

## SHAMANISME DAN KESURUPAN

# Teologi Demonik: Eksplorasi Demonologi Sosial dengan Demonologi Spiritis dalam Perspektif Non-Barat dan Implikasi Pastoral Lintas Budaya dan Agama

FIKTOR JEKSON BANOET

Universitas Kristen Duta Wacana, Yogyakarta

DOI: 10.21460/aradha. 2021.11.534

### Abstract

---

As a social and cultural phenomenon, shamanism and possession are often mistakenly understood. The point of view at issue in these two forms of demonology is how we monitor the beginning of its proposition, not just the preposition that departs from the practice of pastoral, but its context-based epistemology. This is due to the difference in the peculiarities of the counseling model in the West and the East, especially Asia. Second, from theological heritage, we rarely understand both phenomena from demonology theology. Third, this paper aims to clarify the pathology of understanding of shamanism and bleakness that is always chaotic, namely sharpening the difference between spiritist and social demonology, by using the cross-cultural dan religion-based pastoral.

*Keywords:* Shamanism, possession, demonology, pastoral

### Abstrak

---

Sebagai fenomena sosial dan kultural, shamanisme dan kesurupan sering dipahami secara keliru. Titik pandang yang menjadi persoalan pada dua bentuk demonologis tersebut ialah bagaimana kita memantau awal preposisinya, bukan hanya sekadar preposisi yang bertolak dari praktek pastoralia, tetapi dari epistemologinya yang berbasis konteks. Hal ini disebabkan ada perbedaan kekhasan model konseling di Barat dan di Timur, khususnya Asia. Kedua, dari sudut warisan teologi, kita jarang memahami kedua fenomena tersebut dari titik pandang

teologi demonologi. Ketiga, tulisan ini bertujuan untuk memperjelas patologi pemahaman atas shamanisme dan kesurupan yang selalu kaotik, yaitu menajamkan perbedaan antara demonologi spiritis dan sosial, dengan menggunakan bingkai pastoral lintas budaya dan agama.

*Kata-kata kunci:* Shamanisme, kesurupan, demonologi, pastoral lintas budaya dan agama

---

## Pendahuluan

Tulisan ini membahas tentang fenomena praktek shamanisme dan kesurupan dari perspektif non-Barat, yang dikaji dengan menggunakan perspektif teologi pastoral lintas budaya. Untuk itu, saya mengawali dengan mengajukan pandangan populer bahwa segala kejahatan bersumber dari perbuatan iblis, setan atau kuasa jahat. Kuasa jahat spiritis ini dari luar diri, masuk ke dalam diri manusia dan bertindak jahat dalam arti primordialnya, yakni menyerang, berbuat tidak adil, atau melakukan berbagai kejahatan yang menyebabkan orang lain menderita. Hal yang sama pula berlaku pada orang yang melakukan praktek shamanisme dan mengalami kesurupan. Pada umumnya, shamanisme hanyalah praktek primitif yang hanya berkaitan dengan penyembuhan dan berbagai hal magis. salah satunya adalah kesurupan. Seandainya shaman menyembuhkan seorang yang kesurupan karena indikasi spiritisme, lantas bagaimana jika ada indikasi sosial di balik kesurupan, seperti kekerasan, ketidakadilan dan penindasan. Dapatkah sang shaman tidak hanya menyembuhkan, tetapi juga memulihkan kendala sosialnya? Bagaimana melakukan teologi pastoral terkait dengan fenomena shamanisme dan kesurupan? Apakah shamanisme dan kesurupan itu adalah peristiwa sosiologis atau spiritis?

Dalam tulisan ini, saya akan membagi sistematika pembahasan sebagai berikut: *Pertama*, sebelum membahas lebih jauh tentang ketegangan pandangan populer antara ada-tidaknya realitas supranatural dan hubungannya dengan fenomena kesurupan dan shamanisme yang menjadi pokok bahasan dalam tulisan ini. Agar dapat membentangkan sumbangannya untuk melakukan pastoral lintasbudaya, ada baiknya saya menghadirkan pertentangan dimaksud dari perspektif tendensionitas paradigma Barat-modern dan Timur sehingga, pada akhirnya, dapat dilihat mengapa perlu saat ini di dunia non-Barat, praktek shamanisme tetap dipertahankan dan melihat apa sebetulnya kesurupan itu dari perspektif demonologis sosial dan spiritis. *Kedua*, memajukan fenomena kesurupan dari dua kasus khusus sebagai deskripsi. Kemudian kasus dimaksud dianalisis, direfleksikan secara metodologis-teologis pastoral lintas budaya, yaitu teologi demonologis dan mengajukan rancangan panduan pastoral. Demonologis (*daemon* dan *logos*) sendiri adalah ilmu tentang roh jahat, setan atau segala yang terkait dengannya. Augsburg memandangi demonologis mengkaji tentang originalitas roh jahat dan pengaruhnya, serta kuasa jahat manusia, yang punya implikasi kejahatan sosial langsung

atau kejahatan struktural manusia terhadap sesamanya (Augsburger, 1986: 295). Sedangkan *Encyclopedia of Demons and Demonologies*, mendefinisikan demonologi sebagai ilmu antropologi atau teologi yang mengkaji eksistensi kuasa jahat, figurisasinya, operasionalitas dan pengaruhnya (Guiley, 2009: xiv). Maka, dalam perspektif lintasbudaya, demonologi berurusan dengan *penyelidikan* fenomenologis dan teoritis untuk mengkarakterisasi konsep khas, actor dan situasi berkaitan dengan sejarah, konsep, dan praktek kekuatan supranatural dalam tiap kebudayaan yang mengakui adanya zona tengah/mesokosmos (tempat berdiam roh), mikrokosmos dan makrokosmos seperti: dalam system agama rakyat (*folks/popular religion*) dan agama besar (demonologi Yahudi, Katolik-Protestan dan Islam), sihir, shamanisme, visi, peramal, etno-psikiatri, okultisme, kesurupan, ritual dan representasi kejahatan perdukunan dan keuntungannya; baik secara antropologis-sosiologis dan psikologis dunia modern (Klaniczay dan Pócs [ed.], 2005: 5-7).

Jadi, demonologi, bukan ilmu primitif/arkhais dan tidak berlaku sekarang, malah ilmu yang cukup tua dipelajari (sekitar abad kedua), dulu dan sekarang bahkan paling berkembang justru di dunia Barat. Sebab, belakangan telah memanfaatkan metodologi sains dan teori evolusi, untuk menyatakan bahwa ada evolusi kuasa jahat yang mempengaruhi dunia rill. Dalam teologi sistematik, demonologi adalah pembahasan teologis alkitabiah tentang apa itu kuasa jahat. Salah satu teolog Indonesia, setahu saya yang menyisipkan diskursus ini dalam teolog dogmatik kontekstualnya adalah Eben N.Timo. Namun, ia bukan landasan bagi tulisan saya. *Terakhir*, mengajukan saran-saran teologis-filosofis yang spesifik, yang mungkin bisa bermanfaat bagi *doing pastoral*.

---

## Masalah Preposisi Demonologis dan Ilmiah

Dengan memberikan perbedaan mencolok untuk memahami hubungan antara penyakit, gangguan mental dan penyembuhannya dalam hubungannya dengan praktek penyembuhan dan shamanisme, *Augsburger* sepakat jika itu semua dilihat dalam perbedaan paradigma Barat modern dan Timur saat ini. Namun, sebaliknya, ada lebih banyak persamaan cara pandang dibanding perbedaannya jika dilihat pada beberapa abad yang lalu, bahkan dari zaman prasejarah sampai menjelang abad pencerahan (Augsburger, 1986: 273-277). Persamaan dimaksud pada abad-abad lalu di berbagai kebudayaan entah di Barat dan Timur, yang juga pernah mengandalkan pengobatan *via* tabib, dukun, *exorsist*, dan para praktisi ilmu sihir, voodoo, dan peramal. Saat ini, dalam masyarakat Barat modern, ada perpindahan kosakata mistis ke ilmiah yang menghasilkan perubahan besar dalam paradigma yang telah mengecualikan sebagian besar penjelasan zona tengah dari pengalaman hidup. Kosakata mistis bahkan dikomersialisasi dengan memanfaatkan sisa-sisa kepercayaan supranatural

manusia abad ini ke dalam berbagai cerita dan film horor, sebagai usaha pembudayaan populer demi profit.

Rollo May, merekam perubahan paradigma tersebut tentang cara memahami penyakit fisik dan mental dari paradigma intervensi roh eksternal, terjadi pada masa pencerahan, sebagai masa kritik terhadap paradigma yang takhayul sepenuhnya ke keyakinan penalaran empiris yang masuk akal (May, 1969: 124). Jeffrey S. Nevid, dalam *Psikologi Abnormal*, memberi data sejarah tentang kecenderungan kesalahan dimaksud, mulai dari zaman prasejarah, abad pertengahan-dominasi gereja, zaman reformasi. Tiap zaman masih memeluk mode demonologis, bahwa semua gejala ontologis penyakit, terutama menangani kesurupan dan praktek shamanisme dianggap sebagai salah kaprah medis, karena selalu menghubungkannya dengan kemasukan roh eksternal. Jadi butuh langkah progresif manusia untuk memahami dan menanganinya dengan lebih baik (Nevid [dkk.], 2002: 9-14).

Singkatnya, preposisi demonologis atau spiritisme telah dihapus dengan penghapusan proyek pencerahan yang semata-mata natural dengan penggunaan akal budi murni, seperti pada argument F.W. Hegel, walaupun ia mengakui *geist*. Hanya saja, apakah bahayanya jika satu paradigma saja yang berlaku? May dengan sinis menjawab bahwa, selama beberapa decade terakhir telah dengan jelas terkesan pada kita bahwa dalam membuang “demonologi” yang salah kita terima, bertentangan dengan niat kita, suatu banalitas dalam seluruh pendekatan kita terhadap penyakit mental. Rupanya ada kekhawatiran beberapa orang untuk mempertanyakan bagaimana seharusnya memandang fenomena penyakit fisik dan mental, atau hal lain seperti, kesurupan. Agama rakyat, masih dapat menjelaskan hal ini secara berbeda dengan paradigma preposisional ilmiah dari dunia Barat modern. Saya sepakat melihat pertentangan ini ke dalam dua paradigma dengan preposisi yang berbeda-beda. Terkadang keduanya dilihat secara dualis: distingtual saling berdistansi (2 paradigma dibiarkan tetap berbeda tanpa hubungan), ambivalen (satu persoalan yang dijelaskan melalui dua bahasa ilmiah yang berbeda: ilmiah dan demonologis), saling mengintervensi (masing-masing paradigma saling mengintervensi wilayah kerjanya dan saling merusak) dan oposisi biner (2 paradigma saling bertentangan: menyerang). Sedangkan, dapatkah dihadirkan alternative cara memandang kedua paradigma itu, selain menghadirkan cara pandang sistesis, mimesis atau dialektik, supaya kedua paradigma itu dapat dipahami sebagai kecenderungan integral atau interdependensi? Pertanyaan ini diajukan dalam rangka menghadirkan apa yang menjadi kekhasan cara pandang non-Barat. Asumsi di balik kegelisahan populer non-Barat dalam memahami fenomena seperti kesurupan dan praktek shamanisme, serta cara mengenali penyakit fisik dan mental terletak pada tendensi hegemoni paradigma Barat modern.

Di bawah ini saya menyajikan pengantar yang agak filosofis, mengapa paradigma demonologis, sering didiskriminasi sebagai kekayaan paradigmatis di dunia Timur (saya

maksudkan konteks Afrika dan Asia) beserta pengaruhnya bagi pastoral lintasbudaya dan agama. Tekanan saya selain masalah preposisi, masing-masing paradigma sesungguhnya punya permasalahan dan saling bertengkar di seputar cara memahami etiologis ontology fenomena.

*Pertama*, pandangan Barat modern sejak revolusi paradigmanya pada masa pencerahan subyektivisme hingga kini, cenderung bertolak dari preposisi pandangan naturalisme atau materialisme ilmiah *cartesian*. Secara epistemologis, mengalami kemajuan pesat saat lahirnya positivisme-obyektif, sehingga melahirkan sains natural (*naturwissenschaften*). Cara kerja paradigma ini cenderung mengacu pada empiris (*seen*) dan *worldview*-nya bersifat mekanistik-determinatif-instrumentalistik-reflektif dan berpusat pada rasio manusia (*res cogitans/ antroposentris*). Ilmu menurut paradigma ini adalah bidang penglihatan sekuler, empiris, dan tatanan alam. Sarana-sarana pembantu penanganan kasus penyakit sering didefinisikan sebagai sindrom medis, sehingga membutuhkan terapi modern dan penggunaan teknologi. Para ahli khusus bisa disebut ‘shaman modern’, yaitu dokter dan psikiater. Dan yang paling keras membantah klaim spiritisme non-Barat adalah materialisme medis (James, 2013 [1958]: 20-21). Itulah kerumit-unggulannya.

*Kedua*, pandangan non-Barat sebagian besar menganut yang cukup terbalik. Paradigma demonologis sering dipertahankan dalam masyarakat komunalis dan praktek agama (besar) dan sering dipertahankan *via* agama rakyat. Kodifikasinya bertolak dari penghayatan antropologis tentang signifikansi kosmosentrisme yang cenderung menganut ciri *worldview* yang organistik-integralistik-interdependensi-cenderung (pra)reflektif. Definisi fenomena penyakit tidak selalu merupakan sindrom medis dan sarana penanganan banyak didasarkan pada apa yang tersedia pada alam. Para ahli khusus dalam masyarakatnya sering merujuk pada tabib dan shaman/dukun. Kecenderungan epistemologisnya ialah sains sosial (*geisteswissenschaften*). Walaupun, sains ini pada tiga abad sebelumnya sampai sekarang (abad 18-20), sering dipersoalkan karena sains ini menyalin paradigma positivis dari sains alam. Tidak heran bila kalangan postmodern sering mencela dan mengeritisi bahaya menyalin paradigma mekanis tersebut. Titik kritis ini ingin menyelamatkan sisi subyektif pemraktisir paradigma ini. Dalam hubungannya dengan spiritisme, peran subyektif dunia kehidupan (*lebenswelt*) para shaman/dukun, bahkan para pendeta dan teolog, diselamatkan preposisi mereka terhadap pengakuan adanya sisi ontologis supranatural (Budiman, 2003: 58-68).

Pembedaan Barat-Timur ini, masih berlaku sebagai pandangan poplarnya. Maka, kita bisa memahami dua kecenderungan berbeda ini dalam konsep-konsep dualis seperti yang kita kenal dengan sebutan, fisis-metafisis, natural-supranatural, religius-sakral – profane-sekuler dan terutama spiritis-ilmiah. Apa yang saya unggah di atas, sering merupakan persoalan yang belum sepenuhnya diselesaikan dalam bidang pastoral. Terutama apabila pastoral gereja harus diperhadapkan dengan kasus di jemaat seperti menangani fenomena kesurupan dan praktek

shamanisme atau sakit fisik dan mental. Paradigma mana yang sering diambil untuk memahami kasus-kasus demikian. Para pendeta-pastor yang awan, bahkan masyarakat di dunia non-Barat, masih terjebak dalam lumpur paradigmatic ini, terutama apabila masih kebingungan mau membaca kasus dari sudut pandang dualis. Sekali lagi, apakah itu dibutuhkan pembacaan yang integral dan sintesis? Jika sintesis, maka tugas pastoral mempresumsikan titik ambivalensi, bahwa dua paradigma spiritisme dan ilmiah adalah dua cara baca dari satu fenomena. Maka, tentu dibutuhkan asumsi dasar bahwa dari sudut pandang non-Barat, masing-masing paradigma itu sama-sama punya kaidah penjelasan keilmiah. Dengan kata lain, dua paradigma itu punya masing-masing permainan bahasa (*language games*) eksplanasi dan metodologis ilmiah. Sehingga acapkali, orang dapat memahami shamanisme dan kesurupan bisa bergantung pada preposisi mana sebagai titik berangkatnya. Dan dalam tulisan ini, saya geluti berdasarkan preposisi demonologis adalah fenomena konseptual dan figuratif.

---

## Shamanisme dan Kesurupan

Hal pertama yang harus dipahami adalah shamanisme sesungguhnya terkait erat dengan fenomen kesurupan. Kedua, diakui pula bahwa keduanya adalah pengalaman universal dalam tiap kebudayaan, terutama non-Barat. Tarz Handziy, menurut penelitian pustaka antropologinya, mengungkapkan bahwa ada banyak tulisan tentang shamanisme dan shaman menggambarkan keduanya sebagai *outsider*. Para filsuf, antropolog dan psikolog menyatakan bahwa mereka sulit memberigambaran '*inner world*' shaman dengan istilah mereka, sebab mereka sering menganggap epistemology primitive sebagai prelogikal dan klaim mereka adalah postlogikal. Banyak orang memiliki miskonsepsi tentangnya. Ada yang mengatakan bahwa shaman adalah orang primitive-tidak beradab. Ada juga yang menganggap praktek shamanisme tidak mampu memengaruhi realitas. Sedangkan lainnya, menganggap bahwa mereka adalah penderita sakit jiwa (*mental illness*). Dalam *Enciclopedia of Shamanism* pun, mencatat tuduhan yang sama (Handziy, 2015: 1; Walter dan Fridman, 2004: iv) karena pandangan umum ini meneropongnya dari preposisi yang menghapus interaksi shaman dengan '*inner world*', yang bersumber pada perjalanan kekuatan spiritisme dan alam (Turner, 2004: 14).

Shamanisme itu sendiri diderivasi dari bahasa Tungus, Siberia '*saman*', yang artinya "yang digairahi" atau roh penyembuh (*healer spirits*). Biasanya shaman adalah pekerjaan perempuan, tetapi tidak selalu juga. Harfiahnya shamanisme berarti profesi (karya) penyembuhan yang dikerjakan bersama roh-roh. Lévy Bruhl, menyebutnya "*the law of mystical participation*," yaitu rasa hubungan spiritual/supranatural yang ada antara setiap orang dengan segala sesuatu di alam. Shamanisme bukanlah agama atau ilmu, melainkan *aktivitas* di dunia fisik ini namun spiritual (Lévy-Bruhl, 1985 [1910]: xiv-xv) Shamanisme dipandang sebagai penyembuhan

supranatural atau teknologi bantuan penyembuhan yang sakral, yang aktivitasnya berpangkal pada pengalaman ahli shaman, dan bukan seperangkat kepercayaan.

Terdapat tiga definisi mengenai shaman: luas, menengah dan sempit. Definisi luas sering melihat praktek penyembuhan shaman yang menggunakan *trance* (kesurupan), tetapi tidak sembuh. Definisi menengah berusaha membedakan shaman dari praktisi yang menggunakan kondisi kesadaran yang berubah tetapi tidak menyembuhkan klien, dan praktisi lain yang menyembuhkan klien tetapi tidak menggunakan kondisi perubahan kesadaran menjadi *trance*. Sedangkan definisi sempit mengecualikan banyak shaman dan dapat menjadi tidak praktis ketika mereka mengaburkan kemampuannya untuk mengenali berbagai tingkat kesadaran yang berubah yang digunakan dalam praktek hidup yang normal. Dalam tulisan ini, saya akan memakai definisi menengah (*mid-range definition of shaman*) (Pratt, 2007: 201).

Definisi shaman secara khusus diambil dari *Encyclopedia of Shamanism*, Christina Pratt: Dukun adalah seorang praktisi yang mengembangkan penguasaan atas: 1. Mengakses kondisi kesadaran yang berubah, dan kembali ke kondisi kesadaran biasa sesuai keinginan; 2. Menengahi antara kebutuhan dunia roh dan dunia fisik dengan cara yang dapat dipahami masyarakat, dan ahli atas apa yang sudah digunakan; 3. Untuk melayani kebutuhan masyarakat yang tidak dapat dipenuhi oleh praktisi dari disiplin ilmu lain seperti dokter, psikiater, pendeta dan pemimpin. Bagi Augsburger, dalam banyak budaya, shaman adalah seorang pemimpin karismatik yang memiliki klaim dapat *berhubungan langsung dengan zona tengah (roh / roh leluhur) yang mampu memberikan penyembuhan, pernyataan profetis dan menopang kekuatan sosial struktur masyarakat*. Ia adalah manusia ganda, memediasi antara manusia dan alam roh atau pertanda (omens) (Hine, 1986: 7). Otoritas dukun muncul dari ketiga fungsinya tadi (penyembuhan, profetis dan penopang), dalam meyakinkan orang lain tentang kekuatan zona tengah dengan melakukan tindakan supranatural, menyampaikan pesan dari roh, dewa dan leluhur (Augsburger, 1986: 277). Biasanya ia bekerja secara individu/introvert. Jakardo Damanik, saat melakukan studi shamanisme di suku Batak Karo, misalnya, menyampaikan peran dukun sebagai imam (*parbaringan*) yang memerantarai permohonan dan persembahan marga atau tua-tua utama dalam marga kepada leluhur (Damanik, 2016: 155). Epistemologi shamanisme bergerak dari sisi jiwa dan pikiran dalam pikiran sadar. Sisi gerak jiwa punya koneksi dengan dunia spirit. Mereka bergerak secara dinamis dan selalu sadar. Sains modern tidak bisa buktikan ketidakadaan asumsi dasar shamanisme, yaitu spiritisme. Sebab, sains yang baik adalah membuktikan apa yang salah, bukan apa yang benar.<sup>1</sup> Spirit dan jiwa adalah barang riil dari shaman tetapi tidak bisa dipahami secara tegas. Namun, bisa dikontrol.

---

<sup>1</sup> Mengikuti pandangan K.R. Popper.



Pekerjaan esensial dari shaman adalah penyembuhan spiritis, dengan membuka diri pada kesurupan dan ekstase, dan sebaliknya tidak. Mereka saat ekstase, tidak menjadi skizofrenik, tetapi membiarkan diri 'menjadi gila', *uthkarihak (being crazy)*, seperti yang diteliti oleh Jane Murphy di Eskimo (Murphy, 1976: 1019-1028). Dengan 'menjadi gila', mereka berteriak sendiri, kelihatan berbicara sendiri, meminum air seni, atau membunuh anjing dan memberi laporan profetik bahwa seseorang mungkin disihir oleh penyihir. Ia memiliki penglihatan melampaui penglihatan biasa orang lain. Shaman/dukun paling sering 'dipilih' (*chosen*) atau 'ditentukan' (*elected*) oleh roh-roh di luar diri mereka (Augsburger, 1986: 277-278). Ackerknecht membatasi tuduhan abnormalitas shaman karena ia bisa beradaptasi dengan baik dalam masyarakat dan melayaninya sesuai fungsi sosial dan medis (Ackerknecht, 1971: 73). Dukun kemudian dalam penyembuhan, ia mesti bersentuhan dengan roh atau mempolarisasi diri dalam keadaan trans-transendental. Bahkan ia justru yang memanipulasi roh-roh, bukan sebaliknya.

Dukun atau penyihir disegani karena *kemampuan mereka menyembuhkan penyakit*. Beberapa dukun dapat dinilai sebagai dukun pada tingkatan yang *wajar*/protagonist sampai pada tingkatan yang *jahat*. Saya mau menyebut jenis kedua itu dengan istilah antagonistic. Tersedia bagi kita setidaknya melalui studi Kenneth Taylor di Brazil, lima jenis shamanisme (Taylor, 1979: 206):

1. Dukun penyembuh adalah dukun yang paling umum. Mereka menyembuhkan orang dengan menakuti roh yang menyebabkan penyakit dan mengeluarkannya dari tubuh si sakit.
2. Dukun pelindung. Mengalihkan roh musuh yang mengancam desa atau keluarga.
3. Festival dukun pemburu. Mereka ini mempersiapkan ritual pemburuan dan 'festival untuk orang mati'. Itu adalah ritual kolektif untuk memastikan kesuksesan.
4. Dukun pemburu. Mereka berfungsi untuk melindungi para pemburu dari kecelakaan atau serangan.
5. Dukun yang menyerang musuh ('santet/suanggi') dengan mengirim kekuatan jahat.

Dalam shamanisme, proses penyembuhan oleh para shaman bukan dikendalikan oleh roh, tetapi sebaliknya *dapat mengendalikan roh*. Penyembuh dapat memasuki wilayah trans-materil. Karena itu mereka yakin dapat mencari jiwa orang yang hilang dari tubuhnya dan mengembalikannya. Mereka dapat berjalan seenaknya dalam dunia roh (transmateril). Jika hal ini diperhadapkan dengan konsep wawasan dunia Barat yang cenderung menuntut bukti.

Di Afrika, para shamanis juga adalah *ahli konflik*. Mereka dapat menjadi penengah konflik atau sebaliknya pencipta konflik. Mereka juga dapat menjadi pusat rekonsiliasi. Mereka punya kemampuan penuturan keturunan atau asal-usul desa yang dapat dijadikan sebagai dasar rekonsiliasi. Mereka dapat bertindak untuk mendatangkan keseimbangan. Jika misalnya ada sakit dan ada konflik antarsesama keturunan, maka fungsi tuturan itu dapat mencari



penyebab konflik dan penyebab penyembuhan sakit (hal seperti ini, sejauh saya tahu, ada di suku Sabu-NTT). Mereka itu bisa disebut *rekonsiliator sosial*.

Berikut ini, saya mengajukan satu kasus shamanisme yang langsung berhubungan dengan kesurupan dan satu kasus kesurupan yang terkait demonologi sosial. Kasus pertama saya peroleh dengan mewawancarai pengalaman seorang teman kuliah saya bernama 'D', yang pernah mengalami sakit aneh pada saat kami duduk di tingkat V tahun 2012.<sup>2</sup> Saya sebut "kasus A".

'D' adalah teman dekat seangkatan. Ia tinggal di kelurahan Oepura – Kota Kupang. Ayahnya seorang pendeta, yang tahun 2018 telah emeritus. 'D' mengalami sakit yang menyiksa, di bagian pinggang dan leher. Ia demam dan berkeringat. Tidak dapat banyak bergerak bebas. Pernah ia mengunjungi para pendoa dan dikunjungi oleh mereka. Ia juga memeriksa ke rumah sakit umum dan disarankan dokter untuk persiapan operasi ginjal. Namun, tidak kunjung sembuh. Ia lalu, disarankan berobat ke seorang 'pendoa' (dukun) yang tinggal di pinggiran kota. Untuk dapat pergi ke si 'pendoa' tidak boleh sendirian. Ia kemudian pergi bersama pamannya dan adik perempuannya bernama 'L' dengan asumsi 'bukan penyakit biasa, tetapi diguna-guna orang lain (sungguh)'. Prosesi penyembuhan dilangsungkan terhadap D, tetapi dengan menetapkan 'L' sebagai perantara. D diminta untuk tertidur di atas kain putih. D dan L didoakan dengan ucapan-ucapan doa yang agak jelas terdengar, tetapi disusul dengan ucapan-ucapan yang kabur bersamaan dengan penumpangan tangan sambil menggerakkan jari. Sementara ucapkan 'doa', tiba-tiba L mulai *kesurupan* dan berteriak. Lalu 'L' leher L dipakaikan kontas, sebagai symbol 'penyegehan'. Sementara kesurupan, si 'pendoa' mulai berbincang-bincang dengan L yang terbaring dan sesekali menggeliat. Ia menanyakan 'sosok' dalam diri L. Isi pertanyaannya seputar asal (siapa yang mengirim); dengan cara apa menyerang korban. Menurut kisahnya, 'sosok' tersebut menjawab bahwa ia memang menyerang D, dengan cara melilitkan 'ular' di bagian pinggang dan 'cakar' burung di bagian pundang. Si 'pendoa' sesekali mengancam 'sosok' tersebut jika berbelit-belit menjawab dan menipu. Akhirul kisah, ritual penyembuhan tersebut ditutup dengan doa 'pelepasan'. L dibuat siuman, dan D dinasehati dan dalam beberapa hari menjadi sembuh. Tetapi menurut cerita, pasca kesembuhan D, adiknya L semacam dihindangi kemampuan merasakan sesuatu seperti sakit pada seseorang. Ia bisa merasakan semacam kekuatan aneh yang berbahaya, baik bagi D, kakaknya, atau beberapa orang lain.

Kasus kedua berangkat dari pengalaman masa studi S1 UKAW, saat kami menjalani masa pembinaan sebagai mahasiswa baru (MABA) tahun 2010. Bisa disebut "kasus B".

Sebagai MABA, kami diwajibkan mengikuti pembekalan setiap minggu selama dua bulan. Mode pembekalan dilakukan oleh senior tingkat III dan V. Maklum saja, pembekalan itu dicampuraduk antara tindakan 'penekanan mental' dan 'spiritual'. Selama beberapa minggu, beberapa teman wanita yang kelelahan mulai pingsan dan kesurupan temporal. Tidak pernah seorang laki-laki angkatan kami yang kesurupan. Secara sosial beberapa dari mereka konfrontatif dan profetif, seperti mengatakan, "adanya kemunafikan pada tiap orang". Mereka meraung, menangis, berteriak, tertawa, meronta, kecentilan, marah dengan suara seperti laki-laki disertai tanda fisik lain, seperti berkeringat dan melolot. Seolah-olah ada yang ingin dikatakan dalam gerak tubuh. Termasuk juga mengatakan melihat sosok aneh.

<sup>2</sup> Wawancara *via chatting* dan *voicenote* media sosial WhatsApp, 1 April 2019.

---

## Analisis Kasus: Demonologi dalam Shamanisme dan Kesurupan

Demonologis cukup mengembangkan pengembangan yang sama dengan studi antropologi, yaitu fenomenologis. Maka, saya memandang kedua kasus ini adalah representasi fenomena demonologis. Beberapa catatan awal tentang “kasus A” demikian: Pertama, harus dilihat bahwa kasus penyembuhan ‘D’ adalah kasus shamanisme dalam kebudayaan Timor. Kedua, cukup ada kaitkelindan dengan unsur agama (katolik), yaitu doanya. Walaupun begitu, kita tidak bisa memilah lagi, mana murni penanganan religius dan mana murni penanganan warisan penyembuhan kultural. Karena itu, saya sepakat, shamanisme yang dipraktikkan adalah bentuk sintesis antara keduanya. Bahkan, lebih dominan praktek ini bersangkutan dengan apa yang Levy-Bruhl sebut sebagai *native think mechanism* (Lévy-Bruhl, 1985 [1910]: xi-xii). Mekanisme penyembuhan akan lebih menekankan aspek kultural dan ditambah sulam dengan doa kristiani. Namun, ini tidak sama dengan eksorsisme. Sehingga penyembuhan ini lebih mencolok sebagai mekanisme shamanis. Ketiga, praktek ini menunjukkan pula ada unsur perang antara shaman protagonist (*‘curing shamanism’* dan *‘protective shamanism scares’*) dengan shaman antagonis (*‘shamanism to attack enemies’*: dalam istilah di daerah Timur Indonesia disebut *‘suanggi’*). Ini tampak saat sang shaman menyegel ‘sosok’ roh ke dalam ‘L’ yang dalam keadaan *trance/possession fit* (istilah bahas Dawan: *nitu sae*), dan menginterogasinya dengan cara mengsubordinasi roh tersebut, walaupun shaman sendiri tidak berada dalam keadaan trance, seperti pada shamanisme di beberapa kebudayaan. Shaman tersebut membuat ‘D’ dan ‘L’ menjadi sangat abreaktif<sup>3</sup>. Sedangkan ia sendiri aktif. Maka, teknik shaman adalah teknik katarsis bagi ‘L’.

Jadi, shaman jenis ini cocok dengan kategori shaman menengah (*mid-range definition of shaman*) dari C.Pratt di atas. Sekali lagi, mengapa ia dapat mengintimidasi roh dalam ‘L’, itu karena kemampuan shaman adalah justru bisa memanipulasi kekuatan zona tengah, para roh. Sehingga, ia mampu mengakses data dari interogasi tersebut. Interogasi ini menghasilkan kesimpulan bahwa ‘D’ diserang dengan ‘iriman’ roh jahat yang menyebabkan penyakit. Didapati bahwa rasa sakit di bagian punggung karena shaman antagonis menyeranginya dalam wujud burung yang mencengkeramnya. Biasanya burung yang digunakan dalam shamanisme di Timor adalah burung hantu/gagak. Sedangkan di bagian pinggang, ia dililit

---

<sup>3</sup> Abreaksi adalah proses mengangkat seluruh isi yang melalui mekanisme psikis represi dijadikan tak sadar ke tingkat kesadaran. Abreaksi bukan hanya membuat aspek intelektual penyadaran seluruh ingatan dan pengalaman yang dilupakan, melainkan juga upaya menghayati/memerankan kembali semuanya itu dengan ekspresi dan pelepasan emosional yang sesuai. Metode yang digunakan untuk mencapai hasil akhir itu disebut ‘katarsis’. Maka dalam hal ini, dukun berperan sebagai psikiater terhadap ‘D’ dan ‘L’.

ular. Dalam tradisi shamanisme di Timor, dua hewan ini di anggap makhluk magis dan sacral sebagai alat representative dari nitu, menurut antropolog Belanda, S.Nordholt.

Yang masih kurang dalam kasus pertama ini adalah apa referensi kekuatan/kuasa penyembuhan terhadap 'D' dan mekanisme trance pada 'L' oleh sang shaman? Dalam banyak kebudayaan, menurut Augsburg, referensi shaman adalah roh leluhur, yang selalu dianggap sebagai roh yang cukup memiliki fungsi medis. Namun, dalam kasus ini, shamanisme di Timor hemat saya, tidak selalu jadi referensi! Alasan saya sangat antropologis. 1. Di Timor, roh leluhur (laki-laki: *be'i-na'i*; perempuan) tidak dapat dimanipulasi begitu saja oleh dukun untuk menjadi alat antagonis. Kecuali referensinya ialah: roh-roh antagonis yang biasa terdapat di zona tengah (mesokosmos), *pah nitu* (*earth spirits*). Tempat ini adalah tempat bagi roh leluhur. Namun, yang selalu jadi rujukan kekuatan dalam suanggi dan penyembuhan shaman (*medician-man*) adalah *nit* (*devil/the spirit of a deceased person*) (Nordholt, 1971: 146). Nit inilah roh antagonis. Dengan kata lain, *nit* dan roh leluhur mendiami wilayah *pah nitu*. 2. Konsep roh leluhur lebih dekat dengan konsep *le'u* (*sacred*) yang biasa disebut sebagai yang keramat. Biasanya dukun antagonis dalam okultismenya memanfaatkan *le'u* untuk menyerang, tetapi kekuatan *le'u* itu isinya harus *nit*. *Le'u* bisa berbahaya, tapi bisa juga bermanfaat pada lain hal. Sehingga penggunaan yang dilakukan dengan maksud jahat biasa disebut oleh Nordholt, *the hostility le'u (le'u musu)*. Jenis ini biasanya dalam bentuk racun, kekuatan magis kiriman, atau roh jahat kiriman. Nit secara harfiah berarti 'obat' (penyembuhan atau kekuatan merusak, guna-guna). *Le'u musu* dengan demikian adalah berbagai kekuatan jahat dan keramat dalam praktek suanggi. Praktisi suanggi oleh dukun/penyihir antagonis disebut *alaut* (*Witch*). Kekuatan jahat itu, bisa setan (*nit*), atau sejenisnya, itulah yang jadi andalan dukun/sihir antagonis. Biasanya dimanifestasikan dalam rupa babi (*fafi*), ular (*koko*: snake/dragon), burung hantu/gagak (*kol alaut*: harfiah burung suanggi, *witch bird*). Tidak semua ular dijadikan utusan kekuatan jahat oleh *alaut*, karena ular piton dipercaya adalah dewa tanah kering (*python Uis Pah is the lord of the dry land*) (Nordholt, 1971: 145-153).

Analisis tadi, kiranya jelas bahwa Roh leluhur lebih ditempatkan pada posisi trans-empiris yang hanya akan dihormati dalam peziarahan atau dalam ritual kesuburan. Itu berarti pada zona tengah, roh leluhur *tidak selalu* memiliki fungsi medis dalam intervensi mereka ke dunia manusia melalui kesakitan dan kesurupan. Kecuali, adanya asumsi bahwa roh leluhur bisa antagonis, menjadi marah dan jahat, sehingga memengaruhi keadaan fisik dan menjelma (*embodiment*) sebagai kekuatan perusak. Dan fungsi roh leluhur dalam shamanisme di Timor lebih pada fungsi ekologis (kesuburan), sosiologis dan bukan fungsi medis/oposatif (mencelakakan).

Pada “kasus B”, saya tidak menjelaskan secara detil, tetapi hanya akan memeriksa apakah ada indikasi aspek demonologis sosial dan asumsi spiritisme tidak perlu dibahas, walau pun justru banyak civitas mahasiswa lebih dominan mengasumsikan hal spiritis. Aspek demonologis sosial bisa ditelusuri bahwa ada hubungan tindakan ‘kekerasan’ dan intimidasi yang dipoles dengan istilah pembinaan. Persoalannya, setiap kali pembinaan, beberapa orang teman perempuan selalu menderita kesurupan. Peran para senior saat itu, mengasumsikan bahwa pembinaan yang keras adalah cara mengorientasikan mahasiswa baru ke dalam komunitas kampus. Terutama, pembinaan yang keras menghasilkan ketangguhan spiritual. Saya mengasumsikan bahwa fenomena kesurupan pada kasus B, dapat merupakan sebuah bentuk protes bawah sadar terhadap kondisi pembinaan yang intimidatif, sebuah tanda krisis sosial. Mari membuktikannya.

Augsburger mengidentifikasi, penelitian seperti di India, umumnya, kesurupan diderita para perempuan dan merupakan bentuk opresif system sosial. Sehingga kesurupan adalah tanda resistensi. Perempuan yang kesurupan adalah tanda penuntutan pembebasan yang tersedia bagi wanita yang dilecehkan. Mereka konfrontatif akan sebuah kebutuhan sosial. Mereka yang dirasuk bisa profetis dan agresif. Sow, menunjukan bahwa kesurupan bisa merupakan moment yang menunjukan penyelesaian konflik karena penderita didiagnosa oleh seorang shaman dalam satu sesi upacara. Si penderita menubuatkan solusi konflik. Namun, pada kasus B, ini tidak muncul. Malah yang muncul justru seperti yang terjadi di India, kesurupan adalah bentuk protes ketidakadilan sosial dan kekerasan dalam system sosial. Beberapa penderita bersikap konfrontatif dan profetis. Bagi Sow, sikap sosial semacam itu adalah psikodrama. Psikodrama ini muncul dalam penelitian tentang roh zar oleh I.M.Lewis pada lingkungan muslim Somalia. Umumnya penderita kesurupan adalah para isteri yang menuntut perlakuan seimbang pada suami yang cenderung menuntut menceraikan isteri, dalam konteks poligami-patriarkis (Lewis, 1971: 67-71). Kesurupan roh zar dipandang berfungsi secara psiko-sosial pada aspek perkawinan, terkait pemenuhan kebutuhan ekonomi, sosial, rekreasi, medis dan keagamaan. Fungsi kesurupan seperti ini berlaku sebagai fenomena di Asia Tenggara, Amerika Selatan, kepulauan Karibia dan Haiti (Augsburger, 1986: 294). Singkatnya, Dunia Ketiga.

Dalam hubungannya dengan kasus B, saya meyakini bahwa kesurupan yang terjadi pada mahasiswa baru perempuan jelas adalah bentuk protes terhadap perlakuan kekerasan dan opresi para senior. Maka, fungsi kesurupan yang relative berkurang saat ini pada kampus UKAW, bersamaan dengan pelarang bentuk konsep pembinaan semacam ini. Jadi, *semakin ada intimidasi secara strukturalis (hirarkis dan patriarkis) oleh para senior, melalui media pembinaan, tingkat kesurupan semakin massif terjadi, dialami para perempuan dan sebaliknya*. Kesurupan pada kasus ini adalah bentuk *kritik sosial yang bisu, tidak dikatakan*

*dan tidak terkonseptualisasi*, seperti kritik sosial pada umumnya yang dikonstruksi secara filosofis dan sosiologis. Maka, tendensi kritik sosial bisa berupa psikodrama dan sifatnya kulturalistik. Dan secara psikologis, orang dapat memahami hubungannya dengan aspek tekanan sosial dari luar, dan diagnose psikologis diperiksa dari dalam. Sehingga, tendensi spiritisme tidak perlu diperhatikan sebagai penyebab kesurupan.

Berdasarkan analisis di atas, maka dapat dikatakan bentuk demonologis pada praktek shamanisme kasus A menampilkan demonologis spiritisme, sedangkan demonologis pada 'kasus B' adalah demonologis sosial-kritik sosial. Kejahatan merepresentasi pada strukturalitas pembinaan mahasiswa baru. Strukturalitas dimaksud harus dipersonalisasi sebagai iblis dalam komunitas. Karena itu, butuh reformasi melalui dekonstruksi untuk hasilkan pembinaan yang egalitarian. Kebutuhan pastoral yang diharapkan dari analisis ini, setidaknya jangan dibuat bingung pastorat gereja. Walaupun demonologis dibagi dalam dua aspek, spiritis dan sosial. Saran terbaik memahami kedua aspek ini adalah *tetap bersikap ilmiah*. Ilmiah di sini bukan dalam arti naturalisme. Tetapi dalam arti kedua aspek tersebut bisa dipertanggungjawabkan secara rasional, dengan penjelasan sosiologis, antropologis, psikologis, sains, atau religius. Minimal sikap ilmiah sudah diasumsikan sebagai tindakan awal pastoral dalam diagnosis. Sehingga, diagnosa dapat berlaku pada hal fenomenologis: aspek fisik, otak, biokimia, psikopatologis sebelum berpindah pada diagnose zona tengah (Augsburger, 1986: 308). Jadi, gereja tidak membuat bingung antara psikopatologis dengan pengaruh demonologis. Ia tidak memainkan narasi dogtriner di awal pradiagnosis, misalnya sakit seperti yang 'D' alami, kesurupan 'L', dan pada kasus B. Menurut Paul Bach, tindakan pradiagnosis tidak mengeneralisir bahwa semua fenomena adalah peristiwa demonologis atau pengaruh spiritisme.

---

## **Teologi Pastoral dan Panduan Pastoral**

Apakah dapat direfleksikan bahwa dalam dunia modern saat ini, asumsi demonologis mampu dihapus oleh paradigma ilmiah-positivistik yang diwarisi tradisi pencerahan Barat *ala* cartesianisme? Paradigma spiritisme dunia non-Barat, secara dekonstruktif justru dapat mengatakan tidak. Teologi pastoral di dunia non-Barat *mesti dibangun justru dari kekayaan sumber-sumber demonologisnya*, dan dapat mengimbangi asumsi dualisme Barat yang opositif. Artinya, teologi pastoral lintasbudaya dan agama, penting memerhatikan pendekatan konseptual yang integralistik-kosmosentris. Teologinya bertolak dari kekayaan fenomenologis dan empiris, seperti yang muncul dalam studi-studi etnologi dan antropologi. Dari situlah baru tiba pada memikirkan apa pandangan Alkitab.

Saya memikirkannya demikian: Pertama, menyepakati bahwa ihwal demonologis, Alkitab telah mencatat kedua aspek demonologis: spiritisme dan sosial. Dalam kitab kejadian, banyak kali tafsiran berat sebelah, sehingga berdampak pada tuduhan bahwa demonologis sosial justru disebabkan karena kejahatan yang muncul dari iblis semata. Padahal, kita sendiri bisa memahami moralitas manusia cenderung distorsi oleh perbuatannya sendiri. Dengan kata lain, dosa dapat dipandang ambivalen, disebabkan oleh demonologis yang dibuat manusia secara subyektif atau struktural, dan kuasa jahat. Pandangan pastoral kiranya dapat merefleksikan ambivalensi ini secara kategoris. Pastor berperan sebagai penolong, tetapi juga pembangun jemaat. Ada sisi eklesiastik dan social (Hartono [ed.], 1999: 203-205). Kedua, Alkitab juga menunjukkan bahwa demonologis spiritis dipersenolisasikan dalam varian istilah, seperti diabolos, demon, devil, dll. Pengaruh roh-roh ini ditafsir memengaruhi keadaan fisik yang menyebabkan sakit, dan perbuatan jahat. Kita dapati gambaran ini dalam PL dan PB. Dalam PB tampak mencolok pada Injil. Pelayanan Yesus salah satunya dipahami sebagai konfrontasi terhadap dua aspek demonologis ini. Misalnya, dalam penyembuhan seorang sakit ayun, skizofrenik di Gerasa, dan menegor dengan tegas para oknum yang korup, penyembah berhala, dan perbuatan tidak manusiawi/dehumanisasi dan tidak adil (Mrk.1:23-26;5:1-9). Dalam Surat-surat tercatat dalam 1 Kor.2:6; Gal.4:3; Ef.1:19-21. Itu artinya, konfrontasi kristologis dalam tulisan Injil dan surat-surat mencakup bukan saja zona tengah/mesokosmos (ranah spiritis), tetapi juga makrokosmos (ranah Allah) dan mikrokosmos (ranah manusia). Yesus dalam hal ini *berperan sebagai shaman* sosial dan spiritis. Ia adalah mediator konflik, penyembuh sekaligus pembebas.

Ketiga, kristologi yang dibangun tampak suprematif (mengsubordinasi kuasa jahat). Yang dimaksud adalah bahwa kuasa jahat dalam langgam personafikasi dan figuratif pada kuasa iblis dan dosa manusia, tampak direduksi pada jaminan bahwa kuasa dimaksud tampak subordinat dengan kuasa supremasi Kristus. Ini memberi jaminan mandatoris pastoral lebih lanjut, baik menangani dua aspek demonologis. Mandat suprematif ini tidak dibawahahi pada dogtrin dan interpretasi linier (harfiah). Tetapi pada teologi praktis gereja, supaya pastoral tidak dimulai dari dogtrin dan klaim spiritisme saat melakukan diagnosa. Melainkan penafsiran teologi pastoral terhadap Alkitab dilakukan secara simbolis dan empiris. Menurut Augsburg, penafisiran ini familiar bagi teolog pastoral bahwa,

1. Memahami persoalan kejahatan tanpa reduksionisme yang mengacu pada satu aspek demonologi saja.
2. Menerapkan bahwa secara demonic pada varian cara kejahatan menembus system sosial, pribadi dan politik.
3. Menegaskan sifat destruktif sebagai sifat setan dan diabolic, karena merupakan lawan dari kebenaran dan kebajikan moral.
4. Dapat menamai konflik dan kejahatan yang dihadapi antarsesama, secara individu dan kelompok.
5. Mengungkap realitas kejahatan yang tersembunyi di bawah sadar system sosial-public (Hartono [ed.], 1999: 311).



Dengan ciri tafsir yang demikian, maka teologi pastoral, khususnya terkait shamanisme, dapat dipandang bahwa praktek tersebut berlaku bukan hanya untuk penyembuhan pada hal spiritis, magis atau mistis yang ada kaitannya dengan sakit dan kesurupan. Lebih daripada itu, tafsir simbolis dapat mengangkat shamanisme modern non-Barat saat ini melalui pendekatan penyembuhannya sebagai penyembuhan sosial, terkait persoalan sosial. Maka peran shaman tidak hanya dipahami sebagai *the medicine men*, tetapi juga rekonsiliator atau *the mediator*. Sedangkan pada fenomena kesurupan, tafsir ini bermanfaat membedakan apa sebetulnya kuasa yang merusak kondisi mental seorang penderita kesurupan.

Akhirul kalam, beberapa usulan pastoral terkait teologi demonik ini mengasumsikan beberapa panduan pastoral, diantaranya: 1. Pendekatan pastoral lintas budaya, menggenggam pendekatan emik dan etik. Memahami totalitas budaya dan agama. Penggunaan bahasa simbolis yang tidak bertendensi menggeneralisir segala hal secara reduksionis pada aspek spiritisme semata. Pemeriksaan zona tengah harus dijadikan agenda kedua, setelah pemeriksaan fenomen fisik atau medis. 2. Konselor pastoral mesti memiliki kecakapan etnologis dan terkait shamanisme. Juga kecakapan mengidentifikasi konsep demonologis di balik fenomena kesurupan dan dibahasakan secara ilmiah. Supaya mencegah salah kaprah dan hantam kromo penanganan kasus, yang berdampak pada klien. 3. Karena itu, ia mesti memahami secara integrative dan holistic dalam memahami dengan lebih positif apa yang bisa dipelajari dari kekayaan praktek shamanisme yang justru kurang pada peran para pendeta. Apa lagi para pendeta dari kalangan ekumenis, yang cukup kurang percaya diri pada pelayanan pelepasan (*deliverance ministry*), yang pada halnya memiliki akar antropologis pada shamanisme, sebetulnya. 4. Konselor pastoral di dunia non-Barat mesti menaruh hormat pada warisan budaya yang cenderung dipelihara dalam praktek shamanisme. Sebab, tendensi paradigma ilmiah Barat, sering mengikis unsur magis dan mitologis pada, misalnya paganisme atau agama rakyat. 5. Konselor pastoral terbuka untuk kemungkinan praktek sintesis pada penyembuhan dalam shamanisme. Dalam hal ini, pastoral gereja menghormati metode-metode penyembuhan lain, selain metode penyembuhan medis modern. Dalam Islam, saya kira justru beberapa ustad atau kyai bersedia mempraktisir penyembuhan medis melalui praktek shamanisme. Unsur religi disintesakan dengan unsur magis. Dan itu kekayaan. 6. Konsep pastoral diisi dengan kemampuan kritik sosial, yang tampak muncul pada fenomena kesurupan. Karena individu dibentuk dalam system sosial. Individu merupakan bagian dari keseluruhan (Yeo, 2009: 7). 7. Menangani kesurupan dengan menjaga kestabilan ilmiah dengan prinsip: mengupayakan kontak/komunikasi awal dengan penderita; membimbing penderita untuk menjadi rileks; membawanya pada kesadaran penuh dan memastikannya pada sadar penuh (Siswanto, 2015: 149-158). 8. Memainkan peran penyembuhan (*healing*) yang sejajar dengan psikoterapi, mendampingi (*guiding*) yang sejajar dengan emansipasi,



dan mendamaikan (*reconciling*) terkait konflik dan reintegrasi diri pelaku konflik. Jika ini terkait orang kesurupan, maka ia tidak hanya disembuhkan, tetapi juga mendampingi dia untuk mengenali persoalan demonologis sesungguhnya.

*Terakhir*, jika Augsburgian memahami demistifikasi harus dilakukan pada konsep dewa-dewi yang mendiami dunia alami (mesokosmis), maka saya justru memahami bahwa *demistifikasi tidak diperlukan pada dunia alami*. Kecuali mendegeneralisir konsep alam (mesokosmis), sebagai fenomena mitologis. Secara otentik, di Asia, konselor pastoral harus tetap konsisten pada konsep mitologis yang muncul pada banyak agama lain saat mereka memahami alam ini. Yang bahaya bukan konsep misti(fikasi)s alam. Melainkan *generalisir alam secara mitologis*. Alasannya karena, saya menekankan aspek pluralitas penghayatan (*having and becoming*) yang tidak wajib bagi kita untuk membatasi pluralitas itu pada berbagai wawasan dunia setiap kelompok masyarakat yang mempercayainya. Dengan frasa lain, kedua hal itu (demistifikasi dan generalisir) berbeda karena merujuk pada persoalan multireligius dan multikultural di dunia non-Barat. Seandainya demistifikasi dipertahankan, itu artinya, ada pengaruh bagi desakralisasi alam di mana banyak kebudayaan yang memaknai alam sebagai pengejawantahan dari zona tengah, tempat berdiam leluhur. Sebaliknya, justru dunia non-Barat selalu ingin mencegah sekularisasi berlebihan pada zona tengah. Sehingga dibutuhkan kecakapan teologis untuk membingkai ulang zona tersebut diisi dengan elemen dekonstruksi pada kecenderungan patriarkis dan paradigma reduksionis-mekanistik.

---

### **Penutup: Mewaspada Hegemoni Paradigma Barat dan Kekayaan Spiritisme Non-Barat**

Saya memahami, bahwa konsep pastoral dari seluruh uraian diharapkan di sini adalah konsep yang lahir dari refleksi yang kontekstual: 1. Dibangun dari pemaknaan pluralitas kebudayaan dan agama yang ada. Pastoral gereja mesti di-Asia-nisasi. Tetapi tidak *xenofobik*. 2. Situasi demonologis adalah konteks berteologi yang bermanfaat bagi pemahaman pastoral. Pastoral gereja akhirnya dituntut tidak hanya melakukan konseling pastoral individu semata, tetapi juga kelompok. Konsepnya tidak hanya dikurung pada lembaga gereja, melainkan dapat ditindaklanjuti pada ranah terbuka, dalam masyarakat. 3. Berbagai pendekatan tidak selalu dualis, tetapi integrative. Konsep teologi pastoral dari perspektif non-Barat, kemudian berfungsi sebagai antisipasi pada sekularisme berlebihan ke segala aspek. Pada saat yang sama, juga menolak generalisir paradigma yang semata-mata non-ilmiah. Jadi, *secara reduksionis terlalu spiritis, salah; dan terlalu materialis-sekularisasi-saintifikasi, lebih salah lagi*. Itu artinya, kita hanya mewaspada *grandnarrative*, universalisme teori dan

etnosentrisme Barat pada dunia non-Barat yang umumnya terdiri dari negara berkembang dan miskin. Supaya kebalikan dari keduanya, ialah non-Barat menghidupi pluralitas system berpikir pada tiap kebudayaan yang menjadi ciri khasnya (Berry [dkk.], 1999: xiv-xvii). Ini pun bukan kontekstualisme.

Di samping itu, pembacaan gereja terhadap fenomena kesurupan sebagai bentuk gerakan yang tak tergerakkan mungkin dapat berbicara sebagai sumber konseptual kritik sosial 'bisu' terhadap opresi tertentu yang justru tidak mampu dibahasakan dan dikonseptualisasikan. Pengonseptualisasian ini dilakukan supaya dijadikan instrument kritik. Dan oleh gereja, kritik bisu (simbolis) itu dibantubahasakan ke dalam bentuk yang bisa terbaca oleh orang lain. Terutama pada objek kritik. Mungkin bisa dipikirkan bahasa kritik tersebut melalui berbagai bentuk kesenian.

## Tentang Penulis

---

Fiktor Jekson Banoet, lahir di Kupang, tahun 1992. Gereja asalnya adalah GMT (Gereja Masehi Injili di tanah Timor). Mengambil program studi Magister Filsafat Keilahian, Fakultas Teologi Universitas Kristen Duta Wacana (UKDW) Yogyakarta, konsentrasi studi Magister Ilmu Teologi (M.Th.). E-mail: victorjekson92@gmail.com

## Daftar Pustaka

---

Buku:

Ackerknecht, Erwin. 1971. *Medicine and Ethnology*, Baltimore: Johns Hopkins Press.

Augsburger, David W. 1986. *Pastoral Counseling Across Culture*, Pennsylvania: Westminster Press.

Berry, John W. (dkk.). 1999. *Psikologi Lintas Budaya*, Jakarta: Gramedia.

Brown, David L. dan R.A. Schwarz (eds.). 1979. *Spirit, Shamans and Stars*, New York: Mouton Publisher.

Budiman, F. Budi. 2003. *Melampaui Positivisme dan Modernitas*, Yogyakarta: Kanisius.

Guiley, Rosemary Ellen. 2009. *The Encyclopedia of Demons and Demonologies*, New York: Facts On File, Inc.

Hartono, Haselaars (ed.). 1999. *Teologi Praktis: Pastoral dalam Era Modernitas dan Postmodernitas*, Yogyakarta: Kanisius.

- Hine, Phil. 1986. *Walking Between the Worlds: Techniques of Modern Shamanism*, Vol. 1, New York: Pagan News Publication.
- James, William. 2013. *The Varieties of Religious Experience*, Yogyakarta: Jendela.
- Klaniczay, Gábor dan Éva Pócs (eds.). 2005. *Demons, Spirits, Witches: Communicating with the Spirits*, Vol. I, New York: CEU Press.
- Lévy-Bruhl, Lucien. 1985. *How Natives Think*, NJ: Princeton University Press.
- Lewis, Ioan M. 1971. *Ecstatic Religion: An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism*, Middlesex: Penguin Books.
- May, Rollo. 1969. *Love and Will*, New York: W.N. Norton & Co.
- Nevid, Jeffrey S. (dkk.). 2002. *Psikologi Abnormal Jilid I*, Jakarta: Erlangga.
- Nordholt, Schult. 1971. *The Political System of Atoni of Timor*, Amsterdam: Free University Press.
- Pratt, C. 2007. *An Encyclopedia of Shamanism*, New York: The Rosen Publishing Group, Inc.
- Saragih, Jaharianson (ed.). 2016. *Pelayanan Pelepasan dan Dampak Positifnya*, Medan: L-SAPA.
- Siswanto. 2015. *Psikologi Kesehatan Mental*, Yogyakarta: Andi Offset.
- Taylor, K. 1979. "Body and Spirit Among the Sanuma (Yamona) of Northern Brazil", dalam David L.Brown dan R.A. Schawarz (eds.), *Spirit, Shamans and Stars*, NY: Mouton Publisher, 1979, h. 206.
- Walter, Mariko Namba dan Eva Jane Neumann Fridman. 2004. *Shamanism: An Encyclopedia of World Beliefs, Practices, and Culture*, Oxford: ABC CLIO.
- Yeo, Anthony. 2009. *Konseling: Suatu Pendekatan Pemecahan Masalah*, Jakarta: BPK.Gunung Mulia.

Jurnal/Artikel:

- Damanik, Jakardo. 2016. "Okultisme", dalam Jaharianson Saragih (ed.), *Pelayanan Pelepasan dan Dampak Positifnya*, Medan: L-SAPA, 2016.
- Hanziy, Taras. 2015. "Shamanism and Shamanic Practices", *Researchgates Journal*, October, PDF. <https://www.researchgate.net/publication/282610830>
- Murphy, Jane. 1976. "Psychiatric Labeling in Cross-Culture Perspective", *Journal Science*, No. 191, PDF.
- Turner, Edith. 2004. "Shamanism and Spirit", *Journal Expedition*, 46. No.1, PDF. [www.upen.edu/publication](http://www.upen.edu/publication).

Wawancara:

Wawancara dengan Rudo Danai Tlonaen, S.Th. dan Linda Tlonaen, S.T. via *chatting* dan *voicenote* media sosial WhatsApp, 1 April 2019.

