

The Surya kanta

Kumpulan ulasan
buku dan jurnal
berbahasa asing
dalam bidang ilmu
sosial-humaniora

VOLUME 1, 2020



The Suryakanta

Kumpulan ulasan buku dan jurnal berbahasa asing
dalam bidang ilmu sosial-humaniora

VOLUME 1, 2020

Tim The Suryakanta:

Amrina Rosyada
Sawyer Martin French
Ali Ilham Almujaiddiy
Afifur Rochman Sya'rani
Dian Adi Marianto
Eliesta Handitya



Pengantar Redaksi

Bagi banyak dari kita, tahun 2020 identik isolasi dan stagnansi. Tahun itu memaksa kita berdiam di ruang privat kita sendiri-sendiri, tanpa bisa keluar, merindukan sekadar pelukan dari kawan dekat. Tahun itu juga membuat sejumlah pelajar harus menunda riset karena laboratorium tidak beroperasi, dan pesawat terlalu waswas membawa mereka ke lapangan.

Di tengah kesusahan dan kesedihan ini, *The Suryakanta* lahir dari keinginan sederhana untuk melebarkan akses buku-buku berbahasa asing kepada penutur Bahasa Indonesia. Selayaknya kecambah yang bertahan di sela rekahan beton, ide mengenai “Sampai sejauh dan sebesar mana ya, *The Suryakanta* bisa tumbuh?” membawa secercah harapan di masa yang sulit.

Sebagai blog sederhana yang memulai dari nol, *The Suryakanta* awalnya tidak memiliki banyak kontributor. Ulasan yang dimuat kebanyakan ditulis oleh tim redaksi yang minimalis dan kawan-kawan mereka yang cerdas juga murah hati. Karena keterbatasan tenaga, unggahan promosi sosial media kami juga jauh dari terkonsep. Hanya sesederhana sampul buku dan *caption* ala kadarnya, di mana sepuluh *likes* saja berarti amat besar. Perlahan tapi pasti, tim *The Suryakanta* bertambah besar dan menjadi kian terstruktur. Hal-hal kecil ini yang membuat kami berpikir bahwa masih ada yang peduli dan gembira terhadap apa yang kami lakukan.

Kendati berbatu, tahun 2020 adalah permulaan yang mendebarkan bagi *The Suryakanta*. Tahun ini mengingatkan kami bahwa merawat harapan jauh lebih rumit daripada melahirkannya. Namun, dengan kegigihan dan dukungan teman di jalan, upaya ini menjadi bermakna. Benar bahwasanya butuh satu desa untuk membesarkan anak: demikian pula dengan *The Suryakanta*, yang butuh kontribusi dari berbagai pihak—penulis, ilustrator, manajer media sosial, dan editor—untuk bisa menjadi sebesar hari ini.

Kepada para penulis di antologi ini, kami berterima kasih sebesar-besarnya telah turut menjaga percik-percik api upaya ini tetap menyala. *The Suryakanta* tidak akan bertahan tanpa tulisan-tulisan yang mengisi hari-hari mula kami. Dengan bangga dan rendah hati, kami mempersembahkan Antologi *The Suryakanta* 2020 sebagai pengingat akan langkah-langkah pertama yang tertatih tapi pasti.

Salam,

Tim Redaktur *The Suryakanta*

Daftar Isi

- Ringkasan "Anthropologi Hukum Islam" oleh Aria Nakissa
Sawyer Martin French **1**
- Antropologi Syariah: Kajian Brinkley Messick terhadap Fikih Zaidiyyah
Muhamad Rofiq Muzakkir **6**
- Membidik Agama dengan Logika Pasar
M. Endy Saputro **14**
- Antropologi Sekularisme dalam Kajian Mayanthi Fernando terhadap Orang-orang Muslim di Perancis
Sawyer Martin French **18**
- Islam *Translated* dan Pribumisasi Hadis
M. Endy Saputro **23**
- Menakar 'Heboh LGBT' dalam Peta Politik Seksualitas di Indonesia
Hendri Yulius Wijaya **27**
- Etnografi "Tujuh Hari" dalam Dunia Seni Rupa
Khidir M. Prawirosusanto **31**
- Antropologi Negara Islam Menurut Noah Salomon dalam Kajiannya di Sudan
Sawyer Martin French **37**

Daftar Isi

- Konstruksi Identitas Bangsa
dalam Foto
Khidir M. Prawirosusanto **44**
- Kritik Wael Hallaq terhadap
“Orientalisme”-nya Edward Said
Muhamad Rofiq Muzakkir **47**
- Percetakan dan Kebangkitan
Tradisi Klasik Islam Menurut
Ahmed El Shamsy
Sawyer Martin French **55**
- Makna Tersembunyi di Balik
Minuman dalam Berbagai
Konteks Sosial
Joshua Lieto **61**
- Antropologi Kesalehan Menurut Saba
Mahmood dalam “*Politics of Piety*”
Sawyer Martin French **65**
- Menilik Sihir dan Kepercayaan
melalui Rasa Bimbang
Amrina Rosyada **73**
- Halal *Versus* Haram: Sejarah
Makanan Halal
Wisnu Adihartono **77**
- Perjalanan Hijab di Indonesia Hingga
Menjadi Bagian dari Fashion
Iva Hanani **80**

Daftar Isi

Islam dan Liberalisme: Pandangan
Sarjana Kristen Palestina Joseph
Massad

Muhamad Rofiq Muzakkir

84

Merangkai Jejak-jejak Peradaban
Jawa Kuna Abad ke-10 M

Dziyaul F. Arrozain

90

Konstruksi Gay, Lesbi, dan Waria
dalam Perfilman Indonesia dari
Masa ke Masa

Masithoh Azzahro Lutfiasari

94

Antropologi Marxisme Arab pada
Era Poskolonial

Sawyer Martin French

98

Antropologi Islam menurut
Talal Asad: Islam sebagai “Tradisi
Diskursif”

Muhamad Rofiq Muzakkir

103

CIA dan Penumpasan PKI: Melihat
Peristiwa 1965 dalam Konteks
Perang Dingin

Sawyer Martin French

110

Dinamika Sosial dalam Pemberian
Menurut Marcel Mauss

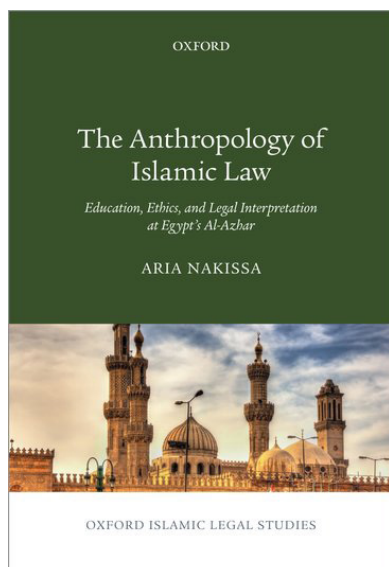
Sawyer Martin French

115

Ringkasan “Antropologi Hukum Islam” oleh Aria Nakissa (2019)

Sawyer Martin French

Ulasan 1 | Mei 2020



Aria Nakissa, 2019.

The Anthropology of Islamic Law: Education, Ethics, and Legal Interpretation at Egypt's Al-Azhar,
Oxford University Press.

Buku ini menggunakan penelitian lapangan (etnografi) bersama studi teks (filologi) untuk menggambarkan struktur pemikiran dan pendidikan syariat klasik di Mesir serta di dunia Islam secara umum (pada bagian I-III), lalu mendeskripsikan perubahan dan transformasi apa saja yang sudah dialami tradisi ini pada zaman moderen (pada bagian IV).

Dalam Bab 1, Nakissa berusaha untuk menggabungkan antara dua pola teori dalam antropologi, khususnya antropologi Islam. Yang pertama ia sebut sebagai “teori hermeneutika,” yang menganalisis fenomena sosial dengan melihat semua tindakan dan perkataan manusia sebagai “tanda” (*sign*) yang menandakan apa yang ada dalam pikirannya (*mind*). Lalu, semua kehidupan sosial dilihat sebagai proses penafsiran kumpulan tanda-tanda ini dari orang lain. (“Hermeutika” ini tidak sama dengan pendekatan hermeneutika dalam penafsiran kitab suci). Pola teori ini dikedepankan oleh pemikir-pemikir seperti Geertz, Weber, dan Davidson. Yang kedua ia sebut dengan “teori praktek,” yang datang mengkritisi teori hermeneutika dan lebih menekankan bagaimana amalan dan tindakan bisa membentuk isi pikiran, kebalikan dari paradigma teori hermeneutika. Ini ia identikkan

dengan pemikiran Bourdieu, Foucault, Asad, dan Mahmood. Misalnya, Mahmood menunjukkan bahwa salat (amalan) bukan sekedar “tanda” atas ketaatan (isi pikiran) seseorang, akan tetapi itu juga sarana untuk mengembangkan diri menjadi lebih taat.

Skema buku:

- Kata Pengantar
- Bagian I – Teori dan latar belakang
 - » Bab 1: “teori hermeneutika,” “teori praktek,” dan syariat
 - » Bab 2: sejarah pendidikan Islam di Mesir
- Bagian II – pendidikan syariat pra-moderen
 - » Bab 3: syariat sebagai etika kesunahan
 - » Bab 4: pendidikan dengan *mulazamah* (persahabatan)
 - » Bab 5: *isnad*
 - » Bab 6: pentingnya mengambil pengetahuan langsung dari lidah guru (*musyafahah*)
- Bagian III – struktur pemikiran syariat pra-moderen
 - » Bab 7: struktur pemikiran syariat pra-moderen
- Bagian IV – perubahan moderen
 - » Bab 8: transformasi ruang dan waktu dalam pendidikan moderen formal
 - » Bab 9: transformasi proses “membaca”
 - » Bab 10: munculnya aliran Salafi dan Wasati
- Penutup

Dengan menggunakan “teori hermeneutika,” Nakissa menjelaskan bahwa para ulama fikih melihat syariat secara keseluruhan sebagai sistem tanda-tanda yang menunjuk kepada isi pikiran (kehendak, *intention*) Tuhan, karena Tuhan adalah *Al-Syāri’* (Sang Pemberi

Hukum) (34). Kehendak adalah sumber dari hukum. Begitulah para ulama fikih bisa mencari dan menganalisis “tujuan” Tuhan (*maqsad, murad*) dalam sebuah hukum (36). Nakissa menyebut bahwa, menurut fikih klasik, ada empat sumber “tanda” utama atas kehendak Tuhan dalam syariat: al-Qur’an, hadis, keteladanan (*uswatun hasanah, exemplar*) dari ulama masa lalu, dan keteladanan dari ulama yang masih hidup (38).

Di sisi lain, Nakissa menulis bahwa “teori praktek” membantu kita memahami tradisi syariat. Pendekatan teoretis ini menunjukkan bahwa amalan bukan sekedar hasil dari pengetahuan, tetapi juga bagian dari proses pendidikan (55).

Pada Bab 2, Nakissa menggambarkan tempat penelitian etnografinya, yaitu Universitas al-Azhar dan Darul Ulum, keduanya di Kairo, Mesir. Ia juga memberi latar belakang singkat mengenai perubahan dalam pendidikan dan pemikiran syariat pada zaman moderen. Ia melanjutkan pembahasan ini nanti pada Bagian IV.

Bagian II mendeskripsikan struktur pemikiran dan pendidikan syariat klasik, atau pra-moderen, dan terbagi antara empat bab/topik: syariat sebagai etika kesunahan (Bab 3), pendidikan lewat *mulazamah* (persahabatan) (Bab 4), *isnad* (Bab 5), dan pentingnya mengambil pengetahuan langsung dari lidah guru (*musyafahah*) (Bab 6).

Bab 3 mengklaim bahwa paradigma etika syariat berbeda jenis dengan etika barat liberal, yang menilai hasil dari amalan dan dampaknya (baik atau buruk)

terhadap orang lain. Etika syariat, pada sisi lain, adalah contoh dari “*virtue ethics*” (istilah Aristoteles) yang lebih menekankan pembentukan akhlak dan sifat internal (*disposition*) yang baik (91-94). Tentu saja, dalam syariat Islam akhlak ini identik dengan keteladanan sunah Rasulullah, tetapi dalam tradisi klasik, pembentukan akhlak ini dianggap butuh bimbingan dari seorang guru (*shaikh*) (107-10). Melainkan hal tambahan di samping hukum, akhlak dianggap sebagai bagian dari segi integral dari syariat sendiri, dan kemampuan seseorang mendalami ilmu fikih terikat dengan pembentukan akhlak mulia ini dalam pribadinya (112). Setelah menyempurnakan akhlak pada keteladanan nabi melalui disiplin di bawah seorang guru, hatinya bisa punya kesamaan dengan kehendak Tuhan (*muwafaqah*), lalu pada tingkat ini seorang ulama fikih menjadi mampu memilih antara hukum (*tarjih*) dengan mengikuti hatinya (*istifta’ al-qalb*) (116-18).

Bab 4 menggambarkan tradisi *mulazamah* (atau *suhbah*), di mana seorang murid berkhidmat kepada gurunya di dalam rumahnya sambil mengamati dan menirunya, dan gurunya juga membenarkannya dan mendidiknya (123). Model ini adalah turunan dari para sahabat nabi yang dianggap paling otoritatif ilmunya atas dasar persahabatannya yang erat dengan nabi Muhammad (127). Dibandingkan dengan sistem ini, para ulama klasik mengkritik metode belajar alternatif di mana murid membaca langsung dari kitab tanpa bimbingan dari guru (132).

Bab 5 menjelaskan bahwa kekuatan setiap mata rantai dalam *isnad* keilmuan berdasarkan keamatan persahabatan ulama itu dengan gurunya (153). Lain halnya dengan pendapat para sarjana Barat yang menganggap *isnad* itu hanya penting untuk menilai kesahihan sebuah riwayat, Nakissa menunjukkan bahwa *isnad* itu menjamin bahwa ilmunya seseorang juga dibarengi pembentukan akhlak yang kembali (lewat *isnad* itu) kepada keteladanan nabi Muhammad (154-56).

Bab 6 menunjukkan pentingnya lisan (*orality*) dalam transmisi ilmu tekstual, khususnya pentingnya belajar kepada seorang guru, bukan langsung ke kitabnya (yang dianggap sumber paham sesat) (177). Nakissa menggambarkan tiga metode pendidikan kitab (jenis ijazah) dalam sistem klasik: *sama’*, *qira’a*, dan *munawalah* (164-66). Ia juga membahas dinamika antara matan dan syarah (167-69).

Bagian III hanya berisi satu bab, yaitu Bab 7 tentang struktur pemikiran fikih pra-moderen, yang berkaitan dengan paradigma pendidikan syariat yang digambarkan pada Bagian II di atas. Di sini, Nakissa memakai “teori perencanaan” (*planning theory*) dari Bratman, yang membantunya menemukan dua sifat struktur hukum Islam (walaupun menurut saya temuan ini sudah jelas tanpa teori tersebut). Pertama, hukum-hukum syariat sebagiannya rasional (bisa dilacak maksudnya atau ‘*illahnya*) dan sebagiannya tidak (*arbitrary*) (188-97). Misalnya dalam kasus hukum salat, kita bisa melihat dari segi rasional, tujuannya agar manusia mendekatkan diri pada

Penciptanya, sedangkan bentuk dan waktu salat atau jumlah rakaatnya tidak bisa dijelaskan secara rasional. Temuan kedua adalah bahwa situasi baru bisa menyebabkan batalnya hukum atau penyesuaiannya, seperti *nasakh* dalam al-Qur'an dalam kasus anggur atau kiblat (202), dan dalam konsep usul fikih tentang masalahat (207). Lalu, Nakissa membahas taqlid dan ijtihad, dan mengatakan bahwa sebenarnya kebanyakan ulama menggunakan campuran dari dua-duanya (tidak harus seutuhnya satu atau lainnya) (219). Terakhir, ia menjelaskan bahwa pada sistem pendidikan syariat klasik, dalam paradigma taqlid, yang paling utama dalam pendidikan fikih bukanlah dalil (al-Qur'an dan hadis) tetapi pendapat-pendapat para ulama fikih yang otoritatif (221).



Gambar: Aria Nakissa (sumber: jimes.wustl.edu).

Pada Bagian IV, Nakissa terus membandingkan gambaran struktur syariat tradisional yang sudah ia berikan pada bagian I-III dengan perubahan dan transformasi yang terjadi pada pemikiran dan pendidikan syariat pada zaman moderen. Pada bagian ini, kita bisa melihat bahwa pendapat Nakissa tentang perubahan moderen sudah berubah dengan argumen yang pernah ia ajukan sebelumnya. Dalam disertasinya dan sebuah artikel yang terbit tahun 2014, Nakissa mengklaim bahwa perubahan paling utama yang terjadi dalam pemikiran syariat dalam kedua abad terakhir adalah pergeseran *episteme* (pola epistemik, atau pandangan terhadap apa itu ilmu, serta esensi dan dimensinya) dari model tradisional berbasis bahasa (fikih sebagai upaya mengerti dan menafsirkan teks) ke model baru yang berwatak saintek (fikih sebagai upaya “menemukan” hukum baru demi “kemajuan”).

Nah, dalam buku terbitan 2019 ini (yang dikembangkan dari disertasinya), Nakissa, tanpa memberi penjelasan, tidak lagi mengedepankan teori pergeseran *episteme* lagi, malah tidak pernah menyebut kata *episteme*. Sedangkan sekarang, Nakissa mengidentifikasi sebuah pergeseran lain sebagai perubahan utama dalam zaman moderen: yaitu ditinggalkannya metode pendidikan etika model persahabatan dengan guru teladan dan digantikannya dengan model siswa mandiri, di mana ia membaca buku sendiri dan pembelajarannya bersifat formal/profesional, bukan personal. Kedua bab pertama dalam Bagian IV menggambarkan pergeseran ini mengenai transformasi ruang dan waktu dalam pendidikan

moderen formal (Bab 8) dan transformasi proses “membaca” (Bab 9). Lalu, Bab 10 membahas munculnya aliran Salafi dan Wasati, yang menurut Nakissa adalah hasil dari perubahan moderen ini.

Bab 8 tentang pembaruan pendidikan di al-Azhar yang dilakukan oleh para modernis (seperti Abduh) yang menilai sistem tradisional tidak efisien dan kurang terstruktur (230). Para pegiat pembaruan bekerja untuk mengurangi waktu (tahun) belajar, meningkatkan jumlah pelajar, menstandarisasi kurikulum, membuat ijazah resmi dan fenomena “lulus,” dan menggantikan pelajaran informal (*halaqah*) dengan kelas-kelas di ruangan yang penuh bangku-bangku (231). Nakissa mengklaim bahwa perubahan ini punya dampak terhadap pola pikir: “Cara penataan ruang dan waktu dalam pendidikan yang berbeda menunjukkan pandangan yang berbeda terhadap apa itu ilmu dan bagaimana ilmu itu digali” (242). Sekarang, model pendidikan tradisional yang berbasis *mulazamah* dan *musyafahah* hanya terdapat di luar kampus, di perkumpulan di masjid-masjid. (Ini mirip dengan modernisasi pendidikan di Indonesia yang dibahas oleh Noer, Dhofier, dan Lukens-Bull, tetapi di Indonesia model tradisional masih lebih hidup daripada di Mesir dalam pesantren salafiyah).

Bab 9 membahas perubahan dalam yang namanya “membaca” yang disebabkan oleh munculnya industri percetakan, kitab cetak, dan “budaya cetak” (*print culture*). Dalam budaya cetak ini, orang-orang semakin menganggap bahwa teks

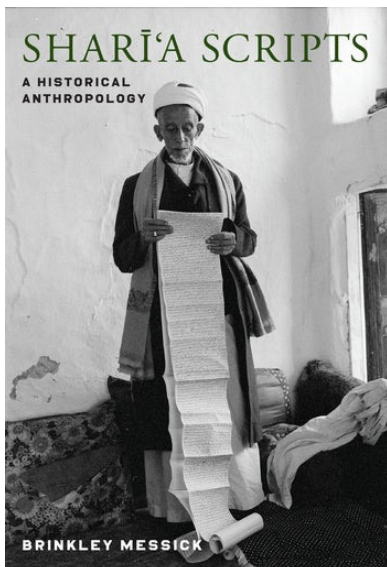
itu seharusnya sudah jelas dan tidak butuh pensyarahannya oleh guru (248). Ini, bersama gerakan anti-taqlid (Abduh dan Rasyid Rida), mengakibatkan model kitab matan yang klasik (di mana bahasanya rumit) digantikan dengan kitab gaya baru yang bahasanya lebih sederhana. Tentu saja, ini bertolak belakang dengan model tradisional, di mana kitab harus dibaca dengan bimbingan guru, dan membaca kitab sendiri dianggap seperti “mengambil setan sebagai gurunya” (132). Dalam model baru ini, murid bisa membaca lebih banyak kitab dengan lebih cepat, tetapi tidak mencapai pemahaman yang semendalam dulu (255).

Dalam Bab 10, Nakissa menyatakan bahwa perubahan-perubahan ini mempengaruhi munculnya dua aliran pemikiran baru: yaitu Salafi dan Wasati. Keduanya mewarisi tradisi anti-taqlid (pro-ijtihad) dari Abduh dan Rida, tetapi berbeda pendekatannya menggunakan ijtihad. Para salafi cenderung lebih literalis (menolak penyesuaian dengan konteks zaman dan tempat), sedangkan gerakan Wasati cenderung lebih fleksibel dan menyesuaikan interpretasi syariatnya dengan konteks moderen, terutama sistem negara sekular moderen. Ia juga mencatat bahwa aparat di Mesir memaksakan paham Wasati dalam struktur al-Azhar dan menuduh semua paham yang berbeda sebagai paham “teroris.”

Antropologi Syariah: Kajian Brinkley Messick terhadap Fikih Zaidiyyah

Muhamad Rofiq Muzakkir

Ulasan 2 | Mei 2020



Brinkley Messick, 2018.

Shari'a Scripts: A Historical Anthropology,
Columbia University Press.

Secara umum ada dua pendekatan dalam mengkaji Syariah sebagai obyek penelitian, yaitu: pertama, pendekatan normatif; kedua, pendekatan sejarah.

Pendekatan normatif dilakukan untuk mengkaji doktrin, mencari norma hukum baru, atau mengevaluasi norma hukum lama. Sedangkan pendekatan sejarah dilakukan dalam rangka melihat proses formasi, evolusi, dan transformasi doktrin atau institusi hukum Islam.

Di luar dua pendekatan arus besar ini, ada satu pendekatan baru yang muncul dari dunia akademik di Barat. Pendekatan yang dimaksud adalah pendekatan antropologi.

Pendekatan ini dicanangkan pertama kali oleh Talal Asad, antropolog ternama dari Amerika Serikat. Pada tahun 2003, Asad menerbitkan buku yang berjudul *Formations of the Secular: Christianity, Islam, and Modernity*.

Sub judul “*Secularization*” dalam buku tersebut mengkaji proses reformasi dan modernisasi hukum Islam di Mesir yang dipimpin oleh Muhammad Abduh saat ia menjadi mufti dan menjelaskan dampaknya pada corak hukum Islam.

Argumen inti Asad dalam buku tersebut adalah modernisasi hukum Islam yang dilakukan oleh kelompok pembaru sesungguhnya telah menyebabkan terjadinya sekularisasi syariah, di mana domain hukum dan domain etika menjadi terpisah.

Di kemudian hari, pendekatan yang digulirkan Asad ini banyak diikuti oleh sarjana lain, baik kalangan antropolog maupun sarjana hukum Islam secara umum.

Di antara antropolog yang mengikuti model Asad dalam mengkaji Syariah adalah Brinkley Messick, profesor di Universitas Columbia, New York.

Selain sebagai seorang antropolog, ia juga dikenal sebagai sarjana paska kolonial dan ahli hukum Islam. Untuk bidangnya yang terakhir, dapat dikatakan bahwa wawasan Messick sesungguhnya jauh melampaui Talal Asad. Tulisan-tulisan Messick lebih mengakar pada *turāst* (warisan intelektual Islam klasik) dibandingkan Asad.

Asad mungkin lebih tepat jika disebut generalis. Konsennya cukup luas, yaitu antropologi Kristen dan Islam. Tulisannya tentang Syariah pun hanya mengkaji karya tokoh-tokoh modern.

Sedangkan Messick bisa disebut spesialis. Ia hanya menulis tentang antropologi Islam dengan cakupan spesifik, yaitu tradisi Syiah Zaidiyyah yang berdomisili di Yaman.

Messick sangat memahami warisan intelektual mazhab ini, khususnya dalam

bidang hukum Islam. Bukunya *Shari'ah Script: A Historial Anthropology* (terbit tahun 2018) yang akan dibahas dalam tulisan ini, menjelaskan tentang teks-teks hukum Islam dalam mazhab Zaidiyyah sejak abad ke-15 sampai abad ke-20 Masehi.

Dimensi Hukum Buku Messick

Di dalam *Shari'a Scripts*, Brinkley Messick menganalisa pelaksanaan hukum Islam, khususnya mazhab Zaidiyyah di suatu daerah bernama Ibb, di Yaman selatan.

Messick menyebut penelitiannya sebagai karya antropologi sejarah (*historical anthropology*), karena yang ia kaji adalah pelaksanaan hukum Islam di masa lalu, yaitu kurun waktu antara awal abad dua puluh sampai sebelum terjadinya revolusi yang merubah lanskap politik Yaman tahun 1962.

Messick memilih untuk memotret kota Ibb karena ini adalah satu dari sedikit kawasan di dunia Islam yang tidak jatuh ke tangan penjajah. Sehingga sistem sosial, budaya, termasuk hukumnya, masih relatif murni dari intervensi sistem modern Barat.

Kehidupan sehari-hari masyarakat kota Ibb berlangsung secara tradisional berdasarkan ketentuan fikih mazhab Zaidiyyah. Ini berbeda dengan kawasan Yaman Utara yang berada di bawah kontrol Dinasti Ottoman. Sehingga sistem sosialnya bercorak lebih modern.

Dengan memfokuskan diri pada kota Ibb, Messick ingin melihat bagaimana

sistem hukum berjalan secara organik tanpa adanya unsur modernisasi. Ini ia lakukan bukan untuk mengeksotifikasi atau memprimitisasi masyarakat tradisional sebagaimana dilakukan oleh para antropolog Barat generasi awal.

Sebagai teoretikus paska kolonial, konsen Messick justru adalah untuk menunjukkan bagaimana sistem hukum tradisional berjalan lebih efektif di banding sistem modern dalam mengatur masyarakat.

Karya Messick sebelumnya, *The Calligraphic State*, memiliki karakter yang berbeda. Melalui pendekatan antropologi, dalam buku tersebut Messick menjelaskan bagaimana modernitas dan sistem hukum yang datang bersamanya telah merusak efektifitas pelaksanaan hukum Islam di tengah masyarakat Yaman.

Kembali ke *Shari'a Script*. Dalam mengkaji pelaksanaan hukum Islam pada tingkat lokal, Messick tidak menggunakan cara konvensional dalam antropologi, yaitu dengan mengamati praktek keseharian masyarakat untuk kemudian melakukan "thick description". Tetapi ia melakukannya dengan cara menganalisa teks-teks hukum Islam di mazhab Zaidiyyah yang digunakan dalam kehidupan keseharian masyarakat Ibb.

Secara prinsipil, buku Messick ini adalah kajian mengenai inter-relasi teks hukum atau bagaimana satu teks hukum berhubungan dengan teks hukum yang lain. Inter-relasi atau hubungan antara teks hukum tersebut menurut Messick menyediakan informasi penting mengenai

karakter dan proses berjalannya hukum Islam di tengah masyarakat.

Dengan kata lain, yang dilakukan oleh Messick dalam buku ini adalah mengkaji indigenisasi hukum Islam.

Messick membagi teks hukum Islam yang menjadi sumber penelitiannya menjadi dua kategori umum, yaitu apa yang ia istilahkan sebagai 'perpustakaan' (*library*) dan 'arsip' (*archive*).

Kategori perpustakaan terdiri dari empat jenis teks hukum, yaitu: (1) kitab matan fikih, (2) kitab syarah fikih, (3) kitab fatwa, dan (4) kitab ikhtiyarat yang memuat kebijakan-kebijakan yang diambil oleh Imam (pemimpin politik) mazhab Zaidiyyah.

Untuk kitab matan fikih, Messick memilih satu kitab induk karangan Ahmad al-Murtada (w. 840 H/1437 M) yang berjudul *Kitāb al-azhār fī fiqh al-aimma al-athār*.

Sementara untuk kitab syarah, ia menganalisa banyak kitab, di antaranya untuk menyebutkan salah satunya adalah karya Ibn Miftah (w. 876 H/1472 M) yang berjudul *al-Muntazá al-mukhtār min al-ghayth al-midrār*.

Ia juga menganalisa karya-karya Muhammad al-Shawkani (w. 1250 H/1834 M), ulama Zaidiyyah yang pemikirannya banyak mengikuti pemikiran Sunni.

Menurut Messick, 'perpustakaan' memiliki satu karakter inti, yaitu sifatnya yang kosmopolitan dan translokal (tidak terikat dengan ruang dan waktu). Cara literatur ini menjelaskan satu kasus fikih

adalah dengan memilih ekspresi universal yang memungkinkan ia digunakan secara kontekstual pada ruang dan waktu manapun.

Literatur ini misalnya menghindari untuk menyebutkan nama dan tempat tertentu yang berkaitan dengan satu kasus fikih yang dapat mengurangi sifat universal hukum yang dikandungnya.

Kategori 'arsip' terdiri dari beberapa jenis teks hukum, yaitu catatan pengadilan seperti laporan (*syakwā*) dan putusan hakim (*ḥukm*), dan dokumen atau catatan personal warga Ibb terkait muamalah dan nikah atau fikih secara umum.

Teks hukum dari kategori ini memiliki karakter yang bertolak belakang dengan 'perpustakaan'. 'Arsip' selalu bersifat sirkumstansial dan vernakular atau terikat dengan ruang dan waktu.

'Arsip' adalah suatu dokumen yang merekam aktivitas fikih tertentu yang bersifat personal atau dokumen yang menjawab satu masalah fikih yang bersifat kasuistik.

'Arsip' adalah manifestasi bagaimana doktrin fikih Zaidiyah dalam kitab matan, syarah, fatwa dan ikhtiyarat imam diterjemahkan menjadi praktek lokal.

Dengan kata lain, 'arsip' adalah produk dari proses lokalisasi aturan dalam mazhab fikih yang terkandung dalam 'perpustakaan'.

Dalam buku ini, Messick tidak melihat dua jenis teks hukum Islam di atas sebagai entitas yang terpisah, melainkan bagaimana dua kategori teks tersebut berhubungan

satu sama lain. Messick mengajukan pendekatan ini sebagai alternatif dari dua pendekatan sejarah yang umum digunakan dalam meneliti hukum Islam.

Pendekatan pertama dilakukan oleh para orientalis yang mengkaji hukum Islam hanya dari sudut pandang kitab-kitab fikih induk. Mereka tidak melihat praksis penerapannya pada aras lokal.

Konsekuensi dari pendekatan ini adalah lahirnya cara pandang yang reduktif terhadap fikih Islam. Joseph Schacht misalnya mengatakan fikih mengandung hukum utopis karena tidak menjawab permasalahan riil masyarakat. Kelemahan ini, menurut Messick, lahir karena sarjana seperti Schacht mengabaikan sumber-sumber hukum aplikatif.

Pendekatan kedua diambil oleh para sejarawan sosial. Mereka melihat hukum Islam dari sudut pandang dokumen-dokumen praktis yang memiliki karakter sirkumstansial dan vernakular, seperti putusan pengadilan.

Kepentingan para pengusung pendekatan ini adalah untuk merekonstruksi sejarah sosial, seperti untuk melihat struktur keluarga dan sistem transaksi ekonomi masyarakat muslim. Mereka mengabaikan persoalan teori, nalar, dan argumentasi hukum.

Kelemahan dari pendekatan ini adalah ia menyebabkan hukum Islam terkesan hanya sekedar produk dari lanskap sosio-kultural saja, bukan lahir dari suatu sistem diskursif yang komprehensif dan canggih.

Messick menggabungkan dua pendekatan ini untuk melihat bagaimana dua sumber hukum Islam tersebut berdialektika.

Ia melihat bagaimana kitab-kitab induk dikomentari, dihafal, disalin, sampai kemudian dikutip oleh para praktisi hukum di tingkat lokal. Penelitian Messick bahkan melihat sampai kepada tingkat yang paling teknis dari hubungan antara kitab, yaitu teknik pemberian komentar dan pengutipan oleh para praktisi hukum.

Dimensi Antropologis Buku Messick

Dari narasi penulis di atas, kesan yang muncul di pikiran pembaca adalah buku Messick ini sangat kental dimensi hukumnya. Pertanyaan yang mungkin mengemuka adalah bagaimana mengkategorikan buku ini, yang lebih merupakan kajian teks, sebagai karya antropologi?

Pertanyaan ini cukup wajar mengingat bahwa antropologi selama ini identik dengan metode observasi lapangan (*field work*) dan etnografi. Clifford Geertz bahkan mengatakan bahwa tugas antropolog adalah melakukan "*thick description*."

Namun demikian, mengutip Talal Asad, antropologi tidak bisa dipersempit hanya sebagai metode atau teknik riset. Lebih dari sekedar metode, antropologi sebenarnya adalah disiplin ilmu yang melakukan pengkajian sistematis terhadap konsep-konsep kebudayaan (*systematic inquiry of cultural concepts*).

Brinkley Messick atau Talal Asad bukanlah sarjana pertama yang berusaha untuk keluar dari pandangan sempit mengenai antropologi ini.

Pandangan alternatif sebenarnya sudah diungkapkan oleh Marcel Mauss pada dekade 1920-an dan kemudian diteruskan oleh Mary Douglas.

Namun demikian, pandangan ini baru menjadi semacam *turn* dan *trend* sendiri setelah naiknya popularitas Talal Asad.

Hampir semua karya antropologi tokoh ini, dengan pengecualian disertasinya yang ditulis di bawah bimbingan Evan Pritchard, tidak ditulis dengan data dari penelitian lapangan. Semuanya berasal dari kajian pustaka.

Tren ini kemudian dilanjutkan oleh Saba Mahmood, murid Talal Asad yang populer karena kajiannya mengenai antropologi feminisme dan sekulerisme.

Sama seperti mentornya, semua karya Mahmood, selain disertasinya, ditulis berdasarkan penelitian pustaka.

Karya terbarunya yang terbit sebelum ia wafat, *Religious Difference in a Secular Age* yang meneliti problem toleransi di Mesir, bahkan memanfaatkan sumber unik berupa novel, arsip-arsip negara, dan undang-undang lintas negara untuk melakukan kajian antropologi.

Dengan demikian, yang menentukan sebuah karya menjadi bercorak antropologis bukanlah semata-mata metodenya, tetapi, mengutip Mahmood, "moda analisa yang dilakukan terhadap bentuk kehidupan yang berbeda-beda."

Tugas antropologi juga tidak sekedar memahami (*understanding*) seperti selama ini diyakini secara konvensional, tetapi melakukan perbandingan (*juxtaposing*) konsep dan bentuk kebudayaan yang berbeda-beda tersebut.

Analisa komparatif terhadap bentuk kebudayaan ini dapat dilakukan dengan penelitian lapangan, kepustakaan, termasuk kajian filologis terhadap teks-teks klasik.

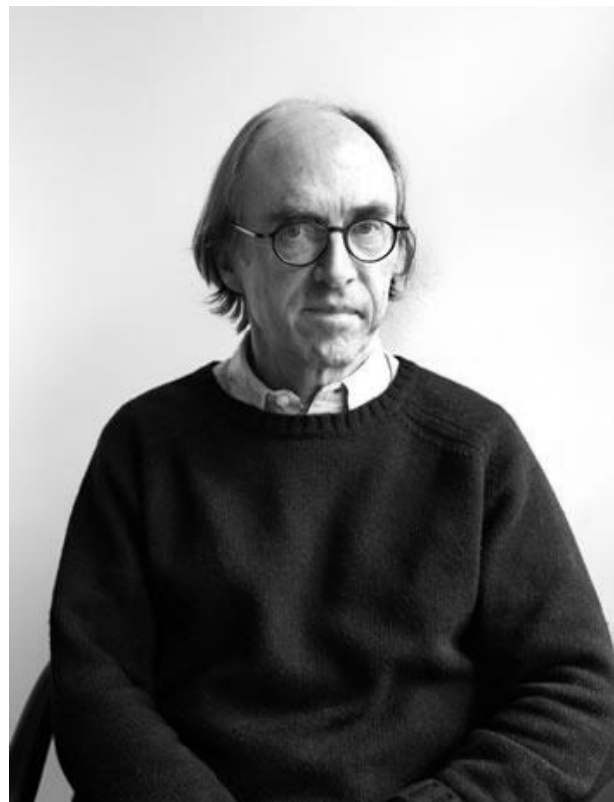
Asad dan Messick bahkan berpendapat, jika dalam konteks antropologi secara umum, kajian teks adalah suatu alternatif, maka dalam konteks antropologi Islam, ia adalah suatu keharusan.

Kajian teks dilakukan dalam rangka untuk melihat moda penalaran (*mode of reasoning*) atau cara berfikir (*way of thinking*) umat Islam yang berbasis tradisi masa lalu. Kedua orang antropolog secara implisit mengatakan bahwa karya antropolog Islam tidak akan bisa disebut baik, jika ia mengabaikan dimensi teks ini. Terkait hal ini, Messick menulis:

“I maintain that close attention to textual form ought to be a precondition for wider research” (Saya berpendapat bahwa perhatian serius terhadap kajian teks seharusnya menjadi syarat awal untuk riset yang lebih luas).

Messick sendiri mengkritik disiplin antropologi yang dalam sejarahnya sempat mengalami satu putaran di mana studi teks dan filologi ditinggalkan.

Franz Boas, bapak antropologi Amerika, misalnya mendefinisikan antropologi sebagai studi tentang masyarakat yang tidak punya kemampuan baca tulis. Dengan kata lain, antropologi menurutnya adalah ilmu untuk mengkaji masyarakat primitif yang mengandalkan pada budaya oral.



Gambar: Brinkley M. Messick (sumber: Columbia University).

Atensi yang berlebihan pada budaya oral inilah, kata Messick, yang pada akhirnya membuat disiplin ini kehilangan kapasitas untuk membaca sumber-sumber penelitian tertulis.

Kembali ke pertanyaan awal, apa yang membuat buku ini disebut sebagai karya antropologi? Ada tiga jawaban untuk pertanyaan tersebut.

Pertama, karena konsen kajian Messick adalah proses lokalisasi hukum Islam atau tepatnya bagaimana hukum Islam diterapkan pada level daerah bernama Ibb

di Yaman Selatan. Sifat kajian antropologi sendiri adalah penekanan pada aspek lokal dan partikular.

Kedua, karena Messick berdialog dengan teori-teori antropologi. Messick misalnya menyebut bahwa Syariah adalah *total discourse*, sebuah istilah yang mengingatkan kita pada pandangan antropolog fungsionalis dari Perancis, Marcel Mauss.

Messick melanjutkan bahwa sifat totalitas dari Syariah yang mencakup seluruh aspek kehidupan, hanya ada pada periode sebelum modernitas. Paska mengalami modernisasi, Syariah menjadi menyempit, digantikan oleh peran negara.

Selain itu, pada era pra-modern, hukum Islam tidak bisa dipisahkan dari etika. Namun setelah memasuki zaman baru, keduanya menjadi entitas yang terpisah. Hukum tidak harus membawa nilai-nilai etis.

Ketiga, sekalipun lebih bercorak filologis, Messick juga sebenarnya tidak meninggalkan riset etnografi. Messick sudah melakukan penelitian lapangan ke Ibb sejak tahun 1970-an, ketika ia memulai proyek disertasinya.

Melalui observasi lapangan yang ia lakukan, Messick dapat memahami bagaimana kondisi geografis yang terdiri dari pegunungan dan sawah tadah hujan membentuk karakter sosial budaya masyarakat Ibb.

Kondisi geografis ini pada akhirnya membentuk corak penerapan hukum Islam yang unik. Kasus-kasus yang mengemuka

di pengadilan Syariah, konflik agraria, dan masalah hukum lain yang direkam dalam arsip hukum, sangat ditentukan oleh kondisi fisik dari kota Ibb.

Lebih dari pada sekedar upaya memahami dimensi material dari hukum Islam, Messick melakukan penelitian lapangan untuk menjumpai para ulama dan para fungsionaris hukum secara umum untuk belajar langsung fikih Zaidiyyah.

Ia misalnya mengamati sistem madrasah tempat di mana teks-teks hukum diajarkan dan dihafal. Ia juga mengamati bagaimana bentuk dan sistem pengadilan Syariah. Dari sinilah pemahamannya mengenai operasionalisasi hukum Islam menjadi terkonfirmasi.

Buku ini sangat penting dibaca, terutama oleh para dosen dan mahasiswa dari dua disiplin ilmu, yaitu antropologi dan hukum Islam.

Pada ranah hukum Islam, buku ini menyajikan informasi mengenai tradisi intelektual mazhab Zaidiyyah yang kaya dan selama ini kurang menjadi perhatian para peneliti.

Pada ranah antropologi, buku ini memberikan sumbangsih teoretis yang sangat signifikan, terutama mengenai pentingnya menganalisa tradisi tertulis (*textual tradition*).

Hanya saja, kelemahan buku ini adalah sifatnya yang sangat teknis-teoretis dan padat. Pada bagian pengantar misalnya ia menjelaskan tentang bagaimana ia melakukan analisa terhadap metode pengutipan oleh teks hukum 'arsip'. Ia

menjelaskan ini dengan teori *composition*, *modeling*, dan *textual habitus*.

Bagian yang penulis pertanyakan dalam buku ini adalah ketika Messick memasukkan fatwa dan ikhtiyarat ke dalam kategori ‘perpustakaan’ atau teks hukum yang bersifat kosmopolitan.

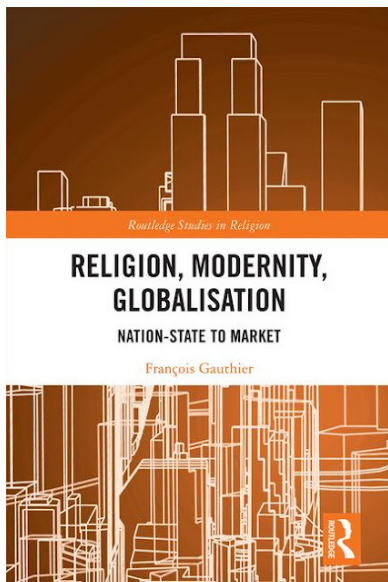
Hemat menulis, fatwa dan ikhtiyarat sesungguhnya lebih pas dikategorikan sebagai ‘arsip’, karena sifatnya yang sirkumstansial. Mengutip pernyataan Ibnul Qayyim dalam *I’lām al-muwaqqi’in*, “*al-fatwā yataghayyar bi taghayyur al-zamān wa al-makān*” (fatwa dapat mengalami perubahan sesuai dengan perubahan waktu dan tempat).

Terlepas dari dua hal kecil ini, buku ini penting sangat kontributif dan penting untuk dibaca. Terutama untuk mengikuti bagaimana studi hukum Islam dan antropologi terus mengalami dinamisasi.

Membidik Agama dengan Logika Pasar

M. Endy Saputro

Ulasan 3 | Mei 2020



François Gauthier, 2019.
Religion, Modernity, Globalisation: Nation-State to Market,
Routledge.

Menyakitkan memang menemani belajar mahasiswa di Fakultas Ekonomi dan Bisnis Islam tapi buta masalah ekonomi (Islam). Bagaimana saya mau paham, *wong* ngajarnya saja *Metodologi Studi Islam*, mata kuliah *hore* yang akan dilupakan mahasiswa FEBI begitu menginjak semester tiga. Setelah menghabiskan beberapa purnama untuk berfikir bagaimana memantaskan diri jadi dosen di FEBI, akhirnya saya pun memutuskan melihat agama dengan logika ekonomi.

Memasuki Ramadan tahun ini, saya memberanikan diri tadarus buku terbaru François Gauthier, *Religion Modernity Globalisation: Nation-State to Market* (2020). Buku ini menarik paling tidak karena tiga hal. **Pertama**, Gauthier ingin melampaui model analisis Finke tentang *religious economy*. **Kedua**, dia menyinggung Indonesia sebagai sebuah kasus. **Ketiga**, buku ini termasuk salah satu buku terlengkap yang secara metodologis mengkaji agama dari sudut pandang *market* 'pasar'. Tulisan ini hanya akan mendiskusikan yang pertama saja.

Jamak sebelumnya di belantika sosiologi agama, Stark dan Finke menjadi idola bagaimana melihat agama dengan analisis *supply-demand*. Penganut madzab ini tentu akan dengan riang

menyebut *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion* (2000) sebagai buku babon mereka. Besutan Stark dan Finke ini merangkum dengan komprehensif bagaimana *religious economy* dikupas tuntas mulai dari basis ontologis, ancaman epistemologis dan detail premis-premisnya. Tapi karena *mumet*, saya urung membuka buku tersebut.

Saya lebih tercerahkan dengan membabibuka artikel-artikel *Supply-Side Explanations for Religious Change* (1993), *Religious Choice and Competition* (1998), dan *The Dynamics of Religious Economies* (2003). Artikel-artikel ini mengobati rasa dahaga saya tentang bagaimana pendekatan *supply and demand* memproduksi *rational choice theory* (RCT). Kelahiran teori ini sebenarnya tidak dapat dipisahkan dari perubahan fenomena agama, khususnya gereja, di Amerika sejak abad ke-18. Akan tetapi, karena memiliki cakupan aplikasi global, teori tersebut kemudian banyak digunakan untuk melihat fenomena perubahan agama di belahan negara lain. Sebut saja, salah satu yang saya suka, Fenggang Yang (2010) yang menggunakan teori tersebut untuk melihat kebangkitan agama di tengah rezim komunis di Tiongkok. Dari tulisan Yang berjudul *Religious Awakening in China under Communist Rule* ini, saya jadi paham, bahwa teori Finke dan Stark tergolong pendekatan ekonomi politik.

Analisis *supply-demand* lahir dari kegelisahan merebaknya teori-teori yang menekankan perubahan agama dari sisi personal individu. Mengapa seseorang yang mengalami perubahan keagamaan dilihat

sebagai urusan psikologis? Para sarjana lebih menitikberatkan pada pemaknaan individu dan perubahan-perubahannya. Pendekatan ini dikritik karena lebih menitikberatkan pada *demand* individu. Dengan melihat kasus di Amerika, Finke dan Stark melihat perubahan keagamaan lebih disebabkan adanya perubahan pola *supply*.

Di masa awal Amerika, beberapa gereja yang disponsori negara mulai sepi jemaat seiring dengan kelahiran gereja-gereja (kecil) baru. Perubahan keagamaan ini salah satunya diakibatkan karena regulasi baru yang mengatur kebebasan beragama. Kelahiran gereja-gereja baru inilah yang disebut *supplier* atau produsen. Jemaatnya pun juga seolah tidak terpaku pada satu gereja tunggal, tetapi mereka dapat memilih mana yang disukai. Beragama pada saat itu diibaratkan seperti pergi keluar masuk ke swalayan. Di sinilah pilihan rasional menyeletuk mengapa hal tersebut terjadi.

Perubahan model keberagamaan tersebut oleh Finke dan Stark dikomentari seperti ini. Bila dulu, "*the force of modernity reduced the demand of religion.*" Kini, hal tersebut berubah, "*structure of the religious market can alter the supply of religion*" (116). Jadi sekarang logika pasar menentukan bentuk-bentuk penawaran keberagamaan.

Gampangnya gini saja, mari kita lihat, bagaimana kebebasan berekspresi di Indonesia memacu kemunculan *provider-provider* keagamaan baru, biasanya digawangi kaum muda, yang menawarkan berbagai macam kajian, seperti pelatihan dan program-program kesalehan kreatif.

Ambil contoh pesantren dengan sistem daring, program baca Quran satu hari satu juz, *tahajud call*, dan lain sebagainya.

Gauthier melalui bukunya, ingin melampaui analisis Stark-Finke tersebut. Secara pedas, ia mengkritik bahwa Stark-Finker hanya menggunakan kosakata ekonomi untuk menterjemahkan perubahan agama. Gauthier ingin membuat analisis *supply-demand* lebih sistematis sebagai kerangka teoritis. Dua buku editan dia sebelumnya menjelaskan pola dan arah analisis Gauthier. Yang pertama patut disebut *Religion in the Neoliberal Age: Political Economy and Moders of Governance* (2013); yang kedua berjudul *Religion in Consumer Society: Brands, Consumers and Markets* (2013).



Gambar: François Gauthier (sumber: laliberte.ch).

Buku pertama fokus pada bagaimana gerakan-gerakan kebangkitan agama muncul sebagai respons dan sekaligus menanggapi semangat global neoliberalisme pemerintah. Perubahan-perubahan atas institusi keagamaan, yang beberapa di antaranya disokong pemerintah, harus tergopoh mengikuti perubahan pasar keagamaan. Beberapa

kasus malah harus berhadapan dengan proyek-proyek neoliberalisme negara. Buku kedua menampilkan wajah agama yang dipeluk oleh masyarakat konsumen. Teladan kasus yang ditampilkan berkuat seputar bentuk-bentuk baru komodifikasi agama. Bagaimana spiritualitas disajikan dalam menu-menu komoditas kesalehan yang sama sekali baru.

Buku Gauthier terbaru meracik secara apik tekanan neoliberalisme dan budaya konsumerisme ke dalam teoritisasi khas sosiolog agama. Dalam buku ini, Gauthier enggan menilik logika negara-bangsa dalam mengelola agama—sesuatu yang justru menjadi bagian cukup penting dalam analisis Finke dan Stark. Setelah meninggalkan logika negara-bangsa, Gauthier mengajukan neoliberalisme sebagai elan vital dalam kelahiran rezim *Market*. M ditulis dengan huruf kapital merepresentasikan kehadiran kekuatan besar dalam mempengaruhi pola keberagamaan.

Bagaimana semangat neoliberalisme melahirkan kelas menengah? Inilah yang harus dikaji terlebih dahulu, karena kelas inilah yang menjadi subjek utama masyarakat konsumen. Bagaimana neoliberalisme melahirkan ilmu manajemen, dan pada saat yang sama membuka ruang-ruang *entrepreneurship*? Bagaimana reformasi neoliberal mewujudkan hadirnya pasar bebas yang berimplikasi pada banyak pilihan, termasuk dalam hal beragama?

Gauthier ingin menghubungkan proses neoliberalisme dengan konsumerisme. Konsumerisme, baginya, adalah sebuah

etos sekaligus ideologi budaya. Gauthier menulis, “*consumer culture is a culture of consumption meaning that its ‘dominant values’ are not only originated through consumption practices but are also in some sense derived from them*” (139). Senantiasa ingin *update status* di fesbuk atau WA merupakan bukti dari pernyataan tersebut. Apa yang menjadi perantara neoliberalisme dan konsumerisme?

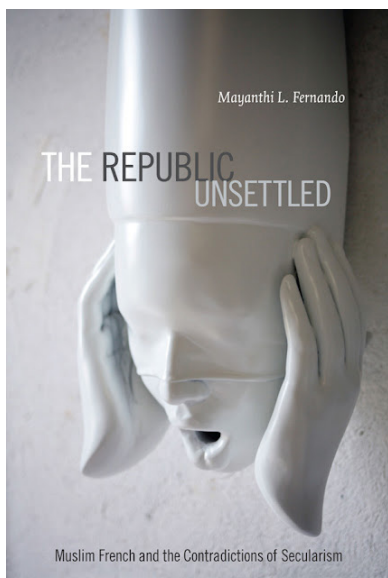
Jawabnya *marketisasi*. Melalui gairah konsumsi yang hebat, *brand* dipasarkan karena di dalamnya mengandung makna, identitas, sosialitas, nilai, emosi, pengalaman, otensitas, mimpi dan kesempatan. Konsumsi mengubah kepemilikan menjadi sebuah relasi fanatik terhadap sebuah *brand*. *Brand* bergerak dalam sebuah jalinan ekonomi simbolis dan spiritualitas, dan kemudian menjadi sebuah sistem kepercayaan. Itulah mengapa ia memiliki kekuatan “*mind-share, viral*” (144). *Brand* inilah yang *dimarketisasi*.

Marketisasi juga bentuk lain dari *mediatisasi*. Gauthier menggunakan istilah *hypermediatisation*, merujuk pada media-media (sosial) baru yang mana memungkinkan terbentuknya sebuah gerakan, jejaring dan interaksi sosial lainnya. *Mediatisasi* mentransformasikan media menjadi sumber primer informasi agama sekaligus menyediakan panduan moral dan spiritual. Melalui *marketisasi*, agama diprivatisasi. Melalui *marketisasi*, agama sebagai sebuah institusi diubah menjadi sebetuk organisasi.

Antropologi Sekularisme dalam Kajian Mayanthi Fernando terhadap Orang-orang Muslim di Perancis

Sawyer Martin French

Ulasan 4 | Mei 2020



Mayanthi L. Fernando, 2014.

The Republic Unsettled: Muslim French and the Contradictions of Secularism,

Duke University Press.

Melalui *The Republic Unsettled*, Fernando menawarkan kontribusi yang sangat berharga kepada kajian sekularisme, sebuah bidang studi yang berkembang pesat pada tahun-tahun terakhir ini. Seperti antropologi sekularisme pada umumnya, Fernando mengikuti Talal Asad (2003) yang pernah mengatakan bahwa fenomena sekularisme begitu susah dipahami karena sudah menjadi hegemoni dalam zaman moderen. Seperti air bagi ikan, sifat-sifatnya dan dampak-dampaknya biasanya tidak disadari oleh kita yang hidup di dalamnya. Maka Asad menganjurkan kepada para antropolog untuk tidak mengkaji sekularisme secara *langsung*. Akan tetapi, lebih baik jika kita mendekati fenomena ini melalui “bayangan-bayangannya” (*through its shadows*). Fernando mengikuti saran ini. Ia secara umum tidak langsung mengkaji badan-badan negara atau wacananya, melainkan ia mendekati sekularisme melalui salah satu “bayangannya” (5), yaitu orang-orang Muslim di Perancis.

Buku ini didasarkan pada penelitian etnografis terhadap sebuah kelompok Muslim di Perancis yang memiliki dua komitmen yang kuat: pertama terhadap Islam sebagai agama yang *kaffah* atau menyeluruh (termasuk di ruang publik), dan

yang kedua terhadap identitas kebangsaan mereka sebagai warga negara Perancis. Fernando sebut kelompok ini sebagai “Muslim-Perancis.” Akan tetapi, dalam paham sekularisme yang menjadi ideologi negara di Perancis—atau kerap disebut juga *laïcité*—agama tidak diperbolehkan tampil di ruang publik. Di sini lah di mana Fernando meletakkan “kontradiksi” dalam sekularisme: bahwa mereka punya identitas sebagai warga negara sekaligus Muslim taat, tetapi ideologi negara tidak mengakui kemungkinan bertemunya dua identitas itu.

Maka menurut Fernando, walaupun sekularisme mengaku menjadi ideologi yang “netral” terhadap agama, sebenarnya sekularisme ini merupakan proyek global yang senantiasa mengatur dan membatasi agama, yang mengklaim otoritas untuk mendefinisikan agama dan memutuskan di mana agama layak untuk tampil (20). Karena agama Islam merupakan agama yang asing bagi sekularisme di Perancis, orang-orang Islam lah yang amalan-amalannya dianggap paling tidak masuk akal. Keberadaan kaum Muslim-Perancis inilah yang mengguncang ideologi dominan republik Perancis—yang memperlihatkan kontradiksinya.

Dalam bab 1, Fernando menjelaskan perkembangan politik identitas di kalangan orang-orang Muslim di Perancis (khususnya dari latar belakang Maghrebi, atau Maroko, Aljazair, dan Tunisia). Pada tahun 1990-an dan 2000-an, anak-anak dari para imigran mulai merasa bahwa mereka adalah orang Perancis secara utuh sekaligus orang Muslim, dan mereka

merasa bahwa tidak ada kontradiksi di antara kedua identitas tersebut. Akan tetapi, Fernando menyimpulkan bahwa wacana publik di Perancis tetap tidak bisa memahami dan menerima dwi-identitas ini (62). Dalam wacana publik itu, identitas orang-orang Muslim hanya bisa diakui jika mereka berasimilasi kepada norma-norma sekular. Itu berarti, pengakuan atas keberadaan mereka seakan-akan bukan hak asasi sebagai warga negara, melainkan sesuatu yang diberi syarat-syarat sekular (66).

Bab 2 membahas wacana “perbedaan” (*difference*). Wacana publik di Perancis menganggap bahwa amalan-amalan seperti berjilbab dan salat Jum’at di jalanan merupakan klaim dari komunitas Muslim bahwa mereka berbeda, dan perbedaan ini dianggap sebagai ancaman terhadap identitas kebangsaan bersama (73). Padahal, orang-orang Muslim-Perancis menganggap itu semua seharusnya bisa diterima seadanya tanpa dibesar-besarkan. Yang mereka inginkan bukan hak untuk diakui sebagai kelompok yang berbeda (*right to difference*), tapi hak untuk tidak diperhatikan atau dipermasalahkan (*right to indifference*) (80). [*Indifferent* berarti “tidak peduli.”] Menurut Fernando, ini semua kembali ke identitas dan nilai-nilai nasional Perancis yang kerap kali dianggap universal dan harus berlaku bagi semua kalangan, padahal sebenarnya identitas dan budaya itu hanya hasil dominasi kaum putih borjuis Perancis dalam sejarah, yang lalu diwajibkan kepada kelompok-kelompok lain. Sebagai alternatif, Fernando melontarkan solusi bahwa lebih baik bangsa digambarkan bukan sebagai

sesuatu yang “satu” (*one*) yang semua isinya harus serupa, tapi sebagai sesuatu yang “utuh” (*whole*) yang terdiri dari kelompok-kelompok yang plural (97)—seperti nilai yang digambarkan dalam semboyan *Bhinneka Tunggal Ika*.



Gambar: Mayanthi L. Fernando (sumber: news.ua.edu).

Dalam bab 3, Fernando mencatat berbagai upaya dari aparat Perancis untuk mengubah Islam menjadi agama yang sesuai dengan dan bisa diterima oleh ideologi sekularisme. Dari tahun 1980-an, pemerintah membentuk dewan resmi untuk mewakili komunitas Muslim, yang diharapkan bisa mengatur ibadahnya dan mempropagandakan Islam yang lebih “moderen” (119). Fernando membahas suatu kasus di mana pemerintah mendirikan sebuah “Pusat Budaya Islam” sebagai tempat salat Jum’at, supaya para jemaat Jum’atan berhenti salat di jalan. Hal ini sebagian beralaskan prinsip

bahwa agama tidak boleh tampil di ruang publik, tetapi juga karena sikap rasis yang menganggap orang-orang Muslim tidak beradab (*uncivilized*). Gedung baru yang didirikan itu pun bukanlah masjid, karena di Perancis pemerintah tidak boleh membiayai rumah ibadah, dan pada akhirnya arsitektur gedungnya lebih cocok untuk acara-acara formal dan hanya disediakan mushola kecil. Karena ini, Fernando mengatakan (mengikuti Asad dan Mahmood) bahwa sekularisme sebenarnya bukannya tidak ada hubungan dengan yang sakral (*the sacred*), tapi justru mengatur mana tempat yang suci (*sacred space*) yang cocok untuk ibadah, dan mana tempat yang umum (*profane space*) di mana agama tidak boleh tampil (123). Sekularisme berusaha untuk mengatur agama.

Bab 4 membahas jilbab, yang sering dikritik dalam wacana publik di Perancis sebagai tanda bahwa perempuan-perempuan Muslim tidak “bebas.” Fernando mengupas konsep “kebebasan” (*freedom*) ini. Menurut narasumber-narasumber Fernando yang memakai jilbab, tidak ada kontradiksi dalam kasus orang yang punya kebebasan pribadi tetapi juga memilih untuk tunduk kepada Tuhan. Mereka bersikeras bahwa mereka tidak patuh kepada otoritas secara buta dan bisa berpikir kritis. Akan tetapi, pada akhirnya mereka tetap mengikuti norma-norma agama yang ada, karena mereka mengatakan bahwa setelah berpikir kritis mereka juga setuju dengan tradisi itu. Kasus di Perancis ini berbeda dengan hasil kajian Saba Mahmood (2005, *Politics of Piety*) dengan perempuan-perempuan

taat di Mesir, yang menemukan bahwa mereka sangat ingin mengembangkan diri-diri mereka untuk menjadi lebih taat (*pious self-cultivation*) tetapi tidak terlalu menghargai nilai “kebebasan.” Lain halnya dalam konteks Perancis ini, di mana semboyan nasional adalah “*liberté, égalité, fraternité*” (kebebasan, kesetaraan, persaudaraan). Fernando menunjukkan bahwa perempuan-perempuan Muslim-Perancis menjadi lebih terdorong untuk menegaskan bahwa kepatuhan mereka juga berasal dari kebebasan berpikir dan bukan hasil dari pemaksaan dan penindasan.

Pada satu sisi, orang-orang Muslim taat di Perancis dikritisi dan dimarginalkan. Tapi pada sisi lain, ada orang-orang Muslim lain yang menuruti ideologi sekularisme dan tidak tampil dalam ruang publik dengan atribut-atribut agama (jilbab, salat, jenggot). Bab 5 menjelaskan bagaimana kelompok kedua ini dipuji oleh para elit Perancis dan dijunjung tinggi sebagai model Muslim yang ideal untuk ditiru oleh komunitas Islam pada umumnya. Ada unsur dalam kaum Muslim sekular ini yang lalu turut menyebarkan ideologi dominan dengan mengatakan bahwa masalah-masalah sosial yang ada dalam komunitas Muslim disebabkan oleh masalah dengan “budaya” Islam. Tetapi alasan ini membantu pemerintah untuk menyembunyikan alasan yang lebih mendasar, yaitu kebijakan-kebijakan neoliberal yang sejak tahun 1970-an sudah menghancurkan ekonomi lokal dalam kampung-kampung miskin (*banlieu*), yang kebetulan dihuni oleh kebanyakan orang-orang Muslim (207). Dengan alasan “budaya” ini, pemerintah dan kaum putih

Perancis bisa jatuh dalam fantasi “*white savior complex*” di mana seakan-akan hanyalah orang-orang putih yang bisa menyelamatkan perempuan berkulit berwarna dari laki-laki berkulit berwarna (*white men saving brown women from brown men*), sebuah model yang sudah dikritisi oleh Gayatri Spivak.

Akan tetapi, kelompok Muslim sekular ini, walaupun mereka membantu retorika Islamofobia dari elit Perancis, tetap tidak pernah akan diakui oleh kaum putih Perancis sebagai orang yang sama seperti orang-orang Perancis pada umumnya. Mereka tetaplah dianggap “berbeda.” Tapi justru perbedaan itu yang menjadi kunci dalam wacana kebangsaan Perancis. Mereka aslinya berbeda tapi bisa diasimilasi (*commensurable difference*). Itulah cita-cita proyek kolonial, yaitu memperadabkan (*civilize*) orang-orang yang dianggap biadab. Asimilasi ini menjadi konfirmasi bagi kaum putih Perancis bahwa ideologi dan budaya mereka memang universal, jadi dominasi mereka bukan sebuah kesewenang-wenangan melainkan budi luhur yang layak disebarkan dan diwajibkan kepada kelompok lain (218). Menurut Fernando, ini bukan fenomena yang baru. Ia melacak wacana ini kepada zaman kolonial di Aljazair, di mana kewarganegaraan diberikan kepada beberapa orang Arab yang membuktikan bahwa mereka bisa meniru budaya Perancis (tentu saja dengan meninggalkan semua atribut-atribut agama Islam di ruang publik) (192).

Pada bab terakhir, yaitu bab 6, Fernando membahas wacana yang disebut *homonationalism*, yaitu konsep bahwa

pengakuan sebagai warga bangsa hanya diberi dengan syarat bahwa orang atau komunitas itu mengakui hak-hak asasi kaum LGBT. Tapi wacana ini bukan hasil dari niat yang tulus untuk menjaga kaum LGBT tersebut, melainkan hanya digunakan sebagai alat untuk memarginalkan kelompok-kelompok minoritas seperti komunitas Muslim. Wacana ini menunjukkan asumsi bahwa *homophobia* (sikap dan perilaku anti-LGBT) hanya menjadi masalah dalam komunitas Muslim (dan lagi-lagi orang putih yang harus datang untuk menyelamatkannya), padahal sepanjang sejarah *homophobia* di Perancis itu lebih dimotori oleh kaum putih sendiri (257). Malah sekarang mereka yang memeralatkan isu-isu LGBT (yang tetap marginal) untuk terus memarginalkan orang-orang Islam.

Setelah menggambarkan semua masalah dan kontradiksi dalam wacana publik di Perancis ini, yang nadanya memang sangat negatif, dalam bagian penutup, Fernando sepertinya tetap ingin mencari kerangka alternatif di mana orang-orang Muslim di Perancis bisa hidup bersama (*vivre ensemble*) (261). Ia menyatakan bahwa lebih baik kita menggantikan ideologi “toleransi” liberal (yang penuh dengan ketidaksetaraan antara mayoritas dan minoritas) dengan model saling menghormati. Walaupun ia mengakui bahwa ini mungkin tidak akan diterima oleh banyak orang di Perancis, Muslim maupun non-Muslim, ia sepertinya tetap terdorong untuk menawarkan solusi.

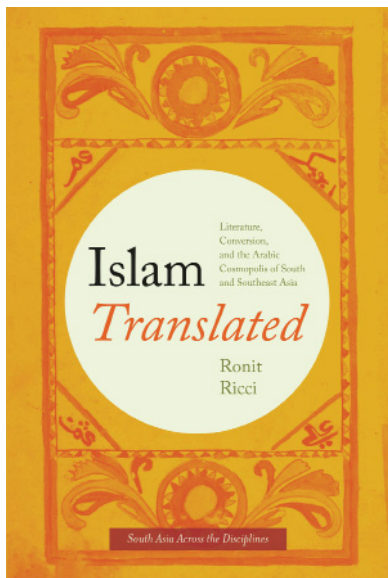
Tapi menurut penulis, buku ini berharga bukan karena solusi yang sudah

diberikannya, melainkan karena telah melontarkan kritik yang tajam terhadap ideologi sekularisme, yang pada zaman ini sudah menjadi ideologi dominan, baik di Barat maupun di negara-negara pasca-kolonial. Seperti yang ditulis oleh Fernando tentang Saba Mahmood setelah wafatnya pada 2018: kritik adalah satu bentuk perhatian/asuhan (*care*) yang paling berarti.

Islam *Translated* dan Pribumisasi Hadis

M. Endy Saputro

Ulasan 5 | Mei 2020



Ronit Ricci, 2011.

Islam Translated: Literature, Conversion, and the Arabic Cosmopolis of South and Southeast Asia,
The University of Chicago Press.

*Dene teges ing makripat/ Iku
apan angwaruhi/ Marang ing
Sang Hyang Wasesa/ Kalimputan
aningali/ Mring kawulani yekti//*

Sebagai seorang lulusan program studi Tafsir Hadis, saya bertanya pada diri sendiri, sekarang ini model keilmuan apa yang berkembang di jurusan ini, khususnya Ilmu Hadis? Melihat masih tingginya persentase mata kuliah penunjang ilmu hadis konvensional, yang menitikberatkan pada kritik sanad dan matan, menunjukkan bahwa jurusan ini masih belum maksimal mengembangkan keilmuan baru. Memang telah mulai lahir temuan-temuan di lapangan terkait dengan *living Quran* atau *living hadis*, namun keduanya masih belum diperkuat dengan alat analisis dan metodologi yang memiliki basis epistemologis kuat.

Ketika mengkhataamkan Menerjemahkan Islam Lintas Bahasa, Budaya dan Zaman, Sastra, Kebiasaan, dan Kosmopolis Arab di Asia Selatan dan Tenggara, saya berfikir hasil disertasi ini dapat memberikan kontribusi bagi pengembangan alternatif ranah dalam studi hadis khususnya. Sependek penelaahan hasil skripsi, tesis atau disertasi, belum banyak atau bahkan belum ada, penelitian mendalam tentang bagaimana sebuah

hadis mengalami proses pribumisasi.

Sudah terlalu banyak *review* ‘ulasan’ buku tersebut. Hampir semua ulasan bernada pujian. Nyaris semua pengulas merekomendasikan buku ini untuk penunjang mata kuliah filologi atau konversi agama. Tulisan ini akan melihat bagaimana buku ini dapat memberikan kontribusi pada studi hadis di Indonesia.

Menerjemahkan Islam

Judul ini merupakan edisi bahasa Indonesia *Islam Translated Literature, Conversion, and the Arabic Cosmopolis of South and Southeast Asia* (2011) karya Ronit Ricci. Saat ini beliau menjabat *Stenberg-Tamir Chair in Comparative Cultures* di Departemen *Asian Studies and Religion*, *Hebrew University of Jerusalem*.

Menerjemahkan Islam mengulik proses “penerjemahan” hadis tentang pertanyaan-pertanyaan Abdullah bin Salam, seorang Yahudi, yang memberondong pertanyaan kepada Kanjeng Nabi Muhammad, dan pada akhirnya memeluk agama Islam. Ricci melihat bagaimana hadis tersebut diterjemahkan dalam tiga konteks yang berbeda: Tamil, Melayu dan Jawa. Ikhtiar ini tentu membutuhkan minimal penguasaan tiga bahasa sekaligus. Bukan hanya bahasa, tetapi detail budaya literal juga menjadi semacam prasyarat memahami terjemahan hadis tersebut.

Bagian pertama buku ini mendiskusikan secara detail definisi penerjemahan dalam tiga konteks budaya berbeda. Ricci menelisik setiap kata atau frase yang

digunakan untuk menggambarkan proses penerjemahan. Pilihan kata berbeda menjelaskan model penerjemahan yang berbeda pula. Dalam tradisi Jawa, ditemui kata *njawakaken*, *binasakaken Jawa*, *mbasakaken*, *nembangaken*, atau (*wonten cerita*) *winarni*. Masing-masing pilihan kata tersebut berimplikasi pada bagaimana sebuah karya diterjemahkan. Hal yang sama terjadi juga pada konteks Melayu dan Tamil.

Dalam bagian pertama tersebut, Ricci seperti membuat semacam kerangka teoritis untuk memahami definisi terjemah. Penerjemahan bukan sekedar mengalihbahasakan sebuah teks. Akan tetapi, terkadang juga memberikan makna sesuai konteks budaya penerjemah, yang tidak mustahil memproduksi pemaknaan yang sama sekali baru. Untuk melihat bagaimana perbedaan definisi penerjemahan ini terjadi, Ricci mencermati sumber terjemahan berbeda di abad 18 dan 19. Dalam konteks Jawa sendiri, hadis pertanyaan-pertanyaan Abdullah bin Salam tersebut “diterjemahkan” ke dalam beberapa naskah, seperti tertuang dalam Samud, Serat Samud dan Serat Suluk Samud Ibnu Salam.

Bagian kedua buku ini menganalisis tentang isi terjemah di dalam naskah-naskah terjemah hadis tersebut. Menariknya, dari beberapa naskah terjemah di daerah Jawa yang diteliti, Ricci menemukan ada naskah yang mempunyai pergeseran kisah. Abdullah bin Salam ditulis sebagai *Seh Ngabdulsalam*, yang “tidak lagi mementaskan Nabi, Sang Yahudi dan masuk Islam” (144). Pergeseran ini

disebabkan antara lain gelombang kuat tarekat pada abad ke-19 di Jawa.

Seh Ngabdulsalam dikisahkan menjelaskan istilah-istilah tasawuf dengan penggambaran gamelan. Duapuluh *bonang slendro*, misalnya, berhubungan dengan duapuluh sifat Allah. *Kethuk*, *kenong*, *kempul* dan *gong* identik dengan “pembagian perempatan dari sipat” duapuluh tadi (157). Ngabdulsalam tidak lagi diidentikkan dengan mantan Yahudi yang menjadi mualaf, tetapi sebagai guru sufi.

Menerjemahkan Islam meletakkan diskursus hadis Seribu Pertanyaan Abdullah bin Salam ke dalam gambaran besar tentang perpindahan agama. Buku ini membuktikan bahwa proses perpindahan agama, khususnya islamisasi, tidak hanya terjadi pada sebuah sistem atau tatanan sosial, tetapi juga meringsek ke ranah susastra. Ricci juga memperkenalkan istilah *literary network* (jejaring kepustakaan) untuk menunjukkan bagaimana Asia Selatan dan Tenggara telah menjadi kosmopolitan Arab, yang mana terjadi proses transfer, alihbahasa dan pergeseran bahasa Arab ke dalam bahasa-bahasa lokal.

Lokal Hadis

Seh Ngabdulsalam tak berlebihan disebut pribumisasi hadis. Memodifikasi istilah Gus Dur, pribumisasi hadis menggambarkan bagaimana hadis dipahami dalam konteks yang sama sekali berbeda, sehingga melahirkan wujud baru yang berbeda dari wujud awalnya. Wujud ini ditulis sesuai dengan konteks, ajaran

atau maksud tertentu.

Dari Menerjemahkan Islam, kita dapat belajar bagaimana pribumisasi hadis menggeledah serat dan suluk yang diproduksi dari sebuah pesantren atau ajaran tarekat tertentu. Pengeledahan-pengeledahan teks-teks klasik menjadi sumber primer ikhtiar melakukan penelitian tentang pribumisasi hadis. Ricci telah memulai pengeledahan tersebut dari Serat Samud, dari tiga tradisi berbeda. Hal ini tentu membuka peluang untuk menggeledah naskah lain, di daerah lain dalam tradisi-tradisi berbeda.



Gambar: Ronit Ricci (sumber: albalad.co).

Apakah ini sebetulnya kritik matan hadis? Kritik matan konvensional tidak akan mampu sanggup mengakomodasi riset pribumisasi hadis. Meskipun begitu, pengetahuan kritik matan dapat memberikan fondasi bagaimana antara satu matan ‘redaksi’ hadis dengan matan lain disandingkan, diperbandingkan dan diperbincangkan. Pribumisasi hadis mencoba keluar dari intratekstualitas, mencoba melihat matan sebuah hadis yang termaktub di sebuah kitab hadis karangan ulama Muslim ternama, kemudian meninggalkannya dari mendiskusikan teks-teks penerjemahan matan hadis tersebut yang tersimpan dalam naskah-naskah kuno yang tersimpan di perpustakaan.

Era digital memungkinkan kita mengakses versi pindai naskah-naskah tersebut di situs perpustakaan terkenal di dunia.

Apa yang harus disiapkan kemudian? Menerjemahkan Islam memang direkomendasikan oleh guru besar filologi sebagai sebuah referensi mata kuliah tersebut. Namun, magnum opus ini tidaklah lahir dari tradisi filologi yang rigid. Menerjemahkan Islam berasal dari translation studies. Secara teori dan praktik, Ricci dan kawan-kawan mengelaborasi penjelajahan studi penerjemahan dalam *Translation in Asia: Theories, Practices, Histories* (2011). Yang pasti, mengikuti penelurusan Ricci, kerangka teori utama dari penelitian pribumi hadis berasal dari pemahaman internal naskah-naskah yang diteliti itu sendiri.

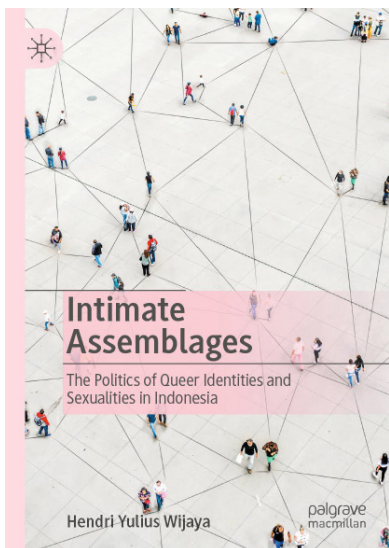
Bagaimana sebuah serat atau suluk mereproduksi makna baru dari teks hadis tertentu? Apa kosakata yang dipakai? Bagaimana perbedaannya dengan naskah lain? Bagaimana naskah tersebut melahirkan naskah-naskah baru dan pemaknaan-pemaknaan baru?

Keberanian melampaui teks hadis diperlukan bagi mahasiswa yang ingin meneliti pribumisasi hadis. Keberanian keluar dari sebuah perdebatan tentang otentisitas matan, benar atau salah dan hal-hal esensial lain. Ilmu alat seperti penguasaan aksara dan bahasa naskah yang diteliti menjadi persyaratan mutlak. Saya optimis ke depan penelitian model Menerjemahkan Islam akan segera dilirik oleh mahasiswa IAT yang ingin *out of the box* keluar dari diskursus kritik sanad dan matan konvensional. Kita tunggu!

Menakar ‘Heboh LGBT’ dalam Peta Politik Seksualitas di Indonesia

Hendri Yulius Wijaya

Ulasan 6 | Mei 2020



Hendri Yulius Wijaya, 2020. *Intimate Assemblages: The Politics of Queer Identities and Sexualities in Indonesia*, Palgrave Macmillan.

Intimate Assemblages ditulis dalam kurun waktu 2016-2019 sebagai tanggapan terhadap kepanikan moral terkait LGBT (Lesbian, Gay, Biseksual, dan Transgender) di Indonesia. Sungguh di luar dugaan awal saya bila terminologi LGBT, beserta makna negatif yang dilekatkan padanya, mendadak sukses menebar sentimen kebencian dan upaya kriminalisasi homoseksualitas sejak pertengahan tahun 2015. Legalisasi pernikahan sejenis di Amerika Serikat, diikuti dengan tajuk utama koran Republika ‘LGBT Ancaman Serius’, mendorong pemerintah, figur publik, media massa, dan kelompok relijius konservatif untuk mempersetankan LGBT secara terang-terangan di ruang publik. Ironisnya, ketika akronim LGBT semakin populer digunakan dalam percakapan sehari-hari (tanpa banyak orang tahu apa kepanjangannya), secara bersamaan ia dirajam konotasi negatif yang diciptakan oleh wacana publik. LGBT menyerupai momok yang piawai menjelma menjadi apa saja—penyebarkan virus HIV, predator seksual, pedofil, bahkan penyebab bencana alam.

Apakah yang melatarbelakangi ‘heboh LGBT’ ini? Mengapa publik tiba-tiba menaruh perhatian yang tak terbendung pada homoseksualitas? Apakah ini semua disebabkan oleh kelompok

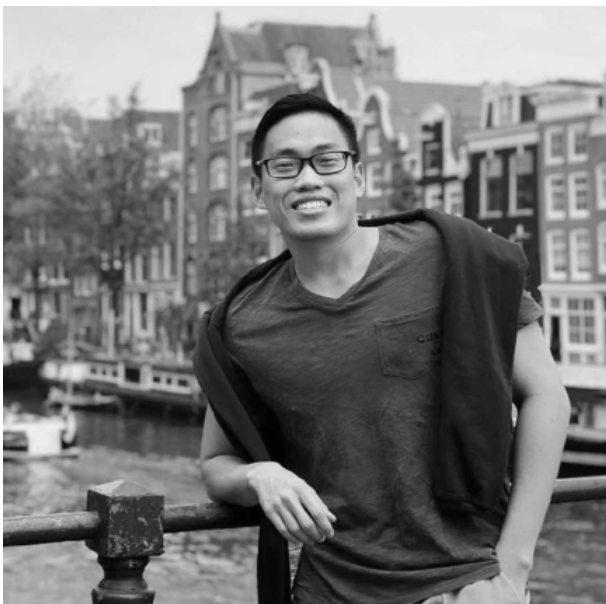
konservatif yang sengaja memanfaatkan kepopuleran LGBT dan pernikahan sejenis di belahan dunia Barat untuk meraup dukungan publik? Berbagai pertanyaan inilah yang kemudian menjadi bahan bakar bagi saya untuk menengok kembali sejarah dan lanskap politik Indonesia yang ternyata tak pernah berada dalam isolasi. Sederhananya, interaksi antara aktor dan wacana domestik dengan internasional adalah bagian dari keseharian lanskap sosial-budaya Indonesia. Sebagai konsekuensinya, wacana gender dan seksualitas Indonesia harus juga diteropong melalui perkembangan wacana global, terutama bagaimana wacana global ini mempengaruhi aktor lokal-baik yang pro dan kontra terhadap LGBT— dalam memahami identitas gender, seksualitas, kebangsaan, juga bagaimana seharusnya konsep LGBT diterima dan dipahami dalam konteks budaya Indonesia. Berangkat dari pemahaman inilah, maka saya menjadikan aktivisme dan politik identitas *queer* Indonesia sebagai ranah analisis buku ini.

Buku ini dibagi menjadi tiga bagian besar. Bagian pertama “Aktivisme Queer dan Rezim Orde Baru” (1982-1998) mendedah tentang bagaimana aktivisme gay muncul di Indonesia, serta bagaimana identitas gay (dan juga lesbian) diperkenalkan oleh aktivis sebagai bagian dari kekayaan sejarah Indonesia, bukan sesuatu yang asing. Pada masa pemerintahan Suharto (1966-1998), Indonesia berada dalam tampuk kekuasaan yang otoriter, di mana negara merepresi kelompok Islam militan dan menjadikan keluarga batih heteroseksual sebagai fondasi ideologi negara. Dengan kata lain, perempuan dilekatkan dengan

peran domestik sebagai ‘ibu’ dan ‘istri’, sedangkan lelaki sebagai ‘ayah, suami, dan pencari nafkah.’ Ketika keluarga batih dijadikan sebagai nilai ideal, maka pernikahan heteroseksual menjadi penanda seseorang menjadi warga negara Indonesia yang normatif. Tak heran bila meskipun istilah ‘gay’ dan ‘lesbian’ sudah digunakan oleh banyak kaum homoseksual Indonesia sejak akhir tahun 1970-an, banyak gay yang tetap menikah secara heteroseksual untuk meraih penerimaan sosial dan menjadi warga Indonesia yang ideal. Oleh karena itu, organisasi gay pertama, Lambda Indonesia (LI), yang berdiri pada tahun 1982 berfokus untuk membangun kepercayaan diri gay Indonesia untuk menjadi ‘gay’ seutuhnya (bukan menyamar sebagai heteroseksual), membangun komunitas gay Indonesia yang solid, dan memberikan informasi yang positif bagi publik tentang homoseksualitas.

Melalui penerbitan *zine* (semacam *newsletter*), misalnya, LI menerjemahkan artikel-artikel ilmiah dari Barat untuk mengubah pandangan negatif terhadap homoseksualitas. Menariknya, pada saat bersamaan, aktivis gay juga mulai melokalisir kategori gay dan lesbian agar tidak lagi dianggap sebagai produk Barat. Upaya ini dilakukan dengan cara mengawinkan identitas gay dengan praktik budaya lokal yang bernuansa homoerotik (seperti tradisi warok di Jawa Timur dan tradisi bissu di Makassar), sehingga menjadikan homoseksualitas bukan sesuatu yang melanggar budaya nusantara. Hal menarik yang bisa dicatat dari strategi budaya ini adalah bagaimana aktivis kemudian mengaitkan sikap

negatif terhadap homoseksualitas sebagai dampak dari modernitas, kolonialisme, dan monoteisme. Aktivistis kemudian membayangkan sejarah Indonesia yang *'queer'*—sebelum bersentuhan dengan modernitas, Indonesia dipersepsikan sebagai *'queer-friendly'* yang mendorong aktivis untuk melihat bahwa *queer* itu sendiri bagian dari kesejarahan Indonesia yang selama ini sengaja dihapus.



Gambar: Hendri Yulius Wijaya (sumber: 2019. jilf.id).

Dalam perkembangan wacana hak asasi manusia internasional, isu LGBT mulai mencuat sejak tahun 1990an hingga saat ini. Bermula dari wacana HIV/AIDS dan kesehatan reproduksi sebagai bagian narasi pembangunan internasional, gender dan seksualitas mulai jadi perhatian negara-negara donor. Program-program bantuan asing ditujukan untuk mengentaskan HIV/AIDS di kalangan yang dianggap paling berisiko, seperti gay, waria, dan pekerja seks. Dengan adanya bantuan dana ini, tak heran bila pada periode 1990-an organisasi gay dan waria yang bekerja untuk kesehatan bertumbuh dengan pesat, terutama di kota-

kota besar. Wacana pencegahan HIV/AIDS memberikan nafas dan pendekatan baru bagi aktivis untuk membantu penerimaan diri kaum gay dan waria. Bagi para aktivis, pengentasan HIV/AIDS akan efektif bila dibarengi dengan membongkar ketabuan seksualitas, berbicara tentang seks secara terbuka, dan menghapus stigma terhadap homoseksualitas. Seorang gay yang tak memandang dirinya rendah dipercayai akan turut peduli dan menjaga kesehatan. Konsekuensi kehadiran dari wacana HIV/AIDS ini adalah keberagaman praktik seksual, beserta label-labelnya, seperti Lelaki Seks Lelaki (LSL) dan biseksualitas, mulai menjadi bagian narasi arus utama dalam aktivisme *queer*.

Bagian kedua, “Aktivisme Queer dan Rezim Demokrasi” (1998-2015), memaparkan bagaimana demokratisasi malah secara ironis mengerdilkan aktivisme *queer*. Bila pada masa Orde Baru kelompok Islam militan ditekan oleh negara, masa demokrasi dengan segala ‘keterbukaannya’ memberikan peluang bagi mereka untuk muncul kembali di ruang publik. Isu seksualitas dan moral menjadi senjata utama bagi mereka untuk menebar kepanikan moral dan menciptakan persona seolah-olah mereka adalah pelindung moral negara. Kegiatan-kegiatan aktivisme gay dan lesbian, seperti Q! Film Festival, dibubarkan secara paksa oleh preman-preman berubah agama atau Front Pembela Islam (FPI). Namun, ceritanya tak berhenti di sini. Pada kurun waktu yang tak beda jauh, wacana hak asasi LGBT menjelma jadi perhatian dunia internasional. Piranti hukum internasional, seperti *The Yogyakarta Principles* (2006),

lahir untuk mendorong pemenuhan hak-hak asasi berbasis keberagaman gender dan seksualitas oleh negara. Tak hanya isu gender dan seksualitas kawin dengan wacana hak asasi manusia, tetapi juga istilah LGBT menjadi leksikon yang digunakan oleh aktivis Indonesia. Saya memperkenalkan istilah homofobia dari bawah (*homophobia from below*) untuk menggambarkan bagaimana kebencian dan aksi melawan LGBT muncul dari kelompok masyarakat sipil konservatif (seperti FPI) yang kemudian membuat isu LGBT jadi perhatian publik dan memicu upaya kriminalisasi yang dimotori oleh aparaturnegara dan/atau kelompok masyarakat sipil juga. Dalam menghadapi ini, aktivis LGBT mulai memanfaatkan perangkat hak asasi internasional dan nasional (seperti UUD 1945) untuk meminta negara mengakui LGBT sebagai warganya dan menghentikan kekerasan. Melalui narasi ‘luka’ (*injury*), aktivis LGBT mengumpulkan data-data dan kasus kekerasan untuk melegitimasi ‘luka’ yang dialami akibat negara abai dan lalai.

Bagian ketiga, “Aktivisme Queer and Merebaknya Kepanikan Anti-LGBT” (2016 hingga saat ini) didahului oleh sebuah bab yang menakar bagaimana sentimen anti-LGBTinimenguasairanahpublikpada tahun 2015-2016. Saya berfokus pada beragam narasi yang diciptakan oleh kelompok konservatif, mulai dari LGBT sebagai penyakit menular, bisa disembuhkan melalui ibadah dan menekan nafsu, bahkan sebagai bentuk penyimpangan perempuan yang dipicu oleh perceraian. Bab selanjutnya melihat bagaimana kelompok LGBT mulai menggunakan

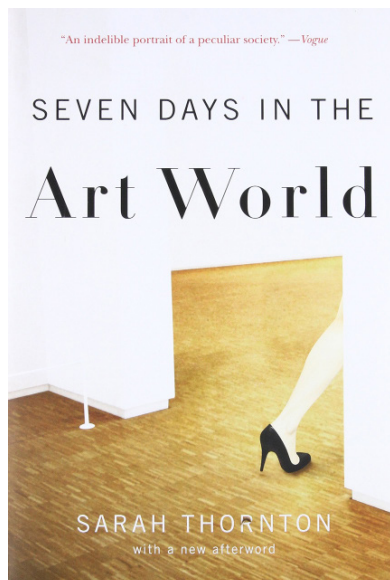
narasi baru yang disebut SOGIE (*Sexual Orientation, Gender Identity, and Gender Expression/* Orientasi Seksual, Identitas Gender, dan Ekspresi Gender) yang populer secara global saat ini untuk mengganti kata LGBT yang sudah jadi momok mengerikan. Aktivis menciptakan istilah seperti Minoritas SOGIE dan menjadikan wacana SOGIE sebagai ‘pengetahuan’ legit untuk mendorong masyarakat mengakui keberagaman gender dan seksualitas.

Melalui perjalanan politik queer, buku ini berharap dapat memberikan agensi dan suara bagi aktivis queer Indonesia, dan mendedahkan bagaimana pemahaman tentang seksualitas bukan melulu perkara biologis, melainkan juga politik dan budaya yang melintasi batas kenegaraan. Akhir kata, buku ini bukanlah akhir, namun sebuah undangan bagi penulis dan peneliti lain untuk menuliskan riwayat *Queer* Indonesia yang terlupakan oleh sentimen kebencian.

Etnografi “Tujuh Hari” dalam Dunia Seni Rupa

Khidir M. Prawirosusanto

Ulasan 7 | Mei 2020



Sarah Thornton, 2009.
Seven Days in the Art World,
W. W. Norton & Company.

Setelah mengkonversi disertasinya ke dalam buku *Club Cultures: Music, Media and Subculture Capital* pada 1995, Sarah Thornton kembali menulis etnografi bertajuk *Seven Days in the Art World* (2009). Buku ini merupakan sebuah etnografi yang mencoba memotret dunia seni rupa di dunia. Dunia seni rupa dalam konteks buku ini adalah interaksi antarpelaku seni rupa, yakni seniman, pemilik art gallery, dan balai lelang, dengan para peminatnya, yaitu pembeli, kolektor bermodal besar, dan publik sebagai penonton di pameran maupun biennale. Saya memutuskan untuk meninjau karya etnografi Thornton karena buku ini sangat menarik sekaligus unik.

Pertama, sejauh yang saya tahu sangat jarang etnografi yang dalam istilah Geertz (1973) melukiskan atau mendeskripsikan secara padat (*thick description*), konstelasi politik antara para seniman, kurator, pihak balai lelang, museum, kolektor, dan pembeli dalam dunia seni rupa. Konstelasi politik ini dimengerti dari bagaimana seni rupa itu didefinisikan dan dibentuk nilai-nilainya (secara kultural maupun ekonomi) sedemikian rupa sehingga suatu karya atau benda-benda (*things*) dapat secara sah dikatakan sebagai *art*, baik dalam kategori *contemporary*

art, modern art, maupun *fine art*. Thornton mengatakan, “... *that great works do not just arise; they are made, not just by artists and their assistants but also by the dealers, curators, critics, and collectors who ‘support’ the work*” (hlm. xiv).

Untuk kisah di Indonesia, etnografi yang mengangkat studi semacam ini sangat jarang—kalau tidak mau dibilang tidak ada sama sekali. Dalam kurun beberapa tahun terakhir, misalnya, kita hanya dapat menyimak perdebatan isu-isu dalam dunia seni rupa di Indonesia dan itupun melalui liputan khusus Tempo (edisi 25 Juni – 1 Juli 2012) dalam tajuk “*Lukisan Palsu Sang Maestro*”. Tempo mempersoalkan otentisitas pada beberapa karya lukis yang dipajang oleh Oei Hong Djien (OHD), sang kolektor yang mendaku sekaligus sebagai kurator, di Museum Seni Lukis Oei Hong Djien di Magelang. Perbincangan mengenai wacana dalam seni rupa semacam itu tidak banyak menjadi perhatian di dalam wacana ilmu sosial-budaya (*art and humanities*) di Indonesia, kecuali mereka yang berkulat di jurusan seni rupa ataupun dalam liputan media cetak dan opini-opini pendek dalam harian Kompas di tiap hari Minggu.

Informasi atas minimnya etnografer yang memperhatikan dunia seni rupa kita membuat cukup miris, karena seni rupa kita termasuk relatif mapan. Argumen ini berpijak dari pakar seni rupa

ITB, Aminudin T.H. Siregar (Bang Ucok) yang berpendapat bahwa seni rupa bukanlah barang baru di Indonesia, dan kita telah melalui pembabakan sejarah seni rupa yang cukup panjang yang dapat dibagi ke dalam beberapa fase: era Raden

Saleh, Affandi, dan kemunculan seni rupa modern Indonesia yang ditandai oleh karya-karya perupa S. Sudjojono (Siregar 2010).

Selain media cetak dan majalah, sejauh yang saya tahu hingga kini saya hanya mendapati satu etnografi yang mengusung wacana seni rupa di Indonesia, yakni karya antropolog asal Amerika Serikat, Kenneth M. George. Etnografi Ken George memfokuskan pada biografi seorang tokoh seni rupa Indonesia kelahiran Aceh: Abdul Djalil (A.D.) Pirous. Dari penelusuran A.D. Pirous ini, George mencoba melihat kemunculan karya seni rupa bernuansa Islami yang ia tuangkan dalam bukunya *Picturing Islam: Art and Ethics in a Muslim Lifeworld* (2010).

Dalam buku yang diadopsi dari disertasinya berjudul *Picturing Islam: A Biographical Approach to Art and Identity Politics*, Ken George menjelaskan gejala seni rupa (kontemporer) melalui *genre* etnografi *life history* pada perupa A.D. Pirous. Di situ ia menempatkan seni rupa dalam relasinya dengan persoalan politik identitas, isu nasionalisme, Islam dan estetika. Ia juga mengangkat dialektika (pertarungan) dua aliran “seni rupa modern” di Indonesia: antarkubu seniman berbasis Bandung dengan kubu Yogyakarta yang menyeruak di masa Orde Lama dan Orde Baru. Sayangnya, karya George hanya terbit dalam bahasa Indonesia dalam versi ringkas melalui antologi esai-esainya: *Politik Kebudayaan di Dunia Seni Rupa: A.D. Pirous dan Medan Seni Indonesia* (2005) di Indonesia.

Kembali pada buku Thornton, dengan pendekatan perbandingan etnografi, Thornton mampu menunjukkan fenomena pada dunia seni rupa di enam kota: New York, Los Angeles, London, Venezia, Basel, dan Tokyo di mana kota-kota ini merepresentasikan lima negara (Amerika Serikat, Inggris, Belgia, Italia, dan Jepang) di tiga benua berbeda (Eropa, Asia, dan Amerika). Di mata Thornton, terdapat hubungan mondial yang bersilangan dan terkait secara erat (*global interconnectedness*) antara gejala seni rupa di satu tempat dengan yang lain, yang tidak dapat dipisahkan ketika kita hendak menjelaskannya secara komprehensif. Premis Thornton ini menjadi alasan kedua saya mengapa buku ini menarik, bahwa etnografi komparatif atau perbandingan dapat disajikan dalam corak (*genre*) etnografi postmodernis, yaitu dengan jalan menemukan tema-tema diskursus yang sama yang muncul secara berulang di masing-masing lokasi penelitian dan kesemuanya memuat dimensi *power*, politik dan ekonomi. Dan inilah yang dikerjakan Thornton.

Alasan kedua, saya cukup terkesan dengan cara Thornton beretnografi. Bukan metode penelitiannya, yang ia kerjakan sebagaimana cara para etnografer pada umumnya, seperti *in-depth interview* dan *participant-observations*, melainkan berkenaan dengan strategi *text building*-nya, yaitu cara menyajikan klaim, data, dan analisisnya dengan gaya berceritera yang *luwes*. Membaca buku ini, seolah-olah kita sedang membaca karya sastra fiksi. Itulah mengapa buku ini saya sebut etnografi bercorak postmodernisme,

karena memang muncul di sana salah satunya elemen-elemen sastra (seperti perumpamaan-perumpamaan) yang secara sadar dipakai Thornton beretorika ketika mendeskripsikan fenomena seni rupa global, dan ini klop dengan corak etnografi yang dikenal sebagai bagian dari era *literary turn* (lihat Scholte 1987).

Karena buku ini di mata saya merupakan etnografi postmodernis, tidak mengherankan bila di sana-sini banyak bermunculan dimensi subjektivitas dan bubuhan kalimat-kalimat “fiktif” dalam cara Thornton menafsirkan fenomena seni rupa. Sebagai subjek (peneliti) ia tampil dengan terang-terangan, seperti cuplikan berikut dalam bab “*The Auction*”,

“I sit, finishing my water and collecting my thoughts. Ségalot is infectiously zealous. We had been sitting for almost an hour and he had spoken with absolute conviction the entire time. This is a talent essential to this job. On one level, the art market is understood as the supply and demand of art, but on another, it is an economy of belief. ‘Art is only worth what someone is willing to pay for it’ (said Ségalot) is the operating cliché. ... The auction process is about managing confidence on all levels” (hlm. 11 – 12).

Teknik analisa dalam kerangka interpretasi yang brilian menurut saya. Hal ini barangkali tidak lepas dari pengalamannya sebagai jurnalis dan kolumnis seni-visual senior di media *The Economist*, yang boleh jadi membekali Thornton untuk tampil sebagai etnografer yang cakap dan begitu sensitif. Boleh dibilang, cara berceritera atau

text building's model dalam etnografi posmodernis semacam ini menyerupai karya sastra.

Kendati dengan pilihan diksi yang sarat perumpamaan, cara Thornton mendialogkan teks yang ia bangun dengan pembaca hampir tidak pernah mengabaikan detail dan ini semua tersaji secara baik, runtut, ringkas dan logis dalam alur bangunan argumentasinya (hubungan antara klaim dengan bukti-bukti empiris yang ia sajikan).



Gambar: Sarah Thornton (sumber: theartling.com).

Lebih lanjut, pembagian uraian ke dalam tujuh bab ditata seperti pembabakan dalam kisah fiksi. Dari judulnya sudah nampak bahwa ia menggunakan metafor: “*Seven Days ...*”, yang bukan berarti Thornton melakukan etnografinya dalam tujuh hari, melainkan dari studi di berbagai tempat itu, ia berhasil mengklasifikasikan atau memilah “narasi besar” dalam dunia seni

rupa ke dalam tujuh tema utama sebagai diskursus di lingkungan seni rupa global, “*Art crosses borders. It can be a lingua franca ...*” (hlm. xv). Thornton membagi perhatian dan diskusinya pada tujuh wacana, yaitu: “*The Auction*”, “*The Crit*”, “*The Fair*”, “*The Prize*”, “*The Magazine*”, “*The Studio Visit*”, dan “*The Biennale*”.

Ketiga, buku ini dapat menjadi salah satu contoh bagaimana metode etnografi diadopsi oleh banyak disiplin ilmu sosial humaniora selain antropologi. Dan secara metodologis, etnografi dianggap sebagai perangkat yang memadai untuk mengungkap suatu fenomena empiris yang sekiranya membutuhkan penjelasan-penjelasan yang barangkali hanya dapat diungkap ketika kita terlibat secara jauh dan mendalam pada suatu peristiwa. Sama halnya dengan Thornton yang dilatih sebagai art historian dan sosiolog. Ia menjelaskan,

“... *access is rarely easy. I have sought to address these problems by presenting seven narratives set in six cities n five countries. Each chapter is a day-in-the-life account, which I hope will give the reader a sense of being inside the distinct institutions integral to the art world. Each story is based on an average of thirty to forty indepth interviews and many hours of behind-the-schenes ‘participant observation’*” (hlm. xvii).

Pendek kata, etnografi Sarah Thornton menarik untuk dibaca secara tuntas lagi kritis, dan model etnografi seperti ini saya kira dapat menjadi pembelajaran yang baik dan relfeksi bagi kita, para pembelajar antropologi di Indonesia.

Kritik Etnografi Thornton

Walaupun saya menaruh hati pada etnografi Sarah Thornton, bukan berarti tidak tampak kelemahan di sana. Sekilas, etnografi ini semacam menyibak hal-hal tabu dalam dunia seni rupa yang tidak banyak diketahui publik. Namun, ada kesan bahwa Thornton masih terlalu banyak ‘menyembunyikan’ hal-hal tertentu (yang jauh lebih politis) dari pembacanya, yang barangkali ketika ia sangat blak-blakan justru akan memperkaya atau menyempurnakan etnografinya. Di sisi yang lain, mungkin akan mengacaukan tatanan dunia seni rupa, dan menjadikannya kontroversial. Kelemahan ini membuat *art critic* Alastair Sooke meledek Thornton *is too much like a toothless court jester*.

Komentar Sooke itu diakui sendiri oleh Thornton dalam lembar *acknowledgments*, bahwa Thornton mengundang beberapa informannya untuk membaca draft sebagian bab buku ini dan meminta komentar dari mereka. Di mata saya ini tidak masalah, namun memang risikonya adalah dapat ‘mengkerdilkan’ kekuatan wacana kritis yang dibangun Thornton, yang ia sebutkan di awal buku. Namun toh pada akhirnya ia memilih itu dan menjelaskan bahwa pilihannya untuk mengajak sebagian informan membaca draft bukunya, “... *as part of a practice called ‘reflexive ethnography’ ... Their feedback often led to a richer and more accurate account of their art world ...*” (hlm. 267-268). Dalam pandangan saya, keterbukaan dan keberanian seperti ini penting ditekankan di tataran etika beretnografi.

Menutup ulasan buku ini, *Seven Days in the Art World* menyuguhkan sekaligus menyadarkan beberapa asumsi saya mengenai etnografi dan tentu saja antropologi sebagai satu disiplin ilmu sosial-humaniora. (1) Bahwa etnografi bukan (lagi hanya) dimiliki secara ‘mutlak’ oleh antropologi. (2) Etnografi sebagai metode penelitian ternyata mujarab membantu etnografer menerangkan dan memahami kependaran (*blur*) suatu fenomena kebudayaan yang ia teliti. (3) Sang penulis mengingatkan saya pada Clifford Geertz (1973:15) yang mengatakan, “*anthropological writings are themselves interpretations ...*”. Lanjutnya, “... *there are three characteristics of ethnographic description: it is interpretive; what it is interpretive of is the flow of social discourse; and the interpreting involved consists in trying to rescue the ‘said’ of such discourse from its perishing occasions and fix it in pe-rusable terms*” (Geertz 1973:20). Dengan demikian, bagi saya, karya Thornton ini cukup berhasil menerjemahkan salah satu pandangan Geertz tersebut mengenai (metode) beretnografi secara ideal.

Daftar Bacaan:

Geertz, Clifford. 1973. “Thick Description”, dalam Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*. Hlm. 3 – 30. New York: Basic Books.

George, Kenneth M. 2005. *Politik Kebudayaan di Dunia Seni Rupa: A.D. Pirous dan Medan Seni Indonesia*.

Yogyakarta: Cemeti Art House dan IRB Sanata Dharma.

_____. 2010. *Picturing Islam: art and ethics in a Muslim lifeworld*. Singapore: Wiley-Blackwell Publishing.

Majalah Tempo, *Luksan Palsu Sang Maestro*, Liputan Khusus. Edisi 25 Juni – 1 Juli 2012.

Siregaer, Aminudin T.H. 2010. *Sang Ahli Gambar: Sketsa, Gambar, dan Pemikiran S. Sudjojono*. Jakarta: S. Sudjojono Center dan Galeri Canna.

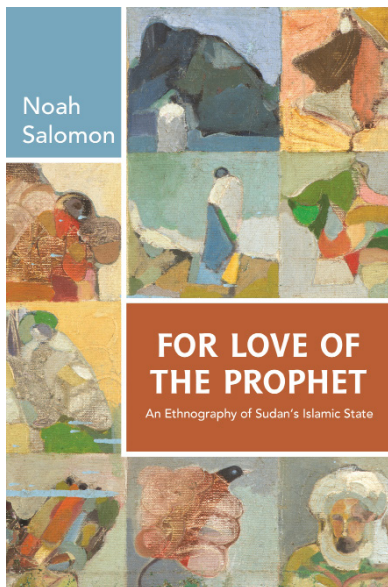
Scholte, B. 1987. “The Literary Turn in Contemporary Anthropology”, *Critique of Anthropology* 7(1):33 -47.

Thornton, Sarah. 2009. *Seven Days in The Art World*. New York: W.W. Norton & Company.

Antropologi Negara Islam Menurut Noah Salomon dalam Kajiannya di Sudan

Sawyer Martin French

Ulasan 8 | Mei 2020



Noah Salomon, 2016.

For Love of the Prophet: An Ethnography of Sudan's Islamic State,

Princeton University Press.

Karya Noah Salomon *For Love of the Prophet* mengkaji dinamika dalam negara Islam yang dikembangkan di Sudan setelah revolusi tahun 1989. Buku ini memberi kontribusi yang sangat besar terhadap bidang antropologi politik, antropologi Islam, dan antropologi sekularisme. Buku ini menunjukkan bagaimana negara moderen mengatur agama dan mempengaruhi masyarakat. Menurut Salomon, negara hadir dalam banyak ranah kehidupan sosial, jauh dari badan-badan pemerintah yang biasanya dianggap pusat dunia politik.

Dalam bagian pertama dari buku ini, Salomon membahas sejarahnya negara moderen di Sudan dan bagaimana negara mengatur, membatasi, dan turut membentuk agama. Bagian dua mengkaji tiga kasus unik di Sudan pada tahun 2000-an yang menunjukkan bagaimana negara bisa hadir dalam dan mempengaruhi berbagai macam bidang dalam kehidupan masyarakat sehari-hari.

Dalam pendahuluannya, Salomon menjelaskan apa yang ia maksud dengan “negara” (*state*) dan “ranah publik” (*public sphere*), yang cukup berbeda dengan pengertian pada umumnya di bidang ilmu politik. Bukan sekedar sesuatu yang bisa ditemukan dalam gedung-gedung

lembaga pemerintahan atau kementerian, negara juga bisa dipahami sebagai “aktor sosial dalam kehidupan sehari-hari” (4). Terlepas dari fungsi tata negaranya (*governance*), negara juga punya peran penting dalam “memproduksi ruang publik yang baru” (4). Menurut Salomon, kalau diukur dari sifat pertama (*governance*), Sudan memang termasuk negara yang gagal (*failed state*), karena tidak bisa menjamin supremasi hukum dalam masyarakat dan butuh intervensi dari PBB untuk menyediakan banyak layanan sosial. Akan tetapi, dalam arti yang kedua, negara Sudan masih sangat kuat sebagai aktor sosial, dan terus mempengaruhi budaya dan wacana sehari-hari di masyarakat. Negara lebih mempunyai hegemoni kultural ketimbang supremasi hukum!

Dari argumen ini tentang peran sosialnya negara dalam masyarakat, Salomon mengkritisi teori Habermas tentang “ranah publik.” Menurut Habermas, ruang publik itu sebuah tempat untuk pertimbangan isu-isu (*deliberation*) dan perdebatan antara aktor-aktor sosial yang “bebas” dari campur tangannya negara. Ruang publik “di luar” (terlepas dari) pemerintah. Tapi bagi Salomon, ini pendapat liberal yang sangat naif dan idealis, atas dua alasan. Pertama, di mana memang tempat khayalan ini yang “di luar” negara secara utuh? Di sini Salomon mengutip Timothy Mitchell tentang “efek negara” (*state effect*), yang membuat kita semua merasa bahwa negara adalah sesuatu yang abstrak dan jauh di sana, bukan terdiri dari aktor-aktor sosial sama seperti kita. Dan kedua, tidak mungkin ada wacana yang “bebas,” yang tidak dipengaruhi oleh

kekuasaan. Di sini, Salomon merujuk kepada pengertian Michel Foucault tentang wacana dan kekuasaan, yang memang terbentuk satu sama lain, tidak pernah bisa lepas (10). Maka bagi Salomon, lain dari pemahaman Habermas itu, “ruang publik” di Sudan merupakan zona di mana masyarakat bisa bertampil dan berdebat, tapi wacananya senantiasa distruktur oleh negara dan aktor-aktor yang berpengaruh yang lain (12).

Dari semua pembahasan dalam pendahuluan ini, Salomon mengkritisi dua narasi yang sering diletakkan kepada Sudan. Pertama, “negara gagal” (*failed state*), dan kedua, konsepnya Wael Hallaq bahwa “negara Islam” itu “mustahil” (judul bukunya *The Impossible State*), karena itu gabungan antara dua entitas (yaitu negara moderen dan syariat Islam) yang terlalu jauh berbeda sifatnya dan tidak mungkin dipertemukan tanpa mengorbankan jati diri salah satunya. Lain dari dua pendekatan ini, Salomon menyatakan bahwa kita sebagai peneliti tidak bisa hanya melihat peran negara dari segi supremasi hukum, karena dengan begitu kita mengabaikan perannya yang juga sangat besar dalam mempengaruhi wacana dan budaya di masyarakat.

Dalam bagian pertama, yang terdiri dari dua bab, Salomon menelaah sejarahnya bagaimana negara moderen di Sudan campur tangan (*intervene*) dalam mengatur agama di masyarakat. Bab 1 membahas rezim kolonial Inggris, yang pertama menjadikan negara sebagai pengatur agama, dan bab 2 menunjukkan bahwa “negara Islam” yang didirikan

oleh pasha Islamis dalam revolusi 1989 mewarisi model ini dari negara kolonial, dan menggunakan aparat negara untuk membatasi dan membentuk keagamaan masyarakat sesuai dengan kepentingannya.



Pada pembahasannya tentang negara kolonial (bab 1), Salomon ikut mengkritisi teori “sekularisasi,” yaitu bahwa dengan perkembangannya modernisasi dan kolonialisme, agama akan semakin menghilang dari pemerintahan. Tetapi sebenarnya, bukannya negara kolonial membiarkan dan tidak campur tangan dengan agama, namun justru “memaksakannya keluar dari tempat-tempat yang gelap untuk mengatur dan menatanya di bawah pengawasan negara” (33). Inggris takut dengan kaum Sufi, yang menurutnya tidak teratur, rentan untuk menjadi radikal, dan tidak sesuai dengan ajaran Islam yang “ortodoks” (yang mereka kenal dari al-Azhar di koloni sebelah) (39-40). Salomon mencatat lucunya dan ironisnya bahwa penjajah non-Muslim punya pendapat tentang bentuk Islam mana yang benar dan mana yang salah.

Maka pemerintah kolonial Inggris berusaha untuk mengatur dan mereformasi keagamaan masyarakat dengan membentuk majelis ulama, pengadilan-pengadilan syariat (bersama sekolah ke-qadi-an), dan masjid-masjid besar di pusat kota sebagai saingan bagi pusat-pusat perkumpulan tarekat yang di desa-desa, jauh dari pengawasan aparat (42). Dengan majelis ulama itu, Inggris menggunakan kecamannya terhadap beberapa tarekat dan pengikut *al-Mahdi* (figur revolusioner akhir abad ke-19) sebagai alasan untuk merepresi kelompok-kelompok tersebut dengan kekerasan (47).

Bab 2 membahas bagaimana “negara Islam” yang didirikan pada tahun 1989 turut campur dalam ranah agama dengan cara yang sangat mirip dengan negara kolonial dulu. Rezim baru itu meluncurkan “Proyek Peradaban” yang mempromosikan budaya Arab-Muslim lewat program-program kesenian (*madih*, seperti salawatan), keilmuan, dan regulasi pakaian perempuan (64-65). Dengan keadaan Islam menjadi agama resmi negara, minoritas agama Kristen hanya diperbolehkan di dalam ruang pribadi (*private sphere*) (66).

“Proyek Peradaban” ini digambarkan oleh rezim sebagai kebangkitan Islam melawan perkembangannya sekularisme. Tapi Salomon menunjukkan bahwa sebenarnya, masyarakat dari sebelumnya sudah sangat agamis. Hanya saja, bentuk agama yang dianut oleh kebanyakan masyarakat (Sufisme dan Mahdisme, dan di kemudian hari Salafisme) tidak disukai oleh para elit partai Islamis (yang mirip dengan Ikhwanul Muslimin di Mesir,

atau PKS di Indonesia) (79-80). Maka rezim, sama seperti Inggris dulu, berusaha mengatur dan mereformasi keagamaan masyarakat menjadi lebih sesuai dengan visi dan kepentingannya.

Bersama dengan mempromosikan gaya keagamaan yang “moderen” dan individualis (tidak seperti tasawuf), rezim mendirikan “Majelis Nasional untuk Zikir dan Zakirin (orang-orang yang berzikir),” seperti Majelis Ulama zaman kolonial, untuk mengatur Sufisme dan mempromosikan gaya keagamaan Sufi yang kurang terikat dengan tarekat-tarekat (yang ditakuti oleh rezim sebagai ancaman terhadap kekuasaannya) dan lebih terpusat pada spiritualitas pribadi (74-78).

Pada akhir bab 2 ini, Salomon menjelaskan bahwa semua berubah pada tahun 2005 dengan perjanjian perdamaian dengan wilayah selatan (yang sudah lama menjadi medan kekerasan antar-kelompok). Dalam rangka perdamaian, rezim terpaksa meninggalkan model lama di mana minoritas-minoritas dikuasai tanpa perwakilan, digantikan dengan model “multikulturalisme” (81), disertai kampanye dari pemerintah yang menggalakkan toleransi antar-umat (85).

Namun, bukannya rezim tidak lagi Islamis, hanya saja ada pergeseran dari penggunaan aparat negara dengan unsur paksaan (yang dianggap tidak sesuai dengan negara multikultural) kepada program-program dakwah yang lebih lembut tapi tetap sangat berpengaruh (90). Kembali ke konsep dari pendahuluan, negara tidak hanya dilihat dari lembaga resminya, tapi juga dari perannya sebagai

“aktor sosial” dalam masyarakat.

Bagian kedua, yang terdiri dari tiga bab, membahas dampak negara dalam wacana dan budaya di masyarakat, bersama unsur-unsur dalam masyarakat yang tetap melawan Proyek Peradaban rezim ini. Bab 3 tentang proyek “Islamisasi pengetahuan,” bab 4 tentang pengembangan *genre* musik Islami yang dipromosikan oleh rezim, dan bab 5 tentang wacana dan kosakata politik, yang terjebak di antara konsep-konsep moderen dan konsep-konsep dari tradisi Islam.

Bab 3 membahas proyek pembaharuan epistemologi (yaitu, ideologi tentang apa itu ilmu dan bagaimana itu bisa didapatkan), yang berusaha mengIslamkan ilmu-ilmu sosial dan alam (yang dianggap terlalu sekular) dengan kembali kepada asas-asas (fundamental) pengetahuan dalam Islam (99). Kampanye ini disebarakan terutama oleh kementerian baru untuk “Fundamentalisasi Pengetahuan” (*ta’shil*) (102). Ini semua bagian dari upaya yang lebih besar untuk membangkitkan Islam dengan sebuah “pencerahan” (*enlightenment*) Islami yang mengatasi kekolotan dan hirarki ulama-ulama tradisional dan memberdayakan seluruh umat untuk ikut serta dalam pembelajaran dan penyebaran ilmu Islam (105). Tetapi Salomon mencatat bahwa kampanye ini bukannya menggantikan ilmu Barat dengan ilmu Islam secara total, namun lebih menggabungkan antara keduanya (103), karena elit-elit rezim Islamis ini (para dokter dan insinyur) memang banyak yang berpendidikan tinggi di Barat juga.

Dalam bagian kedua dari bab 3 ini,

Salomon menjelaskan bagaimana epistemologi yang disosialisasi oleh rezim ini bertolak belakang dengan epistemologi Sufisme yang umum di sebagian masyarakat. Di sini, Salomon menjelaskan konsep-konsep dalam tasawuf seperti ilmu *laduni*, yang hanya dapat diakses dari para wali, yang dipilih oleh Tuhan dan sering mewarisi status ini lewat keturunan (114). Dalam sistem yang hirarkis ini, ilmu tidak terakses oleh sembarang orang—berkebalikan dengan apa yang diinginkan pemerintah. Maka, kaum Sufi dianggap sebagai kelompok yang tidak sesuai dengan proyek “pencerahan” ini. Akan tetapi, akhirnya Salomon juga mencatat bahwa lama-kelamaan ada juga beberapa kelompok Sufi yang mulai menggunakan bahasa pemerintah dalam wacananya (124).

Bab 4 membahas upaya dari pemerintah untuk mempromosikan sebuah *genre* musik baru, yang liriknya diambil dari syair-syair Sufi (*madih*, yang memuji nabi) tapi iramanya seperti musik pop. Ini bagian dari pergeseran saat perjanjian perdamaian dengan wilayah selatan dari model politik Islam yang berbasis kebijakan (seperti mewajibkan berjilbab) kepada model yang lebih bersandar pada dakwah dan sosialisasi, yang oleh beberapa pihak malah dianggap sebagai cara yang lebih efektif untuk mengIslamkan masyarakat (148). Lagu-lagu Sufi-pop ini, yang disiarkan lewat stasiun radio baru, merupakan sebuah proyek negara yang menggunakan dakwah estetis (*aesthetic*) yang bertujuan supaya masyarakat bertambah rasa cintanya kepada nabi (*mahabba*) karena sering mendengar lagu-lagu tersebut (128).

Bab ini merujuk kepada karya Charles Hirschkind (2006) yang menjelaskan bagaimana kegiatan mendengar kaset ceramah (*pious listening*) bisa menjadi bagian penting dalam upaya seseorang untuk mengembangkan ketaatan dan takwanya. Salomon menambah bahwa ini bukan sekedar sesuatu yang sering dilakukan oleh orang-orang Muslim secara pribadi, tetapi rekaman dan pendengaran (lewat radio) juga bisa menjadi alat negara (*technology of the state*) untuk berusaha meningkatkan ketaatan masyarakat (133).

Di sini, Salomon juga mencatat perbedaan antara *genre* Sufi-pop baru ini dengan gaya syair *madih* yang asli. Ada orang-orang Sufi yang mengkritisi musik ini karena pendengarnya tidak punya perhatian yang penuh terhadap madih-nya, tidak ikut melafalkan dan bergerak seperti dalam kumpulan-kumpulan tarekat, hanya menjadi audio latar belakang kehidupan di bis dan di toko (141). Pada segi lain, para penggerak *genre* baru ini mengatakan bahwa lagu-lagu moderen ini lebih memberi kesempatan bagi pendengarnya untuk betul-betul memperhatikan arti liriknya. Menurut mereka, waktu-waktu sela di kehidupan kota (seperti menunggu di bis atau di toko) lebih sesuai dengan pendengaran lirik syair ini daripada kumpulan Sufi yang cenderung ramai dan tak teratur (145). Maka kita bisa lihat pergeseran dari fokus tradisional pada pengalaman spiritual saat mendengar kepada fokus moderen pada pemahaman dan perenungan arti liriknya (146).

Dalam bab 5, Salomon membahas kerangka konseptual politik yang

dikembangkan oleh rezim negara Islam sejak 1989, yang legitimasinya berdasarkan agama Islam. Lalu, ia menjelaskan bahwa rezim tentu saja tidak punya monopoli atas penafsiran dan pemahaman agama, jadi kerangka politik ini memberi ruangan bagi pihak-pihak lain untuk mengklaim otoritas yang lebih daripada yang dipunyai pemerintah (169-170). Di sini, Salomon tidak membahas perlawanan terhadap pemerintah secara tersurat, melainkan ia mengangkat wacana dan praktek keagamaan sebagai medan yang sebenarnya sangat penuh dengan makna politis. Untuk poin ini, ia merujuk kepada Ruth Marshall (2009), yang pernah mendorong penelitian sosial untuk mengakui perannya kehidupan beragama sebagai “sebuah cara untuk menampilkan dan menentang kekuasaan” (172). Salomon memberi dua contoh dari penelitiannya di Sudan, yaitu dari kaum Sufi dan kaum Salafi.



Gambar: Noah Salomon (sumber: Sara Rubinstein-Carleton College).

Salomon memberi contoh dari dunia tasawuf dalam bentuk sebuah cerita yang sudah pernah berkali-kali dari

narasumbernya. Dalam cerita itu, legitimasi berkuasa tidak digambarkan secara biasa dengan kosakata politik moderen, tapi bergantung pada status kesucian (*thahir* atau *najis*) dua orang, yaitu presiden Sudan dan seorang syaikh Sufi yang besar. Berdasarkan bahasa dan konseptualisasi politik yang sangat berbeda ini, cerita itu menunjukkan bahwa sebenarnya syaikhnya yang lebih berotoritas menurut standar Islam (166). Pada segi lain, kaum Salafi menggugat otoritas pemerintah dengan menekankan bahwa isu paling mendasar dalam perpolitikan bukanlah kuasa atau negara atau hak (semua yang dianggap konsep Barat), tapi aqidah dan ibadah (185). Dalam dua kasus ini, Salomon menunjukkan bagaimana otoritas negara dapat dipertanyakan dengan menggunakan dua tuduhan (bahwa penguasa tidak sah wudhunya dan tidak lurus aqidahnya) yang biasanya tidak dianggap politis, tapi dalam konteks ini punya makna yang sangat politis.

Bagian terakhir dari buku ini hanya terdiri dari epilog, yang membahas dua alternatif bagi model “negara Islam” yang baru muncul dalam dekade terakhir. Pertama, ISIS dan orang-orang Sudan yang mendukungnya mengklaim bahwa proyek negara Islam di Sudan jelas sudah gagal. Mereka mengkritik model Islamisme lama seperti Sudan sejak 1989, di mana partai Islam menguasai aparat pemerintahan negara moderen dan mengIslamkannya dari atas. Menurut mereka, lebih baik ambil contoh dari ISIS, yang menghancurkan struktur negara warisan Barat dan membangun pemerintahan yang Islami untuk menggantikannya, padahal lama-

kelamaan banyak struktur yang dibangun oleh ISIS yang sama seperti aparat negara moderen (202). Para elit rezim Islamis di Sudan merasa sangat terancam oleh wacana ini, dan Salomon menunjukkan bahwa mereka mulai lebih menekankan hirarki keilmuan, dan menuduh ISIS sebagai kelompok yang tidak cukup berilmu untuk memahami agama. Padahal wacana ini bertolak belakang dengan proyek “Islamisasi pengetahuan” yang kita lihat di bab 3, di mana rezim ingin menyebarkan otoritas ilmu keagamaan ke seluruh masyarakat dan meminggirkan peran ulama tradisional (2017). Semakin terlihat kontradiksi-kontradiksi dalam wacana politik Islamnya rezim.

Alternatif baru yang kedua adalah negara sekuler, seperti dibangun di Sudan Selatan sejak pemisahannya pada tahun 2011. Di sini, di mana Islam menjadi minoritas di bawah mayoritas Kristen, negara berusaha membangun sistem sekuler dengan model Amerika Serikat, di mana ruang publik menjadi bebas beragama tanpa campurtangan dari negara. Tapi ironisnya, untuk menuju tujuan ini, negara sengaja berusaha menghilangkan banyak atribut-atribut Islam dari ruang publik (seperti menghilangkan masjid-masjid) untuk melawan Islamisasi yang telah dilakukan selama bertahun-tahun di bawah rezim Sudan (210). Lagi-lagi kita melihat sekularisme, yang mengaku netral terhadap agama, turut campur dalam urusan agama di masyarakat (212).

Salomon menyelesaikan bukunya dengan beberapa halaman di mana ia berhenti menulis secara analitis dan mulai

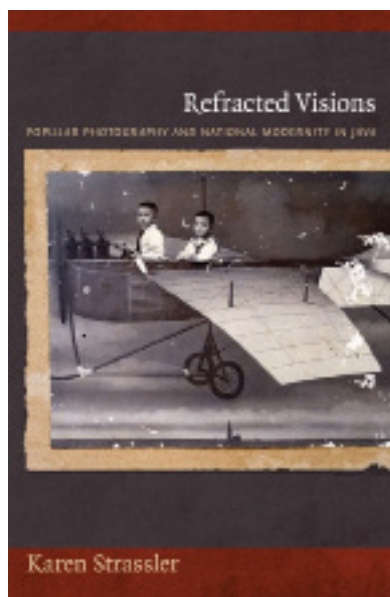
bicara secara normatif untuk mencari solusi. Tentu saja ia tidak melihat kedua alternatif yang tadi (ISIS dan sekularisme) sebagai solusi yang baik bagi dilema kegagalan negara Islam di Sudan. Ia menyimpulkan bahwa mungkin masalah utama bukan dengan ideologi (Islamisme atau sekularisme), tapi dengan struktur pembentukan negara-negara moderen dan caranya menguasai komunitas-komunitas yang di bawahnya. Ia berharap bahwa kita bersama-sama mungkin akan dapat membayangkan (sebelum membangun) sistem baru yang tidak terpusat pada kekuasaan negara (*sovereignty*) dan memberi otonomi kepada komunitas-komunitas untuk mengatur kehidupannya sendiri (215).

Kesimpulan ini menunjukkan bahwa Salomon mengikuti Talal Asad (2015) yang pernah mengatakan bahwa tujuan yang paling mulia dari kajian antropologis sebenarnya adalah untuk mengkritisi keadaan yang sudah dominan pada zaman sekarang (*destabilize the present*) untuk mencari jalan keluar yang lebih baik.

Konstruksi Identitas Bangsa dalam Foto

Khidir M. Prawirosusanto

Ulasan 9 | Juni 2020



Karen Strassler, 2010.

Refracted Visions: Popular Photography and National Modernity in Java,
Duke University Press.

Album foto menjadi seuntai teks yang 'berbicara' mengenai sejarah. Foto juga menjadi penanda zaman kala foto tersebut dibuat.

Buku karya Karen Strassler yang dikembangkan dari disertasinya pada 2003 di Universitas Michigan ini menawarkan sebuah corak etnografi yang agaknya baru mulai populer di kalangan para antropolog Indonesia. Melalui buku ini, kita disadarkan bahwa kini perkembangan literatur antropologi (baca: etnografi) sangat beragam: mulai cara penyajian, gaya bercerita, hingga perspektif yang dipakai. Strassler menyodorkan argumentasi bahwa fotografi memuat informasi tertentu yang menandai banyak hal.

Ungkapan “*a picture is worth a thousand words*” rasanya mendekati kebenaran. Foto menjadi penanda atas penanda yang lain.

Lewat buku *Refracted Visions*, Strassler menganalisis sejarah (kemunculan) foto populer serta relasi foto tersebut dengan wacana identitas yang “hidup” di sekitar foto atau di kala foto tersebut dibuat. Foto juga merupakan bagian dari imajinasi (cita-cita) modernitas dalam diri masyarakat Jawa dan China pascakolonial. Foto menandai ingatan nasional beragam peristiwa pasca-Reformasi di Indonesia.

Strassler membuka buku ini dengan sedikit menyitir kisah Minke dalam novel *Bumi Manusia* karya Pramoedya Ananta Toer. Tokoh Minke adalah “wakil” dari pemuda Jawa terdidik pada umumnya kala itu yang menganggap fotografi adalah simbol dari kehebatan modernitas. Di mata Minke, fotografi merepresentasikan terbukanya sebuah dunia baru, melambangkan dunia yang mampu melampaui batas-batas geografis dan sosiokultural.



Gambar: Karen Strassler (sumber: Research Center for Material Culture-materialculture.nl).

“Ways of seeing”

Untuk memasuki tema imajinasi nasionalisme Indonesia dan identitas keindonesiaan, Strassler berangkat dari pertanyaan bagaimana pengertian teknologi fotografi yang kompleks mendapat tempat. Teknologi semacam fotografi melibatkan semacam latihan tentang perasaan manusia yang menghasilkan pandangan baru dalam melihat dan menyadarkan kehadirannya di dunia sehingga ia menjadi suatu cara pandang (hal 18).

Strassler membagi bahasannya ke dalam enam bab yang dikelompokkan berdasarkan genre foto. Enam *genre* yang diulas dalam *Refracted Visions* adalah fotografi amatir, foto studio, foto identitas, foto ritual keluarga, foto demonstrasi mahasiswa, dan foto tokoh politik karismatik.

Strassler mengandaikan bahwa dari setiap *genre* tersebut kita dapat menggali perbedaan penampakkannya atau dalam bahasa John Berger adalah *ways of seeing*. Strassler berargumen bahwa foto tidak hanya menjadi bagian dari keseharian hidup manusia dengan kesepakatan estetis tertentu, tetapi juga berfungsi sebagai “ideologi semiotika” yang di dalamnya menyimpan asumsi-asumsi tertentu mengenai apa/siapa yang menjadi penanda dan tinanda di situ serta sejauh mana representasi simbolis (materi visual) tersebut berfungsi atau “beroperasi”—sebagaimana disebut Strassler dalam catatan kakinya (hal 307).

Perspektif pasca-struktural sebetulnya baru mulai tampak sejak bagian pertama buku ini ketika ia mengisahkan pengalaman Ibu Soekilah. Melalui obrolan ringan, Ibu Soekilah menceritakan masa lalunya lewat album foto yang ia miliki. Foto-foto tersebut tidak hanya menandai siapa yang ada dalam foto-foto itu, Ibu Soekilah dan keluarganya, tetapi juga konteksnya, yaitu kisah-kisah perjalanan hidup, cinta, dan bundelan kenangan lain dirinya. Kisah-kisah ini terkuak melalui obrolan yang “dimediasi” oleh materi visual dalam album foto tersebut. Dengan demikian, album foto menjadi seuntai teks yang “berbicara”

mengenai sejarah Ibu Soekilah. Foto (teks) menjadi penanda bagi zaman kala foto tersebut dibuat (konteks).

Strassler juga berbicara mengenai peran para fotografer amatir di masa kolonial dan pascakolonial yang membentuk imajinasi kolektif pada masyarakat Jawa dan Tionghoa tentang identitas keindonesiaan secara visual. Dari para fotografer amatir, yang hampir semuanya orang Tionghoa (totok dan peranakan), terekam jejak masyarakat Indonesia kala itu (hal 14).

Strassler melanjutkan diskusinya mengenai bagaimana *backdrop* dan atribut atau aksesoris yang dipakai pelanggan untuk berfoto dalam studio fotografi erat kaitannya dengan “cita-cita” orang dalam foto. Kata Strassler, penampilan mereka dalam pose-pose foto di studio pada 1960-an dan 1970-an terasa tidak lengkap tanpa perangkat aksesoris yang menyimbolkan ikon-ikon modernitas, seperti televisi, kamera, sepeda, dan Vespa. Melalui foto-foto ini, Strassler menafsirkan zaman itu bahwa dengan adanya kecenderungan semacam itu, fotografi mampu menjembatani mereka sebagai orang Indonesia untuk terlibat merasakan impian yang ditawarkan era modern (Barat).

Pada bagian selanjutnya, buku ini membicarakan bagaimana rezim Orde Baru memperlakukan foto sebagai media untuk mengontrol gerak-gerik masyarakat. Fotografi kemudian secara tidak langsung digunakan sebagai media perlawanan, sarana untuk melontarkan kritik dan menyaksikan kembali bagaimana negara menanggalkan sisi kemanusiaannya terhadap para demonstran yang notabene

adalah putra bangsanya sendiri.

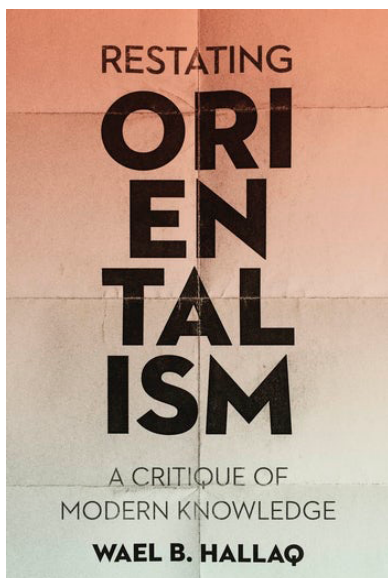
Melalui analisis fotografi yang detail dan mendalam tentang di mana fotografi itu dibuat, penampilan atau pose-pose subyek, cara foto itu dikoleksi, dan dipajang oleh individu-individu seperti Ibu Soekilah, Strassler mampu menafsirkan bahwa foto sebetulnya menggiring orang untuk menerjemahkan seperti apa imajinasi diri mereka, baik sebagai bagian dari bangsa Indonesia maupun lingkungan (baca: kebudayaan) tempat mereka tinggal.

Dengan jalan membenturkan aspek tradisi dengan moderen, realitas dengan mimpi, serta ruang-ruang nyata dengan imajiner, fotografi populer menyediakan sarana bagi orang Jawa poskolonial untuk menciptakan identitas versi diri mereka sendiri dan tentu saja identitas diri mereka sebagai bangsa Indonesia.

Kritik Wael Hallaq terhadap “Orientalisme”-nya Edward Said

Muhamad Rofiq Muzakkir

Ulasan 10 | Juni 2020



Wael B. Hallaq, 2018.

Restating Orientalism

A Critique of Modern

Knowledge,

Columbia University Press.

Pandangan Edward Said tentang Orientalisme

Diskusi mengenai seberapa akademik dan obyektif kajian Barat tentang dunia Islam mulai mendapatkan momentum setelah seorang intelektual Kristen Amerika Serikat berdarah Palestina, Edward Said, menerbitkan bukunya yang berjudul *Orientalism*. Terbit tahun 1978, buku ini saat ini telah menjadi kanonikal dan inspirasi bagi siapapun yang ingin menulis topik representasi dunia akademik Barat bukan hanya terhadap Islam, tetapi juga dunia Timur secara umum.

Di kalangan ilmuwan Barat, buku ini dianggap cukup berhasil dalam ‘menyadarkan’ tentang pentingnya sensitifitas kultural dalam merepresentasikan atau menggambarkan *the Other* (Yang Lain). Jika sebelumnya para para pengkaji Barat bisa leluasa mengajukan argumen apapun terkait dunia Timur, bahkan yang bernada merendahkan sekalipun, setelah terbitnya buku ini ada semacam kehati-hatian untuk bertindak demikian.

Lebih dari itu, pandangan Said dalam buku ini diakui telah menginspirasi lahirnya gelombang besar dalam keserjanaan Barat yang

disebut dengan putaran paska kolonial (*post-colonial turn*), yaitu suatu gerakan intelektual yang menyerukan peninjauan kembali dan dekonstruksi terhadap warisan kolonial khususnya dalam bidang pengetahuan. Para intelektual pengusung orientasi ini berpandangan bahwa penjajahan bukan hanya terjadi dan berdampak pada bidang politik, ekonomi, dan budaya, tetapi juga meninggalkan jejak pada bidang epistemologi (pengetahuan).

Dalam bidang studi Islam secara lebih spesifik, karya Said Orientalism telah menyadarkan para sarjana muslim tentang sikap prejudis di balik keserjanaan para orientalis. Pertanyaan tentang relasi kuasa (*power relation*) kemudian menjadi umum diajukan. Belakangan, di kalangan para pengkaji Islam di Barat juga ada semacam tren untuk menguji kembali tesis-tesis tentang tradisi Islam yang selama ini diambil secara *for granted*.

Ada semacam kesadaran bahwa sejumlah konsepsi yang umum diyakini, baik oleh masyarakat awam maupun oleh kalangan sarjana, sebagai kebenaran faktual sebenarnya berasal dari warisan prejudis orientalis terhadap Islam. Misalnya pandangan bahwa tasawwuf adalah penyebab kemunduran peradaban, kemandegan filsafat paska al-Ghazali, tertutupnya pintu ijtihad, posisi taklid sebagai instrumen yang menghambat kreatifitas, dan topik-topik lainnya.

Secara umum pandangan Edward Said tentang orientalisme dapat dirangkum sebagai berikut. Said berpandangan bahwa orientalisme sebagai kegiatan akademik para sarjana Barat dalam

merepresentasikan dunia Timur adalah suatu tradisi yang sudah berusia lama. Sejarahnya dapat ditelusuri sejak keserjanaan para filosof Yunani. Namun keberadaan orientalisme secara formal baru dimulai tahun 1312 ketika Dewan Gereja Viena mendirikan kajian Bahasa Arab, Ibrani, dan Syriak di beberapa kota penting di Eropa abad pertengahan seperti Paris, Bologna, Avignon, dan Salamanca. Hanya saja yang perlu dicatat, menurut Said, orientalisme bukan hanya sebatas disiplin ilmu yang berfungsi mempelajari dan menggambarkan bangsa Timur, tetapi juga menjadi instrumen politik untuk mendominasi, mengatur dan menguasainya.

Said menyebut ada beberapa strategi yang ditempuh untuk mencapai tujuan ini. Pertama, para orientalis merepresentasikan Timur dengan menciptakan perbedaan antara Barat (dunia di mana para pengkaji Barat berasal) dan Timur. Para sarjana Barat memproyeksikan semua gambaran positif kepada dunianya sendiri dan pada saat yang sama membuang citra negatif kepada dunia Timur yang mereka tulis. Mereka menghindari sejumlah identitas peyoratif seperti terbelakang, despotik, konflikatif, patriarkal, mistis, dan lain-lainnya, tetapi mengatribusikannya kepada dunia Timur.

Kedua, tidak hanya mengkonstruksi citra negatif, orientalisme juga melakukan monopoli representasi. Para pengkaji Barat mengklaim bahwa tidak ada yang layak dan mampu untuk menceritakan tentang Timur kecuali orang Barat. Mereka mengkampanyekan anggapan bahwa

dunia Timur tidak memiliki kemampuan untuk menampilkan diri mereka sendiri. Oleh karena itu, tidak berlebihan menurut Said jika dikatakan bahwa Timur hampir sepenuhnya adalah apa yang diciptakan oleh Barat (*the Orient was almost a European invention*).

Kritik Wael Hallaq terhadap Pandangan Edward Said tentang Orientalisme

Dalam kurun waktu empat puluh tahun setelah terbitnya *Orientalism*, telah banyak karya yang ditulis para intelektual untuk mengkritik Said. Diantara kritik yang diarahkan kepadanya adalah berkenaan dengan falasi esensialisasi atau totalisasi. Para pengkritiknya menganggap bahwa Said telah melakukan generalisasi terhadap orientalisme dan mengabaikan adanya keragaman di dalamnya. Said mengabaikan kontribusi positif orientalisme, khususnya dalam kajian teks, dan mengabaikan adanya kelompok orientalis yang menulis dunia Timur secara positif.

Kritik Wael B Hallaq, sarjana Palestina-Amerika yang dalam banyak hal sangat dipengaruhi oleh Said, juga mengafirmasi kritik ini. Pendekatan *all-too-sweeping* yang digunakan Said menurut Hallaq telah berlaku tidak adil kepada orientalisme. Ada banyak orientalis kredibel yang sangat berjasa dalam berbagai disiplin ilmu. Mereka tidak membawa 'bagasi' apapun ketika menggambarkan dunia Timur. Hallaq menyayangkan Said yang mengolok-olok orientalis seperti Louis Massignon yang kajiannya tentang tasawuf

sangat simpatik.

Secara khusus, Hallaq mengupas satu figur orientalis yang sangat berseberangan dengan apa yang digambarkan oleh Said. Hallaq menjelaskan kontribusi dan posisi Rene Guenon, orientalis dari Perancis yang mengkaji tasawuf dan agama Hindu. Yang menarik dari sosok Guenon, menurut Hallaq, adalah ia tidak hanya berhenti pada pengkajian dan penggambaran kepada publik tentang mistisme dunia Timur. Lebih dari itu, ia menjadikan tradisi Timur yang ia kaji sebagai titik pijak atau materi untuk mengkritik balik dunia Barat. Guenon menjadikan orientalisme sebagai sarana untuk mempelajari nilai dan prinsip etika yang menurutnya telah lama hilang dari dunia Barat terutama sejak memasuki alam modernitas.

Guenon misalnya menulis bahwa dalam sejarah dunia, hanya peradaban Barat lah satu-satunya yang berkembang dengan orientasi materi murni. Guenon mengupas posisi sains di dunia Barat untuk menjelaskan tesis tersebut. Guenon mengatakan bahwa setiap peradaban pada prinsipnya membutuhkan sains. Secara ril juga banyak peradaban yang telah berkontribusi dalam perkembangan sains. Tapi sains Barat lah satu-satunya sains yang tujuan pengembangannya hanya untuk keutungan material, akumulasi harta benda, dan kesenangan fisik *an sich*. Sains di Barat, kata Guenon, tidak memiliki prinsip (*principless*) dan arah (*directionless*), serta tidak terhubung dengan nilai-nilai agama. Karena hilangnya nilai-nilai agama inilah (Guenon menyebutnya *a principle of a higher order*) maka Barat menjadi

rasis, prejudis, selalu merasa superior, dan barbarik.

Kenyataan sains yang nir-etika tersebut ternyata tidak mengurangi obsesi Barat untuk menguniversalisasikannya kepada kebudayaan lain. Adalah suatu ironi tersendiri menurut Guenon melihat penulis Barat yang menganggap kebudayaannya sebagai puncak peradaban (*the pinnacle of civilization*) dan memaksa peradaban yang lain untuk mengikuti jalan sejarahnya. Terkait hal ini Guenon membuat sebuah analogi menarik. Barat diumpamakan seperti anak kecil yang baru saja belajar ilmu baru. Ilmu ini diajarkan kepada orang-orang dewasa yang dia anggap bodoh.

Kembali ke kritik Hallaq kepada Said. Ia menyatakan bahwa dengan tidak memberikan apresiasi kepada sisi positif orientalisme dan menganggap bahwa semua orientalis jahat, Said sebenarnya secara tidak langsung telah merendahkan dunia Timur. Ia mengabaikan fakta bahwa dunia Timur memiliki nilai positif yang dapat dipelajari oleh sarjana Barat. Ketika ia mengolok-olok Massignon yang menulis tentang tasawuf, misalnya, Said sebenarnya sedang mengolok-olok tasawuf itu sendiri.



Gambar: Wael B. Hallaq (sumber: taseelcommons.com).

Dengan kata lain, kata Hallaq, Said sendiri tidak ada bedanya dengan para orientalis yang ia kritik. Mereka sama-sama tidak memberikan apresiasi kepada dunia Timur. Ini menurut Hallaq bisa diperhatikan dalam argumen-argumen yang ia tulis dalam *Orientalism*. Sepanjang lebih dari 300 halaman buku ini, tidak sekalipun Said menyebut kelebihan dunia Timur yang dapat dipelajari Barat. Ini bertolak belakang dengan figur seperti Louis Massignon atau Rene Guenon yang sangat apresiatif terhadap dimensi spiritualitas dunia Timur.

Kerangka Teoretik Alternatif

Sebagaimana telah disebut sebelumnya, Hallaq mengafirmasi kritik yang diajukan oleh beberapa intelektual terdahulu mengenai falsafesensialisasi yang dilakukan Said. Perbedaan Hallaq dari para kritikus tersebut adalah aspek teoretis dari kritik Hallaq. Hallaq tidak berhenti hanya sebatas pada membongkar kelemahan Said, tetapi juga menawarkan suatu kerangka berfikir untuk dapat memposisikan orientalisme secara proporsional.

Untuk melihat posisi orientalisme secara lebih adil, dalam pengertian aspek negatif dan positifnya dapat diakui secara simultan, Hallaq mengajukan teori domain atau teori paradigma. Teori ini pada awalnya berasal dari Carl Smith, pemikir politik Jerman yang hidup zaman perang dunia kedua. Namun demikian Hallaq tidak hanya menggunakan teori Smith secara apa adanya, tetapi juga memperbaiki dan merombaknya pada aspek tertentu.

Menurut Hallaq, setiap kebudayaan memiliki dua domain: yang pertama bersifat sentral dan dominan, dan yang kedua bersifat pinggiran. Domain sentral memiliki satu fungsi pokok yaitu menjadi sifat dasar atau karakter utama suatu sistem kebudayaan. Selain itu, domain utama juga berfungsi melahirkan suatu tatanan umum (*the order of thing*) dalam sistem tersebut. Ia selanjutnya menjadi kekuatan pendorong untuk totalitas entitas yang berada dalam sistem itu. Apa saja yang bekerja dalam suatu sistem akan beroperasi dalam domain yang dominan tersebut.

Sementara itu domain pinggiran adalah pengecualian dari karakter umum dalam suatu sistem. Betapapun hegemoniknya domain utama, domain pinggiran tetap tidak tereliminasi dari sistem tersebut. Ia berwujud sebagai subversi atau perlawanan terhadap domain utama. Ia menjadi sifat anti mainstream dalam sistem kebudayaan. Posisinya dan pengaruhnya sangat kecil.

Hallaq kemudian melanjutkan. Bagi peradaban Barat modern, domain utamanya adalah kapitalisme dan materialisme. Dua paradigma inilah yang menentukan perilaku manusia modern di Barat hari ini. Setiap orang yang hidup dalam dunia Barat sulit mengelak dari dominasi dua paradigma ini. Kapitalisme dan materialisme menggerakkan setiap aktivitas manusia yang hidup di dalamnya, baik di bidang politik, ekonomi, maupun di ranah akademik.

Namun demikian, bukan berarti inilah satu-satunya paradigma yang ada di Barat. Cara pandang non materialis

tetap eksis pada individu-individu tertentu sebagai pengecualian dari fenomena umum. Mereka ibarat sekrup kecil dalam sebuah sistem teramat besar yang berbeda secara orientasi.

Selain materialisme, domain utama lain dari peradaban Barat menurut Hallaq adalah kekuasaan (*power*). Ini misalnya direpresentasikan dalam sebuah adagium populer, "*knowledge is power*". Tujuan untuk memperoleh pengetahuan sebagaimana diformulasikan oleh Michel Foucault, pemikir Perancis Pos-Strukturalis, adalah untuk berkuasa. "*Knowledge is for subjugation and domination*" dalam bahasa Friedrich Nietzsche. Mengetahui adalah menguasai dan merubah dunia.

Kata Hallaq, paradigma kekuasaan ini berbeda secara diametral dengan paradigma yang dipegang oleh Islam. Bagi peradaban Islam, belajar bukan untuk berkuasa, tetapi untuk meluruskan adab. Dengan kata lain domain sentral dalam Islam adalah etika. Sistem teologi, hukum, filsafat, dan tasawuf, menurut Hallaq, diarahkan menuju upaya penyempurnaan kapasitas akhlaq seorang individu. Dalam Islam, pengetahuan tidak bersifat Foucauldian dan Gramscian. Inilah alasan mengapa dalam sejarah Islam pra modern tidak ditemukan adanya teknik-teknik kontrol (Foucault menyebutnya sebagai biopower) yang diterapkan oleh pemerintah kepada individu-individu di dalam suatu kekuasaan.

Kembali ke teori domain. Menurut Hallaq, teori ini memungkinkan untuk dilakukan dua hal sekaligus. Di satu sisi

teori ini memungkinkan peneliti untuk melakukan esensialisasi karakter utama sebuah sistem. Di sisi lain teori ini juga memungkinkan seorang peneliti melihat adanya pengecualian dari karakter umum dalam sistem tersebut. Dengan kata lain, teori ini memberikan ruang untuk dominasi sekaligus resistensi. Kegagalan Said dalam menjelaskan orientalisme secara holistik berawal dari ketidakmampuannya memetakan dan memahami teori domain ini.

Konsekuensi dari kegagalan ini menurut Hallaq bersifat ganda. Pertama, Said tidak melihat adanya resistensi terhadap karakter dasar orientalisme oleh sebagian orientalis. Dengan kata lain, Said gagal memotret dan mengapresiasi figur-figur orientalis yang secara serius mempelajari Timur untuk mengkritik Barat modern. Kedua, Said tidak melihat orientalisme dari akar masalahnya. Said, menurut Hallaq, tidak memahami orientalisme sebagai produk dari domain sentral peradaban Barat. Inilah sesungguhnya yang menjadi kritik paling mendasar dari Hallaq terhadap Said.

Kritik Hallaq terhadap Fondasi Orientalisme

Menurut Hallaq, kelemahan paling fundamental dari Said adalah ia melihat orientalisme sebagai penyebab dari misrepresentasi Islam oleh dunia Barat. Hallaq berbeda pandangan. Menurutnya orientalisme bukanlah penyebab, melainkan hanya gejala dari kekacauan epistemologis pengetahuan modern Barat

yang lebih luas. Kritik Said terhadap orientalisme dengan demikian bersifat “semu”, “tidak mendasar”, “terlalu superfisial”, “tidak memiliki ketebalan dan kedalaman analisis”, serta “tidak melihat permasalahan dari pondasi filsafatnya”. Problem intinya menurut Hallaq tidak terletak pada orientalisme itu sendiri, tetapi pada modernity dan filsafat Pencerahan (the Enlightenment) yang melahirkan orientalisme.

Menurut Hallaq, ketika Said hanya mengutuk orientalisme, ia sebenarnya gagal melihat bahwa permasalahan misrepresentasi Islam bermuara pada ideologi liberalisme, humanisme sekuler, antroposentrisme, sistem negara bangsa, dan filsafat progress (kemajuan) yang lahir sebagai anak kandung modernitas. Dengan hanya mengkambinghitamkan orientalisme, Said membiarkan dimensi yang lebih luas ini dan paling menentukan tidak tersentuh oleh kritiknya.

Hallaq membuat sebuah analogi terkait hal ini. Orientalisme menurutnya seperti puncak gunung es. Yang terlihat dipermukaan hanya bagian kecil, sementara yang berada di bawah laut jauh lebih besar. Said, kata Hallaq, hanya melihat puncak gunung es tersebut dan menyebutnya segala-galanya. Ia tidak mau mencari tahu apa yang berada di bawah permukaan laut.

Penyebab dari kegagalan Said dalam melihat problem fundamental dari orientalisme ini menurut Hallaq adalah kenyataan bahwa dirinya sendiri adalah seorang sarjana liberal dan sekuler. Ia dengan kata lain adalah bagian dari rezim

kebenaran (*regime of truth*) ideologi Barat itu sendiri. Said, kata Hallaq, tidak pernah menunjukkan ketidaknyamanannya terhadap liberalisme dan sekulerisme. Ia juga tidak pernah membawa nilai dan tradisi agama ke dalam disiplin ilmu yang ia geluti.

Terkait Islam, Said tidak menguasai satupun bidang keilmuan klasik substantif seperti tasawuf, kalam, fiqih-usul fikih, dan lain-lain. Said juga tidak menyentuh dimensi sains, ilmu sosial dan humanities yang dilahirkan oleh ideologi sekuler Barat modern. Bagi Hallaq, tidak banyak yang bisa diharapkan dari kritik seorang sarjana dengan identitas seperti ini kepada orientalisme.

Hallaq selanjutnya menunjukkan sisi destruktif dari modernitas Barat yang tidak digambarkan oleh Said. Ia menyebut bagaimana sains Barat, yang didukung oleh sistem industrialisasi dan ditopang oleh filsafat progress, telah menyebabkan problem kerusakan lingkungan selama dua abad terakhir. Penemuan alat-alat industri dan teknologi serta anggapan bahwa mereka bersifat netral (paham instrumentalisme) telah memperburuk keadaan yang diciptakan oleh modernitas. Menurut Hallaq, adalah suatu absurditas tersendiri menganggap bahwa suatu instrumen bersifat netral. Ada epistemologi atau sistem nilai tertentu di balik alat-alat canggih yang diciptakan oleh manusia.

Dalam bidang ekonomi, ia menyebut problem konsumerisme dan eksploitasi manusia untuk kepentingan ekonomi segelintir elit. Ia juga menyinggung problem korporasi yang ia sebut sebagai bagian dari

entitas kolonial dan menyebabkan lahirnya patologi sosial. Uniknya, kata Hallaq, dunia akademi atau perguruan tinggi, justru menjadi supporting system bagi problem ini. Fakultas ekonomi dan bisnis misalnya tidak mengajarkan mahasiswa untuk mengatasi kesenjangan sosial atau sekedar mata kuliah filsafat etika, tetapi justru mengajarkan cara meraup keuntungan sebesar-besarnya.

Tidak hanya itu. Hallaq berpandangan bahwa ideologi liberalisme, sekulerisme dan antroposentrisme Barat telah menyebabkan apa yang ia istilahkan sebagai genosida struktural (*structural genocide*). Genosida dalam pengertian konvensional umumnya dipahami sebagai pembunuhan massal. Tetapi menurut Hallaq makna genosida bisa lebih luas dari itu. Ia bisa mencakup rekayasa (perubahan) total lanskap kultural masyarakat terjajah oleh negara penjajah. Genosida struktural bisa berwujud perubahan orientasi dan sistem nilai, pergeseran sistem hukum, sistem sosial, sistem ekonomi, dan sistem politik masyarakat terjajah dari coraknya yang tradisional menjadi berkiblat ke arah sistem negara penjajah.

Dengan segala peran negatif yang pernah dimainkan oleh disiplin ini dalam sejarah, orientalisme bukan berarti tidak berguna sama sekali. Menurut Hallaq, orientalisme jika didudukkan dengan benar, justru akan menjadi tradisi penyelidikan intelektual (*tradition of intellectual inquiry*) yang membawa kebaikan, baik bagi sarjana Barat sebagai subjek, atau dunia Timur yang menjadi obyek.

Berbeda dengan Said yang skeptis

terhadap orientalisme, Hallaq masih menaruh asa terhadap bidang ini. Menurutnya orientalisme sebagai bidang keilmuan yang telah established di ranah kajian teks memiliki keunggulan yang tidak dimiliki oleh bidang yang lain. Antropologi misalnya, memiliki banyak perangkat konseptual, teoretis, dan metodologis untuk memahami kebudayaan masyarakat pada ranah lokal. Tapi bidang ini tidak membekali peneliti kemampuan untuk membaca dan menganalisis teks. Padahal kajian tentang dunia Timur, terlebih khusus lagi Islam, tidak akan bisa dipisahkan dari kajian teks (Talal Asad menyebutnya sebagai tradisi diskursif).

Oleh karena itu, sebagai alternatif dari kritik total Said terhadap orientalisme, Hallaq mengusulkan untuk memulihkan disiplin ini. Ia menyebut orientalisme yang sudah dibersihkan dari potensi imperialisme sebagai orientalisme introspektif. Orientalisme diarahkan sebagai tradisi penyelidikan intelektual terhadap dunia Timur dengan maksud untuk mempelajari nilai-nilai tradisionalnya untuk kemudian mengevaluasi perkembangan kebudayaan Barat modern.

Dengan kata lain, orientalisme introspektif bagi peneliti Barat berperan sebagai instrumen untuk mengevaluasi dan membangun diri sendiri (*ethical-self construction*) atau berfungsi sebagai upaya untuk memberadabkan diri sendiri (*a technology for ethicizing the self*). Dengan demikian, posisi obyek dalam orientalisme gaya baru ini berubah menjadi subyek. Dunia Timur berhenti dijadikan obyek dan lokus rekayasa ulang sebagaimana selama

ini terjadi. Tetapi bertransformasi menjadi repertoar pemikiran (*the repertoire of thought*) yang mengarahkan proses pembentukan ulang jati diri orientalis yang baru (*a new orientalist self*).

Menurut Hallaq, ada beberapa langkah yang harus dilakukan dalam rangka membentuk ulang orientalisme. Pertama, para pengkaji Barat perlu mengkritik metafisika Barat hari ini atau dengan kata lain mengkritik nilai-nilai-modernitas. Kata Hallaq, struktur pemikiran yang mendasari modernitas Barat harus dipikirkan ulang secara keseluruhannya. Termasuk ke dalam hal ini, orientalisme juga perlu menata ulang hubungannya dengan dunia selain manusia (alam dan binatang). Selama ini paradigma Barat terlalu berpusat pada manusia (antroposentris) sehingga mengakibatkan rusaknya lingkungan. Bahkan jika perlu, kata Hallaq, kategori distingtif manusia dan nonmanusia yang selama ini digunakan perlu ditinggalkan.

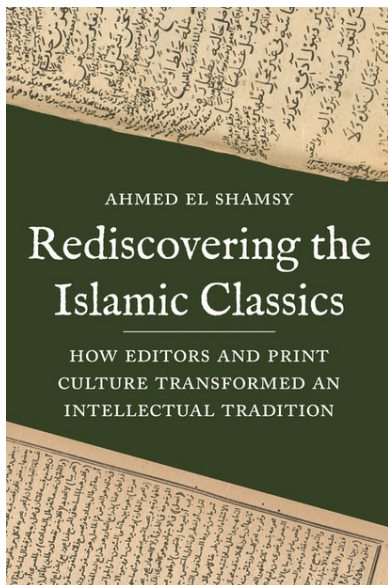
Kedua, hal tersebut dibarengi dengan upaya untuk memahami secara mendalam kultur Timur/Islam khususnya pada periode pra modern yang masih bersifat organik. Kultur ini direformulasikan dan diposisikan sebagai sumber untuk mencari alternatif dari paradigma Barat modern hari ini.

Dengan dua langkah ini, orientalisme akan layak mendapatkan tempat di dunia akademika dan akan diapresiasi oleh dunia Timur. Tanpa dua langkah ini, orientalisme selamanya tidak akan bisa melepaskan diri dosa masa lalunya sebagai instrumen akademik yang menghambakan diri pada kolonialisme.

Percetakan dan Kebangkitan Tradisi Klasik Islam Menurut Ahmed El Shamsy

Sawyer Martin French

Ulasan 11 | Juni 2020



Ahmed El Shamsy, 2020.
Rediscovering the Islamic Classics: How Editors and Print Culture Transformed an Intellectual Tradition, Princeton University Press.

Dalam *Rediscovering the Islamic Classics*, El Shamsy membahas bagaimana tradisi dan pemikiran Islam mengalami transformasi-transformasi besar karena dampak dari munculnya dan tersebarnya budaya cetak dari awal abad ke-19 sampai ke abad ke-20. Ia menyatakan bahwa fenomena ini berperan besar dalam membuat para ulama dan cendekiawan Muslim menemukan kembali banyak kitab-kitab dari zaman awal Islam yang telah dilupakan dan lenyap dari perpustakaan-perpustakaan pada abad-abad terakhir.

Ini tentu saja berkontribusi kepada perkembangan pemikiran Islam dalam zaman moderen. Akan tetapi El Shamsy membantah bahwa perpisahan kategori yang umum antara kaum “modernis” dan “tradisionalis” tidak benar-benar mencerminkan perdebatan antara berbagai pihak pada zaman akhir abad ke-19 dan awal ke-20, karena para reformis kebanyakan merujuk juga kepada tradisi Islam—hanya saja zaman yang berbeda. Mereka membaca kitab-kitab dari masa awal kesarjanaan Islam dari abad ke-9 sampai ke-15 (yang El Shamsy sebut zaman “klasik” atau *classical*), sedangkan kaum konservatif lebih mengutamakan kitab-kitab mutakhir dari abad ke-16 sampai pertengahan

ke-19 (yang ia sebut zaman “pasca-klasik” atau *postclassical*).

Buku ini terbagi menjadi satu kata pengantar, delapan bab, yang masing-masing membahas fenomena baru dalam dunia perbukuan dan percetakan dan aktor-aktor penting yang mempelopornya, dan berakhir dengan kesimpulan. Isinya dibedah satu-persatu pada yang berikut ini.

Dalam **kata pengantar**, El Shamsy menceritakan bahwa yang kita semua hari ini anggap sebagai tradisi keserjanaan Islam yang “klasik” yang berkembang dari abad ke-9 sampai ke-15 (yang dikaryakan oleh ulama seperti Thabari, Bukhari, Ghazali, Asy’ari, bahkan para pendiri mazhab seperti Syafi’i) hampir tidak dikenal sama sekali oleh ulama-ulama dalam zaman pasca-klasik yang mulai pada abad ke-16. Ini semua berubah dengan gerakan nahda atau reformasi pada akhir abad ke-19, yang dengan bantuan penggunaan teknologi percetakan menemukan kembali karya-karya monumental yang telah lenyap itu. Menurut El Shamsy, penting dicatat bahwa para reformis seperti Muhammad ‘Abduh tidak bisa di-cap sebagai “anti-tradisi,” melainkan mereka yang justru punya visi untuk membangkitkan tradisi klasik, dan begitu mereka melawan tradisi pasca-klasik yang sudah dominan pada zaman itu (5).

Tapi bagaimana bisa terjadi keadaan dalam zaman “pasca-klasik” seperti El Shamsy gambarkan, di mana kitab-kitab klasik sudah hampir tidak dikenal lagi? Pertanyaan ini ia jawab dalam kedua bab pertama.

Bab 1 menceritakan bagaimana hampir semua naskah-naskah kuno dibeli oleh orang-orang Eropa yang mengoleksinya, terutama dalam abad ke-18 dan awal ke-19. Karena sebelumnya naskah-naskah ditulis tangan dan biasanya hanya tersimpan beberapa dalam perpustakaan atau koleksi pribadi, lama-kelamaan menghilang semua naskah dari dunia Arab dari kitab-kitab klasik. Tinggallah hanya naskah-naskah dari kitab-kitab yang digunakan dalam pendidikan Islam, yaitu yang ada dalam tradisi matan-syarah, yang tetap lestari dan tidak mungkin menghilang karena terjaga dalam hafalan para ulama dan ditulis ulang oleh setiap murid dalam proses mempelajarinya.

Pada **Bab 2**, El Shamsy berargumen bahwa tersingkirkannya tradisi klasik itu bukan hanya karena naskah-naskah dibawa ke Eropa, tapi juga hasil dari tren intelektual pada zama pasca-klasik yang semakin sempit wawasannya. Keserjanaan pada zaman ini ia sifatkan sebagai “sebuah dunia tersendiri di mana kitab-kitab yang sebelumnya semakin lama semakin tersingkirkan dan terlupakan” (35). Menurut El Shamsy, ada dua sebab utama di belakang keadaan ini: yaitu yang ia sebut sebagai skolastisisme (*scholasticism*) dan esoterisisme (*esotericism*). Yang pertama, skolastisisme, bermaksud pola intelektual yang “lebih mengutamakan bentuk-bentuk formal dan semakin mengabaikan makna dan konten” (39). Jelas tradisi keilmuan pada zaman ini El Shamsy anggap kaku, ditunjukkan oleh dominasi matan dan syarah daripada tulisan yang bisa lebih kritis terhadap teks-teks lain, dan budaya di mana murid-murid tidak dianjurkan

membaca secara mandiri dan kritis, bersangkutan dengan penekanan pada isnad dan perlawanan terhadap ijthihad (40). Tren kedua, yaitu esoterisme, menjadikan ilmu berbasis pencerahan langsung dari Tuhan sebagai sumber ilmu yang sama dengan, dan malah melebihi, ilmu rasional. El Shamsy menganggap tren ini hasil dari pengaruhnya tradisi Neoplatonis, yang masuk ke Sufisme melalui Ibnu 'Arabi (43) dan lalu diarusutamakan oleh Sya'rani pada abad ke-16 (46). Dengan tersebarnya kedua tren ini, citra seorang ulama besar bukan lagi seseorang yang terpelajar dan berkecukupan yang luas, tapi lebih dianjurkan untuk hanya belajar beberapa teks dengan gurunya secara mendalam dan juga berlatih dengan tasawuf untuk menerima ilmu langsung dari Tuhan (kasyf) (54).

Pada akhir Bab 2, El Shamsy menekankan bahwa tentu saja ada tokoh-tokoh yang melawan kekolotan yang dominan ini. Pertama-tama ia sebutkan Ibrahim al-Kurani (w. 1690), yang mengajarkan murid-muridnya di Madinah untuk belajar teks-teks klasik, bukan hanya teks-teks matan-syarah, bahkan sampai membaca dan membela karya Ibnu Taymiyya, yang pada zaman itu dianggap sesat karena banyak kritisnya terhadap tradisi keislaman umum. Poin ini menarik bagi studi Islam di Indonesia, karena Kurani ini adalah tokoh penting dalam insad hampir semua ulama nusantara yang merantau untuk belajar di tanah suci pada abad ke-18 (seperti dijelaskan oleh Azyumardi Azra dalam bukunya *Jaringan Ulama*). Tokoh-tokoh lain yang El Shamsy sebut sebagai pembantah tradisi pasca-klasik pada zaman ini adalah Murtada

Zabidi (w. 1791), yang mengkaji karya Imam al-Ghazali *Ihya' 'Ulum al-Din* (57) dan Muhammad Shawkani (w. 1834) yang mempropagandakan semangat ijthihad (61). Tokoh-tokoh inilah yang memelopori reformasi yang akan datang pada akhir abad ke-19.

Bab 3 membahas kenapa percetakan baru mulai digunakan pada abad ke-19 di dunia Arab. El Shamsy menjelaskan bahwa sebelumnya, memang kitab-kitab rata-rata tidak butuh dicetak, karena yang umum dikaji dalam pendidikan selalu ditulis langsung oleh murid, sedangkan yang lebih khas hanya dibaca oleh beberapa orang, jadi lebih hemat membayar juru-salin untuk menyalinkannya daripada mencetaknya beratusan jilid (64). Percetakan mulai digunakan di Mesir pada 1820an hanya untuk formulir-formulir birokrasi dalam aparat negara moderen dan buku panduan untuk sains dan alat-alat teknis (67). Pada pertengahan abad, teknologi baru ini akhirnya menarik perhatian para ulama, yang mulai mencetak kitab-kitab pokok dalam pendidikan, bersama dengan teks-teks sufi yang populer (74). Hanya pada 1850an mulai dicetak kitab-kitab klasik seperti *Muqaddimah*-nya Ibnu Khaldun (77).

Pada **Bab 4**, kita membaca tentang munculnya kaum elit Arab baru yang mulai memperhatikan teks-teks baru yang dicetak. Orang-orang kaya (hampir semua laki-laki) seperti Ahmad Taymur (w. 1930) dan Ahmad Husayni (w. 1914) mencari naskah-naskah klasik dan membiayai pencetakannya. Kedua tokoh ini sama-sama berpaling kepada dunia percetakan

kitab klasik ini karena kekecewaannya dengan tradisi pendidikan yang mereka anggap kaku dan tidak mencerminkan nilai-nilai yang dulu pernah dibawa oleh Islam. Husayni mengedit dan mencetak *Kitab al-Umm*-nya Imam Syafi'i (yang sudah hampir lenyap), dan juga menulis kompilasi hukum-hukum dalam mazhab Syafi'i, di mana ia membandingkan fatwa dari semua naskah fikih Syafi'i yang ia temukan, dan cenderung lebih mengutamakan pendapat ulama dari zaman klasik daripada ulama pasca-klasik yang kitab matan-syarahnya sering dibaca dalam pendidikan tradisional (112-18). Lagi-lagi kita melihat bahwa seorang reformis seperti Husayni ini tidak bisa dituduh anti-tradisi atau anti-mazhab, karena ia justru merujuk kepada tradisi intelektual mazhab Syafi'i sendiri untuk mengkritisi tren-tren mutakhir yang menurutnya sudah terlalu kolot (118).

Bab 5 menjelaskan pengaruhnya tradisi ilmu filologi Barat dalam pengeditan manuskrip-manuskrip kuno terhadap dunia percetakan kitab dalam dunia Arab. Tokoh utama di sini adalah Ahmad Zaki (w. 1934), seorang pejabat pemerintahan Mesir yang pertama menggunakan istilah *muhawiqq* (penyunting, *editor*) (137). Tapi Zaki ini tidak sekedar meniru para filolog Barat, ia juga mencari contoh dalam sejarah intelektual Islam yang bisa dijadikan model untuk mengkaji naskah-naskah dengan kritis (128). Ia berhasil memasukkan sebuah teks klasik dari Ibnu Muqaffa' (w. 757) ke dalam kurikulum nasional Mesir, yang turut membuat dunia sastra Arab klasik yang baru ditemukan kembali ini semakin terkenal dalam masyarakat (137).



Gambar: Ahmed El Shamsy (sumber: nelc.uchicago.edu).

Bab 6 menceritakan dua tokoh yang menggalakkan gerakan percetakan ini sebagai alat untuk mereformasi tradisi intelektual kontemporer yang mereka anggap sudah terlalu kolot dan telah menggantikan tradisi klasik yang lebih luas wawasannya—yaitu Muhammad 'Abduh (w. 1905) dan Thahir al-Jaza'iri (w. 1920). 'Abduh mempromosikan pelajaran sastra Arab dalam al-Azhar, terutama karya Jurjani, yang telah ia edit dan terbitkan sendiri (155). Tapi ini semua dilawan oleh elit al-Azhar yang konservatif, dan ada yang menuduhnya mengubah al-Azhar “menjadi sebuah sekolah filsafat dan sastra yang memerangi agama dan memadamkan cahayanya” (157). Di sini kita lihat bahwa tradisi intelektual klasik seperti Jurjani, yang sekarang sudah menjadi bacaan pokok di instansi-instansi pendidikan tradisional Islam (termasuk al-Azhar) dulu tak lebih dari satu abad lalu dianggap sebagai sesuatu yang asing dan bahaya.

Al-Jaza'iri, asli Damaskus di Suria, juga ikut memperjuangkan reformisme dengan percetakan, dan ia mencetak banyak teks-teks klasik yang kontroversial untuk kaum ulama pada zaman itu, termasuk Ibnu Taymiya, Ibnu Rusyd, dan teologi Mu'tazila (167). Lagi-lagi El Shamsy tekankan bahwa para reformis ini bukan anti-tradisi, tapi justru berusaha untuk membangkitkan tradisi klasik.

Lalu, dalam **Bab 7** El Shamsy menulis tentang kelompok ulama yang berasal dari kalangan tradisionalis yang menggunakan percetakan untuk menyuarakan reformisme. Kelompok ini, yang dikatakan "Salafi"—padahal pendekatannya sangat berbeda dengan gerakan Salafi yang ada pada hari ini—sangat percaya pada daya akal manusia. Maka mereka melawan tradisi pendidikan yang tertutup dan ingin mempertemukan murid-murid dengan berbagai pendapat yang luas, supaya dapat dihidupkan kembali wacana keilmuan Islam yang lebih dinamis (172). Kelompok ini mempromosikan ijtihad, dan juga biasanya mengutamakan maslahat dalam fikih (178). [Mungkin bisa dikatakan bahwa Muhammadiyah di Indonesia mengambil model pemikiran yang serupa.] Dalam satu contoh, ada ulama bernama al-Qasimi yang ditahan oleh pemerintah karena dituduh berusahamemahamisyariatsecaramandiri, dan dalam riwayatnya, hakim bertanya kepadanya: "mengapa kau tertarik dengan kitab-kitab hadis? Baca saja lah karya fikih. Membaca kitab hadis dan tafsir itu haram" (178). Lagi-lagi, kaum reformis ini banyak mengkaji karya-karya Ibnu Taymiyya, sebagian karena mengambil kritiknya terhadap praktek tasawuf populer, dan

lebih untuk menjadikannya contoh sebagai cendekiawan yang berani berpikir sendiri dan membantah. Mereka mengambil darinya "bukan apa yang harus diyakini, tapi bagaimana cara berargumentasi" yang baik dan kritis (198).

Bab 8 menggambarkan berbagai jenis tanggapan dari cendekiawan Arab terhadap keilmuan dan filologi Barat tentang sejarah intelektual Islam. Menurut El Shamsy, ada dua ekstrim yang bertolak belakang. Pertama ada kelompok konservatif yang merasa terancam oleh kebangkitan tradisi klasik itu, dan berusaha untuk membela tradisi pasca-klasik yang sejak kecil mereka pelajari. Terkadang ada juga yang mengada-ada dengan filologi palsu, seperti ulama yang pura-pura membuktikan bahwa makam Sayyida Zainab memang ada di Mesir (tidak ada bukti, dan penelusuran tektual menunjuk bahwa ini hanya rumor yang menyebar) (208) atau membela pendapat dalam aqidah Asy'ari yang dibuktikan oleh naskah-naskah klasik bahwa bertentangan dengan pendapat Imam Asy'ari sendiri dan pengikut-pengikut awalnya (215). Pada ekstrim yang lain, ada yang begitu kagum dengan Barat sampai meragukan seluruh tradisi Arab (229). Di antara kedua ekstrim tersebut (membela tradisi secara buta dan menjadi kebarat-baratan secara buta), ada yang berusaha untuk mencetak kitab-kitab baru dengan menggunakan metode yang campuran antara filologi Orientalis dan tradisi keilmuan Islam sendiri.

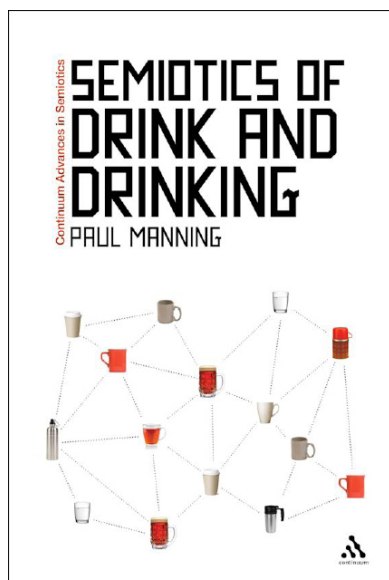
Dalam bagian **kesimpulan**, El Shamsy meringkas apa yang sudah disampaikan dalam bab-bab sebelumnya. Lalu, ia

menegaskan bahwa ia tidak bermaksud untuk buku ini berkontribusi pada stereotipe lama bahwa dunia Islam mengalami sebuah kemunduran (*decline*) pada zaman pasca-klasik, yang menjelaskan kenapa umat Islam dapat dijajah oleh Eropa. Narasi ini ia tolak, tapi ia juga mengingatkan pembaca untuk tidak berlebihan dalam menganggapi dan melawan kesalahan ini sampai mengabaikan masalah-masalah yang ada pada zaman itu juga (238). Menurut El Shamsy, kecenderungan yang terbalik itu malah membuat sejarawan menggugat semua reformis pada abad ke-19 dan awal ke-20 sebagai pecinta Barat yang anti-tradisi, dan seperti ditunjukkan sepanjang buku ini, gambaran itu sangat tidak mewakili dinamika perdebatan pada zaman awal percetakan ini (239).

Makna Tersembunyi di Balik Minuman dalam Berbagai Konteks Sosial

Joshua Lieto

Ulasan 12 | Juli 2020



Paul Manning, 2012.

Semiotics of Drink and Drinking,
Continuum.

Mengapa kita biasa ditanya “Mau minum apa?” ketika sedang berkunjung ke rumah teman? Apa bedanya bir dan kopi jika diminum dalam suatu situasi sosial seperti itu? Kita minum bukan hanya karena kita haus, tetapi juga untuk menguji, membentuk, atau mengeratkan hubungan sosial. Selain minuman, yang kita pilih seringkali bercerita tentang hubungan sosial kita dengan orang lain, ia juga banyak bertutur tentang diri kita sendiri. Anggapan-anggapan inilah yang membentuk latar belakang buku *Semiotics of Drink and Drinking* (Semiotika Minuman dan Minum) yang ditulis oleh Paul Manning. Dalam buku ini, penulis menyatakan bahwa minuman adalah benda yang terwujud dari praktik sosial (*embodied social form*). Ini artinya bahwa minum, sebagai praktik biasa sehari-hari, berdampak pada segala hal dalam interaksi sosial. Melalui bukunya, Manning menjelaskan arti-arti minuman dalam berbagai konteks sosial, historis, dan epistemologis—atau yang terhubung dengan sistem pengetahuan.

Sebagian besar contoh kasus di buku ini diambil dari budaya minum di Amerika Utara, Eropa Barat, dan beberapa negara di Eropa Timur seperti Rusia dan Georgia. Melalui 8 bab dalam bukunya, Manning menjajaki berbagai

jenis minuman—di antaranya termasuk kopi, gin, air putih, anggur, vodka, dan juga bir.

Diskusinya tentang kopi menjalin berbagai komentar dari barista-barista anonim yang diunggah di berbagai situs web untuk menunjukkan bagaimana ciri-ciri kopi yang dipesan—menurut barista—dapat mendefinisikan orang yang memesannya. Di samping ciri-ciri kopi yang dipesan, bahasan tentang kopi di buku juga menyentuh interaksi sosial yang dialami oleh barista. Untuk memastikan bahwa pelanggan akan senang dengan pembelian mereka, interaksi antara barista dan pelanggan biasanya sama pentingnya dengan kualitas kopi itu sendiri. Barista harus selalu memenuhi permintaan spesifik dari sang pembeli, dan kadang-kadang permintaan yang mereka terima sangatlah aneh sementara mereka harus selalu menjaga senyum. Dijelaskan dalam buku ini bahwa pekerjaan barista terdiri dari membuat kopi dan juga menjaga perasaan (*phatic labor*) dalam konteks yang berpusat di sekitar kopi. Walaupun deskripsi sederhana pekerjaan barista adalah “membuat kopi,” pekerjaan mereka sejatinya mengikutsertakan banyak hubungan sosial lain, dengan kopi menjadi titik fokusnya.

Untuk diskusi gin, Manning membahas acara pesta koktil (*cocktail party*) dalam konteks Amerika Utara untuk menunjukkan bagaimana gin digunakan sebagai minuman yang menandakan perbedaan di antara yang “tidak beradab” melawan yang “beradab.” Menurut analisis Manning, martini yang sebenar-

benarnya terbuat dari campuran dua campuran minuman beralkohol, yaitu gin dan vermouth. Yang terpenting adalah komposisi: martini terbaik diracik dari persentase paling maksimal dari gin, dan persentase paling kecil dari vermouth. Kualitas ini—yang sangat dicari oleh para ahli minuman beralkohol—disebut dengan *dryness*. Jika vermouth terlalu banyak atau bahkan tidak ada sama sekali, martini dapat dikatakan tidak kering (*dry*) lagi—ini artinya, martininya tidak enak. Manning menarik contoh-contoh dari film-film Amerika Utara 1950-an untuk menganalisis percakapan yang menunjukkan bahwa orang yang tidak meracik martini dengan benar dianggap sebagai orang-orang “tidak beradab.”

Ini bukan hanya pendapat yang menyenangkan orang mabuk di pesta: menurut Manning, gin—sebagai komposisi utama dalam martini—menjadi simbol global bagi orang-orang Amerika Utara pada abad ke-20. Nama merek gin seperti Bombay Sapphire—yang menggunakan nama kota di India, Bombay, dan nama batu permata safir—mengacu pada aturan dunia kolonial di masa lalu dengan ekstraksi sumber daya dari tempat eksotik. Minuman gin, dengan kata lain, mencakup ideologi yang berkenaan dengan tempat dan waktu (*temporality*).

Dalam buku ini, dibahas pula mengenai bagaimana minuman sebagai simbol merupakan topik yang penting. Contohnya, Bab 4 dan 5 membicarakan macam-macam perbedaan di antara air mineral kemasan di Amerika Serikat, Rusia, dan Georgia. Di semua tempat ini,

air dikemas dari sumbernya ke dalam botol sebelum diminum. Tetapi, inti proses ini berbeda di tempat masing-masing. Di Amerika Serikat, perhatian ditempatkan pada kebersihan air sebagai hasil proses pemurniannya yang industrial. Tidak ada rasa di air botol ini kecuali air tawar, dan air tawar itu dianggap di Amerika Serikat sebagai minuman yang paling sehat.

Sebaliknya, di Rusia dan Georgia, ada macam-macam air botol yang rasanya muncul dari ciri-ciri istimewa perairan perigi. Rasa air ini mendekati rasa buah-buahan, dan bahkan ada yang berbau tanah. Lebih dari itu, perairan perigi ini dulu dihormati sebagai air yang paling sehat di Rusia dan Georgia. Bab-bab ini menunjukkan bahwa ideologi minum bahkan masuk ke air mineral yang dikonsumsi sehari-hari.

Bab-bab yang lain memperluas diskusi dengan pembahasannya mengenai minuman anggur, vodka, dan bir. Setiap minuman ini memiliki spesifikasi tempat dan waktu tersendiri; cita rasa minuman anggur—seperti perairan Georgia yang disebut di atas—terkait erat dengan ciri-ciri tanah di mana berbagai macam jenis anggur tumbuh. Dalam diskusi ini, Manning menjelaskan konsepsi *terroir*, atau lingkungan alami yang komprehensif di mana buah-buahan tertentu diproduksi. *Terroir* mencakup faktor-faktor seperti tanah, topografi, dan iklim. *Terroir* sangat spesifik sehingga para ahli minuman anggur bisa membedakan asal anggur dari rasa saja. Mereka, misalnya, dapat mengetahui spesifik sampai ke nama lembah atau malah ladang yang menghasilkan buah-

buah anggur tersebut.

Manning juga menerangkan bagaimana pengetahuan mengenai *terroir* terhubung dengan ritual konsumsi minuman lainnya, seperti vodka atau bir. Seperti anggur, rasa bir muncul dari komposisi utamanya (misalnya, gandum) yang ciri-ciri berasal dari *terroir*-nya. Di Georgia, bir merupakan minuman yang identik dengan pesta karena ia dapat menghubungkan orang dengan lingkungan alaminya—beginilah orang Georgia merayakan lingkungan yang mereka huni. Sebaliknya, vodka terkenal sebagai minuman yang tawar dan tanpa rasa karena disuling berkali-kali sampai tidak ada rasa dari *terroir*-nya. Manning menganalisis beberapa tulisan jurnal untuk mengungkapkan bagaimana vodka diminum di pertemuan romantis rahasia di antara dua orang kekasih. Karena isi asal vodka tersembunyi dalam proses produksi, minumannya bisa digunakan untuk tujuan apapun termasuk pertemuan romantis yang tersembunyi.

Pada akhirnya, melalui buku *Semiotics of Drink and Drinking*, Manning menyerukan bahwa berbagai macam minuman menjadi tanda dan benda yang mewujudkan melalui bagaimana mereka digunakan di berbagai latar sosial. Tulisannya menjelajahi minuman sebagai simbol yang diolah oleh praktik-praktik sosial yang terus berubah. Praktik-praktik ini bervariasi di antara berbagai tempat, waktu, dan juga konteks sosial. Untuk menajamkan analisisnya, Manning membahas contoh-contoh kasus yang beragam, di antaranya termasuk unggahan daring, percakapan dalam film, iklan minuman, dan tulisan yang

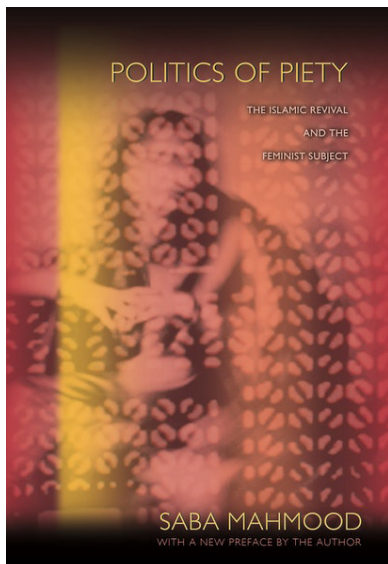
menyebut minuman dalam interaksi sosial. Walaupun bukti-bukti yang Manning kumpulkan tersebar dari berbagai sumber yang disebutkan, hampir semua sumber menunjukkan bahwa minum adalah praktik biasa—yang tidak perlu dilihat lebih dalam—dan kepentingannya masih belum bisa dipahami secara lengkap.

Buku ini sukses mengarahkan perhatian kita pada arti-arti praktik sehari-hari yang kita terima begitu saja. Saya berharap buku ini dapat menjadi referensi yang berguna untuk peneliti yang tertarik untuk mencari arti tersembunyi dalam konteks kehidupan yang kita anggap biasa.

Antropologi Kesalehan Menurut Saba Mahmood dalam “*Politics of Piety*”

Sawyer Martin French

Ulasan 13 | Juli 2020



Saba Mahmood, 2005.

Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject,

Princeton University Press.

Politics of Piety, karya Saba Mahmood yang pertama diterbitkan tahun 2005, adalah salah satu karya akademik paling penting dan berpengaruh dalam abad ke-21. Tak terhitung berapa banyak bidang keilmuan dan aliran pemikiran sosial yang turut terguncang akibat kritik dan argumen yang dilancarkan Mahmood dalam buku ini, termasuk studi gender, studi sekularisme, antropologi, studi Islam, studi pasca-kolonial, serta gerakan feminis sendiri.

Karya ini merupakan analisis terhadap penelitian etnografis yang dilakukan oleh profesor kelahiran Pakistan itu selama tinggal di Kairo, Mesir. Mahmood meneliti sebuah fenomena yang ia sebut sebagai “gerakan kesalehan perempuan” (*women’s piety movement*), yang adalah bagian dari “gerakan kebangkitan Islam” (*Islamic revival*) secara global. Sejak tahun 1980-an, hampir seluruh dunia Islam sudah melihat perkembangan gerakan ini, yang melawan hegemoni sekularisme dan menawarkan visi bagi bangkitnya Islam yang kaffah sekaligus moderen, seperti terlihat dengan gerakan yang sering disebut “hijrah” di Indonesia pada tahun-tahun terakhir.

Ada dua konsep/teori yang sangat penting dalam buku ini, yang sering dirujuk dan terus

dikembangkan oleh akademisi lain. Konsep-konsep ini antara lain adalah:

- *Pious self-cultivation*, yang merupakan paradigma di mana pribadi yang agamis memiliki keinginan untuk membina dirinya untuk menjadi lebih taat dan saleh. Berbeda dari sudut pandang sekular di mana “diri” (*self*) adalah sumber kehendak dan kebenaran seseroang, dalam *pious self-cultivation* “diri” adalah hal yang bisa diolah dan dikembangkan ke arah tertentu melalui berbagai praktek dan disiplin.
- Embodiment adalah fokus pada tubuh sebagai ranah perwujudan dan peraih norma, bukan sekedar alat untuk menunjukkan sebuah sifat terpuji (*virtue*). “Tubuh bukan kanvas simbolisme saja, namun juga bahan dan alat pokok dalam pembentukan diri-tubuh (*embodied subject*)” (29). Paralel dengan konsep *pious self-cultivation*, tubuh–dalam konsep ini–dapat jadi medan sekaligus sarana untuk perkembangan diri.

Kedua konsep di atas ini sudah menjadi kerangka dominan dalam kebanyakan literatur antropologi agama yang baru, khususnya dalam antropologi Islam.

Dalam **kata pengantar**, Mahmood merenungkan jalan hidupnya sendiri sebagai aktivis feminis dari Pakistan. Ia memberi otokritik terhadap sikap sekular-liberal yang kerap kali menjadi landasan bagi gerakan “progresif” dan

rentan meminggirkan dan meremehkan pengalaman dan sistem nilai yang dianut orang-orang beragama, termasuk perempuan. Padahal sebenarnya ia juga mengakui bahwa ada banyak kemajuan yang sudah diraih di negara-negara di Timur Tengah sebagai hasil dari berbagai gerakan dan partai Islamis yang sering memperjuangkan demokrasi dan melawan negara otoriter. Tapi, menurut Mahmood, orang-orang Muslim saleh tetap cenderung dihina oleh kalangan progresif karena sikapnya yang sekuler dan yakin dengan kebenaran sekularisme. Ia menawarkan buku ini sebagai upaya yang tulus untuk memahami kesalehan para “ukhti-ukhti” tanpa adanya pamrih, rasa superioritas, maupun niat meremehkan. Ia menegaskan, “Kita tidak bisa lagi berasumsi bahwa cara hidup yang sekuler beserta nilai-nilai progresif dari sekularisme merupakan satu-satunya jalan yang benar untuk memberi makna kepada kehidupan ini” (xi-xii).

Di sini, Mahmood memberi analisis yang memang sangat klasik dalam tradisi antropologi, yaitu “membuat yang asing terasa biasa, dan membuat yang biasa terasa asing” (*making the strange familiar and the familiar strange*). Artinya, para antropolog sudah lama memberi otokritik terhadap wacana yang dominan dalam masyarakatnya dan sering menggunakan budaya asing sebagai cermin untuk menyelidiki dan mengguncangkan ideologi hegemonik. Mahmood meneruskan tradisi kritis ini dengan mencoba membongkar asumsi-asumsi feminis-sekuler tentang citra pribadi perempuan Muslim yang salehah.

Dalam **Bab 1**, Mahmood memaparkan berbagai kritik dan argumen yang ingin dikemukakan dalam buku ini. Ia memang terkenal di antara para antropolog akan tulisannya yang sangat padat dengan pembahasan teoretik, dan kadangkali ia dikritisi karena bagian etnografisnya agaknya kurang muncul. Di sini, akan saya coba menggambarkan berbagai argumennya dalam bab ini secara terinci, karena isi bab ini memang tidak bisa diliputi dengan ringkas.

Pertama-tama, Mahmood menjelaskan bahwa ia ingin memberi alternatif terhadap beberapa pengertian utama yang sering dipakai untuk menjelaskan kedudukan perempuan dalam gerakan-gerakan Islamis. Salah satunya adalah teori “kesadaran palsu” (*false consciousness*) yang melihat para perempuan salehah itu sebagai orang-orang yang tidak punya kepribadian, yang terbius oleh ideologi yang sebenarnya menindasnya. Bersama dengan perspektif ini, ada pula asumsi dalam wacana liberal bahwa ada sesuatu yang naluriah pada jati diri perempuan yang seharusnya membuatnya menolak keterkungkungan yang kerap dicitrakan sebagai keadaan Muslimah yang salehah (2). Berlawanan dengan narasi tentang “kesadaran palsu,” ada juga tulisan-tulisan yang membela perempuan-perempuan Muslim dengan menekankan bagaimana mereka juga rasional atau memiliki perlawanan (dalam pengertian liberal). Mahmood menjelaskan bahwa ia tidak ingin ikut campur dalam kedua tren tersebut yang sama-sama bertolak dari landasan asumsi-asumsi liberal. Melainkan ia justru “berusaha untuk menganalisis pengertian tentang

kepribadian, agensi moral, dan politik yang melandasi amalan orang-orang dalam gerakan yang tidak liberal ini, supaya bisa memahami proyek-proyek historis apa saja yang menghidupkannya” (5). Mahmood bukannya menuju ke arah rekonsiliasi antara Islamisme dan liberalisme, tapi alih-alih justru memperlihatkan perbedaannya dan berusaha menggambarkan sifat-sifat gerakan ini pada dirinya tanpa mengindahkan penilaian liberalisme sama sekali.

Disini kita bisa melihat bahwa Mahmood mengambil pendekatan “genealogi” (*genealogy*), yang dimasyhurkan oleh Michel Foucault (w. 1984) yang diteruskan dalam bidang antropologi oleh Talal Asad (mentor akademik Mahmood) dan dalam studi gender oleh Judith Butler. Pendekatan genealogi ini tidak melihat persoalan secara normatif, dan justru melihat norma-norma sebagai hasil sejarah yang biasanya diwariskan turun-menurun lewat wacana yang berwibawa dan lembaga yang berkuasa. Terkadang, norma-norma tersebut berubah dalam pergeseran kuasa dan wacana dalam sejarah. Mahmood ingin menyelidiki norma-norma yang berlaku dalam gerakan Islamis, bukan untuk mempromosikan, meyakini, atau mengamalkannya, tapi untuk melihatnya sebagai hasil dari “proyek historis.” Hal ini sama adanya dengan norma-norma liberal. Maka, buku ini merupakan upaya untuk membandingkan kedua ideologi itu dan melihat kedua-duanya dengan lebih jernih.

Mahmood juga melawan pemahaman tentang agensi (*agency*) yang menganggap bahwa seorang individu adalah asal

dan penentu tindakannya. Sering ada karya-karya akademik yang mencoba mengidentifikasi unsur-unsur yang liberatif dalam kehidupan perempuan yang sering dianggap tertindas dan cara-cara mereka menunjukkan kepribadiannya. Mahmood kurang setuju dengan tren ini karena dengan memusatkan agensi, pendekatan ini membenarkan konsepsi atas kehidupan yang terbelah antara kuasa yang mengatur dan menindas dan agen-agen yang melawan. Pengertian ini adalah bagian dari liberalisme, yang menempatkan segala potensi untuk kebebasan pada agensi individu yang mandiri sekaligus menggambarkan segala pembatasan atas kebebasan manusia sebagai penindasan (7). Dalam perspektif liberal ini, seorang Muslimah yang menunduk kepada suaminya menjadi dipandang sebagai ditindas, dan justru ikut serta dalam penindasan dirinya seakan-akan ada cacat dalam agensinya.

Pandangan demikian berasal dari obsesi liberalisme dengan kebebasan, di mana pandangan bahwa kehidupan yang baik (yang tidak layak dikasihani) ialah di mana seorang individu dapat mencapai “kehendak sejati” (*true will*) yang ada dalam diri (11). Perspektif individualis ini memang bertolak belakang dengan kehidupan berkomunitas (13). Karya akademik yang bertolak dari asumsi ini memang hanya bisa menanggapi perempuan-perempuan salehah dengan meremehkannya karena terbius atau membelanya dengan mencoba menunjukkan bahwa mereka sebenarnya rasional atau justru melawan. Namun, fokusnya tidak pernah lepas dari kebebasan individu.

Sebagai alternatif, Mahmood ingin menghilangkan obsesi akademik dengan agensi individu sebagai sumber perlawanan. Menurutnya, perempuan-perempuan salehah di Mesir yang ditelitinya malah lebih bersemangat untuk meraih norma-norma yang mereka warisi, pelajari, dan amalkan ketimbang untuk melawannya atau menjadi “bebas.” Tapi, sama halnya juga dengan orang-orang liberal, karena bukannya mereka lebih tercerahkan atau rasional tapi mereka juga hidup dalam dunia normatif (sekuler-humanis) yang diwarnai oleh warisan-warisan sejarah Barat dan segala pertarungannya. Dalam konsepsi ini, relasi kuasa bukan sekedar ranah penindasan, tapi sebenarnya merupakan asal-muasal segala bentuk subjektivitas, norma, dan makna dalam kehidupan manusia. Begitu memang Mahmood mengecilkan peran agensi dan lebih menekankan pentingnya tradisi, wacana, dan disiplin dalam dinamika dunia sosial. Kita semua dibentuk oleh dunia sosial kita (lagi-lagi terlihat pengaruh Foucault, Asad, dan Butler dalam argumen ini).

Sesuai dengan argumen di atas, bagi Mahmood pewarisan norma itu bukan sesuatu yang hanya dipaksakan dari luar, tapi sesuatu yang turut dibentuk dan diperkuat oleh perilaku orang-orang yang hidup dalam dunia normatif tersebut. Konsep “performativitas” (*performativity*) ini ia dapatkan dari Judith Butler, di mana proses kita menampilkan diri atau berperilaku tertentu adalah cara dihidupkannya dan dilestarikannya norma-norma yang ada. Dalam kasus Mesir, Mahmood menunjukkan bukan

hanya bahwa kehidupan para perempuan salehah diwarnai oleh tradisi Islam yang diwarisinya dan dipelajarinya (yang Foucault sebut “subjektifisasi”), tapi juga bahwa amal saleh mereka terus menjadi sarana untuk menghidupkan norma-norma itu dalam masyarakat.

Sesuatu yang ditekankan Mahmood adalah pentingnya tubuh sebagai ranah kesalehan bagi para perempuan salehah, sekaligus sebagai sarananya (ingat konsep *embodiment*). Menurutnya, para Islamis punya pemaknaan atas tubuh yang jauh berbeda dari (dan sering disalahpahami oleh) orang-orang sekuler. Misalnya dalam norma rasa malu (*haya*) sebagai sifat terpuji bagi perempuan, lebih khususnya dalam kasus jilbab. Menurut logika sekuler, jilbab hanya selembar kain saja, dan yang lebih penting adalah rasa malu yang ada dalam hati seorang individu. Jilbab hanya sekedar perlambang. Nah, tapi dalam logika Islam, menurut Mahmood, pakaian merupakan cara yang penting untuk membentuk kesalehan dalam hati. Sikap atau kecenderungan (*disposition*) bukan hanya sesuatu yang murni yang terletak dalam hati nurani setiap individu (seperti dalam pandangan sekularisme), tapi adalah hal yang bisa dibentuk oleh amalan yang dibiasakan. Begitu para perempuan salehah Mesir berusaha mengembangkan rasa malu yang dicitakannya dengan terus-menerus memakai jilbab terlepas dari apakah dalam hati mereka sudah memang punya rasa malu atau haya. Dalam paradigma mereka, etika bukan sesuatu tentang “menemukan kehendak yang sejatinya (*true desires*)” dalam dirinya, tapi upaya untuk “mendekati teladan

(*exemplary model*) untuk pribadi yang saleh” (31).

Judul buku ini menggarisbawahi bahwa gerakan kesalehan seperti yang ditelitinya mengandung unsur *politis*. Karena (tanpa sengaja atau disadarinya), para ukhti-ukhti ini menantang paradigma-paradigma yang dominan dalam dunia sekuler (termasuk wacana publik di Mesir).

Mahmood mengakhiri bab pertamanya ini (iya, ini memang semua masih dari bab 1, padat sekali kan?) dengan mengaitkan argumennya dengan konteks *War on Terror* pasca-9/11 di mana Amerika sering menggunakan retorika feminisme dan “pembebasan” perempuan sebagai alasan untuk menyerang, menyerbu, dan mengebom negara-negara Muslim—terutama dalam pendudukan Afghanistan dengan wacana tentang *burqa* atau cadar dan penindasan para perempuan Afghan di bawah rezim Taliban. Tapi dalam buku ini Mahmood menunjukkan bahwa untuk banyak perempuan Muslim, “kebebasan” bukan sebuah ideal, sedangkan wacana liberal menganggap itu sebagai nilai yang universal. Mahmood bertanya dengan sarkastik: “Apakah kita rela mendukung penggunaan kekerasan demi merekonstruksi struktur kebudayaan dan etika hanya supaya perempuan-perempuan salehah seperti yang saya teliti bisa diajarkan untuk menghargai konsep ‘kebebasan’?” (38).

Bab 2 memberi lebih banyak informasi tentang konteks penelitian etnografis Mahmood, yang terpusat pada tiga masjid di Kairo di daerah dengan ciri ekonomi yang beda-beda, dengan fokus khusus

pada pengajian perempuan (semacam majelis taklim) yang sering berkumpul di dalamnya. Majelis ini menjadi medan utama untuk gerakan kesalehan perempuan yang mulai muncul pada tahun 1980an. Ia tulis bahwa tema besar dalam gerakan ini adalah perlawanan terhadap dominasi sekularisme dalam masyarakat Mesir, yang membuat agama seperti sekedar tradisi saja, bukan sebuah cara hidup yang kaffah (44). Gerakan ini bukan gerakan politik yang ingin menerapkan syariat Islam dalam hukum negara, tapi lebih kepada berdakwah untuk mempromosikan nilai dan praktik kesalehan dalam masyarakat sendiri (46).

Mahmood juga mengontekstualisasikan fenomena ini dalam sejarah pemikiran Islam moderen, di mana “dakwah” sudah menjadi tekanan besar dalam wacana Islam populer (62). Begitu juga muncul banyak pendakwah perempuan (da’iyah). Mahmood tegaskan bahwa para da’iyah secara umum tidak berusaha untuk melawan patriarki, tapi lebih mempromosikan dan mempertahankan norma-etika yang tradisional. Proyeknya bukan “pembebasan” atau “kesetaraan,” tapi pembangunan pribadi menuju teladan profetik (sunnah). Bagi gerakan ini, “kebaikan” (*virtue*) lebih terletak di situ.

Dalam **Bab 3** Mahmood memberi tiga gambaran etnografik untuk tiga kelompok pengajian di Kairo. Pertama-tama, ia mencatat bahwa para da’i moderen naik daun seiring dengan menurunnya pengaruh para ulama tradisional, yang mencerminkan sebuah pergeseran populer dalam struktur otoritas keagamaan

(82). Tapi menurut Mahmood ini bukan pergeseran total, karena para da’i (dan da’iyah) tetap merujuk kepada tradisi Islam bersama ajaran dan nilainya yang tradisional.

Bab ini juga memperlihatkan perbedaan dalam pendekatan beragama menurut posisi kelas. Guru pengajian pada masjid di daerah kelas menengah ke atas lebih menekankan hak (kebebasan) individu untuk memilih di antara berbagai fatwa, sedangkan pengajian di daerah miskin jarang-jarang guru pengajian memberi lebih dari satu pendapat dalam isu fikih (88-89). Tapi Mahmood juga ingin melawan konsep tentang “Islam rakyat” (*folk Islam*) yang menganggap bahwa keislaman kaum elit lebih dekat dengan tradisi ortodoks daripada keislaman rakyat, dan mencoba menunjukkan bagaimana seorang da’iyah miskin tak berpendidikan tetap merujuk kepada tradisi Islam yang otoritatif dalam pengajian yang dibawanya (92).

Mahmood juga menjelaskan bahwa salah satu hasil dari gerakan pengajian ini adalah bahwa orang awam (termasuk perempuan) semakin akrab dengan nalar fikih yang tradisional, maka bisa digunakannya untuk menelaah masalah baru dalam kehidupannya (103). Yang paling sering diperdebatkan ialah perihal etis seputar interaksi antara perempuan dan laki-laki, karena para perempuan salehah ini benar-benar ingin mengerti bagaimana mereka bisa menjaga kesalehannya dalam dunia moderen (112).

Pada akhir bab ini, Mahmood merujuk kepada konsep Talal Asad yang melihat Islam sebagai “tradisi wacana” (*discursive*

tradition) yang diwarisi dengan struktur otoritas tertentu dan turut mengatur klaim-klaim atas kebenaran dengan kriteria yang turun-menurun dalam tradisi tersebut. Maka pengajian-pengajian yang digambarkannya dalam bab ini (walaupun sangatlah moderen) merupakan ranah reproduksi *discursive tradition* tersebut (115). Dalam pendekatan teoretis ini, kita bisa melihat para pegiat kesalehan dan pembela patriarki bukan sebagai “individu yang bebas berkehendak yang memeralatkan tradisi untuk kepentingannya sendiri” (115-16), tapi lebih sebagai orang-orang yang kehidupan normatifnya senantiasa dibentuk oleh warisan tradisi.



Gambar: Saba Mahmood (sumber: nytimes.com).

Bab 4 menggarisbawahi perbedaan fundamental antara gerakan kesalehan dan yang mengkritiknya dari sudut pandang sekuler mengenai kedudukan ritual dalam kehidupan beragama. Mahmood menegaskan bahwa kita harus peka terhadap paradigma *embodiment* dalam gerakan ini, di mana (seperti diterangkan di atas) tubuh dan hal-hal fisik (seperti jilbab) bukan hanya pertanda yang simbolis dan dangkal (*superficial*) (119). Akan tetapi:

“Gerakan, gaya, dan ekspresi formal

[seperti salat] yang mewarnai hubungan seseorang dengan sebuah kode moral [seperti syariat] bukan hanya tambahan eksternal [di atas landasan yang internal] tapi sarana pokok dalam sebuah jenis hubungan yang dikembangkan di antara pribadi dengan struktur otoritas sosial, serta di antara keadaan dan keinginan seseorang dengan upaya yang dikerjakan atas diri sendiri untuk mewujudkan sebuah model kepribadian tertentu [seperti kesalehan]” (120).

Artinya amalan fisik seperti salat atau penggunaan jilbab bukan hanya manifestasi dari kesalehan di dalam hati atau simbol untuk politik identitas Islam, tapi merupakan sarana dan upaya untuk mengembangkan kesalehan dalam diri.

Di sini Mahmood mengutip Aristoteles tentang “habitus” atau kebiasaan yang “dikembangkan lewat praktek yang rajin sampai mengakar dalam karakter seseorang dan tak tergoyahkan lagi” (136). Jadi dalam perspektif ini, karakter seseorang bukan jati diri yang alami, tapi hasil pembentukan yang bisa sengaja diperjuangkan untuk menuju sebuah ideal. Mahmood mengutip Ira Lapidus bahwa pandangan Aristotelian ini mempengaruhi pemikiran Islam sehingga konsep “habitus” ini menjadi paradigma utama dalam teori adab-akhlak seperti dalam karya al-Ghazali dan Ibnu Khaldun (137). Pendekatan ini lah yang disebut *pious self-cultivation*, atau pengolahan diri menuju kesalehan.

Mahmood mencatat bahwa para ukhti-ukhti ini sering dikritik bahwa keagamaannya tidak tulus (*sincere*) dan sangat dangkal, karena lebih menekankan

rupa fisik daripada spiritualitas. Kritik ini menunjukkan prasangka bahwa keagamaan yang tepat terletak “dalam kehidupan internal sang individu” (147). Sedangkan dalam paradigma habitus atau *pious self-cultivation*, ini tidak masuk akal: seorang tidak mungkin dapat menunggu sampai keadaan internalnya sudah saleh sebelum menunjukkan kesalahannya dalam bentuk eksternal (dengan berjilbab misalnya), karena justru praktek-praktek eksternal itu yang menjadi sarana untuk kultivasi kesalehan dalam diri. “Perbuatan bukan hasil dari perasaan yang fitri tapi justru asalnya” (157).

Bab 5 membandingkan gerakan ini dengan pendekatan feminis sekuler terhadap agensi (*agency*). Lagi-lagi Mahmood menentang asumsi feminis bahwa jenis perempuan yang hidup dalam patriarki hanya ada dua: yang melawan (*resistance*) dan yang terbius (*false consciousness*). Konsep *agency* biasanya hanya diidentikkan dengan yang pertama. Mahmood menegaskan bahwa mereka yang berusaha menjadi perempuan salehah bisa hidup dalam sistem nilai yang sama sekali berbeda dengan etika sekuler (kebebasan):

“Cukup lah di sini dikatakan bahwa praktik-praktik para perempuan salehah seperti rasa malu dan peran gender yang tradisional bagi perempuan bukan pertanda atas rendahnya kedudukan perempuan dalam wacana Islam, tapi memperlihatkan sebuah wacana yang positif dan menyeluruh tentang eksistensi manusia dalam dunia ini” (160).

Maka *agency* dapat ditemukan dalam perjuangan perempuan-perempuan ini,

walaupun mereka tidak melawan otoritas. Mahmood menunjukkan bahwa wacana Islami mengenai “kesabaran” merupakan sebuah jenis *agency*, walaupun biasanya dianggap bentuk pasif terhadap masalah yang dihadapi (174). Mahmood juga membahas beberapa kasus di mana para perempuan salehah ini merujuk kepada tradisi dan norma-norma Islam untuk menentang laki-laki seperti suaminya. Tapi lagi-lagi ini bukan “perlawanan” demi kebebasan seperti yang diidam-idamkan kaum feminis sekuler, tapi perjuangan untuk menuju kesalehan (179). Karena bagi Mahmood *agency* bukan sesuatu yang alami pada kodrat manusia (yaitu universal), tapi selalu terstruktur oleh wacana yang otoritatif pada zaman dan tempat tertentu.

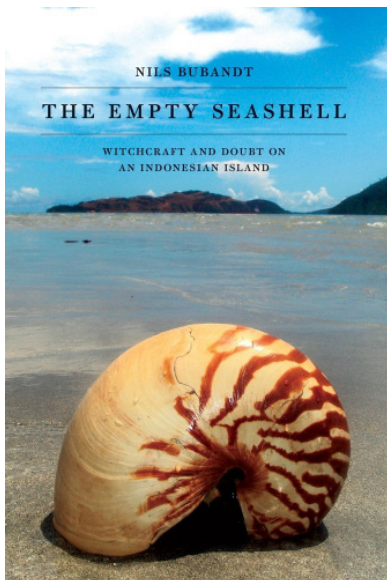
Pada **Epilog**-nya, Mahmood merenungkan arti kata “politis,” dan menyimpulkan bahwa, jika cara hidup yang tradisional sudah terancam oleh aparat negara moderen, maka gerakan yang berusaha untuk mempertahankan tradisi etika tersebut akan selalu terkesan (dan memang bersifat) politis (193).

Di samping isi teoretis dan etnografis yang sangat kaya dalam buku ini, pesan paling penting secara politik adalah panggilan Mahmood kepada para feminis untuk tidak mengotot dalam ideologinya sendiri sampai-sampai memusuhi para perempuan yang konon dibelanya. Mahmood mengakhiri dengan bertanya kepada dirinya sendiri sebagai feminis: “Apakah saya memang sepenuhnya mengerti cara hidup yang dengan begitu semangat ingin saya gantikan?” (197).

Menilik Sihir dan Kepercayaan melalui Rasa Bimbang

Amrina Rosyada

Ulasan 14 | Agustus 2020



Nils Bubandt, 2014.

The Empty Seashell: Witchcraft and Doubt on an Indonesian Island,

Cornell University Press.

Bagaimana bisa orang-orang mempercayai sesuatu yang mereka belum pernah lihat sebelumnya?

Dalam delapan bab yang menyenangkan di buku *The Empty Seashell: Witchcraft and Doubt on an Indonesian Island*, Nils Bubandt—melalui kerja lapangannya pada mula tahun 1990 dan 2012—membawa pembaca dalam pengulikan kepercayaan terhadap sihir yang subur di Buli, sebuah desa di pesisir Halmahera, Indonesia dengan penganut Kristen yang dominan. Sihir di pulau ini memanifestasi ke dalam sosok gua: makhluk halus yang dipercaya dapat berubah bentuk dan menyerang manusia. Hantu gua inilah yang membuat masyarakat Buli berada dalam pusaran kengerian dan kecemasan yang tak berujung, walaupun tidak satu orangpun sesajitnya pernah melihat gua dengan mata kepalanya sendiri. Hubungan yang tampaknya paradoks antara kebenaran, namun di satu sisi juga ketidaktampakan, gua inilah yang menjadi fokus utama dalam buku etnografi ini. Sebagaimana yang dikatakan Bubandt, ‘... *the inaccessibility of witchcraft is thereby continuously belied by its viscosity, in the same way that its innate nature is belied by its unknowability*’ (hal. 3).

Secara sekelebat mata, sihir barangkali terasa sebagai topik yang sudah begitu banyak diteliti oleh antropolog: dari era E.E. Pritchard dengan karyanya mengenai orang-orang Azande hingga John dan Jean Comaroff dengan studi mereka tentang Afrika poskolonial. Namun demikian, dalam bukunya, Bubandt menawarkan sudut pandang yang anyar dalam melihat sihir: yaitu, melalui perspektif keraguan (*doubt*). Sebagaimana ia paparkan dalam Bab 1, konsep keraguan tidak lantas semata-merta menjadi negasi dari konsep kepercayaan (*belief*); alih-alih, keduanya harus diperhatikan dalam meneliti suatu sistem yang utuh. Macam yin dan yang, keraguan tidak seharusnya dipinggirkan dalam analisis mengenai kepercayaan terhadap apapun, dalam konteks ini terhadap sihir di Buli. Dalam membahas keraguan yang inheren dalam kepercayaan terhadap sihir di Buli, Bubandt menggunakan konsep “aporia” milik filsuf Jacques Derrida dalam analisisnya. Bubandt merujuk kepada konsep ini sebagai “...act of difficulty of passing, the problem of dealing with something difficult, or the impenetrability of an enigma” (p. 35). Maka darinya, sihir di Buli merupakan fenomena yang aporetik lantaran ia tidak dapat dijamah namun ada’ ia bisa melukai manusia namun di satu sisi menjadi satu-satunya obat dari malapetaka yang dihasilkan oleh sihir jahat; dan ia juga memiliki sifat merusak namun secara ontologis juga sangat penting dalam kresionisme dalam kosmologi Buli. Pradaoks-paradoks ini bercampur menjadi satu dan tak terpisahkan, membentuk gambaran mengenai sihir di Buli.

Bubandt mendedikasikan beberapa bagian dari bukunya untuk mendiskusikan keinginan orang-orang Buli untuk diselamatkan dari sihir. Di sini, fokus Bubandt tidak hanya disalurkan kepada sihir Buli semata sebagai suatu fenomena yang berdiri sendiri dan selalu pakem bentuknya sepanjang sejarah. Alih-alih, ia memosisikan sihir di dalam suatu konstelasi berisikan perubahan-perubahan sosial yang terjadi di Buli sebagai cara untuk memahami keputusasaan masyarakat Buli untuk keluar dari cengkeraman sihir jahat. Dalam membahas sihir di Buli, Bubandt menyajikan *vignette* yang *vivid* mengenai *soundscape*—sebuah konsep untuk merujuk lanskap suara—dari tiga kejadian penting dalam sejarah Buli.

Soundscape selanjutnya, yang datang dari Bab 6, adalah suara dari seroangwanita Buli yang histeris. Menuduh seorang pria telah melakukan sihir, Sami—perempuan yang berteriak-teriak itu—memohon-mohon kepada tentara untuk menembak si tertuduh hingga mati. Waktu itu adalah tahun 1993, waktu di mana rezim Orde Baru yang otoriter sedang berada pada puncak-puncaknya. Janji-janji mengenai pembangunan dan modernisme (high modernism, hal. 146) yang ditebarkan oleh rezim ini begitu menggiurkan bagi masyarakat Buli, lantaran janji tersebut menawarkan dunia yang bebas dari segala rupa sihir jahat. Namun demikian, harapan ini tidak berlangsung lama karena pemerintah Orde Baru pada akhirnya juga berupaya untuk menyingkirkan sihir-sihir baik di Buli yang digunakan untuk melindungi diri dari serangan gua. Rezim Orde Baru, pada akhirnya,

merupakan agen yang menghalangi Buli untuk terbebas dari cengekraman sihir. Sami, yang berteriak dengan penuh histeria agar tentara segera datang membekuk si pelaku sihir, menyimbolkan keputusan akan janji negara yang tak kunjung ditunaikan. *Soundscape* yang pertama, diceritakan di Bab 4, terjadi pada 1933. Bubandt mengilustrasikannya dengan suara gendang yang bertalu-talu, dipukul oleh orang-orang Buli yang murka setelah mengetahui bahwa janji-janji Kristen untuk menyelamatkan mereka dari sihir adalah bualan belaka. Datang ke Buli pada akhir abad ke-19, Kristianitas memperkenalkan orang-orang Buli kepada ide milenarianisme atau kepercayaan terhadap juru selamat, yang oleh warga Buli diterjemahkan sebagai janji untuk meliberasi mereka dari cekaman teror sihir dan perdukunan. Berbondong-bondong masyarakat Buli lantas memeluk agama Kristen karena alasan tersebut—hanya untuk menemukan bahwa gua tidak musnah dengan adanya Kristianitas. Malah, lebih buruk, bagi orang Buli gua menjelma dalam sifat-sifat pendeta Kristen yang beberapanya tamak. Kristianitas, singkatnya, tidak pernah memenuhi janjinya.

Suara dari televisi, radio, dan kendaraan bermotor menggambarkan *soundscape* di Buli pada awal 2000-an. Sebagaimana dipaparkan pada Bab 8, sebuah perusahaan tambang datang ke Buli dengan janji-janji baru tentang modernitas dan kapitalisme. Masyarakat Buli terpikat dengan idea bahwa kemakmuran finansial—yang disimbolkan dengan lampu bohlam terang dan alat elektronik serta bebunyiannya—

akan menjauhkan gua dari mereka. Namun demikian, janji manis kapitalisme pun gagal untuk mengalahkan gua karena masyarakat Buli percaya bahwa gua dapat berubah wujud menjadi sesuatu yang lebih baru, seperti kapal bermotor dan sepeda motor (hal. 223), seiring masuknya bentuk ekonomi yang baru.



Gambar: Nils Bubandt (sumber: carlsbergfondet.dk).

Salah satu kontribusi yang paling penting dalam buku ini ialah bagaimana Bubandt mendekonstruksi pemosisian sihir dalam studi antropologi. Berbeda dari beberapa tulisan tentang sihir yang melihat fenomena tersebut sebagai respon dari perubahan sosial seperti globalisasi atau kapitalisme, Bubandt menganalisis sihir secara berbeda. Ia tidak mempertanyakan kebenaran sihir Buli sebagai cara pikir orang non-Barat yang butuh “dirasionalkan.” Sebaliknya, ia melihat sihir Buli sebagai sesuatu yang melandasi berbagai kondisi dan aturan sosial di Buli, baik kronologis maupun sosial. Jadi, bukan karena orang-orang Buli meninggalkan kepercayaannya terhadap sihir lantas mereka memeluk agama Kristen, mempercayai modernitas, atau mrngimani kapitalisme. Adalah keyakinan mereka terhadap sihir itu

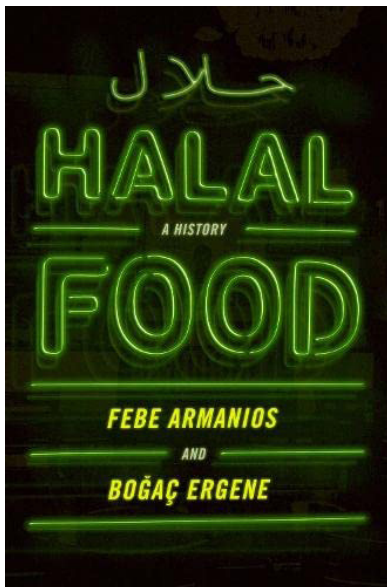
sendiri—dan harapan mereka yang tak pernah putus untuk diselamatkan darinya—yang membuat mereka percaya kepada beragam janji yang ditawarkan oleh berbagai sistem sosial tersebut. Di Buli, sihir selalu ada di sana dan jadi hal yang pertama; Kristianitas, modernitas, dan kapitalisme belakangan.

Secara garis besar, karya Bubandt ini telah memberikan cahaya yang baru dalam topik sihir dalam disiplin antropologi. Dengan meletakkan keraguan sebagai pusat dari analisisnya mengenai sihir di Buli, Bubandt mendekonstruksi pemikiran antropologis dengan cara yang baru dan penting. Pertama-tama, ajakannya untuk mempelajari sihir di luar diskursus kepercayaan (*beyond belief*, hal 236) menantang pemahaman umum bahwa satu-satunya cara yang mungkin untuk melihat fenomena sihir dalam antropologi adalah melalui lensa subtema agama dan kepercayaan. Kedua, Bubandt juga menyampaikan bahwa keraguan, aporia, dan skeptisisme tidaklah eksulsiif merupakan produk dari Renaisans yang lekat dengan masyarakat Barat. Ia membuktikan bahwasanya keraguan, sebagai bentuk reflektivitas, juga dapat ditemukan di banyak masyarakat lain, termasuk Buli. Pada akhirnya, Bubandt sukses memikat para pembaca dengan argumennya bahwa keraguan tidak selalu menganulir kepercayaan. Seringkali, malah perasaan aporetik itulah yang membuat kepercayaan terus menyala-nyala.

Halal Versus Haram: Sejarah Makanan Halal

Wisnu Adihartono

Ulasan 15 | Agustus 2020



Febe Armanios and Boğaç Ergene, 2018.

Halal Food: A History,
Oxford University Press.

Halal Food: A History yang ditulis oleh Febe Armanios dan Boğaç Ergene dimulai dengan kegelisahan Henna Khan dan Talib Hussein, pasangan Muslim-Inggris dari West Yorkshire, Inggris, yang frustrasi karena salah satu dari tiga anak mereka berulang kali disuguhi ham dan jelly di sekolah.

Ham terbuat dari daging babi yang tidak diperbolehkan atau haram untuk konsumsi Muslim. Dari permasalahan tersebut, buku ini memfokuskan pada hubungan antara aturan makanan dan Islam (halal versus haram). Makanan dan minuman yang benar merupakan aspek kunci dari gaya hidup Islam yang benar. Tujuan dari buku ini adalah untuk menawarkan pemahaman tentang makanan halal menurut tradisi Islam melalui sejarah.

Dalam bab 1, kita dapat menemukan penjelasan bahwa menurut umat Islam, Alquran secara bertahap diturunkan kepada Nabi Muhammad pada awal abad ke-7 M. Alquran dianggap sebagai kompilasi dari kata-kata Allah yang sebenarnya. Dalam Alquran, istilah halal mengacu pada objek dan praktik yang diperbolehkan. Kebalikan dari halal adalah haram yang sering diterjemahkan sebagai berdosa. Alquran menyatakan bahwa Tuhan menciptakan makanan untuk menopang

dan memelihara kehidupan manusia untuk menikmatinya dalam jumlah sedang. Dengan demikian, makanan mewakili kekuatan dan kebajikan Tuhan (hal. 14). Alquran melarang konsumsi darah, daging babi, bangkai, dan daging anjing.

Dalam bab 2, kita menemukan bahwa menurut Armanios dan Ergene, konsumsi daging tidak lazim di kalangan Muslim kelas bawah sebelum zaman modern. Konsumsi daging mengikuti tiga aturan hierarki dimana pusat kekaisaran mengklaim daging dengan pengorbanan yaitu kelas atas dan elit administratif mengklaimnya dengan mengorbankan rakyat biasa. Muslim yang merdeka mengklaimnya dengan mengorbankan budak, dan pria mengklaimnya dengan mengorbankan wanita (hal. 41).

Bab ketiga menjelaskan penyembelihan yang tepat sebagai komponen utama dari resep halal untuk hewan (hal. 61). Adapun tekniknya, kepala hewan harus menghadap ke arah Mekah dan penyembelihan melibatkan nama Allah (*tasmiyya*) sebelum sayatan. Cara yang paling umum untuk melakukannya adalah dengan mengucapkan “Bismillah” diikuti oleh “Allah Akbar” (hal. 61). Selain menggunakan teknik konvensional, Armanios dan Ergene juga membahas tentang penyembelihan secara mekanis. Tetapi dari perspektif konsumen yang sadar akan makna halal, penyembelihan unggas secara mekanis dapat menimbulkan banyak masalah.

Yang menarik dalam buku ini adalah tidak hanya membahas tentang penyembelihan hewan saja tetapi juga pada bab 4 (*Intoxicants*) penulis membahas

minuman yang dianggap haram. Menurut laporan Organisasi Kesehatan Dunia (WHO) pada tahun 2004, dua puluh lima negara dunia ketiga yang dilaporkan memiliki tingkat konsumsi alkohol terendah adalah mayoritas Muslim (hal. 94). Begitu juga dengan opium dan ganja. Karena Nabi telah mengatakan bahwa “setiap minuman keras adalah khamr,” kebanyakan ahli hukum menyimpulkan bahwa opium dan ganja juga harus dianggap haram (hal. 95). Ini sangat berbeda dengan penggunaan kopi dan tembakau, yang hanya dikutuk jika merugikan Muslim dengan cara apapun (hal. 105).



Gambar: Febe Armanios (sumber: Coptic Canadian History Project).

Dalam bab 5, laporan ekonomi negara-negara Islam pada tahun 2016/2017 memperkirakan pasar makanan dan minuman halal pada tahun 2015 berkisar antara \$1,2 triliun (hal. 110). Ini menunjukkan bahwa Islam adalah salah satu agama yang tumbuh paling cepat (hal. 111). Akibatnya kebangkitan ekonomi halal telah mengilhami perkembangan organisasi baru untuk mengotentifikasi dan mensertifikasi ribuan produk makanan halal yang membanjiri pasar saat

ini (hal. 117). Jumlah pemberi sertifikasi halal meningkat pesat; pada awal 1990-an, jumlahnya hanya sedikit, tetapi pada pertengahan 2015 jumlahnya diperkirakan mencapai 150 (hal. 121).

Pada bab 6, penulis menjelaskan bahwa standar halal mendefinisikan pangan halal sebagai pangan yang tidak mengandung komponen atau produk hewan yang tidak halal. Ada dua standar halal yang mendefinisikan makanan halal yaitu sebagai makanan yang aman dan tidak berbahaya dan yang menganjurkan penyembelihan menghadap ke arah Mekah.



Gambar: Boğaç Ergene (sumber: uvm.edu).

Bab 7 mengungkapkan produk yang diproduksi oleh hal-hal yang dianggap halal. Yang sangat penting bagi Armanios dan Ergene adalah menjelaskan pengertian *istihala* dan *istihlak*. *Istihala* berasal dari akar bahasa Arab h-w-l yang berarti “berubah atau ditransformasikan.” Ini dapat diterjemahkan sebagai proses di mana satu substansi secara fundamental diubah menjadi yang baru (hal. 166). Sedangkan dalam bahasa Arab, *Istihlak* (dari h-l-k) sering diterjemahkan sebagai “konsumsi” (hal. 168). Bagi Muslim, semua

makanan yang baik (*al-tayyibat*) telah dijadikan halal [oleh Allah] (hal. 191). Melalui konsep ini, beberapa organisasi Muslim menggunakan *tayyib* untuk mempromosikan kesadaran ekologis dan lingkungan (hal. 196).

Dua bab terakhir membahas identitas agama dan budaya makanan halal. Media memainkan peran penting. Mereka mencerminkan wacana kuliner yang menguraikan tidak hanya repertoar gastronomi tetapi juga masakan yang dapat mewujudkan perasaan kebersamaan, adaptasi dan integrasi (hal. 228).

Jika kita ingin mengetahui sejarah makanan halal maka buku ini sangat lengkap. Dengan 400 halaman, buku ini menyajikan cerita dari zaman pra-Islam hingga zaman modern. Armanios dan Ergene juga memberikan contoh kontemporer untuk para pembaca.

Perjalanan Hijab di Indonesia Hingga Menjadi Bagian dari Fashion

Iva Hanani

Ulasan 16 | Agustus 2020



Kim Hyung Joon, 2018.
히잡은 패션이다: 인도네시아
무슬림 여성의 미에 대한
생각과 실천,
Seohaee Moon Jib Press.

Hijab: Pakaian Muslimah, Kim menjelaskan tentang alasannya memilih istilah hijab dibanding *veil*. Jika merujuk kepada pakaian perempuan muslim, maka kata hijab lebih tepat karena istilah hijab juga digunakan dalam al-Quran dan mewakili *veil*. Selain itu, istilah hijab semakin dikenal dunia, sehingga konsep hijab tidak hanya dikenal di masyarakat muslim saja, tetapi juga masyarakat nonmuslim. Pada tahun 1800-1950 hijab dianggap sebagai bentuk barbarisme dan isolasi di dunia barat. Orang barat pun merasa bertanggungjawab untuk membebaskan mereka. Pembebasan yang mereka lakukan tak lain bermaksud untuk memperluas wilayah jajahan mereka. Di negara islam, melarang atau mewajibkan penggunaan hijab menjadi bentuk respon terhadap penjajahan barat.

Pada bagian **Islam dan Hijab** dibahas sekilas mengenai tafsir tentang hijab, yaitu tafsir tradisional dan modern. Tafsir tradisional yang dikemukakan adalah tafsir dari empat imam besar, yaitu Syafii, Hanafi, Hambali, dan Maliki tentang kewajiban berhijab dan batasan aurat yang meliputi seluruh tubuh kecuali wajah dan telapak tangan. Dalam pandangan tafsir tradisional, kecantikan perempuan hanya diperuntukkan suami saja. Menunjukkan

kecantikan di muka umum hanya akan menarik perhatian lawan jenis yang bukan mahramnya dan dapat mendekati zina. Tafsir modern berusaha menafsirkan al-Quran dengan sudut pandang yang baru, yaitu menentukan batas aurat yang disesuaikan adat atau kondisi, dan standar 'malu' yang berlaku di daerah masing-masing. Selain itu, menghias diri sebagai ekspresi diri merupakan hal yang diperbolehkan secara agama dan dilakukan perempuan dengan penuh tanggung jawab.

Pada bagian **Paparan Historis Hijab di Indonesia: Hingga tahun 2000an** dinyatakan bahwa hijab menjadi bagian dari masyarakat Indonesia sejak para cendekiawan muslim kembali ke Indonesia dari menuntut ilmu agama di asia barat pada awal abad ke-19. Hijab menjadi kewajiban bagi perempuan muslim di Padang, organisasi Islam Muhammadiyah dan Nadhatul Ulama. Pada masa Orde Lama pemakaian hijab atau kerudung hanya dilakukan di sekolah Islam saja. Pada masa Orde Baru, yaitu pada tahun 1980, mulai muncul beberapa pandangan baru mengenai batas aurat dan hijab. Namun, tetap saja pandangan tradisional dan fundamental tentang pelaksanaan Islam yang benar lebih dianut. Akibatnya, kerudung yang masih memperlihatkan sedikit leher tidak diperbolehkan untuk dipakai. Pada tahun 1982 pemerintah Indonesia mengeluarkan ketentuan tentang seragam sekolah negeri. Pemakaian hijab diperbolehkan, tetapi harus diberlakukan untuk seluruh murid dan guru perempuan di satu sekolah. Pada tahun 1991, pemerintah mengizinkan pemakaian seragam khusus untuk murid perempuan sesuai dengan

agama dan kepercayaannya, sehingga hijab pun tercakup dalam ketentuan tersebut. Kebebasan mengekspresikan identitas keagamaan terjadi pada “zaman edan”, yaitu sekitar tahun 1997. Pada saat itu, pemakaian hijab semakin meluas dan pada umumnya hijab dipakai oleh perempuan kantor yang berpendidikan tinggi. Kecemasan sosial juga menjadi salah satu faktor semakin banyaknya perempuan yang memutuskan memakai hijab. Hijab dianggap sebagai alat pelindung dari kehajatan seksual atau godaan pria.



Gambar: Hyung Jun Kim (sumber: suaramuhammadiyah.id).

Setelah “zaman edan” berlalu, hijab menjadi bagian kehidupan sehari-hari perempuan Indonesia. Hijab mulai muncul beragam dari segi desain, warna, dan ukuran. Hijab juga dipadu-padankan dengan busana yang cocok. Pemakai hijab tidak hanya orang biasa, tetapi merambah ke selebriti. Hijab yang dikenakan selebriti di acara televisi pun menjadi populer, sehingga setelahnya diproduksi dan diperdagangkan dimana-mana. Tak ketinggalan, stasiun televisi pun membuat program-program bernuansa Islami. Lama-kelamaan hijab pun menjadi tren di Indonesia. Hijab semakin populer sebagai

fashion setelah masuk di Jakarta Fashion Week pada tahun 2008. Semenjak itu, muncul istilah Hijab Gaul. Dilihat dari sudut pandang tafsir tradisional, hijab digunakan untuk menutup tubuh dan membatasi segala bentuk ekspresi untuk mempercantik diri. Namun, hijab gaul berarti bahwa kewajiban beragama hanya pada hijab saja, sedangkan mempercantik diri tidak masuk dalam bahasan yang sama.

Jika membicarakan tentang hijab di Indonesia, maka Hijaber tak dapat dilepaskan darinya. Pada bagian **Hijaber: Hijab sebagai Fashion**, dibahas fenomena Komunitas Hijaber di Indonesia. Komunitas Hijaber didirikan pada tahun 2011 dan salah satu punggawanya adalah Dian Pelangi. Dian Pelangi yang seorang desainer dan santri, mencoba menghubungkan fashion dengan hijab. Dian berlandaskan pada Surah An-Nur ayat 31 dan surah Al-Ahzab ayat 59 yang menyatakan bahwa hijab adalah kewajiban perempuan muslim dan hadis yang menyatakan bahwa Allah itu indah dan menyukai keindahan. Ada dua keindahan, yaitu keindahan dari dalam dan dari luar. Keindahan dari dalam meliputi akhlak yang baik, sedangkan keindahan dari luar adalah pakaian dan hiasan yang sesuai dengan pribadi masing-masing. Kegiatan Komunitas Hijaber mendukung terciptanya keindahan luar dan dalam. Hijab fashion show, fashion bazaar dan menghadirkan selebriti atau orang terkenal sebagai ikon fashion atau pembicara dapat dijadikan referensi untuk keindahan luar. Pengajian dan Hijab Day merupakan kegiatan yang mendukung terciptanya keindahan dari dalam. Respon terhadap fenomena

komunitas hijaber ini ada dua, positif dan negatif. Respon positif datang dari media dan pengusaha yang melihat fenomena ini sebagai pasar. Respon negatif datang dari kelompok muslim tradisional dan konservatif, termasuk Hizbut Tahrir Indonesia yang mengkritik bahwa kegiatan hijaber sudah keluar dari ajaran agama Islam karena tidak beda dengan para kapitalis.

Berkembangnya hijab sebagai fashion membuat pemakai hijab bebas untuk mengkreasikan hijabnya. Beberapa perempuan memakai hijab tetapi tidak menjulurkannya hingga ke dada, sehingga membuat dadanya tampak menonjol. Fenomena seperti ini disebut dengan istilah Jilboob yang pada buku ini dibahas pada bagian **Jilboob: Kebebasan Mengekspresikan Kecantikan dan Hijab**. Istilah Jilboob muncul pertama kali di media sosial pada tahun 2012. Respon terhadap fenomena ini bermacam-macam. Majelis Ulama Indonesia mengeluarkan fatwa yang mengharamkan Jilboob karena tidak sesuai dengan ajaran agama Islam. Desainer, Jenahara memandang Jilboob sebagai bentuk kurangnya pengetahuan tentang pemakaian hijab yang benar. Dian Pelangi memandang Jilboob sebagai salah satu tahapan awal seseorang saat memutuskan berhijab. Zaskia Mecca melihat Jilboob bukanlah suatu masalah karena orang-orang hanya melihat luarnya saja dan yang berhak menilai dosa tidaknya seseorang hanya Tuhan. Pendapat Zaskia pun menuai kritik, salah satunya di forum diskusi Kaskus. Kritik terhadap Zaskia kebanyakan menyerang pribadi Zaskia dibanding pendapatnya. JIL atau Jaringan

Islam Liberal menganggap Jilboob adalah persoalan pribadi dan tidak perlu menjadi objek kritikan. Kontroversi tentang Jilboob membawa hasil munculnya standar pemakaian hijab yang benar sesuai aturan agama. Standar aturan pemakaian hijab yang dipakai ada dua, yakni mengikuti langsung cendekiawan muslim tentang aturan hijab yang benar, yaitu menutup dada, longgar, tidak transparan, tidak ketat dan tidak memakai aksesoris. Satunya lagi adalah mengambil sebagian saja pendapat cendekiawan tertentu. Dari banyaknya kontroversi terkait hijab, pada akhirnya, ekspresi kecantikan perempuan muslim terbatas pada pakaian yang longgar, tetapi tidak terbatas pada kebebasan mengekspresikan kecantikan.

Pada bagian **Hijab yang Ditemui di Lapangan**, Kim menceritakan tentang wawancara Kim dengan beberapa perempuan muslim. Perempuan tersebut diantaranya, perempuan yang bercadar, perempuan yang melepas cadar dan memakai hijab lebar, perempuan berhijab dan perempuan yang tidak berhijab. Keputusan untuk berhijab, bercadar dan melepas cadar dilakukan atas kemauan mereka sendiri dengan alasan salah satunya adalah kenyamanan. Nyaman dalam konteks ini adalah terhindar dari pandangan laki-laki yang membuat mereka merasa menjadi objek seksual semata. Meskipun berhijab dan bercadar, mereka tidak ada bedanya dengan perempuan lain yang juga ingin mempercantik diri dan memakai baju yang modis. Yang membedakan hanyalah, fashion mereka adalah fashion versi lebih panjang dan tertutup. Selain itu, bagi mereka yang bercadar dan

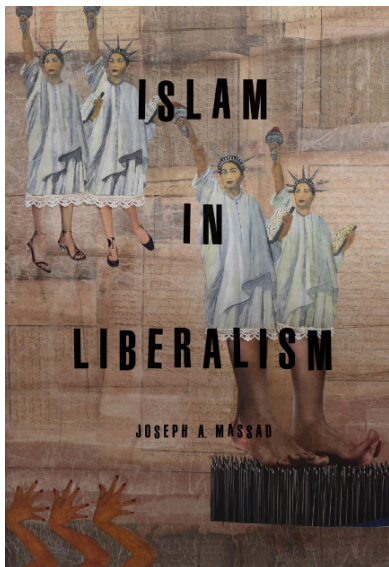
berhijab lebar, menunjukkan kecantikan hanyalah ranah spasial. Artinya, mereka masih bisa melakukannya tetapi hanya di tempat yang privat, seperti rumah. Bagi Perempuan yang tidak berhijab keimanan seseorang tidak bisa diukur hanya dengan berhijab atau tidak. Bagi mereka hijab adalah salah satu bentuk kesederhanaan. Maksudnya, seorang perempuan yang berhijab sebaiknya tidak memakai riasan dan bermewah-mewahan. Berhijab juga sebaiknya dilakukan ketika hati sudah siap. Siap dalam konteks ini adalah konsisten seumur hidup untuk memakai hijab dan menjalani kehidupan sesuai tuntunan agama islam.

Buku ini memberikan pandangan kepada pembaca bahwa hijab tak lain hanyalah penanda bahwa pemakainya beragama Islam. Para pemakai hijab yang dijelaskan dalam buku ini, memakai hijab secara sukarela tanpa paksaan dari pihak di luar dirinya. Mereka yang berhijab bukan berarti meninggalkan hal-hal duniawi. Mereka yang juga perempuan tetap bebas berekspresi, mempercantik diri dan mengikuti perkembangan jaman. Pandangan tersebut tentunya berbeda dengan stigma tentang hijab bahwa hijab adalah bentuk opresi, praktik agama yang keras, dan penghambat kebebasan seseorang.

Islam dan Liberalisme: Pandangan Sarjana Kristen Palestina Joseph Massad

Muhamad Rofiq Muzakkir

Ulasan 17 | Agustus 2020



Joseph A. Massad, 2016.
Islam in Liberalism,
The University of Chicago
Press.

Dalam studi Islam kontemporer, ada tiga nama yang memiliki kontribusi besar dan sangat penting untuk diketahui oleh para pengkaji dalam disiplin ini. Nama tersebut adalah: Edward Said, Wael B Hallaq, and Joseph A Massad.

Ketiga sarjana ini memiliki banyak kesamaan: sama-sama berasal dari tradisi Kristen, berasal dari etnis Arab Palestina, dan yang paling penting mereka sama-sama kritis terhadap kesarjanaan Barat yang mendiskreditkan Islam. Untuk poin terakhir, barangkali tidaklah berlebihan kalau tiga orang tokoh ini disebut sebagai *the defenders of Islam* (para pembela Islam).

Dari tiga tokoh tersebut, Edward Said adalah nama yang paling dikenal. Pengaruhnya sangat luas, melampaui bidang *Islamic studies*. Ia dianggap sebagai pencetus kajian pos-kolonialisme dan menjadi rujukan bagi para penulis yang menggunakan paradigma ini. Ketika orang menyebut kritik terhadap epistemologi pengetahuan Barat, nama Said pasti tidak bisa ditinggalkan.

Nama kedua, Wael B Hallaq, dikenal secara lebih khusus oleh para peneliti bidang hukum Islam. Fokus tulisannya adalah membantah tesis-tesis orientalis terkait dengan status, asal-usul, dan perkembangan hukum Islam.

Belakangan minat riset Hallaq meluas: mencakup bidang politik Islam dan teoretisasi kajian akademik Barat tentang Islam (orientalisme).

Nama ketiga, Joseph Massad, tampaknya relatif masih baru dan belum banyak dikenal, khususnya oleh publik di tanah air. Massad adalah profesor bidang sejarah intelektual di Columbia University, New York, Amerika Serikat. Di kampus ini, ia bergabung dengan 'geng' intelektual pos-kolonial lainnya: Gayatri Spivak, Wael B Hallaq, dan mentornya sendiri almarhum Edward Said.

Massad adalah seorang Saidian (pengikut Edward Said) sejati. Hal tersebut tampak jelas dari beberapa karya yang ia tulis. Bukunya yang berjudul *Desiring Arabs* (2006) yang melambungkan namanya, bisa disebut sebagai buku yang menerapkan kerangka berfikir kritis Said dalam *Orientalism*. Buku ini mengupas tentang bagaimana dunia Barat pada abad kesembilan belas dan dua puluh merepresentasikan persoalan seksualitas dunia Arab.

Buku Massad lain yang sangat berpengaruh adalah *Islam in Liberalism* (2015) yang akan dikupas dalam tulisan ini. Buku yang diterbitkan oleh University of Chicago ini banyak mendapatkan pujian dari tokoh pos-kolonialis lainnya, diantaranya adalah Talal Asad yang juga banyak mempengaruhi Massad. Menurut Asad, buku ini dapat disejajarkan dengan karya-karya kritis Edward Said. Bahkan dari segi data, buku ini menurutnya jauh lebih kaya.

Tesis Besar Massad

Secara umum, ada tiga tesis besar yang diajukan oleh Massad dalam bukunya ini. *Pertama*, Massad menolak kecenderungan sebagian intelektual Barat pengkaji Islam, di antaranya adalah Leonard Binder dan Charles Kurzman yang mengapresiasi kecendrungan liberal dari sebagian tokoh-tokoh muslim. Tiga sarjana ini melihat bahwa Islam liberal (dalam pengertian Islam yang mengadopsi atau sejalan dengan nilai-nilai liberal Barat) adalah Islam yang paling layak untuk dipromosikan.

Bertolak belakang dengan hal tersebut, bagi Massad, liberalisme adalah murni produk Barat yang tidak layak dijadikan kerangka teoretik untuk melihat Islam. Liberalisme bukanlah produk pemikiran yang lahir secara organik dari kebudayaan Islam. Singkatnya, menurut Massad, Islam bertentangan dengan nilai-nilai liberalisme.

Kedua, betapapun liberalisme adalah barang asing dalam kebudayaan Islam, Massad meyakini bahwa dalam proses terbentuknya identitas Barat yang liberal, terdapat 'peran' sentral Islam di dalamnya. Peran tersebut bukan dalam bentuk injeksi nilai-nilai moral filosofis ke dalamnya, tetapi dalam proses *self-identification*.

Sejak awal periode modern sampai saat ini, pada saat Barat mengkonstruksi dirinya sebagai peradaban liberal, Barat selalu membuat bayangan imajiner yang mereka anggap sebagai anti tesis dari konstruksi liberal yang ideal. Bayangan imajiner yang mereka hindari tersebut menurut Massad tidak lain adalah Islam.

Jadi, Islam diciptakan sebagai *the other* (yang lain), untuk kemudian diingkari dan ditolak kembali.

Dengan kata lain, bagi Massad, peran Islam dalam lahirnya liberalisme Barat adalah sebagai anti tesis dan lawan dari ideologi ini. Konsepsi Barat terhadap Islam adalah kebalikan dari apa yang ingin dibangun oleh Barat tentang dirinya sendiri. Massad menyebut contoh, pada saat Barat mengidentifikasi diri sebagai sekular dan demokratis, mereka membayangkan Islam sebagai teokratik dan despotik.

Ketiga, Massad mengingatkan bahwa liberalisme Barat bukan hanya sekedar pemikiran dan ideologi, tetapi juga proyek penjajahan. Menurutnya, liberalisme sesungguhnya sudah menyatu bahkan menjadi pelayan bagi kepentingan imperial Barat.

Barat menurut Massad bukan hanya terobsesi untuk mempromosikan nilai-nilai liberal yang mereka anut, tetapi juga menganggap bahwa nilai itulah yang paling unggul di atas sistem nilai lainnya. Di balik promosi nilai tersebut, ada keinginan terselip untuk menjajah. Barat ingin menciptakan tatanan dunia yang sesuai dengan liberalisme.

Siapa pun yang menolak dan bertentangan dengan nilai liberalisme Barat, akan mendapatkan *stereotype* (cap negatif) sebagai irasional, patologikal, intoleran, psikopat, misoginis, neoretik, dan totalitarian. Massad mengingatkan muslim bahwa “penanaman nilai-nilai Barat harus dilawan melalui gerakan anti imperialisme”.

Buku *Massad Islam in Liberalism* menjelaskan sejumlah manifestasi pandangan dan proyek imperialistik untuk menyembuhkan Islam (*to cure Islam*), yaitu dalam bidang demokratisasi, isu gender dan seksualitas, isu Palestina dan semitisme, dan isu psikoanalisis. Tulisan ini akan mengupas yang pertama saja.

Islam dan Demokrasi

Massad mengamati bahwa para intelektual pengusung universalisasi liberalisme, memiliki kecenderungan untuk melihat topik demokrasi dari perspektif teori budaya (*cultural theory*). Sebagai implikasi dari penerapan teori ini dalam melihat ketiadaan demokrasi di mayoritas negara muslim, adalah munculnya tesis bahwa Islam secara kultural tidak sejalan dengan demokrasi. Sebaliknya, karena demokrasi berhasil dengan baik di negara mayoritas Kristen, demokrasi dianggap sebagai warisan dan pencapaian ajaran Kristen, khususnya Protestan.

Para intelektual di Barat, khususnya ilmuwan politik di Amerika, kata Massad, sering kali membangga-banggakan Amerika Serikat sebagai kampiun demokrasi. Mereka membuat klaim bahwa sekalipun Amerika adalah negara yang usianya sangat muda, tetapi demokrasinya paling tua. Menurut Massad, ini klaim yang sangat narsistik. Secara implisit maksud dari klaim ini adalah untuk menunjukkan adanya suatu nilai religius, khususnya Protestan, dan unsur etnosentris *whiteness* (kulit putih) di balik keberhasilan demokrasi di Amerika.

Kecendrungan untuk melihat Kristen secara inheren demokratis, dan Islam totalitarian, menurut Massad sebenarnya sudah ada sejak awal periode modern. Montesquieu (wafat 1755), salah seorang pemikir zaman pencerahan, misalnya menggunakan istilah “*oriental despotism*” (kezaliman orang Timur) untuk menunjukkan kediktatoran penguasa muslim dalam sejarah Islam.

Kecendrungan demikian kemudian diteruskan oleh pemikir Barat dari generasi selanjutnya. Max Weber (1920), sosiolog yang menekuni topik modernitas, misalnya mengasosiasikan rasionalisasi, sains, dan nalar kepada Kristen. Kata Massad, Weber bahkan menjadi model sarjana yang selalu menempatkan Barat Eropa sebagai superior dan bangsa Timur sebagai inferior.

Samuel Huntington (wafat 2008), yang sangat terpengaruh oleh paradigma Weber tentang agama dan pembangunan, juga mengajukan tesis serupa. Menurut Huntington demokrasi akan *prosper* (berhasil dengan baik) jika kebudayaan yang mendasarinya adalah Kristen. Islam sebaliknya sulit menjadi demokratis karena watak birokrasinya yang sentralistik, di samping faktor kultural (ajaran dan doktrin agama) yang secara inheren tidak kompatibel dengan sistem demokrasi.

Huntington kembali mengamplifikasi warisan orientalis periode sebelumnya dengan menyebut bahwa sultanisme (sistem tata negara periode Islam klasik) adalah sistem yang despotik. Bahkan menurutnya sistem kesultanan lebih dekat kepada komunisme daripada demokrasi

karena menerapkan doktrin totalitarian.

Massad menolak keras tesis tentang *oriental despotism* ini. Ia mengutip koleganya, Wael B Hallaq, untuk meruntuhkan tesis prejudis tersebut. Istilah despotik dan tirani yang digunakan oleh para sarjana barat, menurut Hallaq dan Massad, sebenarnya adalah proyeksi sistem monarki Barat pada abad pertengahan atau abad pra reformasi gereja dan revolusi Perancis. Jadi, istilah itu digunakan untuk men-*stereotype* orang lain, tetapi sebenarnya menggambarkan pengalaman dan kapasitas diri sendiri.

Dalam sistem politik Eropa pra reformasi, para raja memiliki kekuasaan yang absolut. Mereka memiliki peran eksekutif dan legislatif sekaligus. Sebaliknya, dalam sejarah Islam, para sultan dan khalifah memiliki otoritas yang sangat terbatas. Mereka tidak memiliki peran legislasi. Peran membuat regulasi dipegang oleh para juris (fukaha) yang mengatur *civil affairs* (urusan sipil) atau urusan keseharian masyarakat.

Para khalifah hanya mengatur urusan penarikan pajak, menentukan para hakim, dan keamanan teritori. Wewenang mereka juga dibatasi oleh hukum yang ditentukan oleh para ulama, bukan oleh mereka sendiri. Lebih dari itu, mereka juga tidak bisa melakukan penetrasi kepada masyarakat. Mereka tidak memiliki sistem dan aparatus birokrasi modern seperti zaman sekarang.

Menurut Massad, dengan mengutip Hallaq, jika pun ada praktek despotisme dalam sejarah Islam, kadarnya jauh lebih

rendah dibandingkan dengan despotisme dalam sejarah politik di Eropa.

Massad melanjutkan, kecenderungan mendiskreditkan Islam sebagai agama yang secara inheren tidak sesuai dengan demokrasi juga dapat ditemukan pada pemikiran seorang filosof Aljazair-Perancis kontemporer, Jacques Derrida (wafat 2004). Dalam esainya terkait nalar (*reason*), ia menyebut bahwa Islam adalah satu-satunya agama atau nilai teokratik yang memberikan inspirasi dan bahkan mendeklarasikan penolakan terhadap demokrasi.

Terkait dengan ini, menurut Derrida, peradaban Judeo-Kristen Barat memiliki tanggungjawab dan misi untuk memberadabkan orang-orang Islam. Barat perlu berjuang sekuat tenaga untuk melawan kelompok yang menolak sekularisasi politik dan mendukung tafsiran al-Quran para sarjana muslim yang menerima demokrasi.

Massad kemudian melanjutkan, kecenderungan untuk melihat agama sebagai faktor penentu ini, sayang sekali tidak digunakan secara konsisten. Ia menyebut bahwa tidak ada seorang intelektual Barat pun yang menggunakan argumen kultural untuk menjelaskan sistem perbudakan terhadap ras kulit hitam dan genosida terhadap suku asli Indian di sejarah Amerika. Tidak ada yang menganggap itu adalah produk teologi Kristen, sekalipun pelakunya adalah orang-orang Kristen.

Teori budaya juga absen dari penjelasan mengenai fenomena diskriminasi terhadap kelompok minoritas Mormon

dan diskriminasi terhadap perempuan di Amerika. Sehingga, menurut Massad, apa yang kemudian muncul adalah fenomena *muslim exceptionalism* yang ironis dan hipokrit, di mana faktor budaya dan agama hanya bisa diterapkan untuk membaca masyarakat muslim.



Gambar: Joseph A. Massad (sumber: algemeiner.com).

Misi Liberalisasi

Massad mempercayai bahwa ideologi liberalisme, sejak awal ia lahir, dirancang untuk diproyeksikan ke luar masyarakat Barat. Mengutip pandangan Talal Asad dalam *Europe against Islam*, Massad juga meyakini bahwa misi Barat adalah membuat tradisi Islam sesuai dengan gambaran Kristen Protestan yang liberal. Dengan kata lain, misi Barat adalah mentransformasikan Islam agar menjadi agama yang seperti Protestan (*“to transform Islam into a Protestant-like religion”*).

Massad menyebutkan beberapa contoh fenomena. Diantaranya adalah fakta di mana pada awal abad dua puluh sarjana Islamis Barat mendorong dilakukannya reformasi teologi Islam agar sesuai dengan proyek modernitas Barat.

Massad misalnya menyebut pandangan Ignaz Goldziher, seorang orientalis ternama dari Hongaria, yang menulis bahwa para teolog dan sarjana muslim harus meniru kesarjanaan barat dalam studi agama dan menggantikan model kesarjanaan apologetik yang selama ini digunakan. Strategi lainnya dalam meliberalkan Islam adalah dorongan para orientalis kepada teknokrat dan sarjana muslim di awal periode lahirnya negara bangsa untuk melakukan kodifikasi hukum dan menciptakan sistem hukum adat.

Pada periode kontemporer, misi liberalisasi ini, menurut Massad, dilakukan dengan cara mengkampanyekan paham Islam liberal. Liberalisme dianggap nilai rasional dan universal yang juga dapat ditemukan justifikasi teologisnya dalam Islam. Liberalisme yang islami dianggap dekat dan *comparable* (dapat disamakan) dengan liberalisme barat.

Dalam tataran praktis, misi ini diimplementasikan melalui beberapa kebijakan strategis. Massad mengutip tulisan almarhumah Saba Mahmood, antropolog dari Universitas California di Berkeley yang menekuni topik sekulerisme, yang mengkritik proyek liberalisasi dunia Islam. Mahmood dalam tulisannya berjudul *Secular, Hermeneutics, and Empire*, menyebut tentang laporan yang disusun tahun 2003 oleh *the National*

Security Research Division dari lembaga bernama *the RAND Corporation*. Lembaga ini adalah lembaga think tank yang sangat menentukan arah politik luar negeri Amerika Serikat.

Dalam laporan yang berjudul *Civil Democratic Islam* ini disebutkan beberapa strategi untuk “membentuk dan mengubah Islam dari dalam (*reshape and transform Islam from within*)” agar sesuai dengan visi Barat. Dokumen ini juga menyebutkan sejumlah nilai-nilai yang perlu dijadikan parameter keliberalan dan komoderenan dunia Islam.

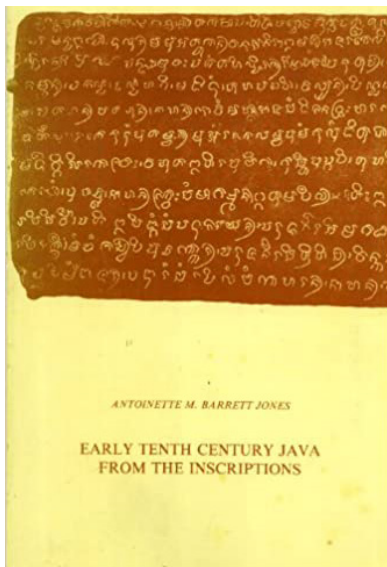
Nilai-nilai tersebut adalah: demokrasi dan hak asasi manusia, monogami, hukuman bagi tindak kriminal, perlakuan terhadap kelompok minoritas, dan pakaian wanita. Dokumen ini juga menjelaskan bahwa Barat, khususnya pemerintah Amerika Serikat, perlu mendukung dan beraliansi dengan kelompok yang mereka sebut sebagai muslim reformis yang berorientasi pada nilai-nilai liberal.

Menutup tulisannya tentang Islam dan demokrasi, Massad menyebut bahwa wacana Barat tentang demokrasi di dunia Islam sebenarnya tidak lain adalah kamufase untuk melakukan penjajahan. Strategi penjajahan Barat dilakukan dengan terus memproduksi bentuk Islam tertentu, yaitu Islam liberal, yang dapat digunakan sebagai pelayan kebijakan-kebijakan kolonial.

Merangkai Jejak-jejak Peradaban Jawa Kuna Abad ke-10 M

Dziyaul F. Arrozain

Ulasan 18 | September 2020



Antoinette M. Barrett Jones, 1984.

Early Tenth Century Java from the Inscriptions,

Verhandelingen van Het Koninklijk Instituut voor Taal-, Land-, en Volkenkunde no. 107.

Di antara ragam literatur mengenai masa Jawa Kuna, seperti *Sejarah Nasional Indonesia Jilid II* (2008), *Indonesia dalam Arus Sejarah jilid II* (2012), dan *Melacak Sejarah Kuno Indonesia melalui Prasasti* (2012); sebuah publikasi oleh Antoinette M. Barret Jones dapat menjadi alternatif rujukan guna melengkapi pembahasan khazanah sosial-budaya masyarakat pada masa itu.

Buku tersebut dimuat dalam terbitan berkala *Verhandelingen van Het Koninklijk Instituut voor Taal-, Land-, en Volkenkunde* (VKI) nomor 107 pada tahun 1984. Selain dikarenakan keberadaannya yang kini cukup langka didapatkan, buku ini menjadi satu-satunya rujukan yang membahas kajian ekonomi, sosial, dan administratif pemerintahan di Jawa Kuna dalam batasan periode pendek, yakni abad ke-10 M. Pemilihan batasan waktu tersebut dilakukan Jones mengingat banyaknya temuan data prasasti yang berangka tahun 900–1000 Masehi. Hal tersebut juga, rupanya, berkaitan dengan eksistensi politik Kerajaan Mataram Kuna sebagai hegemoni yang berkuasa di masa tersebut, seperti pergiliran kekuasaan yang berkali-kali hingga perpindahan pusat pemerintahan (lengkapnya dapat merujuk Wisseman 2001).

Sebagai simbol legitimasi kekuasaan politik, kedudukan prasasti sangat signifikan sebagai media perekam aktivitas sosial-budaya pada masa tersebut. Melalui pembacaan serta penafsiran yang komprehensif, Jones dapat menyimpulkan beragam aspek yang menjadi pondasi kehidupan masyarakat Jawa Kuna pada saat itu; yang diuraikan dalam bab-babnya, antara lain:

- Bab 1: Perdagangan
- Bab 2: Sima dan Watĕk
- Bab 3: Gelar dan Fungsi (Aparatur Sipil)
- Bab 4: Pajak dan Tarikan Resmi lainnya.

Perdagangan. Jones memulai paparan perdagangan melalui keberadaan orang asing (pedagang) di pesisir Jawa. Mereka berasal dari berbagai negeri, seperti: Campa, Singha, Bengal, Khmer, Kalinga, Colika, Malayana & Karnataka; dan menetap di dekat pelabuhan yang ramai. Menariknya, data prasasti menyebutkan bahwa kedudukan mereka dalam penarikan pajak berbeda dengan masyarakat lokal. Artinya, kegiatan perdagangan saat itu telah pesat hingga berimbas pada aspek sosial kemasyarakatannya, seperti status dan peran masing-masing masyarakat. Lantas, apakah keragaman tersebut turut mempengaruhi pola ekonomi yang berjalan?

Argumentasi tersebut rupanya dijawab Jones melalui komoditas yang diperjualbelikan. Diketahui bahwa beberapa produk Nusantara menjadi

primadona bagi orang asing di berbagai pelabuhan di pesisir Jawa, seperti: kayu manis, pala, bunga pala, cengkeh, pinang, dan kayu cendana. Kebutuhan tersebut timbul karena perbedaan kemampuan sumberdaya alam antara negeri orang-orang asing dan Nusantara.

Namun demikian bukan berarti perdagangan Jawa Kuna hanya bertujuan mancanegara. Data-data prasasti menunjukkan adanya perdagangan lokal yang juga berkembang pesat. Selain adanya aturan seperti kuota komoditas dan pajak yang dikenakan kepada pedagang lokal, Jones juga melihat adanya motif subsistensi dan religi yang melandasi kegiatan perdagangan.

Sima dan Watĕk. Selain aspek ekonomi, aspek religio-politik juga tampak signifikan di masyarakat Jawa Kuna. Prasasti-prasasti abad ke-10 M mayoritas membahas penetapan tanah sima (yang status pajaknya diubah oleh otoritas pemerintahan, biasanya menjadi bebas pajak). Jones melihat bahwa tanah sima menjadi bagian dari legitimasi religio-politik sebuah otoritas kepada masyarakat, salahsatunya dipergunakan sebagai lahan pembangunan candi. Sehingga membutuhkan serangkaian upacara sakral yang oleh Jones dibedakan dalam empat jenis/motif pemberiannya.

Sebagai bentuk dari legitimasi religio-politik, penetapan sima memperhatikan jenjang struktural pemerintahan. Diketahui adanya sosok *watĕk*, *rakai*, dan *pamgat*, yang merupakan tokoh sentral selain pendeta, yang berkedudukan sebagai saksi dan pemberi anugerah

pelaksanaan upacara penetapan sima. Posisi *watĕk* merupakan pemimpin daerah yang tanahnya ditetapkan sima, sedangkan *rakai/pamgat* merupakan perpanjangan kekuasaan raja. Lantas siapakah otoritas dari keduanya yang berhak mengelola candi? Jones cenderung melebihkan *rakai* ketimbang *watĕk* dikarenakan posisi strukturalnya yang lebih tinggi. Selain itu perannya sebagai perpanjangan tangan raja juga berhak mengatur keuangan pajak yang sebagian dialokasikan untuk candi. Sehingga dapat dikatakan bahwa posisi *rakai* di sebuah tanah sima maupun yang telah digunakan sebagai candi adalah sebagai pengelola dan penjaga legitimasi religio-politik raja di tiap-tiap daerah pemerintahannya.

Gelar dan Fungsi (Aparatur Sipil). Sempat disinggung pada bahasan sebelumnya, aspek politik dan administrasi menjadi bahasan tersendiri yang diperdetail oleh Jones pada bab 3. *Rakai* ataupun *pamgat* merupakan gelar yang melekat pada individu. Gelar tersebut dalam perannya bisa memiliki banyak jabatan fungsional. Jones sendiri memaparkan bahwa ada jabatan fungsional dalam pemerintahan di Jawa Kuna yang dapat diisi oleh seorang *rakai* atau *pamgat*, seperti: *patih*, *wahuta* (pejabat tingkat *watĕk*), dan *nyaka* (petugas pajak tingkat *watĕk*).

Pada saat seorang *rakai* atau *pamgat* menduduki jabatan-jabatan tersebut, diketahui bahwa mereka memiliki hierarki internalnya. Berdasarkan data prasasti diketahui adanya sambungan kata *-hino*, *-halu*, *-wka*, dan *-sirikan* bagi *rakai*, sedangkan *pamgat* berupa *-wakudur*,

-wadihati, dan *-tiruan*. Meskipun demikian, seorang *rakai* atau *pamgat*, apapun hierarkinya, dalam melaksanakan tugas fungsionarisnya, mereka dibantu oleh jabatan-jabatan teknis yang berada di bawahnya, seperti jabatan *parujar* (juru bicara) dan pangurang.

Pajak dan Tarikan Resmi Lainnya.

Keberadaan informasi pajak hampir ada di setiap prasasti berangka tahun abad ke-10 M. Menariknya, keberadaan bahasan pajak tersebut seolah merangkaikan hubungan sinergis antara sektor ekonomi (topik bahasan bab 1) dan sektor politik-pemerintahan (topik bahasan bab 2 dan 3). Maka tampak bahwa pajak merupakan “urat-nadi” pengatur peredaran harta (dalam pengertian sekarang seperti modal) dalam sistem Kerajaan Mataram Kuna. Oleh karena landasan itu pula, Jones mencoba menguraikan bagaimana sistem perpajakan yang eksis pada masa tersebut.

Pajak pada masa Jawa Kuna dikenakan pada tiap-tiap aktivitas ekonomi masyarakat. Selain yang tidak diperuntukan sebagai tanah sima, sebagai contoh, lahan-lahan pertanian produktif merupakan objek pajak yang sering dibahas. Beragam tarikan pajak diketahui melalui perhitungan luas lahan tersebut. Meskipun demikian, usaha-usaha lain pun turut dikenai pajak, seperti: kerajinan, seniman (*performers*), dan pedagang; oleh penarik pajak yang dikenal dengan *mangilala drwya haji*.

Disamping adanya tarikan pajak, Jones turut memaparkan adanya tarikan lain bagi masyarakat. Istilah *buat haji* merupakan terminologi yang muncul di prasasti sebagai bentuk tarikan (bisa

juga diartikan sumbangsih sukarela) saat raja mengadakan sebuah kegiatan – biasanya berupa perayaan, pesta, maupun pertunjukan. Pada penarikan ini pula, peran *rakai* serta *pamgat* cukup signifikan untuk mengumpulkan sumbangan emas/ perak maupun sumbangan tenaga kerja.

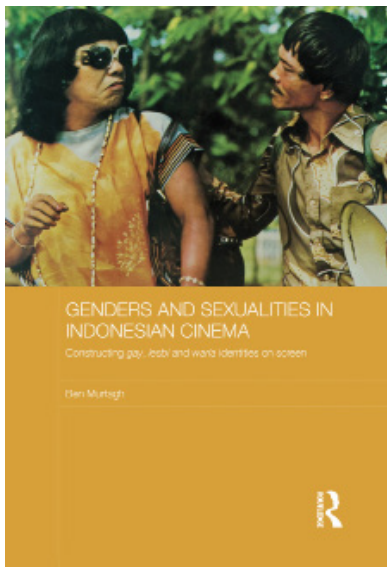
Sebagai penutup, paparan Jones dalam buku ini telah cukup efisien dalam memilah aspek bahasan yang fundamental dalam masyarakat Jawa Kuna abad ke-10 M melalui bahasan ekonomi dan politik-pemerintahan. Akan tetapi aspek lain seperti religi, hukum, dan kebudayaan masih belum banyak diulas.

Selain hal tersebut, bahasan di buku ini merupakan “cuplikan” dari sekuen peristiwa yang pendek. Sehingga sangat disarankan untuk mengelaborasi isi buku ini dengan buku serupa yang memiliki rentang waktu kajian panjang – terutama dari segi penggunaan data prasasti berangka tahun sebelum dan sesudah abad ke-10 Masehi. Dengan demikian kekurangan bahasan pada buku ini dapat dilengkapi serta dapat melihat keragaman dan dinamika khazanah sosial-budaya masyarakat Jawa Kuna yang lebih komprehensif.

Konstruksi Gay, Lesbi, dan Waria dalam Perfilman Indonesia dari Masa ke Masa

Masithoh Azzahro Lutfiasari

Ulisan 19 | September 2020



Ben Murtagh, 2013.

Genders and Sexualities in Indonesian Cinema
Constructing gay, lesbi and waria identities on screen,
Routledge.

Representasi gender non-heteronormatif dalam perfilman Indonesia adalah sebuah topik yang selalu menarik untuk digali, mengingat sejarah politik negeri ini di era Orde Baru berfokus pada pembangunan keluarga heteronormatif sebagai landasan utama agenda negara. Agenda tersebut mempunyai misi untuk menetapkan laki-laki sebagai pahlawan masyarakat dan perempuan sebagai “pengabdian” pahlawan. Pertanyaan yang kemudian muncul adalah bagaimana gender “lain” terwakilkan peran dan tampilannya di layar emas pada periode ini dan setelahnya.

Ben Murtagh membedah konstruksi Indonesia tentang gay, lesbi dan waria dalam buku terbitan tahun 2013, dan memberikan kontribusi yang luar biasa untuk diskusi tentang gender non-heteronormatif di Indonesia. Analisisnya atas setiap film yang dia pilih sangat rinci, menyeluruh, dan menggugah pikiran. Format lini waktu yang ia gunakan, mulai dari film-film Indonesia era 70-an kemudian bergerak menuju era terkini, terbukti efektif dalam menjaga alur pemikirannya di sepanjang buku. Ini merupakan pengalaman membaca yang menyenangkan bagi saya, karena mampu memperkaya pengetahuan tentang gender “lain” di negara sendiri. Sebagian besar

argumennya bisa dikatakan komprehensif, karena Murtagh juga membahas tentang apa yang terjadi dalam lingkup perfilman Indonesia pada era yang dibahasnya dalam setiap bab.

Bab pertama, yang merupakan pengantar, dengan rapi menegaskan struktur konten buku ini kepada para pembaca. Murtagh bahkan memberikan ringkasan plot singkat untuk setiap film yang dia diskusikan. Hal ini tentunya sangat memudahkan, sehingga siapa pun yang belum menonton tetapi tertarik untuk membaca analisis filmnya terlebih dahulu dapat memahami tanpa kesulitan berarti.

Murtagh mendiskusikan topik waria di Bab 2, dan memilih dua film sebagai fokusnya: Betty Bencong Slebor (*Betty the Scatty Bencong*, sutradara Benyamin S, 1979) dan Akulah Vivian: laki-laki jadi perempuan (*I am Vivian: the man who becomes a woman*, sutradara Endraatmadja, 1978). Pilihan pertamanya adalah film komedi, dan yang kedua bergenre drama. Dalam bab ini, Murtagh menjelaskan perbedaan yang signifikan antara penggunaan istilah waria, bencong, dan gay di Indonesia. Ia juga membahas isu *dewigging*, yang tampaknya khas dalam film-film tentang waria, dan apa pengaruhnya terhadap konstruksi waria dan bencong bagi penonton Indonesia. Ia memanfaatkan pendapat Boellstorff yang menyatakan bahwa keberadaan waria dan bencong sebenarnya tidak melibatkan pengertian gender ketiga, karena masih berfungsi dalam orbit maskulinitas (h.29). Ia mengkritik kurangnya eksplorasi hasrat (*desire*) pada dua karakter utama

dalam film-film bab ini, dan bagaimana sesungguhnya itu bisa menjadi cara bagi sutradara Indonesia untuk dapat menghadirkan seksualitas alternatif di perfilman Indonesia tanpa harus bermasalah dengan badan sensor.

Setelah menelaah representasi laki-laki gay di perfilman Indonesia, Murtagh beralih ke pembahasan tentang konstruksi lesbi dalam perfilman Indonesia di Bab 4. Ia berpendapat bahwa tidak seperti karakter laki-laki gay, karakter lesbian di dalam film yang ia pilih untuk Bab 4 akhirnya kembali jatuh ke pelukan pasangan heteroseksual mereka untuk kemudian dinyatakan “sembuh”. Ia menyatakan bahwa ini adalah bukti bagaimana negara memang lebih mengontrol seksualitas perempuan daripada seksualitas laki-laki. Dia juga memasukkan fakta bahwa skenario asli untuk film-film ini dulu diubah guna menyajikan versi seksualitas perempuan yang sesuai, dan ini menunjukkan kejelian analisisnya. Dalam Bab 3, Murtagh membandingkan empat film yang secara gamblang mengeksplorasi karakter-karakter gay. Namun, ia nantinya juga membahas Istana Kecantikan (sutradara Wahyu Sihombing, 1988) di bab selanjutnya. Pilihannya untuk memberi porsi lebih kepada film ini menguntungkan, sebab karakterisasi tokoh gay di dalamnya memang lebih kaya dibandingkan tiga film lainnya. Nico, yang diperankan oleh Mathias Muchus, adalah seorang lelaki gay yang dipaksa menikah dengan rekan keluarganya, Siska, yang sedang mengandung bayi lelaki lain. Murtagh dengan brilian membangun hubungan antara pernikahan heteroseksual

pilihan Nico dengan tatanan negara yang dikampanyekan di Indonesia. Poin-poin yang dia pertahankan sehubungan dengan akhir film mencerminkan citra lelaki gay di Indonesia sebagai pribadi yang menyimpang, berbahaya, dan kriminal.

Arisan! (*The Gathering*, sutradara Nia Dinata, 2003) menjadi daya tarik utama Bab 5 karena membahas persoalan pria gay modern. Murtagh mengangkat pertanyaan tentang homonormatif baru untuk menjelaskan penggambaran karakter gay dalam *Arisan!* dan *Janji Joni* (*Joni's Promise*, sutradara Joko Anwar, 2005). Mereka digambarkan sebagai pria metropolitan kelas menengah, dan menjalani kehidupan kelas atas dalam komunitas elit di Jakarta. Dia memperhatikan pergeseran representasi laki-laki gay dalam film-film era ini, di mana gambar-gambar positif mereka dipertegas dalam layar, tidak seperti yang kita temui di Bab 3.



Gambar: Ben Murtagh (sumber: conference.nu.ac.th).

Gagasan monogami dalam hubungan homoseksual juga dimasukkan sebagai fitur homonormativitas oleh Murtagh. Kisah Sakti dan Nino dalam *Arisan!*, yang

ditampilkan masih bersama dan disambut dengan hangat oleh teman-teman mereka pada akhir film, dibandingkan dengan cerita singkat para gay di *Janji Joni* yang menjadi “percontohan” pasangan harmonis bagi fantasi heteroseksual Joni, si karakter utama. Bab ini mengajukan pertanyaan tentang dampak citra tersebut bagi gay, lesbi dan waria di Indonesia yang tidak merasa ‘menjalani’ atau ‘menikmati’ kepositifan tersebut.

Mengikuti pola Bab 3 dan 4, Bab 6 berputar di sekitar gagasan lesbi modern dan bagaimana ia telah bergeser dari penggambaran yang dibahas di Bab 4. Hal yang paling menarik adalah bahwa Murtagh mendiskusikan masalah PMS dan HIV/AIDS dalam film *Berbagi Suami* (*Love for Share*, sutradara Nia Dinata, 2006). Ia juga menekankan bagaimana di dalam *Berbagi Suami*, karakter pasangan lesbi-nya tetap bersama hingga akhir film, tidak seperti di dalam *Gadis Metropolitan* (*Metropolitan Girls*, sutradara Slamet Riyadi, 1993) yang berakhir dengan salah satu dari mereka tewas dalam kecelakaan mobil.

Namun, terlepas dari beberapa ‘keunggulan’ yang telah saya sebutkan tentang buku ini, ada dua kritik yang perlu saya sampaikan. Pertama, bahasan yang melebar mengenai perbandingan karakter Mirna di *Gadis Metropolitan* dengan karakter vampir lesbian dalam film-film Barat. Saya tidak menemukan signifikansi dari perbandingan tersebut, mengingat genre yang dibicarakan *different* dan *being*, atau *becoming*. Dengan demikian, vampir tentunya tidak dapat diartikan sama dengan

memiliki “gangguan psikis” (Murtagh, 2013, p.85). Kedua, ketika karakter Lisa di *Gadis Metropolis* jatuh kembali ke pelukan pasangan heteroseksualnya, saya mempertanyakan mengapa buku ini menyatakan bahwa keluarga heteroseksual yang didambakan oleh Lisa adalah sebuah “kemustahilan” (Murtagh, 2013, p.87) sedangkan pesan yang tersirat dari “kesembuhannya” sudah jelas; ada peluang hadirnya heteronormativitas di masa depan.

Bab 7 pada dasarnya merangkum keseluruhan buku, termasuk perubahan yang bertahap dari representasi gender non-heteronormatif dalam perfilman Indonesia dari tahun 1970-an hingga era milenium. Buku ini mengulik setiap isu yang mungkin ditimbulkan oleh konstruksi sinematik gay, lesbi dan waria serta dampaknya terhadap citra yang dipersepsikan oleh khalayak Indonesia. Perubahan positif penggambaran seksualitas alternatif ini dalam perfilman nasional dapat dipahami sebagai upaya pengarusutamaan identitas tersebut. Terakhir, buku ini bertujuan untuk mendorong pembaca untuk mempertimbangkan sudut pandang queer ketika menonton film dengan tema gender non-heteronormatif di Indonesia.

Antropologi Marxisme Arab pada Era Poskolonial

Sawyer Martin French

Ulasan 20 | September 2020



Fadi A. Bardawil, 2020.

Revolution and Disenchantment

Arab Marxism and the Binds of Emancipation,

Duke University Press.

Revolution and Disenchantment merupakan karya etnografi yang dengan peka dan teliti menceritakan perkembangan gerakan Marxis di Lebanon pada tahun 1960-70an. Tokoh-tokoh utama dalam cerita ini adalah para aktivis dan pemikir yang berkiprah di organisasi “Socialist Lebanon” (disingkat jadi SL), sebuah kelompok kiri Marxis yang tidak terikat pada Soviet. Fadi Bardawil, penulisnya, juga mengikuti tokoh-tokoh dari SL setelah bubarnya organisasi tersebut, dan pembaca menyaksikan berbagai upaya intelektualnya untuk menganalisis dinamika sosial dalam konteks yang semakin diwarnai oleh komunitas beragama alih-alih kelas ekonomi.

Dalam buku ini, antropolog lulusan Universitas Columbia itu menyajikan analisis yang sangat kaya, baik jika dilihat sebagai karya etnografi ataupun sebagai karya sejarah intelektual. Analisisnya memberikan kritik yang menarik terhadap narasi dominan dalam dunia akademik sekaligus menyumbangkan arsip pemikiran sebuah gerakan Marxis dari dunia Arab poskolonial.

“Kritik Epistemologi” terhadap Aktifis-aktifis Marxis di Dunia Islam

Salah satu kesan terbesar dari *Revolution and Disenchantment* adalah perlawanan Bardawil terhadap sebuah kecenderungan dalam dunia akademik mutakhir yang ia sebut sebagai “kritik epistemologi” (*epistemology critique*). Jenis kritik ini terinspirasi dari argumen Edward Said dalam *Orientalisme* yang mengkaji kolonialisme dengan fokus ke ranah wacana dan pemikiran, bukan sekadar pada penjajahan dalam bentuk material. Maka darinyam di samping “orientalisme” sendiri terdapat istilah “*self-Orientalizing*” (meng-oriental-kan diri), sebuah julukan yang diberikan kepada orang-orang dari bangsa terjajah yang ikut percaya pada narasi Orientalis dan supremasi Barat.



Gambar: Fadi A. Bardawil (sumber: Duke University).

Tuduhan semacam itu sudah cukup sering dilontarkan dari pemikir-pemikir poskolonial di Barat kepada berbagai jenis aktivis di negara-negara berkembang yang pendekatannya dianggap kebarat-baratan.

Misalnya seperti tuduhan Saba Mahmood bahwa para pemikir Islam liberal merupakan “sekutu imperialisme,” atau kritik Joseph Massad bahwa aktifis-aktifis LGBT di dunia Arab punya perspektif yang orientalis dan pro-imperialisme Amerika.

Narasi tersebut juga sering diidentikkan dengan gerakan-gerakan Marxis dari dunia Islam. Dalam *Orientalisme*, Said sendiri sudah menunjukkan bahwa Marx terbawa pandangan yang rasis terhadap Dunia Timur, dan fakta demikian ini sering dirujuk sebagai bukti bahwa para aktivis komunis tersebut pun termasuk golongan *self-orientalizing* itu.

Menurut Bardawil, tuduhan ini berbau esensialisme yang simplistik karena menyaring semua aktor ke dalam dikotomi antara dua kelompok: yang “otentik” pada budayanya sendiri, dan yang kebarat-baratan, terayu oleh kerangka pemikiran penjajahnya, pengkhianat epistemologis.

Bardawil menegaskan bahwa tidak pantas kalau pemutaran ideologi dan teori secara global dilihat sebagai arus alir yang hanya searah (Barat ke Timur). Ia menyebut penelitiannya sebagai “studi lapangan di teori” (*fieldwork in theory*) yang memperhatikan “kehidupan sosial dari teori” (*the social lives of theory*) sebagaimana digunakan oleh para aktivis. Bardawil utamanya fokus pada proses penerjemahan (yang ia sebut *transfiguration*) yang menyesuaikan teori yang berasal dari dunia yang asing ke dalam konteks lokal (8).

Contoh utama adalah pentingnya Paris sebagai pusat wacana radikal pada tahun

1960-an. Para anggota SL selalu mengikuti terbitan-terbitan baru dari Paris. Tapi ini bukan karena berguru pada Barat atau menelan mentah-mentah pemikiran Eropa. Tapi justru Paris saat itu berperan sebagai medan (atau “jembatan”) untuk pertukaran pemikiran revolusioner dari seluruh dunia. Dalam berbagai majalah terbitan Paris, para aktivis Lebanon dapat menelusuri pemikiran dari pemikir radikal lain dari dunia ketiga, seperti Mao Zedong, Che Guevara, dan Frantz Fanon, juga bersama para Marxis Barat seperti Gramsci.

Kerangka Marxis yang berasal dari Barat itu, tegas Bardawil, malah kerapnya digunakan untuk melawan kolonialisme sekaligus dominasi kapitalis lokal. Dan para pemikir SL senantiasa bersikap kritis terhadap bias barat yang terkandung dalamnya dan berusaha menyesuaikan teori-teorinya dengan konteks lokal di Lebanon.

Menerut Bardawil, kritik epistemologi yang salah sasaran itu menunjukkan *the metropolitan unconscious*, atau asumsi-asumsi di bawah sadar para akademisi yang terletak di metropol (pusat kekaisaran), baik “bule” maupun diaspora dari dunia poskolonial (seperti Said, Massad, dan Mahmood). Karena mereka paling rajin mengkritisi imperialisme, kadangkala mereka pun jadinya kurang peka terhadap masalah-masalah khas yang dihadapi dalam dunia poskolonial sendiri.

Bardawil menggarisbawahi ironisnya kalau akademisi mengkritisi aktivis; karena bagi akademisi, kemurnian dan kebenaran teori lah yang jadi ukuran

utama, sedangkan bagi aktivis yang penting itu efektif-tidaknya sebuah teori sebagai sarana untuk menuju pembebasan kaum tertindas. Para aktivis, singkatnya, tidak punya *privilege*-nya para akademisi untuk mengutamakan kemurnian epistemologi.

Ringakasan Bab-bab:

Buku ini terdiri dari dua bagian. Yang pertama—yang mengandung tiga bab—menggambarkan aktivisme dan pemikiran SL pada era 1960-an saat mereka sedang semangat-semangatnya menggagas revolusi proletar (kelas buruh) terhadap kaum pemodal. Pada bagian kedua, tokoh-tokoh dari SL mulai berpaling dari impian itu lantaran melihat melaratnya politik antaragama dan sekte yang sudah berhasil memecah-belah rakyat jelata yang dulu ingin mereka satukan. Ini membuat impian revolusi berbasis kelas terasa tak terbayangkan lagi, dan para pemikir ini mulai mencari kerangka teoretis lain untuk memahami dinamika sosial dan lapisan-lapisan penindasan yang terjadi dalam Lebanon pada era 1970-an, terutama setelah mulainya perang saudara Lebanon pada tahun 1975.

Bab 1 menceritakan kehidupan para aktivis SL sebelum mendirikan organisasinya. Sebagian besar terbawa pemikiran nasionalisme Arab, terinspirasi oleh politik anti-kolonial dari Gamal Abdul Nasser, Revolusi Aljazair terhadap Perancis, dan perlawanan Palestina terhadap Zionisme. Tapi lama-lama, dan terutama setelah melihat gagalnya Republik Persatuan Arab (gabungan

antara Mesir dan Suriah) pada tahun 1961, mereka mulai kecewa dengan politik Pan-Arabisme. Mereka melihat bahwa masalah-masalah yang dihadapinya butuh pendekatan yang jauh lebih rumit daripada sekedar anti-imperialisme semata. Mereka membutuhkan kerangka teoretis yang dapat melihat struktur sosial dan bentuk penindasan secara global antarnegara maupun lokal antarkelas. Alias, mereka membutuhkan Marxisme.

Bab 2 menggambarkan pemikiran dan gerakan SL pada era 1960an, termasuk kegiatannya dalam penerjemahan literatur Marxis cetakan Inggris dan Perancis dari seluruh dunia, seperti disebut di atas. Bardawil fokus pada tulisannya *Pengantar Membaca Manifesto Komunis*, dan bagaimana mereka menyesuaikan dan menerjemahkan karya klasik Marx tersebut ke dalam konteks Lebanon. Bardawil tegaskan bahwa teks-teks teoretis ini terutama digunakan untuk mengkritisi kelompok politik lain. Para komunis pro-Soviet dicap “miskin teori” karena melihat sejarah secara sederhana dan menganggap bahwa negara pra-kapitalis tidak mungkin mencapai komunisme tanpa sudah melewati kapitalisme dulu (62). Para Nasseris dikritisi karena hanya bicara “sosialisme” di bibir saja, tanpa mempermasalahkan kontrol atas sarana produksi (*means of production*) (71). Bab ini yang juga mengandung kritik terhadap “kritik epistemologi” seperti diterangkan di atas.

Dalam Bab 3, Bardawil membandingkan tanggapan para aktifis SL terhadap kekalahan Arab dalam perang melawan

Israel pada tahun 1967 dengan tanggapan pemikir-pemikir lain. Ada pemikir Marxis lain seperti Sadiq Jalal al-Azm (asli Suriah) yang memberi otokritik ke dunia Arab yang mempermasalahkan keterbelakangan budayanya dan pemikiran agamisnya. Lain halnya dalam tulisan-tulisan SL dari saat itu, yang memusatkan kritiknya pada kelas, struktur sosial, dan relasi kekuasaan yang ada dalam negara-negara Arab, bukan “budaya” lokal yang disalahkan (85).

Bagian II mulai menceritakan kekecewaan para pemikir SL dengan kerangka Marxis saat dihadapkan dengan mengingkatnya politik sektarian (antarkelompok beragama). Bagaimana mereka bisa menggalakkan revolusi proletar jika kaum proletar (kelas buruh) saja dipecah-belah dan mendukung kaum elit agamanya masing-masing?

Berlanjut dari masalah besar ini, Bab 4 memberi narasi tentang perkembangan pemikiran salah satu pemikir SL, yaitu Waddah Charara. Ia kecewa dengan dinamika organisasi, terutama kesombongannya dalam “memimpin” rakyat secara otoriter. Ia terus mengangkat pola pikir yang Maois (aliran Mao Zedong) yang mendorong para intelektual untuk merakyat dan belajar dari kaum tertindas, bukan sekedar memimpinnya dari atas. Charara lalu pindah ke kampung kaum buruh, tindakan yang disebut *etablissement* oleh para Maois Perancis. Dari pengalaman itu lah Charara mulai menghargai bentuk-bentuk solidaritas sosial yang di luar ranah kelas, seperti keluarga dan agama. Ia malah mulai menaruh harapan di bentuk-bentuk kebudayaan lokal sebagai sarana untuk

mempromosikan revolusi kaum tertindas.

Bab 5 dimulai dengan perang saudara Lebanon dan pembunuhan di antara kelompok-kelompok beragama (Muslim Syi'ah, Muslim Sunni, dan Kristen). Dalam keadaan seperti itu, SL tidak mungkin melanjutkan aktifismenya, karena perjuangan kelas terasa sungguh mustahil di tengah-tengah perang saudara. Tapi Bardawil menjelaskan bahwa semua aktivis tetap rajin memberi kritik sosial–kini terhadap semua pihak sosial dan politik dalam perang. Tapi mereka tidak lagi semangat menggerakkan revolusi. Mereka menjadi intelektual-intelektual yang tercerai berai, yang bergerak di bidang-bidang akademik dan kebudayaan, bukan bagian-bagian dari gerakan massal dan agen-agen kemajuan sejarah seperti dulu diharapkan.

Bukan hanya perang saudara di Lebanon, tapi tersebarinya ideologi Islamis secara besar-besaran pada era akhir 1970-an dan awal 1980-an menghadapkan semua pemikir Marxis Arab dengan masalah yang sama: identitas sosial selain kelas ekonomi menjadi semakin penting. Bab 6 membandingkan tanggapan para mantan aktivis radikal terhadap dunia sosial baru ini. Selain pendekatan Charara dan mantan SL yang lain yang memilih untuk mengundurkan diri dari ranah aktifisme, ada banyak dari kaum Maois yang menganggap bahwa Islamisme merupakan wujud perlawanan sejati dari rakyat, dan malah ada orang-orang Kristen yang masuk Islam karena menaruh harapan revolusionernya pada gerakan Islamis. Di lain pihak ada para

Marxis seperti Sadiq Jalal al-Azm yang menganggap Islamisme sebagai ideologi yang dangkal dan terbelakang, maka ia membela “rasionalisme” sekuler (172).

Pada akhir bab ini, Bardawil mengingatkan kepada para akademisi di bidang sejarah intelektual bahwa perkembangan dan perdebatan ideologis seperti yang tersebut di atas tidak bisa dipahami dan dibandingkan seperti benda lepas yang tidak terikat pada masalah-masalah sosial dan politik khusus dari daerah dan zamannya. Maka darinya, dibutuhkan pendekatan etnografis yang bisa menerangkan “ruang masalah” (*problem space*, istilah dari David Scott) yang dihadapi aktor-aktor sosial yang menggagas teorinya untuk tujuan-tujuan tertentu.

Dalam buku ini Bardawil berusaha untuk mengembangkan analisis yang tidak terpusat pada Barat (atau *decentering the West*). Titik-tolak permasalahan bagi Bardawil bukan mirip-tidaknya atau terpengaruh-tidaknya SL dengan pemikiran Barat seperti para penggiat “kritik epistemologi.” Ia fokus pada masalah-masalah lokal yang dihadapi, bukan tren-tren transformasi epistemik secara global. Pendekatan ini jelas mempunyai kelebihan untuk memahami perkembangan gerakan seperti Marxisme Arab dengan segala seluk-beluknya.

Antropologi Islam menurut Talal Asad: Islam sebagai “Tradisi Diskursif”

Muhamad Rofiq Muzakkir

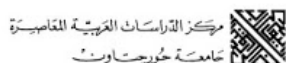
Ulasan 21 | Oktober 2020



Occasional Papers Series

THE IDEA OF AN
ANTHROPOLOGY OF ISLAM

Talal Asad



Talal Asad, 1986.

The Idea of an Anthropology of Islam,

Georgetown University.

Diskusi tentang bagaimana mengkonseptualisasikan Islam sebagai obyek penelitian (*object of inquiry*) telah banyak menyita perhatian para pengkaji Islam. Pertanyaan yang menjadi topik diskusi di antara mereka antara lain adalah aspek apa yang perlu dilihat saat Islam dipelajari oleh para peneliti. Pertanyaan yang lebih umum adalah bagaimana memahami dan menjelaskan Islam itu sendiri. Sejauh ini, beragam pendekatan telah banyak dirumuskan oleh para sarjana dari lintas bidang untuk menjawab pertanyaan tersebut. Namun demikian, masing-masing pendekatan tersebut memiliki kelemahan metodologis yang signifikan dan cenderung berdiri secara eksklusif, terpisah dari pendekatan yang lainnya.

Adalah Talal Asad, seorang antropolog beraliran post-strukturalis, mencoba mengatasi kelemahan dari pendekatan-pendekatan tersebut dalam artikel terkenal dari tahun 1986 berjudul “*The Idea of an Anthropology of Islam*” (Konsep Antropologi Islam) dengan mengajukan satu konsep yang ia sebut “Islam sebagai tradisi diskursif”. Sejak terbitnya artikel tersebut, konsep “tradisi diskursif” yang ditawarkan Talal Asad telah menjadi pendekatan dominan dalam bidang antropologi Islam, dan juga terkenal di

antara para pengkaji Islam dalam bidang-bidang lain.

Ia mengajukan gagasannya melalui sudut pandang disiplin ilmu yang ia tekuni, yaitu antropologi. Namun sekalipun latar belakang dan pijakan Asad adalah satu disiplin yang bersifat spesifik, pendekatan yang ia ajukan diakui oleh banyak sarjana lainnya memiliki potensi untuk digunakan lintas disiplin.

Kritik Asad Terhadap Pendekatan-pendekatan Lama

Secara umum pendekatan untuk mengkaji Islam dapat dipetakan ke dalam tiga kategori. *Pertama*, pendekatan yang paling awal digunakan adalah pendekatan teks yang mengkaji Islam dari referensi tekstual. Islam dilihat dari sudut pandang doktrin teologisnya dan pemikiran para sarjana (ulama) nya. Pendekatan ini dicetuskan oleh para orientalis yang juga disebut sebagai Islamolog. Kelemahan dari pendekatan ini adalah kecenderungannya untuk melakukan reduksi dan esensialisasi Islam. Pendekatan ini mengabaikan keragaman praktek populer berislam kaum muslimin. Islam teks dianggap sebagai universal dan ideal (*orthodox*), sementara Islam di luar teks dianggap sebagai penyimpangan (*heterodox*).

Kedua, sebagai respon terhadap pendekatan teks yang ingin melihat *single Islam*, sarjana humaniora merumuskan pendekatan antropologi terhadap Islam. Pendekatan ini melihat Islam dari sudut pandang keyakinan dan praktek pemeluknya, bukan dari sudut pandang

teks. Pendekatan antropologi terhadap Islam memiliki beragam variasi. Yang paling menonjol ada dua, yaitu konsep Clifford Geertz dan Abdul Hamid Zein.

Geertz menekankan bahwa Islam adalah dua fenomena sekaligus: universal dan lokal. Sebagai fenomena lokal, ada banyak perbedaan keyakinan dan praktek di tengah umat Islam. Sebagai fenomena universal, ada dua *common element* (kesamaan) dalam praktek-praktek lokal Islam, yaitu; pertama, Islam sebagai pengalaman beragama (*religious experience*) yang terdiri dari dua komponen, yakni pandangan hidup (*worldview*) dan etos; kedua, Islam sebagai tradisi makna. Secara singkat, pendekatan yang dirumuskan oleh Geertz berusaha mencari titik temu atau apa yang diistilahkan pengkritiknya sebagai *family resemblance* di antara ragam manifestasi lokal Islam. Geertz membuat kesimpulannya tersebut setelah melakukan komparasi antara model Islam di Maroko dan Islam di Indonesia.

Sebagai respon terhadap pendekatan Clifford Geertz, Abdul Hamid Zein mengajukan gagasan lain. Menurutnya, kelemahan dari pendekatan Geertz adalah kecenderungan melakukan esensialisasi Islam dengan mencari kesamaan-kesamaan dari diversitas Islam. Para antropolog tidak seharusnya mencari titik temu tersebut karena setiap fenomena agama adalah unik. Selain itu, semua manifestasi beragama (baik yang bersifat diskursus maupun praktek) harus diposisikan secara *equal*.

Zein beragumen bahwa antropologi sebagai pendekatan keilmuan tidak boleh

melakukan hirarkisasi terhadap wacana dan praktek beragama orang Islam. Antropologi tidak boleh membedakan antara Islam rakyat (*folk Islam*) dan Islam elit (*elite Islam*) dan mencari mana yang paling otentik dan valid dari beragam manifestasi Islam tersebut. Antropologi tidak perlu mencari ortodoksi dalam praktek beragama. Tugas antropologi menurutnya adalah mencari makna dari pengalaman beragama di tingkat lokal.

Proposal yang diajukan oleh Abdul Hamid Zein tersebut tampaknya menjadi pandangan paling favorit yang digunakan untuk mengkaji Islam oleh para antropolog. Namun, pendekatan ini memiliki setidaknya dua kelemahan.

Kelemahan pertama, dengan menganggap sama (dalam pengertian valid dan otoritatif) semua diskursus dan praktek keislaman, pendekatan ini mengarah pada relativisme reduktif. *Framework* ini membuat tidak nyaman dua belah pihak sekaligus, yaitu Islamolog, yang terbiasa melihat Islam melalui teks, dan muslim itu sendiri. Muslim dari kelompok *mainstream* tidak bisa menerima ketika praktek dan keyakinan mereka dianggap sama dengan praktek dari kelompok kecil yang biasanya dianggap sebagai menyimpang. Selain itu, dengan menganggap sama semua manifestasi Islam, antropologi sebenarnya telah mengambil alih tugas teologi yang berkecenderungan memberikan justifikasi.

Kelemahan kedua, pendekatan ini mengabaikan proses perubahan atau reformasi yang terjadi di tengah lokalitas umat Islam setelah persinggungan mereka dengan bentuk Islam yang lain. Pendekatan

ini mengandaikan seolah-olah praktek lokal itu terkurung, tidak berinteraksi, konstan (tidak berubah) saat mengalami pertemuan dengan manifestasi Islam yang berbeda.

Pendekatan *ketiga*, selain pendekatan teks dan antropologi, adalah pendekatan sosiologi dan ilmu politik. Pendekatan ini menekankan aktivisme sosial umat Islam. Manifestasi Islam, baik yang berupa wacana ataupun praktek, dianggap sebagai respon terhadap kondisi material tertentu, yaitu kondisi politik ekonomi. Pendekatan ini umumnya melihat Islam sebagai sebuah ideologi kontemporer yang merespon tantangan liberalisme Barat. Penekanan pada pendekatan ini adalah pada faktor struktur material yang membentuk sebuah ide. Kelemahan dari pendekatan ini bersifat ganda, yaitu mengesampingkan pentingnya teks Islam dalam membentuk ide dan menghilangkan agensi umat Islam. Umat Islam dianggap sebagai tawanan dari kondisi material yang melingkupi mereka.

Tawaran Asad: Islam sebagai Tradisi Diskursif

Menyadari kelemahan-kelemahan pendekatan sebagaimana diuraikan di atas, Talal Asad mengajukan konsep Islam sebagai tradisi diskursif. Dalam merumuskan konsep ini, Asad dipengaruhi oleh konsep tentang *tradition* yang dirumuskan oleh filosof Katolik kontemporer, Alasdair MacIntyre, konsep *discourse* dari Michel Foucault, dan konsep *orthodoxy* (*doxa*) dari Pierre Bourdieu.

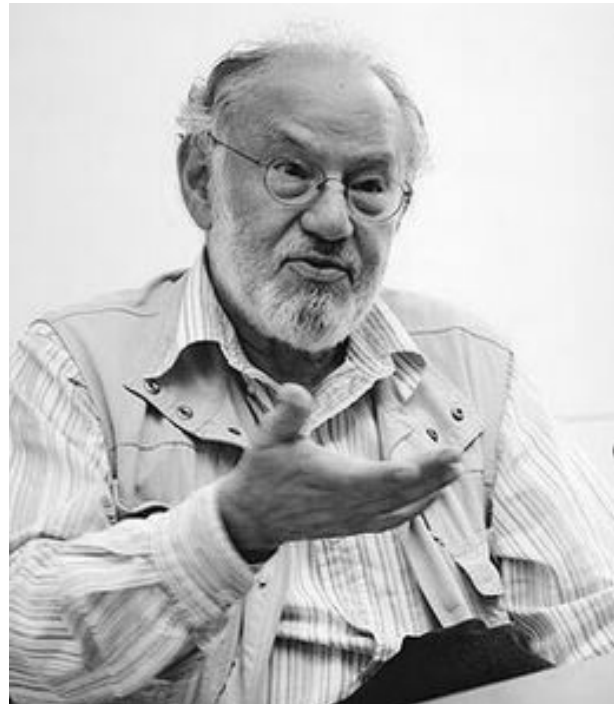
Untuk memahami Islam dan masyarakat muslim, para pengkaji, khususnya antropolog, menurut Asad harus melihat peran penalaran khas umat Islam (*Islamic reasoning*), yaitu penalaran yang berbasis pada al-Quran dan Hadis. Para antropolog dan pengkaji Islam secara umum harus memulai studi mereka dengan terlebih dahulu memahami cara berfikir spesifik umat Islam, yaitu berbasis pada sumber ajaran Islam. Asad menulis:

“Jika seseorang ingin menulis antropologi Islam, ia harus memulai, sebagaimana muslim melakukannya, dari konsep tradisi diskursif yang selalu memasukkan dan mengkaitkan dirinya dengan teks-teks dasar, yaitu al-Quran dan hadis.”

Asad mengingatkan para peneliti bahwa Islam adalah tradisi diskursif. Umat Islam dalam ruang dan waktu manapun selalu berupaya untuk melegitimasi praktek-praktek beragama mereka dengan kembali pada rujukan otoritatif. Sebagai tradisi diskursif, Islam memerintahkan pemeluknya untuk selalu mencari bentuk beragama yang benar serta mencari tujuan dalam mempraktekkan ajaran keagamaan (*instruct practitioners regarding the correct form and purpose of a given practice*).

Adalah sebuah fakta yang harus dipahami oleh para peneliti, lanjut Asad, bahwa umat Islam selalu berusaha untuk mencari legitimasi dan otentisitas dengan menemukan *ittisaliyyah* (ketersambungan) dengan otoritas di masa

lalu. Bagi umat Islam, proses pencarian inilah yang menentukan satu praktek beragama sebagai islami atau tidak. Sebuah doktrin atau praktek beragama baru akan dianggap otoritatif dan otentik jika telah diterima oleh masyarakat muslim beberapa generasi ke belakang atau memiliki jangkar dari tradisi intelektual di masa lalu.



Gambar: Talal Asad (sumber: threeohone.fandom.com).

Selain melihat otoritas pada teks dan preseden dari masa lalu, tradisi Islam juga memiliki jangkar ke depan. Artinya, tradisi tidak sekedar replikasi model dari masa masa lalu. Dalam hal ini Asad sesungguhnya tengah mengkontraskan pandangan Islam tentang tradisi dengan pandangan Barat. Dunia Barat, khususnya paska periode Pencerahan (*the Enlightenment*), cenderung melihat tradisi sebagai sesuatu yang serba negatif. Tradisi dimaknai sebagai “sekumpulan doktrin yang sudah tidak dapat berubah atau fakta kebudayaan yang sudah jadi”. Tidak hanya itu, tradisi juga dianggap sebagai lawan dari

nalar (*the opposite of reason*). Bangsa yang memasuki fase *modernity* (kemodernan), menurut cara berfikir ini, adalah bangsa yang memutus diri dari tradisi.

Dalam Islam, menurut Asad, tradisi bukan sesuatu yang statis. Tradisi dapat berubah karena ia merespon tuntutan masa kini. Tradisi bukan berarti atavisme, regresifisme dan penolakan terhadap perubahan. Sebagai tradisi, Islam selalu memiliki kemampuan untuk bertransformasi menyesuaikan dengan tuntutan kekinian, tanpa kehilangan otentisitas dan kontinuitasnya dengan masa lalu. Hal itu disebabkan penalaran Islam memberi peluang untuk negosiasi antara praktek masa lalu sebagai referensi dan tuntutan masa kini dan masa depan.

Dalam bahasa yang lain, para peneliti Islam harus melihat bagaimana sebuah wacana dan praktek keislaman terhubung dengan preseden masa lalu, dan bertransformasi menyesuaikan diri dengan tuntutan aktual dan obyektif yang melingkupinya.

Power dan Kontestasi atas Ortodoksi

Aspek lain yang perlu dipahami oleh pengkaji Islam adalah fakta bahwa tradisi Islam tidak homogen melainkan heterogen. Adalah suatu kekeliruan mengasumsikan adanya homogenitas tradisi Islam sebagaimana dilakukan sebagian pengkaji dari luar. Dalam hal ini, Asad membenarkan tesis koleganya sesama antropolog, Abdul Hamid Zen, tentang adanya *multiple Islams*.

Perbedaan diantara keduanya adalah menurut Asad manifestasi Islam yang beragam tersebut selalu terlibat kontestasi satu dengan yang lain. Dengan kata lain, Asad menyatakan bahwa tradisi selalu bersifat *contested* (diperdebatkan). Kontestasi ini, sebagaimana telah disinggung sebelumnya, melahirkan ortodoksi (keyakinan yang dianggap benar oleh mayoritas) dan ortopraksi (keyakinan yang dianggap sebagai menyimpang oleh mayoritas).

Pandangan Asad yang demikian berbeda secara kontras dengan pandangan Clifford Geertz yang melihat tradisi lahir sebagai konsekuensi langsung dari simbol agama. Dengan kata lain, menurut Geertz, tradisi adalah produk dari simbol.

Menurut Asad, simbol tidak bisa berfungsi dengan sendirinya. Ia baru memiliki kekuatan (efikasi), karena ada aktor yang memainkannya. Antropologi agama secara umum dan antropologi Islam secara khusus, menurut Asad, bukan hanya melihat bagaimana sebuah simbol keagamaan melahirkan keyakinan dan praktek keagamaan, tapi juga melihat bagaimana *power* (kekuasaan) dalam relasi sosial membuat simbol tersebut berfungsi.

Para antropolog dengan demikian harus melihat bagaimana sebuah kekuasaan dijalankan (*how powers are exercised*) atau membuat pertanyaan tentang kekuasaan (*the question of power*). Dengan demikian Asad telah mengatakan bahwa tidak ada suatu simbol yang murni bersifat efektif, tapi efektifitas dan relijiusitas itu selalu dikonstruksi oleh aktor yang memiliki *power*.

Selain melihat bagaimana kekuasaan dimainkan oleh para aktor untuk membentuk suatu wacana dan praktek yang bersifat Islami, lanjut Asad, antropolog juga harus melihat kontestasi antara pemilik power tersebut. Proses kontestasi inilah yang menurut Asad pada gilirannya akan melahirkan ortodoksi dan heterodoksi. Asad menulis:

“Kapan saja umat Islam memiliki kekuatan untuk mengatur, menegakkan, membuat persyaratan, atau menyesuaikan praktik [beragama] yang benar, [atau memiliki kekuatan] untuk mengutuk, mengeluarkan, melemahkan, atau mengganti [praktek beragama] yang salah, itulah wilayah ortodoksi. Bagaimana kekuatan-kekuatan tersebut digunakan, kondisi sosial, ekonomi, politik yang memungkinkan untuk menggunakan kekuatan itu, dan perlawanan yang ditemui dari baik muslim ataupun non-muslim [saat kekuatan itu digunakan] juga menjadi obyek perhatian antropologi Islam. [Penggunaan kekuatan itu adalah obyek penelitian antropologi] terlepas apakah obyek riset yang diteliti adalah [kehidupan] perkotaan atau pedesaan, masa kini atau masa lalu”.

Antropolog yang mengkaji Islam, menurut Asad, juga harus melihat bagaimana peran kekuasaan dalam membentuk tradisi Islam dan bagaimana dalam proses penggunaan kekuasaan tersebut terjadi perlawanan. Antropologi Islam harus melihat proses terbentuknya ortodoksi dan heteredoksi.

Dalam hal perlunya melihat *power* (kekuasaan) dalam tradisi Islam, jelas Asad sangat dipengaruhi oleh pemikiran Michel Foucault tentang pengaruh power pada *discourse* (wacana). Menurut Foucault, sebuah *discourse* selalu dibentuk oleh kekuasaan. Mengikuti alur fikir Foucault, bagi Asad, sebuah tradisi Islam selalu dibentuk oleh relasi kuasa. Kekuasaan tersebut tidak terkonsentrasi pada satu pihak tertentu, tetapi *dispersed* (terpencar) atau bisa ada di mana saja.

Dengan kata lain, kekuasaan tidak hanya ada pada pemimpin politik atau militer, namun juga terletak pada institusi yang lebih mikro seperti tokoh agama (syaikh, kiai, ustaz), institusi (sekolah, lembaga birokrasi, rumah sakit, majelis ulama), bahkan juga ada pada keluarga (ayah, suami, ibu, istri dan lain-lain). Aktor-aktor itulah yang perlu juga dilihat oleh para pengkaji, khususnya antropologi, saat melihat tradisi Islam.

Satu hal yang perlu dicatat bahwa antropologi jangan sampai kehilangan keseimbangan analisis. Penelitian antropologi jangan hanya melihat faktor power saja, atau sebaliknya hanya melihat aspek *Islamic reasoning* (penalaran) saja. Riset antropologi Islam juga harus melihat bagaimana *power* itu digunakan dengan

penalaran. Inilah yang dimaksudkan oleh Talal Asad dalam pernyataannya: “ortodoksi itu bukan sekedar soal ide-ide saja, tetapi juga hubungan yang bersifat unik, yaitu hubungan kekuasaan”.

Mengkaji Islam dengan hanya memperhatikan faktor power saja akan mereduksi tradisi menjadi hanya sebagai produk sosio-ekonomi politik. Sebaliknya, melihat Islam hanya sebagai penalaran akan gagal memahami bahwa wacana Islam tidak lahir dari ruang vakum.

Kelebihan Pendekatan “Tradisi Diskursif”

Hemat penulis, setidaknya ada empat kelebihan dari konsep yang diajukan oleh Talal Asad ini.

Pertama, konsep tradisi diskursif sangat bermanfaat digunakan sebagai *framework* untuk memahami *diversity* (keragaman) dalam pelbagai manifestasi lokal Islam serta hubungannya dengan Islam sebagai agama global. Konsep ini tidak mengurung satu fenomena lokal dalam ruang tertutup, tetapi menghubungkannya dengan identitas universal Islam.

Kedua, konsep ini merekonsiliasi antara pendekatan Islamologi yang melihat teks dan pendekatan antropologi yang berkecendrungan melakukan penelitian lapangan (*fieldwork*). Selama ini keduanya diposisikan terpisah dan tidak pernah saling menyapa. Melalui konsep tradisi diskursif, keduanya dapat diintegrasikan sekaligus.

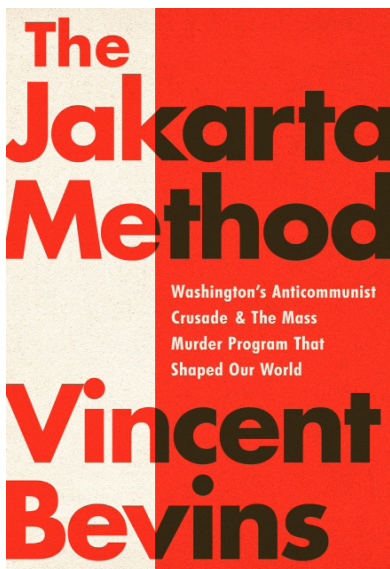
Ketiga, konsep ini dapat menjadi *framework* untuk melihat hubungan antara dunia ide dan struktur material (ekonomi dan politik) yang membentuk ide-ide itu. Asad memasukkan analisa tentang *power* (kekuasaan) dalam perangkat konsepnya untuk melihat wacana dan praktek beragama umat Islam.

Keempat, konsep ini bermanfaat untuk melihat transformasi atau perubahan dalam pemikiran Islam atau budaya Islam. Asad tidak hanya menekankan tentang *the past* (masa lalu) saat melihat tradisi Islam, tapi juga memasukkan unsur *change* yang meliputi waktu sekarang (*present*) dan masa depan (*future*).

CIA dan Penumpasan PKI: Melihat Peristiwa 1965 dalam Konteks Perang Dingin

Sawyer Martin French

Ulusan 22 | November 2020



Vincent Bevins, 2020.

The Jakarta Method

Washington's

*Anticommunist Crusade and
the Mass Murder Program
that Shaped Our World,*

Public Affairs.

Pembantaian komunis pasca '65 bukan hanya menjadi peristiwa besar dalam sejarah Indonesia, namun juga untuk seluruh dunia, begitu tulis Vincent Bevins, wartawan asli Amerika Serikat (AS), dalam *The Jakarta Method*. Ia menunjukkan bahwa pembantaian komunis di Indonesia merupakan kemenangan besar bagi pihak Amerika Serikat dalam Perang dingin, dan taktik-taktik kekerasan yang digunakan ditiru dalam kampanye-kampanye serupa di seluruh dunia. Pembunuhan dan penghilangan paksa menjadi bagian penting dalam strategi geopolitik AS untuk mendominasi negara-negara Dunia Ketiga.

Konteks Perang Dingin Sebelum 1965

Bevins memulai cerita dalam bukunya dengan memaparkan latar belakang Perang Dingin. Setelah Perang Dunia kedua, dunia seakan-akan terbelah menjadi dua, yakni Blok Barat yang terdiri dari Amerika Serikat (AS) dan negara-negara kapitalis, dan Blok Timur yang terdiri dari Uni Soviet (URSS) beserta negara-negara komunis. Sisanya adalah “Dunia Ketiga” (*Third World*) yang terdiri dari negara-negara poskolonial, seperti Indonesia dan Brasil.

Buku ini kemudia menceritakan upaya-upaya AS dalam memerangi komunisme secara diam-diam di dunia ketiga (dan secara terbuka dengan senjata seperti di Vietnam) melalui peran CIA (*Central Intelligence Agency*, Badan Intelijen Negara AS).

Pada awal Perang Dingin, terdapat kebijakan dalam pemerintahan AS yang disebut "*the Jakarta Axiom*". The Jakarta Axiom merupakan sebuah kebijakan yang menyatakan bahwa negara-negara Dunia Ketiga boleh bersikap netral dalam konflik permusuhan antara AS dan URSS. Namun, kebijakan ini berakhir pada tahun 1953 karena suasana politik di AS semakin menggila dengan ideologi antikomunisme (melalui "*McCarthyism*"). Ideologi antikomunisme tersebut hadir demi menjaga kepentingan pasar modal di negara-negara Dunia Ketiga.

Setelah tamatnya kebijkan *Jakarta Axiom*, setiap negara Dunia Ketiga yang tidak mendukung Blok Barat secara eksplisit dianggap ancaman bagi pemerintah AS. Atas alasan ini, CIA merekayasa kudeta di Iran pada tahun 1953 dan di Filipina, termasuk di Guatemala pada tahun berikutnya. Upaya ini terus berlanjut dengan memasukkan aktor-aktor pro-kapitalis dan Blok Barat ke dalam pemerintahan negara-negara tersebut.

Walaupun secara personal Soekarno bukanlah seorang komunis, tapi Ia mulai dianggap terlalu dekat dengan PKI (Partai Komunis Indonesia) oleh pemerintah AS. Anggapan tersebut muncul lantaran sikap Soekarno yang anti pemerintahan AS dan tak segan menolak aliansi dengan

AS dalam melawan Uni Soviet. Ditambah lagi, Indonesia menjadi tuan rumah bagi Konferensi Bandung (Konferensi Asia-Afrika) pada tahun 1955. Melalui konfrensi tersebut, Indonesia bersama negara-negara bekas jajahan lainnya mendeklarasikan hak-hak negara Dunia Ketiga dalam menentukan nasibnya sendiri dan bebas dari dominasi (neo)kolonial.

Bersamaan dengan Konferensi Bandung, CIA menghabiskan uang sebanyak 1 juta dolar dalam upaya untuk memenangkan Masyumi (sebagai unsur politik kanan dan antikomunis) di pemilu 1955. Para pemimpin AS semakin khawatir setelah melihat PKI mendapat 16.4 persen dari seluruh suara dalam pemilu tersebut, dan angka ini naik ke 27 persen dalam pemilu daerah tahun 1957.

Pada akhir 1950an ini, AS secara diam-diam mulai mulai menyokong para gerakan separatis di Indoensia yang secara terang-terangan antikomunis, seperti PRRI, Permesta, dan Darul Islam. Akan tetapi, lama-kelamaan pemerintah AS menyadari bahwa militer (yang dipimpin oleh Nasution) merupakan unsur paling anti-komunis diantara semua elemen. Maka, AS mulai merayu dan memberi dukungan kuat kepadanya. Sekitar tahun 1960, ribuan anggota TNI mulai dikirim untuk studi dan pelatihan di Amerika.

Pada awal tahun 1960an, di bawah presiden John F Kennedy (disingkat JFK), pemerintah AS mulai menggunakan strategi khusus dalam memerangi komunisme di negara-negara Dunia Ketiga. Pada saat itu, Iraq mempunyai partai komunis terbesar kedua (setelah

Indonesia) dari negara-negara non-Soviet. Karenanya, di tahun 1963 CIA mendalangi kudeta untuk memenangkan partai Baath (yang antikomunis). Bahkan, AS turut memberikan daftar nama-nama anggota komunis untuk dibunuh, diculik, dan disiksa dalam penjara.

Kasus penting dalam strategi anti-komunis yang di waktu itu terbilang baru ini adalah kudeta militer di Brasil pada 1964 untuk menurunkan Presiden Jango—yang sedang mengkampanyekan program reformasi tanah. Penting dicatat bahwa dalam kasus ini, kudeta dilaksanakan tanpa bantuan AS secara terbuka—lain halnya dengan kudeta-kudeta anti-komunis sebelumnya seperti di Iran, Guatemala, dan Iraq. Namun, operasi ini dilaksanakan oleh tentara Brasil sendiri, yang sangat anti-komunis dan sudah lama memperoleh dukung dari pemerintah AS dalam kerjasamanya menumpas komunis.

Melalui kampanye Konfrontasi terhadap Malaysia yang dimulai oleh Soekarno pada 1963, AS mulai menjauh dari Soekarno dan menganggapnya bahaya karena dianggap teralalu “kiri”. Sejak saat itu, bantuan dari AS untuk Indonesia tiba-tiba berhenti mengalir, kecuali untuk ABRI.

Menjelang 1965, CIA mencari-cari jalan untuk memusnahkan PKI. Pihak yang dipercayakan di Indonesia dalam tugas ini adalah ABRI, khususnya Jendral Nasution dan Soeharto. Saat ini, terdapat dokumen-dokumen dari CIA yang mengatakan bahwa tujuan dari misi ini adalah untuk menggambarkan kudeta yang gagal oleh PKI dan pembalasan terhadapnya.



Gambar: Vincent Bevins (sumber: goodreads.com).

G30S dan Penumpasan PKI

Gerakan ini bernama G30S, terdiri dari segolongan pewira dari angkatan darat menculik dan akhirnya membunuh jenderal-jenderal besar pada dini hari tanggal 1 Oktober 1965, alasannya adalah untuk mencegah kudeta kontra Soekarno yang sedang direncanakan oleh PKI. Namun, G30S segera dikalahkan oleh Soeharto—yang anehnya tidak ditahan dalam peristiwa G30S. Soeharto lalu segera mencabut kekuasaan Soekarno dan menyelenggarakan propaganda besar, bahwa G30S merupakan rencana PKI untuk melakukan pembunuhan massal. Fitnah Soeharto juga menyasar pada Gerwani—organisasi perempuan besar yang memiliki kedekatan dengan PKI—melalui tuduhan bahwa para jenderal telah disiksa dengan kejam oleh para anggota Gerwani. Ilustrasi ini digambarkan dalam film propaganda “Pengkhiranatan G30S/PKI”.

Banyak pertanda yang menunjukkan bahwa peristiwa G30S dan perkembangan politik setelahnya merupakan rencana CIA belaka untuk merekayasa penurunan Soekarno dan menghancurkan PKI. Tindakan Soeharto yang serba cepat serta gaya propaganda antikomunis yang digunakannya sangat mirip dengan ulah CIA dalam menumpas koomunisme di negara lain seperti Brasil, meskipun kenyataan yang sebenarnya masih gelap lantaran dokumen-dokumen dari CIA mengenai peristiwa ini masih dirahasiakan.

Penahanan dan pembunuhan massal terhadap PKI “sampai tuntas” di Indonesia dimulai dari Aceh pada tanggal 7 Oktober. “Operasi Penumpasan”—begitu disebutnya oleh ABRI—disambut riang gembira dengan bantuan dari pemerintah AS.

Selain bantuan senjata, CIA juga memerikan ABRI daftar nama-nama anggota PKI untuk dibunuh, ini persis seperti taktik yang digunakan di Guatemala (1954) dan Iraq (1963) sebelumnya. Setelah Supersemar dan jatuhnya Soekarno pada 10 Maret 1966, bantuan ekonomi dari AS pun langsung mengalir lagi. Soeharto membalas jasa AS tersebut dengan membatalkan rencana Soekarno untuk menasionalisasi minyak tanah dan membuka peluang untuk perusahaan tambang asing seperti Freeport.

Warisan 1965 terhadap Politik Global

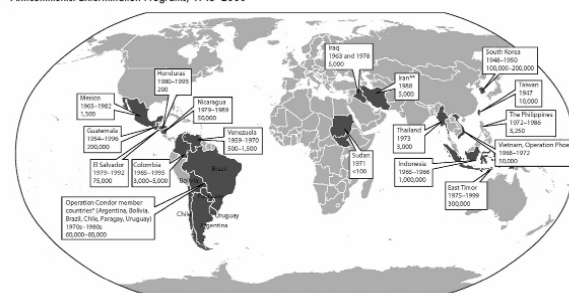
Peristiwa penumpasan PKI juga memiliki dampak penting terhadap politik internasional. Di Vietnam, di mana tentara

Amerika memerangi pemerintah komunis sejak 1955, AS mulai bisa menerima kekalahannya lantaran telah ada partai komunis yang lebih besar se-Asia Tenggara yang berhasil dihancurkan.

Jatuhnya PKI—yang tidak angkat senjata sebagai upaya pertahanan diri—juga menjadi pelajaran bagi partai-partai komunis lain di Dunia Ketiga (misalnya Kamboja, Filipina, dan Chili) untuk bernai angkat senjata dan tidak bersandar pada politik demokratis.

Taktik yang digunakan dalam penumpasan PKI—terutama penghilangan paksa dan pembunuhan massal—juga diekspor dan digunakan dalam proyek-proyek antikomunis di negara-negara lain, seperti Guatemala, Brasil, Filipina, dan Sudan. Di Brasil, Chili, dan Argentina, program-program untuk menghilangkan unsur-unsur dan orang-orang komunis bahkan disebut “Operasi Jakarta” dan “Rencana Jakarta.” Di sini, “Jakarta” menjadi sinonim untuk pembunuhan antikomunis massal.

Anticomunism Extermination Programs, 1945–2000



The map above illustrates intentional mass murder carried out to eliminate leftist or accused leftist, and does not include deaths from regular war, collateral damage from military engagements, or unintentional deaths (starvation, disease) caused by authoritarian governments.

* Operation Condor itself was concerned with cross-border operations, which killed 400–500. The graphic includes all violence employed domestically by states that were part of the authoritarian alliance underlying Condor.
** Please note that in this case, the violence was carried out by a geopolitical rival of the United States.

Gambar: Peta pembunuhan massal antikomunis selama Perang Dingin (sumber: Tank Magazine).

Program antikomunis global yang berhasil menghancurkan partai-partai komunis dengan pembunuhan massal ini

mengakibatkan banyak negara-negara yang dulu memiliki semangat antikolonial melalui deklarasi Konferensi Bandung beralih menjadi sekutu-sekutu AS dan dikuasai oleh diktator-diktator. Berpusat di Chili, munculah “Operasi Condor,” yang merupakan jaringan internasional dengan tujuan untuk membunuh dan merepresi para komunis di seluruh Amerika Latin. Tugas ini dilaksanakan melalui kerjasama dengan CIA dan berbagai kelompok fasis di negara-negara operasinya.

Pada tahun 1975, saat AS keluar dari Vietnam, di Indonesia masih ada banyak kamp-kamp penjara di mana para tahanan diwajibkan kerja paksa. Pada tahun yang sama, Soeharto juga menggunakan alasan anti-komunisme untuk menyerbu Timor Leste, padahal rezim di sana tidak berhubungan sama sekali dengan URSS, Tiongkok, atau Vietnam. Invasi terhadap Timor Leste ini tentu saja terjadi karena persetujuan AS. Perang yang berlanjut sampai tahun 1979 ini membunuh sepertiga dari seluruh penduduk Timor Leste.

Pada tahun 1979, terungkap bahwa rezim Pol Pot (Khmer Rouge) di Kamboja telah membunuh seperempat dari penduduk negaranya, dan Vietnam langsung menyerbu untuk menurunkannya. Tapi AS dan Soeharto tetap mendukung Pol Pot dan mencela intervensi (“agresi”) dari negara komunis seperti Vietnam.

Pada akhir dekade 1970an, ada sedikit pergeseran politik di Amerika Serikat di bawah presiden Jimmy Carter yang mulai kritis terhadap taktik-taktik brutal dalam Perang Dingin. AS berhenti mengekspor senjata ke negara-negara yang tidak

menghormati “Hak Asasi Manusia” (HAM), yaitu negara-negara yang dalam pendiriannya terdapat keikutsertaan CIA! Penjualan senjata pun langsung diganti oleh sekutu-sekutu AS lain seperti Israel dan Taiwan. Melalui kemenangan Ronald Reagan pada pilpres tahun 1980, AS kembali lagi ke taktik-taktik antikomunis yang brutal.

Di tahun 1978 – 1983, militer di Guatemala melaksanakan kampanye pembunuhan massal untuk melawan komunisme. Kampanye ini secara khusus disertai dengan pembantaian orang-orang suku asli pribumi. Para tentara pembunuh ini juga didukung dan dilatih oleh pemerintah AS. Peristiwa ini memakan lebih dari 200,000 jiwa, termasuk dengan cara-cara pelenyapan paksa model “Jakarta.” Jumlah korban pembunuhan massal antikomunis di Amerika Latin mirip dengan jumlah korban ’65 di Indonesia.

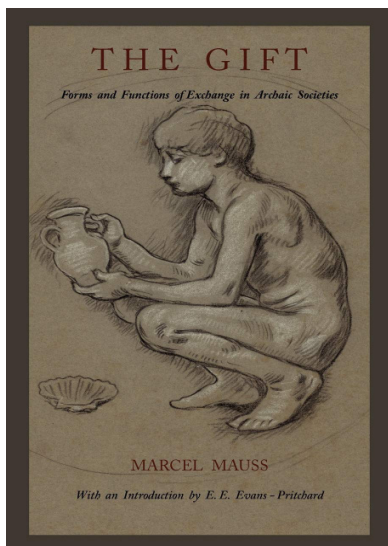
Seiring jatuhnya URSS sekitar tahun 1990, perlahan-lahan operasi-operasi CIA dan perang-perang antikomunis menjadi lebih langka. Diktator-diktator yang bersekutu dengan AS pun akhirnya tumbang (dan dibiarkan oleh AS). Brasil, Indonesia, dan negara-negara lain memulai transisi ke demokrasi. Namun, warisan fanatisme antikomunis masih mengakar kuat dan negara-negara tersebut terjerat dalam ekonomi kapitalis global beserta rezim-rezim internasional yang dikuasai Amerika Serikat.

Semangat dari Konferensi Bandung untuk Dunia Ketiga yang kuat dan mandiri bisa dibayangkan telah padam, dipadamkan oleh AS, CIA, dan sekutu-sekutunya.

Dinamika Sosial dalam Pemberian Menurut Marcel Mauss

Sawyer Martin French

Ulasan 23 | Desember 2020



Marcel Mauss, 2011.

The Gift: Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies,
Martino Fine Books.

Dalam *The Gift*, karya Marcel Mauss pada tahun 1925, keponakan Émile Durkheim itu menyajikan analisis tentang budaya pemberian yang cukup membongkar pengertian umum mengenai fenomena tersebut. Biasanya pemberian kado atau hadiah dianggap sebagai perbuatan yang ikhlas dan berasal dari kemurahan hati sang pemberi kepada yang menerima, berbeda dengan transaksi pertukaran atau jual-beli.

Tapi Mauss malah menunjukkan bahwa sebaliknya, setiap pemberian merupakan sarana untuk menjalin hubungan sosial antara pihak pemberi dan penerima. Ia tekankan bahwa setiap pemberian mengandung makna tersirat, bisa berupa tuntutan balas budi pada masa depan, atau juga untuk menetapkan hubungan tertentu seperti dominasi ataupun belas kasihan. Argumen ini mengandung kritik tersirat terhadap ideologi liberalisme dan kapitalisme, seperti akan dibahas di bawah. Mauss mengedepankan argumen tersebut secara universal dengan merujuk kepada banyak contoh dari yang ia sebut sebagai “masyarakat kuno” (*archaic society*). Kategori ini sebagian terbentuk dari pengetahuan dari sastra peradaban-peradaban kuno seperti Roma kuno, India kuno, dan China kuno. Tapi Mauss paling

banyak merujuk kepada masyarakat-masyarakat yang masih ada pada zamannya tapi dianggap terbelakang atau primitif, seperti penduduk kepulauan Andaman, Melanesia, dan suku-suku asli Amerika wilayah barat laut (disebut juga daerah *Pacific Northwest*). Semua kelompok ini digolongkan dalam satu rumpun karena Mauss berparadigma evolusioner, yang menganggap bahwa semua masyarakat manusia bisa ditempatkan pada satu linimasa besar menurut tingkat kemajuannya, yang berarti masakininya suku kepulauan dianggap setipe dengan masalahnya Eropa. Paradigma evolusioner ini sudah cukup dikritisi sebagai neraca yang rasis dan etnosentris yang mengukur segala rupa kebudayaan dengan standar Eropa sebagai standar teladannya. Walaupun demikian, sumbangan teoretis dari Mauss dalam buku ini masih sangat berguna dan sering dirujuk hingga saat ini.

Seperti disebut di atas, Mauss merupakan keponakan dari sosiolog terkenal dari Perancis Émile Durkheim. Mauss mengembangkan paradigma Durkheim tentang “fakta sosial” (*social fact*) di sini dengan konsepnya sendiri, yang disebut “fenomena sosial total” (*total social phenomenon*). Dengan pendekatan itu, ia menganalisis perekonomian berbagai masyarakat dengan melihatnya pada skala yang menyeluruh. *“Hanya dengan mendekatinya [sebuah masyarakat] sebagai suatu keutuhan kita bisa melihat esensinya”* (77). Pendekatan ini yang terus menjadi dominan antara para antropolog pada pertengahan abad ke-20.

Mauss memulai dalam Bab 1 dengan

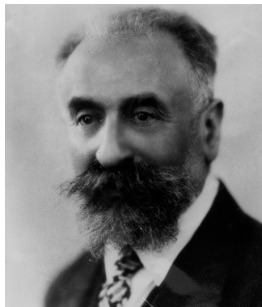
tesis bahwa setiap pemberian pasti membawa kewajiban untuk membalasnya pada waktu yang lain. Lalu, Bab 2 menyoroti masyarakat-masyarakat “terbelakang” dan menunjukkan bagaimana budaya memberi merupakan unsur pokok dalam struktur sosialnya dan perputaran harta. Dalam Bab 3 ia berpindah fokus ke beberapa peradaban kuno seperti Roma dan India dan mencari beberapa struktur sosial yang mirip dengan suku-suku tradisional kontemporer. Akhirnya Bab 4 melacak berbagai jejak peninggalan (*traces*) dalam budaya Eropa moderen dan memberi beberapa kesimpulan umum.

Mauss mengatakan bahwa dalam masyarakat kuno, ada dinamika pemberian yang ia sebut sebagai “pemberian secara menyeluruh” (*total prestation*). Walaupun penggunaan istilah ini sangat rumit, istilah “total”/menyeluruh di sini mengandung dua makna. Pertama, pemberian bukan hanya di antara individu dan individu lain, tapi antara golongan, seperti keluarga atau suku. Kedua, pemberian ini “total” karena tidak hanya terjadi dalam medan ekonomi, tapi mempengaruhi segala bidang sosial dalam masyarakat tersebut, seperti hukum, moral, adat, dan agama. Pemberian dan pertukaran antar-manusia tidak terpisahkan dari relasi dan dinamika sosial.

Dalam masyarakat kuno ini, Mauss menemukan sebuah ekonomi pemberian (*gift economy*), di mana semua barang berputar di dalam dan di antara kelompok melalui pemberian dan pembalasan budi. Di sini, dasar ekonomi terpusat bukan pada perjualan, tapi pada pemberian

dan pembalasan. Dalam ekonomi yang demikian, pemberian dan penerimaan terjadi dengan gaya yang sangat personal, dan bisa menguatkan sebuah hubungan sosial antara kedua pihak (baik individu maupun kelompok).

Hal ini berbeda dari ekonomi uang (*money economy*) dalam dunia modern, di mana orang-orang menukar barang dan jasa dengan jual-beli, kontrak, dan pasar. Barang yang dibeli tidak menyimpan kesan personal dari penjualnya, dan pemberi dan penjual kerap kali malah tidak punya hubungan sama sekali. Walaupun begitu, masih ada cukup banyak aspek dari ekonomi pemberian masih saja bisa ditemukan dalam dunia moderen yang bercorak ekonomi uang.



Gambar: Marcel Mauss
(sumber: wikipedia.org).

Observasi Mauss yang paling penting tentang sistem ekonomi pemberian adalah bahwa sebuah pemberian tidak pernah ikhlas tanpa pamrih dan dari kemurahan hati saja (*selfless, disinterested*) tapi bertujuan untuk membentuk relasi sosial yang resiprokal (*reciprocal*, bersifat balas-membalas). Kalau ada yang menolak untuk menerima atau membalas sebuah pemberian, itu bisa dianggap sebagai “sama dengan menyatakan perang; ialah sebuah penolakan persahabatan dan kerja sama” (11). Menolak untuk menerima

kadangkala juga bisa dianggap sebagai tanda kelemahan dan ketakutan untuk harus membalasnya (39). Selain dari contoh-contoh yang dirujuk Mauss dari suku tradisional, dinamika ini juga terlihat dalam kehidupan sehari-hari dalam masyarakat moderen. Misalnya budaya memberi kado pada ulang tahun. Memberi kado yang mahal atau sangat berharga menunjukkan keakraban. Jikalau si A memberi si B kado yang mahal pada ulang tahunnya, tapi nanti pada ulang tahun si A, si B hanya memberi sesuatu yang terasa receh, pasti si A akan terasa tersinggung karena pemberian itu menunjukkan ketimpangan dalam hubungan tersebut. Mauss juga mengatakan bahwa ada semacam kekuatan sakti dalam setiap pemberian. Dalam penerimaannya, orang tidak hanya memikul amanah dan hutang budi, tapi juga merasa seakan-akan dihantui oleh bagian dari jiwa pemberinya. Ini yang menguatkan rasa kewajiban untuk membalas (contoh pada hlm. 9-10, 61-62). Orang bisa merasa digenggam (*possessed*) oleh sebuah pemberian yang sudah diterimanya dan belum dibalas. Ini juga masih bisa dilihat dalam kehidupan moderen. Kalau saya ditraktir makan oleh teman, saya akan tidak enak hati sampai saya bisa turut membalasnya dengan mentraktir dia juga. Dalam masyarakat yang semakin individualis, kita seringkali merasa enggan untuk menerima sebuah pemberian dari orang lain. Alasannya karena kita takut merasa repot nanti membalasnya. Kadangkala kita juga bisa menolak sebuah status hubungan dengan menolak menerima sebuah pemberian. Misalnya kalau laki-laki dan perempuan

pergi makan di warung, bisa jadi laki-laki punya harapan untuk memacarinya. Tapi kalau si perempuan menolak ditraktir, bersikeras untuk bayar sendiri-sendiri, di banyak kalangan itu bisa dianggap sama dengan menolak kemungkinan hubungan romantis.

“The Gift” Sebagai Kritik Terhadap Kapitalisme

Penting dicatat bahwa semua argumen Mauss ini merupakan kritik berat terhadap pemikiran liberal-kapitalis. Ideologi yang menekankan kebebasan individu tersebut lebih cenderung melihat manusia sebagai aktor mandiri daripada bagian dalam kelompok dan struktur sosial.

Teori ekonomi liberal sebelumnya berasumsi bahwa dalam masyarakat “primitif,” semua orang akan serakah dan enggan berbagi. Teori ini menjadi landasan legitimasi kapitalisme karena individualisme digambarkan seperti fitrah manusia. Pemikiran kapitalis mengklaim bahwa naluri manusia secara alami akan mencari keuntungan sendiri (*greed*, keserakahan, yang memotori perekonomian kapitalis), bukan membangun dan menjaga tali silaturahmi dengan memberi.

Akan tetapi Mauss menunjukkan bahwa pemberian dan pembagian harta merupakan fungsi utama dalam para masyarakat “kuno” ini. Ini digunakan untuk membuktikan bahwa kehidupan ekonomi manusia yang aslinya sebenarnya lebih bersifat kolektif daripada terdiri dari individu-individu mandiri.

Ini menuju pengertian dari “*value*” (nilai) yang berbeda dari pengertian umum dalam bidang ekonomi, yang cenderung hanya melihat *value* dalam akumulasi uang dan modal. Mauss menunjukkan bahwa dalam ekonomi pemberian, *value* dipusatkan pada hubungan sosial: yang kaya bukan yang memiliki rumah paling besar, tapi yang mempunyai tali silaturahmi yang paling kuat dan lebar. Maka dalam masyarakat tradisional, orang yang mendapat keuntungan akan cenderung langsung membaginya dengan kerabatnya (kekayaan sosial) daripada menyimpannya sendiri sebagai modal (kekayaan finansial).

Paradigma liberal (yang akrab dengan kapitalisme) juga memuji kedermawanan (*charity*) para pemodal sebagai solusi bagi kemiskinan dan masalah sosial lain. Dengan menggarisbawahi bahwa setiap pemberian pasti mengandung unsur relasi sosial (bisa berupa dominasi satu kelas atas kelas lain), ia tunjukkan bahwa sebenarnya tidak ada pemberian yang ikhlas tanpa pamrih.

Pada bab terakhir ia juga mengatakan bahwa politik layanan sosial (*welfare*) yang mulai muncul di Eropa pada era itu mungkin dapat dilihat sebagai kemunculan kembali dari sistem moral kuno yang berbasis pada pemberian dan pembagian harta, walaupun terjadi dalam masyarakat Eropa yang sudah sangat berbeda.

**Semua nomor halaman merujuk pada terbitan Cohen & West Ltd. (1966), yang diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris oleh Ian Cunnison.*



www.thesuryakanta.com