

EVERYDAY RELIGION: TAWARAN METODE PENELITIAN SOSIAL BAGI PENGEMBANGAN STUDI ISLAM

Karman

Program Studi Pendidikan Agama Islam
Pascasarjana UIN Sunan Gunung Djati Bandung
Email: karmanfaiz@uinsgd.ac.id

Abstract: Religion in contemporary sociological studies does not only talk about official discourse, but also everyday lived. This paper describes "everyday lived" or "live religion". Through qualitative approaches and descriptive methods can be explained, religion and spirituality based on everyday lived can be analyzed through ordinary people in their daily religious practices. Everyday religion displays a different dynamic, which is freer from political construction. Everyday religion views agency as important, without neglecting structure. Structure refers to the ability of institutions to produce (and enforce) a pattern of meaning and action; agency refers to the individual or collective ability to improvise and bring alternatives to life. The study of "lived religion" can be an inspiration for the development of Islamic studies in various Islamic universities, especially the studies of the Qur'an and Hadith.

Keywords: everyday religion; social research methods; Islamic studies

Abstrak: Agama dalam kajian sosiologi kontemporer tidak semata-mata membicarakan *official discourse*, melainkan *everyday lived*. Tulisan ini mendeskripsikan "everyday lived" atau "live religion". Melalui pendekatan kualitatif dan metode deskriptif dapat dijelaskan, agama dan spiritualitas berdasarkan *everyday lived* dapat dianalisis melalui orang-orang biasa dalam praktik keagamaan sehari-hari. Everyday religion menampilkan dinamika yang berbeda, yang lebih bebas dari konstruksi politik. Everyday religion memandang penting agensi, tanpa mengabaikan struktur. Struktur mengacu pada kemampuan lembaga untuk memproduksi (dan memaksakan) suatu pola pemaknaan dan tindakan; agensi mengacu pada kemampuan individu atau kolektif untuk melakukan improvisasi dan menghidupkan alternatif-alternatif. Studi "lived religion" dapat menjadi inspirasi bagi pengembangan studi Islam di berbagai perguruan tinggi Islam, terutama kajian-kajian Al-Qur'an dan Hadis.

Kata kunci: *everyday religion*; metode penelitian sosial; studi Islam

PENDAHULUAN

Studi agama dalam disiplin sosiologi dan antropologi menarik untuk dikaji. Hal ini dapat dilihat dalam beberapa hal. Studi tentang agama secara tradisional, sebagian besarnya berfokus pada teks; kitab suci, doktrin, dan interpretasi keduanya, serta kisah hidup, "vitae", dari tokoh agama dan tokoh spiritual terkenal seperti orang suci, mistik, nabi, dan superstar spiritual lainnya. Studi tentang agama juga berfokus secara ekstensif pada apa yang diyakini orang daripada apa yang mereka alami atau apa yang mereka lakukan yang mereka pahami sebagai "religius" atau "spiritual". Perspektif yang dipertimbangkan oleh para sarjana dan pengkaji agama biasanya berkaitan dengan orang-orang elit,

ulama (akademisi). Studi agama ini dalam kajian sosiologi disebut dengan "*official discourses*" yang diartikan konsep dan kajian yang terkait dengan ideologi agama, struktur keagamaan formal, otoritas keagamaan, dan kebijakan pimpinan yang dirumuskan dan dikembangkan oleh para pemimpin di tingkat paling atas suatu gerakan atau organisasi (McLoughin, 2007). Ini semua bisa sangat menarik, tetapi kehilangan banyak dari apa yang disebut "agama" atau "spiritualitas", terutama dalam kehidupan sehari-hari orang biasa.

Studi studi agama dalam konteks tersebut perlu mempertanyakan kategori-kategori yang dianggap telah mapan, dan bahwa realitas jauh lebih kompleks dari "realitas" yang dibuat lebih teratur dan sederhana oleh ilmu manusia (para ahli). Sementara kategorisasi tidak mampu dihindari, dan ilmu menghendaki teoretisasi yang mengabstraksi realitas, perhatian yang dekat dan terus menerus pada praktik akan membantu mengatasi keterbatasan-keterbatasan. Agama pada akhirnya bukanlah sekadar kumpulan abstrak doktrin atau kitab suci yang sudah *fixed*; yang tidak dapat terpisahkan dari semuanya, *agency*-- kehadiran manusia sebagai bagian realitas dan sekaligus sebagai pengkaji realitas. Ini tampak terutama dalam praktik. Berkaitan dengan hal ini penting melihat kritik utama ilmuwan seperti Asad terhadap sejarawan seperti Cantwell Smith maupun antropolog seperti Clifford Geertz, keduanya, terlepas dari subyek kajiannya tentang manusia, seringkali mengabaikan praktik keagamaan dan terjebak dalam pengkategorian yang terlalu sempit tentang agama atau budaya.¹

Belakangan muncul studi agama dilihat dari perspektif "*lived experiences*", keber-agamaan yang mengacu pada representasi pengalaman dan pilihan orang tertentu. Studi agama dalam perspektif *lived experiences* ini dalam istilah disebut "*lived religion*". McGuire menggunakan istilah *lived religion* ini untuk membedakan "pengalaman aktual orang ber-agama dari agama praktik-praktik kepercayaan agama yang dilembagakan" dengan mem-fokuskan pada agama

¹Asad, "Reading a Modern Classic: WC Smith's The Meaning and End of Religion". *History of Religions*, 40(3), 2001. 205-222.

"sebagaimana yang dipraktikkan, dialami dan diungkapkan orang biasa."² Istilah *lived religion* merupakan bentuk-bentuk beragama dan spiritualitas yang muncul dalam kehidupan sehari-hari. Menurut Bourdieu, melalui analisis *everyday life*, fokus analisis ditekankan pada *habitus*, dalam bahasa, yang telah menjadi praktik-praktik keseharian.³ Di samping itu, subjek yang diteliti orang-orang yang seakan-akan tidak memiliki otoritas dalam bidang keagamaan, tetapi mereka selalu menjalankan praktik-praktik keberagamaan secara rutin, sehari-hari. Mereka orang-orang biasa, kelas menengah biasa, bukan aktor atau pemangku otoritas keagamaan.

Studi agama perspektif "*lived experiences*" atau "*lived religion*" menggunakan pendekatan dimulai dari ide yang amat umum mengenai agama kemudian membuka kemungkinan yang amat luas mengenai apa itu agama sesungguhnya dengan melihat pada praktik-praktik orang beragama. Sarjana yang ber-*concern* dalam "*lived religion*" meneliti bagaimana praktik spiritual, objek, percakapan, dan pengalaman dan hal-hal konkrit lainnya mewarnai kehidupan sehari-hari dalam istilah religius atau spiritual yang dapat dikenali. Dilihat dari sisi ini, studi agama masa depan sarat dengan tantangan, baik teori maupun metodologi. Apa yang dapat ditawarkan dari "*lived religion*" untuk studi agama di masa depan?

Studi agama dengan "*lived religion*" ini telah dilakukan banyak ahli, baik di kalangan sarjana Barat maupun sarjana Islam (Muslim). Di kalangan sarjana Barat, "*lived religion*" dipopulerkan oleh Robert A. Orsi dalam karyanya *Lived Religion in America: Toward A History of Practice* dan David D. Hall *The Madonna of 115th Street: Faith and Community In Italian Harlem, 1880-1950*. Perkembangan berikutnya muncul McGuire dan Nancy T. Ammerman, dan lain-lain. Di kalangan Islam, beberapa tokoh yang ber-*concern* pada kajian "*lived religion*", antara lain Saba Mahmood (2005), Talal Asad dalam karyanya *The Idea*

²McGuire, *Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life* (Oxford: Oxford University Press, 2008), 2.

³Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice* (Cambridge: Cambridge University Press). 1977.

of *Anthropology of Islam* (1986) dan Sarah Tobin (2011) dalam karyanya, *Everyday Piety: Negotiating Islam and the Economy in Amman, Jordan*.

Nancy T. Ammerman, salah satu tokoh penting dalam kajian "*lived religion*" abad ini, sekaligus menjadi tokoh sentral dalam tulisan ini. Ada dua karya besar Ammerman yang dapat dijadikan rujukan dalam kajian "*lived religion*" ini, "Religious Identities and Religious Institutions" in *Handbook of the Sociology of Religion* dan "Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives". Buku terakhir karya Ammerman tersebut menjadi fokus kajian, terutama chapter ke-13, *Studying Everyday Religion: Challenges for the Future*. Di antara pernyataan menarik Ammerman, meneliti aspek sehari-hari berarti "privileging the experiences of non experts". Pandangan tersebut diapresiasi oleh Tobin bahwa melalui penelitian atas narasi-narasi praktik keberagamaan sehari-hari (*lived religion*), peneliti akan menemukan variasi dan varietas kesalahan dalam bentuk jamak.⁴ Ia menyebut dengan *everyday pieties*; dan meletakkan kejamakan kata *pieties* (kesalahan) dalam realitas dinamis yang selalu berada pada pola prosesual, bukan bawaan. Namun, Ammerman memberikan catatan, "*lived religion*" di masa depan memperoleh banyak tantangan, teoretis dan metodologis, sehingga perlu dicarikan langkah antisipasinya. Jika studi "*lived religion*" Ammerman dikaitkan dengan penelitian Asad, Saba, dan Tobin di dunia Islam, "*lived religion*", dapat dijadikan alternatif dalam pengembangan studi Islam. Tulisan ini menganalisis tawaran Ammerman tentang *Studying Everyday Religion* dalam menghadapi tantangan keilmuan sosial masa depan dalam pengembangan Studi Islam.

METODE PENELITIAN

Penelitian ini adalah penelitian pustaka (library research) menggunakan literatur berupa buku-buku dan karya tulis lainnya sebagai sumber data primer dan sumber data sekunder, dan teknik pengumpulan data dilakukan melalui pengutipan secara langsung dan tidak langsung. Adapun teknik analisis data

⁴Tobin, *Everyday Piety: Negotiating Islam and the Economy in Amman, Jordan* (Boston: Boston University, 2011).

digunakan *content analysis*, yaitu usaha menguraikan dan menganalisis secara mendalam isi suatu informasi tertulis atau tercetak secara obyektif dan sistematis untuk mengungkap pesan yang dikandungnya.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Gagasan Penting Ammerman tentang "*Lived Religion*"

Gagasan "*lived religion*" Ammerman ini dalam rangka menemukan agama sebagai proyek besar dalam studi sosial dan antropologi. Ia menyebut "*lived religion*" sebagai fokus studi yang lebih dinamis mulai mendapat perhatian luas di tahun 1980-an dan 1990-an. Di awal 1990-an, kumpulan esai David Hall oleh sejarawan sosial dan sosiolog membawa istilah tersebut ke dalam bahasa akademis (Hall, 1997). Sementara buku Meredith McGuire, *Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life* tidak diterbitkan hingga tahun 2008. McGuire dan koleganya dalam sosiologi telah memberikan kontribusi penelitian penting tentang ritual penyembuhan dan devosi kepada orang-orang kudus, kehidupan keluarga dan gender, agama imigran. Gerakan keagamaan baru dan pekerjaan telah menjangkau berbagai disiplin ilmu, dengan beberapa kontribusi terpenting datang dari studi agama dan sejarawan sosial.⁵ Proyek ini tidak terlepas dari bantuan Peter Berger di tahun 2003 yang mengundang sekelompok sarjana perintis membicarakan cara memajukan penelitian sosiologi agama. Para sarjana Amerika Utara dan Eropa itu telah berkontribusi menyumbangkan pekerjaan penting, melihat agama dalam bentuk dan tempat baru. Hasil perbincangan itu menghasilkan karya *Everyday Religion* dan ide-ide tersebut menjadi bibit bagi penelitian dan penulisan yang telah dilakukannya sama beberapa tahun sebelumnya. Ammerman memiliki gagasan sendiri tentang sifat identitas religius

⁵Griffith, *Born Again Bodies: Flesh and Spirit in American Christianity* (Berkeley, CA: University of California Press, 2004). Orsi, *The Madonna of 115th Street: Faith and Community in Italian Harlem, 1880-1950*. (Yale University Press, 2002).

dan membuatnya mengadopsi metodologi naratif.⁶ Didukung dengan tim peneliti dan hibah dari John Templeton Foundation, diluncurkanlah proyek "Narasi Spiritual dalam Kehidupan Sehari-hari" di tahun 2006. Tim bertekad untuk menguji wawasan teoretis dan metodologis yang muncul dengan mengumpulkan cerita tentang kehidupan sehari-hari dan menganalisis elemen religius dan spiritual dalam cerita-cerita itu.⁷ Ammerman menjelaskan bahwa memiliki koleksi cerita sehari-hari yang kaya memungkinkannya mendengarkan cara-cara yang "tidak biasa" kepekaan terjalin masuk dan keluar dari realitas duniawi.⁸

Karya *Everyday Religion* berupaya menyiasati dua jenis penutup mata lainnya yang tampak sering bekerja dalam studi sosiologis tentang agama. Ketika seseorang mencari agama, ia sering menolak untuk membayangkan bahwa seseorang beragama (religius) bisa saja menjadi orang biasa di tengah-tengah hal biasa lainnya. Bagi Ammerman dan tim, sebagian besar teori tentang agama bergantung pada gagasan bahwa agama pada dasarnya identitas total. Jika seseorang benar-benar religius, ia akan berjalan dalam gelembung religius. Jika mereka percaya pada Tuhan dan akhirat, perilaku ketat harus diikuti, dan jika tidak mereka tidak harus benar-benar religius.

Ammerman dan tim setelah mengumpulkan cerita dari wawancara sejarah hidup, wawancara pemerolehan foto, dan buku harian lisan dari berbagai kelompok orang ber-agama dan tidak beragama di Boston dan Atlanta menegaskan, kehidupan sosial sehari-hari sebagian besar bersifat biasa dan sekuler. Menurut Ammerman, jika menemukan agama membutuhkan penemuan tempat-tempat yang hanya ada agama, sedikit yang dapat dilakukan. Ammerman menyetir pandangan Mary Douglas (1983) bahwa dunia abad pertengahan bukanlah "zaman keemasan", tempat setiap orang hidup di bawah "kanopi" religius; jadi kegiatan sehari-hari ini dibentuk oleh masalah yang agak biasa. Aktivitas yang dilakukan orang dalam rumah tangga, di tempat kerja,

⁶Ammerman, "Religious Identities and Religious Institutions" in *Hand-book of the Sociology of Religion*, edited by M. Dillon, Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 207–224.

⁷Ammerman, *Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives* (New York: Oxford University Press, 2007), p. 220.

⁸Ammerman, *Everyday Religion*, p. 220.

menjaga kesehatan, atau terlibat dalam politik sebagian besar dinarasikan sebagai cerita yang karakternya ditentukan oleh peran rutin dan tindakannya ditujukan untuk tujuan praktis. Sejumlah data menunjukkan hal itu dan dikutipkan berikut ini.⁹

Warga Inggris dan Swedia) mempertahankan hubungan dengan gereja mereka yang sama sekali tidak ketat. Mereka memanfaatkan ritual keagamaan dan bimbingan moral jika itu cocok untuk mereka, tetapi kehadiran perwakilan agama tampaknya tetap layak untuk didukung oleh mereka. Selama gereja-gereja memiliki struktur dukungan pemerintah dan budaya, lembaga keagamaan tersebut mungkin tidak membutuhkan pendukung individu yang berdedikasi untuk bertahan hidup. Selama gereja-gereja itu ada, basis dari praktik dan identitas religius akan hadir dan menemukan bentuknya dalam budaya.

Orang Italia dan Spanyol merangkul otoritas moral individu dan tinggal di rumah dan tidak ke gereja (terutama dari pengakuan), tetapi mereka masih menganggap diri mereka sebagai penganut Katolik. Sekarang Islam hadir memberikan alternatif agama-budaya baru di tengah-tengah mereka. Namun, sejarah hubungan Spanyol antara Gereja dan politik memperumit gambaran tersebut. Bagaimana identitas agama, nasional, dan politik dapat digabungkan telah menghasilkan ragam bentuk di antara masyarakat Katolik Eropa Selatan. Di dalam Gereja, berbagai kekuatan pemimpin agama menunjukkan pengaruh bagaimana pengalaman religius dapat dikaitkan dengan persuasi moral. Tanpa otoritas hukum yang berlaku, gereja memiliki kekuasaan yang beragam yang dimiliki oleh institusi tersebut.

Menurut Ammerman, masing-masing kelompok orang-orang tersebut menguji batas terluar keberadaan agama dalam kehidupan modern yang tidak sesuai dengan yang ingin dilihat pejabat dan tokoh agama dalam diri seorang anggota setia. Mereka disebut "pengendara bebas", *free riders*. Mereka memberikan sedikit kontribusi untuk organisasi keagamaan yang mapan. Kontribusi mereka diukur dalam waktu dan bakat serta uang, dan berdasarkan ukuran ini mereka tidak menjadi teladan bagi tujuan organisasi. Mereka tidak berada di luar jangkauan pola budaya, ritual dan cerita, dari institusi keagamaan dalam masyarakat mereka. Di samping itu, mereka tidak mau menyatakan kemampuan mereka sendiri untuk menciptakan praktik spiritual dan terlibat dalam ritual keagamaan. Identitas agama seringkali dipertahankan dan dinegosiasikan di tempat-tempat yang mengejutkan. Ini menegaskan, ketika

⁹Ammerman, *Everyday Religion*, p. 220-221.

peneliti mencari “kekuatan” agama (*strength of religion*) perlu memperhatikan tempat-tempat sehari-hari yang di situ kehidupan sedang dinavigasi dan ada asumsi budaya yang membuat agama tetap tersedia secara luas di luar layanan ibadah mingguan. Itu berarti praktek tersebut memberi perhatian pada kehidupan dan pilihan individu tetapi mengenali pola yang tertanam secara sosial dalam pilihan-pilihan itu.¹⁰

Ammerman mengakui, sebagian besar kehidupan itu "sekuler" sambil mempertanya-kan apakah kasusnya kini lebih dominan daripada di masa lalu, sulit untuk dikatakan. Namun, ia mencurigai kehidupan sekuler tidak hanya terjadi di Amerika abad XXI. Realitas rutin yang dihayati oleh kebanyakan orang di sebagian besar waktu dan tempat tidak diliputi oleh pesona dan mungkin tidak pernah ada. Namun, jika dunia tidak sepenuhnya terpesona, apakah itu berarti spiritualitas (agama) tidak ada? Pasti tidak. Agama yang diaktualisasikan setiap orang pada dasarnya tidak berbeda secara mendasar dari ruang politik, keluarga, atau pekerja. Spiritualitas di berbagai tempat itu menunjukkan agama. Salah satu hal yang dijelas-kan oleh teori naratif tentang identitas, identitas selalu memiliki banyak merek dan titik-temu.¹¹

Menurut Ammerman, perkataan bahwa agama hanya ada di samping semua realitas lain dalam kehidupan sehari-hari berarti peneliti agama harus mengharapkan cerita sehari-hari dari kantor atau rumah sakit terkadang menjadi sakral dan sekuler sekaligus. Sakral dan seku-ler terkadang secara harfiah bersebelahan. Agama yang dianut masyarakat sehari-hari terjalin masuk dan keluar dari bahasa dan simbol serta interaksi ruang publik dan lembaga yang birokratis. Agama benar-benar ada, tepat di samping semua hal lain yang terjadi di setiap aktivitas manusia sehari-hari. Agama "mungkin saja" ada di mana saja; orang seharusnya tidak mengharapkan agama ada di mana-mana, dan juga para peneliti seharusnya tidak meng-harapkannya untuk tetap berada di sudut yang dapat diprediksi. Proyek penelitian Ammerman menemukan bahwa sebagian

¹⁰Ammerman, *Everyday Religion*, p. 221.

¹¹Ammerman, “Religious Identities and Religious Institutions”, 207; Somers, “The Narrative Constitution of Identity: A Relational and Network Approach”, *Theory and Society* 23, 1994, p. 605–649.

besar kehidupan itu biasa-biasa saja, dan ditemukan tidak ada wilayah sosial yang selalu dan sama sekali tidak memiliki makna spiritual. Apa pun yang akan dikatakan tentang garis antara sakral dan sekuler, itu tidak ditarik di gerbang halaman gereja atau pintu sinagog. Orang, dalam beberapa keadaan, membawa kepekaan agama mereka dengan cara yang membentuk hubungan dan perilaku sehari-hari mereka.

Salah satu aliran dominan dalam "teori sekularisasi" berpendapat bahwa agama dapat bertahan di dunia modern sebagai bentuk kesadaran individu tertentu¹² yang dinamakan "Agama Tak Terlihat".¹³ Luckmann dan para fungsionalis memecahkan masalah agama modern dengan menempatkan "makna" dan "pandangan dunia" sebagai universal manusia kuasi-religius yang dibawa dalam kesadaran individu.¹⁴

Menurut Ammerman, menemukan agama berarti men-dengarkan suaranya yang khas dalam percakapan, mengklaim kembali apa yang pertama kali diajarkan George Herbert Mead dan para interaksionis simbolik tentang cara dunia sosial dibangun.¹⁵ Singkat kata, jika seseorang ingin memahami agama, harus mencari situs, tempat percakapan menghasilkan dan dihasilkan oleh realitas spiritual dan religius yang dihadirkan oleh mereka yang berpartisipasi dalam percakapan ini. Para peneliti tidak perlu berasumsi bahwa seluruh masyarakat (atau bahkan seluruh organisasi) harus religius untuk mencari tempat realitas religius hadir dalam interaksi.

Ammerman menunjukkan data hasil wawancara terhadap sejumlah orang yang telah membawa agama bersama mereka ke berbagai tempat yang mungkin tidak diduga di tempat-tempat tersebut. Di lintas budaya dan lingkungan sosial, identitas dan praktik agama hadir di tengah semua tuntutan sosial lainnya dalam kehidupan sehari-hari. Misal, sejumlah kasus yang dapat disebutkan;

¹²Berger, *The Sacred Canopy* (Garden City; New York: Anchor Doubleday, 1969).

¹³Luckmann, *The Invisible Religion* (New York: Macmillan, 1967).

¹⁴Parsons, "Religion and Modern Industrial Society", *Religion, Culture, and Society*, edited by L. Schneider, (New York: Wiley, 1964).

¹⁵Mead, *Mind, Self and Society* (Chicago: University of Chicago Press, 1934).

Para migran transnasional yang tercerabut dari dunia perlindungan; agama mereka memberikan pertimbangan yang masuk akal sehari-hari, membawa agama itu bersama mereka, menciptakannya kembali di sepanjang jalan. Mereka mengadopsi baik cara-cara religius di tempat tujuan mereka atau meninggalkan tanah air tanpa tersentuh oleh pengalaman mereka. Para migran ini menggunakan praktik dan koneksi keagamaan untuk menavigasi perjalanan hidup mereka. Agama adalah media untuk tetap terhubung secara lintas batas dan menjadi sarana bagi mereka untuk membangun tempat di dunia yang mengharapkan setiap orang memiliki identitas multikultural. Agama bergerak melintasi batas, tetapi eksistensinya bukannya tanpa perubahan.¹⁶

Ada faktor "negosiasi" semacam metafora sosiologis dominan untuk menggambarkan perlintasan batas ini. Dihadapkan pada pluralisme kelembagaan dan budaya, para aktor sosial modern menggunakan identitas dan simbol agama untuk memahami segala sesuatu mulai dari migrasi, kehidupan keluarga, hingga politik. Realitas sosial lainnya dalam kasus apa pun, tidak ada. Tekanan ekonomi, persyaratan hukum, sumber daya politik, dan keterampilan individu, membentuk tindakan seseorang, termasuk resep dan narasi agama. Untuk mengatakan bahwa makna dan strategi aksi dapat dinegosiasikan mengakui, ada banyak lapisan yang tumpang tindih, termasuk lapisan agama, di dunia sosial modern. Tidak semua situasi sama-sama diresapi dengan pilihan spiritual, tetapi seseorang akan kehilangan dimensi penting dalam tindakan sehari-hari jika mengasumsikan ketidakhadiran agama setiap kali melihat strategi sekuler sedang bekerja, baik di ranah "publik" dan "privat", sebaiknya perlu ditanyakan apakah dan bagaimana tindakan keagamaan dapat hadir.¹⁷

Ammerman menawarkan ilustrasi. Kisah di tempat kerja cenderung tidak diceritakan sebagai kisah spiritual daripada kisah tentang rumah atau kesehatan, tetapi proses sosial yang membawa agama ke tempat kerja, saat itu ada, dan terbuka. Berbicara tentang kehidupan di tempat kerja dalam istilah spiritual berkaitan dengan produk dari tingkat komitmen religius individu — persis seperti yang diprediksi oleh semua model fungsionalis tim Ammerman. Spiritualitas yang lebih menonjol bagi orang tersebut, semakin aktif mereka dalam praktik spiritual

¹⁶Ammerman, *Everyday Religion*, p. 221-222.

¹⁷Ammerman, *Everyday Religion*, p. 222.

dan keagamaan, dan semakin sering mereka menghadiri kebaktian, semakin besar kemungkinan mereka untuk berbicara tentang tempat kerja mereka dalam cerita dengan konten spiritual.

Pekerjaan semacam itu masih dapat menjadi pencarian spiritual, tetapi hanya sejauh individu yang sangat berdedikasi, didukung oleh partisipasi aktif dalam komunitas religius, mencari dengan cermat dimensi sakral dalam apa yang mereka lakukan. Jadi, kesadaran individu dan struktur sosial bekerja dalam menentukan apakah dan kapan spiritualitas memasuki cerita tentang tempat kerja.

Ammerman menegaskan, timnya memperluas definisi yang memandu kajian mereka dengan mengakui bahwa "agama" sering kali diproduksi dan dibentuk kembali di tempat-tempat di luar institusi yang ada. Misal, penjelasannya:

Orang Amerika yang memiliki pengalaman religius individu telah lama dipercayai: bahwa apa yang mereka lakukan bersifat individual dan "spiritual" daripada religius. Tetapi kasus wanita yang bertemu Yesus di pesawat astral menunjukkan tradisi religius yang membentuk individualisme religius. Ini juga mengingatkan kita bahwa apa yang kita masukkan dalam kategori itu tidak hanya dinegosiasikan dengan lembaga adat yang berkuasa, tetapi juga dengan para ulama yang mempelajarinya. Lingkaran komunikasi dan rekan senegarannya penting, tapi begitu pula dengan "otoritas" ilmiah yang akan menggambarkan sebuah pengalaman bagi dunia.¹⁸

Studi tentang *lived religion* selalu mendorong para ilmuwan sosial melihat lampauan jemaat dan denominasi, kuil dan tempat pemujaan. Agama yang dihayati juga melampaui dunia "pribadi" dari apa yang dilakukan orang di rumah atau sendiri. Diperlukan pencarian agama yang hidup di tempat kerja dan pasar, rumah sakit dan lingkungan, serta di jemaat dan rumah tangga.

Di luar Modernitas: Mengajukan Pertanyaan tentang Agama Sehari-hari

Bagaimana mendeskripsikan agama? Metodologi ilmu sosial biasanya mendeskripsikan religiusitas individu dan kolektif dalam kaitannya dengan keyakinan, keanggotaan, partisipasi organisasi, dan (terkadang) pengalaman dan praktik. Pertemuan mistik luar biasa dan keha-diran spiritual sehari-hari telah

¹⁸Ammerman, *Everyday Religion*, p. 223

menjadi domain para antropolog yang mempelajari orang-orang "pra modern" atau sejarawan yang menggambarkan virtuosi religius. Sejalan ini, perhatian para sosiolog dan psikolog telah dibentuk oleh keasyikan teoretis dengan sekularisasi dan oleh metodologi survei yang telah menjadi teknologi epistemologis dominan para peneliti.

Metodologi "living religion" mengutamakan kepatuhan agama dan afiliasi kelembagaan sebagai ukuran kekuatan agama dan meleset dari gerakan dan praktik keagamaan di luar institusi agama resmi.¹⁹ Cara ini kehilangan kekuatan ekspektasi budaya religius atau persyaratan hukum dan pendapatan yang diperoleh dari pajak. Jadi, ketika peneliti menyatakan bahwa kepercayaan telah menurun atau afiliasi tidak terkait dengan beberapa hasil sosial, hanya sebagian kecil dari cerita yang diceritakan. Ini sama dengan yang disebut debat tentang "strictness" (ketegasan). Para ahli teori pilihan rasional telah menggunakan pemodelan eko-nomi mereka yang rumit dari tanggapan survei untuk mengklaim gerakan keagamaan dengan "permintaan tinggi" mampu menghasilkan tingkat penghargaan atas barang-barang keagamaan kolektif yang memiliki keunggulan pasar yang melekat atas kebiasaan permintaan rendah kaum liberal. Kelompok permintaan tinggi ini, dianggap memiliki keuntungan organisasional dalam mengecilkan hati "penumpang bebas" atau orang-orang biasa, sehingga diklaim menang. Ammerman telah membuktikan bahwa kekuatan institusional yang berasal dari sumber selain komitmen individu dan kekuatan religius di luar batas institusional sepenuhnya. Mendefinisikan agama yang kuat dalam istilah keyakinan dan praktik yang "ketat" menjadikan "live religion" alpa dari analisis.

Memperluas definisi agama tidak berarti mengadopsi sikap fungsionalis dalam mencari apa pun yang memberi makna, dari sepak bola hingga kebanggaan etnis. Ada pertimbangan yang didasarkan pada dua kenyataan. Pertama, realitas fenomenologis dari pengalaman yang disaksikan atau didengar dari yang dijelaskan orang. Di lain waktu, peneliti melihat sesuatu yang bermakna religius, sementara partisipan tidak begitu yakin dengan dimensi tersebut. Misal, praktek penyembuhan sehari-hari dapat diperdebatkan atau ambiguitas pizza Jumat

¹⁹Ammerman, *Everyday Religion*, p. 224.

malam. Untuk memutuskan apakah dan bagaimana "religius" memerlukan negosiasi yang mengarah ke dunia modern yang kompleks. Singkat kata, tidak semua hal religius atau spiritual, tetapi ketika pengamat atau peserta menggunakan kategori itu, ilmuwan sosial akan tertarik untuk mengetahui mengapa dan bagaimana dan untuk apa efeknya.²⁰

Negosiasi makna tingkat mikro mengasumsikan realitas kedua dan itu konteks tingkat makro dan publik, tempat hal itu terjadi. Definisi agama dalam konteks budaya, politik, sejarah, dan hukum membingkai apa yang terjadi dalam negosiasi sehari-hari. Agama bukan kategori pribadi, betapapun kuatnya beberapa pengalaman transenden individu. Negara sering mendefinisikan batasan agama, termasuk kelompok etnis mengakui beberapa perilaku (bukan yang lain) sebagai perilaku religius yang sesuai. Sejarah budaya tertentu dapat melampirkan signifikansi religius untuk menyatakan atau menghindari kesetiaan politik tertentu. Aktivitas keagamaan secara kolektif dinamai dan memiliki realitas budaya di luar representasi dan per-setujuan individu tertentu.²¹ Aktivitas keagamaan dikenali demikian karena berkaitan dengan hal-hal yang sakral, transenden, atau di luar kebiasaan. Ammerman hendak menjelaskan dalam banyak hal yang dianggap religius oleh kebanyakan orang, ada anggapan sebagai "Sacred Others" di tempat kerja, dan identitas serta sejarah dewa-dewa tersebut secara kolektif diakui dan berlegitimasi.²² Tindakan yang dipahami sebagai tindakan religius biasanya tertanam dalam cerita tentang realitas sakral dan cara manusia berinteraksi dengan realitas tersebut. Ini bukan berarti semua manusia secara inheren mampu atau mahir dalam interaksi semacam itu --- "yang sakral" bukan sesuatu yang manusia universal), tetapi cukup membuat ini semacam interaksi manusia yang patut diperhatikan para ilmuwan sosial.²³

Interaksi terkadang bersifat pribadi dan langsung, tetapi sering tidak langsung dan rutin. Karakter transenden dari tindakan religius tidak perlu secara langsung melibatkan hubungan dengan Yang Ilahi yang dipersonalisasi, juga tidak

²⁰Ammerman, *Everyday Religion*, p. 224-225

²¹Ammerman, *Everyday Religion*, p. 225

²²Ammerman, *Everyday Religion*, p. 225

²³Ammerman, *Everyday Religion*, p. 225

memerlukan "pengalaman" religius individu. Institusi agama dapat mewakili dan menengahi interaksi dengan "Sacred Other" tanpa individu melakukan pertemuan langsung dengan mereka. Ritual, cerita, aturan moral, dan tradisi yang dilembagakan biasanya diakui sebagai agama, terlepas dari para peserta menganggap Orang Suci terlibat atau tidak (atau bahkan percaya "Sacred Other" itu ada). Ammerman menegaskan bahwa tradisi agama mungkin tetap kuat bahkan ketika "dua kali dihapus" atau beroperasi secara perwakilan. Mereka menyediakan semacam reservoir budaya bahkan bagi mereka yang tidak berpartisipasi secara langsung dan rutin.²⁴

Analisis naratif dapat memberi cara yang berguna untuk berpikir tentang agama.²⁵ Analisis itu menunjukkan bahwa para peneliti memperhatikan karakter, hubungan, motivasi, serta genre dan cara plot terungkap. Semua cerita, cerita religius dan spiritual sangat kompleks dan bukan pelajaran didaktik atau resep moral tetapi catatan kontingen tentang cara kehidupan berlanjut dari satu titik ke titik lain yang mencakup pengalaman tubuh dan jiwa, serta pikiran. Narasi yang berakar pada tradisi agama cenderung menawarkan beberapa penjelasan tentang cara orang seharusnya berhubungan satu sama lain dan apa yang menjadi kewajiban mereka. Kelompok yang menceritakan kisah religius tertentu mungkin atau mungkin tidak menyertakan serangkaian proposisi yang dianggap sebagai "kebenaran tertinggi", dan mereka mungkin membuat atau tidak membuat klaim unik tentang sifat realitas atau makna kehidupan. Kisah religius ini dapat mengambil berbagai bentuk.²⁶

Para partisipan, karena narasinya beraneka ragam, sering memainkan peran yang ber-tumpu pada satu alur cerita dan bukan yang lain. Seseorang mungkin mengenali keharusan moral yang berlandaskan transenden tanpa pernah memiliki "pengalaman religius" atau mampu mengartikulasikan seperangkat doktrin tentang Tuhan. Seseorang mungkin memiliki teologi rumit tetapi tidak berpartisipasi berkelanjutan dalam lembaga keagamaan. Ia mungkin mengidentifikasi sebagai seorang Katolik Irlandia, dengan sedikit hubungan dengan keyakinan dan praktik

²⁴Ammerman, *Everyday Religion*, p. 225-226.

²⁵Ammerman, "Religious Identities and Religious Institutions", p. 207.

²⁶Ammerman, *Everyday Religion*, p. 226.

yang mungkin dikatakan oleh seorang pendeta bahwa identitas seharusnya ada. Jangankan mengharapkan "agama" datang dalam kumpulan rapi dengan bagian-bagian yang terintegrasi dengan baik, justru dalam kasus-kasus "lived religion" yang sering terlihat fragmen-fragmen dan plot pinggiran. Mempelajari agama dalam konteks ini mengharuskan *respect* terhadap garis singgung cerita sebanyak alur resmi.²⁷ Mengakui kualitas naratif dari tindakan religius memperjelas betapa miskin asumsi pilihan rasional. Segala tindakan dan hubungan manusia, religius dan lainnya, lebih sekadar memaksimalkan imbalan.²⁸ Hubungan antara manusia dan ketuhanan terkadang berorientasi pada makna, terkadang pada kepemilikan, terkadang pada penghargaan yang diinginkan, terkadang menuju persekutuan (hubungan), terkadang menuju ekstasi, dan terkadang menuju bimbingan moral. Upaya untuk menjelaskan tindakan religius yang menghilangkan kompleksitas manusia itu mungkin tidak menjelaskan apa pun.

Data lapangan mendorong Ammerman memperhatikan banyak dimensi religiusitas dan tidak dibundel dengan rapi ke dalam paket identitas. Cerita religius dapat memberikan sinyal identitas yang memungkinkan bentuk koneksi baru yang melampaui keanggotaan institusional. Cerita tersebut mungkin menjembatani batas dengan memanfaatkan bentuk-bentuk keagamaan yang dipinjam, atau mereka mungkin menyediakan cara untuk mengklaim legitimasi perbedaan budaya.²⁹ Namun, tidak boleh diharapkan agama akan selalu memfasilitasi kehidupan sipil dan demokrasi, atau berharap bahwa agama akan selalu menghalangi proses tersebut. Tidak diharapkan identitas agama akan hilang dalam menghadapi pluralisme, tetapi yang perlu dipertanyakan bagaimana hal itu dibangun dan dipertahankan dan jenis cerita apa yang mereka ceritakan tentang perbedaan dan keberbedaan serta apa yang dikatakan orang lain tentang mereka.

Masalah besar di era modern terkait pluralism, tidak ada penjelasan secara spesifik tentang agama. Harapan Ammerman, sebagian besar tindakan religius di dunia akan memperhitungkan kemungkinan religius lain yang ada. Sejumlah

²⁷Ammerman, *Everyday Religion*, p. 226.

²⁸Ammerman, *Everyday Religion*, p. 227.

²⁹Ammerman, *Everyday Religion*, p. 227.

pertanyaan yang perlu diajukan: apa yang disebut religius, bagaimana orang menempatkan diri relatif terhadap tradisi dan identitas budaya mereka, dan apakah mereka menerima kontribusi orang lain? Sejumlah pertanyaan itu membutuhkan kajian sosiologis yang serius. Jika demikian, institusi budaya, politik, dan agama seperti apa yang telah memberikan definisi agama dan agama lain? Jenis konfigurasi sosial apa yang terkait dengan permusuhan agama atau ketidakpedulian agama terhadap pluralisme, dengan keramahtamahan yang ditanamkan secara religius kepada orang asing atau pelukan spiritual alternatif jamak? Pertanyaan lainnya, aspek agama mana — fisik, mental, pengalaman, relasional, spiritual — yang paling mudah dikomunikasikan atau diubah atau disesuaikan dalam pertemuan budaya? Setelah mencatat bahwa masyarakat modern menempatkan orang di tengah-tengah pluralisme budaya, yang perlu lebih banyak diketahui, seperti apa agama itu nantinya.³⁰

Ammerman mencatat, "masalah" besar modernitas lain diferensiasi lingkungan kelembagaan, pemisahan satu bagian kehidupan dari yang lain. Kompleksitas sosial semacam ini sama nyatanya dengan pluralisme, diperlukan menguraikan fakta struktural tentang diferensiasi dari pertanyaan tentang di mana dan bagaimana batas-batas antara bidang dibuat. Ketika hal ini dibawa dalam "live religion" pertanyaan yang diajukan, bagaimana dan dalam keadaan apa agama lolos dari lubang-lubang kecil yang ditetapkan oleh teori-teori modernisasi? Jadi, berpikir tentang permeabilitas batas-batas kelembagaan cukup memeriksa kembali pemahaman peneliti tentang sifat tindakan sosial dalam konteks modern. Pandangan ini seperti Sewell, sistem modern selalu melibatkan orang dalam banyak solidaritas, dan fakta itu menciptakan kemungkinan batas kelembagaan yang dapat ditembus. Tidak ada lembaga atau kelompok yang dapat mempertahankan kemurniannya sendiri selama pelaku individu sebagai anggota dari lebih dari satu kelompok dan dapat mengimpor sumber daya dan skema ("aturan" atau kategori pemahaman) dari satu ke yang lain yang disebut transportabilitas (Sewell, 1992).

³⁰Ammerman, *Everyday Religion*, p. 227

Tim Ammerman mengategorikan apa yang dilihat (jika ini X, saya lakukan Y) dan membentuk respons kebiasaan terhadap situasi tertentu. Apa yang dilakukan tidak hanya otomatis, tetapi dibentuk menjadi "disposisi tetap". Skema agama yang ada sebagaimana hasil wawancara, memiliki kemampuan yang mendalam untuk menghasilkan "strategi tindakan" yang dapat diprediksi.³¹ Namun, tampak bahwa aktor manusia dapat menggunakan strategi tersebut dengan cara yang tidak terduga dan tempat yang tidak terduga. Tidak ada satu situasi pun yang dapat diprediksi sepenuhnya, sebagian karena kami terus-menerus mengimpor aturan dan simbol dari satu situasi ke situasi lain yang baru atau asing.³² Jika semua tindakan modern melibatkan akses pola dari berbagai konteks sosial, tidak dapat mengesampingkan kemungkinan pola tindakan yang dibentuk secara religius dapat menemukan jalannya ke dalam situasi di luar lingkup agama. Dibandingkan berasumsi bahwa faktor sekuler selalu "mengalahkan" faktor agama, diperlukan penelaian sumber kekuatan yang melekat baik dalam pola tindakan sekuler maupun religius. Hubungan antara agama dan sekuler dalam masyarakat bukanlah proposisi zero-sum' (lebih dari satu tidak selalu berarti lebih sedikit dari yang lain).³³

Agenda untuk Kajian Sosiologis Agama

Setelah melampaui model *zero-sum* dari satu lembaga yang menekan lembaga lain, ada pertanyaan yang dapat diajukan berkaitan dengan sifat interaksi yang terjadi di seluruh lini kelembagaan tersebut. Hal ini dapat dilihat dalam praktik, simbol, dan bentuk otoritas apa yang membentuk tindakan di sektor masyarakat tertentu. Jenis struktur sosial apa yang membuat skema keagamaan semakin diterima? Kegiatan organisasi keagamaan macam apa yang menghasilkan cara berpikir dan bertindak yang lebih tahan lama dan portabel? Tugas berikutnya perlu melihat sejarah yang sangat khusus dari masyarakat tertentu dan dari sektor-sektor dalam masyarakat itu. Di sini perlu ada pemeriksaan kemungkinan dan

³¹Swidler, A. *Culture in Action: Symbols and Strategies*, *American Sociological Review*, 51, 1986, p. 273.

³²Ammerman, *Everyday Religion*, p. 228.

³³Ammerman, *Everyday Religion*, p. 228.

prevalensi tindakan keagamaan serta pesaing dan kendala sekuler di tempat kerja.³⁴

Lalu, seperti apa hal tersebut penampakannya? Uraian “masyarakat” ke dalam berbagai sektornya, sambil mengakui permeabilitas batas-batas di sekitar sektor-sektor itu, muncul pertanyaan tentang ada atau tidak unsur-unsur agama dalam domain budaya. Kombinasi apa dari simbol, gambar, dan kategori agama dan sekuler yang tersedia (laten) dan digunakan (eksplisit) dalam penataan waktu, ruang, lanskap, mitos, dan cerita? Data menjelaskan cerita Kristen terjalin dengan warisan Eropa di museum, hari libur, arsitektur, dan banyak lagi (seringkali menyembunyikan kebrutalan yang dimenangkan dominasi budaya). Bentang alam dan kalender Amerika, sebagai perbandingan, memiliki lebih sedikit lokasi religius eksplisit yang diklaim sebagai simbol seluruh budaya. Namun, kreasi budaya di Amerika Serikat mencakup berbagai upaya sekuler dan sakral. Bab Clark menunjukkan meluasnya simbol dan tema agama, yang tersurat dan tersirat, dalam gambar visual dan cerita budaya populer.³⁵ Jika peneliti menerima kemungkinan proses sakral dan sekuler sedang bekerja dalam produksi budaya, perlu dilanjutkan dengan pemeriksaan yang lebih bernuansa terhadap kondisi berbagai jenis cerita dan simbol memperoleh atau kehilangan mata uang. Perlu diperhatikan ruang kelembagaan yang tersedia di lokasi eksperimen budaya religius berlangsung dan siapa agen eksperimen itu. Jenis cerita apa yang diperoleh (dan mempertahankan) resonansi dalam budaya, dan bagaimana kisah itu diproduksi dan didistribusikan? Karya budaya religius juga terjadi karena budaya memberikan definisi kolektif pada kisah kehidupan individu. Momen penting apa yang menentukan siapa kita, dan bagaimana momen-momen itu dikenali dan dirayakan? Seberapa jauh orang memasukkan dalam biografinya baik komitmen individu pada tradisi agama atau pencarian spiritual pribadi?

Segala jenis sumber daya budaya religius tersedia untuk dikembangkan dalam proyek seumur hidup untuk menciptakan kehidupan. Namun, ada beberapa hal yang dapat ditanya-kan berkaitan dengan efektivitas organisasi keagamaan

³⁴Ammerman, *Everyday Religion*, p. 229.

³⁵Ammerman, *Everyday Religion*, p. 229.

efektif dalam mengkomunikasikan dan membujuk penduduk untuk menggunakan sumber daya tersebut, cara peristiwa siklus hidup, cara komunitas religius secara sukarela di Amerika Serikat memberikan pengaruh terhadap individu, meskipun mereka tidak memiliki kekuatan hukum untuk memaksa partisi-pasi atau kekuatan monopoli untuk mengharapkannya.³⁶

Ammerman mendeskripsikan, dalam setiap kasus, cara tertentu agama dan sekularisasi dikaitkan dengan identitas politik dan nasional akan mewarnai negosiasi sehingga pluralisme agama dipandang sebagai ancaman bagi solidaritas sosial. Kepekaan Perancis, dalam teori Durkheim, menghubungkan erat keanggotaan kelompok dan kesepakatan tentang yang sacral, walaupun perlu dicatat tidak semua sejarah itu sama. Di dalam kondisi apa masyarakat dapat menemukan identitas bersama mereka tanpa konsensus agama. Di setiap kasus, sejarah ber-beda telah mewariskan makna yang berbeda pada pernyataan identitas agama. Identitas agama dan identitas sosial lainnya terhubung dengan cara yang sangat bervariasi dalam masyarakat global, dan batasan di antara semua identitas tersebut memang dapat ditembus. Dibutuhkan pemahaman yang jauh lebih kuat tentang kondisi sosial tempat identitas agama disebarkan dan kondisi mereka ditekan atau diabaikan. Kini dibutuhkan “ekonomi politik komparatif dari ranah agama”.³⁷

Ammerman, dalam tulisan lainnya menjelaskan tentang tantangan keilmuan masa depan di era pertarungan sekularisasi dan modernisme dengan membawa "everyday religion". Sosiolog agama, menurut Ammerman, orang-orang yang berspesialisasi dalam menemukan agama. Jika dianut beberapa versi teori sekularisasi, dapat dicari tempat-tempat agama dapat bertahan dan penjelasan tentang keberadaan dan ketiadaannya. Beberapa cara yang mungkin diperlukan untuk berpikir secara berbeda tentang apa yang dipelajari, dan ia ingin menutup kajian *lived religion* dengan menyarankan beberapa tantangan tambahan di depan dalam mempelajari agama sehari-hari. Untuk membangun dari satu studi ke studi berikutnya dan untuk menciptakan jembatan konseptual yang diperlukan,

³⁶Ammerman, *Everyday Religion*, p. 230.

³⁷Ammerman, *Everyday Religion*, p. 231.

ada pekerjaan teoritis dan metodo-logis yang harus dilakukan. Berpikir tentang agama sehari-hari tidak akan menuntut, bahwa semua setuju pada penjelasan teoretis tentang apa yang dilakukan seorang religius dan mengapa, tetapi itu mungkin mengharuskan untuk menarik lebih sadar daripada berbagai alat teoritis yang lebih luas dari yang lebih besar.

Dua aliran teoretis, dapat memberikan cara untuk membuat seorang religius lebih terlihat oleh pihak lain dan memungkinkan mereka lebih membantu timnya. Ia menyarankan bahwa mendapatkan kembali warisan interaksionis simbolik mungkin berguna dan memungkinkan timnya bergabung dalam percakapan sosiologis tentang cara berbagai simbol dan cerita, bukan hanya yang religius, dibentuk. Setelah melakukan wawancara tentang bentuk dan isi tertentu dari berbagai jenis cerita spiritual dan bahasa yang digunakan untuk menangkap pengalaman religius bersama, Ammerman dapat memberikan alat metodologis dan lensa konseptual yang dapat memfokuskan pertanyaan seputar cara lain percakapan menciptakan dan membawa realitas sosial. Ketika tim Ammerman mendengarkan agama dalam interaksi sehari-hari, mereka dapat bergabung dengan kolega mereka dalam sosiologi budaya untuk memikirkan tentang apa yang mereka lihat dan dengar. Kolega dalam sosiologi dapat membantu mereka memahami cara agama diproduksi dan digunakan di dunia sosial.³⁸

Ammerman menegaskan, jika orang berinteraksi satu sama lain dan dengan dunia dengan cara yang mencakup bahasa, benda, praktik, dan cerita sakral, bagaimana benda-benda budaya sakral itu diproduksi?³⁹ Tempat dan organisasi apa yang berfungsi sebagai karena produksi dan legitimasi berbagai bentuk agama yang hidup? Bagaimana benda budaya diberi label dan dikenali sebagai agama? Apa yang objek budaya tersebut biarkan orang lakukan (atau cegah)? Jika, misalnya, ada kategori budaya yang disebut "*gay evangelical*," karya ideologis apa yang membuat kategori seperti itu mungkin.⁴⁰ Lingkaran percakapan dan ruang sosial apa yang memungkinkan kategori ini mengambil realitas yang memberi pola hidup bagi orang-orang? Benda material, gaya

³⁸Ammerman, *Everyday Religion*, p. 231.

³⁹Ammerman, *Everyday Religion*, p. 231.

⁴⁰Ammerman, *Everyday Religion*, p. 231.

pakaian, atau cara bergerak dan bernyanyi apa yang memberi agama yang hidup ini bentuk yang nyata? Imajinasi apa tentang diri dan identitas yang mungkin? Ammerman menyebut, itu beberapa tantangan teoretis.

Tantangan lainnya, tantangan metodologis, yang dianggapnya sebagai tantangan berat yang diciptakan oleh keragaman lokasi dan tradisi hidup yang coba dipahami. Luas kajian ini merupakan langkah maju yang penting, tetapi menjadi tantangan besar di masa depan. Jika timnya mencoba memahami orang, tempat, benda, tindakan, gagasan, dan banyak lagi yang berasal dari dan memadukan ratusan tradisi budaya, bagaimana mungkin dapat melanjutkan membangun pengetahuan umum apapun. Ini kesalahan untuk bergerak terlalu cepat ke teori besar, sekaligus kesalahan untuk melanjutkan seolah-olah semua studi individu mungkin tidak saling menginformasikan. Mungkinkah timnya mulai bergerak menuju cukup banyak leksikon umum untuk dapat membangun karya satu sama lain? Kata kunci umum untuk agama yang hidup, komponen dan karakteristiknya dapat membantu peneliti di masa depan saat mereka mencoba membangun tubuh pengetahuan yang dapat dipahami. Ammerman mengakui bahwa karyanya menggunakan kerangka analitis naratif yang mencari "siapa, melakukan apa, dengan siapa, di mana, dan kapan" dari setiap unit cerita. Dapat dibayangkan perbincangan yang kaya di antara para ilmuwan yang dikumpulkan untuk membangun leksikon analitis tentang jenis-jenis pelaku keagamaan, jenis tindakan keagamaan, jenis hubungan keagamaan, jenis ruang dan materialitas, dan konsep waktu dan kalender yang relevan. Tek-nologi pencarian digital saat ini menegaskan peneliti tidak memerlukan daftar istilah yang pendek, tetapi membutuhkannya untuk memiliki beberapa urutan dan beberapa rubrik untuk pencocokan silang. Ini jenis pekerjaan dasar yang dapat membangun rangkaian penelitian agama yang luar biasa.

Sebagian besar penelitian *lived religion* menggunakan metode etnografi, yang kini ditingkatkan dengan metode yang memungkinkan analisis budaya visual-material. Metode bersama ini telah memungkinkan jembatan antara sejarah sosial, antropologi, studi agama, sosiologi, dan bahkan psikolog sesekali. Setiap disiplin membawa pertanyaan analitis yang sedikit berbeda dalam data, tetapi

masing-masing berupaya untuk mendasarkan pemahaman tentang dunia sosial religius dalam pengamatan orang dan komunitas yang hidup bersama dengan teks dan artefak mereka. Ketika metode dan disiplin ilmu berkembang, studi tentang agama yang dihayati akan diperkaya, tetapi ini juga menimbulkan tantangan. Leksikon umum yang memungkinkan pencarian literatur yang relevan akan mengingatkan para peneliti baik pertanyaan maupun metode penelitian yang telah menginformasikan badan pengetahuan interdisipliner yang berkembang ini.

Menurut Ammerman, karena begitu banyak ilmu sosial didorong oleh data survei dan analisis kuantitatif, penelitian tentang *lived religion* perlu mengembangkan indikator yang dapat diukur; tetapi itu bergantung pada kerja komparatif sistematis dan terminologi umum. Saat tubuh pengetahuan tumbuh, bersama dengan sekumpulan kata kunci dan konsep umum, dimungkinkan mengembangkan cara yang rasional untuk bertanya kepada orang-orang di seluruh masyarakat tentang bagaimana agama itu bagian dari kehidupan sehari-hari mereka. Studi tentang *lived religion* di titik ini, mungkin masih terlalu muda untuk menjelajah sejauh itu dan secara inheren didasarkan pada detail dan keragaman yang hanya dapat dipahami sepenuhnya oleh karya etnografi. Namun, sebagai sesuatu yang sering membentuk kehidupan sosial, agama yang dihayati perlu ditempatkan pada survei standar bersama dengan politik dan konsumsi dan status rumah tangga.

Ammerman menutup tulisannya dengan mengatakan, jenis pekerjaan teoretis dan metodologis yang digunakannya bergantung pada perhatian para peneliti terhadap suku-suku ilmiah yang ditinggalkan. Peneliti tidak selalu dapat menemukan sosok religius sendirian, sehingga dibutuhkan percakapan terfokus dan mendalam yang dilakukan di ASR dan aktif berbaur dengan Bagian Agama, ASA secara keseluruhan, dan banyak masyarakat lain, tempat para ilmuwan sosial mempelajari agama sebagaimana yang dihayati oleh orang biasa.

Penelitian *Lived Religion* untuk Studi Islam

Kajian sosiologi dan antropologi Islam kini melihat arti penting menyajikan sebuah perspektif yang lebih berimbang antara *official discourses* dengan cara

meneliti sisi *live experiences*-nya.⁴¹ Tawaran *live experiences* ini tidak dimaksudkan untuk menolak simpulan (konklusi) atau temuan (*findings*) yang fokus pada *official, formal, dan insitutionalised form of religion*, melainkan mengkaji bersama-sama tentang kajian agama yang bersifat sehari-hari (*everyday life religion*), menggambarkan dan menganalisis beberapa kesenjangan dan ketegangan di dalamnya. Tesis ini bertujuan menyajikan sebuah deskripsi komplit tentang agama dan praktik keagamaan yang diaktualisasikan orang.

Ammerman, dkk. telah menawarkan konsep "live religion" atau "everyday religion", sekaligus pionirnya dalam studi Sosiologi Agama. Ia menggarisbawahi bahwa mengkaji persepsi anggota-anggota organisasi bertujuan untuk mendengarkan pengalaman sehari-hari mereka. Ammerman seperti halnya McGuire menjelaskan, "lived religion" atau "everyday religion" merupakan bentuk-bentuk beragama dan sipiritualitas yang muncul sehari-hari.⁴² Mendiskusikan agama dalam aspek wacana remi hanya akan menghadirkan gerakan-gerakan keagamaan sebagai agama monolitik yang *stereotype*; seluruh perspektif dan sikap oleh seluruh gerakan dianggap sama. Perspektif "live religion" atau "everyday religion" membantu para peneliti dalam membangun pemahaman tentang suatu gerakan keagamaan dengan karakter yang berlapis dan menjangkau realitas-realitas kesehariandari para anggotanya.⁴³

Sejumlah peneliti di kalangan Islam telah memulai penelitian "lived religion" ini seperti dilakukan Mahmood (2005), meneliti perempuan dalam gerakan masjid, *mosque movement*, kalangan Islamis di Mesir yang menekankan pada aspek spiritualitas individu dan cara men-transformasikan identitas diri mereka melalui perwujudan kealehan (*piety*) dan disiplin agama yang bersifat sehari-hari.⁴⁴ Menurut Loughlin (2007), Muslim secara aktif membentuk subjektivitas keagamaan mereka sambil mereproduksi ortodoksi dan ortopraksi teks-

⁴¹ Fuad, A. F. N. "Islamisme dan Dakwah di Indonesia: Perspektif dan Pengalaman Dakwah Gerakan Tarbiyah", *Komunika*, 10 (1), 2015, 1-92.

⁴² Ammerman, *Everyday Religion*, 5. McGuire, *Lived Religion*, 28.

⁴³ Berglund, "An Ethnographic Eye of Religion in Everyday Life", *British Journal of Religious Education*, 36 (1), 2014, 39-52.

⁴⁴ Mahmood, S., *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject* (Princeton: Princeton University Press, 2005).

teks ke-islaman. Tobin (2011), melakukan kajian "lived religion" di Amman. Ia berpendapat bahwa melalui penelitian atas narasi-narasi praktik keberagamaan sehari-hari, peneliti akan menemukan variasi dan varietas kesalehan dalam bentuk jamak. Tobin menyebutnya dengan "*everyday pieties*"; dan meletakkan kejamakan kata *pieties* (kesalehan) dalam realitas dinamis yang selalu berada dalam pola prosesual, bukan bawaan.⁴⁵ Namun, Ammerman dan Tobin berbicara dalam dua konteks berbeda, Barat dan Timur.⁴⁶ Ammerman berbicara dalam kasus-kasus praktik keagamaan di Amerika, khususnya. Tobin mendiskusikan pola-pola kesalehan di Amman, Yordania. Kerangka berpikir Barat dan Timur berbeda; yang satu memposisikan tubuh dalam dualitas Cartesian; yang satu lagi memegang konsep *manunggal*. Perbedaan framework ini perlu dijelaskan, sebab boleh jadi, Ammerman menggunakan kerangka berpikir Timur untuk menganalisis praktik-praktik "lived religion", "*everyday pieties*" orang-orang Barat. Implikasinya, pembicaraan tentang praktik keberagamaan sehari-hari tidak dapat dipisahkan dari diskusi masalah tubuh (*body*).

Sejumlah penelitian tentang "lived religion", baik dari aspek teori dan metodologi dalam pengembangan sosiologi-antropologi dari sejumlah tokoh, seperti Ammerman, dapat dijadikan model dalam pengembangan studi Islam, terutama di PTKIN. Ketika seorang peneliti bertanya: "bagaimana semangat akademis studi Islam di perguruan tinggi, pemahaman atau penelitian? Studi Al-Quran di perguruan tinggi, misalnya, masih terfokus pada teks-tualitas Al-Quran. Sumber primer kajian terbatas pada ayat-ayat Al-Qur'an, kitab-kitab tafsir, buku-buku 'Ulûm Al-Qur'ân, atau konsepsi para pemikir Islam tentang Al-Quran. Studi Qur'an belum mampu menganalisis realitas Al-Quran dalam kehidupan sehari-hari kaum Muslim. Realitas Al-Quran, jika digali (*explored*) lebih dalam, dapat memunculkan tren alternatif studi Al-Quran yang sangat kaya. Hal ini berkaitan dengan metodologi studi Al-Qur'an.

⁴⁵Tobin, *Everyday Piety: Negotiating Islam and the Economy in Amman, Jordan* (Boston: Boston University, 2011), p. 6-10.

⁴⁶Saputro. M. E. "Everyday Qur'an di Era Post-Konsumerisme", *Mutawâtir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadis*, 5 (2), 2015, p. 179-200.

"Living Qur'an dan tafsir" dan "living hadith" dapat dijadikan alternatif metodologi penelitian realitas Al-Qur'an. Syamsuddin mendefinisikan "living Qur'an" sebagai "teks Al-Qur'an yang hidup di masyarakat", sedangkan "living tafsir" sebagai "pelembagaan hasil penafsiran" tertentu dalam masyarakat".⁴⁷ Definisi tersebut sebenarnya belum diimbangi dengan rancangan metodologi yang kuat, tetapi konsepsi *living Qur'an* telah menginspirasi beberapa kalangan, terutama mahasiswa untuk melakukan penelitian perspektif konsepsi tersebut. Misal, "Simaan Al-Qur'an dalam Tradisi Rasulan: Studi Living Qur'an di Desa Jatimulyo, Dingo, Bantul" (2011), "Ritual Mujahadah Padang Jagad: Studi Living Qur'an pada Jam'iyah Ta'lim wa al Mujahadah Jumat Pon di Pondok al-Munawwir, Krapyak" (2007), "Studi Living Qur'an terhadap Amalan Ibu Hamil di Kecamatan Beruntung Baru Kabupaten Banjar" (2015), dan lain-lain. Demikian juga "living hadith" sebagaimana dalam tulisan Aini (2015),⁴⁸ Qudsy (2016),⁴⁹ dan lain-lain.

Kajian "living Qur'an dan tafsir" telah menetapkan posisinya di tengah-tengah studi Qur'an dan Islamic Studies dalam konstelasi global. Arah metodologis ini berada pada gelombang kedua Islamic Studies dunia, karena konsepsi ini memiliki kerangka berpikir mirip dengan *episteme* arah kedua Islamic Studies di beberapa negara, kombinasi kajian antara tektualitas Al-Quran dan ilmu-ilmu sosial (*social sciences*), seperti filologi, sosio-logi atau antropologi (Nanji, 1997).⁵⁰ Arah kedua Islamic Studies ini dimulai pasca perang dingin, ditandai dengan kemunculan paradigma ilmiah *ala* Kuhnian yang melahirkan ilmu-ilmu sosial dan budaya. Titik awal arah gelombang kedua Islamic Studies ini sama-sama dialami oleh Jerman, Perancis, dan Belanda. Berefleksi pada studi Islam di Indonesia terkesan mulai masuk ke dalam gelombang kedua ini; untuk tidak mengatakan terlambat. "Living Qur'an dan

⁴⁷Syamsuddin, S. (2007). "Ranah-ranah Penelitian dalam Studi al-Qur'an dan Hadis", dalam M. Mansur dkk., *Metodologi Penelitian Living Qur'an dan Hadis*, Yogyakarta: TH Press.

⁴⁸Aini, A. F. 2015. "Living Hadis dalam Tradisi Malam Kamis Majelis Shalawat Diba "Bil-Mustofa", *Ar-Raniry, International Journal of Islamic Studies*, 2 (1).

⁴⁹Qudsy, S. Z. (2016). "Living Hadis: Genealogi, Teori, dan Aplikasi", *Jurnal Living Hadis*, 1, (1), 177-196.

⁵⁰Nanji, (1997). "Introduction", dalam Nanji A. (ed.), *Mapping Islamic Studies: Genealogy, Continuity, and Change* (Berlin and New York: Mouton de Gruyter, 1997).

tafsir" dapat disebut sebuah ekspektasi bagi studi Al-Qur'an di Indonesia ke depan. Namun, nalar argumen dan metodologi penelitian konsepsi ini perlu terus disempurnakan sebagaimana yang dialami dalam penelitian sosiologi agama Ammerman, sehingga studi Al-Qur'an tidak sekedar menjangkau deskripsi dan narasi realitas Qur'an yang diteliti, melainkan mampu menerakap realitas tersebut dalam hubungannya dengan realitas lain yang lebih dalam, seperti dengan kultur, gaya hidup, identitas, dan lain-lain. Perangkat multidisiplin, seperti pencangkakan antropologi dan/atau sosiologi dalam studi Qur'an, tidaklah cukup; diperlukan pemahaman tentang konsepsi-konsepsi berkaitan dengan varian paradigma dan epistemologi ilmu sosial budaya itu,⁵¹ selain konsep-konsep esensial dalam ilmu sosial-budaya, seperti masalah-masalah sosial, struktur sosial, sistem sosial, kultur, identitas, gaya hidup, dan konsepsi-konsepsi keseharian lainnya.

Mata Kuliah *Advanced Study of Living Religion* di Pascasarjana UIN SGD Bandung, dalam konteks pengembangan studi Islam dalam bidang sosiologi dan antropologi Islam, meminjam tesis Ammerman, harus bersama-sama pula dengan keilmuan lain, seperti Tafsir, Hadis, Fikih, Pendidikan, dalam membingkai "lived religion", paling tidak di PTKIN. Ini membuktikan bahwa keilmuan "official discourses" dan "lived experineces" harus bersinergi dalam menghadapi keilmuan masa depan yang sarat tantangan.

KESIMPULAN

Gagasan Ammerman tentang "everyday lived" atau "live religion" menjelaskan, agama dan sipiritualitas dapat dianalisis melalui orang-orang biasa dalam praktik keagamaan sehari-hari. Everyday religion menampilkan dinamika yang berbeda, yang lebih bebas dari kons-truksi politik. Pendekatan ini mulai dengan ide yang amat umum mengenai apa itu agama, lalu membuka kemungkinan yang amat luas mengenai apa itu agama sesungguhnya dengan melihat pada praktik-praktik orang beragama. Everyday religion memandang

⁵¹Putra, P. S. A. (2012). "Paradigma Ilmu Sosial-Budaya: Sebuah Pandangan", *Makalah*, Disampaikan dalam *Shortcourse* Metodologi Penelitian Kerjasama Direktorat Perguruan Tinggi Islam Kemenag RI dan Program Studi Agama dan Lintas Budaya (CRCS), Sekolah Pascasarjana, UGM.

penting agensi, tanpa mengabaikan struktur. Struktur mengacu pada kemampuan lembaga untuk memproduksi (dan memaksakan) suatu pola pemaknaan dan tindakan; agensi mengacu pada kemampuan individu atau kolektif untuk melakukan improvisasi dan menghidupkan alternatif-alternatif. Ammerman menjadikan orang biasa menjadi objek studi karena dapat menemukan narasi-narasi otentisitas beragama yang unik. Tantangan sosiologi agama di masa depan terkait dengan teori dan metodologi. Peneliti tidak selalu dapat menemukan sosok religius sendirian, sehingga dibutuhkan teori dan metodologi yang dinamis. Studi "lived re-ligion" dapat menjadi inspirasi bagi pengembangan studi Islam di berbagai perguruan tinggi Islam, terutama kajian-kajian Al-Qur'an dan Hadis, yang menjadi luas kajiannya jika ditunjang ilmu-ilmu sosial (*social sciences*).

DAFTAR PUSTAKA

- Aini, A. F. 2015. "Living Hadis dalam Tradisi Malam Kamis Majelis Shalawat Diba "Bil-Mustofa", *Ar-Raniry, International Journal of Islamic Studies*, 2 (1).
- Ammerman, N.T. (2003). "Religious Identities and Religious Institutions." in *Hand-book of the Sociology of Religion*, edited by M. Dillon, Cambridge: Cambridge University Press.
- Ammerman, N.T., ed. (2007). *Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives*. New York: Oxford University Press.
- Asad, T. (2001). "Reading a Modern Classic: WC Smith's The Meaning and End of Religion". *History of Religions*, 40(3): 205-222.
- Berglund, J. 2014. "An Ethnographic Eye of Religion in Everyday Life", *British Journal of Religious Education*, 36 (1), 39-52.
- Bourdieu, P. (1977). *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Durkheim, E. 1898. (1975). "Individualism and the Intellectuals", Durkheim on Religion, edited by W. S. F. Pickering, 59-73. London: Routledge & Kegan Paul.
- Fuad, A. F. N. (2015). "Islamisme dan Dakwah di Indonesia: Perspektif dan Pengalaman Dakwah Gerakan Tarbiyah", *Komunika*, 10 (1), 1-92.
- Griffith, R. M. (2004). *Born Again Bodies: Flesh and Spirit in American Christianity*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Hall, D. (1997). *Lived Religion in America: Toward A History of Practice*. Princeton University Press.
- Luckmann, T. (1967). *The Invisible Religion*. New York: Macmillan.
- Mahmood, S. (2005). *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton: Princeton University Press.

- McGuire, M. (2008). *Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life*. Oxford: Oxford University Press.
- Mead, G. H. (1934). *Mind, Self and Society*. Chicago: University of Chicago Press.
- Nanji, A. (1997). "Introduction", dalam Nanji A. (ed.), *Mapping Islamic Studies: Genealogy, Continuity, and Change*, Berlin and New York: Mouton de Gruyter.
- Orsi, R. (2002). *The Madonna of 115th Street: Faith and Community in Italian Harlem, 1880-1950*. Yale University Press.
- Parsons, T. (1964). "Religion and Modern Industrial Society", *Religion, Culture, and Society*, edited by L. Schneider, 273–98. New York: Wiley.
- Putra, H. S. A. (2012). "Paradigma Ilmu Sosial-Budaya: Sebuah Pandangan", *Makalah*, Disampaikan dalam *Shortcourse* Metodologi Penelitian Kerjasama Direktorat Perguruan Tinggi Islam Kemenag RI dan Program Studi Agama dan Lintas Budaya (CRCS), Sekolah Pascasarjana, UGM.
- Qudsy, S. Z. (2016). "Living Hadis: Genealogi, Teori, dan Aplikasi", *Jurnal Living Hadis*, 1, (1), 177-196.
- Saputro. M. E. (2015). "Everyday Qur'an di Era Post-Konsumerisme", *Mutawâtir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadis*, 5 (2), 179-200.
- Somers, M. R. 1994. "The Narrative Constitution of Identity: A Relational and Network Approach", *Theory and Society* 23, 605–49.
- Syamsuddin, S. (2007). "Ranah-ranah Penelitian dalam Studi al-Qur'an dan Hadis", dalam M. Mansur dkk., *Metodologi Penelitian Living Qur'an dan Hadis*, Yogyakarta: TH Press.
- Tobin, S. A. (2011). *Everyday Piety: Negotiating Islam and the Economy in Amman, Jordan*. Boston: Boston University.