

Dr. Ayatullah Humaeni, MA.

AKULTURASI ISLAM DAN BUDAYA LOKAL DALAM MAGI BANTEN



AKULTURASI ISLAM DAN BUDAYA LOKAL DALAM MAGI BANTEN

Penulis: Dr. Ayatullah Humaeni, MA.

Desain Cover: Tim GP Press

Cetakan: Pertama, September 2014

Ukr. 18 x 25 cm xii+344 Hlmn.

ISBN 978-979-9152-36-7

Diterbitkan Oleh:

Gaung Persada Press Group (GP Press) Jakarta

Komplek Megamall Blok B22, 25 & C15 Ciputat - Jakarta

Telp./Faks. (021) 747 07 560, Hp. 0815 100 20395

Email: gppressjkt@yahoo.com

ANGGOTA IKAPI

© Hak Cipta Dilindungi Undang-undang

(All Right Reserved)

KATA PENGANTAR

Bismillah al-rahmān al-rahīm

Berkat taufik, hidayah dan inayah dari Allah SWT, penulis dapat merampungkan buku ini yang semula adalah disertasi penulis di UIN “SYarif Hidayatullah” Jakarta meski dengan segala keterbatasan dan kekurangan. Karena itu sudah sepatutnya penulis mengucapkan rasa syukur kepada Allah SWT yang telah memberikan kekuatan kepada penulis untuk menyelesaikan buku ini.

Buku yang mengangkat tema tentang Akulturasi Islam dan Budaya Lokal Banten ini membatasi kajiannya hanya pada bagaimana interkasi Islam dan budaya lokal yang terjadi di Banten dengan menjadikan praktik magis masyarakat Banten sebagai contoh kasus.

Penulis menyadari bahwa penulisan buku ini tidak akan dapat dilaksanakan secara baik tanpa adanya partisipasi, bantuan dan dorongan dari berbagai pihak, baik secara langsung maupun tidak. Oleh karena itu sudah sepatutnya penulis menyampaikan penghargaan dan terima kasih yang setulusnya, khususnya kepada kedua orang tua, Mimi Suhaemi (alm) dan Ichi Suhaesih, yang dengan segala harapan dan do’a serta usaha dan pengorbanan yang tidak kenal lelah, telah mengantarkan penulis ke jenjang pendidikan yang penulis dapat capai sekarang. Semoga pengorbanan dan usaha keduanya mendapat keridaan dan imbalan pahala ang sebaik-baiknya.

Selanjutnya, penghargaan yang setinggi-tingginya patut penulis haturkan kepada Prof. Dr. H. M. Bambang Pranowo, M.A. dan Prof. Dr. H.M.A. Tihami, MA.,M.M., yang telah bersedia menjadi promotor dalam penulisan disertasi ini. Ucapan terima kasih yang tidak terhingga juga patut penulis haturkan kepada keduanya yang dengan penuh ketulusan, kejelian, dan kesabaran dapat menuntun, membimbing, dan mengarahkan penulis untuk melakukan penelitian disertasi ini dengan sebaik-baiknya. Kritik, masukan dan arahan yang mereka berikan merupakan mutiara yang tak ternilai harganya bagi penulis dalam memahami dan menyelami bagaimana sebuah objek kajian diteliti dalam perspektif antropologi, sebuah pendekatan yang sebenarnya baru bagi penulis. Oleh karena itu, semoga pengetahuan dan pengalaman yang diwariskan keduanya kepada penulis menjadi amal jariah yang senantiasa mengalirkan kebaikan untuk semua.

Ucapan terima kasih dan penghargaan juga penulis haturkan kepada Direktur dan segenap pimpinan Sekolah Pasca Sarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, yang telah memberikan kesempatan kepada penulis untuk mengikuti pendidikan di universitas ini. Terima kasih juga penulis sampaikan kepada seluruh dosen Pasca Sarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta yang telah memberikan pemahaman yang luas tentang kajian keislaman. Semoga Allah bisa memberikan balasan pahala yang setimpal kepada mereka semua.

Kepada Rektor dan segenap pimpinan IAIN “Sultan Maulana Hasanuddin” Banten, yang tidak mungkin penulis sebutkan satu persatu dalam ruangan yang terbatas ini, penulis sampaikan ucapan terima kasih atas perhatian, dorongan dan dukungan serta izin yang diberikan kepada penulis dari masa perkuliahan hingga penyelesaian studi. Semoga apa yang diberikan kepada penulis menjadi amal saleh yang akan mendapat imbalan pahala yang sebaik-baiknya dari Allah SWT.

Ungkapan terima kasih juga tidak lupa penulis sampaikan kepada para staf administrasi dan pegawai perpustakaan di lingkungan Sekolah Pascasarjana UIN “Syarif Hidayatullah” Jakarta yang banyak membantu menyelesaikan persoalan administratif dan sumber-sumber bacaan yang relevan, baik selama menempuh perkuliahan maupun dalam penelitian dan penulisan disertasi ini. Penulis juga mengucapkan banyak terima kasih kepada kepala dan seluruh staf Perpustakaan IAIN “SMH” Banten dan Perpustakaan Iran Corner.

Ungkapan terima kasih juga patut penulis sampaikan kepada seluruh informen, baik dari kalangan kiai, ahli hikmah, jawara, dukun, tokoh masyarakat, dan warga masyarakat lainnya yang tidak bisa penulis sebutkan satu per satu dalam buku ini, atas bantuan dan keramah-tamahan mereka dalam membantu peneliti ketika mengumpulkan data lapangan. Terima kasih juga patut penulis sampaikan kepada kawan-kawan di IAIN “Sultan Maulana Hasanuddin” Banten, khususnya di Laboratorium Bantenologi dan di Pusat Penelitian dan Penerbitan. Terima kasih yang paling khusus penulis sampaikan kepada Dr. Helmy F.B. Ulumi, Mufti Ali, Ph.D., Ade Fakik Kurniawan, M.Ud., Dr. Moh. Hudaeri, Dr. Sholahuddin al-Ayyubi, Drs. Wazin, M.Si., Dr. Mahrusin Muhsin, MA., Zaky Ghurfran, MA., dan Habibi, S.Pd., yang dengan suka rela menyediakan waktu untuk membaca ulang, mengkritisi, memberikan masukan dan arahan atas keseluruhan isi disertasi ini dan sekaligus mengedit kesalahan-kesalahan teknis dalam penulisan disertasi ini. Saran, kritikan dan masukan dari mereka semua

sangat berharga bagi penyempurnaan penelitian dan penulisan disertasi ini.

Ucapan terima kasih juga patut saya haturkan kepada keluarga besar saya; Teh Elus, Teh Itoh, Teh Susi, Rusmini, Ipang, Pipit, kakak dan adik ipar juga keponakan, serta Bapak dan Ibu mertua (H. Sumarno, S.Pd. dan Hj.YeniNurasni, S.Pd.) yang tidak henti-hentinya mendorong dan mendoakan supaya penulis dapat segera menyelesaikan studi di Pascasarjana ini.

Yang terakhir tetapi yang utama, ucapan terima kasih ini kepada isteri dan anakku tercinta; Mei Eviyanti dan Tirta Muhammad Suniararas al-Fath, yang dengan penuh kesabaran dan ketabahan mendampingi penulis dalam suka dan duka, memberi semangat dan dukungan penuh kepada penulis untuk menyelesaikan buku ini. Buku ini penulis persembahkan kepada orang tua, khususnya ayahanda tercinta yang berharap bisa menghadiri promosi disertasi ini, namun Allah SWT. telah mentakdirkan ayahanda kembali kepangkuan-Nya sebelum sempat menyaksikan anaknya promosi. Semoga ini menjadi hadiah terindah atas pengorbanan dan dukungan orang tua, istri dan anak tercinta.

Akhirnya, kepada semua pihak yang turut membantu penulis dalam menyelesaikan penelitian dan penyusunan buku ini, yang tidak dapat disebutkan dalam lembaran yang terbatas ini. Penulis mengucapkan terima kasih atas kebaikan mereka semua. Pada akhirnya hanya kepada Allah Swt, penulis bersyukur atas segala nikmat yang telah diberikan. Kepada-Nya pula penulis berpasrah diri atas segala usaha yang dilakukan. Semoga karya ini memberi manfaat dan membawa keberkahan bagi semua. Amin.

Allah a‘lam bi al-ṣawāb.

ABSTRAK

Akulturası agama dan budaya lokal terjadi karena adanya domain *the Sacred* dalam alam pikiran manusia. Gambaran dan idea tentang *the Sacred* ini muncul dalam beragam bentuk dan simbol yang disesuaikan dengan konteks budaya masyarakat di mana manusia itu tinggal dan menetap bersama. Keragaman gambaran, gagasan dan simbol dalam domain *the Sacred* ini berubah seiring dengan perubahan sistem kepercayaan dan agama yang ditimbulkan oleh adanya persebaran budaya (*difusi*) dan juga karena terjadinya kontak langsung dan berlangsung lama antara dua kebudayaan yang berbeda yang menghasilkan akulturası maupun asimilasi antara agama dan budaya lokal. Namun demikian, meskipun gambaran dan simbol tentang *the Sacred* itu mengalami perubahan, namun secara esensial gagasan tentang adanya *the Sacred* tetaplah sama. Gagasan tentang *the Sacred* inilah yang sebenarnya menyebabkan munculnya dimensi religius dan dimensi magis dalam alam pikiran manusia, selain dimensi-dimensi lain yang ada dalam domain *the Profane*, karena secara naluriah manusia memiliki dua dimensi itu dalam jiwa dan alam pikirannya. Hal yang sama juga terjadi pada masyarakat Banten. Dengan demikian, manusia tidak hanya bersifat *homo religiosus*, tetapi juga *homo magicum*.

Hasil temuan dari buku ini memperkuat pendapat Woodward, Taufik Mandailing, Alifuddin dan lain lain yang menyatakan bahwa terjadi proses akulturası yang dinamis, saling menerima dan memberi, antara Islam dan budaya lokal yang menghasilkan Islam lokal. Namun demikian, dalam konteks Islam lokal, Islam lah yang menjadi intinya bukan budaya lokal. Buku ini juga menolak pendapat Niels Mulder yang menyatakan bahwa agama asing lah yang menyerap tradisi lokal bukan sebaliknya. Dengan demikian, dalam konteks akulturası Islam dan budaya lokal, Islam lah yang menyerap budaya lokal.

Sumber primer penelitian ini adalah data lapangan yang diperoleh melalui wawancara, observasi dan dokumentasi. Sumber kepustakaan yang berasal dari buku dan artikel yang ditulis oleh para peneliti yang mengkaji tentang fenomena sejenis di Banten dan tentang akulturası Islam dan budaya lokal serta tentang praktik magi di berbagai tempat di dunia menjadi sumber sekunder dan tersier dalam penelitian ini. Penelitian ini menggunakan metode etnografi. Dalam menganalisa data, penelitian ini menggunakan pendekatan fungsional-struktural.

DAFTAR ISI

| | |
|---|-----|
| KATA PENGANTAR..... | iii |
| ABSTRAK | vi |
| DAFTAR ISI | vii |
| TRANSLITERASI..... | x |
| | |
| BAB I PENDAHULUAN | 1 |
| A. Latar Belakang | 1 |
| B. Identifikasi dan Rumusan Masalah..... | 10 |
| C. Tujuan Penelitian | 10 |
| D. Signifikansi Penelitian | 11 |
| E. Telaah Pustaka | 12 |
| F. Metodologi Penelitian..... | 21 |
| G. Sistematika Pembahasan..... | 26 |
| | |
| BAB II HUBUNGAN AGAMA DAN BUDAYA LOKAL | 27 |
| A. Interaksi Agama dan Budaya Lokal..... | 27 |
| B. Akulturasi Islam dan Budaya Lokal..... | 45 |
| C. Dialog Agama dan Budaya dalam Tradisi Magi. | 52 |
| | |
| BAB III INTERAKSI ISLAM DAN BUDAYA LOKAL DALAM DINAMIKA SEJARAH DI BANTEN..... | 83 |
| A. Deskripsi Singkat tentang Banten dan Masyarakatnya | 85 |
| B. Agama dan Kepercayaan Masyarakat Banten Pra- Islam | 97 |
| 1. Masa Pra-Sejarah..... | 97 |
| a. Kepercayaan Masa Berburu dan Mengumpulkan Makanan..... | 97 |
| b. Kepercayaan Masa Bercocok Tanam..... | 101 |
| c. Kepercayaan Masa Perundagian..... | 103 |
| 2. Masa Hindu – Budha..... | 104 |
| C. Asal Mula Kedatangan Islam dan Perkembangannya di Banten | 110 |
| D. Hubungan Islam dan Budaya Lokal Banten | 113 |

| | | |
|----------------|---|-----|
| BAB IV | PROSES AKULTURASI ISLAM DAN BUDAYA LOKAL DALAM TRADISI MAGI DI BANTEN..... | 123 |
| A. | Agan-Agen Akulturasi dalam Tradisi Magi di Banten..... | 125 |
| 1. | Kiai (Ahli Hikmah) dan Jaringannya | 125 |
| 2. | Jawara | 135 |
| 3. | Dukun | 139 |
| 4. | Pelaku (Praktisi) Seni Tradisi | 145 |
| 5. | Masyarakat | 146 |
| B. | Institusi Pemelihara Tradisi Magi di Banten..... | 151 |
| 1. | Pesantren | 151 |
| 2. | Tarekat | 165 |
| 3. | Debus | 169 |
| 4. | Kelompok dan Komunitas Seni Tradisi..... | 178 |
| C. | Sumber-sumber Magi dan Pemanfaatannya | 184 |
| D. | Proses Pewarisan Ilmu Magi di Banten | 190 |
| | | |
| BAB V | RAGAM BENTUK AKULTURASI ISLAM DAN BUDAYA LOKAL DALAM TRADISI MAGI DI BANTEN.. | 197 |
| A. | Interaksi Islam dan Budaya Lokal dalam Ritual Magi di Banten..... | 201 |
| B. | Akulturasi Islam dan Budaya Lokal dalam Formula Magi (Mantra) di Banten | 240 |
| C. | Dialog Agama dan Budaya Lokal dalam Benda Magi di Banten..... | 260 |
| | | |
| BAB VI | ALAM PIKIRAN MISTIS DAN MAGI MASYARAKAT BANTEN..... | 273 |
| A. | Kepercayaan terhadap Hantu, Roh, dan Makhluk Gaib | 273 |
| B. | Kepercayaan terhadap Tabu..... | 281 |
| C. | Praktik Magi dalam Kehidupan Sosial Keagamaan, Politik dan Ekonomi di Banten..... | 293 |
| | | |
| BAB VII | PENUTUP..... | 303 |
| A. | Kesimpulan..... | 203 |
| B. | Implikasi dan Rekomendasi | 306 |
| | | |
| DAFTAR PUSTAKA | | 311 |
| GLOSARI | | 334 |

| | |
|----------------------------|-----|
| INDEKS | 337 |
| DAFTAR RIWAYAT HIDUP | 342 |

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Pedoman transliterasi Arab - Latin yang digunakan dalam penelitian ini adalah sebagai berikut:

A. Konsonan

| | | |
|--------|--------|-------|
| b = ب | z = ز | f = ف |
| t = ت | s = س | q = ق |
| th = ث | sh = ش | k = ك |
| j = ج | ṣ = ص | l = ل |
| ḥ = ح | ḍ = ض | m = م |
| kh = خ | ṭ = ط | n = ن |
| d = د | ẓ = ظ | h = ه |
| dh = ذ | ‘ = ع | w = و |
| r = ر | gh = غ | y = ي |

B. Vokal

1. Vokal Tunggal

| Tanda | Nama | Huruf Latin | Nama |
|-------|---------|-------------|------|
| ◌َ | fathah | a | A |
| ◌ِ | Kasrah | i | I |
| ◌ُ | dhammah | u | U |

2. Vokal Rangkap

| Tanda | Nama | Gabungan Huruf | Nama |
|-------|----------------|----------------|---------|
| ◌َی | fathah dan ya | Ai | a dan i |
| ◌ِو | fathah dan wau | Au | a dan w |

Contoh:

حُسَيْن : Ḥusain حَوْل : ḥaul

C. Maddah

| Tanda | Nama | Huruf Latin | Nama |
|-------|-----------------|-------------|---------------------|
| ◌َا | fathah dan alif | ā | a dan garis di atas |
| ◌َاي | kasrah dan ya | ī | i dan garis di atas |
| ◌َاو | dhammah dan wau | ū | u dan garis di atas |

D. Ta' marbutah (ة)

Transliterasi ta' marbutah ditulis dengan “h” baik dirangkai dengan kata sesudahnya maupun tidak contoh mar'ah (مرأة) madrasah (مدرسة)

Contoh:

المدينة المنورة : al-Madînah al-Munawwarah

E. Shaddah

Shaddah/tasydîd di transliterasi ini dilambangkan dengan huruf, yaitu huruf yang sama dengan huruf yang bersaddah itu.

Contoh:

ربنا : rabbanâ نزل : nazzal

F. Kata Sandang

Kata sandang “الـ” dilambangkan berdasar huruf yang mengikutinya, jika diikuti huruf syamsiyah maka ditulis sesuai huruf yang bersangkutan, dan ditulis “al” jika diikuti dengan huruf qamariyah. Selanjutnya لا ditulis lengkap baik menghadapi al-Qomariyah contoh kata al-Qomar (القمر) maupun al-Syamsiyah seperti kata al-Rajulu (الرجل)

Contoh:

الشمس : ash-Shams القلم : al-Qalam

G. Pengecualian Transliterasi

Adalah kata-kata bahasa arab yang telah lazim digunakan di dalam bahasa Indonesia dan menjadi bagian dalam bahasa Indonesia, seperti lafal الله, asma' al-husnā dan ibn, kecuali menghadirkannya dalam konteks aslinya dan dengan pertimbangan konsistensi dalam penulisan.

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Mengkaji tentang agama dan kepercayaan hampir selalu terkait dengan konsep *Yang Gaib*, baik itu yang dipandang sebagai Tuhan, roh, malaikat, jin, hantu, makhluk gaib, maupun makhluk-makhluk supernatural lainnya yang dianggap memiliki kekuatan luar biasa. Gagasan tentang *supernatural being* ini hampir selalu muncul di setiap agama dan kepercayaan, baik pada masyarakat modern maupun masyarakat *pre-literate*, dan ada di hampir setiap budaya dan era. Kepercayaan terhadap *Yang Gaib* ini menjadi bagian penting dalam sistem kepercayaan manusia. Oleh karena itu, Rudolf Otto, seorang ahli teologi, berpendapat bahwa semua sistem religi, kepercayaan dan agama di dunia berpusat kepada suatu konsep tentang hal yang gaib (*mysterium*) yang dianggap maha dahsyat (*tremendum*), dan keramat (*sacer*) oleh manusia.¹

Kepercayaan terhadap *Yang Gaib* merupakan inti dari hampir seluruh ajaran agama di dunia.² Keyakinan terhadap *Yang Gaib* ini terus

¹ Dikutip dari Koentjaraningrat, *Sejarah Teori Antropologi I* (Jakarta: UI Press, 2010), 65-66; R.M. Lowie, seorang antropolog yang menyelidiki orang Indian suku Crow, memiliki pendapat yang sama bahwa agama primitif ditentukan coraknya oleh kesadaran tentang adanya sesuatu yang *luar biasa, misterius* atau *supernatural*, dan respon agamis adalah rasa kagum dan segan; dan sumbernya adalah dari Tuhan yang *supernatural, luar biasa menakjubkan, suci* dan *agung*. Baca E.E. Evans Pritchard, *Theories of Primitive Religion* (Oxford: Clarendon Press, 1965), 49-50

² Dalam agama Budha ada dua madzhab besar dengan aliran-aliran atau ajaran-ajarannya yang menyangkal keberadaan Tuhan, yaitu madzhab *Hinayana* dan madzhab *Mahayana*. Dua madzhab besar agama Budha ini berpendapat bahwa segala sesuatu itu bersifat sementara, artinya sesuatu yang ada itu hanya berada untuk sekejap mata. Dua madzhab ini juga tidak mengakui keberadaan Tuhan. Namun demikian, ada juga aliran yang mengakui adanya Tuhan dalam agama Budha sebagaimana yang tercatat dalam kitab *Bhagawadgita*. Ajaran *Bhagawadgita* ini berpangkal pada tiga prinsip, yaitu: *Purusottama*, atau *Purusa Yang Tertinggi* yang disebut juga dengan *Paramatman* atau Jiwa Yang Tertinggi, atau juga *Iswara*, yaitu *Tuhan Yang Kekal*, dan *Purusa*, yaitu jiwa atau inti pribadi perorangan yang tidak berubah dan juga tidak aktif. Jadi, dalam aliran ini, dunia sebagai penjelmaan dari Yang Mutlak mengandung di dalam dirinya zat yang nyata. Zat Yang Tertinggi itu masuk ke dalam alam semesta ini, mendukungnya dan berada di dalam segala yang ada. Tuhan berada di dalam segala sesuatu, dan segala sesuatu itu juga berada di dalam Tuhan. Dia menjadi azas dan hakikat dari segala sesuatu. Oleh karena Tuhan bersifat

dicari dan dilacak oleh manusia sejak zaman *pre-literate* hingga sekarang melalui berbagai bentuk ritual keagamaan dan magis agar dapat menemukan dzat yang dianggap memiliki kemampuan luar biasa. Berbagai simbol yang dianggap sebagai manifestasi dari *Yang Gaib* kemudian dijadikan objek persembahan dan pemujaan manusia untuk memenuhi kebutuhan spiritual mereka. Beragam dugaan para ahli terkait asal usul agama manusia menunjukkan adanya beragam corak pemikiran dan keyakinan manusia terhadap apa yang dianggap sebagai *Yang Gaib*. Adakalanya manusia menganggap *Yang Gaib* sebagai dzat yang patut disembah dan dipuja, dan manusia harus berpasrah diri secara total terhadap dzat yang dianggapnya gaib dan suci. Namun, tidak jarang manusia menganggap bahwa *Yang Gaib* itu bisa ditundukkan, dikontrol, diperintah untuk memenuhi beragam tujuan praktis dan pragmatis manusia. Dari sini lah kemudian agama (religi) dan magi muncul. Meskipun keduanya berbeda, namun ada satu sisi kesamaan diantara keduanya, yaitu adanya dzat atau makhluk yang dianggap gaib, suci, sakral dan keramat, yang memiliki kemampuan dan kekuatan supernatural.

Konsepsi dan keyakinan akan adanya *Yang Gaib* ini mengindikasikan adanya dimensi pemikiran mistis dan magi dalam pola pemikiran manusia, baik manusia *pre-literate* maupun manusia modern. Keyakinan ini terus hidup dalam alam pikiran manusia dan mengalami keberlanjutan dari generasi ke generasi. Sehingga, ketika agama baru muncul dan menyebar ke berbagai wilayah dengan berbagai ajaran dan doktrinnya, meskipun dalam ritual ibadah mengalami transformasi dan perubahan yang signifikan, konsepsi dan keyakinan mereka terhadap

immanent, maka Dia juga berada di dalam manusia. Tiap-tiap jiwa perorangan (*atman* atau *purusa*) mendapat bagian dalam Yang Illahi, atau *Puruottama*. Sekalipun Tuhan berada di dalam jiwa manusia, namun Tuhan tidak turut serta dalam segala tindakan manusia, sebab *purusa* di situ hanya berfungsi sebagai penonton saja. Tuhan, oleh karena *maya*, dapat menjelma di dalam bentuk yang nyata. Ia menyembunyikan hakikatnya di dalam bentuk manusia atau apa saja yang bertubuh. Baca Harun Hadiwijono, *Sari Filsafat India* (Jakarta: Badan Penerbit Kristen, 1971), 27-36; Dalam karya Hadiwijono yang lain, dijelaskan juga bahwa ada satu ajaran dalam agama Budha yang mengakui keberadaan Tuhan, sekaligus juga mempercayai adanya sihir, yaitu ajaran *Mantrayana*. Menurutnya, *Mantrayana* ini menghubungkan tiga hal menjadi satu, yaitu: keinginan rakyat akan sesuatu yang dapat disembah, praktik bersemedi dari *Yogacara*, dan metafisika dari *Madhyamika*. Oleh karena itu, di dalam *Mantrayana* terdapat bermacam-macam dewa, makhluk ruhani (makhluk gaib), sihir dan sebagainya. Baca Harun Hadiwijono, *Agama Hindu dan Budha* (Jakarta: Badan Penerbit Kristen, 1971), 82-83; Baca juga John R. Hinnels, (ed.), *Dictionary of Religions* (England: Penguin Books, 1984), 69-72.

kekuatan supernatural dari *Yang Gaib* tetap bertahan dalam dimensi pemikiran mereka. Maka, sangat wajar jika kemudian berbagai kepercayaan terhadap dunia magi dan mistis yang diyakini oleh masyarakat setempat sebelumnya merupakan bagian dari sistem budaya yang sulit lepas dari konsepsi pemikiran masyarakat, meskipun agama baru mungkin melarang atau menentang aspek mistis dan magi dalam doktrin agama baru ini. Akulturasi agama dan budaya dalam hal magi dan mistis menjadi suatu hal yang sulit dihindari, tidak terkecuali yang terjadi pada agama Islam yang dianut oleh masyarakat Banten.

Keyakinan akan adanya *Yang Gaib* yang dianggap luar biasa ini pada akhirnya memunculkan sikap religius dan sikap magi-mistis dalam alam pikiran dan jiwa manusia. Oleh karena itu, manusia sejak permulaan selalu mencoba mencari simbol-simbol yang dianggap menjadi manifestasi dari *Yang Gaib*. Kecenderungan manusia terhadap magi dan mistis nampaknya muncul dari adanya keyakinan akan adanya *Yang Gaib* ini, yang dianggap memiliki kemampuan luar biasa dan dapat dimintai bantuannya untuk menyelesaikan dan mengatasi beragam persoalan hidup manusia.

Dalam perkembangannya, pencarian manusia akan *Yang Gaib* melahirkan berbagai aliran kepercayaan dan agama dengan karakteristiknya masing-masing, dari yang paling *arkhais* seperti kepercayaan terhadap *totemisme*, *fetisisme*, *spiritisme*, *animatisme* (*pra-animisme*), *animisme*, *urmonoteisme*, dan *dinamisme*, sampai pada agama-agama besar seperti Hindu, Budha, Islam dan Kristen.³ Hampir setiap kepercayaan dan agama tersebut memiliki simbol-simbol dari benda-benda atau makhluk-makhluk tertentu yang dianggap gaib dan keramat yang menuntut diperlakukan secara sakral dan keramat pula oleh para penganutnya. Untuk mendekati *Yang Gaib* inilah hadir beragam ritual keagamaan dan ritual magi, baik yang bersifat personal individual maupun kolektif. Ritual-ritual ini seringkali memunculkan sikap kesatuan sosial dan membentuk identitas kultural masyarakat yang bersandar pada nilai-nilai kepercayaan dan agama yang dianutnya. Hal ini karena agama dan magi dipandang sebagai bagian dari sistem budaya dari masyarakat yang bersangkutan.

³ Dalam hal ini, Weber berpendapat bahwa magi merupakan perintis jalan bagi *world-view* agama-agama besar, dan pada saat yang sama *world-view* agama dan ilmu pengetahuan modern juga didefinisikan secara berbeda dengan magi. Dikutip dari Ralph Schroeder, *Max Weber and the Sociology of Culture* (London: Sage Publications, 1992), 41-42

Seiring berjalannya waktu, keyakinan terhadap adanya *Yang Gaib* dari beragam agama dan kepercayaan ini mengalami perubahan-perubahan yang umumnya berlangsung sangat lambat. Perubahan keyakinan terhadap konsep *Yang Gaib* ini seringkali diiringi dengan perubahan beragam sistem gagasan dan perilaku ritualnya. Hal ini tidak dapat lepas dari pengaruh adanya interaksi dan komunikasi antar manusia, antar kelompok masyarakat, bahkan antar bangsa yang memiliki budaya dan keyakinan yang berbeda-beda. Pertemuan dan kontak yang berlangsung lama antara dua atau lebih kelompok masyarakat dari kebudayaan yang berbeda-beda inilah yang pada akhirnya memunculkan varian-varian agama dan kepercayaan dalam sejarah perkembangan agama-agama di dunia, termasuk dalam Islam. Perubahan-perubahan yang terjadi seringkali tidak menghilangkan seratus persen sisa-sisa kepercayaan yang dianut sebelumnya, terutama dalam hal kepercayaan dan keyakinan terhadap yang dipandang *Yang Gaib (Supernatural being)* dan kepercayaan terhadap kekuatan magi.

Perkembangan dan penyebaran agama-agama ke luar dari wilayah di mana agama itu lahir dan berkembang akan berhadapan dengan beragam kepercayaan dan budaya lokal yang dianut oleh masyarakat setempat. Kondisi ini memungkinkan agama untuk bersikap akomodatif dan toleran terhadap kepercayaan, tradisi dan budaya lokal dalam proses penyebarannya agar memperoleh pengikut yang banyak. Perubahan-perubahan sistem kepercayaan seringkali juga menyesuaikan dengan kondisi, lingkungan serta budaya setempat, dengan cara sukarela dan damai, dan dengan saling ‘meminjam’ dan ‘mengadopsi’ rangkaian gagasan dan ritual keagamaan. Seringkali agama mayoritas mencoba ‘memaksakan’ sistem kepercayaan dan ritual yang dijadikan landasannya dalam beragama untuk diikuti secara keseluruhan oleh yang minoritas. Kondisi yang terakhir inilah yang seringkali memunculkan konflik dan ketegangan antar dua budaya dengan latar belakang agama yang berbeda.

Kondisi-kondisi tersebut di atas hampir selalu terjadi pada setiap agama yang melakukan perluasan dan penyebaran agama ke berbagai wilayah yang jauh dari sumber asalnya. Perubahan-perubahan merupakan satu keniscayaan ketika dua entitas masyarakat dengan budaya dan agama yang berbeda berjumpa dan saling berinteraksi dalam jangka waktu yang lama. Dalam konteks ini, Timothy Light berpendapat bahwa,

Like all other human phenomena, religions constantly change over time. They change in response to new circumstances. They

*change as a result of new perceptions and interpretations by succeeding generations. Just as do other human phenomena, religions change particularly when they come into intimate contact with other religions. Even when the contact is contemporaneously interpreted only in terms of conflict (e.g., the Christian religious wars, and the Confucian disdain of Buddhism in China), religions- and other cultural phenomena-borrow and learn from each other.*⁴

Apa yang dinyatakan Timothy Light di atas, nampaknya juga terjadi pada agama Islam. Islam sebagai agama yang universal yang melintasi batas waktu kadang kala bertemu dengan tradisi lokal yang berbeda-beda. Ketika Islam bertemu dengan tradisi lokal, wajah Islam berbeda dari tempat satu dengan lainnya. Islam lahir di tanah Arab, tetapi tidak harus terikat oleh budaya Arab. Sebagai agama universal, Islam selalu dapat menyesuaikan diri dengan segala lingkungan sosialnya. Penyebaran Islam tidak akan terikat oleh batasan ruang dan waktu. Di mana saja dan kapan saja Islam dapat berkembang dan selalu dinamis, aktual, dan akomodatif dengan budaya lokal. Aktualisasi Islam dalam lintasan sejarah telah menjadikan Islam memiliki warna lokal, mulai dari budaya Arab, Persia, Turki, India sampai Melayu yang walaupun masing-masing memiliki karakteristiknya sendiri, juga mencerminkan nilai-nilai ketauhidan sebagai suatu *unity* dan menjadi benang merah yang mengikat secara kokoh satu sama lain.⁵ Islam yang memiliki sejarah yang beragam tapi satu ini merupakan penerjemahan Islam universal ke dalam realitas kehidupan umat manusia. Oleh karena adanya keragaman interpretasi terhadap Islam berdasarkan konteks sejarah dan budaya masyarakat lokal inilah, saat ini dikenal beragam istilah populer yang dikaitkan dengan Islam berdasarkan aspek lokalitas masing-masing masyarakat seperti *Islam Jawa, Islam Sasak, Islam Buton, Islam, Islam Bugis, Islam Kampar*, bahkan mungkin *Islam Banten*.

Mengkaji berbagai literatur tentang Banten baik dalam persepektif historis maupun antropologis-sosiologis, hampir selalu muncul citra Banten sebagai daerah yang religius di mana Islam menjadi

⁴ Timothy Light, "Orthosyncretism: an Account of Melding in Religion", dalam *Syncretism in Religion. a Reader*, eds. Anita Maria Leopold & Jeppe Sinding Jensen (New York: Routledge, 2004), 325

⁵ Taufik Akbar, "Islam dan Budaya Lokal", 22 Mei 2010, dalam <http://radarlampung.co.id/read/opini/15034-islam-dan-budaya-lokal>, (diakses 7 Januari, 2012).

agama mayoritas masyarakat Banten. Citra religius ini nampaknya bukan tanpa dasar dan alasan yang kuat. Dalam berbagai literatur sejarah, ditemukan banyak data bagaimana Islam menjadi landasan yang kuat dalam beragama dan dalam perilaku budaya masyarakat Banten.

Citra positif yang melekat pada masyarakat Banten ini tidak lepas dari latar historis terbentuknya Kesultanan Banten di mana para penguasa (sultan) Banten saat itu yang tidak hanya *concern* dalam bidang politik dan ekonomi, tetapi juga memberikan perhatian lebih dalam bidang keagamaan. Dalam hal ini, Azyumardi Azra menyebut Banten sebagai salah satu pusat Islam penting di Jawa. Bahkan, Banten memiliki reputasi kuat sebagai sebuah pusat pengetahuan dan keilmuan Islam yang penting di Nusantara.⁶ Dalam catatan Martin van Bruinessen, dikatakan bahwa untuk memperkuat dan mengembangkan bidang keagamaan, Sultan Banten mengundang para ulama Nusantara dan ulama dari Timur Tengah, khususnya Mekah, untuk datang dan menetap selama jangka waktu tertentu di Banten dan mengajarkan ilmu-ilmu agama kepada masyarakat. Hubungan baik yang terjalin antara Kesultanan Banten dengan Mekah sebagai pusat dan kiblat keislaman dunia turut membangun peradaban Islam yang cukup kuat di Banten. Bahkan, untuk memperoleh legitimasi keagamaan, beberapa Sultan Banten meminta gelar “*sultan*” kepada Syarif di Mekah. Gelar inilah yang menjadikan para sultan Banten dipandang bukan hanya sebagai penguasa negeri, tapi juga secara absah dianggap sebagai pemimpin agama (ulama/wali).⁷

Tingkat religiusitas masyarakat Banten juga terekam dalam catatan Snouck Hurgronje, yang mengamati secara langsung kehidupan masyarakat Banten, baik yang tinggal di Banten maupun yang tinggal di Mekah, baik sebagai guru maupun murid. Ia memandang masyarakat Banten sebagai ‘masyarakat yang lebih taat dibandingkan masyarakat Jawa lainnya dalam melaksanakan kewajiban-kewajiban agama seperti puasa di bulan Ramadhan dan dalam membayar Zakat’.⁸ Bahkan, masih dalam catatan Snouck Hurgronje, pada akhir abad ke-19, orang-orang Banten merupakan orang-orang yang sangat menonjol di antara orang-orang Asia Tenggara yang menetap di Mekah, baik sebagai guru

⁶ Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII. Akar Pembaharuan Islam Indonesia*, Ed. Rev. Cet.1 (Jakarta: Kencana, 2004), 263, 274

⁷ Dikutip dari Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat: Tradisi-Tradisi Islam di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1995), 249-250

⁸ Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning...*, 246

maupun murid.⁹ Dalam salah satu karyanya, Snouck Hurgronje memuji Banten sebagai salah satu daerah ‘terbaik’ di Nusantara dalam hal keberadaan ulama dan santri yang belajar agama di Mekah. Dalam satu paragraf ringkas, ia menyatakan

‘tidak ada satu tempat pun di Nusantara menandingi daerah Jawa bagian Barat [viz. Banten] yang keterwakilannya begitu lengkap karena keberadaan ulama dengan kualitas tingkat satu dan keberadaan pelajar dari semua tingkatan usia... sebagian besar tokoh-tokoh ulama yang tinggal di Kota Suci berasal dari daerah bekas Kesultanan Banten... Bagi orang-orang yang tinggal di Mekah, Banten dipandang, baik dari sudut moral maupun material, sebagai tempat yang mengirim banyak pelajar dan orang haji. [Banten adalah] salah satu daerah ‘terbaik’ di Nusantara.’¹⁰

Kekagumannya terhadap ulama-ulama asal Banten juga ia kemukakan dengan satu ungkapan *‘the most highly esteemed leaders of the intellectual movement originate in most cases from Banten’* yang artinya kira-kira bahwa sebagian besar asal para ulama paling dihormati, penggagas gerakan intelektual berasal dari Banten.¹¹ Religiusitas masyarakat Banten juga diungkapkan oleh Harry J. Benda dalam sebuah paragraf singkat bahwa,

Only in those parts of Indonesia which had been at least affected by Hindu civilization in past centuries—such as Aceh and the Minangkabau region in Sumatra, and Banten in West Java – did Islam almost from the outset profoundly affect the religious, social and political consciousness of its new adherents. Thus it is in those regions that the new faith has manifested itself in a purer, less conciliatory and at times even aggressive form.’¹²

Berdirinya Kesultanan Banten yang bercorak Islam yang telah mencapai masa kejayaannya di abad ke 17 M (1600-1682) telah berhasil

⁹Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat...*,246

¹⁰Baca C. Snouck Hurgronje, *Mekka In The Latter Part of the 19th Century: Daily Life, Customs and Learning The Moslims of the East-Indian-Archipelago* (Leiden: Late E.J. Brill, 2006), 283; Baca juga Mufti Ali, “Pengaruh Geger Cilegon 1888 terhadap Perkembangan Pesantren di Banten Masa Kolonial”, (*Laporan Penelitian*, Lemlit IAIN SMH Banten, Serang: 2012), 16-17

¹¹C. Snouck Hurgronje, *Mekka In The Latter Part of the 19th Century...*, 287.

¹² Harry J. Benda, *The Crescent and the Rising Sun. Indonesian Islam under the Japanese Occupation 1942-1945* (The Hague and Bandung: W. van Hoeve Ltd., 1958), 12

merubah wajah sebagian besar masyarakat Banten, dari daerah yang bercorak Hindu-Budha dan beragam kepercayaan animisme, menjadi daerah yang diwarnai oleh agama dan kebudayaan Islam. Dari berbagai peninggalan sejarah dan budaya masyarakat Banten sejak masa pra-sejarah, masa Hindu-Budha, dan periode kesultanan Islam Banten, nampak bahwa masyarakat Banten terus mengalami proses pencarian dan penyesuaian beragam kepercayaan dan mencapai puncaknya pada penetrasi Islam yang begitu kuat dan mendalam di hampir setiap aktivitas sosial keagamaan masyarakat Banten. Namun demikian, keberhasilan proses Islamisasi di Banten tidak serta merta meninggalkan begitu saja jejak tradisi dan kepercayaan lokal yang pernah ada dan hidup di tengah-tengah kehidupan masyarakat Banten masa lampau. Ada banyak tempat pemujaan dari kepercayaan lokal pra-Islam yang masih hidup dan masih disakralkan serta diziarahi oleh sebagian masyarakat Banten hingga saat ini seperti Situs Cihunjuran di Mandalawangi Pandeglang, Situs Lebak Sipedug dan situs Lebak Kosala di Banten Selatan yang dianggap berasal dari budaya megalitik zaman pra-sejarah. Berbagai tradisi dan kepercayaan lokal masyarakat dulu seperti kepercayaan akan adanya ilmu magi, mantra, jimat, mitos, tabu dan lain sebagainya juga masih ditemukan di banyak tempat di Banten.

Oleh karena masih kuatnya kepercayaan masyarakat Banten terhadap hal-hal mistis dan magi, maka tidak heran jika kemudian banyak orang yang memandang Banten sebagai pusatnya praktik ilmu magi. Berbagai jenis magi banyak dimiliki dan dipraktikkan oleh para ahli magi di Banten. Oleh karenanya, beberapa ahli magi yang sudah populer kemampuan maginya selalu tidak pernah sepi dari pengunjung dengan beragam tujuan dan maksud.

Magi adalah sebuah fenomena sosial yang nyata yang terdapat baik pada masyarakat *pre-literate* maupun masyarakat modern. Oleh karenanya, hampir setiap masyarakat percaya bahwa magi itu betul-betul ada dan terjadi dalam area kehidupan mereka dan mereka percaya bahwa situasi-situasi sosial bisa dipengaruhi, diubah, disembuhkan, dihancurkan dan ditransformasikan dengan tindakan-tindakan magi. Dalam hal ini, Malinowski berargumen bahwa magi bisa membangun kepercayaan dalam situasi-situasi yang tidak pasti.¹³

¹³Bronislaw Malinowski, *Magic, Science and Religion and Other Essays* (New York:Doubleday & Company, INC., 1954), 79.

Pendapat Malinowski diatas barangkali dapat dijadikan sandaran mengapa dalam banyak aspek sosial-keagamaan, sebagian masyarakat di Banten masih meyakini kepercayaan-kepercayaan dan praktik-praktik magi. Mereka cenderung menyelesaikan masalah-masalah praktis yang mereka temui dalam kehidupan sehari-hari dengan bersandar kepada ahli-ahli magi dan kekuatan supernatural mereka serta mendatangi tempat-tempat yang di anggap keramat yang mampu mendatangkan manfaat yang bersifat pragmatis dan duniawi. Hal ini sepertinya tidak dapat dilepaskan dari kepercayaan masyarakat yang masih tinggi atas kekuatan gaib yang dianggap mampu membantu mewujudkan harapan dan keinginan mereka atas kondisi yang tidak menentu tersebut.

Meskipun terdapat beragam indikasi adanya proses akulturasi Islam dan budaya lokal dalam tradisi magi di Banten, namun dalam banyak hal, terutama dalam aspek ritual ibadat, muamalat, dan tradisi sosial keagamaan lainnya, menurut Michrob, esensi Islam secara normatif masih berlaku pada masyarakat Banten, sementara adaptasi itu hanya berlaku pada level tradisi kultural.¹⁴ Dalam hal ini, Ambary, sebagaimana dikutip oleh Michrob, juga menyatakan bahwa kelanjutan tata-cara perawatan jenazah pra-Islam dan fenomena-fenomena lain di Banten menunjukkan fenomena kesinambungan atau keberlanjutan budaya Banten masa lalu. Adanya fenomena perpaduan budaya yang tampak pada berbagai tradisi dan budaya di Banten menunjukkan adanya proses budaya yang terus berlangsung hingga saat ini di Banten.¹⁵ Dengan demikian, praktik magi di Banten menurut hemat peneliti merupakan salah satu contoh konkrit dari adanya perpaduan budaya sekaligus juga menunjukkan adanya kesinambungan atau keberlanjutan budaya Banten masa lampau (pra-Islam) yang dalam beberapa hal telah diislamisasi. Meskipun banyak aspek yang sudah diislamisasikan baik dalam hal ritual, formula, maupun bentuk maginya, secara esensial sisa-sisa kepercayaan masih lama masih dapat kita temukan dalam beragam praktik magi di Banten.

Berdasarkan penjelasan di atas, berbicara tentang akulturasi Islam dan budaya lokal dalam magi Banten menjadi subjek yang menarik untuk dikaji karena beberapa alasan. *Pertama*, banyaknya pandangan orang luar yang memandang Banten sebagai sebagai salah satu pusat praktik ilmu-ilmu magi. *Kedua*, banyaknya ahli magi di

¹⁴ Halwany Michrob, *Sejarah Perkembangan Arsitektur Kota Islam Banten. Suatu Kajian Arsitektural Kota Lama Banten menjelang abad XVI sampai dengan Abad XX* (Jakarta: Yayasan Baluwarti, 1993), 36

¹⁵ Halwany Michrob, *Sejarah Perkembangan...*, 36.

Banten yang mempraktikkan dan mengajarkan magi kepada masyarakat luas untuk berbagai kepentingan. *Ketiga*, terdapat indikasi terjadinya akulturasi Islam dan budaya lokal Banten baik dalam formula magi, ritual, maupun dalam alam pikiran mistis dan magi masyarakat Banten. *Keempat*, adanya indikasi kesinambungan tradisi dalam magi Banten dari sejak masa pra-Islam sampai masa sekarang.

B. Identifikasi dan Rumusan Masalah

Kekuatan magi yang dipercayai mampu memenuhi keinginan-keinginan dan harapan-harapan yang bersifat pragmatis yang tidak bisa dipenuhi dengan cara-cara yang bersifat rasional dan ilmiah, seringkali dimanfaatkan oleh masyarakat Banten untuk memecahkan masalah-masalah yang terjadi dalam kehidupan sosial mereka. Kekuatan magi tidak hanya digunakan untuk kepentingan-kepentingan yang bersifat personal, seperti pengobatan, untuk menyakiti dan membunuh orang lain, untuk menimbulkan wibawa dan cinta, tapi juga untuk kepentingan-kepentingan yang bersifat komunal seperti dalam upacara-upacara adat dan dalam proses pemilihan kepala desa.

Tradisi dan budaya magi memang masih ada dan tersebar di berbagai tempat di Banten sampai saat ini. Berbagai jenis magi dan ahli magi juga dapat ditemukan di beberapa tempat di Banten. Hal itu menjadi wajar adanya jika kemudian Banten dikenal dengan budaya maginya, di samping juga dikenal dengan perilaku keagamaannya. Tempat-tempat tertentu, semacam pesantren juga menjadi tempat bagi kiai, ustadz maupun santri-santrinya untuk menimba dan mempraktikkan ilmu magi, baik yang bersumber dari kitab-kitab *hikmah* maupun kitab lokal yang tidak jarang bercampur dengan budaya magi lokal. Belum lagi beberapa dukun atau orang pintar yang keberadaannya dianggap penting dan dibutuhkan oleh masyarakat karena dapat membantu mengatasi masalah-masalah praktis yang ditemui dalam kehidupan sehari-hari.

Berdasarkan identifikasi masalah di atas, pertanyaan yang menjadi fokus penelitian ini adalah “*bagaimana akulturasi Islam dan budaya lokal yang terjadi dalam magi Banten?*”

C. Tujuan Penelitian

Penelitian ini utamanya bertujuan untuk menggali dan mendeskripsikan dengan tepat, lengkap dan akurat tentang proses akulturasi Islam dan budaya lokal Banten dipandang dari sisi praktik magi pada masyarakat Muslim Banten. Penelitian ini penting artinya

jika dipandang dari sisi antropologi, sosiologi, dakwah Islam, dan budaya. Dari sisi antropologi, penelitian ini memberikan informasi yang dapat dijadikan dasar sebagai teori awal tentang bagaimana eksistensi, kontribusi dan posisi Islam dalam membentuk identitas budaya masyarakat Banten. Secara sosiologi, penelitian ini memberikan gambaran yang jelas bagaimana posisi Islam dalam membentuk identitas kultural masyarakat Banten dan bagaimana magi bisa menjadi simbol identitas kultural masyarakat Banten.

Dari sisi dakwah Islam, penelitian ini memberi acuan teknik dan strategi untuk mentransformasikan Islam ke dalam kehidupan suatu masyarakat yang mempunyai budaya khas, sehingga dapat menekan intensitas terjadinya konflik antara universalitas Islam dengan partikularitas budaya lokal, juga memberikan jawaban tentang pluralitas dan keterbedaan praktik keagamaan umat Islam antara satu wilayah dengan wilayah lain, meskipun secara substansial keberagaman umat Islam adalah satu, yaitu dari wahyu, sehingga tidak perlu memaksakan keseragaman. Dan dari sisi budaya, penelitian ini memberikan informasi yang komprehensif mengenai praktik magi sebagai salah satu bentuk budaya masyarakat Banten yang sudah dikenal secara luas, sehingga praktek magi yang selama ini tidak terdokumentasikan secara ilmiah bisa ditulis berdasarkan kaidah-kaidah ilmiah.

D. Signifikansi Penelitian

Penelitian ini setidaknya memiliki signifikansi sebagai berikut:

1. Secara akademik, penelitian ini memberi kontribusi bagi perumusan konsep dan pengembangan teori substantif yang dapat memperkaya studi antropologi, khususnya antropologi agama. Dengan demikian, kajian ini diharapkan dapat menjadi rujukan tambahan bagi peneliti dan pemerhati sosial dan budaya Banten bahwa magi memang betul-betul telah menjadi identitas sosial kultural bagi masyarakat Banten, sehingga dalam banyak aktifitas sosial budaya, mereka masih memanfaatkan kekuatan-kekuatan supernatural.
2. Secara normatif, penelitian tentang akulturasi Islam dan budaya lokal Banten memberi gambaran holistik mengenai pandangan-pandangan keagamaan dan nilai-nilai budaya masyarakat Muslim Banten sebagaimana yang mereka yakini, pikirkan, dan aktualisasikan dalam aktivitas keseharian, seperti yang terlihat pada praktik magi masyarakat Muslim Banten.

3. Secara praktis, penelitian ini juga memberikan sumbangan nyata bagi ilmu pengetahuan dan menunjukkan kepada masyarakat Banten pada khususnya, bahwa Banten memiliki berbagai karakteristik yang khas yang tidak dimiliki daerah lain dan keunikan-keunikan tersebut masih banyak yang belum digali oleh para peneliti. Hal ini diharapkan dapat membangkitkan rasa percaya diri yang tinggi bagi masyarakat Banten serta memacu *the curiosity* para peneliti dan ahli antropologi untuk terus menggali berbagai keunikan Banten sehingga dapat menghasilkan satu gambaran yang utuh tentang Banten dari berbagai perspektif.

E. Telaah Pustaka

Studi tentang akulturasi menjadi perhatian banyak ahli, bukan hanya para ahli antropologi dan sosiologi, tetapi juga ahli psikologi dan komunikasi. Banyaknya masalah yang ditimbulkan oleh adanya kontak budaya antara dua kelompok dengan latar belakang budaya yang berbeda menarik para ahli untuk meneliti berbagai aspek yang ditimbulkan oleh adanya *cultural contact* tersebut, baik dengan pendekatan antropologis, sosiologis, maupun psikologis.

Kajian tentang Islam Indonesia dan budaya lokal sudah banyak dikaji oleh banyak peneliti, baik peneliti asing maupun peneliti Indonesia. Akan tetapi pembahasan tentang akulturasi Islam dan budaya lokal dalam magi Banten belum mendapatkan perhatian yang serius dan mendalam dari para ahli. Oleh karena itu, kajian ini mencoba mengisi kurangnya informasi terkait akulturasi Islam dan budaya lokal, terutama dalam hal praktik magi di masyarakat Banten.

Terkait kajian tentang Islam Indonesia, salah satu kajian awal yang sangat populer dan menjadi rujukan penting bagi banyak peneliti yang mengkaji tentang Islam Indonesia adalah karya Geertz ‘*The Religion of Java*’. Dari hasil penelitiannya yang memotret Islam di Mojokuto, sebuah kota kecil di bagian tengah Jawa Timur, ia mendeskripsikan identitas Muslim Jawa dan mengkategorikannya dalam tiga varian, yaitu *abangan*, *santri* dan *priyayi*. Konsep trikotomi yang ia populerkan lewat karyanya ini, meskipun mendapatkan banyak kritik baik dari ilmuwan asing maupun peneliti Indonesia, karya ini menjadi karya penting yang mendorong banyak peneliti asing dan lokal untuk melakukan kajian dan penelitian tentang antropologi agama, khususnya tentang agama Islam di berbagai wilayah di Indonesia, khususnya Islam Jawa.

Gambaran Geertz tentang tradisi agama *abangan* yang dominan pada masyarakat petani lebih menitikberatkan pada ritual-ritual *slametan*, kepercayaan yang kompleks dan rumit tentang roh-roh, dan teori serta praktik pengobatan, tenung dan sihir. Sementara *santri* digambarkan sebagai kelompok Islam yang murni, yang memiliki latar pemahaman yang kuat terhadap agama Islam. Kelompok santri ini mewakili sikap yang lebih menitikberatkan pada segi-segi Islam, dan umumnya terdapat pada masyarakat pedagang. Sedangkan *priyayi* digambarkan sebagai kelompok yang dalam tradisi keberagamaannya lebih menitikberatkan pada segi-segi Hindu dan Budha. Mereka umumnya dari kalangan arsitokrat (kaum ningrat) dan pegawai negeri sipil.¹⁶

Pendapat dan penjelasan tentang konsep trikotominya Geertz dalam memandang Islam Jawa ini mendapat kritik dari beberapa peneliti asing seperti Mark R. Woodward, Marshal Hudgson¹⁷ dan Nakamura.¹⁸ Woodward menyatakan bahwa Islam Jawa pada dasarnya juga Islam, bukan Hindu atau Hindu-Budha, sebagaimana yang dituduhkan kalangan Muslim puritan dan banyak sejarawan dan antropolog. Selanjutnya, ia juga menyatakan bahwa Islam Jawa bukanlah penyimpangan dari Islam, melainkan salah satu varian Islam, sebagaimana ditemukan adanya Islam Arab, Islam India dan Islam Maroko. Berdasarkan penelitiannya di Kraton Yogyakarta, ia tidak menemukan adanya sinkretisme yang bersumber dari Hindu-Budha yang mendasari religiusitas masyarakat Jawa.¹⁹ Di lain pihak, Hudgson juga menilai bahwa pandangan Geertz banyak dipengaruhi oleh aliran modern tertentu dalam pemikiran Islam karena menggunakan definisi Islam yang sangat sempit. Selanjutnya, Hudgson juga mengkritik penjelasan Geertz yang mengidentifikasi serangkaian fenomena, yang sebenarnya terdapat dalam Islam di mana pun dan kapan pun bahkan dapat ditemukan dalam al-Qur'an, sebagai sesuatu yang tak Islami. Jadi, menurut Hudgson, interpretasi Geertz atas Islam masa lalu serta beberapa reaksi anti-Islam masa kini sangat menyesatkan.²⁰ Sementara,

¹⁶ Clifford Geertz, *The Religion of Java* (New York: Free Press of Glencoe, 1960), 5-14

¹⁷ Marshal Hudgson adalah seorang ahli sejarah Islam di Universitas Chicago

¹⁸ Nakamura adalah seorang antropolog asal Jepang

¹⁹ Mark R. Woodward, *Islam in Java* (Tucson: The University of Arizona Press, 1989), 215-225

²⁰ Dikutip dari M. Bambang Pranowo, *Memahami Islam Jawa* (Jakarta: Pustaka Alvabet, 2011), 10

Nakamura mengkritik trikotomi Geertz berdasarkan beberapa konsep dan istilah yang digunakan diperkenalkan oleh Geertz. Menurutnya, konsep *sabar*, *ikhlas*, *slamet* yang diperkenalkan oleh Geertz sebagai nilai utama dalam pandangan masyarakat Jawa sebenarnya berasal dari bahasa Arab dan bersumber pada ajaran Islam.²¹

Konsep trikotominya Geertz juga mendapat kritikan dari para peneliti Indonesia seperti Harsya W. Bachtiar, Bambang Pranowo, dan Zaini Muchtarom. Bachtiar menyatakan bahwa klasifikasi *abangan*, *santri* dan *priyayi* atas penggolongan dalam cara beragama masyarakat Jawa tidaklah tepat. Untuk menguatkan pandangannya, Bachtiar berpendapat bahwa konsep trikotomi Geertz tidak bersumber dari satu sistem klasifikasi yang sama. *Abangan* dan *santri*, oleh Geertz dibuat menurut tingkatan ketaatan mereka dalam menjalankan agama Islam, sementara *priyayi* adalah penggolongan sosial, dan Geertz memandang kategorisasi tersebut sebagai kategori yang absolut, padahal tidaklah demikian.²² Lebih lanjut, Bachtiar menyatakan bahwa tipologi abangan yang oleh Geertz disebut sebagai masyarakat yang banyak menyandarkan perilaku keagamaannya berdasarkan tradisi rakyat (*wong cilik*), tidak selamanya harus demikian. Demikian pula varian *santri*, bisa saja berasal dari kelompok masyarakat biasa (*wong cilik*). Oleh karenanya, apa yang disebut dengan ‘kepercayaan rakyat’ atau kepercayaan animistik, sesuatu yang lazim terjadi pada kalangan yang oleh Geertz sebagai *santri* dan *priyayi*, meskipun wajarlah apabila mereka tidak mengakuinya.²³

Pranowo juga menunjukkan sikap skeptis dan tidak mau menerima begitu saja konsep dikotomi ‘santri-abangan’ nya Geertz atas perilaku keagamaan masyarakat Jawa. Menurutnya, banyak masalah yang tidak akan kita pahami jika kita masih bersikeras menggunakan dikotomi *santri-abangan* dalam mengkaji kehidupan sosial-keagamaan Muslim Jawa.²⁴ Kajiannya tentang Islam Jawa yang dilakukan di Tegalroso, sebuah desa yang terdapat di Kecamatan Tegalrejo, Kabupaten Magelang, Jawa Tengah, menghasilkan suatu paradigma baru dalam memahami Islam Jawa. Menurutnya, untuk memahami betapa kompleks dan majemuknya Islam Jawa, kita harus: *pertama*,

²¹ Dikutip dari M. Bambang Pranowo, *Memahami Islam...*,10

²² Clifford Geertz, *Abangan, Santri dan Priyayi dalam Masyarakat Jawa*, terj. Aswab Mahasin (Jakarta: Pustaka Jaya, 1981), ix

²³ Harsya W. Bachtiar, *The Religion of Java: Sebuah Pengantar dalam Islam di Asia Tenggara Perkembangan Kontemporer* (Jakarta: LP3ES, 1990), 312

²⁴ M. Bambang Pranowo, *Memahami Islam...*, 362

memperlakukan Muslim Jawa sebagai Muslim yang sebenarnya, tanpa memandang derajat kesalehan dan ketaatan mereka; *kedua*, kita harus memandang religiusitas sebagai proses yang dinamis ketimbang statis, religiusitas dipandang sebagai proses ‘menjadi’ (*becoming*) ketimbang proses ‘mengada’ (*being*); *ketiga*, perbedaan manifestasi religiusitas seorang Muslim harus dianalisis berdasarkan perbedaan penekanan dan interpretasi atas ajaran-ajaran Islam.; *keempat*, karena dalam Islam tidak ada sistem kependetaan, maka Muslim harus diperlakukan sebagai agen yang berperan aktif, bukan penerima pasif, dalam proses pemahaman, penafsiran, dan pengartikulasian ajaran-ajaran Islam di dalam kehidupan sehari-hari; *kelima*, peran latar belakang sosial-budaya, sejarah, ekonomi dan politik harus dilihat sebagai faktor-faktor yang paling menentukan dalam proses terbentuknya tradisi-tradisi Islam yang khas.²⁵

Senada dengan Bachtiar dan Pranowo di atas, Muchtarom juga memandang bahwa konsep trikotomi Geertz terhadap masyarakat Muslim Jawa mengacaukan dan menyesatkan, sebab pengkategorian seperti itu tidak didasarkan pada kriteria yang konsekuen. Menurutnya, Geertz telah mengacaukan dua pembagian yang termasuk dalam susunan yang berlainan, serta mencampuradukkan pembagian horisontal dan vertikal, sementara Geertz melupakan perbedaan antara stratifikasi horisontal dan vertikal masyarakat Jawa.²⁶

Kajian tentang Islam dan budaya lokal di berbagai tempat lain di Indonesia juga sudah ditulis oleh beberapa penulis. Hampir semua tulisan itu menunjukkan adanya proses dan bentuk akulturasi dan asimilasi antara Islam dan budaya lokal di berbagai masyarakat Muslim di Indonesia. M. Alifuddin dalam karyanya *Islam Buton: Interaksi Islam dengan Budaya Lokal* membahas bagaimana proses akulturasi antara Islam dan budaya lokal di wilayah Buton. Menurutnya, Islamisasi di Buton merupakan proses yang bersifat revolusioner. Dalam rentang waktu yang panjang sejak awal Islam berkenalan dengan wilayah ini, hingga Islam dinyatakan sebagai agama resmi bagi etnis Buton, telah terjadi interaksi dinamis yang saling mempengaruhi antara Islam dan budaya lokal di Buton.²⁷ Hidayat dalam karyanya juga membahas hal serupa dengan wilayah kajian yang berbeda. Menurutnya, akulturasi

²⁵ M. Bambang Pranowo, *Memahami Islam...*, 366

²⁶ Zaini Muchtarom, *Islam di Jawa dalam Perspektif Santri dan Abangan* (Jakarta: Salemba Diniyah, 2002), 17

²⁷ Lihat M. Alifuddin, *Islam Buton: Interaksi Islam dan Budaya Lokal* (Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Depag RI, 2007).

Islam dan budaya Melayu Pelalawan mengakibatkan perubahan mendasar dalam sistem sosial dan sistem nilai budaya orang-orang Melayu Pelalawan dan akulturasi itu berlangsung secara akomodatif dan toleran.²⁸ Selanjutnya, M.Jandra dalam karyanya *Pergumulan Islam Normatif dengan Budaya Lokal* juga mengkaji tentang bagaimana Islam berinteraksi dengan budaya lokal sebagaimana yang diungkapkan dalam *Naskah Asmarakandi* yang menjadi kajian telaahnya. Dia berpendapat bahwa Islam yang ditampilkan dalam naskah ini adalah Islam universal yang adaptif dengan konteks-konteks budaya lokal.²⁹

Interaksi Islam dan budaya Sasak di pulau Lombok, Nusa Tenggara Barat, juga mendapat perhatian serius dari beberapa peneliti seperti Erni Budiwanti dan A.A. Syakur. Budiwanti mencoba menjelaskan bagaimana kontestasi antara *Islam Wetu Telu* dengan *Islam Waktu Lima* di komunitas kampung Sasak yang tinggal di Bayan, barat laut Lombok. Menurutnya, yang terjadi dalam proses hubungan antara Islam dengan budaya lokal Sasak adalah Islam yang bercorak akulturatif.³⁰ Dalam konteks ini, Syakur berpendapat bahwa akulturasi Islam dan budaya Sasak telah melahirkan varian *Islam Wetu Limo* dan *Islam Wetu Telu*, sesuai dengan jumlah salat wajib yang menjadi pegangan mereka. Ia juga menyimpulkan bahwa telah terjadi akulturasi Islam dan budaya lokal dalam berbagai aspek kehidupan masyarakat Sasak.³¹

Karya berikutnya yang mengkaji tentang akulturasi Islam dan budaya lokal adalah karya M. Taufik Mandailing yang memotret interaksi Islam dan budaya lokal di Kampar, Provinsi Riau. Menurutnya, ketika Islam tersebar di Kampar, masyarakat Kampar sudah mempunyai keyakinan sendiri, sehingga dalam proses Islamisasi terjadi proses akulturasi secara perlahan-lahan antara Islam dan budaya Kampar. Ada ajaran Islam yang masuk ke tradisi dan ada pula tradisi yang berbaur dengan ajaran Islam. Oleh karena itu, menurutnya, jika dicermati secara

²⁸ Hidayat, *Akulturasi Islam dan Budaya Melayu: Studi tentang Ritus Siklus Kehidupan Orang Melayu di Pelalawan Provinsi Riau* (Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Depag RI, 2009), 308.

²⁹ M. Jandra, *Pergumulan Islam Normatif dengan Budaya Lokal: Tela'ah terhadap Naskah Asmarakandi* (Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Depag RI, 2009), 240.

³⁰ Baca Erni Budiwanti, *Islam Sasak. Wetu Telu versus Waktu Lima* (Yogyakarta: LKiS, 2000)

³¹ Baca Ahmad Abdul Syakur, "Islam dan Kebudayaan Sasak: Studi tentang Akulturasi Nilai-Nilai Islam ke dalam Kebudayaan Sasak", (*Disertasi*, Program Pascasarjana UIN Suska Riau, 2002).

mendalam, akan ada sedikit perbedaan antara Islam Kampar dengan Islam yang dipahami secara syar'i.³² Selanjutnya, Nurman Said mencoba menggambarkan hubungan Islam dan budaya lokal pada masyarakat Makassar yang menghasilkan dua varian Muslim, yaitu Muslim Pagama dan Muslim Sossorang. Varian pertama dikategorikan sebagai Muslim yang taat dalam menjalankan ajaran Islam, sebaliknya yang kedua adalah kelompok Muslim yang tidak konsisten dalam menjalankan syariat Islam dalam kehidupan sehari-hari.³³ Kajian tentang Islam dan budaya lokal di Provinsi Bengkulu juga mendapat perhatian dari Zayadi Hamzah yang mencoba memotret ritus siklus hidup (*rite de passage*) keluarga Rejang di Kabupaten Rejang Lebong. Menurutnya interaksi Islam dan budaya lokal di Rejang telah melahirkan akulturasi, akomodasi, konflik dan integrasi. Akulturasi dan akomodasi Islam dengan budaya lokal dalam *rite de passage* terjadi secara timbal balik. Artinya bahwa akulturasi tersebut terjadi dalam bentuk pemberian status oleh Islam dalam budaya lokal atau sebaliknya yang pada akhirnya membentuk realitas-realitas baru berupa lokalitas Islam (Islam lokal) yang tumbuh dari tradisi Islam Rejang.³⁴

Kajian tentang magi juga sudah ditulis oleh banyak penulis, baik penulis Indonesia maupun Non-Indonesia. Begitu juga dengan praktik magi pada masyarakat Banten. Namun demikian, sejauh pengetahuan peneliti, kajian tentang akulturasi Islam dan budaya lokal Banten, khususnya dalam praktik magi masyarakat Muslim Banten belum mendapat perhatian serius dan memadai dari para peneliti.

Karya pertama tentang magi di Banten adalah tesisnya Tihami, *Kiyai dan Jawara di Banten: Studi tentang Agama, Magi, dan Kepemimpinan di Desa Pasanggrahan Serang, Banten*. Karya ini menjadi rujukan penting bagi para penulis dan peneliti yang mengkaji tentang Banten. Dalam karyanya ini, Tihami membahas tentang kiai dan jawara sebagai figur-figur karismatik yang memanfaatkan kekuatan magi mereka sebagai alat untuk melegitimasi kepemimpinan dalam

³² Baca M. Taufik Mandailing, *Islam Kampar. Harmoni Islam dan Tradisi Lokal* (Yogyakarta: Idea Press, 2012).

³³ Baca Nurman Said, *Masyarakat Muslim Makassar: Studi Pola-Pola Integrasi Sosial antara Muslim Pagama dengan Muslim Sossorang* (Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Depag RI, 2009)

³⁴ Baca Zayadi Hamzah, "Islam dalam Perspektif Budaya Lokal. Studi Kasus tentang Ritual Siklus Hidup Keluarga Suku Rejang di Kabupaten Rejang Labong Provinsi Bengkulu", (*Disertasi* , Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2010)

masyarakat.³⁵ Akan tetapi Tihami tidak memfokuskan kajiannya pada aspek akulturasi Islam dan budaya lokal Banten.

Helmy Faizi dalam tesisnya juga membahas magi dari perspektif ontologi.³⁶ Helmy lebih banyak mendiskusikan konsep magi di Banten berdasarkan pandangan filosofi. Dalam karyanya ini, Helmy tidak menyentuh aspek akulturasi Islam dan budaya lokal Banten baik dari sisi ritual, formula maupun representasi magi di Banten. Nitibaskara dalam disertasinya membahas praktik *black magic* yang difokuskan pada *dukun teluh* dan *dukun tenung* di dua desa di Banten yang menjadi pusat praktik magi hitam ditinjau dari perspektif antropologi dan kriminologi.³⁷ Akan tetapi Nitibaskara tidak menyentuh para ahli magi yang lain seperti kiai dan jawara yang juga mempraktikkan magi di Banten. Ia juga tidak membahas proses dan bentuk akulturasi Islam dan budaya lokal Banten.

Kajian berikutnya yang khusus mengkaji tentang *Ahli Hikmat di Banten* adalah disertasi karya M. Athoullah Ahmad.³⁸ Dalam karyanya ini, ia mencoba menjelaskan keberadaan para ahli hikmah di Banten dan beragam amalan serta sumber-sumber maginya. Namun demikian, ia tidak mencoba mendalami proses dan bentuk akulturasi Islam dan budaya lokal yang terjadi dalam praktik ilmu hikmah di Banten. Dua karya Hudaeri dan kawan-kawan juga menjelaskan keberadaan praktik magi di Banten, yaitu *Tasbih dan Golok* dan *Debus dalam Tradisi Masyarakat Banten*.³⁹ Meskipun ada beberapa paragraf yang mengindikasikan adanya akulturasi Islam dan budaya lokal dalam praktik debus, namun karya kedua Hudaeri ini tidak mencoba menggali lebih jauh bagaimana proses dan bentuk akulturasi dalam ritual dan

³⁵ Lihat M.A. Tihami, "Kiai dan Jawara di Banten: Studi tentang Agama, Magi, dan Kepemimpinan di Desa Pasanggrahan Serang, Banten", (*Tesis*, Universitas Indonesia Jakarta, 1992).

³⁶ Lihat Helmy F.B. Ulumi, "Magi Orang Banten dalam Perspektif Ontologi", (*Tesis*, Universitas Gadjah Mada Yogyakarta, 2004).

³⁷ Lihat Nitibaskara, Tb. R. Rahman, "Reaksi Sosial terhadap Tersangka Dukun Teluh di Pedesaan Banten Jawa Barat (tahun 1985-1990): Studi Kasus desa S dan A Kecamatan Sajira dan Bojonegara: (Suatu Kajian Kriminologi-Antropologi)", (*Disertasi*, Universitas Indonesia Jakarta, 1993).

³⁸ M. Athoullah Ahmad, "Ilmu Hikmat di Banten", (*Disertasi*, Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2005)

³⁹ Baca Mohammad Hudaeri, *dkk., Tasbih dan Golok. Kedudukan, Peran, dan Jaringan Kiyai dan Jawara di Banten* (Serang: Biro Humas Setda Provinsi Banten, 2007); Baca juga Mohamad Hudaeri, *dkk., Debus dalam Tradisi Masyarakat Banten* (Serang: FUD Press, 2010).

sistem keyakinan para praktisi dan pemain debus. Kedua karya ini juga tidak mencoba mengeksplorasi lebih mendalam proses dan bentuk akulturasi Islam dan budaya lokal dalam tradisi magi di Banten. Disertasi Sholahuddin al-Ayyubi juga mengkaji “*Magi di Lingkungan Pesantren : Studi Magi dalam Kitab Mujarrabāt al-Dayrabī al-Kabīr, karya Sheikh Aḥmad al-Dayrabī al-Shāfi‘ī di Pesantren Salafiyah Banten*”. Ia menyimpulkan bahwa kitab ini populer di lingkungan kiai dan santri di pesantren salafi di Banten. Kitab ini juga digunakan oleh sebagian kiai dan santri untuk beragam tujuan praktis fungsional.⁴⁰ Namun demikian, di beberapa pesantren salafi yang peneliti observasi, peneliti tidak menemukan satu kiai atau santri pun yang mengaku menggunakan kitab mujarabat ini sebagai referensi mereka dalam mempelajari dan mempraktikkan *ilmu hikmah*. Sebaliknya, peneliti ini menemukan adanya penggunaan jenis kitab ini oleh sebagian kecil masyarakat awam dan dukun yang biasanya dalam bentuk terjemahan.

Karya Djazimi dan kawan-kawan yang berjudul “*Penggunaan Magic dalam Proses Pemilihan Kepala Desa (Studi Kasus di Kabupaten Serang, Banten)*” mengkaji tentang bagaimana magi dimanfaatkan dalam proses demokrasi lokal di tingkat desa. Ini menunjukkan bahwa praktik magi sudah menjadi fenomena umum dalam beragam aspek kehidupan masyarakat Banten. Namun demikian, hasil penelitian ini hanya menyentuh satu aspek pemanfaatan magi secara mendalam, yakni penggunaan magi dalam proses pemilihan kepala desa. Sedangkan pemanfaatan-pemanfaatan magi lainnya dan juga bagaimana interaksi Islam dan budaya lokal dalam praktik magi tersebut tidak dibahas dalam laporan ini.⁴¹

Banyak ahli sudah menulis tentang magi, baik di Indonesia maupun di berbagai tempat di seluruh dunia, baik yang menghasilkan berbagai konsep teoritis mengenai magi, maupun yang hanya menjelaskan fenomena magi di suatu daerah tertentu. Di antara banyak penulis yang sudah mengkaji magi, beberapa nama berikut adalah sebagian yang memang memiliki perhatian terhadap kajian tentang

⁴⁰Sholahuddin al-Ayyubi, “Magi di Lingkungan Pesantren : Studi Magi dalam Kitab Mujarrabāt al-Dayrabī al-Kabīr, karya Sheikh Aḥmad al-Dayrabī al-Shāfi‘ī di Pesantren Salafiyah Banten”, (*Disertasi*, Sekolah Paskasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2012), 4-5, 259-260

⁴¹ Lihat M.A. Djazimi, et.al. “Penggunaan Magic dalam Proses Pemilihan Kepala Desa: Studi Kasus di Kabupaten Serang, Banten” (*Laporan Penelitian*, Lemlit IAIN “SMH” Banten, 2009)

magi, yaitu: Cees van Dijk⁴², Epton⁴³, C.W. Leadbeater⁴⁴, Triyogo⁴⁵, Utomo⁴⁶, Nitibaskara⁴⁷, Hermansyah⁴⁸, Frazer⁴⁹, Mauss⁵⁰, Malinowski⁵¹, Pyysianen⁵², O'Keefe⁵³, Hutton⁵⁴ dan sebagainya. Karya-karya mereka kiranya dapat menjadi sumber-sumber yang layak untuk memahami konsep-konsep dan teori-teori dasar tentang magi. Karya-karya mereka juga kiranya dapat digunakan sebagai bahan perbandingan untuk mengetahui bagaimana praktik magi dalam masyarakat lain diseluruh dunia.

⁴² Lihat Cees Van Dijk, *Magic and Violence*, sebuah makalah yang dipresentasikan dalam workshop tahunan ke-13 tentang "European Social Science Java Network (ESSJN): Youth and Identity", di Marseilles, 2-4 May (2002).

⁴³ Lihat Nina Epton, *Magic and Mystics of Java* (London: Octagon Press, 1974).

⁴⁴ Lihat C.W. Leadbeater, *The Occult Hystory of Java* (Adyar & Madress: Theosophical Publishing House, 1951).

⁴⁵ Lihat Anan H. Triyogo, *Magi dan Kekuatan Gaib*(Yogyakarta: Narasi, 2005).

⁴⁶ Lihat Cipto Utomo, *Mengenal Batas Ilmu Hitam dan Ilmu Putih* (Solo: Aneka, 2000).

⁴⁷ Lihat Nitibaskara, Tb. Ronny R., *Teori, Konsep dan Kasus Sihir Tenung di Indonesia* (Jakarta: Peradaban, 2001).

⁴⁸ Lihat Hermansyah, *Ilmu Gaib di Kalimantan Barat* (Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2010).

⁴⁹ Frazer, telah menulis buku terkenal yang berjudul 'The Golden Bough' sebagai suatu kajian tentang agama dan folklor (cerita rakyat). Buku ini menjelaskan berbagai berbagai teknik magi dan berbagai jenis tabu di seluruh dunia. Lihat J.G. Frazer, *The Golden Bough: the Roots of Religion and Folklore* (New Jersey: Gramercy Books, 1993).

⁵⁰ Mauss membahas teori umum dan konsep-konsep dasar tentang magi. Lihat Marcell Mauss, *A General Theory of Magic* (New York: Routledge Classics, 1972).

⁵¹ Malinowski membahas hubungan tentang magi, ilmu pengetahuan, dan agama dan esei-esei yang lain secara teoritis. Lihat Bronislaw Malinowski, *Magic, Science and Religion, and other Essays* (Garden City, N.Y. : Doubleday, 1954).

⁵² Pyysianen dalam bukunya menjelaskan tentang dasar-dasar teoritis tentang ilmu pengetahuan kognitif dari agama dan menggunakan bukunya untuk mendekonstruksi sejumlah konsep dasar dalam kajian agama, seperti mukjizat, magi dan budaya. Lihat Ilkka Pyysianen, *Magic, Miracles, and Religion: a Scientist's Perspective* (Oxford: AltaMira Press, 2004).

⁵³ O'Keefe mendiskusikan tentang berbagai teori sosial tentang magi berikut jenis-jenis magi dan pemanfaatannya. Lihat Daniel L. O'Keefe, *Stolen Lightning: the Social Theory of Magic* (New York: Continuum, 1982).

⁵⁴ Hutton mengkaji imu gaib sebagai suatu subjek sosiologi, yang menjelaskan peran dan posisi dukun di setiap tempat di dunia. Lihat Webster Hutton, *Magic: a Sociological Study* (London: Oxford University Press, 1948).

F. Metode Penelitian

Kajian ini merupakan salah satu kajian dalam bidang antropologi agama. Imam Suprayogo dan Tobroni dalam karyanya *Metodologi Penelitian Sosial-Agama* menyatakan bahwa berbagai perilaku bentuk-bentuk agama dari masyarakat yang mengedepankan magi, mitos, animisme, totemisme, paganisme, pemujaan terhadap roh dan politeisme sampai ke masyarakat yang lebih mengedepankan rasionalisme dan keyakinan monoteisme merupakan bidang-bidang kajian yang menjadi fokus penelitian agama secara umum.⁵⁵

Penelitian ini menggunakan metode penelitian etnografi yang bersifat deskriptif kualitatif. Etnografi, menurut James P. Spradley, merupakan pekerjaan mendeskripsikan suatu kebudayaan. Tujuan utama etnografi ini adalah untuk memahami suatu pandangan hidup dari sudut pandang penduduk asli, sebagaimana dikemukakan oleh Bronislaw Malinowski, bahwa tujuan etnografi adalah ‘memahami sudut pandang penduduk asli, hubungannya dengan kehidupan, untuk mendapatkan pandangannya mengenai dunianya’.⁵⁶ Spradley juga berpendapat bahwa etnografi bermakna untuk membangun suatu pengertian yang sistemik mengenai semua kebudayaan manusia dari perspektif orang yang telah mempelajari kebudayaan itu.⁵⁷

Dalam menganalisa data, peneliti akan menggunakan pendekatan fungsional-struktural (*structural-functional approach*). Pendekatan ini merupakan suatu pandangan tentang sistem sosio-kultural yang menekankan bahwa struktur-struktur yang diamati menunjukkan fungsi-fungsi dalam struktur tertentu atau struktur itu menunjukkan fungsi dalam sistem yang lebih luas. Berkaitan dengan hal ini, Sills berargumen bahwa pendekatan fungsional-struktural sebenarnya digunakan untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan mengenai struktur apa saja yang muncul?; fungsi-fungsi apa saja yang bisa ditunjukkan oleh struktur tersebut?; dan fungsi-fungsi apa saja yang dapat berkontribusi pada struktur tersebut?.⁵⁸

Metode pengumpulan data adalah dengan menggunakan teknik-teknik berikut ini:

⁵⁵ Imam Suprayogo dan Tobroni, *Metodologi Penelitian Sosial-Agama* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2003), 62-63.

⁵⁶ James P. Spradley, *Metode Etnografi*, terj. Misbah Zulfa Elizabeth (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2007), 3-4.

⁵⁷ James P. Spradley, *Metode...*, 13.

⁵⁸ David L. Sills, *International Encyclopedia of Social Sciences* (New York: The Macmillan Company and The Free Press, 1972), 22

1. *Kajian Pustaka*

Kajian pustaka digunakan untuk mengumpulkan teori-teori yang akan digunakan sebagai landasan dalam mengkaji penelitian ini, juga untuk mengumpulkan informasi sebanyak-banyaknya tentang fenomena-fenomena yang relevan dengan fokus kajian ini untuk menjadi bahan rujukan dan sebagai bahan perbandingan. Buku-buku dan artikel yang relevan yang menulis berbagai fenomena sosial budaya yang terjadi di Banten peneliti jadikan sebagai sumber sekunder dalam penelitian ini, sedangkan buku-buku atau artikel yang membahas tentang tema sejenis, baik teoritis maupun praktis, yang terjadi di berbagai wilayah di seluruh dunia, menjadi sumber tersier dalam penelitian ini.

2. *Observasi*

Dalam melaksanakan observasi, peneliti menggunakan pengamatan terlibat (*participant observation*) dan juga pengamatan tidak terlibat (*non-participant observation*). Dalam pengamatan terlibat, peneliti secara langsung mengamati dan menyaksikan berbagai ritual magi baik yang dilakukan oleh kiai atau ahli hikmah, dukun, jawara, praktisi seni tradisi, maupun masyarakat biasa lainnya. Misalnya, pada saat pengisian ilmu kebal *mateng* yang dilakukan oleh salah satu kiai hikmah di daerah Ciomas, peneliti secara langsung melihat dan mengamati bagaimana ritual pengisian salah satu jenis ilmu magi ini kepada salah seorang tamu dari Srilanka yang penulis bawa ke tempat tersebut. Untuk memperoleh *ijazah* ratusan ilmu hikmah dalam kegiatan *ijazah ilmu hikmah kubro* yang dilakukan secara masal (kolektif) di sebuah pesantren di daerah Cadasari Pandeglang pada tahun 2010, peneliti menjadi salah satu peserta dalam *ijazah ilmu himah kubro* ini karena ingin menyaksikan langsung bagaimana ritual pengajaran dan pentransmisian berbagai jenis ilmu hikmah yang dilakukan secara masal di pesantren tersebut. Dalam acara ini juga peneliti memperoleh satu kitab hikmah yang nampaknya bersumber dari berbagai kitab hikmah yang sudah diramu oleh guru dari ahli hikmah yang mengijazahkan kitab hikmah ini. Di kesempatan lain, peneliti juga mendatangi rumah-rumah dukun yang dipercaya memiliki, mempraktikkan dan mengajarkan ilmu magi.

Tidak mudah mengorek informasi atau melihat langsung bagaimana proses ritual magi berlangsung, bagaimana bentuk dan ragam magi, dan bagaimana formula (mantra) magi yang digunakan oleh para ahli magi, oleh karena itu ada beberapa langkah yang peneliti lakukan dalam observasi ini. *Pertama*, jika kiai atau ahli hikmah, dukun, jawara

atau praktisi seni tradisi atau siapapun yang dipercaya memiliki ilmu magi tertentu, yang peneliti temui nampak terbuka dengan berbagai informasi yang bagi sebagian orang dianggap ‘sangat rahasia’ dan ‘tabu’ untuk diceritakan kepada orang lain, peneliti bersikap jujur, terbuka dan mengatakan tujuan dari kedatangan peneliti. Namun jika mereka terkesan menutupi banyak hal, apalagi kalau mereka sulit menunjukkan sumber-sumber magi atau ritual magi, biasanya peneliti akan berpura-pura atau bersikap seolah-olah peneliti adalah pasien yang akan belajar atau meminta bantuan magi dari para ahli magi.

Jika peneliti merasa ragu, khawatir atau takut untuk memperoleh langsung ilmu magi yang ingin peneliti amati, peneliti biasanya mencari orang yang siap untuk dijadikan ‘bahan eksperimen’ peneliti dalam penelitian ini. Untuk mengamati bagaimana proses pemasangan *susuk*, misalnya, peneliti meminta bantuan seseorang yang sanggup menjadi pasien. Pada tanggal 12 Juni 2012, peneliti mengajak seseorang mengunjungi seorang ahli hikmah yang memiliki pesantren di daerah Padarincang yang mempraktikkan pemasangan ilmu *susuk* untuk menambah aura, wibawa dan lain sebagainya. Peneliti diizinkan untuk melihat secara langsung bagaimana proses pemasangan *ilmu susuk*, formula apa yang dibaca. Dua minggu berikutnya, yakni 26 Juni 2012, orang yang sama peneliti bawa ke dukun yang juga mempraktikkan *ilmu susuk*. Meskipun ritual, bacaan, dan *mahar* yang digunakan berbeda, namun benda dan fungsi dari *ilmu susuk* antara ahli hikmah dan dukun ini memiliki kesamaan. Biasanya, untuk memperoleh ilmu magi ini peneliti diharuskan membayar *mahar* dengan sejumlah uang tertentu, jika peneliti menyanggupi, maka bukan hanya jenis ilmu magi yang peneliti minta itu yang akan dijelaskan dan ditunjukkan oleh ahli magi, tetapi juga mereka akan terbuka tentang berbagai hal mengenai ilmu-ilmu magi yang mereka miliki, ritual apa saja yang harus dilakukan, sumber apa saja yang digunakan, formula apa saja yang dibaca, dari mana mereka memperoleh ilmu magi, siapa saja yang datang, dan lain sebagainya. Cara ini lah yang peneliti lakukan dan peneliti anggap paling efektif dan paling banyak memperoleh data dan informasi mengenai dunia magi di Banten.

Untuk pengamatan tidak terlibat, peneliti biasanya akan bertanya langsung kepada orang-orang yang pernah atau mengalami langsung ritual magi yang sedang peneliti amati. Dalam ritual magi di kuburan, misalnya, peneliti tidak secara langsung melihat dan mengamati bagaimana ritual magi dilakukan di tempat yang dianggap keramat oleh sebagian orang. Peneliti mendapatkan informasi ini dari

beberapa orang yang mengalami atau melihat langsung kejadian itu. Ritual magi di kuburan keramat di daerah Serang, misalnya, peneliti mendapatkan informasi detil mengenai apa yang dilakukan oleh orang-orang yang melakukan ritual magi untuk memperoleh jenis ilmu tertentu dari seorang dukun pijat yang rutin melakukan ziarah ke berbagai tempat keramat, termasuk ke kuburan di Serang tersebut. Hal yang sama peneliti lakukan pada beberapa informan.

3. *Wawancara.*

Wawancara dilakukan untuk mendapatkan informasi yang rinci dan mendalam yang dibutuhkan untuk melengkapi hasil pengamatan. Wawancara mendalam (*depth-interview*) utamanya dilakukan kepada informan kunci, yaitu kiai dan ahli hikmah, dukun (laki-laki dan perempuan), dan jawara yang tersebar di tiga wilayah Serang, Pandeglang, dan Lebak. Untuk memperkaya data, wawancara juga dilakukan kepada tokoh masyarakat, sesepuh, akademisi, budayawan, praktisi seni budaya, dan juga warga biasa.

Untuk memperoleh informasi yang lengkap terkait ilmu magi, wawancara dengan para ahli magi seringkali tidak cukup dilakukan dalam satu kali pertemuan; apalagi jika orang yang diwawancarai tidak pernah kenal sebelumnya. Umumnya, peneliti mewawancarai para ahli magi 2-4 kali tatap muka; bahkan jika dirasakan masih belum cukup, peneliti datang 6 sampai 8 kali. Wawancara dengan K.H.Fym, misalnya, peneliti lakukan sampai 8 kali dari tahun 2010-2012. Wawancara dengan Ust. Rmn dilakukan sebanyak 5 kali, Ust. Munawir 4 kali, K.H.A.S. 2 kali, k.H.J.M 3 kali, Bpk. Dyt 2 kali, Bpk. Bsn 3 kali dan seterusnya.

4. *Dokumentasi*

Ketika mengumpulkan data lapangan, peneliti juga tidak lupa mendokumentasikan beberapa hal yang dianggap penting dan relevan dengan topik kajian ini baik dalam bentuk visual maupun audio visual setelah meminta izin kepada ahli magi maupun masyarakat yang memiliki benda magi atau pun sumber magi. Dalam ritual pengisian *ilmu kebal* yang dilakukan di rumah salah satu *ahli hikmah* di Ciomas pada bulan Oktober 2012, misalnya, peneliti merekam dan mengambil foto selama ritual berlangsung. Bulan Desember 2012, peneliti juga merekam ritual pengisian atau penempaan (kekuatan magi) *Golok Ciomas* di daerah Babakan Ciomas yang dipimpin oleh seorang kiai dan diikuti oleh puluhan pemilik *Golok Ciomas* dari berbagai daerah baik yang berasal dari Banten maupun luar Banten. Bulan Maret 2011, peneliti juga meminta izin untuk mengambil foto berbagai benda magi

dan sumber (kitab/buku) magi yang dimiliki oleh seorang dukun di Padarincang. Peneliti juga merekam beberapa wawancara dengan beberapa kiai, ahli hikmah, dan dukun dalam bentuk *audio*. Semua itu dilakukan untuk memperkuat validitas data hasil penelitian, sekaligus juga dapat digunakan sebagai koleksi arsip terkait magi Banten.

5. Waktu dan Lokasi Penelitian

Penelitian ini dilakukan dari bulan April 2010 - Oktober 2013. Lokasi penelitian dilakukan di tiga wilayah Provinsi Banten, yaitu Kabupaten Serang, Kabupaten Pandeglang, dan Kabupaten Lebak. Pemilihan ketiga wilayah ini atas pertimbangan-pertimbangan berikut: *Pertama*, ketiga kabupaten tersebut saling berdekatan, sehingga akan lebih mudah bagi peneliti untuk melakukan penelitian lapangan guna menggali informasi yang dibutuhkan dari para informan. *Kedua*, berbeda dengan Kabupaten Tangerang dan Kota Tangerang yang masyarakatnya sudah sangat heterogen dan metropolis, masyarakat di ketiga kabupaten ini masih didominasi oleh etnis Jawa-Banten dan Sunda Baten, yang memiliki kultur kebantenan yang lebih kuat dibandingkan masyarakat Tangerang yang lebih dekat dengan Jakarta. *Ketiga*, ketiga wilayah ini terkenal dengan kiai, jawara, dukun dan juga praktik-praktik maginya. Sehingga akan lebih mudah bagi peneliti untuk mendapatkan informan kunci yang mengetahui tentang topik yang sedang diteliti. *Keempat*, di ketiga wilayah ini, masyarakatnya dikenal religius, keras dan berani. Diduga keberanian mereka karena mewarisi watak kejawaraan yang identik dengan kekuatan magi dan keberaniannya. Sehingga, ada pendapat umum bahwa Pandeglang dikenal sebagai 'kota sejuta santri' dan Ciomas, salah satu kecamatan yang ada di Kabupaten Serang terkenal dengan jawaranya. Di Kabupaten Serang juga, yakni di Bojonegara, dahulu terkenal dengan praktik *black magic*-nya. Begitu juga daerah Sajira, Lebak yang juga terkenal dengan dukun teluh dan tenungnya. Peneliti juga merasa terbantu karena tinggal di wilayah di mana praktik magi masih menjadi sesuatu yang lazim dan umum dilakukan oleh sebagian besar masyarakat, yaitu di wilayah Ciomas Padarincang Serang Banten.

G. Sistematika Pembahasan

Untuk mempermudah dan memperjelas pembahasan, penyajian hasil penelitian disertasi ini dibagi dalam tujuh bab. Bab *pertama* adalah pendahuluan yang memuat tentang latar belakang masalah, identifikasi dan rumusan masalah, tujuan penelitian, signifikansi penelitian, telaah pustaka, metode penelitian, dan sistematika pembahasan.

Bab *kedua* menampilkan beberapa teori terkait dengan hubungan agama dan budaya lokal yang terdiri dari interaksi agama dan budaya, akulturasi Islam dan budaya lokal, dialog agama dan budaya dalam tradisi magi.

Bab *ketiga* mendeskripsikan tentang interaksi Islam dan budaya lokal dalam dinamika sejarah di Banten yang terdiri dari deskripsi singkat tentang Banten dan masyarakatnya, agama dan kepercayaan masyarakat Banten pra-Islam, asal mula kedatangan Islam dan perkembangannya di Banten, hubungan Islam dan budaya lokal dalam tradisi magi di Banten.

Dalam bab *keempat* dikaji proses akulturasi Islam dan budaya lokal dalam tradisi magi di Banten. Dalam bab ini akan dibahas mengenai agen-agen akulturasi dalam tradisi magi di Banten, institusi pemelihara tradisi magi di Banten, sumber-sumber magi dan pemanfaatannya, dan proses pewarisan ilmu magi di Banten.

Bab *kelima* mendiskusikan tentang ragam bentuk akulturasi Islam dan budaya lokal dalam tradisi magi di Banten yang terdiri dari pendahuluan, interaksi Islam dan budaya lokal dalam ritual magi di Banten, unsur-unsur akulturasi dalam formula magi (mantra) di Banten, dan dialog agama dan budaya lokal dalam benda magi di Banten.

Bab *keenam* membahas tentang alam pikiran mistis dan magi masyarakat Banten yang memuat kepercayaan terhadap hantu, roh, dan makhluk gaib; kepercayaan terhadap tabu, dan praktik magi dalam kehidupan sosial keagamaan, politik dan ekonomi di Banten.

Bab *ketujuh* merupakan bab penutup yang berisi kesimpulan dari hasil penelitian disertasi serta berbagai implikasi dan rekomendasi tentang beragama kemungkinan yang dapat dilakukan dalam penelitian berikutnya yang tidak terangkum dalam penelitian ini disertai beberapa saran, dan diakhiri dengan daftar pustaka.