarit bahwa Buddhisme dan kerajaan masih merupakan dua kekuatan penting untuk modernisasi. Setiap penyesuaian dalam kebijakan negara yang berkaitan dengan *sangha* sesuai dengan reformasi modernisasi, yang pertama kali berkaitan dengan gerakan reformasi pada abad ke-19, kemudian revolusi 1932, dan kemudian kudeta Sarit pada 1957.²⁹⁴ Penguatan ikatan yang terus berlanjut antara agama dan negara, sebagaimana jalinan berjenjang yang telah menguat dengan berdirinya Departemen Agama, telah mengurangi wibawa dan otonomi *wat* lokal. Di Thailand, peraturan ujian

²⁹² F. von der Mehden, *Religion and Modernization in Southeast Asia*, Syracuse, 1986, hlm. 136.

²⁹³ Dikutip dari Lester, *Theravada Buddhism*, hlm. 104.

²⁹⁴ S.J. Tambiah, *World Conqueror and World Renouncer*, Cambridge, 1976, hlm.252-5.

monastik Buddhis baru berjalan dengan baik dan efektif pada 1960 dan masih terus ditekankan. Menurut data statistik 1968, dari semua penduduk Thai, yang berjumlah sekitar 34 juta jiwa, setidaknya ada 25.000 *wat* dan 185.000 biksu, yang sepertiganya kemungkinan hanya merupakan biksu “sementara” (mengabdikan beberapa waktu di *wat* dan kemudian kembali ke kehidupan normal mereka).

Di Thailand, sekolahan menjadi penghubung antara negara dengan vihara dan memperkenalkan pendidikan sekuler kepada ahli-ahli agama (biksu). Pada 1967, separuh dari sekolah dasar di negara itu masih merupakan sekolah *wat*, di mana para gurunya adalah biksu dan terdapat 6.634 sekolah Nak Dhamma dan 615 sekolah Pali. Dua lembaga pendidikan *wat* di Bangkok, Mahamakuta Rajavidyalaya dan Mahachulalongkorn Rajavidyalaya, menjadi basis universitas modern, pada 1945 dan 1947, dan keduanya menawarkan mata kuliah umum dan pengetahuan teknis berskala luas bersama dengan kajian Pali.²⁹⁵ Hirakhi pranata monastik Buddhis, yang memperkenalkan “universitas *wat*” ibukota ini kepada para elit, mencerminkan hirarkhi sosial politik di Thailand. Seperti pada jaman dulu, *sangha* memang menawarkan jalan memperoleh pangkat dan status sosial tinggi, khususnya bagi orang desa yang relatif miskin di Thailand Timur Laut.²⁹⁶

Dalam kajian tentang pedesaan di negara-negara Theravada diakui bahwa sejak masa perang, para biksu terus memainkan peran kunci sebagai pembimbing, penasihat, dan penyelenggara upacara keagamaan. Kini, sentralitas tradisional mereka telah diimbangi dengan pelatihan pengembangan masyarakat. Pada akhir 1960-an, Universitas Mahachulalongkorn di Bangkok mensponsori kegiatan itu bagi para biksu yang tersebar di daerah. Para biksu yang ikut diharapkan untuk kembali

²⁹⁵ R. Lester, *Theravada Buddhism in Southeast Asia*, Ann Arbor, 1973, hlm. 97.

²⁹⁶ S.J. Tambiah, “Sangha and Polity in Modern Thailand”, dalam Bardwell Smith ed. *Religion and the Legitimation of Power in Thailand, Laos, and Burma*, Chambersburg PA, 1978, hlm. 123-4.

ke desa mereka dan menerapkan berbagai keterampilan dan gagasan yang memberdayakan kepada masyarakat. Seperti program pelatihan kader di Vietnam, banyak dari mereka yang mampu menyerap dan menerapkan ilmu yang didapatkan.

Di Kamboja, hal serupa juga berlangsung. Sihanouk bahkan mengatakan "...70.000 biksu kita tak ubahnya "para pejabat" yang memimpin rakyat untuk bekerja, sama seperti para komandan yang memimpin pasukan untuk bertempur ke medan perang..."²⁹⁷ Karena Perancis tidak memutus rantai hubungan antara kerajaan dan *sangha* di Laos atau Kamboja, ikatan di antara keduanya masih relatif erat sampai pecahnya revolusi sosialis pada pertengahan 1970-an. Seperti Laos dan Thailand, hubungan antara negara dan *sangha* di Kamboja jauh lebih karib ketimbang di Burma. Di sana, lembaga pendidikan Buddhis memiliki 600 sekolah dasar, dua sekolah menengah, dan satu perguruan tinggi, yaitu Universitas Buddhis Preah Sihanouk Raj, Phnom Penh.²⁹⁸ Seperti lazimnya, pendidikan yang digelar *wat* diikuti oleh pemuda di hampir semua desa, namun menjelang 1967, hanya 10% sekolah yang berada dalam sistem pemerintah dan mereka yang mendaftar meningkat cepat.²⁹⁹

Di Laos, setidaknya 25% sekolah merupakan sekolah agama dan pada 1962, terdapat 95 sekolah Pali. Hingga masa kemenangan gerakan komunis, Pathet Lao, pada 1975, hanya sedikit sekolah menengah lokal yang berdiri di Laos. Pihak Perancis dan Amerika memandang *sangha* sebagai imbalan kuat terhadap komunisme di Laos pada 1950-an sampai 1960-an, sehingga kekuatan dan daya jangkanya didapat dibendung. *Sangha* secara khusus tetap dibagi menjadi dua sekte, Mahanikai dan Dhammayut, sebuah ketegangan yang melahirkan faksionalisme. Pada saat yang sama, *sangha* sangat bertekad menjadikan dirinya sebagai

²⁹⁷ Lester, *Theravada Buddhism*, hlm. 126.

²⁹⁸ *Ibid.* hlm. 96-7.

²⁹⁹ C. Keyes, *The Golden Paninsula*, London, 1977, hlm. 293.

wahana utama budaya Laos, sebuah misi yang dengan mudah ditafsirkan sebagai tantangan terhadap sekulerisme Amerika.

Menjelang awal 1970-an, pada khususnya setelah Pathet Lao mendapatkan kekuatan karena meningkatnya semangat anti-Amerika, *sangha* mengalami politisasi. Ironisnya, politisasi *sangha* justru difasilitasi oleh prakarsa Pathet Lao sendiri untuk memperlebar basis kekuatannya, yaitu melalui misi penyebaran Buddhis dan meditasi kepada kalangan awam, dan ini menjadikan peran *sangha* di dalam masyarakat Lao tergusur. Dengan kemengannya pada 1975, Pathet Lao terus berupaya memanfaatkan para biksu untuk menyebarkan pesan-pesan politiknya kepada rakyat. Mereka mengumumkan kebijakan tentang kebebasan beragama dan ada landasan kuat untuk bekerja sama, karena gagasan tentang sosialisme Buddhis telah terwujud. Pada saat yang sama, pihak pemerintah juga berencana mendidik ulang para biksu, membatasi hak-hak khusus mereka, dan memotong peran sosial dan simbolis mereka. Menjelang 1979, jumlah biksu dikatakan menurun tajam dari 20.000 menjadi 1.700 orang dan subordinasi *sangha* di ranah politik tampak seperti yang dicita-citakan pemerintah Laos.

Misi penginjilan dan aktivitas gereja masih berlangsung di hampir seluruh kawasan Asia Tenggara, yang merupakan tanda berlanjutnya penyebaran pengaruh Barat lewat pendidikan dan pelayanan kesehatan. Di daerah seperti Timor Timur (sebelum merdeka), Irian Jaya atau di wilayah Karen Burma, seperti telah disinggung di muka, pranata Kristen telah membangun jaringan independen yang bisa jadi mengancam, atau setidaknya melemahkan, pengawasan negara di wilayah-wilayah itu. Dalam hal ini, pengaruh yang ditebar gereja sejajar dengan apa yang dipendarkan oleh jaringan Muslim di Mindanao dan Sulu. Di Indonesia dan Malaysia, pihak pemerintah dipaksa untuk menanggapi kepekaan Muslim dengan membatasi secara aktif misi (*zending*) Kristen, khususnya di daerah seperti Aceh, di mana di sana banyak gerakan menentang

pembangunan gereja meski memiliki latar belakang lokal yang kuat. Pada akhir 1970-an, pemerintah Indonesia mendesak organisasi-organisasi *zending* luar negeri agar mengganti misionaris asing dengan orang setempat.

Bahkan di Singapura, yang sekuler dan materialistis sekalipun, pemerintah aktif mempromosikan dan mengatur kehidupan beragama. Menjelang akhir 1970-an, Konfusianisme dipromosikan sebagai etos yang mendukung kepentingan pemerintah dalam mewujudkan stabilitas sosial. Pada 1980-an, dorongan ini ditekankan sebagai upaya pemerintah untuk mengurangi tuntutan-tuntutan kesejahteraan terhadap negara, karena semua keluarga, dengan etos Konfusu, diharapkan membantu kebutuhan hidup orang tua mereka. Menjelang akhir 1980-an, pihak pemerintah Singapura dipusingkan dengan naiknya fundamentalisme yang menipiskan semangat harmoni sosial. Sebuah laporan tentang *Melestarikan Keselarasan Hidup Beragama (Maintenance of Religious Harmony)* diajukan sebagai pembahasan kebijakan negara di Parlemen pada Desember 1989. Di sana tercatat ada sejumlah peristiwa konflik sosial pada akhir 1980-an yang melibatkan kalangan fundamentalis agresif dari Protestan dan Muslim. Pihak Muslim melakukan reaksi keras ketika kalangan Protestan memakai istilah "Allah" untuk "Tuhan", terjemahan yang telah dilarang oleh pemerintah Malaysia. Orang-orang Dravida dan Hindu Arya pun saling melontarkan keluhan satu sama lain dan orang Kristen juga menunjukkan sikap yang sangat agresif. Pada saat yang sama, kalangan Sikh dan Hindu memboyong ketegangan yang menyala di Asia Selatan ke Singapura.

Di Indonesia, meski pengaruh Muslim atas lembaga nasional dibatasi oleh penguasa politik, namun pada ranah keseimbangan kuasa dalam wilayah budaya dan keagamaan, kenyataannya sosial menjadi lain. Dalam ranah tersebut, kalangan lain melontarkan reaksi terhadap Islam dalam pengertian bahwa wacana seputar isu keagamaan di negeri ini

semakin terbingkai oleh langgam atau wacana yang bercitra Islami. Negara mengabsahkan pengertian Islam tentang Tuhan. Dalam pembukaan UUD 1945 dan arti 'agama' dikaitkan dengan citra monoteistis, ala Islam. Kalangan Kristen-Katolik dianggap menurut Islam meyakini 'Trinitas' dan Theravada, karena bukan 'theistis', terdesak. Pemerintah mendaulat dirinya sebagai 'penanggung jawab dalam urusan keagamaan rakyatnya' dalam pengertian yang berbeda dengan arti 'kebebasan agama' Barat. Dalam masing-masing ranah inilah, wacana Islam menentukan konteks kehidupan keagamaan yang memberi pengaruh, secara implisit namun memendar luas, terhadap anasir lain yang menjadi bagian dari agama dalam arti luas. Sebagai contoh, kalangan Muslim masih mengkaitkan aliran kebatinan dengan sisa-sisa tradisi pra-Islam dan seringkali dipandang sebagai tidak rasional dan khayali, yang melawan derap kemajuan jaman dan semangat modernitas.

Dominasi Islam di tubuh Departemen Agama, khususnya hingga 1972, dipantulkan dengan begitu nyata dalam definisi agama dan peran yang ia mainkan dalam mendukung pemahaman Islam mengenai apa yang disebut 'agama' atau 'kehidupan beragama' itu. Ketika Kementerian itu didirikan pada 1946, tersiar keyakinan bahwa kalangan Protestan dan Katolik akan mendapat tempat yang layak, karena dalam pengertian Islam paling mendasar sekalipun, Kristen memang merupakan salah satu agama samawi, atau agama para *Ahl al-Kitab* seperti, termaktub dalam Al Quran.

Sedangkan agama-agama lain pada awalnya ditempatkan di bawah rubrik "etnis". Dengan demikian agama yang berasal dari Asia diharuskan berjuang untuk mendapat pengakuan sebagai 'agama yang shah', bahkan status mereka pun dalam banyak hal masih problematis hingga kini. Oleh karena itu, masing-masing diharuskan menata ulang konsep keagamaan mereka agar cocok dengan pengertian Semitik tentang apa yang disebut agama. Sekarang mereka absah sampai pada tingkat

menekankan keyakinan pada satu Tuhan, memiliki sistem hukum yang jelas, umat yang teratur, kitab suci, dan seorang nabi. Di Indonesia, agama-agama yang resmi diakui pemerintah adalah seperti tertuang dalam Penpres tahun 1965 yang dikeluarkan Sukarno: Islam, Kristen Protestan, Katolik, Hindu, Buddhis, dan Konfusu. Satu-satunya pengecualian adalah Konfusu, yang kemudian diturunkan derajatnya seperti status Yahudi, yaitu hanya dipandang sebagai keyakinan 'etnis' daripada sebuah agama 'internasional' (*world religion*).

Pengertian tentang agama yang membatasi ini tidak memberi tempat bagi animism, pemujaan roh leluhur, agama baru atau praktik kebatinan untuk digolongkan sebagai “agama”. Bahkan orang Bali (pemeluk Parisada Hindu Dharma) harus berjuang aktif sebelum mendapatkan pengakuan resmi pada 1950-an. Warga Hindu, Buddhis, dan Konfusu dipaksa untuk menyesuaikan konsep ketuhanan mereka dengan gagasan ketuhanan monoteistis yang bercitra Semitis. Baik dalam perdebatan akademis, pembahasan umum, maupun peraturan pemerintah, definisi agama yang diterima di Indonesia kini sejalan dengan model Islam tentang apa yang bisa digolongkan sebagai agama. Hadirnya wacana Buddhis dengan langgam berbeda memberi keuntungan kepada fihak Mahayana. Kalangan Theravada menghadapi kesulitan sebelum mereka akhirnya menyepakati bahwa 'Sang Adi Buddha', yaitu sifat Buddha yang bersemayam di dalam segala sesuatu, dapat ditujukan sebagai 'Tuhan'. Dalam proses memperoleh pengakuan, semua golongan skriptural (khususnya skriptural) diperkuat katimbang kalangan sinkretis tradisional.³⁰⁰

³⁰⁰ Howell JD, “Modernizing Religious Reform and the Far Eastern Religions in Twentieth Century Indonesia” dalam S. Udin ed. *Spektrum*, Jakarta, 1978; Geertz C. “Internal Conversion’ in Contemporary Bali” in his: *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York, 1973.

Lebih penting lagi, Islam berhasil mempengaruhi pandangan pemerintah terkait dengan tugas yang diembannya di dalam wilayah keagamaan rakyat. Pemerintah memandang diri mereka sebagai pihak yang bertanggung jawab menjamin warga negara memeluk salah satu agama yang diakui sebagai bentuk kewajiban hidup bernegara. Dalam Repelita I tahun 1969-1974 (dalam Bab IX tentang “Agama”) dinyatakan sebagai berikut:

...Pemerintah Republik Indonesia bertanggung jawab membimbing dan membantu mewujudkan kemajuan dalam setiap agama menurut ajaran masing-masing, dan senantiasa melakukan pengawasan agar setiap warga negara menjalankan agama sesuai dengan keyakinan mereka...

Rasa tanggung jawab ini membedakan pandangan Indonesia tentang kebebasan beragama dari gagasan yang dianut rejim liberal Barat. Di negara Barat, pengakuan percaya kepada Tuhan biasanya berupa ucapan retorik belaka. Memang dipentingkan oleh pihak tertentu tetapi diurus oleh pemerintah hanya kalau ada bentrokan diantara agama yang dianggap mengganggu keselarasan sosial.

Indonesia boleh jadi bukan negara Islam, tapi dalam praktik, menghidupi wacana Islam, karena pemerintah dipandang wajib turut campur dalam membimbing kehidupan rohani warga negaranya. Di bawah pemerintahan Orde Baru, sila pertama Pancasila ditafsirkan sebagai 'program untuk diterapkan', yaitu setiap penduduk harus mencantumkan agama mereka di kartu identitas. Pandangan tentang kebebasan beragama ini, yang jelas berbeda jauh dari apa yang diterapkan di dunia Barat, pada hakikatnya senada dengan pandangan Muslim tentang tanggung jawab negara *vis-à-vis* agama.

Peraturan pemerintah terkait dengan gerakan kebatinan meneruskan kebijakan kolonial. Melalui penjajahan, kedudukan kerajaan

ditempatkan sebagai anasir di dalam negara baru, namun sebagian besar kebijakan mereka justru diarahkan untuk mengawasi Islam. Persekutuan yang dibangun dengan apa yang secara kebetulan merupakan golongan masyarakat yang bercitra sinkretis, mistis, dan Indis ini melanjutkan perseteruan antara kekuatan Islam dan keraton pada masa pra-kolonial. Perseteruan ini bangkit kembali dengan mencuatnya ketegangan antara Islam dan Orde Baru. Pemerintah kolonial Belanda sangat peka dengan ancaman dari munculnya gerakan millenarian dan kebatinan.

Setelah kemerdekaan, pengawasan terhadap mereka pun dikekalkan melalui Pakem, dinas yang berada di bawah naungan Kejaksaan Agung sejak 1954. Kantor Pakem di kota besar memantau langsung segala pertemuan, rapat, atau perhelatan yang digelar aliran kebatinan dan terus merekam kegiatan mereka. Bukan hanya itu, perkumpulan rutin di rumah warga yang mengadakan acara kerohanian biasa dan praktik dukunpun diwajibkan memiliki surat ijin dari kantor Pakem. Departemen Agama juga melakukan penelitian terhadap agama rakyat (*folk practices*), yang hingga 1978 memasukkan aliran kebatinan ke dalam wilayah kewenangannya. Tujuan di balik itu adalah membimbing para penghayat ke jalur ortodoksi dengan menjelaskan bahwa kebatinan 'berasal dari Islam'.³⁰¹

Pada 1973, gerakan-gerakan kebatinan yang menyatakan diri 'bukan bagian dari agama resmi' diakui sebagai pilihan yang sah, sesuai dengan Undang-Undang Dasar 1945. Dengan demikian, warga negara secara konstitusional sah untuk mencantumkan aliran kebatinan yang mereka hayati di kolom agama yang tertera di kartu identitas. Namun dalam praktiknya, pada hasil sensus penduduk 1980, pada saat terakhir kolom 'lain-lain' dihapus, dengan demikian setiap warganegara diharuskan memilih salah satu agama. Perubahan dalam UU yang

³⁰¹ Subagya R, *Kepercayaan dan Agama*, Yogyakarta, 1973.

berupaya menuntaskan kepelikan ini tidak banyak memberikan pengaruh dan di banyak daerah justru memancing reaksi agar segera diterbitkan undang-undang baru. UU Perkawinan tahun 1974, misalnya, malah mengasikkan aturan yang pada ujungnya mensyaratkan untuk memakai tata cara Islami atau agama lain yang shah. Meski upaya pemerintah menelorkan kebijakan tentang perkawinan sipil mengalami kegagalan, sebagian kelompok kebatinan tetap menggelar tata cara pernikahan mereka sendiri setelah 1974. Pada 1978, tanggung jawab terhadap aliran kepercayaan/kebatinan dilimpahkan dari Departemen Agama ke Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, yang sekaligus melemahkan klaim Islam diatas mereka.

Perubahan yang terjadi pada 1980-an menunjukkan peralihan lain dalam pemikiran pemerintah seputar hubungan antara kebatinan dan agama. Sekarang, pengakuan sebagai pengikut kebatinan dipisahkan dari afiliasi keagamaan, dipandang sebagai sesuatu yang 'lain', seperti olah raga. Bandul telah berayun kembali ke posisi 1960-an dan penegasan komitmen keagamaan juga dipandang sebagai sesuatu yang penting. Apapun yang terjadi, ada tekanan yang kuat di balik perkembangan monoteisme literalis. Sila pertama Pancasila merupakan sebuah penegasan terhadap pengakuan percaya pada satu Tuhan dalam pengertian Islam, meski menghilangkan rujukan kepada Muhammad. Islam mungkin tidak mendaulat dirinya sebagai agama negara, tapi pengertian agama yang dipendarkannya menentukan, membentuk, dan membatasi wacana seputar agama dan kehidupan rohani di Indonesia. Tekanan ini dibawa melalui jalur birokrasi dan mempengaruhi ekspresi kehidupan agama, baik dalam wacana umum maupun ranah pribadi.

Bab 8

MASA LAMPAU DALAM KEKINIAN

Perubahan yang terjadi dewasa ini tampak laiknya nada tambahan dalam orkestra sejarah, seperti yang disematkan ke dalam pencitraan kita kala mengamati panggung sejarah masa awal. Semakin dekat amatan kita kekinian, waktu tak lagi terlihat sebagai sesuatu yang ajeg, melainkan bergerak cepat bersama alur dramatis, sama seperti laju perkembangan dalam dunia teknologi atau pertumbuhan penduduk. Sudut pandang ikhtisari sudah barang tentu lebih gampang dicapai untuk pemahaman tentang derap-derap penyesuaian sistem pemerintahan, penulisan, perdagangan, atau pertanian pada masa awal. Namun, sejauh kita bisa memperoleh sudut pandang semacam itu untuk meneropong masa kini, maka capaiannya babakan evolusi yang berbeda. Di sini, perubahan boleh jadi terlihat lebih nyata ketimbang munculnya negara dan lebih dramatis dengan berjalannya waktu yang semakin menghimpit.

Dalam latar kontemporer sekalipun, memposisikan sejarah kebudayaan dan agama sebagai titik pijak lebih memungkinkan tampilnya suara dan karsa lokal di panggung wacana yang imbang daripada apa yang dilakukan sejarah sosial. Bersama dengan hadirnya kolonialisme tinggi (*high colonialism*), kapitalisme dan globalisasi menandai proses di aras lokal. Suara budaya pribumi kini begitu samar terdengar, karena politik dan ekonomi semakin menguasai jagat kesadaran. Tetapi, seperti masyarakat awal, yang menyesuaikan diri dengan anasir-anasir asing, kini pun orang mengadaptasi teknologi baru lewat pandangan dunia mereka sendiri, mencipta bentuk khas modernitas yang tersaji sekalipun tekanan ketercerabutan sosial dan campur tangan internasional menajam.

Berbagai konteks dan mediasi baru telah mencipta cara pandang yang berbeda dari sebelumnya terhadap apa yang mampu diketahui atau diyakini sebagai nyata oleh orang Asia Tenggara pada masa kini. Struktur simbolis, yang berada di lapis atas kehidupan budaya, telah berkembang sebagai rangkaian simbol lama di konteks baru dan juga berubah fungsi sebagai kumpulan sistem baru yang menggantikan sistem lama. Pada saat yang sama dan di tingkat yang lebih dalam, kita juga bisa mengamati adanya perubahan dalam sifat hubungan paling mendasar antara pengalaman perorangan, struktur budaya, dan kehidupan sosial.

Perubahan dalam ranah agama bukan sekedar soal pengalihan tujuan keyakinan atau ideologi, komitmen yang berganti terhadap organisasi yang didirikan, maupun mengenai perubahan sampai di taraf mana orang bisa dianggap berkejiwaan dalam orientasi mereka. 'Agama', yang kini sudah semakin kita pahami, merupakan persoalan tentang *apa yang kita hayati dan alami sebagai nyata*, tentang bagaimana kita mengetahui kebenaran, tentang apakah kita bisa meyakini benar-benar ada atau tidak, dan tentang bagaimana cara kita tahu perihal pengaruh yang ditimbulkan dari interaksi yang kita jalin.

Perubahan dibawa melalui perkotaan yang seterusnya menjadi kiblat bagi arus baru ke wilayah lain. Di ibukota pra-modern, seperti Ayuthia, Mandalay, Chiangmai, Surakarta, Yogyakarta, atau Klungkung, etos dan seni tradisional boleh jadi hanya lestari sampai taraf tertentu, namun pusat-pusat yang demikian semakin tersisa, hingga kini seolah mata badai yang menghempaskan pengaruh dahsyat ke sekelilingnya. Para ibukota negara menjadi contoh utama dari ciri perubahan yang lebih luas; pusat-pusat masa lalu telah digeser oleh arus ekspansi pada masa akhir jaman kolonial.

Ledakan pembangunan pada 1950-an tampak berlangsung dramatis, tapi katimbang pembangunan masa 2000-an terlihat lamban.

Singapura, Bangkok, Manila, Kuala Lumpur, dan Jakarta mengalami derap pembangunan luar biasa pada dasawarsa 1970-an sampai sekarang. Di mana pada 1950 ada saluran air dan jalan yang dirindangi pohon, seperti di Bangkok, sekarang kita menjumpai bangunan semen. Di Jakarta, gedung pencakar langit dan jalan raya berjalur ganda membangun ulang ruang kota sehingga daerah pinggiran, seperti Kebayoran yang baru dibangun pada 1950-an, nyaris sulit dikenali. Kendati penataan ulang dipusatkan di kota-kota besar, namun pada perkembangannya semua mempengaruhi pembangunan daerah sekelilingnya dan perubahan yang terjadi di sana menandakan tingkat kedalaman dan babakan peralihan yang lebih luas.

Keliru bila membaca media modern di aras lokal sekedar sebagai alat propaganda kemodernan belaka. Jelas salah jika menyimpulkan radio dan televisi di konteks Asia Tenggara hanya memproduksi corak budaya Barat. Pola Barat memang merasuk lewat media itu, namun berbagai jenis seni modern—film, program TV, dan musik—juga telah membawa budaya lokal baru yang kreatif. Umumnya, pemerintahan pasca-perang sangat sensitif terhadap cara media modern mengusung program pem-Barat-an; pada dasawarsa-dasawarsa awal kemerdekaan mereka membatasi penyebaran budaya media asing. Jika dibandingkan dengan masa sekarang, sumbangsih lokal yang disalurkan lewat media modern boleh jadi lebih kuat daripada budaya asli itu sendiri. Media baru juga menjadi sarana untuk penampilan seni tradisional, dan meningkatkan kesadaran tentang keberagaman gaya di dalam setiap negeri, melainkan masih cenderung mencipta keseragaman. Di sejumlah daerah, musik tradisional malah menjadi lebih terkemuka lewat radio dan masih mengisi suasana malam di aras lokal melalui radio atau TV.

Modernisme sekuler dan revivalisme puritan

Setiap peralihan di Asia Tenggara diikuti oleh perubahan di dalam ranah agama dan sebagian diprakarsai para wakil dari kepercayaan baru. Utilitarianisme pragmatis, kepercayaan mereka yang hidup tanpa makna agama, kini menjadi kekuatan misioner paling bergelora di konteks perkotaan. Ia bersaing dengan gerakan literalisme militan (biasanya disebut fundamentalis) dalam langgam Muslim dan Kristiani dan, seperti sekulerisme, sesungguhnya juga merupakan hasil yang dicipta pada masa pasca-industri. Jika kita melongok lebih jauh keluar dari lingkup perkotaan, dan merefleksikan pandangan mereka yang dididik dengan gaya barat, maka kita pun bisa mengenali modernism skriptural. Pada lazimnya, dengan mengusulkan kembali ke ajaran induk, kalangan reformis dengan mengusung semangat rasionalisme. Ini telah muncul di dalam semua wilayah lokal dan juga mencerminkan aktivitas mirip misi dari luar kawasan ASEAN. Sementara kebanyakan orang masih akrab dengan tradisi rakyat, yaitu agama sinkretis atau corak agama lain yang terbentuk pada masa sebelumnya, muncul berbagai aliran baru dari praktik keagamaan pasca-perang yang kini semuanya menjadi hasil media elektronik dan cetak.

Munculnya sekulerisme di kelas menengah perkotaan, di kalangan buruh pabrik, pedagang, maupun elite, memang menonjol. Untuk kali pertama dalam sejarah nusantara, ada perkembangan 'agnostic'. Akan tetapi, dalam konteks modernisasi radikal sekalipun, praktik tradisional seringkali justru mengalami perumusan ulang ketimbang disingkirkan dari arena, sebagaimana nyata di pinggiran Kuala Lumpur lewat kasus kerasukan roh di antara para buruh perempuan yang berasal dari desa.³⁰² Kendati modernitas memang tampak menggiring ke upaya pelurusan keyakinan yang dianut rakyat, namun ia tidak selalu mendorong ke arah sekulerisasi. Perubahan yang terjadi tidaklah terbatas dalam hal

³⁰² A. Ong, *Spirits of Resistance and Capitalist Discipline*, Albany, 1987.

perpindahan orang dari satu agama ke agama lain, atau dari pribadi beragama menjadi sosok agnostik atau atheis. Pergeseran keyakinan merupakan hal yang tidak bisa dianggap remeh dan tekad keagamaan masih mencair di Asia Tenggara. Namun, pada saat yang sama, peralihan intern juga telah terjadi di dalam setiap komunitas keyakinan.

Meski jalinan antara kehidupan budaya dan rohani telah dilemahkan, namun ini lebih mengarah pada kepercayaan yang tersusun ketimbang ateisme sekuler (*secular disbelief*). Runtuhnya kemapanan sosial komunal, lewat cepatnya laju perubahan ekonomi, telah menimbulkan berbagai tanggapan. Gerakan revivalisme fundamental, yaitu gerakan pemurnian yang menginginkan pemulihan dan pembaharuan iman di dalam tubuh komunitas, memang tampak lebih mengemuka di dalam dunia Islam, kendati di setiap masyarakat semangat yang serupa itu tetap menyala. Pasang naik agama revivalis di hampir semua wilayah ASEAN ini melemahkan asumsi bahwa modernisasi dan tekanan kehidupan perkotaan akan menurunkan peran agama, baik dari yang berasal dari dalam maupun dari luar yang memperkirakan.

Modernisme Islam bukan hanya merupakan sebuah gelombang baru dari semangat pemurnian yang bersifat revivalis (*revivalist purism*) yang berpangkalan Wahabi. Nasionalisme muncul bersama dengan pembaharuan agama dan sejak kemerdekaan, etnisitas Melayu telah semakin disamakan dengan Islam, yang sekaligus mendesakkan semangat purisme dan mempengaruhi umum dari praktik keagamaan yang dihayati di sana. Di satu sisi, kecenderungan masa kini tersebut hanyalah merupakan suatu keberlanjutan dari proses panjang dari apa yang disebut "*masuk Melayu*" atau menjadi Melayu. Baik itu di Indonesia, khususnya di Kalimantan, atau di Malaysia, kelompok minoritas semakin terhubung dengan aliran perkotaan, mereka sering memungut bahasa Melayu-Indonesia dan Islam secara bebarengan. Konteks modern ini memang membentang-luaskan sebuah proses panjang, namun kini semua itu lazim

mengarah pada gerakan langsung menuju ke bentuk murni dari Islam.³⁰³ Jika Islamisasi adalah sebetuk proses yang berlanjut, maka ia juga merupakan proses yang melibatkan perumusan ulang yang terus-menerus dari apa yang disebut Islam dalam praktiknya.

Di Malaysia gerakan dakwah, melalui syiar Islam kepada kalangan non-Muslim (*external missioning*), namun pada umumnya aksi tersebut dianggap sebagai gerakan pemurnian tauhid terhadap kalangan sendiri (*internal conversion*). Kelompok yang masyhur dengan gerakan semacam ini adalah Darul Arqam, sebuah kelompok kecil yang memusat pada komunitas dekat Kuala Lumpur; Jemaat Tabligh, gerakan internasional yang berasal dari India; dan paling penting dari keduanya adalah ABIM (Angkatan Belia Islam Malaysia), gerakan lokal yang telah berskala nasional. Seperti aliran Muhammadiyah di Indonesia atau sekte Dhammayut di Thailand, Darul Arqam memiliki kekuatan yang jauh melampaui jumlah keanggotaannya, karena mempunyai organisasi yang ketat disertai sekolah dan klinik kesehatan yang terkemuka.

Darul Arqam sangat menekankan adat desa. Jemaat Tabligh masuk ke kawasan semenanjung pada 1950-an dan kemudian menyebar di seluruh Malaysia, meski dalam gerakannya ia ditopang dengan sedikit organisasi resmi. ABIM, atau semacam Angkatan Muda Islam Malaysia ini, didirikan pada 1971 dan kini telah memiliki jumlah keanggotaan lebih dari 35.000 orang. Ia memberi sokongan dana kepada aksi kampanye massa dan memiliki organisasi yang teratur rapi di seluruh sistem sekolah dan universitas di Malaysia. ABIM sangat terkait erat dengan gerakan revivalisme internasional di Iran dan Arab, yang membangkitkan kesadaran tentang kebangkitan Islam di tingkat lokal di sana. Ia menarik para pemuda dan kalangan terpelajar menjadi anggotanya di bawah

³⁰³ D. Miles, *Cutlass and Crescent Moon*, Sydney: Centre for Asian Studies, University of Sydney, 1976 dan R. Hefner, *Hindu Javanese*, Princeton, 1985.

kepemimpinan Anwar Ibrahim dan terus menekankan semangat purifikasi dalam penghayatan Islam.

Dalam gelombang paling mutakhir dari semangat pemurnian dan kekhusukan itu, media modern telah mencipta suatu varian Islam bercitra pasca-modern yang semakin tampak gamblang. Gerakan pemurnian mutakhir (*contemporary purism*) ini bukanlah sekedar keberlanjutan dari semangat modernisme pra-perang, melainkan mengambil bentuk yang lebih tajam dari itu. Pada umumnya, di Malaysia pada dasawarsa 1970-an dan 1980-an, kesetiaan pada penghayatan Islam yang tergambar jelas secara publik merupakan kecenderungan naik yang begitu kentara di dalam masyarakat Melayu. Menyatunya etnis Melayu dengan identitas keagamaan Muslim telah berlangsung lama, namun baru pada 1990-an hal ini menjadi semacam mantra yang terus-menerus diucapkan. Hari-hari besar Muslim dijadikan peringatan yang berskala nasional. Pegawai negeri pun mengenakan busana yang lebih konservatif, melenceng jauh dari adat kebiasaan yang dulu banyak dijadikan acuan pada jaman kolonial Inggris. Selain itu, isu agama juga menyatu dengan pertikaian etnis sampai pada tingkat yang mengkhawatirkan.

Orang Melayu semakin bergerak masuk menuju lingkungan perkotaan. Ini sebagian besar karena patronase yang terbangun melalui jalur birokrasi dan juga disebabkan oleh adanya pergeseran menuju pabrik (menjadi buruh) serta menjauh dari lahan pertanian. Dengan perkembangan ini mereka terpaksa harus berkonfrontasi dengan dominasi ekonomi orang Cina dan bertikai dengan nilai Barat. Alih-alih surut, konteks semacam ini justru menajamkan gerakan yang memusat ke arah nilai lokal dalam suatu bentuk yang lebih murni (*purist form*).

Gerakan lokal juga sudah begitu kuat terpengaruh oleh rasa percaya diri yang menyebar di seluruh penjuru dunia Islam pasca lonjakan harga minyak dunia sejak 1970-an. Gejala ini sebagian ada

kaitannya dengan gerakan Islam di seluruh dunia untuk menolak keyakinan yang lama terpatri secara filosofis yang tampak berjalan bergandengan dengan semangat pem-Barat-an atau westernisasi. Kekuatan ekonomi baru di seluruh dunia Islam membangun pondasi bagi kebangkitan ini dan bisa dikaitkan dengan kenyataan bahwa para cendekiawan Islam menjadi bagian dari arus mutakhir yang menantang teorisasi Barat.

Di Indonesia, kekuatan gerakan dakwah mengalami peningkatan sejak awal 1980-an. Pihak pemerintah bahkan mendukung semangat pembaharuan dan penekanan kembali terhadap Islam, kendati sejatinya belum tentu menginginkannya. Meskipun pada masa itu anasir penting dari kepemimpinan nasional bisa jadi mengalami pasang naik, namun sumbangan dari Suharto ke pesantren mengalir deras sejak awalnya dasawarsa 1980-an. Departemen Agama, lembaga yang tetap didominasi Muslim itu, terus melanjutkan kegiatan dakwah, menerbitkan tulisan, dan mengkoordinasi kantor pendidikan dan hukum yang mendorong semangat pemurnian (*purism*). Ironisnya, pemerintah dalam hal ini justru memberi porsi lebih besar kepada muslim ketimbang kalangan lain.

Semua gedung pemerintahan memiliki mushola yang merupakan bentuk tekanan bagi kalangan muslim untuk menggunakannya. Muhammadiyah terus-menerus aktif menjalankan kegiatannya lewat sekolah dan rumah sakit yang ia dirikan. Selain itu, walaupun terbilang 'moderat' jika ditinjau dari pakem kelompok lain, yang menekankan tauhid, Muhammadiyah memberi sumbangsuhnya bagi arus Islamisasi. Hal yang sama juga dilancarkan oleh Dewan Da'wah Islamiyah Indonesia, di bawah kepemimpinan Muhammad Natsir, mantan tokoh Masyumi yang pernah menjabat sebagai perdana menteri pada masa Orde Lama.

Organisasi tradisional Nahdatul Ulama (NU) juga telah mengalami penyegaran sejak 1980. Di sini kita bisa mengatakan bahwa

akar Islam lokal kini telah disuburkan dengan semakin banyaknya kalangan yang mengenyam pendidikan internasional. Islam lokal, yang sebelumnya sulit ditembus oleh pengamat luar, yang jauh lebih mampu memahami modernisme Muhammadiyah, kini telah memiliki corong suaranya sendiri. Generasi baru aktivis Islam Indonesia, termasuk Abdurahman Wahid dan Nurcholish Madjid, berasal dari pesantren tetapi menyajikan pandangan baru dengan citra yang sangat modern. Jaringan pesantren telah ditumbuh-suburkan dan tarekat yang dulu sangat terkait dengan pesantren memperoleh keabsahan baru. Dari sini tampak seolah-olah penghinaan kalangan modernis terhadap semangat kebatinan masa pra-perang kemerdekaan telah bergeser. Padahal mereka dulu sering dianggap jauh dari Islam karena terkait gerakan sinkretis. Semenjak 1980, perkembangan Islam Indonesia meningkatkan kepekaannya.

Meski dari banyak sudut pandang pihak pemerintah pada 1980-an dan 1990-an telah mengambil langkah kuat untuk menetralisasi gelora Islam fundamentalis, namun dalam umat Islam, ketidakpuasan masih tetap belum bisa dipadamkan. Kendati aksi massa terbilang sedikit pada masa itu, namun peristiwa yang tampil ke permukaan menarik perhatian media begitu besar. Pada akhir 1970-an, Komando Jihad dilarang, karena dituduh merongrong pemerintah. Pada 1978, Gerakan Pemuda Islam juga dilarang. Tuduhan demi tuduhan terus dilancarkan: gerakan di Aceh dan Sulu dikaitkan dengan Libya; kelompok lain dituding mendapat bantuan dari Ayatollah Khomeini pada 1981; kelompok Bandung dianggap sebagai dalang dalam aksi pembajakan pesawat pada 1980; dan ekstrimis Muslim dianggap bertanggung jawab terhadap peristiwa pengeboman Candi Borobudur pada 1985.³⁰⁴ Salah satu sikap pemerintah terkait dengan hal ini adalah pendaftaran Libya dan Iran, bersama dengan Israel dan China, dalam daftar negara yang tidak boleh dikunjungi dengan paspor Indonesia. Terkait dengan perimbangan kuasa, sebagian kalangan justru

³⁰⁴ Von der Mehden, *Religion and Modernization*, hlm. 110.

merasa bahwa keinginan Orde Baru untuk mengakomodasi aliran kebatinan merupakan ancaman serius bagi kedudukan Islam dalam kancah politik.

Saat ini mendapatkan pengakuan, aliran Indis di Indonesia (aliran kepercayaan maupun agama Hindu dan Buddhis) didesak masuk ke dalam gaya skripturalis. Sebagai akibatnya, setiap agama dunia di Indonesia semakin bercitra modernis dan eksklusif, yaitu menekankan ritual, teks, dan doktrin ketimbang aspek tasawuf.³⁰⁵ Bahkan persyaratan baru menuntut agar umat agama lokal disusun ulang menurut pengertian skriptural. Hal inilah yang sebelumnya mendesak para penganut Hindu Bali mendefinisikan ulang penghayatan mereka pada dasawarsa 1950-an. Mereka memperbaharui hubungan dengan India demi mendapatkan pengakuan dari Kementerian Agama dan perkembangan serupa juga dialami oleh agama berbasis Asia lainnya.³⁰⁶ Kendati lazim dikaitkan dengan Islam, modernism juga dapat dijumpai di dalam ranah aliran kebatinan. Beberapa gerakan kebatinan Jawa didefinisikan menurut ajaran yang diwahyukan kepada para pendiri. Penghayatan mereka, sebagaimana gerakan Pangestu yang berskala nasional dan terorganisir rapi, terlihat lebih bercitra cendekiawan ketimbang meditatif, mirip dengan aliran Protestan, Muhammadiyah, atau Dhammayut.

Pada penghujung 1960-an, ribuan orang beralih keyakinan ke Kristen. Gerakan Hindu, Buddhis, dan kebatinan pun disuntik dengan vitalitas baru melalui tekanan yang sama yang menggiring ke arah pemualafan tadi. Gerakan Buddhis modern yang berskala kecil dan sebelumnya berbasis perkotaan menjadi gerakan massa, meskipun gelombang peralihan keyakinan ke agama Kristen lebih menyebar luas.

³⁰⁵ Kipp, R & S Rogers eds, *Indonesian Religions in Transition*. ASAA, Tucson, Arizona 1987.

³⁰⁶ C. Geertz, "'Internal Conversion' in Contemporary Bali" dalam *The Interpretation of Cultures*, New York, 1973 dan J.D. Howell, "Modernizing Religious Reform and the Far Eastern Religions in Twentieth Century Indonesia" dalam S. Udin ed. *Spektrum*, Jakarta, 1978.

Buddhis Indonesia modern memiliki basis pengikut dari kalangan Cina lokal dan sebagian golongan priyayi. Mereka yang terakhir ini mulai menggabungkan diri dengan Buddhis Indonesia lewat Theosofi, yang terkemuka pada akhir jaman kolonial. Umat Buddhis baru melakukan reformasi menurut garis-garis modern di Indonesia pada masa pasca-perang kemerdekaan. Masyarakat Hindu juga mengalami reformasi penting. Sebagai praktik lokal, Hindu Bali 'disempurnakan' melalui ortodoksi yang diatur secara nasional yang mencerminkan hubungan pasca-perang langsung dengan India.

Dengang demikian boleh dikatakan bahwa reformisme tampaknya di setiap umat keagamaan di Asia Tenggara. Meski merupakan suatu senyawa sinkretis antara keyakinan pada roh (*spirit beliefs*) dan Konfusu, namun Buddhis Vietnam mengalami pembentukan ulang selama dasawarsa 1920-an dan 1930-an. Dalam babakan paling dinamis pasca-perang bagi kalangan Buddhis di negara itu, sebuah Kongres Renunifikasi Buddhis Vietnam digelar pada minggu pertama Januari 1964 di Pagoda Xa Loi, Saigon. Perhelatan akbar itu adalah untuk menyatukan para pengikut aliran Mahayana dan Theravada melalui susunan modern dan berhasil membentuk Asosiasi Buddhis Bersatu yang diikuti sekitar satu juta orang.³⁰⁷ Enam kelompok biksu tingkat regional dan dua juta pengikut Theravada, sebagian besar berasal dari kawasan perbatasan Kamboja, masih belum tersatukan dalam organisasi itu, bahkan Buddhisme sinkretis tradisional juga masih menjadi aliran paling kuat di tingkat lokal. Gerakan seperti Arya Samaj, yang mengizinkan mereka yang bukan orang India menjadi anggotanya, berdiri di Malaysia. Swami Sivananda, seorang guru Vedanta modern dari Rishikesh di India dengan pengikut generasi kedua yang berskala internasional, bekerja sebagai dokter di Semenanjung Malayu pada awal abad ke-20M. Gelombang kebangkitan filsafat Vedanta yang kini dia ajarkan menjadiimbangan

³⁰⁷ Schecter, *The New Face of the Buddha*, hlm. 204.

baru dengan upacara ekstase berasal suku Tamil dalam perayaan Thaipusam.

Berlanjutnya ortodoksi sinkretis

Asia Tenggara masih merupakan tempat perjumpaan bagi pandangan dunia dan agama yang beraneka ragam, tersebar luas, dan diyakini secara mendalam oleh masyarakatnya. Kekayaan corak tradisi kuno ditopang dengan kekuatan yang luar biasa. Berbagai komunitas mengambil penghayatannya dari semua kepercayaan dunia (*world religions*) dalam beragam bentuk yang telah disesuaikan dengan gaya mereka. Kebinekaan pengalaman, yang dibentuk oleh animisme magis, mistisisme esoteris, kesalehan tradisional, literalisme skriptural, dan skeptisisme modern, silang-menyilang dalam kehidupan sehari-hari, baik di desa, di pasar, maupun di kantor. Pada saat yang bersamaan, karena hampir semua orang Asia Tenggara masih merasakan agama yang mereka anut sebagai sesuatu yang hakiki dan penting, maka seperti yang telah kita ketahui, pertarungan seputar keyakinan rohaniah menjadi latar depan bagi kancah perpolitikan di kawasan itu.

Landon menandakan bahwa hingga masa Perang Dunia II, agama pendatang diperkembangkan di atas kultus pemujaan leluhur, yang masih dianut masyarakat desa yang di wilayah pedalaman. Bahkan ia sudah menegaskan bahwa umumnya hanya para elit yang menyesuaikan diri dengan modernitas, yang dipasok dari Barat, merekapun dengan landasan pandangan dunia yang masih dibentuk oleh tradisi nenek moyang. Menurut Landon, pertengahan abad ke-20 M menjadi titik balik. Kemudian kekacauan perang telah menggoncang pondasi kehidupan lokal.³⁰⁸ Meski kebanyakan orang masih tinggal di desa, namun penduduk kota juga mengalami perkembangan pesat. Baru kemudian tumbuh di

³⁰⁸ KP. Landon, *Southeast Asia*, Chicago, 1949, hlm. 202-3.

dalam dunia yang di dominasi oleh negara modern ketimbang etnisitas, oleh pendidikan sekolah ketimbang upacara desa, dan oleh ekonomi yang berorientasi uang ketimbang gotong royong.

Sebelumnya nenek moyang petani nusantara tunduk hormat kepada keningratan bercorak Indis atau Cina dan akrab dengan alam yang tertinggi serta karib dengan alam roh, bahkan di dalam konteks kolonial sekalipun. Kini para pekerja kerah putih bekerja di kantor berdinding beton. Transmigran Jawa di Kalimantan atau Sulawesi, buruh perempuan di Malaysia atau Thailand, orang Visaya yang hidup di jalanan di Manila, atau pelacur Thailand Timur Laut di Bangkok masuk dunia baru lepas dari adat desa. Ranah ketuhanan akhirnya menjadi jagat yang terpencil dan hubungan antar manusia yang dulu karib sekarang mengendur. Setelah masuknya padi unggul dan pupuk kimi bahkan ada yang menyatakan hanya padi lama yang terhubung dengan jagat roh, yang baru tidak lagi.

Dalam kehidupan sosial, perhatian terhadap arwah nenek moyang tersisirkan. Sekarang hukum adat dan agama mulai digeser oleh sistem keadilan yang diatur secara terpusat dan tertulis. Dulu, para pemimpin desa dan lembaga setempat menafsirkan aturan adat untuk menyelesaikan persoalan. Secara prinsip dulu semua berada dalam suasana yang dituntun oleh kepekaan terhadap nuansa rohaniah lokal. Meski penting, hukum agama (*syariat*), khususnya di masyarakat Muslim Malaysia, juga mengalami peminggiran karena keputusan berada di genggamannya Parlemen dan ditafsirkan lewat wakil birokratis hingga ke tingkat desa. Sulit untuk disangsikan, kepercayaan dan praktik rohani yang berakar pada masa prasejarah Asia Tenggara kini memang tengah mengalami penurunan.

Di mana-mana kebudayaan lama sedang berada dalam ancaman kepunahan dan kepekaan rohaniah pun sekarat bersama mereka. Dalam

kasus besar, misalnya di Kamboja pada masa Pol Pot, kalangan minoritas seperti orang Muslim Cham menghadapi kebijakan maut bersimbah darah (*genocidal policies*). Pada saat yang sama, bahkan aksi campur tangan yang tampak ramah sekalipun seperti pariwisata, memiliki dampak yang hampir sama dan bisa jadi lebih luas serta membahayakan bagi jati diri minoritas yang dulunya terisolasi.³⁰⁹

Arus perubahan pun tengah menyosok lewat cara di mana umat yang dulunya berbeda terkaitkan satu sama lain dan lewat peralihan kedalam hubungan lintas generasi, kelas, dan gender. Pergeseran tajam yang terjadi pada pertengahan abad ke-20M menjadi penanda bahwa generasi yang tumbuh selama dan setelah Perang Dunia II telah menguasai lembaga sosial politik di hampir seluruh penjuru Asia Tenggara dan mereka juga menata irama evolusi budaya hingga dasawarsa 1980-an. Meski demikian, kebinekaan, gairah, dan kedalaman tekad keagamaan di nusantara menyatu-padu, sehingga menjadi bahan penelitian yang kaya bagi kajian agama.

Pertunjukan upacara yang ada di segala tradisi mengejawantahkan nyaris seluruh spektrum penghayatan masa sebelumnya, animisme pengorbanan pun masih melekat di sebagian suku hingga sekarang. Di Bali, orang masih rajin memasuki kesadaran kejiwaan (*altered states*) lewat upacara kerasukan (*kerawuhan*), sebagaimana dijumpai dalam jathilan dan reog di Jawa maupun di festival *Thaipusam* di Malaysia. Mereka menyentuh jagat kesadaran, bahkan kala pertunjukan semacam tadi disiarkan sebagai program televisi sekalipun. Walaupun jauh dari mata mereka yang hidup di dalam masyarakat industri, namun lazim dalam upacara adat pedalaman, seperti di Sakkudei di Kepulauan Mentawai. Penghayatan meditasi atau sujud di kalangan kebatinan Jawa dan pertapaan atau *vipassana* di hutan Theravada menjadi imbalan bagi

³⁰⁹ B. Kiernan, "Orphans of Genocide: The Cham Muslims of Kampuchea under Pol Pot", *Bulletin of Concerned Asian Scholars*, Vol. 20 No. 4 (1988).

sarengat Islam ortodoks dan upacara agama Buddhis, meski yang terakhir ini diimbangi semangat modernisme. Aliran-aliran Kristen baru, yang berkembang pesat, menampilkan corak yang berbeda dari umat Katolik dan Kristen Protestan serta penerusan para dukun di Filipina.

Di masyarakat pedesaan, pelestarian keyakinan lama tetap tak terpisahkan dari upacara daur hidup dan pertanian. Keberlanjutan dengan kehidupan adat menjadi sesuatu yang tidak bisa dianggap sepi. Bahkan di Bali yang telah lama terpariwisatakan sekalipun, upacara sehari-hari masih tetap mencerminkan adat masa lama.³¹⁰ Di Filipina, festival keagamaan tidak hanya dirayakan pada hari raya dan hari besar nasional, melainkan juga ketika masa panen dan peristiwa daur hidup. Orang suci pelindung (*patron saints*), sebagaimana dijumpai di seluruh dunia Katolik, menempati kedudukan yang hampir sama dengan arwah pelindung di bagian lain Asia. Bahkan di antara penduduk pendatang Cina, yang tersebar di nusantara, pemujaan atau prewangan masih dijamak jumpai.³¹¹ Di Jawa, kehidupan desa tetap berporos pada upacara adat meski dalam pelaksanaannya mulai memakan biaya terlalu besar. Mahalnya biaya tidak menyurutkan orang desa di Kalimantan, Bali, atau Burma untuk saling bersaing kemegahan ketika merayakan upacara kematian atau beatan, sehingga tidak jarang sampai membuat mereka terlilit hutang yang luar biasa besar. Kendati kalangan Muslim modernis di Indonesia dan Malaysia hampir dipastikan kurang menekankan perayaan yang mahal semacam itu, namun sebagian dari mereka juga melakukan hal yang hampir sama, yaitu mengeluarkan begitu banyak uang untuk merayakan Idul Fitri atau meroyok bangunang mesjid.

³¹⁰ Keberlanjutan ini terlihat jelas di bagian ketiga dalam film dokumenternya John Darling, "Bali Triptych" (Bozaldo Pty Ltd 1988). Bagian dua, "The Path of the Soul", bahkan secara khusus membandingkan rekaman yang ia ambil pada 1980-an dengan foto-foto ritual yang diambil Mead dan Bateson pada 1930-an.

³¹¹ Cheu Hock Tong, *The Nine Emperor Gods*, Singapore, 1988

Agama adat perpaduan, khususnya yang lokal Buddhis, Islam, atau Kristen, bercampur dengan arus bawah kebudayaan lokal tadi dan masih tetap menjadi penganut umat resmi paling besar. Di dalam pedesaan Melayu dan Indonesia, jumlah Muslim abangan mungkin masih jauh lebih banyak ketimbang penganut modernisme berbasis. Menurut Gourou, kuil Buddhis tidak pernah menjadi fokus utama di desa di Delta Sungai Merah, Vietnam. Melainkan sampai Perang Dunia II *dinh*, yaitu rumah pertemuan adat untuk membangun keselarasan dengan dewa dan roh pelindung desa, yang masih pokok. Bagi penduduk pada umumnya, roh nenek moyang terus-menerus tampil sebagai sosok yang nyata. Kendati biksu Buddhis biasa hadir dalam acara itu namun mereka belum tentu menjadi pemain utama dari sudut pandangan masyarakat desa.

Daya tahan kepercayaan desa di Vietnam terlihat nyata pada 1970-an, setelah beberapa dasawarsa berada di bawah kekuasaan komunis. Ketika itu “...para sesepuh desa tampak mengembalikan upacara lama ke *dinh*, rumah komunal desa, yang nuansa mistisnya—dan unsur politis yang terkait dengannya—diyakini telah dirubah dan digeser dengan tumbangnya penjajahan.”³¹² Upacara adat Viet masih memadukan Buddhis dan Konfusu dengan perkumpulan rohani yang digelar untuk menjalin hubungan dengan yang telah mati, dan anasir animisme lain. Pada awal 1960-an, pemeluk Katolik di Vietnam Selatan adalah sekitar 10% dan pengikut taat Buddhisme Mayahana diperkirakan mencapai 35% hingga 40%, sedangkan sisanya merupakan penganut campuran animism, Taoisme, dan Konfusu.³¹³

Di seluruh masyarakat desa di kawasan Theravada, termasuk masyarakat Lao, Burma, Khmer, dan Tai, orang desa melestarikan kepercayaan animis dan Buddhis sekaligus. Para peneliti, seperti Spiro,

³¹² A. B. Woodside, *Community and Revolution in Modern Vietnam*, Boston, 1976, hlm. 259.

³¹³ Schecter, *The New Face of the Buddha*, hlm. 180.

memandang animism dan Buddhisme seakan-akan mereka terpisah, namun sekarang pengamat justru sependapat dengan Tambiah, yang menyajikan keduanya sebagai dwitunggal dalam satu rangka.³¹⁴ Upacara yang digelar untuk mengumpulkan dan memastikan hadirnya “sari pati” hidup atau *leipya* dalam masyarakat Burma, *kwan* dalam suku Tai, dan *pralu'n* menurut orang Khmer, merupakan tanda bahwa citra animis belum pudar. Penghormatan pada roh pelindung desa dan ketertarikan pada tempat keramat, jimat, dan adat tetap menyatu dengan alam pribumi yang mengandung astrologi, budaya tato, dan magis seksual serta dengan pengais pahala, pendidikan kebiaraan, dan ajaran karma. Semua ini terlihat jelas dalam pemujaan *nat* di Burma. Akan tetapi, di seluruh wilayah ASEAN kesurupan dan penyembuhan yang terkait hidup masih sangat kuat di tingkat desa.³¹⁵

Para pengamat desa di wilayah dataran rendah (*lowland villages*), yang merupakan kantong Theravada, semua berpendapat bahwa *wat* di desa masih merupakan pranata penyatu utama masyarakat pedesaan Thailand. Sebagian menegaskan bahwa batas desa malah ditentukan menurut keikut-sertaan dalam *wat* tertentu. Di mana-mana keikut-sertaan dalam *wat* melibatkan upacara yang terkait dengan siklus tamanan dan perayaan normatif Buddhis. Biksu desa pun lazim melibatkan diri bukan hanya dalam ajaran keagamaan atau sekuler, melainkan juga dalam karya gotong royong. Meski para biksu terlibat dalam proyek pembangunan jalan atau menjadi penasihat pejabat militer lokal, namun penghormatan keagamaan warga desa dan kalangan pejabat terhadap mereka masih tetap kuat.

³¹⁴ M. Spiro, *Buddhism and Society*, New York, 1970 dan S.J. Tambiah, *Buddhisme and the Spirit Cults in Northeast Thailand*, Cambridge, 1970.

³¹⁵ Terkait pandangan Mus mengenai awal perkembangan. Mus, P. *India Seen from the East*, Monash SEAP, Clayton, Victoria, 1975.

Orang desa memandang biksu sebagai kelas yang terpisah, kendati hampir semua laki-laki pernah ditahbiskan sebagai biksu, meski hanya sebentar. Mayoritas biksu Theravada tidak mengajarkan meditasi, bahkan dalam banyak kasus tidak pula mempraktikkannya, hanya minoritas yang melakukannya. Pada saat yang sama, banyak biksu yang justru giat memusatkan perhatian dalam upaya menyelaraskan penghayatan agama dengan tataran modern. Bahkan, tidak sedikit dari mereka yang terpengaruh oleh keinginan untuk menaikkan derajat sosial di masyarakat juga memperlihatkan keseriusan mereka dalam praktik meditasi.

Di Jawa, hal serupa juga terjadi. Bagi kalangan kejawen, keagamaan belum tentu menjadi eksklusif atau terpisah dari urusan nenek moyang. Di antara Muslim tradisional, mereka yang terkait Nahdatul Ulama (NU), ke-Islam-an mereka berjaln-kelindan dengan kepercayaan terhadap roh. Ini terlihat jelas dalam upacara pernikahan dan kelahiran. Pola ziarah, yaitu ke makam wali, masih kokoh dalam penghayatan. Bahkan, kalangan Muslim perkotaan dan pedesaan pun tidak jarang mengunjungi tempat keramat untuk tujuan yang sama. Kenyataan ini menunjukkan bahwa meski telah beralih ke jaman modern, mereka masih memadukanya dengan adat.

Di Indonesia Hindu Dharma bercitra Bali disebarkan ke Jawa sehabis 1965, khususnya di pegunungan Jawa Timur dan Jawa Tengah. Dalam memilih Hindu atau Buddhis, orang desa Jawa waktu itu menyakini bahwa dua agama Indis tersebut lebih dekat dengan adat mereka ketimbang apa yang ditawarkan Islam modernis. Dalam jagat Hindu dan Buddhis ada gerakan melawan arus yang mencipta organisasi baru. Mereka enggan bergabung dalam hirarkhi modernis yang tengah berkembang di dua agama itu. Kalangan Kejawen melestarikan gaya Indis yang terkait erat dengan citra perpaduan jaman Majapahit atau lebih pada kebatinan ketimbang modernis skriptural. Pada 1970-an, gerakan Sadhar Mapan (Sanata Dharma Majapahit Pancasila) yang berbasis di Surakarta

mengembangkan praktik yoga Hindu Jawa ketimbang upacara Bali sebagaimana lazim dalam Parisada Hindu Dharma. Hal serupa juga tampak dalam Kasogatan. Paguyuban kecil bergaya tantris ini menekankan teks Majapahit, *Sanghyang Kamahayanikan*, sebagai basis ajaran mereka daripada purisme yang dianut banyak kalangan Buddhis modern. Di Indonesia, Buddhisme yang dipeluk pendatang Cina, satu-satunya varian Buddhis jaman pra-perang kemerdekaan yang masih terlihat, pada umumnya sangat bersifat sinkretis. Nama resminya “Tridharma”, yang berarti gabungan tiga ajaran: Laotzu, Konfusu, dan Sang Buddha. Klenteng Tridharma memasukkan ketiganya, meski juga lazim menekankan prewangan terkait dengan pemujaan arwah nenek moyang.

Klenik dan Kebatinan

Sebagian budaya kesukuan dan pedesaan mempertahankan tekad mereka terhadap berbagai macam ritual dan menghormati roh yang bersemayam di tempat keramat. Penyembuhan rohaniah masih tersebar luas, seperti kesurupan dan klenik di perkotaan. Kita kerap menjumpai orang yang menggunakan jimat dan jamu; murid yang berziarah ke kuburan kakek-nenek agar berhasil dalam ujian sekolah; dan upacara yang digelar di telaga keramat demi kekasih. Di kota, mereka yang bekerja dalam ekonomi modern bahkan masih giat mencari dan memakai jimat klenik, baik untuk kesehatan maupun meraih kekayaan. Sebagai arus bawah dari praktik keagamaan lokal, ketertarikan pada klenik tetap kuat di antara sebagian besar sekalipun mereka yang juga menganut agama resmi.

Pada saat yang sama, pihak pemerintah sangat aktif melakukan tekanan terhadap anasir agama lokal yang sangat bercitra klenik dan millenarian. Selain terkait dengan alasan ideologis, yaitu berkenaan

anggapan rendah terhadap mereka di dalam jagat ilmu pengetahuan modern, tekanan itu juga didasarkan pada kekhawatiran jika gerakan semacam tadi memiliki tujuan kekuasaan atau kekuatan yang mungkin akan mengancam *status quo*. Oleh karena itu, tidak heran bila pemerintah memberi dukungan kuat kepada aliran yang resmi (*formalized orthodoxies*). Mereka lebih mudah dimanfaatkan dalam upaya mengembangkan lembaga pengawasan, yaitu organisasi payung, bahkan untuk gerakan kebatinan yang tidak terkait dengan agama resmi sekalipun. Dalam pemerintahan sosialis di Vietnam, misalnya, ada keinginan untuk melakukan kompromi dengan Buddhisme dengan mengizinkan kalangan Buddhis membentuk semacam komisi pusat dan mendirikan Sekolah Tinggi Kajian Buddhis Vietnam. Di sisi lain, pihak pemerintah giat melakukan tekanan terhadap gerakan millenarian, yang mereka anggap sebagai bentuk ketakhayulan yang sudah usang.³¹⁶

Gerakan baru masih tersebar. Mereka juga mengambil bentuk baru, sesuai jaman modern ini, dengan memakai susunan organisasi yang sesuai ranah lain kehidupan sosial, meski tujuan mereka adalah melestarikan atau merumuskan ulang gaya-gaya lama agama perpaduan yang batiniyah (*syncretic and mystical religion*). Berbagai penghayatan lokal muncul secara spontan dan tidak terlembagakan. Khususnya pedukunan mudah dianggap sepi ketika perhatian memusat pada kebatinan sinkretis yang terlembagakan. Dukun Filipina memadukan animisme dengan Katolik dan memakai tamsil yang berkaitan dengan pengobatan. Praktik sedemikian masih menyebar luas. Dukun dan para pasien menempati jumlah yang besar ketimbang orang yang ikut dalam organisasi kebatinan resmi.

Bagaimanapun, tetap harus diakui bahwa dalam segi jumlah, mereka yang bergabung dalam aliran kebatinan tidak bisa dianggap

³¹⁶ D.J. Steinberg ed., *In Search of Southeast Asia*, Sydney, 1987, hlm. 465. Kartodirdjo, S. *Protest Movements in Rural Java*, OUP, Singapore, 1973.

remeh. Di Vietnam Hoa Hao, yang didirikan pada 1939, memiliki 450.000 orang anggota pada 1964 di Propinsi Ang Giang saja, dan dua juta pengikut di seluruh negeri. Hoa Hao pada hakikatnya boleh dikatakan bentuk lokal dari Buddhisme. Namun ia lebih menekankan keagamaan rakyat adat ketimbang gaya skriptural yang dianut biksu revivalis aliran Thien (*Zen*), yang mulai mendapatkan kekuatan sejak 1930-an itu. Ajarannya tidak hanya memasukkan unsur milenarianis, tetapi juga menekankan reformasi moral. Sekte ini mengakui wahyu seperti yang diterima para nabi agama besar dunia, agak mirip dengan gerakan Baha'i, dengan menampilkan mereka semua sebagai wahana karsa Tuhan di dunia pada masa lampau.

Dalam Cao Dai, sekte penting lain di Vietnam, pernyataan percaya kepada satu Tuhan berada di atas gagasan tentang karma dan kelahiran kembali dalam ajaran mereka, sebagaimana dijumpai di banyak gerakan kebatinan Jawa. Dalam konteks nyaris di semua gerakan modern ini, perpaduan berarti bahwa mereka mengembangkan anasir-anasir pemikiran baru yang penting, bukan hanya dari Kristen melainkan juga dari ilmu pengetahuan modern, ke dalam bingkai yang mementingkan pengalaman pribadi (*experiential religion*). Di Burma, banyak orang Chin yang mengikuti sebuah gerakan sinkretis yang memungut aspek Kristen, seperti gerakan millenarian lain sejak akhir abad ke-19M. Gerakan itu bernama Pau Chin Hau, yang bisa ditafsirkan sebagai sebuah gerakan yang mengambil anasir ajaran Kristen dan lainnya gerakan demokratisasi pribumi, ia ingin menandingi wewenang pemerintah Burma yang semakin meluas.³¹⁷

Di Burma *vipassana*, sebelumnya ranah para biksu, mulai dilakukan orang awam sejak awal abad ke-20M. Pada masa pasca-perang, meditasi *vipassana* disajikan melalui ajaran baru yang dikembangkan para guru

³¹⁷ Keyes, *The Golden Paninsula*, hlm. 49.

rohani, seperti U Ba Kin dan Mahasi Sayadaw.³¹⁸ Meski perkembangan gaya baru dari, dan konteks bagi, meditasi *vipassana* sudah memiliki akar di awal abad ke-20M, namun baru setelah 1950 ia mendapat dukungan resmi dari pemerintah, khususnya dengan sokongan dana negara yang mengalir ke pusat meditasi. Ada banyak tingkatan di sana dan masing-masing kemudian didaftar dan diberi subsidi. Sejak awal perkembangannya, pusat-pusat meditasi itu mulai dibuka pada mahasiswa Buddhisme dari luar negeri. Sejak 1950-an kelompok kecil mahasiswa asing selalu ada di sana dan untuk hal ini, Burma tidak pernah tertutup sepenuhnya. Diantara pusat meditasi itu, Mahasi Sayadaw menempati kedudukan terhormat karena patronase yang dikaruniakan kepadanya selama dasawarsa 1950-an oleh pemerintahan U NU.

Di Thailand, guru meditasi Buddhis modern paling terkemuka dan sangat menginternasional adalah Bhikku Buddhadasa. Ia merupakan pemimpin pertapaan hutan Suan Mokh di wilayah Selatan. Kendati ortodoks secara doktrin dan meminjam ajaran Zen, ia menyuguhkan pandangan Buddhis yang didasarkan karya duniawi saat ini (*this worldly action*). Ia secara kosmologis seakan-akan kurang menekankan kehidupan masa depan, melainkan pada pengertian yang bersangkutan-paut dengan keadaan hidup yang terus berkembang. Dengan kata lain, menekankan bahwa kondisi *samsara* dan *nirvana* merupakan kondisi batiniah di sini dan sekarang ini. Bikkhu Buddhadasa sejak awal menentang gagasan bahwa Buddhism adalah fatalis (menyerah pada takdir) dan dalam kaitannya dengan ajaran semua agama, ia menekankan pada penghayatan dalam hidup di dunia. Dalam konteks politik, ajarannya dapat dianggap sebuah bentuk 'sosialis Buddhis', yang menolak materialis komunis maupun kapitalis. Dia mampu menguraikan pandangannya di hadapan kalangan muda Buddhis berpendidikan tinggi yang tengah mencoba

³¹⁸ Kornfield, J. *Living Buddhist Masters*. Santa Cruz, California, 1977.

mendamaikan atau menyelaraskan keyakinan adat mereka dengan tindakan modern, supaya mengikuti perkembangan jaman.

Ada beberapa aliran penting lain dalam praktik meditasi *vipassana* yang menyebar luas dari lingkaran *sangha* ke orang awam Thai (bukan biksu) dan bahkan ke luar negeri. Pada awal abad ke-20, guru meditasi Achaan Mun, di Timur Laut Thailand, membangkitkan kembali tradisi lama pertapaan hutan (*forest monastic disciplines*).³¹⁹ Sekarang ini murid-muridnya tersebar di seluruh pelosok negeri, setelah mendirikan aliran meditasinya sendiri, baik untuk kalangan biksu maupun kalangan awam. Pengikutnya yang paling terkemuka, Achaan Chaa dari Wat Pah Pong di Propinsi Ubon, menarik para murid dari Bangkok sekaligus membangun patronase di sana. Bahkan, ia mengirim muridnya ke Inggris dan Australia untuk membangun pusat meditasi hutan.

Masyhurnya gerakan *vipassana* menggiring perhatian kita menuju ke aspek batiniah dan non-politis dari agama mistik modern. Di sana, kita bisa melihat bahwa gaya keagamaan melakukan penyesuaian diri secara sadar dengan perubahan gaya hidup perkotaan dan pendidikan modern. Keseluruhan dampak dari penghayatan meditatif modern merupakan kekuatan baru yang menekankan sumbangsih lewat aksi sosial dengan menjadi lebih selaras dan tanpa pamrih. Dengan demikian dalam Buddhis kontemporer ada penilaian positif terhadap tindakan sosial. Kesenjangan antara biksu dan orang awam, paling tidak dalam kaitannya dengan penghayatan rohani, juga tengah mengalami perubahan, bahkan dalam banyak hal sudah usai. Tidak bisa dipungkiri bahwa gerakan modern, baik di dalam maupun di luar *sangha*, menampilkan suatu penataan ulang dan sekaligus keberlanjutan dari penghayatan rohani. Dengan demikian jelaslah bahwa yang disebut 'modernisasi' belum tentu meyisiskan alam kejiwaan.

³¹⁹ Tambiah, SJ. *The Buddhist Saints of the Forest and the cult of amulets*. Cambridge UP, 1984.

Di Indonesia, perubahan yang terjadi dalam hubungan antara ranah politik dan agama telah mengubah lingkungan batiniah di jagat kebatinan. Semangat anti-klenik, salah satu masalah yang terkemuka pada 1960-an diserukan Sukarno bergayung sambut dengan gerakan kebatinan. Dalam perkembangannya, gerakan kebatinan yang sudah diakui negara sadar harus menanggalkan hasrat mereka dalam kancah politik, sebab hanya gerakan yang bersifat 'a-politis' yang mendapat pengakuan pemerintah. Konteks modern dari kemajemukan agama, kekuatan Islam, dan pemerintahan sekuler mendesak kalangan Kejawan untuk bergabung dalam organisasi yang murni mistis (*purely mystical*), yaitu memisahkan kebatinan dari anasir klenik dan semangat millenaris yang terkait dengan adat. Padahal, istilah "kejawan" biasanya merujuk pada gaya adat yang kekariban jagat roh, kekuatan gaib, dan harapan milenialis merupakan sesuatu yang mendasar. Tidak mengherankan bila gerakan yang bergaya adat itu masih menjadi lapis bawah (*substratum*) penghayatan rakyat dan gerakan pemujaan. Pada saat yang sama, berkembangnya bentuk baru yang ditampilkan kebatinan pun menggeserkan jamak kejawan.

Penindasan gerakan milenialis sering dilakukan pemerintah. Pada 1967 gerakan Mbah Suro, dekat Ngawi Jawa Timur, ditindas setelah menyebarkan desas-desus akan mulai 'jaman baru'. Pada 1968 gerakan Manunggal, yang telah menyebar di Jawa, dilarang setelah terjadi pengadilan umum. Puluhan ribu anggota Manunggal, beberapa diantaranya pejabat militer dan sipil, dituduh menyembah kepada guru mereka, Romo Semana. Pihak pemerintah mengkhawatirkan bahwa ciri itu bisa menjurus kepada 'kerajaan baru', namun mereka yang terlibat justru menandakan bahwa pengormatan kepada sesepuh merupakan hal wajar.³²⁰

³²⁰ Kartodirdjo, S. *Protest Movements in Rural Java*, OUP, Singapore, 1973.

Pemerintah bahkan terkadang menuduh gerakan sedemikian akan melakukan kudeta. Pada September 1976 ini terkait dengan figur Sawito, yang mengaku telah berziarah ke tempat keramat dan menyatakan sudah menggenggam kewenangan yang sebelumnya dipegang Semar. Dia mengumpulkan tanda tangan dari 50 diantara para elit nasional yang terbubuh di sebuah dokumen yang isinya mengkritik kecacatan moral Suharto. Mantan Wakil Presiden Hatta dan sejumlah tokoh agama, yang menanda tangani dokumen itu, mengaku kemudian 'tidak mengetahui isi' dari dokumen yang dibuat Sawito itu. Akan tetapi, kasus itu dianggap serius dan bergulir hingga ke meja hijau. Jika dilihat dari luar, ancaman Sawito tampak sepele saja, namun seriusnya tanggapan Suharto atas kasus ini justru menunjukkan kerapuhannya.³²¹ Jelas ini berkaitan dengan ketakutan Suharto terhadap klaim batiniyah bahwa *wahyu* (amanat ilahi tempat bersemayamnya kuasa) yang ia genggam telah menyusut.

Perlu ditekankan di sini bahwa istilah kebatinan (*mysticism*) mengacu pada ranah batin, rohani, dan esoteris yang bersemayam di dalam semua agama. Ia juga merujuk pada kepercayaan, praktik, dan gerakan yang ditentukan menurut penghayatan semata-mata. Subagya mencatat pada 1973 ada 288 gerakan, sedangkan menurut data pemerintah tercatat 160 gerakan pada 1980, namun tidak mungkin ada daftar yang pasti tentang berapa jumlah gerakan itu.³²² Banyak dari mereka merupakan kelompok kecil, bersifat lokal, dan berusia pendek, sebagian bahkan sangat informal dan tidak pernah tercatat. Tarekat-tarekat juga boleh dikelompokkan sebagai 'gerakan kebatinan', namun karena afiliasi mereka dengan Islam bersifat instrinsik, mereka biasanya tidak digolongkan demikian. Belasan gerakan kebatinan menyebar di seluruh Jawa dengan keanggotaan yang meluas di hampir semua wilayah Indonesia. Di antara mereka adalah Pangestu, Subud, Sapta Darma, Ilmu

³²¹ Bourchier, D. *Dynamics of Dissent in Indonesia*. CMIP, Ithaca, New York, 1984.

³²² R. Subagya, *Kepercayaan dan Agama*, Yogyakarta, 1973, hlm. 129-138.

Sejati, Sumarah, dan Hardopusoro. Sebagian mengklaim anggota lebih dari seratus ribu, namun hampir semua mempunyai beberapa ribu yang merupakan anggota inti atau 'pengikut aktif'.

Gerakan tersebut berdiri pada jaman kolonial, meski sering menyembunyikan aktivitasnya pada masa itu.³²³ Mereka mulai tampil di permukaan sejarah selama masa perang revolusi pada akhir 1940-an. Kemudian, sejalan dengan proses pengorganisasian pada 1950-an di semua sektor masyarakat, disusun dalam pola resmi atau modern, lengkap dengan kepengurusan, laporan berkala, konferensi tahunan, dan lain sebagainya. Proses ini sebagian bersifat spontan, namun sebagian lain merupakan tanggapan atas desakan dari pihak pemerintah agar mereka mencatat jumlah keanggotaan dan pertemuan yang mereka gelar. Para pengikut umumnya memakai Bahasa Jawa dalam penghayatan, padahal demi urusan organisasi menggunakan Bahasa Indonesia. Jika gerakan adat kejawen terpusat pada guru karismatis, gerakan modern telah memiliki susunan rasional. Para pemimpin dibedakan dari guru rohaniah dan meski pada praktiknya model patronase, atau hubungan guru-murid, masih kuat, namun secara teori, model tersebut tidak lagi dipandang pokok demi organisasi.

Organisasi yang mereka bentuk mencerminkan pola pemerintahan yang lazim dijumpai di semua organisasi nasional. Naiknya kesadaran mencatat jumlah pengikut seringkali memudahkan mereka menjalin hubungan dengan lembaga pengawas pemerintah. Pada awal 1950-an ada beberapa gerakan lugas menyatakan agar mereka diakui sebagai agama. Di dalam konteks kemerdekaan nasional menurut mereka aneh jika agama "impor" saja yang mendapatkan pengakuan pemerintah. Sapta Darma berupa satu-satunya yang tetap bersikeras menuntut pengakuan

³²³ Saya merinci sejarah dari salah satu aliran dalam Paul Stange, *Kejawen Modern: Hakekat dalam Penghayatan Sumarah*, LKIS, Yogyakarta, 2009.

sebagai agama hingga 1980-an. Sedangkan hampir semua gerakan sejak awal telah menerima bahwa mereka tidak mungkin mendapatkan pengakuan itu. Mereka sadar bahwa tuntutan semacam itu hanya akan menuai serangan dari kalangan Muslim dan resiko ini akhirnya mereka hindari.

Dalam strukturnya, aliran-aliran utama mulai terbuka dalam praktiknya. Anasir esoteris surut dengan penekanan memberantas klenik, roh nenek moyang, dan kekuatan. Meski diimbangi dengan menyatakan semua tergantung pada kehendak Tuhan, praktik penyembuhan masih main peran penting dalam aliran seperti Subud dan Sapta Darma. Penekanan terhadap keesaan Tuhan (citra monoteistik) dicerminkan dalam ketidaksukaan yang berbau puritan terhadap pemujaan dan kerasukan roh yang telah menjadi ciri khas adat. Hampir bersamaan ada yang memilih istilah *sujud* atau *panembah ketimbang semadi*. Ini karena gaung Indis yang melekat pada istilah *semadi* mengundang kecurigaan Islam, yang memandangnya sebagai praktik kekosongan yang tidak melibatkan 'Tuhan' (*Godless void*). Wajar, sebab biasanya *semadi*, yang biasanya dilandasi filsafat 'monistis', sering dilakukan tanpa gagasan ketuhanan yang mempribadi.³²⁴

Rekatnya kebatinan dengan klenik, seperti dipahami banyak orang, senada dengan rekatnya pengetahuan mistis instrumental, merupakan tanda kegamangan terhadap bentuk untuk menyebut sesuatu yang sejati, tertinggi, dan hakiki. Gerakan kebatinan tadi memisahkan diri dari klenik, dengan tekanan pada kesadaran ketuhanan ketimbang terhadap lambang dan roh yang berakar dalam budaya. Pergeseran penekanan ini bukan sekedar tanggapan terhadap konteks kebatinan Jawa yang terpolitisasi belaka. Bila ditilik kebelakang, polaritas atau pengkutuban itu sudah ada di dalam budaya Indis awal dan juga menandakan gagasan monoteisme

³²⁴ Howell JD, "Modernizing Religious Reform and the Far Eastern Religions in Twentieth Century Indonesia" dalam S. Udin ed. *Spektrum*, Jakarta, 1978

Semitis telah merasuki wacana Kejawen. Meski tersirat dan laten, anasir tantris terus menjalur di dalam praktik pedesaan. Umpamanya pemujaan terhadap *danhyang* masih nampak dalam gerakan seperti Sadhar Mapan dan Manunggal. Akan tetapi, tradisi Buddhis dan pemisahan kesadaran yang bersifat mistis dari segala pengaruh yang kasat mata juga tertanam di dalam adat yang telah hidup kurang lebih dua ribu tahun.

Gerakan kebatinan di Indonesia sebagian besar berasal Jawa dan merasa berasal dari kebijaksanaan pribumi yang abadi. Gerakan ini tidak sepadan dengan sufisme, yang secara integral terkait dengan “agama dunia”, melainkan pada adat berbasis budaya, seperti yang dianut Taois di Cina atau Shinto di Jepang. Padahal Sufisme menekankan garis silsilah yang bersambung ke Muhammad, sedangkan Zen menekankan silsilah sampai ke Sang Buddha. Dalam Kejawen, silsilah semacam itu ditolak. Penolakan tersebut bukan hanya sebagai imbalan terhadap klaim Islam, yang menandakan sifat turunan (*derivative*) Sufisme, melainkan juga sebagai penegas bahwa 'pengetahuan agama datang dari Tuhan tanpa perantara'. Dengan kata lain, gerakan “kepercayaan” tadi menegaskan sifat mistis murni (*mystical*) menurut makna paling mendasar dari istilah itu.

Berbagai versi sejarah yang ditulis kalangan kraton Jawa meyakini bahwa puncak masa Indis berada di Majapahit lima ratus tahun yang lalu. Kerajaan Indis terakhir itu, menurut pengertian mereka dan kita, mengalami keruntuntuhan akibat diserang oleh koalisi negara Muslim di wilayah pesisir. Menurut *babad*, Sabdopalon, seorang tokoh yang tersisa dari penguasa terakhir, meninggalkan Majapahit, di wilayah sebelah selatan Surabaya sekarang, menuju ke Jawa Tengah dan mengakhiri pengelanaannya di Gunung Tidar. Bukit yang berada di tengah pulau Jawa dan dikenal sebagai sebagai 'pusarnya Jawa' itu dianggap merupakan tempat di mana dewa-dewa masa lalu menancapkan paku untuk menjaga pulau itu agar tetap imbang. Tidar adalah juga tempat di

mana Semar, tokoh pelindung utama Jawa, menanam sebuah jimat untuk menaklukkan roh-roh jahat yang tinggal di pegunungan dan hutan rimba sehingga memungkinkan orang Jawa menanam padi dan menciptakan basis bagi peradaban mereka. Semar dimasukkan di dalam mitologi yang telah ter-India-kan dan menjadi salah satu tokoh penting dalam kisah Mahabharata versi Jawa.

Bagi mereka yang percaya perwujudannya, Semar melambangkan apa yang diyakini orang Jawa sebagai 'jati diri mereka yang paling dalam'. Menurut legenda yang sama, Sabdopalon merupakan titisan Semar dan tugas terakhirnya adalah mensabdakan kepada para pengikut bahwa Jawa akan berada di bawah kekuatan asing selama lima ratus tahun hingga masa ia menitis kembali. Kekuatan asing yang sudah diramalkan itu dibaca kemudian sebagai masa Islamisasi dan kolonisasi Belanda. Menurut tangalan, Semar pada tahun 70-an diperkirakan akan menitis kembali pada 1978. Dalam mitos Semar melambangkan rakyat jelata yang bertugas melayani para ksatria. Sedangkan sebagai roh nenek moyang, ia masih menjadi dipuji. Kepercayaan tentang Semar yang terlahir kembali sebagai Sabdopalon jelas merupakan salah satu *penegasan lokal* bahwa, pada penghujung masa Majapahit, orang Jawa melihat matinya sesuatu yang mereka anggap sudah milik sendiri. Paling tidak, kematian tersebut bisa diartikan sebagai tanda berakhirnya kalangan kejawen masa kemudian atau bisa juga merujuk pada keruntuhan Majapahit sendiri.

Kisah Sabdopalon memperlihatkan bahwa di dalam istilah Jawa, hakikat lokal mereka masih hadir meski melalui wacana Indis Majapahit. Menurut pandangang yang tependam disitu negara mereka bukanlah 'manca', karena roh mereka sudah hidup di dalamnya. Mitos tersebut meyakini Semar adalah *kakak* Dewa Siwa, dengan demikian sesungguhnya lebih tinggi walaupun kelihatan lebih rendah, maknanya bahwa agama impor India sudah terdomistikasikan. Kisah-kisah Jawa membeberkan pengertian mereka tentang apa yang dimaksud dengan 'penyatuan

sinkretik', di sana orang pribumi dipandang sebagai pihak yang sudah menyesuaikan dan merubah wacana yang berasal dari luar.

Bahkan sekarang ini kebanyakan orang Jawa, termasuk mereka yang sangat modern, mengaku sudah memiliki hakikat kebudayaan yang otonom, sebuah jati diri yang melampaui segala pergeseran sejarah. Cerita seputar penitisan Semar menyiratkan makna bahwa kalangan Kejawen, yaitu mereka yang menganggap kebudayaan adat Jawa sebagai sebuah kepercayaan, memandang suatu saat nanti identitas pribumi akan kembali bangkit. Selain itu, mereka juga telah menyakini kembalinya akar budaya merupakan sesuatu keniscayaan yang tak elakkan. Dalam pengertian mereka, gerak kembali ini bisa pula terjadi bahkan dalam busana modern, seperti yang pernah terjadi dalam istilah Indis Majapahit kuno, namun bukan berarti itu merupakan gerak mundur ke masa lalu.³²⁵

Di Kamboja, mitos asal muasal orang Khmer terdapat dalam sebuah kisah tentang perkawinan seorang Brahmana dengan putri pangeran Naga. Sang Brahmana, sebagai anggota kasta pendeta yang terpelajar, jelas berasal dari India, sedangkan putri Naga mewakili roh-roh negeri, kekuatan yang dijadikan rujukan Khmer sebagai identitas diri. Kisah ini sekaligus membawah analisis implicit mengenai muasal rohani mereka. Sebagai sebuah mitos, ia menampilkan hakikat keberkaitan, baik sejarah maupun lingkungan, yang keduanya penting bagi manusia. Di sanalah kebenaran mitos diuji sebagai suatu pernyataan yang lebih mengarah pada makna kerekatan hubungan daripada sekumpulan fakta.

Pada penghujung 1970-an, rejim Pol Pot di Kamboja membawa upaya keras untuk menghilangkan semua yang berasal dari luar. Rejim itu berhasrat menenyapkan pengaruh kota-kota, membubarkan lembaga kelas menengah dan pranta keagamaan Buddhisme, mengembalikan

³²⁵ melihat rincian dalam Paul Stange, *Politik Perhatian: Rasa dalam Kebudayaan Jawa*, LKIS, Yogyakarta, 1998. bab 6

penduduk ke desa, dan memusatkan ekonomi pada pertanian padi. Kita bisa menafsirkan Khmer Merah sebagai gerakan yang berideologi Maois dan memaparkan aksi mereka sebagai dampak dari tekanan yang terbiaskan akibat perang, khususnya akibat dari peristiwa pengeboman yang dilakukan Amerika pada awal 1970-an.

Mengacu kepada logika mitos lokal dengan tanpa membuang kerangka penafsiran kita, Khmer bisa juga dibaca sebagai wujud nyata sebuah gerakan lokal yang ingin memperbarui kesatuan jati diri pribumi, sebagaimana pernah dilakukan Hitler di German. Sayangnya, upaya membangkitkan kembali akar budaya Khmer ini dibayangkan sebagai gerakan yang harus dilakukan dengan melenyapkan segala struktur 'yang berasal dari luar'. Sebagai versi lokal tentang sejarah, mitos memberikan pintu masuk kepada orang luar tentang pemahaman budaya lokal. Paling tidak pandangan demikian termasuk sejarah dan memasuki alam imajinasi sebagian pribumi.

Walaupun perubahan yang terjadi pada masa pasca-perang terlihat tajam, nilai dan masalah spiritual masih menonjol dan menyebar luas. Kenyataan ini patut untuk dijadikan bahan perhatian sebab di negara Vietnam yang sekuler sekalipun, misalnya, seruan kepada kejiwaan masih berkumandang. Contoh lain, para kritikus sastra komunis Vietnam pada 1970 mengomentari kritik pengarang Amerika, Susan Sontag, atas sebuah novel puitis klasik Vietnam tahun 1800-an, *Tale of Kieu*. Tanpa tedeng aling-aling mereka mengatakan bahwa Sontag sangat terpengaruh oleh kesadaran individualistik Barat modern dan tidak mampu menangkap "kekayaan tanpa batas" yang terkandung dalam jiwa Vietnam serta gagal memahami nilai dan penekanan tentang hubungan komunal dalam kebudayaan mereka.³²⁶ Nilai-nilai spiritual, dengan demikian, tetap bisa tampil di dalam budaya yang menganut apa yang dikenal hampir semua orang Barat sebagai ideologi materialis.

³²⁶ Woodside, *Community and Revolution*, hlm. 307.

Di konteks perkotaan, bentuk seni baru menampilkan ritual sosial kehidupan sehari-hari. Di sana, kita bisa melihat jejak dari bentuk yang ada sebelumnya maupun lompatan radikal yang menyatu dalam ranah baru. Makanya kajian Peacock, tentang *ludruk* pada awal 1960-an, menyajikan seni sandiwara rakyat (*proletarian drama*) itu di Jawa Timur, sebagai “ritus modernisasi”. Tak ubahnya seperti produksi film lokal yang telah mengambil alih posisi *ludruk*, tema dan bentuk teatrikal dalam kesenian rakyat tersebut ditampilkan demi konsumsi kalangan perkotaan (*urban vision*), yaitu pandangan yang menekankan kemajuan materi. Bahkan, representasinya pun meniru persis drama tradisional, dalam citra penghayatan yang dimainkan para aktor di atas panggung tentunya, karena secara tidak sadar mereka nyaris mencontoh cara menari atau belajar olah tubuh yang selaras dengan tradisi.³²⁷ *Ludruk* mengajarkan nilai hidup kepada khalayak perkotaan pada masa pasca-perang kemerdekaan dengan cara yang sama seperti ditampilkan oleh pertunjukkan *wayang* dan hingga kini masih dinikmati pemirsa-pemirsa tradisional.³²⁸

Dalam perkembangan industri pariwisata, terdapat pantulan ironis (*an ironic rebound*) yang mempengaruhi budaya-budaya lokal. Terlepas dari kenyataan bahwa pariwisata sendiri memang merupakan instrumen budaya baru yang kuat, penduduk Asia Tenggara yang berorientasi perkotaan dan internasional justru semakin diposisikan sebagai wisatawan dalam negaranya sendiri. Masyarakat perkotaan baru belum tentu mementingkan pelestarian dari apa yang kini telah dikemas sebagai 'komoditas wisata' dan diberi label 'kebudayaan pribumi asli'. Di Indonesia, di daerah tujuan wisata, seperti Bali atau Toraja, produksi seni diceraikan dengan cara baru dari konteks ritual yang melatarinya.

³²⁷ J. Peacock, *Rites of Modernization*, Chicago, 1968, hlm. 245-3.

³²⁸ Kemudian ada perhatian pada Srimulat dalam Siegel, J. *Solo in the New Order*. Princeton UP, NJ, 1986

Betapapun seringnya, perkembangan ini juga memiliki dampak terhadap mereka yang terlibat dalam produksi artistik. Mereka membayangkan diri sebagai, atau bahkan menjadi, contoh yang termuseumkan (*the museumised specimen*).³²⁹

Di sektor elit, sebagian orang kini masih meyakini bahwa 'tradisi menghalangi pembangunan'. Keyakinan semacam ini, yang lazim dipungut dari kepercayaan berlebihan kepada ilmu pengetahuan ilmiah (*scientism*), sebagian besar dianut oleh dokter atau pekerja medis modern lain yang ingin mengguguli praktik pedukunan tradisional. Terlepas dari keyakinan diri yang tampak jelas di lingkaran agama dan kebatinan, ada secuil keyakinan bahwa sistem pengetahuan Barat dapat ditolak dengan memakai landasan mereka sendiri. Bahkan tidak sedikit dari mereka yang meyakini modernitas juga menyatakan hal serupa secara lantang dalam ucapan mereka. Dalam kehidupan masyarakat di pranata modern, orang terpelajar di Asia Tenggara percaya bahwa mereka harus memainkan peran menurut logika modernitas. Di Indonesia, dosen psikologi atau politik seolah-olah hanya diperbolehkan mengajarkan teori Barat, walaupun secara pribadi mungkin masih sangat termotivasi oleh pandangan tradisional yang berakar dalam kebudayaannya mereka sendiri. Tambiah menandakan komitmen terhadap Buddhisme belum surut, meski ekspresi di dalam organisasi, seperti jumlah mereka yang tergabung dalam *sangha*, boleh jadi mengalami penyusutan.³³⁰ Ini kemungkinan besar terkait dengan derajat keagamaan yang belum berubah sampai pada taraf seperti yang terartikulasikan secara sosial dan terekspresikan secara publik.

Bagi ranah pengalaman, komitmen modern memiliki pengaruh baik langsung maupun tak langsung. Tradisi menekankan intuisi atau rasa batin dari agama, sedangkan corak modern mementingkan nalar

³²⁹ Vickers, A. *Bali: a Paradise Created*. Penguin, Ringwood, Victoria, 1989;

³³⁰ Tambiah, S.J. *World Conqueror and World Renouncer*, Cambridge UP, 1976.

pikir. Dulu kalah pendidikan di *wat* atau madrasah ditentukan oleh penyelarasan pada bahasa suci (*sacred language*), seperti pembacaan doa, kitab suci, *wirid*, dan sebagainya, dan arti pentingnya terletak pada pelantunan (*act of chanting*) kalimat suci tersebut, sehingga titik tekan berada di aspek pengalaman batiniyah, bukan pada pemahaman tentang apa yang dilantunkan. Dalam modernisme, penekanan tertuju pada kalimat tertulis yang setiap orang bisa memahaminya dan corak keyakinan berada di luar dan lepas dari ranah pengalaman batiniyah. Dengan kata lain, penekanan pada pemahaman rasional menjadi akibat yang tidak bisa dipisahkan. Karena komunitas semakin ditentukan melalui bentuk yang 'bisa dimengerti secara harfiah dan dipahami secara logis', maka titik tekan bergeser dari hati ke kepala, dari rasa ke nalar. Tidak mengherankan jika orang sekarang ini lebih cenderung menggenggam keyakinan di dalam agama ketimbang mempercayainya secara tersirat sebagai sebuah sistem yang dimiliki oleh setiap orang. Dengan kata lain, condong eksklusif dalam jagat keberagamaan.

Kendati demikian di Asia Tenggara, perhatian terhadap kejiwaan masih menyebar dan belum pupus. Mungkin secara jasmaniah diatur oleh ideologi dari atas dan tekanan sosial dari bawah. Perubahan paling berarti sesungguhnya tidak terletak pada tekad keagamaan, melainkan pada bagaimana 'simbol' membukakan pintu pada apa yang diketahui dan diyakini orang. Sedangkan perubahan paling nyata terletak pada *sifat* kesetiaan pada kepercayaan yang diyakini, yaitu penghayatan dipegang sebagai 'sistem ideologis'. Pada masa lampau, orang menghayati agama mereka sebagai anasir yang tak mungkin terpisahkan dari situasi sosial yang terberi dan sekaligus bersifat 'multi-dimensi'.

Sebaliknya, dalam dunia yang kian majemuk, agama mengambil bentuk kelembagaan dan wacana yang semakin berbeda. Pada jaman globalisasi di mana kebudayaan atau agama kerap dianggap sepi, bahkan benar-benar kehilangan sistem simbol, orang-orang gampang menegaskan

keyakinan eksklusif mereka terhadap agama yang terlembagakan ketimbang apa yang dulu dilakukan oleh nenek moyang mereka. Akan tetapi, di luar sistem-sistem resmi dan di dalam ranah interaksi sehari-hari, ada arus yang di dalamnya mengalir corak kesadaran masa terdahulu, meski nyaris tak kentara. Kenyataan ini, seiring dengan ragam perubahan kehidupan modern yang terlihat di tingkat permukaan, tetap layak untuk diperhatikan jika kita akan menilik jagat budaya masyarakat Asia Tenggara hari ini.

Bab 9

GEMA LAPIS BAWAH

Melalui gerak lingkaran sejarah, kekuatan yang berasal dari Cina, India, Islam, dan Eropa hadir di nusantara dan menindih tatanan yang ada di kawasan itu. Dalam banyak hal, masing-masing menyatakan klaim mereka atas Asia Tenggara dengan memberi corak pada masyarakat dengan model pinjaman. Inkatan budaya lokal walaubagaimanapun mengekalkan kesadaran identitas purba, bahkan pada masa kini masih berjuang demi mendapatkan pengakuan lewat bentuk modern.

Budaya nasionalis mulai menghunjam di Asia Tenggara pada pergantian abad ke 19 M menuju abad ke-20M, setelah kuasa kolonial menetapkan batas negara jajahan mereka. Budaya metropolitan, yang dulu berasal dari penjajah, kini menyebar dari pusat-pusat nasional yang baru, yang sekaligus juga menyokong tampilnya bahasa baru sebagai ganti dari bahasa penjajah. Selain itu, budaya metropolitan juga menyebar dari tumbuhnya identitas supra-etnis yang mereka sebar lewat birokrasi, sekolah, sastra, media elektronik, dan tak kalah pentingnya, melalui jalur militer.

Revolusi nasional yang berkobar di hampir semua wilayah bukan hanya sekedar persoalan meraih kemerdekaan politik dan ekonomi, melainkan juga melibatkan penegasan identitas mereka dalam istilah pribumi yang otonom, bukan turunan dari kekuasaan asing. Usai revolusi, kekuatan modernitas tampak mendefinisikan pemerintahan nasional yang baru terbentuk, lewat model yang dicomot dari Barat. Bahkan para elit, baik dari kalangan sekuler maupun agama, yang tengah berada di panggung sejarah merupakan orang Asia Tenggara yang ter-Barat-kan. Ketegangan antara arus integrasi global yang sedang pasang naik dan

bangkitnya kembali identitas nenek moyang purba berpadu dan menimbulkan tekanan yang memang menyulitkan orang awam di Asia Tenggara.

Bentuk yang disajikan oleh lapis bawah menunjukkan bahwa orang lokal telah menyesuaikan diri dengan sistem lambang, masyarakat, dan ekonomi di dalam setiap babakan sejarah. Setiap penyesuaian yang mereka lakukan melibatkan penataan ulang hubungan batiniah (*internal*) dan jasmaniah (*external*) dalam konteks penyatuan yang semakin kokoh menuju jaringan global. Masyarakat tradisional mencampur-sarikan pengaruh animistis dan klasik dengan agama dunia. Kendati pola-pola Islam, Katolik, dan Theravada menghunjam sedemikian kuat, mereka tetap mampu melakukan perpaduan dengan mensenyawakan pola itu dengan berbagai macam kepercayaan dan upacara nenek moyang. Bukan hanya itu, pembentukan pola Theravada pun nyaris tidak menimbulkan ketegangan wacana dengan pola Indis dari negara klasik masa sebelumnya.

Alih-alih, kedua pola besar itu justru saling merasuki di sepanjang alur sejarah. Keberlanjutan semacam itu terlihat nyata di dalam aliran dan ritual adat. Apakah di Islam, Katolik, ataupun Theravada, pusat perhatian masih belum terpisah antara satu dengan yang lain dan dalam hal ini cenderung mengingatkan pada ritual animistis atau Indis masa sebelumnya. Ritual perulangan doa (seperti pembacaan mantra atau wirid), yang merupakan bagian penting dalam semua sistem keagamaan, memasukkan kekuatan suci ke dalam suara yang melantun sehingga selaras dengan keadaan batin, baik itu dalam Bahasa Arab, Pali, atau Latin, sebagaimana dulu dilakukan dalam Bahasa Sanskerta.³³¹

Penekanan terhadap peran Sufisme (*tasawuf*) dalam peng-Islam-an nusantara menggiring perhatian kita pada keterbukaan antara budaya

³³¹ Tambiah 1970, hlm. 195.

Islam dan pra-Islam. Kajian tentang hubungan saling pengaruh antara Islam dan adat mencitrakan hal itu sebagai suatu bentuk pendefinisian ulang yang berjalan perlahan namun dialektis di dalam jagat Islam nusantara. Ketidakharmisan antara Islam dan lapis bawah (*substratum*), tidaklah separah seperti yang dibayangkan yang berhulu pada pandangan skriptural agama, sebagaimana dijumpai dalam penafsiran sebelumnya. Meski Islam nusantara tradisional lebih bercitra mistis ketimbang apa yang dulu dipahami, ketegangan antara kepercayaan adat terhadap roh nenek moyang (*spirit beliefs*) dan keagamaan yang didasarkan atas ajaran baku (*doctrinal orthodoxy*) bagaimanapun sudah dimulai sejak awal, seperti tampak dalam perdebatan yang terkemuka di Aceh dan Jawa pada abad ke-17. Anggapan yang mengatakan bahwa Katolik lebih radikal daripada Islam juga sulit untuk diterima. Sinkretisme yang menonjol dalam Hispanisasi Filipina dan Katolik telah sedemikian terjinakkan hingga menjadi sejalan dengan tujuan masyarakat Tagalog maupun Visaya.

Buddhis Theravada juga membangkitkan pertentangan lain, namun tidak sampai mempermasalahkan lapis bawah (*substratum*), berbeda dengan apa yang tampak dalam Islam. Teori Buddhis justru mendudukan roh ke dalam jajaran (*continuum*), tempat di mana setiap orang diposisikan di sana, bahkan kitab suci yang menjadi inti ajaran Buddhis pun merangkul kepercayaan terhadap roh.³³² Orang Vietnam juga mencampur-sarikan kepercayaan rakyat sedemikian rupa hingga cocok dengan keyakinan yang berasal dari Cina. Para pendatang Cina masa sekarang memboyong pola agama rakyat yang berasal dari lapis bawah yang bersemayam di desa leluhur mereka di China Selatan, dengan merajut kepercayaan terhadap roh pelindung dengan Konfusu dan Buddhis. Perpaduan merupakan ciri khas masyarakat Cina lokal, karena mereka menggotong agama rakyat Cina selatan. Kuil-kuil Cina masih belum redup dari anasir Taois, Konfusu, dan Buddhis. Di semua ranah

³³² Lester R. *Theravada Buddhism in Southeast Asia*, Michigan, 1973, hlm. 45, 135.

keagamaan tradisional, orang mengambil ritual magis masa awal dan ritual masa terkemudian demi meraih penghayatan, seraya memelihara pengertian batiniah tentang apa hakikat dari pengalaman keagamaan itu.

Di aras sosial, ada analisis yang bisa dipegang untuk membedakan pengaruh Islam dan Theravada dalam kaitannya dengan lapis bawah (*substratum*). Di Thailand, batas masyarakat desa ditentukan oleh hubungan yang terjalin dengan kuil-kuil Theravada, sehingga di sana jati diri umat-komunitas dan identitas agama menyatu. Dalam Islam, penekanan pada aturan hukum *syar'i* dan tata ibadah menjadi bagian yang tak terpisahkan dari pernyataan iman (*profession of faith*). Wilayah kepasrahan, yang terkandung dalam istilah *dar al-Islam*, ditentukan oleh pernyataan iman dan ibadah rutin yang secara tersirat menjadi batas pembeda antara umat Islam dan mereka yang non-Islam. Pesantren menarik para santri dari berbagai daerah sehingga rasa komunitas (*umat*) yang terbangun di antara mereka lebih terkait pada tekad pribadi, keterlibatan lembaga, dan gaya hidup ketimbang komunitas geografis, sebagaimana dijumpai dalam dunia Theravada. Baik wacana doktrin maupun ikatan sosial yang menjalin kuil-kuil dengan komunitas menjelaskan bahwa hubungan antara Buddhisme dan lapis bawah berjalan relatif selaras.

Pada umumnya, kita menganggap bahwa agama lebih mudah berayun secara politik di Asia Tenggara kepulauan daripada di wilayah semenanjung. Kita lazim menandakan bahwa kenyataan ini ada kaitannya dengan, dan sebagian dijelaskan oleh, pendekatan yang berbeda antara agama Semitis dan Indis terhadap kebatinan (*mysticism*) dan keberlainan sikap yang mereka tampilkan terhadap pertukaran antara ortodoksi dan lapis bawah kepercayaan magis yang dianut masyarakat (*folk magic*). Meski demikian, mentalitas sinkretik dari praktik masa sebelumnya tidak menekankan perhatian pada batas yang memisahkan. Sebab komunitas dibentuk di dalam, dan dipusatkan ke arah, kerajaan,

sekolah, atau kebiaraan. Ideologi keagamaan tradisional di mana-mana juga tidak membedakan ranah agama dan politik sebagaimana yang kita lakukan pada saat ini dalam pengertian 'demokasi' baru. Sebaliknya, pengkutuban, pengkotakan, dan pembatasan dalam jagat keagamaan justru lebih parah dengan berkembangnya modernisme yang bermula pada abad ke-19M.

Agama skriptural membuka pintu bagi pembedaan semacam tadi dan ia berkembang lewat lembaga dan teknologi yang memang menggunakan kolonialisme sebagai perantara. Dalam kasus Melayu, Tai, maupun Viet, skripturalisme menentukan identitas dalam pengertian yang semakin tertutup dan harfiah, yang menciptakan batas agama sejajar dengan batas geografis negara yang dibentuk penjah. Konteks tentang, dan perhatian pada, perbatasan (*boundaries*) tersebut melahirkan corak pertarungan baru dan membangkitkan perbedaan antara agama dan politik. Ini terjadi meski diterpa oleh desakan sebagian kalangan Muslim dan Buddhis bahwa semua itu secara tersirat tidak bisa dipisahkan dan tidak bisa dihindari, sebagaimana tampak dalam semangat nasionalisme yang menggelora di seluruh kawasan Asia Tenggara. Untuk lebih jelasnya, kita bisa melihat penggerak lokal. Sebagian dari mereka tidak bisa membayangkan persoalan tadi sebagai sesuatu yang terpisah, karena tekad mereka tetap mengarah pada tujuan rohani yang walaupun terkadang hanya ditampilkan lewat apa yang kita sebut 'proses politik' yang menyangkut tatanan negara baru.

Di seluruh kawasan Asia Tenggara, semua negara kontemporer tanpa terkecuali ingin membangun pranata yang bisa menghubungkan struktur kesukuan dan pedesaan dengan pusat negara. Revolusi integratif ini juga menjalin struktur perkotaan dengan lapis bawah yang laten itu di dalam wilayah nasional sampai ke taraf yang sulit dibayangkan pada masa sebelumnya, sekaligus menjelaskan banyak hal tentang bagaimana politik nasional dibentuk oleh dorongan kehendak rakyat (*popular*

impulses) yang kemudian ia tempatkan di dalam ranah kekuasaannya. Jauh dari apa yang mungkin kita sangkakan, kalangan tani sejatinya tidak membedakan antara nasionalis, millenarianis, dan komunis. Oleh karena itu, pertikaian agama seringkali dikaitkan secara langsung kepada gerakan politik tersebut yang dibingkai dalam wacana politik sekuler di tingkat permukaan. Dalam kasus yang mengemuka, daya gerak di balik aksi pemberontakan yang bercorak komunis, dalam istilah 'ideologis' di tingkat atas, ternyata lebih dekat pada animisme lapis bawah (*substratum*) di aras akar rumput.

Di Indonesia, ketegangan pada masa awal setelah proklamasi kemerdekaan sebagian diciptakan oleh pembelahan antara Muslim sinkretis dan Muslim modernis. Partai Komunis Indonesia (PKI) dipahami secara meluas sebagai organisasi yang mewakili orang Jawa yang sangat berorientasi sinkretis-perpaduan, kalangan yang paling setia kepada pola yang tertanam di lapis bawah (*substratum*). Ini kentara sekali pada masa akhir, sebelum dilibas Orde Baru. Dalam jumlah keanggotaan, basis PKI sangat kuat di kalangan Jawa sinkretis, sedangkan lawan utama PKI adalah pemuda NU ortodoks, yang membantu Angkatan Darat dalam operasi pembasmian komunis pada pertengahan 1960-an. PKI menjadi kendaraan politik orang Jawa Abangan, karena berupaya membangun jaringan baru antara masyarakat petani dan politik di tingkat pusat.

Gagasan lapis bawah (*substratum*) yang telah kita singgung juga membantu kita dalam pemahaman perang kemerdekaan yang berkobar di Vietnam. Sarjana Perancis, Mus, menekankan bahwa kalangan protagonis Perancis dan Amerika tidak pernah menanggapi politik atau masalah yang terjadi di sana dalam wacana yang sama dengan pemahaman orang Vietnam. Menurutnya, kalangan Barat cenderung hanya memahami dan menukikkan perhatian mereka terhadap peristiwa di pusat perkotaan, ruang yang dibangun kolonialisme, dan jarang memaklumi hati dan pikiran orang desa.

Mengambil cara yang berbeda dari arus umum, Mus membangkitkan pengertian mengenai citra kejiwaan purba pedesaan dan adat kosmologis kerajaan untuk menyoroti berbagai sudut pandang lokal. Dalam analisisnya, ia menegaskan bahwa pada 1945 hampir semua penduduk Vietnam sepakat “amanat dari langit” atau jubah nasionalisme menurut istilah kita, benar-benar diturunkan kepada Ho Chi Minh. Oleh karena itu, menitikkan perhatian terhadap gagalnya komunikasi budaya sebagai aspek yang melatari perang Vietnam tidak menunjukkan bahwa itu merupakan satu-satunya anasir yang layak dipertimbangkan.

Berulangnya peristiwa tragis seperti terjadi di Indochina, bahkan berlangsung kemudian di Kamboja (sangat pantas dikaitkan Afghanistan sekjarang), mengingatkan kita tentang pentingnya pemahaman yangimbang sebagai prasyarat untuk membangun komunikasi intelektual. Memperluas pandangan dunia dengan cara memasukkan pandangan lain tidak hanya sebatas menerjemahkan dunia yang berbeda ke dalam bingkai pemikiran yang telah mapan. Perang Vietnam menunjukkan bukti kuat bahwa masyarakat, atau bisa kita sebut kesadaran kolektif, salah menafsirkan satu sama lain dengan cara yang sama seperti yang dilakukan orang dalam hubungan lintas pribadi.

Kekuatan Barat masih belum sadar adanya daya dari berbagai macam sikap yang sangat berbeda dan menyebar luas di dalam masyarakat pedesaan. Gambaran dari Indonesia dan Vietnam tadi tidak lain adalah dua kenyataan yang harus dijadikan perhatian tentang bagaimana arus bawah tampil ke permukaan melalui pertarungan sosial pada masa belakangan ini. Di Filipina, animisme cocok dijadikan pijakan untuk memahami gerakan rakyat dan ideologi Marcos dalam kancah politik di negara itu.³³³ Gaung ideologi revolusi dan agama awal di Burma

³³³ McCoy (1982) mengkaitkan mereka dengan pola-pola yang sama dan memendar luas seperti pola-pola yang saya kemukakan.

ternyata senada dengan apa yang dicatat Geertz dan Anderson dalam kasus Indonesia atau Mus untuk kasus Vietnam.³³⁴

Di tingkatan lain, lewat pembentukan ideologi politik 'neo-tradisional', contoh dari masa paling belakangan juga menunjukkan kepada kita bahwa kepercayaan lama tentang 'kekuasaan' tetap harus digunakan sebagai bahan analisis. Sukarno, misalnya, menekankan kata kunci dan lambang dalam upaya merangkul segala macam perbedaan ke dalam satu pandangan dunia. Dalam pengertian sinkretis, dia mengklaim sebagai seorang Nasionalis, Marxis, dan Muslim sekaligus dan menandakan bahwa Nasakom pada hakikatnya adalah sama. Nada yang sama juga mengalun di Burma pada masa U Nu. Pemahamannya tentang Buddhisme sosialis menegaskan kemiripan yang menjadi dasar bagi bingkai pemikiran tersebut dan menerjemahkan revolusi nasional ke dalam gagasan Buddhis tentang pahala, hubungan timbal-balik, dan kesetaraan. Contoh lain adalah Sihanouk, pangeran Kamboja yang seluruh riwayat karirnya ia baktikan sebagai seorang penyeimbang (*balancer*), yaitu menyeimbangkan Thailand dengan Vietnam, Timur dengan Barat.

Pada akhir 1950-an dan awal 1960-an, perhatian Sukarno tertuju pada upaya mempertahankan mufakat di kalangan elit, yaitu mereka yang mewakili aliran-aliran politik yang berada di Jakarta. Saat tampak seakan-akan pemilu dan bangkitnya orang Komunis mengancam kesepakatan umum di tingkat elit, dia mendesak rakyat Indonesia merumuskan gayanya sendiri. Sukarno lantas menawarkan gagasan gotong-royong dan musyawarah-mufakat sebagai ciri nasionalisme yang terpateni dengan Marxisme dan Islam. Menurutnya, masalah yang muncul disebabkan orang lebih suka mengejar bara ketimbang nyala api dari sistem itu, sehingga menjadi literalis dogmatis. Dia menegaskan bahwa yang ia serang bukan Islam, melainkan penyimpangan dalam praktiknya.

³³⁴ Sarkisyanz, E. *The Buddhist Backgrounds of the Burmese Revolution* Nijhoff, The Hague 1965.

Ia menyatakan kecakapannya melakukan sintesis bergantung pada kemampuan melihat hakikat ketimbang hanya pada permukaan dari sistem yang ada. Dengan demikian, pendekatan sinkretisnya merupakan tanda terhubungnya kesadaran dan kuasa, hubungan yang menjadi titik perhatian dalam sistem tradisional.

Sebagai substruktur komunal di Asia Tenggara, tentu saja lapis bawah (*substratum*) saat ini sedang mengalami keruntuhan dan menjadi kurang terlihat nyata karena tercerai-berai. Namun sekarang, seperti di Eropa Timur pada penghujung 1980-an, keretakan di tingkat superstruktur menyingkap kekuatan budaya yang dulu ditutupi oleh tekanan politik. Identitas etnis dan negara memang telah tenggelam di bawah struktur yang menaungi mereka (*umbrella structures*), namun kemudian mengemuka dengan intensitas dan trauma yang sepadan dengan penindasan terdahulu. Gerakan rakyat seperti yang menggelora di Polandia atau Filipina bersatu dengan gerakan lain, meski kurang dramatis, mengingatkan kita bahwa kekuatan yang lama tertindas dan nyaris tak dikenal ternyata tetap tidak bisa dianggap sepi, bahkan terkadang membunyah tiba-tiba di tengah kungkungan hegemoni yang begitu kuat. Bukan hanya itu, kendati dinyatakan punah, seperti suku orang asli Australia atau Amerika, pembaharuan identitas pribumi masih mungkin terjadi dan seringkali, lewat “penciptaan ulang” (*reinvention*), menjadi sumber inspirasi pada masa kini.

Menengok ke alur sejarah yang telah silam, kita bisa mengatakan bahwa pengaruh asing telah diubah, digarap ulang, dan dipakai oleh sistem lokal yang dipusatnya bersemayam roh nenek moyang. Juga dapat dikatakan, model agama dunia yang melekat di dalam sistem itu masih diperpadukan dengan adat yang bercitra animistis. Tidak diragukan lagi, di seluruh kawasan Asia Tenggara pemujaan terhadap roh pelindung dan praktik magis masih memainkan peran penyaring, meski prosesnya berlangsung di bawah permukaan.

Kejiwaan Melayu tidak hanya terkait Islam baru yang sekarang semakin ditekankan, tetapi pada dasarnya juga dengan warisan shamanis, siwais dan sufi. Sedangkan untaian sejarah agama Melayu terajut di pola yang berdasarkan pada sistem pra-sejarah. Di Jawa, kisah pemualafan Sunan Kalijaga disajikan dalam sejarah kebatinan Jawa sebagai bentuk pemenuhan gagasan ideal Jawa masa awal melalui jalur Islam, peralihan yang tidak bisa dianggap remeh. Praktik penyembuhan animistik melampaui batas yang memisah antara Buddhisme dan Islam di antara orang Thai dan Melayu didalm arti luasnya.

Di nusantara, terjadi alihan struktural dalam praktik spiritual. Kenyataan ini merupakan imbas dari berubahnya praktik pemakaman (*burial practices*) atau adanya peralihan dari kepercayaan kepada banyak dewa (politeisme) menuju keyakinan kepada satu Tuhan (monoteisme). Kendati demikian, sistem lama belum pudar, bahkan terus hidup meski seringkali tidak kentara. Di Jawa, misalnya, praktik ziarah ke makam para wali (*a saint cults*) menjadi tudung baru bagi pola lama, yaitu menjalin hubungan dengan roh leluhur. Jika orang Muslim lokal melakukan tirakat di makam para walisanga untuk mencari kesaktian, maka kita bisa menanyakan apakah benar modalitas kehidupan rohaniah mereka dwarnai Islam saja. Pada masa Orde Baru, Suharto membangun kompleks makam yang meniru corak Indis dan pengangkatan Sultan Agung sebagai pahlawan nasional menyiratkan klaim kedinastian terhadap figur nenek moyang pelindung. Di Muangthai, rumah yang dibangun untuk arwah berdiri di sekitar kuil-kuil Buddhis; di Jawa, masjid menjadi pintu gerbang menuju makam wali; dan di Myanmar dan Jawa, klaim atas kuasa kerajaan masih didasarkan pada hubungan dengan nenek moyang.

Di Asia Tenggara pasca-perang terdapat lintasan yang jelas di dalam jagat kegamaan, bahkan menjadi wilayah utama yang menyedot perhatian masyarakat di kawasan itu. Apa yang menjadi lintasan utama adalah pasang naik skripturalisme, yang mendorong terbangunnya

pandangan yang bercitra modern, namun dipantulkan dalam bentuk penyesuaian lokal yang khas. Sarjana-sarjana kolonial, yang mengkaji Theravada dan Islam menyatakan orang Tai atau Jawa bukan “benar-benar” menganut dua agama itu. Pandangan mereka bersumber dari pengertian tekstual tentang agama, sampai berhadapan dengan praktik animistik, mereka pada semula memandang klaim keanggotaan dalam agama dunia sebagai tampilan muka belaka. Sinkretisme tradisional orang Asia Tenggara bukan berarti mereka tidak masuk di dalam ranah agama dunia yang mereka anut, melainkan agama-agama itu sendirilah yang dulu atau masih sinkretis.

Sekarang dan di mana-mana, garis pembatas komunitas agama terbentang sejajar dengan batas negara jaman modern yang ditetapkan oleh alat industri modern. Corak-corak agama sinkretis tidak menitik-beratkan pada batas demikian, namun pada istana atau komunitas kepertapaan (*monasteries*). Ini maujud dalam sebuah dunia hirakhis yang dipahami atau dibayangkan sebagai kemajuan yang disyaratkan lewat tataran pengetahuan menuju ke suatu pusat yang dihayati secara mistis. Pencapaian jenjang pengetahuan tadi dituntun oleh sistem *nyantrik* (menimba ilmu dari mereka yang mumpuni) seperti dalam ranah pendidikan tradisional. Di sisi lain, skripturalisme mendefinisikan ulang pengalaman individual secara literal dan identifikasi sosial secara eksklusif, sehingga meningkatkan ketegangan, yang silang-menyilang dengan proses politik dalam bentuk baru. Sebagai contoh nyata, kalangan Buddhis merasa keyakinan mereka merupakan sebuah anasir revolusi di Burma dan sebagian Muslim meyakini revolusi yang mereka kobarkan seharusnya membimbing ke arah terbentuknya sebuah negara Islam.

Ironisnya, kuatnya kerekatan pada eksklusivisme justru melemahkan realisasinya dalam konteks yang dibelah oleh kemajemukan sosial dan agama. Ketegangan yang muncul di antara komunitas mengalami perubahan sifat dengan berkembangnya komunitas

skripturalis. Seperti yang kita pahami, skripturalisme memahami agama sebagai ranah yang telah didefinisikan dalam pengertian yang konkret. Kitab-kitab suci, upacara, dan ajaran memang bisa didefinisikan, namun pengalaman mistik (*mystical*) tidak demikian. Struktur modern memandang definisi dan perbedaan sebagai dua hal yang penting. Ini membuat ketidaksamaan menjadi titik tekan dan meningkatkan ketegangan sebab mempertajam garis-garis yang berbeda. Dalam jagat agama tradisional terdapat kosmos yang berlapis, yaitu sebuah struktur berjenjang yang terbangun di alam dan di dalam kesadaran. Dulu, negara yang ter-Indianisasi didefinisikan secara kosmologis oleh pusat mereka, sedangkan kini negara modern didefinisikan secara geografis oleh batas yang ditetapkan.

Peralihan yang sama juga terjadi di dalam komunitas agama karena modernitas mendangkalkan penghayatan lokal tentang ruang rohani. Komunitas agama sekarang cenderung tertutup dengan garis pembatas yang jelas, mereka tidak terbuka dan cair. Perbatasan diantara agama sekarang terbangun dengan cara yang mirip dengan perbatasan politik dan keduanya merupakan dampak dari kekuatan yang sama pula. Bahkan dalam gerakan meditasi yang baru sekalipun batas semacam itu tampak menajam. Meski kuat sebagai lapis bawah (*substratum*) di seluruh kawasan Asia Tenggara, namun gaya praktik kebatinan, millenialis, dan sinkretis di semua aliran terpaksa menarik diri dalam posisi bertahan. Selain itu, mereka kini juga dihantam oleh derasnya arus sekularisme dan fundamentalisme modern. Jagat roh yang pernah menjadi pusat perhatian lokal yang melestarikan hubungan yang harmonis dengan budaya nenek moyang dan lingkungan ragawi, sekarang ini tampak surut bersama dengan menyusutnya luas hutan karena diterpa pasang naik pandangan dunia yang mengutamakan pembangunan.

BIBLIOGRAFI

Abdullah, T and S Siddique eds. *Islam and Society in Southeast Asia*. ISEAS, Singapore 1986.

Ackerman, S and R Lee. *Heaven in Transition: Non-Muslim Religious Innovation and Ethnic Identity in Malaysia*. U Hawaii P, Honolulu, 1988.

Adas, M. *The Burma Delta*. U Wisconsin, Madison 1974.

Atas, H. *The Myth of the Lazy Native*. Kuala Lumpur, 1979.

al-Attas, SMN. *The Mysticism of Hamzah Fansuri*. Kuala Lumpur 1970.

al-Attas, SMN. *Raniri and the Wujudiyah of 17th Century Aceh*, MBRAS, Singapore, 1966.

Alisjahbana, T. *Indonesia Social and Cultural Revolution*. OUP, Kuala Lumpur 1966.

Alisjahbana, T. *Socio-Cultural Creativity in the Converging and Restructuring Process of the New Emerging World*. Dian Rakyat, Jakarta, 1983.

Anderson, BRO'G, *Mythology and the Tolerance of the Javanese*, CMIP, Ithaca NY, 1965.

Anderson, BRO'G, *Java in a time of Revolution*. Cornell UP, Ithaca, NY, 1972.

Anderson, BRO'G, 'The Idea of Power in Javanese Culture' in C Holt et al eds . *Culture and Politics in Indonesia*. Cornell UP, Ithaca, NY 1972.

Anderson, BRO'G. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London 1983.

Anderson, G, ed. *Studies in Philippine Church History*. Cornell UP, Ithaca, NY 1969.

Aung, MH. *Folk Elements in Burmese Buddhism*. London, 1962.

Aurobindo, S. *The Foundations of Indian Culture* Pondicherry, 1959.

Ayatrohaedi, *Kepribadian Budaya Bangsa (Local Genius)* Jakarta: Pustaka Jaya, 1986

Becker, AL. & AA. Yengoyan eds. *The Imagination of Reality: essays in Southeast Asian Coherence Systems*. Ablex, Norwood, New Jersey, 1979.

Becker, AL. "Text-Building, Epistemology, and Aesthetics in Javanese Shadow Theatre", in Becker & Yengoyan eds, *The Imagination of Reality*, Ablex, Norwood, NJ, 1979.

Bellah, R. *Beyond Belief*. Harper & Row, New York, 1970.

- Bellwood, P. *Prehistory of the Indo-Malaysian Archipelago*, Academic P, Sydney, 1985.
- Belo, J. *Trance in Bali*. Columbia UP, New York, 1960.
- Belo, J. *Traditional Balinese Culture*, Columbia UP, NY, 1970.
- Benda, H, *The Crescent and the Rising Sun* The Hague, van Hoeve, 1958.
- Benda, H. 'The Structure of Southeast Asian History: Some Preliminary Observations', *Journal of Southeast Asian History*. V3 N1, 1962.
- Benda, H. "Decolonization in Indonesia: the Problem of Continuity and Change", *American Historical Review* Vol LXX N 4, July 1965.
- Boland, BJ. *The Struggle of Islam in Modern Indonesia*. Nijhoff, The Hague, 1982.
- Bosch, F.D.K., *Selected Studies in Indonesian Archaeology*, N. Nijhoff, The Hague, 1961.
- Bourchier, D. *Dynamics of Dissent in Indonesia*. CMIP, Ithaca, New York, 1984.
- Boxer, CR. *The Dutch Seaborne Empire 1600-1800*. London, 1965.
- Bowen, J. "On the Political Construction of Tradition: Gotong Royong in Indonesia", *Journal of Asian Studies* V XLV N 3, 1986.
- Brandon, J, *On Thrones of Gold*, Harvard UP, 1970.
- Briggs, LP, *The Ancient Khmer Empire*, American Philosophical Society, Philadelphia, 1951.
- Burger, DH. *Structural Changes in Javanese Society*, I & II. CMiP, Ithaca, NY 1956, 1957.
- Burling, R. *Hill Farms and Paddy Fields: Life in Mainland Southeast Asia*. Prentice Hall, Englewood Cliffs, New Jersey, 1965.
- Burridge, K. *New Heaven, New Earth*. Shocken P, New York, 1969.
- Buttinger, J. *Vietnam: a Political History*. Praeger, New York, 1968.
- Cady, J, *Southeast Asia: Its Historical Development*, McGraw Hill, NY, 1964.
- Carrithers, M. *The Forest Monks of Sri Lanka*. Delhi, 1983.
- Chailand, G. *The Peasants of North Vietnam*. Penguin, Harmondsworth 1969.
- Chattopadhyaya, A. *Atisa and Tibet*. New Delhi, 1967.
- Coedes, G., *The Making of Southeast Asia*, Routledge, London, 1966.
- Coedes, G. *The Indianized States of Southeast Asia*, U Hawaii P, Honolulu, 1968.

- Coedes, G. *Angkor: an Introduction*. OUP, Hong Kong, 1975.
- Condominias, G, "Phiban Cults in Rural Laos" in GW Skinner & AT Kirsch eds. *Change and Persistence in Thai Society*. Cornell UP, Ithaca, NY, 1975.
- Crouch, H. *The Army and Politics in Indonesia*. Cornell UP, Ithaca, New York, 1978.
- Dahm, B. *Sukarno and the Struggle for Indonesian Independence*. Cornell UP, Ithaca, 1969.
- Dahm, B. *History of Indonesia in the Twentieth Century*. London, 1971.
- Davis W, *Dojo: Magic dan Exorcism in Modern Japan* Stanford UP, Palo Alto, 1980.
- Daweewarn, D. *Brahmanism in South-East Asia*. New Delhi, 1982.
- Day, A. "How Modern was Modernity, How Traditional Tradition in 19th Century Java." *Review of Indonesian and Malaysian Affairs*. Vol 20, 1986
- van Dijk, C. *Rebellion Under the Banner of Islam: the Darul Islam in Indonesia*. Nijhoff, The Hague, 1981.
- Dobbin, C. *Islamic Revivalism in a Changing Peasant Economy: Central Sumatra 1784-1847*. Curzon, London, 1983.
- Dove, M. "The Agroecological Mythology of the Javanese and the Political Economy of Indonesia", *Indonesia* No 39, 1985.
- Dubois, C. *Social Forces in Southeast Asia*. Saint Paul, Minnesota, 1949.
- Dumarcay, J. *Borobudur*. OUP, Kuala Lumpur, 1978.
- Dumont, L. *Homo Hierarchicus*. U Chicago P, Chicago & London, 1970.
- Durkheim E, *The Elementary Form of Religious Life*. New York, Free Press, 1965.
- Eliade, M. *The Myth of the Eternal Return*. New York, 1959.
- Eliade, M. *Shamanism*. Princeton UP, New Jersey, 1964.
- Eliade, M. *Yoga: Immortality and Freedom*. Princeton UP, New Jersey, 1969.
- Ellen, R. "Social Theory, Ethnography and the Understanding of Practical Islam in South-East Asia" in MB Hooker ed *Islam in South-East Asia* (Leiden 1983)
- Emmerson, D. *Indonesia's Elite: Political Culture and Cultural Politics*. Cornell UP, Ithaca, New York, 1976.
- Emmerson, D. 'Issues in Southeast Asian History: Room for Interpretation--a Review article', *Journal of Asian Studies*. V XL N1, 1980.
- Emmerson, D. 'Southeast Asia?: What's in a Name', *Journal of Southeast Asian Studies*.

V16, 1986.

Endicott, KM. *An Analysis of Malay Magic*, Oxford UP, Kuala Lumpur, 1978.

Epton, N. *Magic and Mystics of Java*, Octagon Press, London, 1974.

Errington, S. *Meaning and Power in a Southeast Asian Realm*. Princeton UP, New Jersey, 1989.

Fa Hsien, *A Record of the Buddhist Religion*, Clarendon Press, Oxford, 1896.

Feith, Herbert. *The Decline of Constitutional Democracy in Indonesia*, Cornell UP, Ithaca, NY 1962.

Fitzgerald, F. *Fire in the Lake*, Little Brown, NY 1972.

Fox, J. ed. *Indonesia: the Making of a Culture*. ANU. Canberra, 1980.

Fox, J. "The Ordering of Generations: Change and Continuity in Old Javanese Kinship", in D Marr & A C Milner eds. *Southeast Asia in the 9th to 14th Centuries*, RSP & SEAS, ANU & ISEAS, Singapore, 1986.

Furnivall, JS., *Colonial Policy and Practice*, OUP, London, 1978.

Geertz, C. *Agricultural Involution*, U California P, Berkeley, 1963.

Geertz, C, ed. *Old Societies and New States*. New York, 1963.

Geertz, C. 'The Javanese Kijaji' *Comparative Studies in Society and History* V2 (1959-60)

Geertz, C. *Islam Observed*. U Chicago P, Chicago, 1971 (1968).

Geertz, C. *The Religion of Java*. U Chicago P, 1976 (1960).

Geertz, C. *The Social History of an Indonesian Town*. MITP, Cambridge, 1965.

Geertz, C. "Culture and Social Change: The Indonesian Case", *Man*. Vol. 19, No.4 (1984).

Geertz, C. *Negara: the Theatre State in Nineteenth Century Bali*. Princeton UP, New Jersey, 1980.

Geertz C. "'Internal Conversion' in Contemporary Bali" in his: *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York, 1973

Gerth, H & CW Mills eds. *From Max Weber*. OUP, NY, 1946.

Gilsenan, M. *Recognizing Islam*. Croom Helm, London, 1983.

Golomb, L. *An Anthropology of Curing in Multiethnic Thailand*. U Illinois P, Urbana & Chicago, 1985.

- Gomez, L and H Woodward, eds. *Barabudur: History and Significance of a Buddhist Monument*, Asian Humanities Press, Berkeley, 1981
- Gowing, P. *Muslim Filipinos*. Ateneo, Quezon City, 1979.
- Graham, P. *Iban Shamanism*. ANU, Canberra, 1987.
- Hadiwijono, H. *Man in the Present Javanese Mysticism*. Baarn, 1967.
- Hall, DGE. *A History of Southeast Asia*, 3 ed. MacMillan, London, 1968.
- Hall, K.R. & Whitmore, J., *Explorations in Early Southeast Asian History: The Origins of S.E. Asian Statecraft*, SEASM, U. Michigan, 1976.
- Hall, K. *Maritime Trade and State Development in Early Southeast Asia*. Sydney 1985.
- Hanks, L. *Rice and Man*, Aldine/Atherton, 1972.
- Harris, M. *The Rise of Anthropological Theory*. New York, 1968.
- Harris M, *Cows, Pigs, Wars dan Witches* London, Hutchinson, 1975.
- Hazra, K L. *History of Theravada Buddhism in South-East Asia*. New Delhi, 1982.
- Hefner, R, *Hindu Javanese*. Princeton UP, NJ, 1985.
- Heine-Geldern, R. *Conceptions of State and Kingship in Southeast Asia*. CSEASP, Ithaca, New York, 1956.
- Heinze, R. *Tham Khwan*. Singapore, 1982.
- Hickey, G. *Village in Vietnam*. Yale UP, New Haven, 1964.
- Hobart, M and R Taylor eds. *Context, Meaning and Power in Southeast Asia* CSEAP, Ithaca, New York, 1986.
- Hoffman, C. "The 'Wild Punan' of Borneo: a Matter of Economics", in M Dove ed. *The Real and Imagined Role of Culture in Development*, U Hawaii P, Honolulu, 1988.
- Holmgren, J. *Chinese Colonisation of Northern Vietnam*. ANU, Canberra, 1980.
- Holt, C. *Art in Indonesia*. Cornell UP, Ithaca, New York, 1967.
- Holt, C et al eds. *Culture and Politics in Indonesia* Cornell UP, Ithaca, New York 1972.
- Holt, PM A, Lamberton, & B Lewis. (eds). *The Cambridge History of Islam*, Cambridge U.P. 1977.
- Hooker, MB. ed. *Islam in South-East Asia*. Leiden, 1983.
- Hooker, MB. *Laws of South-East Asia, Vol I, The Pre Modern Texts*. Butterworth & co,

Singapore, 1986.

Howell JD, "Modernizing Religious Reform and the Far Eastern Religions in Twentieth Century Indonesia" dalam S. Udin ed. *Spektrum*, Jakarta, 1978.

Hurgronje, C Snouck. *Mekka in the Latter Part of the 19th Century*. Leiden, 1970

Huxley, A. *The Perennial Philosophy* London, Chatto & Windus, 1947.

Ibrahim, A, S Siddique, & Y Hussain eds. *Readings on Islam in Southeast Asia*. ISEAS, Singapore, 1985.

Ileto, R. *Pasyon and Revolution*. Quezon City, 1978.

Ileto, R. "Outlines of a Non-linear Emplotment of Philippine History." in Lim Teck Ghee ed. *Reflections on Development in Southeast Asia*. ISEAS, Singapore, 1988.

Ingram, JC. *Economic Change in Thailand*. Stanford UP, Palo Alto, California, 1971.

Israeli, R and A Johns eds. *Islam in Asia: Southeast And East Asia Vol II*. Boulder, Colorado, 1984.

I-Tsing. *A Record of the Buddhist Religion as Practised in India and the Malay Archipelago (AD 671-695)*. Delhi, 1966.

Jay, R. *Javanese Villagers*, MIT Press, Cambridge Mass, 1969.

Jay, R. *Religion and Politics in Rural Central Java*. Yale SEAS, New Haven, 1963.

Johns, A. 'Sufism as a Category in Indonesian Literature and History'. *Journal of Southeast Asian History*. V2 N2, 1961.

Johns, A. *The Gift Addressed to the Spirit of the Prophet*, ANU, Canberra, 1965.

Jones, G "Religion and Education in Indonesia" *Indonesia* No 22 (1976)

Jordan, D. *Gods, Ghosts and Ancestors* (Berkeley, Univ. California Press, 1975)

Jordan, DK & DL Overmyer. *The Flying Phoenix*, Princeton UP, NJ, 1986.

Jumsai, S. *Naga: Cultural Origins in Siam and the West Pacific*, Oxford UP, Singapore, 1988.

Kahin, G. *Nationalism and Revolution in Indonesia* Cornell UP, Ithaca, New York 1952.

Kartodirdjo, S. *The Peasant's Revolt of Banten in 1888*. 'S-Gravenhage, Leiden, 1966.

Kartodirdjo, S. *Protest Movements in Rural Java*. OUP, Singapore, 1972.

Kasetsiri. C. *The Rise of Ayudhya: A History of Siam in the Fourteenth and Fifteenth Centuries* OUP, Kuala Lumpur, 1976.

- Keeler, W. *Javanese Shadow Plays, Javanese Selves*. Princeton UP, NJ, 1987.
- Kempers, B. *Ageless Borobudur*. London, 1976.
- Kessler, C. *Islam and Politics in a Malay State*. Cornell UP, Ithaca, New York, 1978.
- Keyes, C. *The Golden Peninsula: Culture and Adaptation in Mainland Southeast Asia*. McMillan, New York, 1977.
- Kipp, R & S Rogers eds, *Indonesian Religions in Transition*. ASAA, Tucson, Arizona 1987.
- Koentjaraningrat. *Javanese Culture*. OUP, Kuala Lumpur, 1985.
- Kartodirdjo, S. *The Peasants Revolt of Bantan of 1888*, Nijhoff, The Hague, 1966.
- Kartodirdjo, S. *Protest Movements in Rural Java*, OUP, Singapore, 1973.
- Keesing, R. "Rethinking Mana", *Journal of Anthropological Research* Vol. 40, N 1.
- Keyes, CF. *The Golden Peninsula*, McMillan, 1977.
- Kiernan B, "Orphans of Genocide: The Cham Muslims of Kampuchea under Pol Pot", *Bulletin of Concerned Asian Scholars*, Vol. 20 No. 4 (1988).
- Kirsch, T. *Feasting and Social Oscillation: Religions and Society in Upland Southeast Asia*. MSEAP, Cornell, Ithaca, NY 1973.
- Kornfield, J. *Living Buddhist Masters*. Santa Cruz, California, 1977.
- van der Kroef, J. *Indonesia in the Modern World* (2 vols) Bandung, 1954.
- van der Kroef, J. *Indonesian Social Evolution*. Amsterdam, 1958.
- Kulke, H. *The Devaraja Cult*. CSEASP, Ithaca, New York, 1978.
- Landon, K. *Southeast Asia: Crossroads of Religions*. U Chicago P, 1949.
- Leach, E. *Political Systems of Highland Burma* Boston, 1954.
- Leach, E. 'The Frontiers of Burma', *Comparative Studies in Society and History*. V3, (1960-61)
- Legge, J. *Sukarno: A Political Biography*. London, 1972.
- Legge, J. *Indonesia*. Sydney, 1980.
- Lester, R. *Theravada Buddhism in Southeast Asia*. U Michigan P, Ann Arbor, 1973.
- van Leur, JC. *Indonesian Trade and Society*. Nijhoff, The Hague, 1967.
- Lev, D, *Islamic Courts in Indonesia*, U California P, Berkeley, 1972.

- Lieban, R. *Cebuano Sorcery: Malign Magic in the Philippines*. U California, Berkeley and Los Angeles, 1967.
- Levi Strauss, C. *The Savage Mind*. New York, 1962
- MacKnight, C. "Changing Perspectives in Island Southeast Asia." dal D Marr & AC Milner eds. *Southeast Asia in the 9th to 14th Centuries*. RSPSEAS & ISEAS, Singapore, 1986.
- Malinowski, B. *Magic, Science, and Religion*. Dutton, New York, 1954.
- Manguin, P. "Shipshape Societies: Boat Symbolism and Political Systems in Insular Southeast Asia", in D Marr & A C Milner eds. *Southeast Asia in the 9th to 14th Centuries*, Research School of Pacific Studies (ANU) & Institute of Southeast Asian Studies, Singapore, 1986.
- McAlister, J & P Mus. *The Vietnamese and their Revolution*, NY, Harper & Row, 1970.
- McCoy, AW. "Baylan: Animist religion and Philippine Peasant ideology", in D Wyatt & A Woodside eds. *Moral Order and the Question of Change*, Southeast Asian Studies, Yale University, New Haven, Conn, 1982.
- McKinlay, R. "Zaman dan Masa, Eras and Periods: Religious Evolution and the Permanence of Epistemological Ages in Malay Culture", in AL Becker and AA Yengoyan eds, *The Imagination of Reality*, Ablex Publishing Company, Norwood, NJ, 1979.
- McNeil, W. *The Rise of the West*, U Chicago P, Chicago, 1964.
- McVey, R, ed. *Indonesia*. HRAF, New Haven, 1963.
- McVey, R. *The Rise of Indonesian Communism*. Cornell UP, Ithaca, New York, 1965.
- McVey, R, ed. *Southeast Asian Transitions: approaches through social history*. Yale UP, New Haven and London, 1978.
- McVey, R, "Faith as the Outsider: Islam in Indonesian Politics" in JP Piscatori ed, *Islam in the Political Process*. Cambridge UP, 1983
- Marr, D. *Vietnamese Anticolonialism*. U California, Berkeley and Los Angeles, 1971.
- Marr, D. *Vietnamese Tradition on Trial* (Berkeley and Los Angeles 1981)
- Marr, D & A Milner, eds. *Southeast Asia in the 9th to 14th Centuries*. ISEAS, Singapore, 1986.
- May, B. *The Indonesian Tragedy*. London, 1978.
- van der Meer, van Setten, *Sawah Cultivation in Ancient Java*, ANU, Canberra, 1979.
- von der Mehden, F. *Religion and Nationalism in Southeast Asia*. U Wisconsin P,

- Madison, 1963.
- von der Mehden, F. *Religion and Modernization in Southeast Asia*. Syracuse, NY, 1986.
- Mendelson, M. and JP Ferguson ed. *Sangha and State in Burma: a study of Monastic Sectarianism and Leadership*. Cornell UP, Ithaca, New York 1975.
- Meilink-Rolofz, *Asian Trade and European Influence*, The Hague, M. Nijhoff, 1962.
- Mihardja, Achdiat. *Polemik Kebudayaan* Jakarta: Pustaka Jaya, 1986.
- Miles, D. *Cutlass and Crescent Moon: a case study in social and political change in outer Indonesia*. Sydney, 1976.
- Milner, A. *Kerajaan: Malay Political Culture on the Eve of Colonial Rule*. ASAA, Tucson, Arizona, 1982.
- Moelyana, S. *A Story of Majapahit*, Singapore UP, Singapore, 1976.
- Moertono, S. *State and Statecraft in Old Java*. CSEASP, Ithaca, New York 1968.
- Moffat, A. *Mongkut the King of Siam*. Cornell UP, Ithaca, New York, 1961.
- Mortimer, R. *Indonesian Communism under Sukarno*. Cornell UP, Ithaca, New York 1974.
- Mortimer, R. "Traditional Modes and Communist Movements: Change and Protest in Indonesia", in JW Lewis ed. *Peasant Rebellion and Communist Revolution in Asia*, Stanford University Press, Stanford, California, 1974.
- Mulder, N. *Mysticism and Everyday Life in Contemporary Java*. Singapore U, 1978.
- Mus, P. *India Seen from the East*, Monash SEAP, Clayton, Victoria, 1975. Nakamura, M dan M Slamet, *Religion and Social Ethos in Indonesia* Clayton, Victoria: CSEAS, Monash University, 1977.
- Nash, M. *The Golden Road to Modernity: Village Life in Contemporary Burma* U Chicago P, Chicago, 1965.
- Nash, M. et al eds. *Anthropological Studies in Theravada Buddhism*. Yale SEASP, New Haven, 1966.
- van Niel, R. *The Emergence of the Modern Indonesian Elite*. Nijhoff, The Hague, 1960.
- Noer, D. *The Modernist Muslim Movement in Indonesia*, Oxford UP, Singapore, 1973.
- Noer, D. *Administration of Islam in Indonesia*. CMIP, Ithaca, New York, 1978.
- O'Connor, M. *A Theory of Indigenous Southeast Asian Urbanism*, Paper No. 38, Institute of Southeast Asian Studies, Singapore, 1983.

- Oliver, V. *Caodai Spiritism: a study of Religion in Vietnamese Society*. S'Gravenhage, Leiden, 1976.
- Ong, A. *Spirits of Resistance and Capitalist Discipline: Factory Women in Malaysia*. SUNY, Albany, NY, 1987.
- Osborne, M. *Politics and Power in Cambodia*, Longman, Melbourne, 1973.
- Osborne, M. *Southeast Asia*. Allen&Unwin, Sydney, 1988.
- Peacock, J. *Muslim Puritans*, U California P, Berkeley, 1978.
- Peacock, J. *Rites of Modernization: Aspects of Indonesian Proletarian Drama*, U Chicago P, 1968.
- Pemberton, J. *On the Subject of 'Java'*. Cornell UP, Ithaca, 1994.
- Phelan, J. *The Hispanization of the the Philippines*, U Wisconsin P, Madison, 1967.
- Pigeaud, T. and HJ de Graaf. *Islamic States in Java 1500-1700*. Nijhoff, The Hague, 1976.
- Ponchaud, F. *Cambodia Year Zero*, Allen Lane, 1978.
- Polomka, P. *Indonesia Since Sukarno*. Penguin, Harmondsworth, 1971.
- Pye, L. *Politics, Personality, and Nation Building: Burma's Search for Identity*. Yale UP, New Haven, 1962.
- Rambo, AT. "Why are the Semang?", in AT Rambo, K Gillogly, KL Hutterer eds. *Ethnic Diversity and the Control of Natural Resources in Southeast Asia*, Michigan S&SEAS No 32, U Michigan, Ann Arbor, 1988.
- Random, M. *Japan: Strategy of the Unseen*. Crucible, Northhamptonshire, 1987.
- Reeve, D. *Golkar of Indonesia: an alternative to the party system*. OUP, Singapore, 1985.
- Reid, A. *Indonesian National Revolution 1945-50*. Longmans, Melbourne, 1974.
- Reid, A & L Castles eds. *Pre-Colonial State Systems in Southeast Asia*. JMBRAS, Kuala Lumpur, 1975.
- Reid, A & D Marr eds, *Perceptions of the Past in Southeast Asia*. ASAA, Canberra, 1978.
- Reid, A. *The Lands Below the Winds: Southeast Asia in the Age of Commerce 1450-1680*, Yale UP, New Haven, 1988.
- Rendra, WS. *Mempertimbangkan Tradisi Jakarta*: PT. Gramedia, 1983.

- Reynolds, F. "Civic Religion and National Community in Thailand". *Journal of Asian Studies* V XXXVI N 2 (February 1977).
- Resink, GJ. *Indonesia's History Between the Myths*, van Hoeve, The Hague, 1968.
- Ricklefs, MC. *Jogjakarta Under Sultan Mangkubumi 1749-1792*. OUP, London, 1974.
- Ricklefs, MC. "Six Centuries of Islamization in Java", in N Levtzion ed. *Conversion to Islam*. Holms & Meir, New York, 1979.
- Ricklefs, MC. *A History of Modern Indonesia* McMillan, London, 1981.
- Riggs, F. *Thailand; the Modernization of a Bureaucratic Polity*, East-West Center P, Honolulu, 1966.
- Robison R. *Indonesia, The Rise of Capital* Sydney: Allen and Unwin, 1986.
- Robison, R & R Higgott eds, *Southeast Asia: Essays in the Political Economy of Structural Change*. London: Routledge & Kegan Paul, 1985.
- Roeder, OG. *The Smiling General: President Soeharto of Indonesia*. Jakarta, 1979.
- Roff, W, *The Origins of Malay Nationalism*, Yale UP, New Haven, 1967.
- Rosaldo, M. *Knowledge and Passion: Ilongot Notions of Self and Social Life* Cambridge UP, 1980.
- Roxas-Lim, A. "Caves and Bathing Places in Java as Evidence of Cultural Accommodation", *Asian Studies* Vol XXI, 1983.
- Said, E. *Orientalism*. Random House, New York, 1979.
- Sardesai, DR. *Southeast Asia Past and Present* Westview P, Boulder, 1994.
- Sarkisyanz, E. *The Buddhist Backgrounds of the Burmese Revolution* Nijhoff, The Hague 1965
- Saso M. *The Teaching of Taoist Master Chuang* New Haven, Yale UP, 1978
- Schechter J, *The New Face of the Buddha*. New York, 1967.
- Schrieke, B.J.O., *Indonesian Sociological Studies*, The Hague, 1957, 1966.
- Schulte-Nordholt, N. "The Indonesian Elections: a National Ritual", dalam R Shefold & JW Schoorls eds. *Man, Meaning, and History*. The Hague, 1980.
- Schurz, W. *The Manila Galleon*. New York, 1939.
- Scott, J. *The Moral Economy of the Peasant: Rebellion and Subsistence in Southeast Asia*. Yale UP, New Haven, 1976.
- Scott, J. *Weapons of the Weak: Everyday forms of Peasant Resistance*. Yale UP, New

- Haven, 1985.
- Sears, L. *Shadows of Empire: Colonial Discourse and Javanese Tales*. Duke UP, Durham & London, 1996.
- van Setten van der Meer, NC. *Sawah Cultivation in Ancient Java*. ANU, Canberra, 1979.
- Shiraishi, T. *An Age in Motion*. Cornell UP, Ithaca, 1989.
- Siegel, J. *The Rope of God* U California P, Berkeley and Los Angeles, 1969.
- Siegel, J. *Solo in the New Order*. Princeton UP, NJ, 1986.
- Sievers, A. *The Mystical World of Indonesia*. Johns Hopkins UP, Baltimore, 1974.
- Skeat, W. *Malay Magic*. Dover, New York, 1972.
- Skinner, W. *Chinese Society in Thailand*. Cornell UP, Ithaca, New York, 1956
- Smail, JRW. 'On the Possibility of an Autonomous History of Modern Southeast Asia', *Journal of Southeast Asian History*. V1 N1, 1961.
- Smail, JRW. *Bandung in the Early Revolution*, Cornell MIP, Ithaca, New York, 1964.
- Smith, B, ed. *Religion and Legitimation of Power in Thailand, Laos, and Burma*. Chambersburg, Pennsylvania, 1978.
- Smith, D. *Religion and Politics in Burma*. Princeton UP, New Jersey, 1965.
- Smith, R. *Ancestor Worship in Contemporary Japan* Stanford UP, Palo Alto, 1974
- Smith, R. *Vietnam and the West*. Cornell UP, Ithaca, New York, 1968.
- Smith, RM and W Watson eds. *Early South East Asia: Essays in Archaeology, History and Historical Geography*. Cornell UP, New York, 1979.
- Snodgrass, A. *The Symbolism of the Stupa*, SEAP, Cornell, Ithaca, NY, 1985.
- Soebardi, S. *The Book of Cabolek*. Nijhoff, The Hague, 1975.
- Soekarno. *Nationalism, Islam, and Marxism*. Cornell SEA P, Ithaca, 1969.
- Soedjatmoko ed. *An Introduction to Indonesian Historiography*. Cornell UP, Ithaca, New York, 1965.
- Spiro, M. *Burmese Supernaturalism*. Prentice-Hall, Englewood cliffs, NJ, 1967.
- Spiro, M. *Buddhism and Society*. Allan & Unwin, London, 1971.
- Stange, P. "Deconstruction as Disempowerment: New Orientalisms of Java." *Bulletin of Concerned Asian Scholars*. V 23 N 3. 1991

- Stange, P. *Politik Perhatian: Rasa dalam Kebudayaan Jawa*. LKIS, Yogyakarta, 1998.
- Stange, P. *Kejawen Modern: Hakekat dalam Penghayatan Sumarah*. LKIS, Yogyakarta, 2009.
- Steadman, J. *The Myth of Asia*. New York, 1969.
- Steinberg, DJ (ed). *In Search of Southeast Asia: a Modern History*, Praeger, NY 1970.
- Sturtevant, D. *Popular Uprisings in the Philippines 1840-1940*. Cornell UP, Ithaca, New York, 1976.
- Subagya R, *Kepercayaan dan Agama*, Yogyakarta, 1973
- Sutherland, H. *The Making of a Bureaucratic Elite: the Colonial Transformation of the Javanese Priyaji*. Singapore, 1979.
- Tambiah, SJ. *Buddhism and the Spirit Cults in North East Thailand*, Cambridge UP, 1970.
- Tambiah, SJ. *World Conqueror and World Renouncer*, Cambridge UP, 1976.
- Tambiah, SJ. *The Buddhist Saints of the Forest and the cult of amulets*. Cambridge UP, 1984.
- Tarling, N ed. *Cambridge History of Southeast Asia Vol I & II*. Cambridge UP, 1992
- Taylor, J. *Indonesia: Peoples and Histories*. Yale UP, New Haven, 2003.
- Terweil, BJ. *Monks and Magic: An Analysis of Religious Ceremonies in Central Thailand*. Curzon, London, 1975.
- Tong, Cheu Hock. *The Nine Emperor Gods*. Singapore, 1988
- Vickers, A. *Bali: a Paradise Created*. Penguin, Ringwood, Victoria, 1989.
- Vien, Nguyen Khac, *Tradition and Revolution in Vietnam*, Berkeley, 1974.
- Vlekke, B. *Nusantara: A History of Indonesia*. Nijhoff, The Hague, 1959.
- Wales, Q. *Prehistory and Religion in South-East Asia*. London, 1957.
- Wales, Q. *The Making of Greater India*. London, 1974.
- Wales, Q. *Ancient Siamese Government and Administration*. New York, 1965.
- Wales, Q. *The Universe Around Them: Cosmology and Cosmic Renewal in Indianized South-east Asia*. London, 1977.
- Warren, J. *The Sulu Zone*. U Singapore P, Singapore, 1981.
- Werner, J. *Peasant Politics and Religious Sectarianism: Peasant and Priest in the Cao*

- Dai in Viet Nam*. SEAS, Yale U, New Haven, 1981.
- Wertheim, WF. *Indonesian Society in Transition*. Nijhoff, The Hague, 1956.
- Winstedt, R, *The Malay Magician: being Shaman, Saiva and Sufi*. Routledge and Kegan Paul, London, 1961.
- Wolters, OW. *The Fall of Srivijaya in Malay History*. Cornell UP, Ithaca, New York, 1970.
- Wolters, OW. *History, Culture, and Region in Southeast Asian Perspectives*. ISEAS, Singapore, 1982.
- Woodside, AB. *Vietnam and the Chinese Model*, Harvard UP, Cambridge, 1971.
- Woodside AB, *Community and Revolution in Modern Vietnam*, Boston, 1976,
- Woodward, M. *Islam in Java: Normative Piety and Mysticism in the Sultanate of Yogyakarta*. AAS & U Arizona P, Tucson. 1989
- Wyatt, D. *The Politics of Reform in Thailand*. Yale UP, New Haven, 1969
- Wyatt, D and A Woodside eds. *Moral Order and the Question of Change: Essays on Southeast Asian Thought*. Yale SEAS, New Haven, 1982.
- Zimmer, H. *The Philosophies of India*. Princeton UP, New Jersey, 1965
- de Zoete, B and W Spies. *Dance and Drama in Bali*. OUP, Kuala Lumpur, 1973.
- Zoetmulder, PJ. "The Significance of the Study of Culture and Religion for Indonesian Historiography." dalam Soedjatmoko, *An Introduction to Indonesian Historiography*. Cornell UP, Ithaca, New York, 1965.
- Zoetmulder, PJ. *Kalangwan: a Survey of Old Javanese Literature*. The Hague, 1974.