

# Jurnal

# MASYARAKAT DAN BUDAYA

Terakreditasi No. 21/E/KPT/2018

Volume 22 No. 1 2020

**Karakter Keberagamaan di Jawa Pasca Geertz**

*Gutomo Bayu Aji*

**Dayak Kaharingan di Tengah Perubahan Sosial Ekologi dan Praktik Perpindahan Agama di Perdesaan Kalimantan Tengah**

*Nindyo Budi Kumoro*

**Marjinalisasi Hukum Adat pada Masyarakat Adat**

*Tine Suartina*

**Nasionalisme Masyarakat Natuna**

*Budiana Setiawan*

**Frontierisation dan Defrontierisation Sebagai Kerangka untuk Studi Marjinalitas:**

**Kasus Dataran Lindu di Sulawesi Tengah**

*Greg Acciaioli dan Muhammad Nasrum*

**Marjinalisasi Perempuan Kuli Panggul di Pasar Pabean Surabaya**

*Miranti Dwi Yuniarti*

**Mencipta Ruang, Menggapai Langit: Pendidikan Publik Kritis dan Ruang Alternatif**

**Minoritas di Yogyakarta dan Bandung**

*Meike Lusye Karolus dan Firdhan Aria Wijaya*

**Adaptasi Sosial Gay Muslim Indonesia Terhadap Agama dan Keluarga**

*Wisnu Adihartono*



Daftar Isi  
**Jurnal Masyarakat dan Budaya**  
Volume 22 No. 1 Tahun 2020

---

	Halaman
Pengantar Redaksi Topik:	iii
☞ Karakter Keberagamaan di Jawa Pasca Geertz <i>Gutomo Bayu Aji</i>	1
☞ Dayak Kaharingan di Tengah Perubahan Sosial Ekologi dan Praktik Perpindahan Agama di Perdesaan Kalimantan Tengah <i>Nindyo Budi Kumoro</i>	13
☞ Marjinalisasi Hukum Adat pada Masyarakat Adat <i>Tine Suartina</i>	25
☞ Nasionalisme Masyarakat Natuna <i>Budiana Setiawan</i>	43
☞ <i>Frontierisation</i> dan <i>Defrontierisation</i> Sebagai Kerangka untuk Studi Marjinalitas: Kasus Dataran Lindu di Sulawesi Tengah <i>Greg Acciaioli dan Muhammad Nasrun</i>	57
☞ Marjinalisasi Perempuan Kuli Panggul di Pasar Pabean Surabaya <i>Miranti Dwi Yuniarti</i>	75
☞ Mencipta Ruang, Menggapai Langit: Pendidikan Publik Kritis dan Ruang Alternatif Minoritas di Yogyakarta dan Bandung <i>Meike Lusye Karolus dan Firdhan Aria Wijaya</i>	89
☞ Adaptasi Sosial Gay Muslim Indonesia Terhadap Agama dan Keluarga <i>Wisnu Adihartono</i>	103
<b>Tinjauan Buku:</b>	
☞ Membicarakan Masyarakat Pinggiran di Indonesia <i>Riwanto Tirtosudarmo</i>	115

# KARAKTER KEBERAGAMAAN DI JAWA PASCA GEERTZ

## ***RELIGIOUS CHARACTERS IN JAVA AFTER GEERTZ***

Gutomo Bayu Aji

Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia

gutomoba@gmail.com

### ***Abstract***

*Geertz's religious characterization underwent drastic change since the '65 event. Western influences and the use of Wahabi-salafism as instruments of religious politics have changed the open model of religious life. After that event, the model of religious life turns into closed; formed on the basis of a political security agenda and limited to six official religions. This article views the model as the basis for the formation of an authoritarian religious character, among others, which gives space to modernists to control the political infrastructure of religious and state religious resources, strengthen limited official religious arrangements, allow pressures and threats to work on religious conversion, purification of tradition and labeling untruth. In addition, this model is used to produce a discourse of tolerance which has the following tendencies: the discourse of tolerance originating from Western political philosophy is contradictory to religious norms that grow in the culture of Indonesian society; This discourse operates in a limited manner among official religions as the dominant discourse that creates formal-exclusivism that reinforces the authoritarian religious character.*

*Keywords: religious, diversity, authoritarianism, tolerance, dialogue, reconciliation, marginality.*

### **Abstrak**

Karakterisasi keagamaan yang digambarkan oleh Geertz telah mengalami perubahan drastis sejak peristiwa '65. Pengaruh Barat dan penggunaan Wahabi-salafisme sebagai instrumen politik agama telah mengubah model kehidupan keagamaan yang terbuka. Setelah peristiwa itu, model kehidupan keagamaan berubah menjadi tertutup; dibentuk atas dasar agenda keamanan politik dan terbatas pada enam agama resmi. Artikel ini memandang model ini sebagai dasar pembentukan karakter keagamaan otoriter, antara lain, yang memberi ruang bagi kaum modernis untuk mengontrol infrastruktur politik dan sumber daya keagamaan formal, memperkuat pengaturan agama resmi, memungkinkan tekanan dan ancaman untuk melakukan konversi agama, purifikasi tradisi, serta tuduhan ketidakbenaran. Selain itu, model ini digunakan untuk memproduksi wacana toleransi yang memiliki kecenderungan sebagai berikut: wacana toleransi yang berasal dari filsafat politik Barat bertentangan dengan norma-norma agama yang tumbuh dalam budaya masyarakat Indonesia; wacana itu beroperasi secara terbatas di antara agama-agama resmi sebagai wacana dominan yang menciptakan eksklusivisme-formal yang justru memperkuat karakter keagamaan otoriter.

Kata kunci: agama, keberagaman, otoritarianisme, toleransi, dialog, rekonsiliasi, marjinal.

### **Pengantar**

Sejumlah penelitian yang mengkaji Islam terutama yang melihat beberapa kelompok Islam modernis disatu sisi dan tradisi kehidupan di kalangan masyarakat Jawa disisi lain telah memperlihatkan suatu fakta tentang keberagaman yang diantaranya terbersit suatu ketegangan atas dasar perbedaan nilai. Ada dua periode yang semakin memperlihatkan ketegangan itu yang ditandai oleh suatu tahun penting yang mengubah sejarah politik Indonesia termasuk hubungan antara Islam dengan tradisi, yaitu tahun 1965. Periode pertama adalah periode sebelum tahun 1965 atau yang bisa dikatakan sebagai periode Geertz (1960) karena hampir

tidak ada penelitian lain yang bisa menandingi penelitian tentang "Agama Jawa" pada periode ini. Geertz telah meletakkan dasar-dasar pemikiran tentang hubungan di antara kelompok keagamaan yang berbeda keyakinan yang sangat dipengaruhi oleh fakta tentang adanya sinkretisme dalam peradaban Jawa disatu sisi dan berkembangnya teologi monoteis serta purifikasi ajaran yang digerakkan oleh beberapa kelompok organisasi Islam modernis di sisi lain.

Ketegangan pada periode ini tampaknya semakin mempertegas perbedaan kelompok-kelompok organisasi Islam di satu sisi dan penajaman diantaranya dengan kaum abangan serta pandangannya secara umum terhadap

sinkretisme, baik abangan maupun priyayi. Perbedaan itu secara umum berimplikasi pada jumlah massa pengikut masing-masing kelompok, tetapi tidak tersirat adanya pengaruh politik pada level negara yang mempunyai implikasi kehidupan sosial-politik yang luas. Geertz mendeskripsikan ketegangan-ketegangan itu lebih sebagai gejala sosial-politik keagamaan di tingkat lokal daripada pengaruhnya terhadap kekuasaan negara. Sekali lagi, model hubungan keagamaan di antara keyakinan yang berbeda-beda yang diutarakan oleh Geertz ini tidak digambarkan sebagai sesuatu yang berimplikasi terhadap politik kekuasaan negara.

Periode kedua diwarnai oleh beberapa studi yang melihat pola pada periode pertama di atas dengan konteks sesudah tahun 1965. Ketegangan-ketegangan yang berlangsung selama periode pertama menjadi sangat dipengaruhi oleh perubahan konstelasi politik nasional yang berlangsung tiba-tiba dan sangat cepat. Pergantian rezim kekuasaan negara yang lebih mirip sebagai kudeta yang disertai tragedi pembantaian secara massal telah menciptakan trauma yang menakutkan bagi rakyat terutama yang keyakinannya dicirikan sebagai abangan yang dianggap berasosiasi dengan komunisme, ideologi partai politik yang diberantas sampai ke akar-akarnya sesudah tahun 1965 itu. Sebaliknya bagi kelompok-kelompok Islam terutama yang berhaluan modernis, situasi ini seperti memberikan angin untuk semakin memperluas gerakannya melalui berbagai perangkat politik yang mendekatkannya kepada rezim kekuasaan negara. Sebagaimana disampaikan oleh Ricklefs (2012) bahwa Islamisasi di Indonesia berkembang ke arah yang lebih ortodoks setelah tahun 1970-an.

Perubahan konstelasi politik nasional itu mempengaruhi pola keberagaman dan hubungan-hubungan keagamaan di antara keyakinan yang berbeda-beda yang berlangsung selama periode pertama di atas. Pola keberagaman menjadi menyempit dan hubungan-hubungan keagamaan seperti berada di bawah tekanan, kalau bukan dikatakan ancaman. Kelompok yang paling dipinggirkan dari perubahan konstelasi politik ini justru kelompok pedesaan, petani kecil dan buruh tani, laki-laki ataupun perempuan bahkan kadang-kadang diikuti juga anak-anak serta familinya yang dicirikan sebagai pengikut abangan. Apabila merujuk pada deskripsi Geertz di atas, ciri utama mereka berpusat pada *selamatan*, yaitu suatu ritual keseharian yang menghubungkan antara manusia (penganut

abangan) itu dengan penguasanya yang bersifat ghaib. Dengan kata lain, selain kelompok itu menjadi korban, tradisi selamatan yang merupakan pusat dari keyakinannya itu juga mengalami tekanan yang semakin hebat.

Hefner (1986) pernah menyampaikan kekhawatirannya terkait dengan hal ini dalam penelitiannya di Pasuruan, Jawa Timur. Ia menyampaikan kekhawatiran terhadap peran tradisi terutama bagi generasi muda karena meningkatnya peran kelompok Islam politik yang seperti mendapatkan angin dari pemerintah. Penyelidikan mengenai tradisi yang lebih mendalam dilakukan oleh Beatty (2003) di Banyuwangi, Jawa Timur yang memberi penekanan semakin hilangnya hakikat (esensi) selamatan di kalangan masyarakat Jawa karena pengaruh kelompok Islam politik yang menekankan monoteisme, perubahan-perubahan doa di dalam ritual selamatan yang dianggap bid'ah serta pengaruh purifikasi terhadap kelompok-kelompok Islam tradisional yang dianggap toleran terhadap tradisi. Dalam deskripsi Geertz di atas, NU dianggap yang toleran terhadap tradisi itu yang sesudah perubahan konstelasi politik tahun 1965 seperti larut dalam euforia anti-komunisme, sehingga peran penengah dalam model keberagaman yang digambarkan oleh Geertz pada periode pertama di atas melemah. Hubungan antara Islam yang semakin diperankan oleh kelompok-kelompok modernis dengan tradisi sesudah perubahan konstelasi politik nasional itu seperti pertandingan terbuka tanpa peran penengah.

Karakter keagamaan sesudah perubahan konstelasi politik tahun 1965 itu hampir tidak bisa digambarkan sebagaimana yang digambarkan oleh Geertz pada periode pertama di atas. Fakta tentang perbedaan masih diterima walaupun diikuti dengan berbagai kontestasi harian dan ketegangan-ketegangan yang sesekali menjurus ke arah konflik. Tetapi jika kita merujuk pada teori dasar Geertz tentang sinkretisme (hibridasi), bukankah kontes monoteisme dan purifikasi di antara yang toleran dan abangan ataupun priyayi yang terpengaruh ajaran Hindu itu akan menjadi elemen sinkretisme dalam roda perubahan zaman? Artinya, seberapapun kerasnya kontestasi keagamaan di antara keyakinan yang berbeda-beda yang menciptakan ketegangan-ketegangan itu masih dapat diterima sebagai suatu pola keberagaman yang terbuka. Tetapi keterbukaan itu telah ditutup sesudah perubahan konstelasi politik tahun 1965, diikuti dengan trauma yang sangat

mendalam, tekanan dan bahkan ancaman-ancaman yang mengarah pada anti-demokratisasi pada hak-hak kewarganegaraan, seperti tekanan untuk melakukan konversi keyakinan ke agama-agama yang diakui oleh pemerintah secara resmi di bawah ancaman “PKI” yang bisa memberangus hak-hak kewarganegarannya.

Model keberagaman di bawah rezim pemerintahan Orde Baru bukanlah model keberagaman yang sesungguhnya. Model ini dibentuk atas dasar kepentingan politik keamanan, dikerucutkan atau disempitkan ke lima agama resmi yang diakui oleh pemerintah, yaitu Islam, Kristen, Katholik, Hindu dan Budha. Model ini berimplikasi luas terhadap kehidupan keagamaan di Indonesia antara lain. Pertama, model agama resmi telah menempatkan lima agama itu sebagai agama dominan. Kedua, keyakinan-keyakinan yang oleh Geertz cenderung dikategorikan sebagai abangan di atas tidak diakui sebagai agama melainkan masuk ke dalam kelompok Kepercayaan terhadap Tuhan yang Maha Esa yang lebih rendah dari agama. Ketiga, hubungan-hubungan di antara agama resmi yang menjadi dominan dengan keyakinan-keyakinan yang dikelompokkan ke dalam kepercayaan itu menjadi hubungan dominasi dan sub-ordinasi terutama karena pengakuan resmi oleh negara itu membawa implikasi pada kekuasaan keagamaan atau setidaknya perangkatnya seperti lembaga-lembaga agama resmi, kedudukannya dalam politik pemerintahan, fasilitas dan pelayanan publik serta perayaan-perayaan keagamaan yang mensyaratkan perijinan dari lembaga keamanan yang kadang-kadang bisa berubah menjadi lembaga sensor keamanan.

Artikel ini mengulas karakter keagamaan sesudah dua periode tersebut terutama pada menguatnya pengaruh Wahabi-salafisme dalam politik Indonesia. Bagaimanapun, pengaruh Wahabi-salafisme diulas serba terbatas di dalam deskripsi Geertz yang tebal, dalam, dan meluas itu. Sementara Geertz juga tidak menarik pengaruh itu ke dalam politik negara. Sedangkan pada periode kedua, analisis lebih berpusat pada modernisme kecuali sebenarnya yang telah diletakkan dasar-dasarnya oleh Hefner yang melihatnya sebagai perkembangan “Islam politik”. Walaupun demikian, baik periode pertama maupun kedua tidak memberikan gambaran mengenai karakter keagamaan secara spesifik. Hefner sendiri yang saya yakin menyadari hal itu kemudian lebih tertarik pada Islam sebagai kekuatan masyarakat sipil dalam

demokratisasi di Indonesia. Pandangannya yang optimis kurang merangsang pada pembongkaran akar masalah keagamaan yang sesungguhnya. Selain itu, artikel ini juga membahas diskursus toleransi sebagai instrumen politik dalam struktur keagamaan yang otoritarian tersebut.

### Otoritarianisme keagamaan

Perubahan konstelasi politik tahun 1965 benar-benar telah mengubah model keberagaman yang telah dibawa pulang oleh Geertz sebelumnya. Negara di bawah rezim pemerintahan Orde Baru seperti sedang menerima paket yang berisi penghancuran komunisme dari Barat disatu sisi dan menemukan agama terutama Islam sebagai senjata penghancurnya yang kebetulan juga dipesan oleh Barat ke Arab Saudi melalui gelombang Wahabi-salafisme ke seluruh dunia<sup>1</sup>. Istilah Wahabi-salafisme disini tidak saya gunakan secara negatif kecuali ketika digunakan untuk kepentingan politik baik oleh Barat maupun yang kemudian oleh rezim pemerintahan Orde Baru untuk menghancurkan komunisme sampai ke akar-akarnya. Studi Arif (2107) yang mengkaji politik pertanian di Indonesia sesudah tragedi pembantaian massal tahun 1965 melihat bahwa pemerintah masih menganggap komunisme sebagai ancaman karena sel-selnya masih teridentifikasi di pedesaan<sup>2</sup>. Dengan kata lain, daerah pedesaan di Indonesia yang sebagian besar merupakan petani kecil dan buruh tani, laki-laki maupun perempuan serta anak-anak dan familinya bukan hanya dipandang perlu diubah mode produksi sosialisnya melainkan juga ideologi massanya.

Sesudah paket yang diterima dari Barat itu, karakter keberagaman sebagaimana yang digambarkan oleh Geertz berubah sama sekali karena negara sedang memainkan peranan penting dalam pengaturan keagamaan baik dengan cara pengakuan agama resmi-negara berlaku seperti yang berhak menentukan agama, bukan Tuhan, meminggirkan keyakinan agama yang dianggap tidak resmi yang diyakini oleh kaum abangan dan memberi angin kepada kelompok modernis untuk menempati struktur politik dominan, sehingga bisa melancarkan tekanan untuk memaksa konversi keyakinan yang dianggap politeisme ke monoteisme ataupun yang santri toleran terhadap abangan ke

<sup>1</sup>Wawancara *Washington Post* kepada Pangeran Arab Saudi

<sup>2</sup>Lihat studi Arif, Sirojudin (2017)

arah purifikasi. Dengan kata lain, keberagaman telah menjadi agenda politik, dikendalikan dan hubungan-hubungan keagamaan di antara keyakinan yang berbeda-beda dilakukan atas dasar kontestasi di bawah tekanan politik kekuasaan negara, termasuk pembentukan kerukunan antar umat beragama.

Walaupun Hefner telah mengulas peranan Islam politik kelompok modernis, namun peranan Masyumi tidak terlalu tampak mendapatkan porsi perhatian. Selain kelompok-kelompok modernis seperti yang disebutkan Geertz dan Hefner, Masyumilah yang sesungguhnya memainkan peranan vital dalam gerakan politik baik ketika berperan sebagai partai politik pada era sebelumnya maupun setelah dibubarkan dan bertahan sebagai gerakan bawah tanah pada era Soeharto. Bertahannya jaringan-jaringan Masyumi di bawah tanah juga menunjukkan dinamika Wahabi-salafisme<sup>3</sup> dalam politik Indonesia yang tidak banyak diperhatikan sebagai fakta yang mempengaruhi karakter keagamaan dan hubungan-hubungan kewarganegaraan khususnya yang terkait dengan hak dan kebebasan beragama di Indonesia. Pengaruh Wahabi-salafisme sebelum, selama, dan sesudah periode Geertz misalnya, terasa dalam peristiwa-peristiwa penting sepanjang masa itu antara lain penggabungan organisasi-organisasi Islam oleh pemerintah pendudukan Jepang ke dalam payung Masyumi (Majelis Syuro Muslimin Indonesia), desakan Masyumi untuk memasukan Syariah Islam ke dalam Pancasila pada awal kemerdekaan, jaringan pemberontakan DI/TII pada tahun 1949 serta perolehan suara mayoritas keempat partai Masyumi pada Pemilu 1955 setelah PNI, PKI dan NU.

Masyumi memang terlihat sebagai rumah politik bagi gerakan Wahabi-salafisme, tetapi kemudian dilarang oleh Soekarno dan Natsir dipenjarakan. Pengaruh Wahabi-salafisme

---

<sup>3</sup>Literatur mengenai Wahabi dan Salafisme umumnya memang memisahkan keduanya dengan sangat jelas, tetapi kenyataannya sulit dipisahkan di dalam praktik terutama di kalangan orang Jawa. Penggunaan istilah Wahabi-salafisme di dalam artikel ini untuk menunjukkan ideologi agama yang berakar kuat pada “Doktrin Wahabi” dan pemikiran Salafi yang memberikan penekanan pada peran pengetahuan di dalam agama Islam, yang mula-mula berkembang di kawasan Timur-tengah kemudian menyebar ke seluruh penjuru dunia termasuk di Indonesia melalui agen-agen utama yaitu ideologi dan pendidikan atas dukungan Barat selama konstelasi perang dingin.

sesungguhnya telah berlangsung selama berabad-abad sebagaimana yang terlihat dalam kemunculan kaum Padri di Sumatera Barat pada awal abad ke-19. Aliran ini seperti alunan gelombang yang menerjang pemahaman Islam terus-menerus melalui orang-orang yang naik haji dan menetap sementara untuk belajar Islam kepada ulama yang terpengaruh rezim Wahabi di Arab Saudi. Pengaruh internasional ini semakin kuat ketika Natsir dibebaskan oleh Soeharto dan membentuk DDII (Dewan Dakwah Islam Indonesia) yang mengantarkannya sebagai wakil Liga Islam Dunia yang dibentuk oleh pemerintah Arab Saudi untuk menyebarkan pengaruh Wahabi ke dunia Islam. Alasan Soeharto memberi ruang politik yang lebih leluasa kepada Natsir sangat mungkin terkait dengan konstelasi perang dingin, yakni Barat ingin mengembangkan Wahabi di negara-negara Islam untuk menghambat pengaruh kemajuan Uni Soviet.<sup>4</sup>

Dalam konteks Indonesia, ruang politik itu diberikan untuk membersihkan pengaruh komunisme yang sangat kuat terutama di daerah pedesaan. Ali Moertopo yang berperan sebagai penasihat intelejen Soeharto saat itu berusaha untuk menjaga hubungan dekat dengan gerakan bawah tanah yang dilakukan oleh para eks-Masyumi, namun pada kenyataannya tidak dapat mengendalikan gerakan bawah tanah ini sepenuhnya.<sup>5</sup> Beberapa peristiwa berdarah seperti Warman, Tanjung Priok dan Talangsari ataupun pengaruh PERSIS (Persatuan Islam) yang semakin luas di kalangan umat Islam antara lain menunjukkan bahwa gerakan bawah tanah itu semakin besar dan diluar kendali intelejen pemerintah. Begitupun sebenarnya ketika pemerintah Arab Saudi atas dukungan Barat menyebarkan pengaruh Wahabi ke dunia Islam di seluruh dunia, mereka kemudian tampak tidak bisa mengendalikan gerakan itu ketika menjelma menjadi visi politik kesultanan Islam, negara Islam ataupun pan-Islamisme.

Memperhatikan Wahabi-salafisme dalam dinamika politik sejak awal abad ke-19 hingga sekarang, rasanya hampir tidak mungkin untuk

---

<sup>4</sup>RT, 28 Maret 2018. “*Spread of Wahhabism was Done at Request of West During Cold War – Saudi crown prince*” (<https://www.rt.com/news/422563-saudi-wahhabism-western-countries/>)

<sup>5</sup>Uraian panjang-lebar mengenai hal ini lihat artikel Bruneissen, Martin van. 2002. *Genealogies of Islamic Radicalism in Post Suharto Indonesia*. South East Asia Research, 10:2, 117-154

memahami hubungan antar warga beragama di Indonesia tanpa mempertimbangkan kehadirannya. Sekedar contoh, makna jihad yang berkembang pesat setelah mendapatkan pengaruh Wahabi. Perubahan-perubahan makna itu bahkan bisa dilihat sejak awal abad ke-19 sampai sekarang antara lain jihad sebagai diskursus untuk melawan penjajahan pada era kolonial, jihad untuk mendirikan negara Islam pada awal kemerdekaan, jihad untuk menyebarkan doktrin Wahabi selama masa Orde Baru dan jihad sebagai pengorbanan jiwa untuk mendirikan khilafah dalam relasi gerakan ISIS sekarang ini. Secara keseluruhan, pengaruh Wahabi-salafisme tampak sudah mempengaruhi karakter keagamaan di Indonesia secara luas sehingga menimbulkan pertanyaan tentang model keberagaman dan hubungan-hubungan keagamaan di antara keyakinan yang berbeda-beda sekarang ini.

Model keberagaman dan hubungan-hubungan keagamaan di antara keyakinan yang berbeda-beda sebagaimana yang digambarkan oleh Geertz ataupun yang kemudian oleh Hefner tampak kurang memberikan perhatian pada penggunaan kekuasaan oleh Orde Baru untuk membentuk wajah Islam Indonesia melalui peran Wahabi-salafisme. Selama konstelasi perang dingin setelah Soeharto berkuasa, Wahabi-salafisme mungkin merupakan faktor terbesar dalam pembentukan karakter keagamaan di Indonesia yang mempengaruhi hubungan-hubungan kewarganegaraan khususnya yang terkait dengan hak dan kebebasan beragama. Dengan kata lain, model yang dikendalikan melalui negara ini mungkin menggambarkan keberagaman, tetapi keberagaman yang berbeda dengan yang digambarkan oleh kedua ahli tersebut karena merupakan keberagaman yang sudah dibentuk secara terbatas dengan dominasi pengaruh Wahabi-salafisme. Begitupun dengan hubungan-hubungan keagamaan yang dihadapkannya tidak menampilkan karakteristik keagamaan yang berkontestasi secara demokratis melainkan bersifat otoritarian.

Sesudah terbangunnya konstelasi politik keagamaan itu, wajah Islam di Indonesia secara perlahan-lahan namun semakin terasa dikarakteristikan dengan hubungan-hubungan antar warga beragama yang bersifat otoritarian.<sup>6</sup> Konstelasi politik keagamaan itu telah membungkus

---

<sup>6</sup>Opini Gutomo Bayu Aji di Harian Media Indonesia, 30 Maret 2019, "Mencairkan Otoritarianisme Keagamaan"

otoritarianisme menjadi kekuasaan keagamaan yang bersifat dominan. Kasus lain yang cukup menonjol adalah konversi kepercayaan ke agama-agama tertentu terutama yang ditekankan demi kepentingan keselamatan terkait dengan konstelasi politik di atas.<sup>7</sup> Konversi agama dan kikisan purifikasi terhadap berbagai keyakinan dan kelompok agama yang sangat gencar, namun dilakukan bukan atas dasar keikhlasan melainkan karena tekanan politik dan keamanan, tidak hanya menciptakan ketegangan yang berorientasi vertikal antara negara dan warga negara melalui berbagai kelompok modernis termasuk gerakan politik Wahabi-salafisme yang semakin mendapatkan ruang di dalam politik. Pelabelan seperti bid'ah, syirik, musyrik atau bahkan kafirsemakin memperkuat hubungan dominan dan subordinasi.

Dua studi setelah Geertz yang dilakukan oleh Hefner dan Ricklef semakin menjelaskan bahwa wajah Islam di Indonesia setelah konstelasi politik itu mengalami perubahan yang cukup besar. Dalam hal ini, Soeharto memang tidak tampak memiliki minat terhadap dunia Islam, tetapi kepentingan Barat untuk mengembangkan proyek Wahabi-salafisme di Indonesia selama perang dingin sangat mungkin menjadikannya berkepentingan memberi ruang kepada perkembangan Islam ortodoks yang memungkinkan pembentukan otoritarianisme keagamaan.<sup>8</sup> Gejala yang semakin kuat juga terlihat dalam penelitian yang dilakukan oleh Beatty (1999) di Banyuwangi, Jawa Timuryang juga ditegaskan oleh Boogert (2017), yang melihat ritual *selamatan* semakin kehilangan esensinya karena purifikasi yang semakin luas. Disisi lain, melemahnya fungsi ritual *selamatan* bisa menjadi tanda melemahnya penjagaan atas nilai-nilai persaudaraan dan gotong-royong. Hal ini ditekankan oleh Schweizer (2007), dalam studinya di Klaten, Jawa Tengah yang melihat fungsi ritual selamatan itu untuk menyeimbangkan orientasi keagamaan

---

<sup>7</sup>Lihat misalnya Mutaqin, Zezen Zainal. 2014. "Penghayat, Orthodoxy and Legal Politics of the State" dalam Indonesia and The Malay World, 42-122, 1-23.

<sup>8</sup>Islam ortodoks bukan hanya DDII dan gerakan bawah tanah eks-Masyumi melainkan juga orang-orang Muhammadiyah yang ambil bagian dalam pengaruh Wahabi-salafisme. Mengenai hal ini lihat misalnya Anwar, Khaidir. 1981. "Some aspect of Islamic militancy in Indonesia" in Indonesia and the Malay World 9:25, 37-44.

yang berbeda-beda serta perbedaan strata sosial yang semakin runcing di tingkat komunitas.

Walaupun gejala otoritarianisme keagamaan itu telah berlangsung selama puluhan tahun dan sangat dirasakan sebagai tekanan, ancaman, dan ketakutan ataupun ketidakamanan di akar rumput, namun para ilmuwan politik masa kini lebih memilih melihat kecenderungan populisme Islam sebagai ancaman baru terhadap demokratisasi (Hadiz). Populisme Islam yang menyeruak antara lain dalam bentuk vigilantisme pada berbagai momentum politik semestinya tidak bisa dilihat tanpa menghitung otoritarianisme keagamaan yang telah mengakar sebelumnya. Ada banyak gejala yang mirip yang ditimbulkan oleh otoritarianisme keagamaan dengan populisme Islam baik pada tataran gagasan tentang Islam politik maupun berbagai kepentingan praktis yang memungkinkan kaitan antara keduanya dalam suatu dinamika politik Islam modernis di Indonesia. Sekadar contoh, dinamika Wahabi-salafisme dalam politik Orde Baru yang saling memanfaatkan sumber daya politik untuk kepentingan ideologi dan praktis dalam berbagai peristiwa tampak memperlihatkan gejala keduanya. Pemanfaatan sumber daya politik antara lain terlihat dalam keterlibatan para aktivis eks-Masyumi di dalam politik Orde Baru ataupun kader-kader serta jaringan mereka ke dalam Golkar serta organisasi-organisasi-organisasi sayap yang merupakan bagian dari kekuasaan rezim pemerintahan (Brunessen, 2002).

Bagaimanapun, aktor-aktor yang terlibat dalam berbagai sumber daya politik negara itu juga telah memainkan peranan penting di tingkat elit pemerintahan, yang juga merupakan elit ekonomi-politik negeri ini. Dalam kaitannya dengan isu oligarki yang berkembang belakangan ini, populisme Islam juga tidak bisa dilihat terpisah dengan gejala otoritarianisme keagamaan sebelumnya yang melihat populisme Islam seperti tidak berada di dalam jaringan elit ekonomi-politik nasional. Studi Brunessen tampak memperlihatkan peranan kelompok Islam modernis ini di dalam jaringan elit ekonomi-politik nasional baik melalui sumber daya politik Golkar, birokrasi pemerintahan dan mungkin juga di tubuh militer, sehingga sinyalemen Hadiz yang melihat populisme Islam tidak akan membesar karena tergantung pada

oligarki<sup>9</sup> itu seperti tidak diletakkan dalam kaitannya dengan gejala otoritarianisme keagamaan pada masa sebelumnya. Dalam hal ini, menguatnya populisme Islam pada serangkaian peristiwa politik terutama yang terkait dengan pemilu nasional dan daerah selama tahun-tahun belakangan ini misalnya, bisa dilihat sebagai suatu rangkaian tanda dari meningkatnya dinamika gerakan Wahabi-salafisme dalam politik Indonesia yang telah terbangun sejak lama.

### **Diskursus Toleransi**

Struktur keagamaan yang otoritarian juga menciptakan suatu situasi yang mengeras yang dalam studi Mundjid (2014) tentang dialog antar umat beragama disebutkan sebagai yang bersifat antagonis atau permusuhan. Walaupun musuh tunggal agama-agama resmi yang diakui oleh pemerintah itu hanya satu yakni komunisme-tentu ini juga merupakan politisasi agama, namun struktur otoritarianisme itu mendorong agama-agama itu saling bermusuhan, setidaknya karena sama-sama mengalami situasi yang mengeras. Kelompok-kelompok Islam modernis yang ortodoks, misalnya, menuding pemeluk agama-agama lain yang bahkan di antara sesama agama Samawi sebagai kafir. Beberapa pemeluk agama lain yang walaupun merupakan agama resmi yang diakui oleh pemerintah juga merasa menjadi minoritas atau bahkan terpinggirkan, misalnya merasa tidak mendapatkan perhatian, fasilitas kelembagaan, serta pelayanan publik yang sepadan dibandingkan dengan yang lainnya, sehingga menimbulkan kecemburuan keagamaan. Situasi ini yang kemudian mendorong lahirnya suatu diskursus politik pluralisme dan kebebasan hak yang bersifat liberal di dalam struktur keagamaan yang otoritarian itu yaitu toleransi.

Diskursus toleransi tampaknya diambil begitu saja tanpa mempertimbangkan kesesuaian nilai-nilai filosofis politiknya, tentu kalau bukan oleh rezim pemerintahan Orde Baru oleh pihak yang berkepentingan terhadap struktur agama-agama dominan, dengan maksud untuk mendorong situasi hubungan antar agama yang lebih baik dalam suatu toleransi dan kerukunan antar umat beragama. Simbol-simbol agama seringkali digunakan secara bersama-sama, tentu

---

<sup>9</sup>Lihat liputan diskusi harian Kompas, 11 Januari 2019, "Populisme Islam di dalam Kekuasaan Oligarki"

hanya enam agama resmi yang diakui oleh pemerintah, didesain sebagai simbol kerukunan antarumat beragama. Bahkan, ilustrasi bersama di antara orang-orang yang mengenakan pakaian simbolis keagamaan seperti peci dan sarung yang menyiratkan Islam, pakaian pastor yang menyiratkan Kristen atau Katholik, pakaian biksu yang menyiratkan Budha, serta pakaian adat Bali yang menyiratkan Hindu seringkali digunakan untuk mempromosikan semboyan Bhineka Tunggal Ika. Acara-acara dialog antarumat beragama diselenggarakan secara formal yang disiarkan oleh stasiun televisi pemerintah atau untuk memperingati peristiwa nasional tentang lahirnya Pancasila, misalnya.

Tetapi hampir semua upaya untuk membentuk diskursus toleransi itu agar bekerja secara efektif bahkan sebatas di antara agama-agama resmi yang diakui oleh pemerintah itu saja tidak terjadi. Ketegangan dan situasi yang mengeras bahkan dirasakan sepanjang rezim pembentuknya, yaitu selama masa pemerintahan Orde Baru berkuasa. Walaupun Munjid (2014) mengatakan bahwa upaya dialogis oleh tokoh-tokoh agama paska reformasi telah mengubah wajah antagonis itu menjadi lebih dialogis sesudah reformasi namun upaya itu tampak kurang berkelanjutan hingga sekarang ini. Ketegangan dan situasi permusuhan itu masih bisa diamati dari berbagai berita media massa sekarang ini, sekedar contoh misalnya fenomena munculnya ustadz-ustadz yang berdakwah secara keras yang semakin mengeraskan istilah kafir terhadap pemeluk agama-agama lain, penolakan acara-acara keagamaan tertentu oleh kelompok masyarakat di suatu daerah hingga yang paling mengerikan seperti ancaman bom di tempat-tempat ibadah. Belum lagi berbagai implikasi sosial-keagamaan ketika agama itu diangkat dalam peristiwa politik sebagai gejala populisme Islam sebagaimana yang terjadi dalam rangkaian peristiwa politik pemiluseperti disinggung di atas.

Problem pengambilan diskursus itu ke dalam struktur keagamaan otoritarian di Indonesia setidaknya mengalami duamasalah. Pertama, diskursus toleransi yang bersumber dari filsafat politik Barat itu merupakan konsep yang tergantung secara normatif (Forst, 2010), sehingga makna toleransi itu melekat pada nilai-nilai liberal, otonomi, dan kebebasan (Jorgensen, 2014). Dalam ulasannya mengenai Konfusianisme di Jepang, Jorgensen menjelaskan bahwa lingkungan keagamaan di Jepang lebih menekankan pada

saling ketergantungan, penanaman dan pembelajaran aturan sosial serta penempatan yang tepat sebagai dasar moral, perilaku dan yang pantas dihormati daripada filsafat politik Barat itu. Penjelasan Jorgensen terhadap perbedaan nilai di antara lingkungan masyarakat yang berbeda ini juga bisa digunakan di Indonesia yang apabila merujuk pada model keagamaan Geertz, saling ketergantungan di antara kelompok keagamaan yang memiliki keyakinan yang berbeda-beda serta strata sosial yang berbeda-beda itu tampak dalam ritual selamatan. Selain itu, apabila merefleksikan toleransi pada ritual selamatan yang dijelaskan oleh Schweizer, ritual itu mencerminkan nilai kegotong-royongan atau hubungan saling bantu-membantu dalam suatu kebersamaan. Nilai-nilai ini yang menjelaskan perbedaannya dengan Barat tempat asal nilai-nilai toleransi itu tumbuh. Dengan kata lain, pengambilan diskursus toleransi itu kontradiktif dengan norma keagamaan yang tumbuh di kalangan masyarakat Indonesia.

Kedua, diskursus itu lebih beroperasi secara formal sebagai sebuah diskursus di antara agama-agama dominan, yaitu agama-agama resmi yang diakui oleh pemerintah. Sebagai diskursus keagamaan dominan, ia diciptakan untuk beroperasi di antara agama-agama itu yang pada kenyataannya lebih merupakan operasi yang bersifat formalitas. Terlepas dari kegagalannya dalam membangun dialog yang lebih berkesesuaian secara normatif, toleransi itu telah berkembang sebagai wacana dominan yang hanya beroperasi secara terbatas di antara agama-agama resmi yang diakui oleh pemerintah dan boleh dibilang tidak memasukkan agama-agama ataupun keyakinan-keyakinan lain diluar itu. Sifat dominannya sekaligus melahirkan eksklusifisme-formaldimana sifat ini semakin memperkuat struktur otoritarianisme keagamaan dengan membangunkan relasi dominasi dan subordinasi antara agama-agama resmi yang diakui oleh pemerintah dan yang tidak diakui. Mirip seperti yang dilihat oleh Mattes, dkk., (2017), dimana makna toleransi yang liberal itu telah dibelokkan untuk membenaran kebijakan yang membatasi dan eksklusif. Dalam wacana Foucaultian, penggunaan diskursus semacam ini bisa menjurus pada suatu istilah yang disebut sebagai penindasan diskursif. Toleransi digunakan sebagai instrumen depolitisasi atas beragam identitas perbedaan seperti agama-agama dan keyakinan-keyakinan lain untuk memperkuat hegemoni keagamaan dominan.

Tidak berlebihan apabila dikatakan bahwa diskursus toleransi itu telah melengkapi tekanan-tekanan dan ancaman-ancaman di dalam struktur otoritarianisme sebelumnya dengan seperangkat hegemoni terhadap agama dan kepercayaan lain diluar agama resmi yang diakui pemerintah. Contoh paling konkrit adalah pemeliharaan wacana agama resmi yang diakui oleh pemerintah itu yang sesungguhnya tidak memiliki dasar hukum. Sebagaimana dijelaskan oleh Mundjid yang saya kutip berikut ini, “enam agama yaitu Islam, Protestan, Katholik, Hindu, Budha dan Konfusianisme di dalam Dekrit Presiden Nomor 1 Tahun 1965 tentang Penistaan Agama disebut sebagai keyakinan yang hidup yang dipraktikkan oleh rakyat Indonesia. Tetapi bukan berarti agama-agama yang lain seperti Yudaisme, Zoroastrianisme, Shintoisme dan Daoisme” -sebagaimana juga keyakinan-keyakinan yang lain seperti yang diuraikan oleh Geertz sebagai abangan-“dilarang, karena dinyatakan secara eksplisit bahwa agama-agama lain juga dijamin selama mereka tidak melanggar aturan yang ada” (Mundjid, 2014). Tetapi kenyataannya, pembelokan kebijakan itu seperti merampas keragaman yang lebih luas dan menggunakan diskursus toleransi yang mengandung persoalan normatif itu secara eksklusifsebatas agama-agama resmi.

Sekalipun tradisi gotong-royong sebagaimana yang tercermin dalam ritual *selamatan* itu semakin tergerus, gerakan identitas semakin meluas, dan liberalisme semakin diterima di tengah masyarakat namun penggunaan diskursus toleransi di dalam struktur keagamaan yang otoritarian itu justru menghadapi masalah paradoksal. Menguatnya identitas seperti yang tampak dalam meningkatnya gerakan adat dan etnisitas, keagamaan, kepercayaan, seni dan tradisi, gender serta kesadaran hak asasi manusia secara umum telah memperluas identitas personal yang harus diakui sebagai subyek-subyek baru yang semakin tidak tercakup dalam diskursus toleransi yang dikendalikan secara otoritarian itu. Transisi ini bukan sekedar mempertanyakan peranan diskursus toleransi yang semakin kehilangan relevansinya di alam demokrasi, namun juga merangsang pembongkaran struktur otoritarianisme keagamaan yang masih dipertahankan oleh negara sesudah reformasi. Ibarat sebuah botol wine yang sedang dikocok-kocok yang menghasilkan tekanan yang mampu mendorong tutup botol itu hingga meletup,

situasi transisi sekarang ini mungkin juga akan menyemburkan buih gerakan identitas.

### **Pembongkaran Otoritarianisme**

Sebagaimana disampaikan oleh Mundjid di atas bahwa reformasi 1998 dicatat sebagai momentum politik yang mengubah wajah keagamaan antagonis menjadi dialogis. Barton (1997) sebagaimana Mundjid kemudian menekankan peranan intelektual dalam membangun dialog keagamaan yang sangat penting. Tanpa mengesampingkan peranan tokoh-tokoh lintas agama yang lain, Gus Dur adalah sosok intelektual yang sangat penting dalam hal upaya membongkar otoritarianisme keagamaan ini. Upaya Gus Dur melampaui tokoh-tokoh lain yang umumnya terhenti pada dialog yang berujung pada kehidupan beragama yang harmonis atau kebebasan beragama yang disuarakan oleh kalangan LSM melalui pertarungan wacana di dalam RUU Kerukunan Umat Beragama pada sekitar tahun 2011. Upaya Gus Dur dalam membongkar otoritarianisme jauh lebih sistematis walaupun dikatakan oleh Barton bahwa pemikirannya tampak tidak lebih sistematis dibandingkan dengan Nurcholish Madjid. Dalam pandangan penulis, upaya Gus Dur yang sistematis setidaknya bisa terlihat dalam tiga langkah berikut ini. Pertama, upayanya dalam membangun dialog antarumat beragama. Sebagaimana disampaikan dalam banyak studi bahwa Gus Dur menekankan dialog sebagai jalan untuk meningkatkan martabat dan solidaritas antar umat beragama di kehidupan yang universal. Upaya Gus Dur dalam membongkar eksklusifisme keagamaan melalui jalan dialog ini bisa diikuti sejak rezim Orde Baru hingga reformasi.

Kedua, upaya pembongkaran otoritarianisme juga dilakukan oleh Gus Dur dengan cara menyampaikan pengakuan atas kesalahan pemerintahan di masa lalu. Gus Dur baik sebagai pribadi, ketua umum PBNU dan kepala pemerintahan telah secara terbuka melakukan permohonan maaf kepada para korban serta keluarga korban pembubuhan massal anggota serta simpatisan PKI dan DI/TII<sup>10</sup>. Dia adalah satu-satunya presiden yang menyampaikan permohonan maaf kepada bangsa Indonesia atas peristiwa pelanggaran HAM di masa lalu dan menekankan perlunya pengungkapan kasus-

---

<sup>10</sup><https://news.detik.com/kolom/d-3663373/rekonsiliasi-1965-belajar-dari-gus-dur>

kasus HAM itu secara terbuka demi keadilan. Upaya ini bahkan tidak dilakukan oleh ketua MPR, lembaga tertinggi negara yang mewakili seluruh rakyat Indonesia ataupun presiden-presiden berikutnya.

Ketiga, upaya Gus Dur yang paling penting yang juga tidak dilakukan oleh ketua MPR dan presiden yang lain adalah pengungkapan pelanggaran HAM berat itu melalui pembentukan Komisi Kebenaran dan Rekonsiliasi yang didasari oleh undang-undang. Upaya ini sangat mendasar mengingat otoritarianisme keagamaan ini berpusat pada seputar peristiwa tahun 1965. Tirtosudarmo (2018) menyampaikan bahwa hal ini tidak terlepas dari penggunaan dalih atas peristiwa 1965. Konteks perang dingin yang dimenangkan Barat yang kemudiandiikuti dengan agenda pemberantasan komunisme melalui penyebaran Wahabi-salafisme di dunia Islam tidak lain merupakan konteks politik otoritarianisme keagamaan yang masih dipertahankan hingga sekarang. Upaya pembentukan Komisi Kebenaran dan Rekonsiliasi itu juga diikuti desakan dari kalangan masyarakat sipil untuk melakukan pencabutan terhadap Ketetapan MPRS Nomor XXV/MPRS/1966 Tahun 1966 tentang Pembubaran Partai Komunis Indonesia, pernyataan sebagai organisasi terlarang di seluruh wilayah negara Republik Indonesia bagi Partai Komunis Indonesia dan larangan setiap kegiatan untuk menyebarkan atau mengembangkan paham atau ajaran komunisme/Marxisme-Leninisme. Hantu komunisme yang dipelihara hingga sekarang telah hidup seperti mitos dunia politik yang digunakan sebagai instrumen hegemoni yang melanggengkan otoritarianisme keagamaan itu. Gus Dur, menurut penuturan Alwi Shihab, ingin menerapkan rekonsiliasi nasional itu berdasarkan pengalaman beberapa negara termasuk Afrika Selatan<sup>11</sup>.

Namun demikian, upaya Gus Dur untuk mencapai langkah yang paling mendasar itu tampaknya kandas di hadapan rezim militer. Diapun dimakzulkan dari kedudukannya sebagai presiden bersama dengan gagasannya yang paling berani di sepanjang zaman itu. Setelah itu, upaya-upaya untuk melakukan pembongkaran terhadap otoritarianisme keagamaan tampak mengalami kemunduran. Gagasan mengenai peraturan perundangan yang melandasi Komisi

<sup>11</sup><https://nasional.tempo.co/read/25259/gus-dur-prioritaskan-rekonsiliasi-nasional>

Kebenaran dan Rekonsiliasi seperti tenggelam. Pada tahun 2003 muncul gagasan baru tentang RUU Kerukunan Umat Beragama yang dimotori oleh Kementerian Agama dan MUI yang tampaknya ingin memperluas pengaturan keagamaan yang dilakukan oleh kementerian itu ke level perundangan (Crouch, 2013). Gagasan ini bisa dibaca sebagai upaya untuk memperkuat otoritarianisme keagamaan dan menggunakan instrumen negara yang lebih kuat untuk melanggengkan posisi *status quo* dominasi keagamaan resmi di antara subordinasi kepercayaan yang lain. Gagasan inipun tidak berjalan mulus karena tekanan beberapa kelompok masyarakat sipil yang memperjuangkan kebebasan beragamayang kemudian seperti terhenti menjelang pemilu 2014.

Kemunduran demokratisasi keagamaan sepeninggal Gus Dur jauh lebih parah dirasakan belakangan ini, setidaknya di antara masa pemerintahan Yudhoyono hingga Joko Widodo saat ini<sup>12</sup>. Menguatnya populisme Islam dalam politik lokal dan pemilu 2019, vigilantisme yang merebak di kalangan masyarakat, radikalisme yang berkembang hingga kampus-kampus di berbagai daerah, tubuh birokrasi pemerintahan dan militer, serta jaringan terorisme yang semakin berkembang dalam relasi internasional menunjukkan bahwa gerakan ideologi-politik ini telah melampaui Wahabi-salafisme di masa Orde Baru. Jika di masa itu, otoritarianisme keagamaan seperti diterima sebagai ruang pergerakan ideologi-politik mereka maka sekarang khilafah ataupun kesultanan Islam yang diyakini oleh agensi pendidikan Universitas Madinah dalam gerakan Wahabi-salafisme itu sebagai jalan untuk mencapai negara yang bersyariat Islam. Dalam situasi politik keagamaan seperti ini, perbedaan agama terutama terhadap yang bukan Islam akan dibenturkan secara keras, bahkan diskursus keberagaman serta toleransi yang selama rezim Orde Baru dibelokkan, juga ditentang sebagai produk negara kafir (Barat). Semakin mengerasnya gejala keagamaan dalam politik ini telah menggeser kemajuan dialogis yang telah dicapai oleh Gus Dur dan tokoh-tokoh

<sup>12</sup>Dalam konteks yang berbeda, Tim Lindsey juga melihat kemunduran demokrasi Indonesia di era pemerintahan Joko Widodo ini. Lihat: <http://theconversation.com/reformasi-sampai-di-sini-jokowi-robohkan-warisan-demokrasi-indonesia-125434>. Lihat juga Thomas P. Power (2018), "Jokowi's authoritarian Turn and Indonesia's Democratic Decline" dalam *BIES* 54:3, 307-338.

keagamaan yang lain seperti Romo Mangun Wijaya, Ibu Gedong Oka dan Sri Pannavaro Mahathera sehingga situasi sekarang memang lebih tampak mengalami kemunduran.

Sepeninggal Gus Dur dan tokoh-tokoh lintas agama itu, cadangan aktor-aktor intelektual keagamaan tampak tidak semenonjol dulu. Beberapa intelektual muda NU yang mewarisi pemikiran Gus Dur memang tampak bekerja keras di lapisan akar rumput, tetapi tidak berimplikasi secara langsung di tingkat nasional. Dialog antar agama mungkin masih berjalan di berbagai tingkatan tetapi tidak terlihat adanya amplifier yang menghantam struktur otoritarianisme keagamaan yang begitu dominan di tingkat elit ekonomi-politik. Hefner memang tetap optimis dengan adanya gerakan Islam Nusantara dan Islam Berkemajuan yang akan menjaga demokratisasi di Indonesia. Tetapi upaya kedua gerakan itu dalam membongkar struktur otoritarianisme keagamaan tidak tampak sekuat gerakan Gus Dur. Keduanya mungkin lebih memerankan penjagaan di lapisan-lapisan akar rumput yang mengalami kontestasi harian antara kelompok-kelompok keagamaan yang berbeda-beda lebih terasa seperti gesekan-gesekan kecil yang kadang memanas.

Walaupun optimisme Hefner itu memang benar, sebagaimana pandangan Geertz tentang peranan santri tradisional yang diperankan oleh NU di Mojokuto yang selama rentang masa itu hingga sekarang organisasi masyarakat sipil ini telah memainkan peranan yang sangat penting sebagai kelompok penengah (antara abangan dan Islam modernis di periode Geertz) hingga penjaga demokratisasi sebagaimana yang disebutkan Hefner itu. Namun, harus diakui bahwa kemajuan yang telah dicapai oleh Gus Dur telah mengalami kemunduran saat ini. Otoritarianisme keagamaan tampak semakin mengeras sebagaimana tampak pada gejala populisme Islam dalam politik praktis, vigilantisme dalam keseharian, radikalisme serta gagasan khilafah dalam wacana publik. Sementara sifat dominasinya semakin dipertajam oleh kecenderungan oligarki yang menguasai sebagian besar sumber daya ekonomi-politik melalui peranan elit-elit bisnis, partai politik dan pemerintahan yang saling berkelindan. Tesis oligarki sebagaimana yang disampaikan oleh Robison dan Hadiz (2004) bahkan telah menjadi sumber inspirasi gerakan kelas pekerja, petani dan mahasiswa yang melampaikan kemarahannya pada sejumlah rancangan undang-undang yang

akan disahkan oleh DPR dalam sisa masa kerjanya yang singkat pada akhir masa pemerintahan Joko Widodo periode pertama yang lalu. Tidak menutup kemungkinan, otoritarianisme keagamaan itu sekarang juga bersinggungan dengan oligarkhi dimana elit yang tumbuh dari jalur itu kini memperoleh bagian dalam penguasaan sumber daya ekonomi-politik negeri ini.

## Penutup

Karakter keagamaan di Indonesia telah berubah secara drastis setelah peristiwa politik tahun 1965. Model keberagaman yang digambarkan oleh Geertz sebelum peristiwa itu sudah sulit ditemukan di dalam situasi pasca Perang Dingin. Barat telah menggunakan Arab Saudi untuk menyebarkan pengaruh Wahabi-salafisme bukan sebagai agama wahyu yang tanpa kepentingan, tetapi sebagai instrumen politik untuk mengendalikan pengaruh Uni Soviet dan komunisme di negara-negara Islam. Pada kasus di Indonesia, jaringan gerakan bawah tanah eks-Masyumi dan kelompok Islam modernis memanfaatkan situasi itu untuk meluaskan gerakan ke atas dan ke bawah; ke atas yaitu ke dalam kelembagaan politik kekuasaan pemerintahan sedangkan ke bawah yaitu melalui tekanan dan ancaman monoteisme serta purifikasi. Di bawah tekanan dan ancaman itu, sejumlah besar penganut kepercayaan melakukan konversi agama ke agama resmi terutama Kristen yang dianggap tidak terlalu kaku dibandingkan Islam. Konteks perang dingin dan gerakan ke atas dan ke bawah itu mengubah karakter keagamaan di Indonesia dari model keberagaman Geertz yang terlihat lebih terbuka menjadi wajah otoritarianisme yang tertutup yang dibentuk dan dikendalikan terus-menerus melalui pemeliharaan wacana agama resmi serta instrumen hegemoni berupa diskursus toleransi.

Dalam konteks itu, pusat otoritarianisme keagamaan terlihat bersumber pada rezim politik yang tidak tersentuh yang mengendalikan konstruksi peristiwa politik tahun 1965. Sejauh ini, hanya Gus Dur yang berani melakukan berbagai upaya pembongkaran otoritarianisme keagamaan itu walaupun harus dibayar mahal dengan pemakzulan jabatan presidennya. Sepeninggal Gus Dur dan tokoh-tokoh lintas agama lainnya, otoritarianisme keagamaan kembali mengeras bahkan lebih kuat sehingga memundurkan proses dialogis yang telah dicapai sebelumnya. Situasi sekarang mungkin lebih

buruk karena otoritarianisme keagamaan itu sangat mungkin lebih mapan melalui persinggungannya dengan elit oligarki yang turut menguasai sumber daya ekonomi-politik negara. Rancangan Undang-undang Kerukunan Umat Bergama setidaknya bisa dilihat sebagai perluasan arena kelembagaan sebelumnya ke arah pengaturan yang lebih kuat dan luas. Gejala populisme Islam dalam politik, vigilantisme dalam masyarakat, radikalisme dan terorisme yang menguat juga bisa dibaca sebagai kemunduran dialogis yang semakin menggelapkan pandangan rekonsiliasi nasional. Sedikit banyak karakter keagamaan ini turut mewarnai wajah demokrasi Indonesia yang tampak mengalami kemunduran.

Meminjam imajinasi Anderson sebagaimana yang diuraikan oleh Abinales (2016), proses demokratisasi keagamaan di Indonesia gagal melampaui batas. Yang pusat dan yang pinggiran bukan hidup bersama secara kontekstual, namun dikendalikan dalam struktur dominasi dan subordinasi untuk menyembunyikan pelanggaran HAM di masa lalu dan menguasai sumber daya ekonomi-politik secara oligarkis. Pemeliharaan ancaman dan bahaya komunisme masih dilekatkan pada kelompok pedesaan terutama petani kecil dan buruh tani, laki-laki dan perempuan serta anak-anak dan familinya yang pada periode Geertz dilekatkan sebagai abangan, dengan ciri *selamatan*. Kelompok pedesaan sebagaimana tersebut di atas hingga kini merupakan kelompok marjinal yang paling menderita akibat pembentukan persepsi yang salah itu. Dalam ekonomi-politik pertanian, revolusi hijau yang mengintegrasikan sumber daya pedesaan ke dalam sistem ekonomi-politik pertanian dan pangan global atau yang disebut oleh McMichael (2009) sebagai rezim pangan neoliberal itu bisa dilihat sebagai upaya penjinakan masyarakat pedesaan terutama petani dan buruh tani yang masih dipersepsikan sebagai ancaman. Dapat dikatakan bahwa masyarakat pedesaan terutama petani kecil dan buruh tani mengalami marjinalisasi ganda, selain melalui revolusi hijau serta rezim pangan global juga melalui berbagai instrumen otoritarianisme keagamaan.

#### Daftar Pustaka

Arif, Sirojuddin (2018). Cursed by Oil? Rural Threats, Agricultural Policy Changes and The Impact of Oil on Indonesia's and Nigeria's Rural Development.

- Journal of International Development J. Int. Dev. (2018) Published online in Wiley Online Library (wileyonline library.com) DOI: 10.1002/jid.3399.
- Abinales, Patricio N. (2016). Cosmopolitanism, marginality, Prokem: Benedict Anderson's A Life Beyond Boundaries: A Memoir, *Critical Asian Studies*, 48:4, 614-626, DOI: 10.1080/14672715.2016.1239425.
- Barton, Greg (1997). Indonesia's Nurcholish Madjid and Abdurrahman Wahid as intellectual Ulama: The meeting of Islamic traditionalism and modernism in neo-modernist thought. *Islam and Christian-Muslim Relations*, 8:3, 323-350, DOI: 10.1080/09596419708721130.
- Beatty, A. (1999). *Varieties of Javanese Religion: an Anthropological Account*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Boogert, Jocen van dem (2017). The Role of Slametan in the Discourse of Javanese Islam. *Indonesia and The Malay World*. 45:133, 352-372.
- Bruneissen, Martin van. (2002). Genealogies of Islamic Radicalism in Post Suharto Indonesia. *South East Asia Research*, 10:2, 117-154.
- Forst, Rainer (2010). Two stories about toleration. Recon Online Working Paper 2010/15, August 2010. <http://www.reconproject.eu/projectweb/portalproject/AbstractRECONwp1015.html>
- Geertz, Clifford (1960). *The Religion of Java*. The University of Chicago Press. The Free Press, USA.
- Hefner, Robert W. (1987). Islamizing Java? Religion and Politics in Rural East Java. *The Journal of Asean Studies* Vol. 46, No. 43.
- Jorgensen, Trond (2014). Tolerance – a Culturally Dependent Concept? FLEKS, *Scandinavian Journal of Inter-cultural Theory and Practice*, Vol. 1 Tolerance No. 2.
- McMichael, Philip. 2009. "A Food regime genealogy", *Journal of Peasant Studies*, 36:1, 139-169.
- Munjid, Achmad (2014). *Building a Shared Home: Investigating the Intellectual Legacy of the Key Thinkers of Inter-*

- Religious Dialogue in Indonesia. A Dissertation Submitted to the Temple University Graduate Board.
- Ricklef, M.C. (2012). *Islamization and Its Opponents in Java: A Political, Social and Cultural c. 1930 to be Present*. University of Hawai Press.
- Robison, Richard dan Vedi Hadiz. (2004). *Reorganising power in Indonesia: The politics of oligarchy in an age of markets*. London: Routledge.
- Schweizer, Margarete (1983). Religion and social stratification in a Santri Village in Klaten, Central Java. *Indonesia and the Malay World*. Indonesia circle 11:32, 25-34.
- Tirtosudarmo, Riwanto (2018). From Geertz to Ricklef: The Changing Discourse on Javanese Religion and Its Wider Contexts. *Framing Asian Studies: Geopolitics and Institutions*. ISEAS-Yusof Ishak Institute, pp. 101-119.