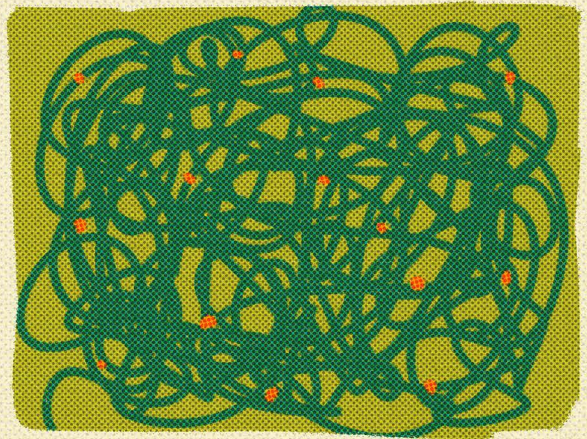
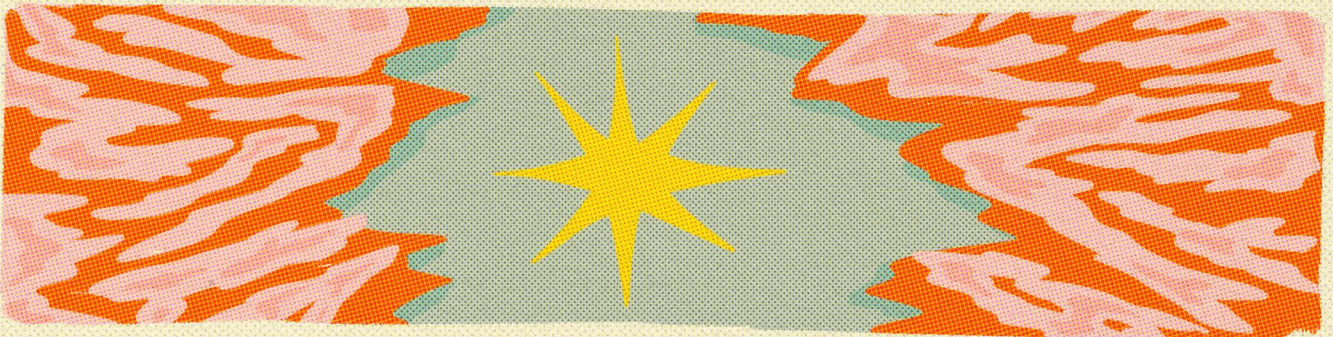
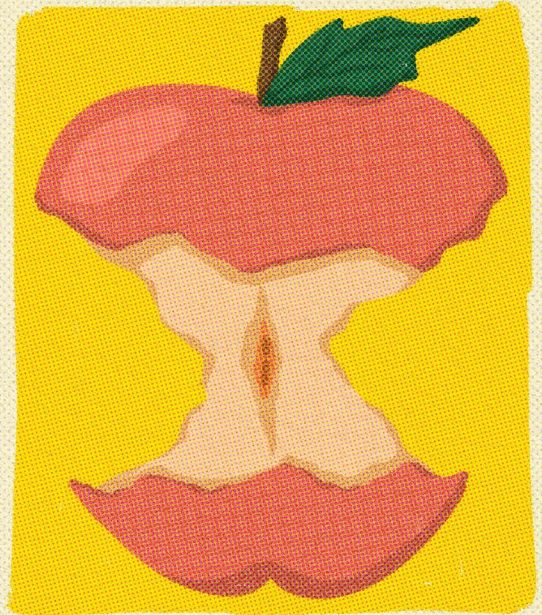


# The Surya kanta



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

**VOLUME 3, 2022**

# The Suryakanta

Kumpulan ulasan buku berbahasa asing  
dalam bidang ilmu sosial-humaniora

**VOLUME 3, 2022**

## **Tim The Suryakanta:**

Amrina Rosyada

Sawyer Martin French

Ali Ilham Almujaaddidy

Afifur Rochman Sya'rani

Dian Adi Marianto

Eliesta Handitya

## **Ilustrasi Sampul:**

Sarah Arifin



# Pengantar Redaksi

Berawal pada 2020 di masa pandemi, The Suryakanta dibentuk sebagai inisiatif sederhana untuk membuka akses bacaan berbahasa Inggris bagi pembaca Indonesia melalui ulasan. Kini, tiga tahun sudah The Suryakanta menjadi wadah berbagi buku yang menarik dikunyah dan menyebarkan beragam pemikiran melalui catatan kritis oleh kontributor dalam laman kami.

Setiap tahun, submisi tulisan The Suryakanta tidak dibatasi dalam topik khusus, sehingga sangat terbuka dengan berbagai kemungkinan, gaya dan jenis tulisan. Menilik antologi tulisan 2022, kami telah memetakan kajian yang banyak dibahas oleh kontributor. Pertama adalah buku-buku menyoal kajian agama yang dikupas melalui berbagai perspektif, mulai dari studi hukum, ekonomi politik, antropologi hingga gaya hidup. Kedua, ulasan yang membidik diskursus kolonialisme dan praktik dekolonialisme melalui studi kasus, kajian arsip, hingga isu mengenai masyarakat adat. Sementara, sebagian kecil dari kontributor membahas tentang budaya populer, isu pengungsi, studi ketenagakerjaan, hingga permasalahan infrastruktur.

Bagi kami, tulisan bukan hanya ruang di mana kata-kata mengendap sebagai arsip, tetapi justru merupakan mimbar aktif di mana pengetahuan dipertukarkan, wacana didialogkan dalam kalimat demi kalimat yang berlompatan menyambut diskusi kritis para pembaca. Kami tentu bersyukur atas dukungan dari kawan-kawan yang turut mendukung The Suryakanta sehingga mampu memanjangkan napas gerakan ini. Setelah berproses selama tiga tahun ke belakang, kami tentu ingin terus konsisten menyajikan ulasan berkualitas di masa depan.

Terakhir, kami ingin berterima kasih kepada para kontributor dan tentu untuk para pembaca yang telah mengudap ulasan-ulasan dalam The Suryakanta. Tanpa kalian, inisiatif The Suryakanta tidak akan sampai berlayar sejauh ini. Selamat membaca antologi The Suryakanta 2022!

Salam hangat

Tim redaksi The Suryakanta

# Daftar Isi

**1**

Transformasi Relasi Muslim-Kristen  
di Indonesia

>> **Karunia Haganta**

**7**

“Ngaji Islam kok ke Barat?”  
Dialektika Pemikiran Islam antara  
Indonesia dan Akademi Barat

>> **Sawyer Martin French**

**14**

Dari Yaman ke Pekalongan:  
Kerangka Baru atas Otoritas Islam?

>> **Sawyer Martin French**

**22**

Orientasi Antroposen Baru dalam  
Teori Sosial Keplanetan

>> **Rangga Kala Mahaswa**

**28**

Kebanyakan Protes dan Hobi  
Melawan: 17 Suara Perlawanan  
Perempuan Muslim Tanpa Filter

>> **Karima Taushia**

**34**

Islam Virtual: Konstruksi Identitas  
Muslim Kontemporer lewat Media  
Digital

>> **Izmy Khumairoh**

**39**

Muslimah di Persimpangan:  
Pendidikan, Gender, dan Ekonomi-  
Politik di Pakistan

>> **Natril Femi**

# Daftar Isi

- 46** Bisakah Non-Eropa Berpikir?  
Eurosentrisme dan Perebutan Ruang  
Otoritas Pengetahuan  
>> **Hilmy Firdausy**
- 51** Pohon Menjulung, Angin Bersarang:  
Filologi Pertunjukan dan Pewujudan  
Realitas Budaya  
>> **Wahyu Widodo**
- 58** Sejarah Banda Neira: Kapitalisme,  
Kolonialisme, dan Bencana Krisis  
Global  
>> **Tedy Harnawan**
- 65** Hanya Perkara Iman? Menarasikan  
Ulang Sejarah Imperium Islam  
>> **Mu'ammār Zayn Qadāfy**
- 74** Dari Perang Saudara ke  
Pengungsian: Pergeseran Bahasa  
pada Komunitas Imigran Sudan di  
Australia  
>> **Rima Muryantina**
- 81** Tuhan dalam Perang: Agama dan  
Legitimasi atas Kekerasan  
>> **Mohammad Maulana Iqbal**
- 87** Kemilau di Tapal Batas Negeri:  
Menilik Sejarah Indonesia-Australia  
dalam Kisah Buruh Mutiara  
>> **Rangga Ardia Rasyid**

# Daftar Isi

**93**

Sejarah Kecupan dalam Budaya Populer: Dari Roman Kesatria hingga 'Ada Apa Dengan Cinta?'

>> **Sarah Wisista**

**99**

Menjadi Muslim yang Lebih Baik: Dekonstruksi 'Keistimewaan' Daerah Istimewa Aceh

>> **Stanley Khu**

**105**

Dua Wajah Penjajah: Memahami Kecemasan Kolonial melalui Arsip

>> **Krisnawan Wisnu Adi**

**111**

Putihan, Pasek, dan Priyayi: Transformasi Masyarakat Islam di Jawa, 1830-1930

>> **M. S. C. Gemilang**

**117**

Gerwani, Kepanikan Seksual, dan Kemunculan Orde Baru

>> **Sawyer Martin French**

**124**

Kaum "Barbar" Melawan Negara

>> **Bima Satria Putra**

**130**

De Postkoloniale Spiegel: Refleksi Diri 'Mantan' yang Toxic

>> **Rhomayda A. Aimah**

# Daftar Isi

**136**

Cultuurstelsel dan Kompleksitas Industri Gula di Jawa pada Masa Kolonialisme Belanda

>> **Muhammad Rizky Pradana**

**142**

Laut yang Pasang dan Infrastruktur yang Gagal

>> **Stanley Khu**

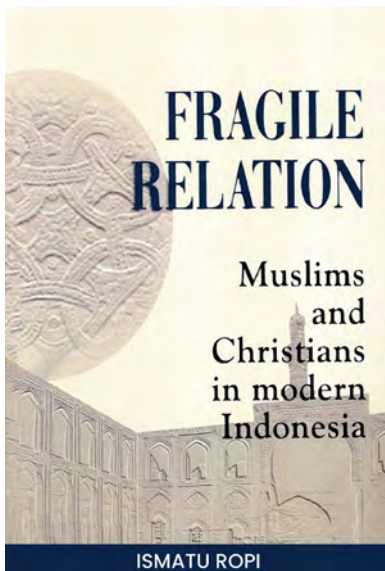
**147**

Teori Imperialisme, Masihkah Relevan? Taktik Negara Kaya Mempertahankan Ketimpangan

>> **Rizaldi Ageng Wicaksono**

# Transformasi Relasi Muslim-Kristen di Indonesia

**Karunia Haganta**  
Ulasan 33 | Januari 2022



Ismatu Ropi, 2000.  
*Fragile Relation: Muslims and Christians in Modern Indonesia*,  
Ciputat: Logos.

Membicarakan relasi antara kedua agama besar di Indonesia—Islam dan Kristen—amatlah penting. Agama secara umum merupakan pokok pembicaraan setral di Indonesia, terlebih lagi dengan tercantumnya agama di dasar negara, baik Pancasila maupun UUD 1945. Dibanding banyaknya peristiwa dalam relasi kedua agama tersebut, kajian yang dilakukan cenderung sedikit. Buku yang ditulis Ismatu Ropi ini menjadi sumbangan berharga bagi kajian tentang topik tersebut dan menjadi pijakan bagi karya lainnya mengenai topik serupa.

Buku ini diangkat dari tesis Ropi di McGill University, Kanada, di bawah bimbingan Howard M. Federspiel. Dalam pengantarnya, Ropi menyatakan bahwa kajian mengenai relasi Islam dan Kristen di Indonesia masih jarang didiskusikan. Sebenarnya, pembahasan mengenai relasi Muslim-Kristen bukan sepenuhnya tidak ada. Ropi mencatat beberapa karya sebelumnya yang menyinggung sedikit tentang relasi Muslim-Kristen. Pertama, *Politik Islam Hindia Belanda: Het Kantoor voor Inlandsche zaken* (1985) karya Aqib Suminto yang fokus pada kebijakan



Hindia-Belanda tentang netralitas agama. Kedua, Karel Steenbrink, *Dutch Colonialism and Indonesia Islam: Contacts and Conflicts 1596-1950* (1993) membahas pandangan kolonial Belanda terhadap Islam dan sebaliknya. Ketiga, disertasi Alwi Shihab di Temple University, *The Muhammadiyah Movement and its Controversy with Christian Mission* (1995) tentang respon Muhammadiyah terhadap Kristenisasi.

Dalam ketiga karya tersebut, relasi Muslim-Kristen digambarkan secara tidak utuh. Kebaruan yang dibawa Ropi adalah fokus pada relasi Muslim-Kristen dan dalam rentang waktu dari abad 16 sampai pasca-kemerdekaan Indonesia. Menurut saya, ada sedikit permasalahan saat judul asli tesis, *Muslim Responses to Christianity in Modern Indonesia*, diubah menjadi *Muslims and Christians in Modern Indonesia*, karena mengaburkan isi buku. Meski pandangan Kristen memegang peranan penting dalam pembahasan, sumber berupa pendapat Kristen nyaris absen dari buku ini dan pembaca langsung disuguhkan tanggapan dari Muslim.



Ismatu Ropi

Pada bagian pertama, Ropi menjelaskan berbagai teori mengenai kedatangan kedua agama tersebut ke Indonesia. Teori tersebut secara garis besar terbagi dua. Pertama, yang lebih sedikit dipercaya, adalah teori bahwa Islam di Indonesia disebarkan dari Tionghoa dan Mesir atau Persia. Kedua, yang banyak dipercaya, mengamini bahwa Islam masuk dari India, Gujarat, Koromandel atau Bengal, dan Arab. Proses ini berbeda dengan masuknya Kristen ke Indonesia yang dibagi menjadi tiga fase. Fase pertama berupa kedatangan awal Kristen Nestorian ke Sibolga. Fase kedua adalah hadirnya Katolik Roma yang dibawa Portugis dan Spanyol. Fase ketiga adalah penyebaran Protestan oleh kolonial Belanda, termasuk dukungan VOC (*Vereenigde Oost-Indische Compagnie*).

Bentuk relasi awal yang dicatat oleh Ropi bersifat polemik. Tokoh Muslim penting bernama Nuruddin al-Raniri, misalnya, menyatakan bahwa kitab suci Kristen, Buddha, dan Hindu, tidak memiliki nilai religius. Dibanding tokoh Muslim lain, seperti Ibn Taymiyyah, al-Ghazali, dan Ibn Hazm, pendapat Raniri terbilang ekstrem karena ketiga tokoh Muslim yang disebutkan di awal masih memberi pengakuan pada kitab suci Kristen. Pendapat ekstrem Raniri terlihat dari

pernyataannya bahwa kitab suci agama-agama tersebut boleh dijadikan kertas toilet bila tidak ada nama Tuhan di dalamnya. Relasi awal ini, menurut Ropi, bertujuan mengafirmasi keyakinan Muslim itu sendiri.

Bagian kedua dari buku ini melihat respon Muslim terhadap tulisan-tulisan tentang Islam dari 1860 sampai Orde Lama. Pembahasan dibagi menjadi dua, yakni periode 1860-1945 dan Orde Lama. Tidak ada penjelasan mengenai absennya pembahasan tentang zaman Jepang. Subbagian pertama (1860-1945) merupakan periode yang unik karena diberlakukannya Politik Etis. Berbeda dengan periode sebelumnya, dalam periode ini relasi tersebut terjadi dua arah dalam bentuk perdebatan.

Debat pertama diawali tulisan Hendrik Kraemer, *The Christian Message in a Non-Christian World* (1938) dan *Agama Islam* (1928) yang dianggap melecehkan Islam. Tulisan tersebut ditanggapi oleh—salah satunya—A.D. Haanie, pemimpin Muhammadiyah. Tanggapan Haanie tidak emosional dan berfokus pada menentang argumen Kraemer, terutama soal pemisahan agama dan politik. Haanie juga membantah anggapan Kraemer bahwa Nabi Muhammad menerima Tuhan selain Allah atau kerap disebut ayat satanis (*gharanic*).

Debat kedua adalah tanggapan terhadap tulisan pendeta Jesuit, Ten Berge, yang menghina Nabi Muhammad. Tanggapan datang dari M. Natsir, pemimpin Persatuan Islam (Persis), lewat tulisannya berjudul *Islam, Katholiek, Pemerintah* (1931). Tulisan tersebut tidak hanya membantah tulisan Berge, tetapi juga mengkritik pemerintah Hindia-Belanda yang dianggap memihak Kristen meski mengklaim dirinya netral. Natsir juga terlibat polemik lain dengan Domingus Christoffel lewat *Qur'an en Evangelie dan Moehammad als Profeet* (1930) yang juga dianggap melindungi Islam dari sekular-nasionalis dan mistisisme Jawa. Tulisan lain dari Natsir adalah *Ruh Suci* (1930) yang menjelaskan kontradiksi dalam Alkitab.

Anggota Persis lain, A. Hassan, juga terlibat dengan polemik yang dianggap menyerang Nabi Muhammad, yakni tulisan *Oei Bee Thay* (1931) dan *Siti Suman-dari* (1937). A. Hassan dalam *Ketoehanan Jesoes Menoeroet Bijbel* (1940) membandingkan Yesus dan Muhammad dan menyebut Kristen salah paham terhadap doktrin mereka sendiri dan juga Yesus.

Di masa Orde Lama, tren perdebatan teologis, terutama tentang Yesus, masih berlanjut. Perdebatan ini sejalan dengan perkembangan teologi Kristen yang menghasilkan berbagai karya yang melakukan kritik dan mempertanyakan berbagai isi Alkitab. Penulis Muslim, seperti Hasbullah Bakry dan O. Hashem, menggunakan berbagai tulisan yang mengkritisi Alkitab dalam tulisan mereka. Bakry menulis *Isa dalam Qur'an Muhammad dalam Bible* (1959) sebagai tanggapan terhadap karya F.L. Bakker, *Tuhan Yesus dalam Agama Islam* (1957). Bakker mengklaim bahwa Muhammad dipengaruhi oleh doktrin Kristen. Bakry membalas dengan menggunakan berbagai kritik terhadap Alkitab, seperti dari van Onck dan Joseph Priestly. Tidak hanya menentang pendapat Bakker, Bakry juga membahas doktrin Kristen seperti Trinitas dan kehadiran Nabi Muhammad dalam Alkitab. Pembacaan Bakry terhadap Alkitab cenderung untuk mengafirmasi agama Islam.

O. Hashem dalam *Keesaan Tuhan: Sebuah Pembahasan Ilmiah* (1962) juga membahas mengenai status Yesus. Dengan pendekatan ilmiah, Hashem berusaha menunjukkan kesalahan dari doktrin Trinitas dan politeisme. Keilmiahan tersebut, misalnya, ada pada Trinitas yang mengklaim Tuhan satu sekaligus tiga yang dilihatnya bertentangan dengan prinsip logika. Kesalahan lain adalah tidak konsistennya penggambaran tentang asal-usul Yesus dalam Alkitab dan status Yesus sebagai Tuhan sekaligus manusia.

Bagian ketiga membahas polemik di masa Orde Baru yang salah satunya muncul dari suatu pamflet yang tidak jelas asal-usulnya, tetapi diklaim berasal dari konferensi antara gereja Katolik Roma dan Protestan di Malang. Pamflet tersebut menjabarkan rencana Kristenisasi di Indonesia. Isu ini sejalan dengan fenomena ramainya perpindahan agama ke Kristen pasca-1965. Umat Muslim terlibat dalam pembasmian orang-orang yang dituduh PKI dan ternyata menyasar orang-orang abangan dan agama lokal. Tidak harmonisnya relasi antara umat Muslim dan pemerintah Orde Baru juga mendorong isu tersebut. Beberapa pihak yang merespon di antaranya *Suara Muhammadiyah* (yang menyebarkan pamflet tersebut pertama kali pada 1963), *Pandji Masyarakat*, bahkan *Rabitah Alam al-Islami* yang mengundang Buya Hamka untuk mengklarifikasi kabar tersebut.

Perkembangan teologi di tingkat global juga semakin membentuk argumen dalam respon Muslim terhadap Kristen di masa Orde Baru. Salah satu perkembangan penting adalah penemuan *Injil Barnabas* dan *Dead Sea Scrolls*. Joesoef Sou'yb

membahas mengenai *Dead Sea Scrolls* dalam *Sekitar Dead Sea Scrolls: Penemuan Terbesar dalam Abad Ke-XX* (1967). Dalam tulisan tersebut, Sou'yb mengecilkan peran Yesus, membantah Yesus sebagai Tuhan, dan manipulasi doktrin Kristen oleh Gereja. Hal serupa diungkapkan oleh Djarnawi Hadikusuma dalam *Di Sekitar Perdjudjian Lama dan Perdjudjian Baru*.

Sidi Gazalba membahas Kristen dengan penyampaian unik, yakni dialog. Tiga karyanya yang membahas Kristen adalah *Dialog Antara Propagandis Kristen dan Logika* (1971), *Dialog Antara Kristen Advent dan Islam* (1972), dan *Djawaban atas Kritik Kristen Terhadap Islam* (1971). Karya ketiga adalah tanggapan terhadap tulisan T. Verkuyl, *Tentang Interpretasi Iman Kristen Kepada Orang-orang Muslim*.

Pendekatan berbeda dan penting berasal dari M. Rasjidi, Menteri Agama pertama. Rasjidi menyoroti isu Kristenisasi dan mengkritiknya sebagai memanfaatkan kesulitan orang untuk menyebarkan agama. Selain menjadikan isu sosial sebagai perdebatan, perbedaan lain antara Rasjidi dengan tokoh-tokoh di atas adalah penekanannya pada toleransi. Dia menyebut bahwa Islam dan Kristen menekankan toleransi. Kritik Rasjidi lainnya adalah kerja sama penyebaran Kristen dengan pihak kolonial.

Mukti Ali, Menteri Agama 1971-1978, mengarahkan diskusi pada toleransi beragama. Dia berusaha menjembatani dialog Islam-Kristen dan memiliki perhatian pada perbandingan agama. Sebarisan dengan Mukti Ali, Nurcholish Madjid juga menekankan toleransi. Madjid juga mengarahkan toleransi tidak hanya kepada Kristen, tetapi agama-agama lain, dengan tafsirnya terhadap *ahl al-kitab* (istilah Islam yang merujuk pada umat Kristiani dan Yahudi). Ropi juga menekankan dalam kesimpulan mengenai masa depan relasi Muslim-Kristen dan peran Pancasila sebagai titik temu dalam dialog antar agama.

## **Komentar**

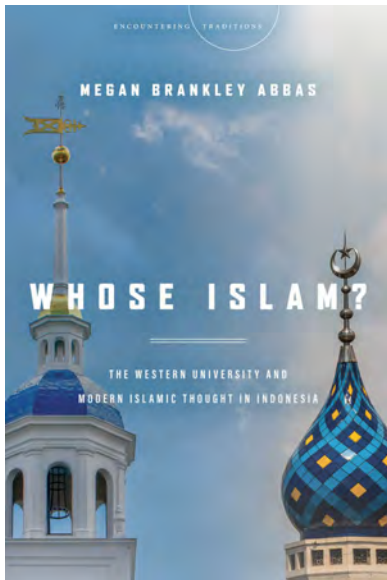
Buku ini berfokus pada berbagai polemik dalam relasi Muslim-Kristen dari sudut pandang Islam. Dengan menganalisis berbagai tulisan polemik, Ropi menunjukkan pergeseran polemik tersebut, dari penolakan total (Nuruddin ar-Raniri), penyerangan terhadap doktrin Kristen (masa Hindia-Belanda dan Orde Lama), penggunaan kritik terhadap Alkitab di tingkat global (Orde Lama), sampai toleransi dan dialog agama (era Orde Baru). Pembahasan ini secara tidak

langsung menegaskan hubungan antara Muslim Indonesia dengan wacana global, termasuk perkembangan teologi seperti penemuan *Injil Barnabas* dan *Dead Sea Scrolls* dan penggunaan berbagai sumber dari Barat. Polemik juga menjadi cerminan respon Muslim terhadap berbagai isu lainnya seperti kolonialisme dan sekularisme. Ropi berhasil menunjukkan tidak hanya transformasi yang terjadi dalam relasi Islam-Kristen, tetapi juga konteks sosial dan historisnya, seperti Gerakan 30 September dan kemungkinan kepentingan Orde Baru dalam membangun toleransi agama untuk stabilitas politik.

Namun, Ropi tidak menjelaskan alasan mengapa buku ini kebanyakan berfokus pada polemik dan bukan pada bentuk relasi lainnya—seperti kerja sama atau toleransi dan hidup koeksisten—yang akhirnya dilengkapi oleh Jan Sihar Aritonang dalam *Sejarah Perjumpaan Kristen dan Islam di Indonesia* (2018). Peristiwa krusial juga dilewatkan oleh Ropi, yakni polemik pembahasan dari Hamran Ambrie. Hamran Ambrie yang berpindah agama dari Islam ke Kristen menghasilkan berbagai karya mengenai doktrin Kristen dan Islam. Peristiwa ini penting karena bahkan Kejaksaan Agung melarang peredaran buku-bukunya, termasuk *Benarkah Ada Nubuat Nabi Muhammad dalam Alkitab dan Jawaban atas Buku Bibel, Qur'an dan Sains Modern*. Polemik ini juga menandai pola yang kerap muncul bahkan setelah Reformasi, yakni kehadiran sosok “murtad” atau yang telah berpindah agama dalam memperdebatkan agama lamanya.

# “Ngaji Islam kok ke Barat?” Dialektika Pemikiran Islam antara Indonesia dan Akademi Barat

**Sawyer Martin French**  
Ulasan 34 | Februari 2022



Megan Brankley Abbas,  
2021.

*Whose Islam? The Western  
University and Modern  
Islamic Thought in  
Indonesia,*  
Stanford University Press.

Para akademisi Indonesia yang merantau ke kampus-kampus Barat dalam rangka mendalami bidang studi Islam pasti sering dihadapkan dengan pertanyaan, “Ngaji Islam kok ke Barat?” Pertanyaan ini menunjukkan (mis)konsepsi umum bahwa dunia akademik Barat boleh-boleh saja dirujuk dalam ilmu-ilmu sekuler, tapi sumber yang paling subur untuk pemikiran Islam tetaplah pusat-pusat pendidikan Islam yang tradisional—baik Kairo dan Mekah maupun pesantren-pesantren di Indonesia.

Megan Brankley Abbas, dalam karya barunya *Whose Islam?*, menunjukkan bahwa pemikiran Islam di Indonesia selama abad terakhir sangatlah dipengaruhi oleh peran para mahasiswa Indonesia yang menjajaki studi Islam di kampus-kampus Barat. Sebaliknya juga, bidang Islamic Studies sendiri telah ditransformasi oleh mahasiswa-mahasiswa Muslim dari seluruh dunia yang makin banyak memantapkan tempat dalam bidang itu.

*Whose Islam?* menceritakan hubungan sejarah antara pemikiran Islam modern di In-

donesia dan akademi Barat. Analisis ini mempermasalahkan kerangka umum yang menempatkan “pemikiran Islam” sebagai objek studi dan dunia akademik Barat sebagai lokasi untuk melakukan kajian yang netral dan objektif. Padahal, seperti ditunjukkan oleh Abbas, akademi Barat telah terlibat secara aktif dalam upaya untuk mendukung “pembaruan” Islam dan mengembangkan pemikiran Islam yang “modern,” “saintifik,” dan “moderat.”

## **Dualisme versus Fusionisme**

Untuk memahami perdebatan dan pertarungan pemikiran Islam yang terjadi selama abad terakhir, Abbas merumuskan dua kategori untuk menandai cara-cara yang berbeda dalam memandang hubungan antara ilmu Barat dan ilmu Islam. “Dualisme” melihat kedua tradisi ilmu ini sebagai dua wacana yang bertentangan, sedangkan “fusionisme” berupaya untuk memadukannya untuk mengembangkan pemikiran yang lebih universal.

“Dualisme intelektual, sebagai sistem klasifikasi pengetahuan, berdasarkan pada asumsi bahwa tradisi Islam dan tradisi intelektual Barat merupakan dua wacana yang berbeda dan terpisah,” tulis Abbas (4). Pernyataan ini mungkin terasa cukup benar, bahkan alamiah. Namun Abbas mengatakan bahwa dualisme ini sebenarnya adalah hasil sejarah yang partikuler. Produksi dualisme ini bisa dilihat dalam struktur sistem pendidikan pada zaman kolonial Belanda, di mana pemikiran Islam dan ilmu Barat terpisah utuh, masing-masing dipelajari dalam instansi pendidikan yang berbeda (yaitu sekolah kolonial dan jaringan surau/pesantren).

Berlawanan dengan dualisme ini adalah yang Abbas sebut sebagai “fusionisme” (*fusion* = perpaduan). “Para fusionis adalah sekumpulan sarjana Muslim berpendidikan Barat yang menolak keterpisahan pengetahuan dalam dualisme dan menggugat keterpisahan itu sebagai buatan yang artifisial. Sebaliknya, mereka menyuarakan sebuah konsepsi kebenaran yang lebih terpadu dan universal” (7). Para “fusionis” ini bertujuan untuk memadukan kedua tradisi pengetahuan ini (Barat dan Islam) ke dalam satu sistem pengetahuan yang menyeluruh.

Abbas menggambarkan sejarah intelektual yang diceritakan dalam buku ini sebagai pertarungan dan pergeseran antara dualisme dan fusionisme ini. Paradigma dualisme, walaupun telah menjadi hegemonik dalam zaman kolonial,

mulai semakin ditantang selama abad ke-20, baik dalam pemikiran Islam di Indonesia maupun di bidang studi Islam di kampus-kampus Barat.

Dalam konteks studi Islam di Barat, Abbas mengaitkan pertarungan dualis-fusionis ini dengan konsep biner lama antara “orang dalam” (*insider*) dan “orang luar” (*outsider*). Dalam pandangan ini, orang dalam adalah orang-orang Muslim sendiri, yang dibedakan dengan para akademisi yang mengkaji Islam (“orang luar”). Kerangka ini berasumsi bahwa orang-orang insider pasti akan memahami Islam secara subjektif, sedangkan hanya seorang outsider bisa mendekatinya secara objektif.

Di luar bias Orientalisnya, formula ini juga seolah-olah menolak kemungkinan seorang Muslim untuk berperan sebagai akademisi. Orang-orang Muslim dipandang sebagai *narasumber* semata, bukan sarjana. Terlihat di sini asumsi dualis bahwa peradaban Islam dan Barat sama sekali terpisah: hanya bisa dibandingkan, tidak dipadukan.



Megan Brankley Abbas

Abbas juga mencatat bahwa “orang luar” (akademisi Barat) tidak juga bisa digambarkan sebagai pengamat yang objektif dan tak berkepentingan. Seperti ditunjukkan Edward Said dalam *Orientalisme*, ada banyak bias dalam kajian-kajian Barat terhadap Islam. Abbas juga mempertanyakan status para akademisi Barat sebagai *outsiders* sejati (mengikuti Wael Hallaq dan Saba Mahmood) lantaran mereka juga sering turut campur tangan dalam perdebatan teologi dan pemikiran Islam. Mengingat banyak sarjana Barat yang ikut mendukung dan merumuskan proyek-proyek pembaruan Islam (*Islamic reform*), klaim-klaim mereka atas “objektivitas” terbukti konyol.

Buku ini bukan cerita sederhana tentang sejarah kemenangan fusionisme atas dualisme dalam arena pemikiran. Abbas menyoroti konteks politik global yang mendorong kemunduran dualisme dan perkembangan fusionisme, seperti rezim-rezim poskolonial yang mengejar pembangunan, politik Perang Dingin, dan kelak juga konteks Perang Global Melawan Teror (GWOT, atau *Global War on Terror*) serta wacana “Islam moderat.” Ia tidak semerta-merta mengabaikan



atau menutup kepentingan imperialis yang terwakili dalam wacana fusionis, tapi tidak juga mereduksi semua perdebatan pemikiran ini kepada faktor politik semata.

Namun, dalam konteks akademi Barat, Abbas sering menunjukkan keberpihakannya kepada fusionisme. Ini bisa dibaca sebagai upaya untuk melawan rasisme dan Orientalisme yang mengucilkan sarjana-sarjana Muslim. Perbedaan ini juga mencerminkan posisionalitas Abbas sendiri, yang lebih bertujuan membawa intervensi dalam dunia akademis di Barat daripada campur tangan dalam perdebatan pemikiran Islam sendiri.

## **Isi Buku**

Bab 1 menceritakan upaya-upaya pada awal zaman kemerdekaan untuk melawan dualisme di Indonesia, terutama dalam pembangunan sistem pendidikan tinggi Islam. Saat itu, berbagai aliran pemikiran Muslim dan tokoh-tokoh Islam bekerjasama untuk mendirikan Sekolah Tinggi Islam (yang nantinya menjadi UII [Universitas Islam Indonesia] dan cikal bakal IAIN [Institut Agama Islam Negeri]) pada November 1944. Sistem perguruan tinggi Islam ini lalu mulai mencetak generasi wisudawan yang semakin familiar dengan ilmu-ilmu Barat dan kesarjanaan Islam sekaligus. Ada juga gerakan untuk menerjemahkan karya-karya besar ke dalam bahasa Indonesia dan menulis buku pengantar bagi ilmu-ilmu Barat. Namun, menurut Abbas, tokoh-tokoh besar zaman ini (seperti Natsir dan Mahmud Yunus) tidak sepenuhnya fusionis; mereka mungkin ingin memanfaatkan ilmu-ilmu Barat demi membangun bangsa yang baru merdeka, tapi tetap tidak melihat tempat bagi ilmu sosial dalam pemikiran Islam sendiri.

Bab 2 berpindah fokus dari Indonesia ke Kanada. Di Universitas McGill pada era 1950-1960an, Wilfred Cantwell Smith sedang membangun paradigma baru dalam studi Islam yang cukup fusionis: menolak standar “objektivitas” khas Orientalisme dan merangkul subjektivitas keagamaan Muslim. Hal ini melampaui upaya-upaya anti-dualis seperti IAIN, karena berusaha “menggabungkan antara metode penelitian akademik dan keimanan pribadi” (54). Upaya ini bertujuan ganda: bukan hanya untuk menjernihkan bidang studi Islam, tapi juga untuk mendukung pembaruan dalam pemikiran Islam sendiri, yang diharapkan dikembangkan oleh mahasiswa dan sarjana Muslim yang belajar di McGill. Smith bahkan menyebut programnya sebagai “bidan bagi Pembaruan Islam yang masih berjuang untuk lahir” (63).

Di tengah lingkungan akademik ini ada tokoh-tokoh Islam Indonesia. Pada satu pihak, ada Mohamad Rasjidi, yang cukup terisingkirkan karena perlawanannya terhadap wacana Orientalis. Pada pihak lain, ada Mukti Ali dan Harun Nasution, yang bergiat mendalami metode-metode ilmu sosial dan menggunakannya untuk menyuarakan pembaruan pemikiran Islam.

Bab 3 membawa pembaca kembali ke Indonesia, saat Mukti Ali diangkat oleh Suharto menjadi Menteri Agama pada tahun 1971. Pengangkatan ini membongkar dominasi NU (Nahdlatul Ulama) dan kaum tradisional dalam Kementerian Agama. Selain itu, fenomena ini juga membuka jalan untuk reformasi IAIN serta pembaruan Islam untuk merangkul ideologi “pembangunan” rezim Suharto. Menurut Abbas, para aktivis Islam “modern” ini tidak hanya bekerjasama dengan Suharto karena strategi atau dikooptasi (seperti yang diklaim sarjana lain). Sebaliknya, ia tegaskan bahwa aliansi ini “tumbuh dari dalam pemikiran Islam modernis sendiri,” karena mereka “sepemikiran dengan sikap Orde Baru yang anti-ideologi dan pro terhadap pragmatisme rasional” (98).



Mukti Ali

Hal ini terlihat dalam kritik Mukti Ali terhadap tulisan Natsir “Islam Sebagai Ideologi,” motto Cak Nur “Islam Yes, Partai Islam No,” dukungan Nasution terhadap depolitisasi kampus (NKK/BKK), dan pembealaan Amien Rais terhadap kebijakan “asas tunggal.” Demikian generasi intelektual ini menggambarkan Islam bukan sebagai sumber perlawanan yang kritis, tapi sebagai pendorong pembangunan nasional. Tren ini tentu tidak tanpa perlawanan, terkhusus yang datang dari DDII (Dewan Dakwah Islam Indonesia) di bawah pimpinan Natsir.

Dalam Bab 4, Abbas kembali ke Amerika Utara lagi, kali ini ke Universitas Chicago, yang menjadi rumah bagi Cak Nur, Amien Rais, dan Syafii Maarif pada akhir 1970-an dan awal 1980-an. Di Chicago, Fazlur Rahman dan rekannya Leonard Binder menyuarakan visi untuk Islam dan pembangunan yang membuka jalan tidak hanya untuk modernitas tanpa sekularisme, tapi juga untuk pembaruan pemikiran Islam dengan hermeneutika kontekstual. Rahman juga berperan penting dalam upaya Munawar Sjadzali (Menteri Agama 1983-93) untuk mengembangkan program beasiswa massal untuk dosen-dosen IAIN

untuk lanjut studi di Barat, terutama di McGill. Para perantau ini dijuluki “McGill mafia.”

Bab 5 membahas pengaruh posmodernisme dan teori poskolonial dan kemunculan wacana kritis dalam pemikiran Islam Indonesia terhadap “imperialisme akademik.” Dalam paradigma “fusionis,” apakah konsep *fusion* (perpaduan) mengabaikan ketimpangan relasi kuasa antara wacana Islam dan Barat (imperialisme)? Tokoh seperti Amien Rais menerjemahkan pemikiran Edward Said dan mengkritisi sikap akademik di Indonesia yang terlalu mengekor pada Barat. Tentu saja, DDII juga semakin semangat mengkritisi tren “pembaruan” pemikiran Islam.



Fazlur Rahman

Namun, di tengah gelombang kritik baru ini, para lulusan kampus-kampus Barat sepertinya menjadi semakin otoritatif di mata umat. Di samping pendirian ICMI (Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia), Amien Rais juga naik jabatan sebagai ketua umum Muhammadiyah (1995-98), diikuti juga oleh Syafii Maarif dan Din Syamsuddin (juga lulusan AS). Di Jakarta, Cak Nur semakin naik daun dengan pendirian Paramadina dan kemunculan “Mazhab Ciputat.”

### **Tiga Visi Masa Depan *Islamic Studies***

Di hadapan semua perdebatan “dualis”-“fusionis” ini, bagian penutup memaparkan tiga visi untuk masa depan bidang studi Islam yang ditawarkan oleh berbagai pemikir.

Pertama, ada proyek “pemeliharaan batasan wacana” (*discursive boundary maintenance*), yaitu upaya untuk menentukan standar mengenai apa yang patut diterima sebagai *Islamic studies*. Menurut Aaron Hughes (dosen di Universitas Rochester, Kanada), tulisan-tulisan yang terlalu apologetik harus disingkirkan dari bidang studi Islam, karena terlalu mengutamakan keimanan pribadi daripada kebenaran sejarah. Abbas membalas bahwa Hughes menggugat normativitas para akademisi Muslim tanpa mempertanyakan kepentingan normatif dalam sejarah perkembangan ilmu sosial Barat sendiri. Rumusan Hughes ini juga abai terhadap relasi kuasa dalam wacana studi Islam.

Visi kedua adalah “dialog antarwacana” (*cross-discursive dialogue*), atau percakapan tulus antara pihak akademisi Barat dan pemikir Islam. Pendekatan ini, yang dikedepankan oleh Binder dan Richard C. Martin (dosen di Universitas Emory, Amerika Serikat), mendorong keterbukaan terhadap kesarjanaan normatif-subjektif, baik dari akademisi Muslim maupun non-Muslim. Dengan masing-masing pihak mengaku perspektif dan kepentingannya (keimanan, liberalisme, dll.), kedua pihak bisa menukar pemikiran dan belajar bersama menuju pemahaman yang lebih kritis dan menyeluruh. Abbas mencatat bahwa pendekatan kedua ini mengabaikan pertanyaan penting: siapa yang diundang ke dialog ini? Karena orang-orang Muslim tertentu (yang konservatif atau Islamis) tidak pernah diterima atau diakui dalam dunia akademik Barat. Di sini, masih ada relasi kuasa yang tak tersadarkan.

Visi ketiga adalah “introspeksi radikal” atau otokritik, seperti dijelaskan oleh Wael Hallaq. Menurut Hallaq, mengkaji budaya lain (“sang Liyan”) tidak mungkin etis kalau bertujuan untuk mendidik atau mendominasi mereka (kegiatan “kolonialis”). Satu-satunya paradigma yang etis adalah mengkaji budaya lain demi mengkritisi budaya sendiri. Ini menyerupai formula klasik untuk tujuan antropologi: membuat yang lazim terasa asing, dan yang asing terasa lazim. Wajah sang Liyan lantas dijadikan cermin supaya kita sendiri bisa berkaca. (Sepertinya Hallaq dan Abbas menulis ini dengan berasumsi bahwa “kita” di sini adalah akademisi Barat, dan tidak mengeksplorasi perspektif lain).



Wael Hallaq

Namun, seperti ditunjukkan oleh Abbas dalam karya ini, hubungan antara wacana keislaman dan kesarjanaan studi Islam menjadi semakin tak terpisahkan. Keterkaitan ini membuatnya semakin sulit dan tidak masuk akal untuk memisahkan antara “kita” dan “sang Liyan” serta antara teologi normatif dan tulisan akademik yang “netral.” Maka, harus bagaimanakah hubungan antarwacana yang akan dibangun ke depan?

# Dari Yaman ke Pekalongan: Kerangka Baru atas Otoritas Islam?

**Sawyer Martin French**

Ulasan 35 | April 2022



Ismail Fajrie Alatas, 2021.  
*What Is Religious Authority?  
Cultivating Islamic  
Communities in Indonesia*,  
Princeton University Press.

Dalam sejarah tulisan akademik tentang Islam di Indonesia, yang paling sering disoroti adalah kekhasannya: bagaimana Islam di Indonesia bisa dibedakan dari Islam di tempat lain. Contohnya, tulisan Geertz tentang Islam di Jawa. Lantaran Indonesia dianggap terletak pada “pinggiran” (*periphery*) dunia Islam, konon yang layak dikaji dan dicatat dalam ke-sarjana-an hanyalah perbedaan. Jarang sekali ada peneliti yang menggunakan riset di Indonesia untuk mengembangkan teori tentang Islam secara umum.

Namun, dalam *What is Religious Authority?* Ismail Fajrie Alatas menggunakan penelitian teks dan etnografis di Pekalongan untuk membangun analisis atas “Islam” secara universal. Bagi Alatas, Islam di Indonesia layak dipahami sebagaimana Islam di tempat-tempat lain. Tentu saja Islam memiliki sifat lokal, tetapi juga terikat secara genealogis kepada wacana Islam yang global.

Buku ini terdiri dari dua bagian. Yang pertama bertumpu pada sejarah panjang dinamika otoritas keislaman dalam masyarakat

Hadramaut dan Jawa, serta interaksi antara keduanya akibat arus migrasi orang-orang Hadramaut ke nusantara. Bagian kedua mengambil satu tokoh, Habib Luthfi bin Yahya (l. 1947) di Pekalongan, sebagai studi kasus untuk memahami bagaimana ia membangun serta menggunakan otoritas keislaman dalam komunitasnya.

### Islam Sebagai “Kinerja Artikulasi”

Alatas mendekati “Islam” secara konkret dengan memperhatikan dinamika komunitas-komunitas yang terbangun atas wacana dan normativitas Islam. Menurut Alatas, sebuah komunitas (*jama'ah*) berbasis Islam (*Islamic community*) terstruktur oleh sebuah pengertian atas sunnah nabi sebagai patokan normatif yang diimajinasikan dan dituju bersama-sama. Tapi, kandungan “sunnah nabi” itu tentu saja selalu diperdebatkan dan dipertarungkan antara (dan juga di dalam) berbagai kelompok.

Perdebatan dan perbedaan ini menjadi dinamika yang konstan dalam komunitas-komunitas Islam bagi Alatas karena sunnah nabi tersebut merujuk kepada sebuah masa lampau kenabian (*prophetic past*) yang telah lenyap (*vanished*). Maka sunnah nabi hanya bisa dipahami melalui “kinerja artikulasi”—yaitu tradisi ilmu, praktik, dan penafsiran yang menghubungkan dan menggabungkan kehidupan sebuah komunitas pada masa kini dengan teladan sunnah nabi dari masa lalu.



Ismail Fajrie Alatas

Artikulasi memiliki arti ganda. Di satu sisi, artikulasi berarti penyampaian; menyampaikan, merepresentasikan, dan menghadirkan apa yang terkandung dalam masa lalu kenabian kepada anggota sebuah komunitas di masa kini. Di sisi lain, artikulasi adalah sebuah proses penggabungan yang mengikat masa lalu dan masa kini, sebuah proses yang tidak hanya mewarnai masa kini, tapi pemahaman atas masa lalu juga. Dengan kata lain, masa lalu selalu hadir dan terbentuk dalam dan melalui kekinian. Masa lalu akan selalu tampak berbeda saat ditilik dan ditelisik dari masa dan tempat yang berbeda pula. Dinamika mendasar inilah yang membentuk keragaman sunnah.

“Kinerja artikulasi” ini adalah intisari dari relasi hierarkis yang biasa kita sebut sebagai otoritas keagamaan, kata Alatas. Meminjam konsep Hannah Arendt bahwa otoritas mesti berfungsi sebagai suri tauladan (*exemplary*), Alatas menegaskan bahwa seorang “penggabung” ialah orang yang terhubung dengan masa lalu kenabian (baik melalui nasab, isnad, silsila, ataupun keilmuan) dan mampu mengolah pengetahuannya tentang masa lalu tersebut dan merealisasikannya sebagai sunnah atau normativitas keseharian sehingga dapat dijadikan contoh yang bisa ditiru oleh penghayatnya pada masa kini tanpa pemaksaan dan kekerasan. Ini seperti kinerja “penerjemahan” dari ilmu agama ke amal sehari-hari.

Yang tidak kalah penting dari konsep kinerja artikulasi adalah kemampuannya menyetengahkan analisa atas segala resiko dan potensi kegagalan sebuah otoritas religius. Sebagai sebuah relasi yang harus terus-menerus dibangun dan dipertahankan melalui kinerja artikulasi, otoritas bisa saja gagal, pupus, dan tak mampu dikenali dikarenakan satu dan lain hal.

Bagi Alatas, Islam sebagai “realitas sosiologis” selalu merupakan “hasil dari apa yang [Alatas] sebut sebagai kinerja artikulasi (*articulatory labor*)—yaitu upaya untuk mengartikulasi masa lalu kenabian dan perwujudannya dalam sebuah komunitas” (18) sehingga memungkinkan pengamalannya sebagai sebuah sunnah/norma kehidupan. Seorang tokoh agama ialah orang yang bisa mengaitkan komunitasnya dengan sejarah kenabian karena ia mampu menggambarkannya dengan cara yang bisa diterima, dipahami, dan diterapkan dalam komunitas tersebut.

Dalam kerangka ini, Islam bukan sesuatu yang sekedar diwarisi, tapi juga selalu tampil sebagai sekumpulan wacana dan praktik yang sedang diartikulasi dan dihadirkan secara terus menerus. Bukan berarti menegasi kaitan dengan masa lalu, tapi menyadari bahwa masa lalu selalu hadir dalam masa kini melalui “kinerja artikulasi” ini. Sebagai proses sosial, kinerja artikulasi selalu hadir dalam berbagai komunitas dengan wujud yang beragam, yang Alatas sebut sebagai “variasi dalam artikulasi” (*articulatory variation*). Maka bagi Alatas, fokus penulisan sejarah dan antropologi Islam sepatutnya memusatkan analisisnya pada variasi moda artikulasi yang memunculkan berbagai ragam keislaman.

Seringkali, suatu bentuk kinerja artikulasi atas sunnah nabi begitu mengakar dalam masyarakat sehingga menjadi dominan. Dalam teori Alatas, ini yang disebut sebagai “paradigma artikulasi” (*articulatory paradigm*), yang turut membentuk

pakem penafsiran dan praktek yang dilakukan oleh generasi-generasi berikutnya.

## **Bagian I: Artikulasi Sunnah dalam Masyarakat Jawa, Hadrami, dan Hadrami-Jawa**

Bab 1 membandingkan dua jenis paradigma artikulasi Islam yang hadir dalam sejarah Jawa. Pertama, ada paradigma di kraton Mataram pada awal abad ke-19. Alatas merujuk ke contoh Pangeran Dipanegara (w. 1855), yang – seperti para penguasa Mataram Islam – menjabat sebagai *panatagama* (penata agama). Dipanegara memobilisasi massa di Jawa untuk melawan kolonialisme Belanda dengan menyusun berbagai citra otoritatif dalam dirinya—termasuk panglima, pejuang sufi, dan sekaligus ratu adil. Ini paradigma otoritas yang senantiasa “menggabungkan” antara berbagai tradisi.

Lama-kelamaan, terutama dengan kedatangan orang-orang Hadrami di pantura Jawa yang membawa pemahaman dan praktek keislaman yang lebih terikat pada teks-teks ulama dan tarekat Alawiyah, model Dipanegara yang menggabungkan antara berbagai tradisi mulai dikritik. (Penting untuk dicatat bahwa ini bukan berarti keislaman para pendatang Arab tidak juga dibentuk oleh tradisi suku di tempat asalnya).

Dalam Bab 2, Alatas menggambarkan sebuah paradigma “tekstualis” yang muncul di Hadramaut, Yaman pada abad ke-17 dan lalu tersebar mengikuti arus migrasi diaspora Hadrami. Yang pertama membentuk paradigma ini adalah Imam Abdallah ibn Alawi al-Haddad (w. 1720), yang mengartikulasi “Islam secara terobjektifikasi dan tak terikat pada budaya setempat” (59). Paradigma ini mengandalkan teks-teks “mukhtasar”—yaitu kitab-kitab rangkuman dalam bidang ilmu mendasar seperti fikih, akidah, akhlak, dan ratib yang juga singkat dan dapat dicerna oleh orang-orang awam.

Dalam paradigma Haddadiyah ini, figur otoritas yang penting adalah seorang “*syekh at-taklim*” (guru pengajian atau pengasuh majelis taklim). Sosok ini tidak harus diakui sebagai ulama, tetapi cukup berijazah untuk mengajarkan kitab-kitab mukhtasar dan memandu orang lain dalam kewajibannya. Paradigma ini menempatkan Islam sebagai sesuatu yang selalu tampil dalam bentuk yang universal serta cukup egaliter, persis seperti diterangkan dalam teks-teks itu. Melalui migrasi diaspora Hadrami, sekaligus semakin banyaknya orang Jawa yang merantau ke semananjung Arab untuk mencari ilmu, paradigma “tekstualis” ini



lambat laun menjadi dominan di Jawa, terutama di kalangan pesantren.

Namun, dominannya sebuah paradigma tidak mungkin abadi, dan Bab 3 menceritakan bagaimana paradigma tekstualis tersebut perlahan tapi pasti mulai diwarnai oleh unsur-unsur non-tekstual, seperti kebudayaan lokal dan otoritas berbasis kekerabatan. Di sini, Alatas membahas komunitas orang Hadrami di Pekalongan yang dipimpin oleh seorang *mansab*, sebuah kedudukan yang diwarisi secara turun-menurun. Ahmad bin Abdallah Alatas (w. 1929), sosok pertama dalam garis keturunan ini, sebenarnya hanya pernah mendapuk dirinya sebagai syekh at-taklim, tapi oleh keturunan dan jama'ahnya akhirnya mulai dikenang sebagai wali. Namun, karena paradigma otoritas selalu terbuka untuk diperdebatkan, gerakan-gerakan Islam reformis pada abad ke-20 kembali menentang hierarki berbasis keturunan seperti ini, sehingga banyak dari komunitas Hadrami yang tidak mengikuti sang *mansab*.

## **Bagian II: Komunitas Habib Luthfi dan Kinerja Artikulasinya**

Bagian kedua beralih fokus dari sejarah panjang Islam kepada seorang tokoh agama dalam Indonesia kontemporer. Di sini, Alatas menjelaskan bagaimana Habib Luthfi “membangun otoritas” (*assembling authority*) dengan “mengikat dirinya kepada berbagai genealogi, jaringan, dan tradisi keilmuan Islam” (110).

Bab 4 menceritakan latar belakang dan pengalaman pendidikan Habib Luthfi, terutama saat ia melakukan *rihla* atau *lelono* (berkelana) demi mencari ilmu dengan berbagai kyai khos di Jawa. Pengalaman ini yang membuatnya menghargai pengetahuan tentang budaya sebagai “ilmu hidup,” yang sangat penting dalam memimpin dan mengayomi umat yang hidup di dunia yang beragam. Pengembaraan ini juga yang membuka pintu baginya untuk masuk ke dalam beberapa tarekat dan silsilah tasawuf, sehingga ditunjuk menjadi mursyid dalam salah satunya.

Hal ini disebut Alatas sebagai “pemungutan genealogis” (*genealogical adoption*) yang memungkinkan seseorang pada masa kini untuk terhubung dengan masa lalu kenabian melalui beberapa saluran genealogis. Alatas juga menyoroti pentingnya variasi genealogi dan mobilitas dalam pembentukan otoritas keagamaan yang beragam. Variasi rute mobilitas memungkinkan seorang penuntut ilmu untuk mengikat dirinya dengan beragam isnad dan silsilah yang menghubungkan dirinya dengan masa lalu kenabian sehingga

memunculkan variasi bentuk otoritas keagamaan.

Dalam Bab 5, Alatas menegaskan bahwa otoritas keagamaan sangat bersandar pada “infrastruktur” yang membentuk sebuah tarekat sufi—bukan hanya dalam artian material, tapi juga sosial. Alatas menulis:

*“Saya menawarkan definisi analitis atas tarekat sufi sebagai sebuah mekanisme penataan—yaitu, sekumpulan infrastruktur baik konseptual maupun material yang berfungsi untuk mengolah medan sosial yang majemuk sehingga menjadi komunitas beragama yang bertahan dan yang terpusat pada hubungan hirarkis antara seorang mursyid dan para muridnya.” (136)*

Sang mursyid, sebagai penghubung antara sunnah nabi dan komunitas kontemporer, menjadi “sunnah hidup” (*living sunnah*) atau teladan (*exemplar, qudwa*) yang bisa menerjemahkan ajaran Nabi ke dalam kehidupan sehari-hari.

Konsep “*living sunnah*” ini berpotensi untuk menjembatani sebuah perdebatan besar dalam antropologi Islam kontemporer, yaitu tentang konsep “kehidupan sehari-hari” (*the everyday*). Tradisi antropologi Islam yang dikembangkan oleh murid-murid Talal Asad (seperti Mahmood, Hirschkind, dan Agrama) seringkali dituduh terlalu membesar-besarkan peran norma dan aturan dalam kehidupan masyarakat Muslim, seolah kehidupan umat hanyalah cerminan dari kitab fikih, dan mengabaikan ambiguitas dan “perlawanan sehari-hari” yang juga tampil.

Namun, bagi Alatas, sebenarnya tidak ada kontradiksi antara norma-norma dan kehidupan sehari-hari. Konsep *living sunnah*, tulis Alatas, “membiarkan kita melihat norma-norma Islam sebagai hal yang tertanam dalam, selalu hadir pada, dan terpengaruh oleh praktek-praktek kebudayaan dan gejolak sehari-hari” (151). Sunnah nabi tidak hanya “memandu” perbuatan manusia, tapi juga senantiasa “dibentuk oleh” dunia yang ditempatinya.

Di samping kharisma dan statusnya sebagai mursyid tarekat, otoritas Habib Luthfi di masyarakat dihalangi berbagai tantangan, terutama bahwa ia lahir dalam keluarga Hadrami yang kurang dikenal sebagai keturunan wali atau ulama besar. Saat ia pertama ditunjuk oleh gurunya, K.H. Abdul Malik (Purwokerto) menjadi mursyid tarekat di Pekalongan, ia memimpin para pengikutnya secara diam-diam, agar tidak menyinggung keluarga mansab setempat, yang sudah lama menjadi ulama panutan bagi masyarakat Arab di sana. Dalam Bab 6, Ala-

tas menceritakan bagaimana dinamika ini semua berubah saat Habib Luthfi, pasca keruntuhan Orde Baru, berhasil membangun aliansi dengan berbagai institusi negara, khususnya TNI dan kepolisian.

Habib Luthfi sering mengadakan perayaan maulid di mana anggota-anggota TNI dan aparaturnya diundang dan ikut berpartisipasi di atas panggung maulid tersebut. Menurut Alatas, aliansi ini bermanfaat bagi kedua pihak. Habib Luthfi akhirnya bisa tampil di depan umum sebagai tokoh agama yang besar tanpa harus khawatir menyinggung tokoh-tokoh Islam lainnya, seperti sang mansab. Di sisi lain, acara-acara “maulid militer” ini membuat sebagian umat Islam di Indonesia merasa lebih terbuka terhadap kehadiran negara, khususnya institusi militer yang selama masa Orde Baru cukup ditakuti.

Bab 7, yang terakhir, membahas berbagai upaya Habib Luthfi untuk menggalikan kembali garis keturunannya untuk menegaskan dan meningkatkan posisi kemuliaan bagi keluarganya dan dirinya sendiri. Ini dilakukan terutama dengan proses “komposisi hagiografi,” di mana ia mengajukan klaim baru tentang kewalian para leluhurnya, ataupun klaim bahwa ia ternyata masih segaris keturunan dengan tokoh agama yang sudah diakui kewaliannya dan tokoh-tokoh keraton Mataram Islam. Hal ini dilakukan dengan membangun kuburan para leluhurnya, memulai tradisi ziarah dan haul, dan menulis manakib mereka.

Sebagian dari wacana ini, terutama beberapa kasus awal, ditolak dan bahkan ditertawakan oleh kalangan umat yang menganggapnya konyol. Tapi dalam berbagai kasus lain, upaya ini cukup berhasil memenangkan hati sebagian masyarakat dan mendapat pengikut-pengikut baru. Contohnya, di suatu desa di Jawa Tengah yang pernah dikunjunginya, Habib Luthfi menyatakan bahwa makam pembabat desa tersebut merupakan nenek moyang dari warga desa itu sekaligus dirinya sendiri. Klaim ini disambut dengan sukaria oleh warga-warga, karena berarti mereka diikat kekerabatan dengan syekh dan wali besar keturunan Nabi.

### **Otoritas, Rasio, dan Definisi Islam**

Buku *What is Religious Authority?* membuat pembaca peka terhadap berbagai dinamika dalam otoritas beragama, terutama “evaluasi, rekognisi, dan pengakuan” (211). Otoritas bukan sesuatu yang bisa diklaim atau diwarisi begitu saja. Selalu ada penilaian yang dilakukan oleh orang-orang yang mau dipimpin, dan pintu selalu terbuka untuk pertarungan seandainya klaim atas otoritas tidak di-

anggap sah. Otoritas bukanlah sesuatu yang stabil, melainkan sebuah relasi yang harus terus direproduksi; sebuah “pencapaian sosial” yang dihasilkan oleh kinerja artikulasi.

Apakah orang yang tunduk pada otoritas menyerahkan akal dan rasionya sendiri? Begitu kesimpulan yang ditarik dalam gerakan Pencerahan di Eropa pada abad ke-18 oleh pemikir seperti Immanuel Kant. Otoritas dan rasio merupakan dua hal yang berlawanan.

Namun, bagi Alatas, konsep *Enlightenment* tentang otoritas ini sangatlah miskin. Orang-orang yang mematuhi otoritas di luar dirinya justru menggunakan berbagai standar untuk menilainya dan mempertimbangkan apakah ia layak diakui sebagai otoritas (walaupun proses penilaian ini tidak selalu terjadi secara sadar). Kalau seseorang mengklaim otoritas keagamaan tetapi agaknya ia tidak benar-benar mampu menyambung kehidupan sehari-hari dengan sunnah nabi, kemungkinan besar klaimnya akan ditolak. Maka, ketundukan pada otoritas justru merupakan salah satu cara untuk *menggunakan* rasio.

Terakhir, Alatas menawarkan jawaban atas pertanyaan klasik: apa itu Islam? Apa Islam benar-benar dapat didefinisikan jika perwujudannya dalam dunia ini begitu banyak ragam dan alirannya, kadangkala tanpa kemiripan yang jelas satu sama lain?

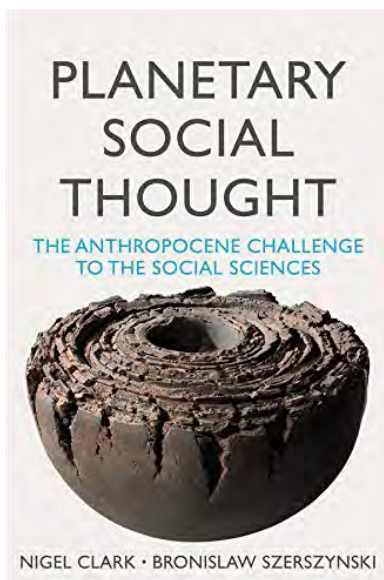
Bagi Alatas, dalam mencari definisi atas “Islam” sebagai konsep analitis-sosiologis, kita tidak harus mencari “esensi” atau persamaan unsur atau sifat tertentu yang hadir dalam setiap kasus. Sebaliknya, yang menyatukan konsep “Islam” (yang “universal” dalam Islam) adalah kesamaan dalam keturunan, bukan perwujudan. Inilah yang meniscayakan adanya “kinerja artikulasi” dalam setiap komunitas Muslim, dari zaman nabi hingga sekarang. Persamaan kinerja artikulasi ini yang justru secara historis melahirkan keberagaman yang luas dan berwarna dalam sejarah umat Islam.

Bagi Alatas, universalitas tidak harus berarti keseragaman dan kesamaan, tapi justru bisa tampil sebagai keragaman dan bahkan kontradiksi yang terus berkembang secara historis, namun tetap bertumpu pada kesamaan asal usul yang tidak lain adalah masa lalu kenabian.

[Penulis berterima kasih kepada Ismail Fajrie Alatas untuk komentar dan masukannya atas ulasan ini.]

# Orientasi Antroposen Baru dalam Teori Sosial Keplanetan

**Rangka Kala Mahasiswa**  
Ulasan 36 | Mei 2022



Nigel Clark and Bronislaw Szerszynski, 2020.

*Planetary Social Thought: The Anthropocene Challenge to the Social Sciences*, Polity Press.

Antroposen telah menjadi salah satu konsep ilmiah baru dalam lintasan skala waktu geologi terkini. Temuan ilmiah Antroposen sendiri didominasi oleh ilmu-ilmu alam terutama pendekatan geologi dengan cara mencari titik temu transisi kapan dan di mana Antroposen lahir, yang diprediksi menggantikan skala waktu sebelumnya yaitu Holosen. Seluruh akumulasi historis melalui kompleksitas aktivitas antropogenik manusia telah mengarahkan keadaan bumi yang sepenuhnya baru, bahkan tidak dapat diprediksi seperti apa konsekuensi yang akan terjadi di masa depan, sebab adanya intervensi dinamis sosial yang bergerak selaras dengan kemewaktuan geologis bumi.

Melalui buku ini, kolaborasi antara Nigel Clark (geograf) dan Bronislaw Szerszynski (sosiolog), memunculkan respons atas tantangan Antroposen sebagai sebuah jalan pendekatan alternatif bagi pendekatan multidisipliner, termasuk seni, filsafat, dan sosial humaniora. Hal ini berdasarkan asumsi bahwa untuk melihat Antroposen secara lebih dekat, diperlukan pendekatan alternatif yang tidak hanya

sekadar melalui pembuktiaan ilmiah perihal peristiwa alamiah semata, tetapi juga merevisi ulang pra-anggapan bahwa dimensi sosial memiliki andil yang signifikan terhadap dinamika keplanetan. Kacamata keplanetan sosial ini mengungkapkan bagaimana kuasa transformasi dunia kehidupan sosial selalu berkelindan dengan perubahan bumi secara relasional.

Ancaman perubahan iklim global semakin memprihatinkan, terlebih risiko malapetaka yang disebabkan oleh perubahan iklim ini telah melampaui tapal batas sistem kebumihan sehingga mempercepat krisis ekologis; setidaknya bisa dilihat dari mencairnya lapisan es di Antartika, rusaknya ekosistem terumbu karang laut, kebakaran hutan hujan tropis, serta penurunan kualitas air dan tanah. Selama menghadapi risiko krisis global Antroposen, pertanyaan demi pertanyaan lahir sebagai bentuk tanggapan yang menyoal kecemasan eksistensial kemanusiaan, tentang sejauh mana rentang skala waktu geologi Antroposen, visi dan masa depan bumi, kelayakan huni bumi, batas-batas risiko kepunahan dan sebagainya (hlm. 3). Antroposen bukan tentang perencanaan strategis melainkan justru mendorong variasi pertanyaan filosofis yang mendalam (hlm. 4). Salah satunya ialah tentang multiplisitas keplanetan yang menantang para ilmuwan sosial humaniora untuk tidak sekadar mengklaim jargon-jargon sosiologisnya ketika membaca dimensi geologi Antroposen, begitu juga dengan ilmu alam yang hanya menganalisis Antroposen sebagai serangkaian peristiwa alam (hlm. 8). Maka, pembabakan buku ini terbagi menjadi sembilan bab dengan mempertahankan tesis pokok pemikiran tentang keplanetan sosial.

Menariknya, bab pertama buku ini dibuka dengan perkembangan diskursus ilmiah Antroposen dalam bidang geologi. Perdebatan ilmiah Antroposen semakin menarik ketika para ahli geologi mulai mempertimbangkan perubahan yang terjadi pasca revolusi industri sebagai titik balik Antroposen. Begitu juga dengan peristiwa *The Great Acceleration*, bumi mengalami perubahan yang sangat signifikan, tidak hanya berkaitan dengan perubahan tren laju meningkatnya emisi gas rumah kaca yang didukung dengan semangat kemajuan industri baru pasca perang dunia kedua (hlm. 19).

Usaha naturalisasi Antroposen hanya melihat pada aspek kemungkinan bumi sebagai entitas alam yang tunggal dan pasti. Sementara menurut Clark and Szerszynski (2021: 31), visi keplanetan di masa depan justru harus dili-

hat sebagai multiplisitas—ragam kapasitas sosial dan geologis untuk melihat swa-diferensiasi dan transformasi—ketika memahami eksistensi keplanetan bumi selanjutnya. Multiplisitas ini memberikan dampak pemahaman bahwa manusia tidak hanya sebagai sentra perubahan struktur sejarah geologi semata, tetapi juga sebaliknya, krisis saat ini memberikan hambatan bagi pertumbuhan dan pembangunan sosial dunia ketiga.

Perlawanan dominasi narasi tunggal Antroposen yang sangat bergantung pada pembuktian jejak geologis melalui pendekatan ilmu alam mendapatkan reaksi dari kalangan ilmuwan sosial dan humaniora. Menariknya, bagian bab kedua memberikan sudut pandang kritis mengenai status ilmu sosial yang seharusnya berani melakukan gebrakan sekaligus respons terhadap krisis Antroposen atau yang disebut sebagai '*socialize the Anthropocene*', yakni membumikan kembali Antroposen ke level pertanyaan fundamental tentang kekuasaan, pengetahuan, dan diversitas sosial (hlm. 38).



Nigel Clark

Di sisi lain, pertimbangan status ontologis manusia sebagai agen geologi turut serta mendorong kembali pertimbangan pertanyaan pembalikan melalui perspektif '*geologizing the social*', yakni mempertanyakan siapa yang berhak berbicara tentang bumi. Artinya, posisi ini menarik manifestasi kuasa sosial yang tidak hanya sekadar ekspresi kehidupan-sosial melainkan juga bagian dari daya kausal serta properti bumi (hlm. 46). Penyetaraan perspektif antara dimensi sosial dan dimensi geologi ini merupakan pendekatan onto-epistemologis yang bertujuan untuk memberikan titik temu atas jurang keterpisahan epistemik warisan semangat modernitas. Kuasa sosial akan selalu bertopang dengan beragam properti ekologis bumi, dan begitu juga sebaliknya, masa depan bumi akan selalu dipengaruhi oleh putusan-putusan dunia sosial.

Bab ketiga buku ini menjelaskan bagaimana konsensus dan konvensi sosial, seperti halnya pembagian kerja maupun gender, juga dapat berpengaruh secara signifikan terhadap kacamata keplanetan. Clark dan Szerszynski (2021) melacak ulang bahwa perkembangan dimensi geologis berbanding lurus dan saling

mempengaruhi sepanjang sejarah peradaban manusia. Sejak adanya peningkatan tren sosio-ekonomi *The Great Acceleration*, kemajuan mesin dan teknologi rumah tangga mendukung kerja domestik secara lebih efektif dan efisien (hlm. 58-60). Pekerjaan rumah tangga yang dianggap remeh temeh ternyata memiliki konsekuensi keplanetan, mulai dari pekerjaan dapur seperti memasak, mencuci, dan bahkan menyetrika. Semua pekerjaan rumah tangga ini senantiasa melibatkan persediaan sumber daya alam, terutama energi berbahan bakar fosil dalam jumlah yang sangat besar (hlm. 65). Meskipun demikian, ini bukan berarti pengaruh trajektori Antroposen hanya dipengaruhi oleh salah satu kelas atau gender tertentu, tetapi sebaliknya, arah gerak Antroposen ini berdasarkan pada tindakan masif kolektif masyarakat dunia.

Bab keempat buku ini mulai merumuskan ulang pemikiran kritis keplanetan sosial. Langkah pemikiran reflektif mengajak kita untuk merenungkan kembali bahwa manusia tidak mungkin lagi mampu mengembalikan keseimbangan planet bumi secara utuh (hlm. 81). Manusia hari ini berhadapan dengan apa yang telah dan sedang-akan terjadi. Seluruh krisis ekologis serta ketersediaan sumber daya alam yang ada membuka satu diskusi filosofis tentang multiplisitas keplanetan (*'planetary multiplicity'*) sebagai salah satu metode yang dibutuhkan masyarakat global ketika menghadapi malapetaka geo-sosial yang diakibatkan oleh keretakan Antroposen di masa depan.



Bronislaw Szerszynski

Berdasarkan multisiplitas keplanetan maka bumi harus dipahami bukan lagi sebagai latar belakang material yang pasif tetapi memiliki dualitas yang mampu mengorganisir 'dirinya' sendiri sekaligus mempengaruhi seluruh dimensi praktis sosial secara dinamis (hlm. 90). Pembuktian ini tercermin dari beragam perbedaan pemahaman karakteristik realitas bumi yang sangat bergantung pada 'pengetahuan yang tersituasikan' dengan 'kondisi planet bumi' tertentu (hlm. 91). Kita dapat membayangkan bahwa pada masa revolusi industri awal, masyarakat cenderung tidak memikirkan akibat dari eksploitasi alam berkat semangat penjelajahan modern. Namun, pada fase memasuki dekade abad ke-21,



yakni ketika sumber daya alam semakin langka, kesadaran ekologis masyarakat semakin meningkat berkat adanya ancaman malapetaka tak terduga, seperti kepunahan massal, pandemi, krisis air dan bahan bakar, pemanasan global, perubahan iklim, dan sebagainya.

Bab kelima dan keenam merujuk pada kelemahan dari visi filsafat dan ilmu modern yang berkembang sekitar abad ke-18 dan ke-19, yang membawa katastropi ekologi sebab adanya semangat eksplorasi dunia lama ke dunia baru (hlm. 105). Kolonisasi juga memiliki peran terhadap marginalisasi berdasarkan ras sebagaimana penindasan terhadap masyarakat di luar kulit putih (misal stigma warna kulit cokelat atau hitam) yang dianggap sebagai 'yang-lain', masyarakat tidak beradab yang harus dimajukan (hlm. 113). Meskipun demikian, imajinasi kemajuan modern yang dibawa untuk dunia baru justru membawa penindasan dan eksploitasi, tidak hanya terhadap masyarakat pribumi tetapi juga 'kekerasan' terhadap kultur dan alamnya. Studi historis tentang mobilitas sumber daya, artefak, dan manusia ditujukan untuk mengungkap bentuk dari kemajuan suatu peradaban (hlm. 126).

Ekspedisi zaman purba, kebudayaan Yamnaya, telah membuka jalur transportasi baru, termasuk penaklukan hewan-hewan liar, antara lain: kuda, banteng, kerbau, sapi, yang digunakan untuk membawa barang dan mengembangkan pola nomaden yang lebih maju (hlm. 143). Pra-kondisi Antroposen antik ini semakin berkembang ketika terjadinya revolusi mobilitas, tidak hanya perpindahan antara manusia tetapi juga pergerakan objek material geologis (misal: rempah, minyak bumi, batu bara). Ketergantungan terhadap bahan baku material alam ini bagaimanapun juga akan dikembalikan untuk siklus aktivitas mobilitas masyarakat dunia selanjutnya, bukan untuk alam itu sendiri. Dengan demikian, tantangan manusia global selanjutnya menyoal mobilitas/perpindahan yang semakin terancam karena adanya krisis lanskap jalur transportasi, baik jalur darat, air, dan udara, serta semakin rapuhnya batas-batas kewilayah-an geografis alamiah.

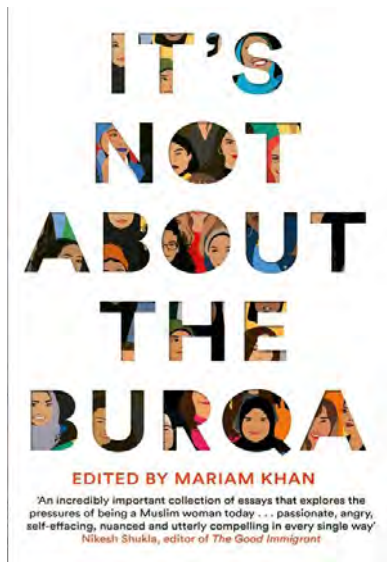
Bab ketujuh buku ini memiliki tarik ulurnya dengan bab kelima sebelumnya, mengambil salah satu contoh praktik rezim ekstraktivisme, yakni penambangan mineral yang semakin memperparah siklus fosfor global selanjutnya. Strategi yang dilakukan adalah melalui visi sekularisasi ilmu pengetahuan Barat

sebagai jalan untuk mematahkan semangat tradisional pribumi dalam menjaga alamnya (hlm. 153). Clark dan Szerszynski (2021) mengkritik rezim ekstraktivisme yang tersebar di wilayah Selandia Baru, Australia, Amerika Latin, dan tempat lainnya. Untuk melawan represi pengetahuan ini, diperlukan semacam strategi ontologi-politik yang mampu mendobrak struktur pemikiran modernitas ‘universal’ dengan mempertimbangkan keragaman dunia-yang mungkin atau ‘*pluriverse*’. Selanjutnya, Clark dan Szerszynski (2021) mengakhiri buku ini dengan memberikan setidaknya sepuluh pertanyaan pamungkas lanjutan tentang kemungkinan berbagai macam tantangan keplanetan sosial di masa depan beserta kemungkinan gerakan praksis untuk mengatasi dilema atas kompleksitas masalah sosial-global beserta ancaman malapetaka krisis keplanetan.

Buku ‘*Planetary Social Thought*’ menjadi salah satu pengantar awal untuk memahami kompleksitas dimensi Antroposen teruntuk para pemikir, cendekiawan, maupun peneliti, baik dalam dunia akademik maupun sebagai putusan kebijakan publik. Meskipun Antroposen belum diratifikasi secara formal oleh para ahli geologi, tantangan Antroposen dewasa ini selalu berkelindan dengan pertanyaan masa lalu sekaligus masa depan. Dominasi regulasi norma masyarakat global hari ini mengatur banyak hal termasuk ‘imaji takdir’ masa depan bumi. Padahal, krisis global saat ini terjadi akibat adanya rezim ‘universalis’ warisan masa lalu yang selalu melanggengkan kuasa eksploitasi, tidak hanya terhadap manusia tetapi juga bumi. Clark dan Szerszynski mengklaim bahwa dekolonisasi bumi juga diperlukan untuk membuka kemungkinan imajinasi sosial secara multi bahkan pluriversalistik. Dengan demikian, buku ini memberikan pandangan alternatif bagi para peneliti, terutama lintas disiplin, untuk memberanikan diri supaya menginvestigasi lebih lanjut ragam dimensi-dimensi tersembunyi dari Antroposen. Orientasi sosial keplanetan kemudian akan selalu berhadapan dengan kerumitan dunia-kehidupan sosial, polemik kepentingan lokal-global, dan determinasi kuat bumi yang akan senantiasa berbanding lurus dengan ‘pilihan takdir’ lintasan Antroposen.

# Kebanyakan Protes dan Hobi Melawan: 17 Suara Perlawanan Perempuan Muslim Tanpa Filter

**Karima Taushia**  
Ulasan 37 | Mei 2022



Mariam Khan (ed.), 2020.  
*It's not about the Burqa: Muslim Women on Faith, Feminism, Sexuality and Race*, Picador.

*It's Not About the Burqa* mempermasalahkan bahwa selama ini narasi yang beredar tentang perempuan Muslim seringkali ditulis bukan oleh perempuan Muslim itu sendiri. Akibatnya, narasi yang tercipta seringkali mereduksi mereka hanya sebagai suatu karakter dengan satu dimensi, yakni diri mereka hanyalah tentang kain kerudung yang bertengger di atas kepala. Buku ini terdiri atas 17 artikel kontribusi perempuan Muslim yang tinggal di Inggris, tetapi permasalahan inti yang mereka sajikan sering kali lekat dengan persoalan yang selama ini juga terjadi di Indonesia. Meskipun berbentuk kumpulan artikel, benang merah utama yang menggabungkan keseluruhan buku ini terletak pada pengakuan utuh bahwa menjadi Muslim sekaligus feminis bukanlah hal yang kontradiktif. Mariam Khan, editor buku ini, berpedapat bahwa selama ini perempuan Muslim disangsikan oleh feminisme arus utama lantaran kain kerudung yang mereka kenakan. Bagi feminis semacam ini, kerudung adalah tanda opresi agama, seberapapun diteriakkan bahwa ini merupakan pilihan sa-

dar individual sebagai bentuk ketaatan agama. Bagi Khan, “Feminisme Kulit Putih” menganggap pengalaman dan norma perempuan kulit putih berlaku pula secara universal bagi perempuan di seluruh dunia; seolah-olah menjadi perempuan berdaya berarti menjadi perempuan seperti mereka.



Mariam Khan

Oleh karena itu, untuk mengklaim kembali feminisme yang inklusif, Khan mengangkat konsep interseksionalitas yang diteorisasi oleh Kimberlé Crenshaw. Dalam perspektif ini, tidak ada satu bentuk feminisme yang mampu membebaskan seluruh perempuan, karena jika demikian maka ia kemudian berpotensi menjadi opresor. Sebaliknya, feminisme harus mengakui pengalaman perempuan dengan lapis-lapis identitas yang berbeda: mereka yang memiliki kulit berwarna, berasal dari negara Dunia Ketiga, dengan kemampuan tubuh berbeda, atau dengan kepercayaan agama berbeda. Khan menegaskan bahwa feminisme sebaiknya musnah jika hanya identitas sebagian perempuan saja yang dianggap valid (*Feminism Needs to Die*). Dengan demikian, ketujuh belas perempuan dalam buku ini tidak bermaksud menguniversalkan suara siapapun. Akan tetapi, mereka hanya menceritakan pengalaman interaksi intim mereka masing-masing dengan Islam, kesetaraan gender, dan pemberdayaan diri. Melalui antologi ini, masing-masing mereka (sebagai individu perempuan Muslim) berusaha mengklaim perjalanannya masing-masing, dan seluruhnya patut untuk didengar.

Mona Eltahawy (*Too Loud, Swears Too Much, and Goes Too Far*, Kebanyakan Protes, Kebanyakan Memaki, dan Kelewatan) membuka buku ini dengan menulis bahwa dalam memperjuangkan haknya, perempuan Muslim terjebak di antara dua kekuatan kontra-



Mona Eltahawy



Malia Bouattia

diktif yang opresif. Di satu sisi, kelompok sayap kanan islamofobik mengatakan bahwa sumber kemalangan mereka adalah ajaran Islam dan tekanan misoginis yang dilancarkan oleh “laki-laki berjanggut” dalam kelompok tersebut. Salah satu contohnya, Malia Bouattia (*The British State’s Contradictory Relationship with*

*Muslim Women*; Hubungan Kontradiktif Inggris dengan Perempuan Muslim) menggarisbawahi bahwa strategi kontra terorisme yang diterapkan di Inggris telah mengaburkan Islam dengan identitas teroris. Lebih jauh lagi, Inggris justru menempatkan dirinya sebagai ‘pelindung’ perempuan dari kejahatan laki-laki Muslim fanatik.

Di sisi lain, laki-laki Muslim berusaha membela interpretasi agamanya dengan membungkam perempuan yang memprotes praktik misoginis atas nama Islam. Di sini, karena interpretasi Islam adalah arena kekuasaan laki-laki, tekanan pun terasa datang seolah dari seluruh elemen dalam Islam, termasuk dari sesama perempuan. “Bagi *auntie-ji* (perempuan generasi tua) di komunitas kami, perempuan selalu milik ayah, saudara laki-laki, dan suami mereka. Kelak nanti, mereka adalah milik anak-anak laki-lakinya,” tulis Sufiya Ahmed dalam *The First Feminist* (Feminis Pertama). Karena bukan milik dirinya sendiri, perempuan akan selalu dibebani ekspektasi berupa tuntutan untuk bersikap santun dan pemujaan pada laki-laki yang diposisikan sebagai pemiliknya—dua hal yang dikonstruksi untuk membatasi individualitas perempuan (Coco Khan, *Immodesty is the Best Policy*; Menolak Sopan adalah Keputusan Terbaik).

Pengalaman konkret tentang tekanan dari komunitas perempuan Muslim ditulis oleh jurnalis Salma Haidrani dalam *Eight Notifications* (Delapan Notifikasi). Ketika menulis tentang sebuah toko alat bantu seks halal di Inggris, dia mengharapkan reaksi positif dari komunitas Muslim yang selama ini tidak memiliki ruang untuk mengeksplorasi seksualitas mereka, tanpa harus merasa terintimidasi oleh toko alat bantu seks konvensional. Sebaliknya, Salma meraup komentar kebencian sebagai suatu hukuman sosial lantaran sudah berani membicarakan kenikmatan seksual melalui terminologi halal. Dalam konteks ini, tidak ada suara penengah yang



Salma Haidrani

mengizinkan perempuan untuk mencintai agamanya, tetapi pada saat bersamaan juga membenci interpretasi patriarkis atas agama. Di satu sisi, oleh pihak luar, perempuan Muslim dipandang submisif dan teropresi, tetapi di sisi lain, oleh sesama Muslim, mereka disingkirkan jika gagal menjadi perempuan penurut yang serba taat. Singkatnya, eksistensi perempuan Muslim adalah arena perang

ideologi, sementara mereka tidak pernah benar-benar dianggap sebagai individu dengan suara sendiri.

Tekanan dua arah ini mengarah pada dua representasi perempuan Muslim yang ekstrem, yaitu antara penggambaran sebagai perempuan submisif atau sebagai perempuan yang sepenuhnya menyeberang dari ajaran Islam. Nafisa Bakkar (*On the Representations of Muslims; Tentang Representasi Muslim*) menulis bahwa citra yang sering direpresentasikan oleh media—biasanya oleh merek produk kecantikan dan kampanye politik—adalah perempuan berkulit terang dan bertubuh langsing yang kebetulan saja mengenakan kerudung. Representasi semacam ini tidak menyorot diskriminasi yang terjadi secara struktural pada perempuan Muslim yang sebenarnya beragam, terutama di konteks belahan dunia Barat. Ia hanya menerima eksistensi perempuan Muslim selama mereka bisa menyelaraskan diri dalam struktur ekonomi kapitalis dan politik liberal.

Di sisi lain, lagi-lagi, perempuan Muslim juga seakan tertuntut oleh ekspektasi dari komunitas mereka untuk merepresentasikan agama Islam dengan baik, terutama jika mereka mengenakan kerudung. Oleh karena itu, perempuan berkerudung akan menerima cibiran ekstra jika mereka dianggap tidak cukup taat dan meragukan barang sedikit saja keputusannya untuk berkerudung. Seperti yang ditulis Afia Ahmed, “Seluruh kecintaanku (pada Islam) diragukan hanya karena aku masih berjuang dalam salah satu aspeknya,” (*The Clothes of my Faith; Pakaian Agamaku*). Memaksa atau bahkan mendorong perempuan Muslim ke dalam dua kotak ekstrem, dengan demikian, terbukti bermasalah, sebab hal ini menginvalidasi keberadaan lapis-lapis identitas lain yang dimiliki oleh perempuan Muslim selain gender dan agamanya.



Afshan D'souza-Lodhi

Dalam konteks lain, melalui artikelnya dalam buku ini, Afshan D'souza-Lodhi menceritakan tentang pergumulannya sebagai seorang biseksual karena seumur hidupnya dia diajarkan bahwa Tuhan membenci perempuan yang tertarik secara seksual pada sesama perempuan. Lewat artikelnya, Afshan menegaskan bahwa tubuh, agama, kerudung, dan seksualitasnya adalah miliknya sepenuhnya—bahwa menjadi Islam dan *queer* bukanlah dua identitas kontradiktif, melainkan keduanya dapat saling tumbuh

berdampingan (Afshan D'souza-Lodhi, *Hijabi (R)evolution*; (R)evolusi Hijabi).

Sejumlah artikel lain dalam buku ini juga menyuarakan penolakan yang sama terhadap label sempit atas perempuan—seperti Raifa Rafiq yang menulis bahwa ke-Islam-annya tidak pernah menghalanginya untuk menjadi manusia dengan akal pikiran yang kompleks, tidak hanya terbatas pada identitas agama (Raifa Rafiq, *Not Just a Black Muslim Woman*; Bukan Sekadar Muslim Perempuan Kulit Hitam).

Pengabaian terhadap kompleksitas identitas juga berbahaya karena berpotensi mengabaikan isu penting lain di dalam komunitas Muslim secara keseluruhan. Misalnya, konsep “malu” sering kali menjadi fitur pertama yang diajarkan pada perempuan Muslim, terutama dalam konteks suatu budaya yang menganut interpretasi patriarkis atas agama. “Bagi mereka, aku adalah perempuan yang seharusnya tahu tempat,” tulis Amna Saleem, suatu ekspresi yang menunjukkan rasa bersalah yang secara turun-temurun ditanamkan pada diri perempuan Muslim (Amna Saleem, *Shame, Shame, It Knows Your Name*; Rasa Malu itu Tahu Namamu). Melalui rasa malu dan bersalah ini, kebebasan perempuan untuk memutuskan pilihan hidupnya dibatasi, tak peduli seberapa banyak pembatasan itu bisa membunuhnya.

Pengalaman menarik lain dalam buku ini ditulis oleh Saima Mir. Setelah dua kali bercerai, ia dicemooh bertubi-tubi bahwa dirinya telah mencoreng tidak hanya harga dirinya, tetapi juga harga diri keluarganya. Suatu hadis yang mengatakan bahwa perceraian adalah “tindakan yang diperbolehkan tetapi paling tidak disukai Allah” dipelintir menjadi sesuatu yang sepenuhnya haram dilakukan, apalagi jika itu dilayankan oleh pihak perempuan. Terlebih lagi, perceraian kerap dipandang dari sisi negatif tanpa memperdulikan kemungkinan kehidupan yang lebih baik bagi kedua individu jika berpisah (Saima Mir, *A Woman of Substance*; Perempuan dengan Makna). Selain itu, memposisikan perempuan secara inferior dalam hubungan pernikahan juga akan berdampak negatif, terlebih jika pernikahan tersebut tidak didaftarkan secara legal, sebab hal ini dapat mengikis lapisan perlindungan hukum bagi perempuan (Aina Khan, *How Not to Get Married*; Cara untuk Tidak Menikah).

Selain perceraian, membicarakan seks adalah hal tabu lainnya bagi perempuan Muslim. “Apa kamu *gak* merasa bersalah?” adalah reaksi pertama orang-orang ketika mengetahui bahwa seorang perempuan telah mengakses konten

seksual atau bahkan berpartisipasi langsung dalam aktivitas seks di luar nikah. Lantaran seks, rasa malu, dan rasa bersalah dipahami secara bias dan dalam arti sempit, kesempatan untuk membicarakan seks dalam konteks yang menyenangkan dan memberdayakan telah dicuri dari perempuan Muslim. Dalam hal ini, seks hanyalah dipandang sebagai komoditas yang dimiliki oleh perempuan guna ditawarkan dan dinikmati oleh laki-laki (Salma El-Wardany, *A Gender Denied; Gender yang Disingkirkan*).

Bukan hanya perempuan yang dirugikan dalam relasi kuasa timpang ini, tetapi juga laki-laki. Misalnya, jika rasa malu dapat menghalangi kesempatan perempuan untuk memilih, maka hal yang sama justru dapat memaksa laki-laki untuk menyembunyikan rasa takut dan kekhawatirannya dengan berpura-pura untuk selalu menjadi kuat. Padahal, sebagaimana perempuan, laki-laki juga bisa saja rapuh secara mental. Oleh karena itu, masalah kesehatan mental juga harusnya menjadi isu yang tak boleh terlewat dalam interpretasi agama. Dalam hal ini, Jamilla Hekmoun berargumen bahwa solusi medis dan pendekatan spiritual bukanlah hal yang bertentangan (Jamilla Hekmoun, *There's No Such Thing as a Depressed Muslim; Tidak Ada yang Namanya Muslim yang Depresi*).



Nadine Aisha Jassat

*It's Not About the Burqa* meneriakkan diskriminasi dan kekerasan yang selama ini dialami oleh perempuan Muslim. Buku ini mengajak pembaca untuk berhenti menormalisasi kekerasan yang selama ini mereka alami dan menyadari bahwa diri mereka pantas untuk mendapatkan kesetaraan (Yasmin Midhat Abdel-Magied, *Life Was Easier Before I Was Woke; Hidup Lebih Mudah Sebelum Tahu Apa-apa*). Artikel terakhir buku ini nampaknya pantas untuk menutup resensi ini. Ketika ditanya, “Memang kamu itu apa?”, oleh temannya di usia tujuh tahun, Nadine Aisha Jassat yang berasal dari keluarga Islam dan Kristen kebingungan menjawab pertanyaan itu—seolah dirinya harus mengorbankan salah satu bagian keluarganya demi menjadi seorang manusia beragama tulen (Nadine Aisha Jassat, *Daughter of Stories; Anak dari Cerita-cerita*). *It's Not About the Burqa* menghancurkan persepsi ini. Di antara 200-an halaman buku ramping ini, kamu akan merasa aman dan dipeluk, betapapun rumit dan berlapisnya eksistensimu.



# Islam Virtual: Konstruksi Identitas Muslim Kontemporer lewat Media Digital

Izmy Khumairoh  
Ulasan 38 | Juni 2022



Gary R. Bunt, 2018.  
*Hashtag Islam: How Cyber-Islamic Environments Are Transforming Religious Authority,*  
The University of North Carolina Press.

*Hashtag Islam* (2018) menawarkan suatu perspektif baru dalam menjelaskan dinamika hubungan antara ‘yang tradisional’ (agama, khususnya Islam) dan ‘yang modern’ (internet). Alih-alih dianggap sebagai ancaman sekularisasi, kemunculan cara baru persebaran informasi di tataran dunia maya ditangkap oleh Gary R. Bunt sebagai celah untuk meneruskan nilai-nilai Islam ke setiap relung kehidupan seorang Muslim. Terlebih, keberadaan media massa digital yang bercorak intensif sekaligus eksekutif menjadi sebuah kendaraan praktis untuk mewujudkan agenda perubahan dalam Islam, baik di konteks lokal maupun global, misalnya pergeseran model otoritas keagamaan, transformasi sosial, aktivisme Islam, fenomena *e-jihad*, hingga wacana pembangunan negara Islam. Semua fenomena ini hanyalah pucuk es dari kompleksitas antara Islam dan teknologi digital di era modern. Inilah topik utama yang dibahas oleh Bunt di dalam buku ini dengan melakukan studi kasus di berbagai negara dengan mayoritas Muslim.

Pada bab pertama, Bunt mengawali isi buku dengan menjelaskan pentingnya mengkaji fenomena Islam dan Muslim di dunia maya lewat sudut pandang multidisiplin. Adanya ruang publik alternatif selain ranah tatap muka bagi sesama Muslim lewat pemanfaatan teknologi – yang disebut Bunt sebagai *Cyber-Islamic Environment/CIE* ('lingkungan siber Islam') – turut memberikan perubahan pada wajah Islam kontemporer, utamanya perihal penyampaian serta pemahaman pesan berbasis ajaran agama. Dengan aura kesakralan yang melekat pada agama, CIE hadir sebagai wadah politis yang tidak hanya membuka peluang kebebasan berpendapat, tetapi juga ajang pemeliharaan kontrol baru atas umat Islam sebagai bentuk respons dari pemegang otoritas tertinggi, seperti negara atau kelompok ulama. Oleh karena itu, penting di sini untuk melihat fenomena CIE melalui teori wacana globalisasi komunikasi masyarakat. Hal ini tampak dalam analisis Bunt dalam buku ini dengan meminjam teori dari Manuel Castells dan Jürgen Habermas.



Gary R. Bunt

Secara lebih rinci, pada bab dua, Bunt memaparkan bentuk-bentuk integrasi antara teknologi dan pendekatan tradisional yang menekankan nilai-nilai keislaman bukan hanya secara isi tetapi juga tampilan. Sebagai contoh, kehadiran aplikasi pengingat shalat, media sosial Islami berbahasa Arab yang membawa misi “oleh umat Muslim, melalui umat Muslim, untuk dunia”, hingga kemunculan *emoticon* perempuan berhijab, menjadi sebuah penanda bagaimana ajaran agama Islam dapat diakses dengan mudah lewat genggam tangan dan melintasi waktu serta ruang yang berbeda. Walaupun muncul kekhawatiran ihwal bagaimana nilai dan konsep ajaran agama Islam yang diartikulasikan berisiko mengalami penyederhanaan dalam media digital, serta penyalahgunaan internet yang berpotensi mengganggu akidah umat Islam, internet nyatanya juga turut dimanfaatkan sebagai media untuk menyuarakan hak warga sipil yang selama ini termarjinalkan. Misalnya, pembatasan ruang gerak muslimah di ruang publik yang terjadi di Arab Saudi.

Masuknya pengaruh Islam dalam wajah dunia maya dengan demikian juga secara tidak langsung memunculkan peluang untuk memproyeksikan dinamika isu-isu keislaman dalam konteks luring ke konteks daring. Perluasan arena mediasi ini beserta implikasi polemisnya dipaparkan oleh Bunt secara komprehensif pada bab tiga. Kelonggaran yang tercipta ketika ajaran agama Islam kini dapat diakses tanpa melalui cara-cara konvensional melahirkan analisis yang paradoks. Yakni, di satu sisi, zona bebas internet dapat memangkas keterbatasan umat dalam mengakses ajaran agama. Misalnya jarak, jenis kelamin, pekerjaan, atau hambatan kultural lainnya. Akan tetapi, di sisi lain, hal ini juga dapat mengikis pemikiran kritis umat Islam dalam memahami ajaran agama, serta memunculkan tantangan seputar orisinalitas sumber ajaran agama yang tersebar di dunia maya. Selain itu, integrasi ruang nyata dan virtual ini memungkinkan praktik komodifikasi agama dan mengintensifikasi kontestasi pendapat keagamaan yang ada di ruang publik. Transformasi digital umat Islam ini lantas dinilai oleh Bunt sebagai ekspresi Islami keseharian yang direpresentasikan secara daring dengan cara yang beragam, sesuai dengan interpretasi dan pengetahuan budaya-agama yang dimiliki masing-masing individu.

Arus transmisi ajaran agama Islam yang deras dan tanpa sekat di internet kemudian mengancam ekosistem CIE dengan merebaknya anonimitas dan ketiadaan jaring pengaman dalam berinteraksi. Pada bab empat, Bunt menggali aneka bentuk pergeseran teknologi dalam konteks penetapan otoritas hukum agama serta bentuk antisipasi untuk menghadapi ancaman kestabilan ideologi. Generasi yang melek media (*media-savvy*) sebagai pihak utama yang mendapatkan keuntungan dari hadirnya Islamisasi di dunia maya nyatanya tidak otomatis menunjukkan tingkat pemahaman yang lebih dalam. Informasi yang berlimpah-ruah, *clickbait*, dan aneka cara yang menggiring individu untuk masuk dalam skema pasar kapitalisme global melalui media digital pada akhirnya menjebak individu ke dalam monopoli konten atau ide-ide keagamaan yang ditawarkan oleh pihak lain, dan tidak jarang, mereka juga terselip ke dalam agenda politik di dalamnya.

Masih pada bab yang sama, Bunt kemudian mengajak pembaca untuk mempertanyakan ulang konsep *ijtihad* dan peran *mujtahid* sebagai sumber otoritas primer dalam konteks Islam hari ini. Dalam konteks media baru,

otoritas tradisional Islam tergantikan dengan bentuk otoritas baru yang bersifat virtual dan instan. Penyebaran konten agama melalui *tweet*, dalam bentuk *meme*, serta kehadiran tokoh seleb agama yang mampu menjangkau *audiens* tertentu lewat pendekatan Islam yang lebih segar menjadikan konsep otoritas dan aotentisitas dalam realitas Islam kontemporer semakin kabur. Sebagai respons, beberapa negara Muslim menerapkan pembatasan penggunaan internet dan menyediakan fitur '*ijtihad* elektronik' sebagai sarana pendistribusian fatwa *via* internet demi mengontrol nilai-nilai Islam. Dalam hal ini, kesenjangan antara wawasan keagamaan dan literasi digital dapat menjadi masalah dan berpotensi menciptakan distopia dalam CIE, yang termanifestasi dalam bentuk kontrol dan pembatasan ekspresi identitas Muslim di dunia maya.

Kecanggihan teknologi dan media digital tidak hanya dimanfaatkan untuk mempererat umat (*ummah*) dan persatuan (*ukhuwah*) bagi umat Islam, tetapi juga menjadi mobilisasi sumber daya bagi kelompok "Islam radikal". Pada dua bab terakhir, Bunt memaparkan bagaimana dunia maya mempermudah mobilitas para pelaku ekstremisme kekerasan (*violent extremism*), mulai dari proses perekrutan, pendanaan, hingga peluang keterlibatan tokoh penting yang memiliki kesamaan kepentingan. Media digital juga menjadi sarana kelompok radikal untuk menyebarkan ketakutan secara global dengan penguasaan mereka terhadap cara kerja internet dan media. Misalnya, propaganda negara Islam oleh ISIS (*Islamic State of Iraq and Syiria*) disebarkan dalam format video dengan memperhatikan aspek pencahayaan, gestur, audio, serta pemilihan kutipan ayat Al-Qur'an. Kesemua aspek ini menjadi pertimbangan strategis karena hal ini menentukan keberhasilan penyampaian pesan. Merespons fenomena ini, Bunt berpendapat bahwa diperlukan strategi literasi digital yang sama untuk melakukan konter wacana terhadap propaganda kelompok ekstremis.

Sebagai penutup buku, Bunt menaruh beberapa inti gagasan penting yang mewakili perjalanan dirinya sebagai seorang pakar dalam kajian Islam selama kurang-lebih dua dekade. Dalam pandangan Bunt, terjadinya pergeseran ruang dan pendekatan dalam penyebaran ajaran Islam bukanlah hal yang baru; Al-Qur'an, misalnya, dulu disampaikan (*mediated*) kepada umat Islam melalui media-media tradisional seperti pelepah kurma, dan diwariskan dari generasi ke generasi, direspons dan direfleksikan oleh umat Islam, serta menjadi basis

utama dalam tradisi Islam hingga saat ini. Dengan kalimat lain, mediasi agama merupakan sebuah proses yang tak terelakkan dalam cara kita beragama, dan interpretasi atasnya akan dipengaruhi oleh habitus tiap-tiap individu. Ruang baru yang dihadirkan oleh teknologi digital kemudian membuat fenomena religius ini tergaungkan dengan lebih keras dan berkembang menjadi wacana global. Selain itu, perspektif dan suara-suara marjinal umat Islam turut terangkat ke permukaan, mencoba menantang otoritas tradisional yang telah mapan.

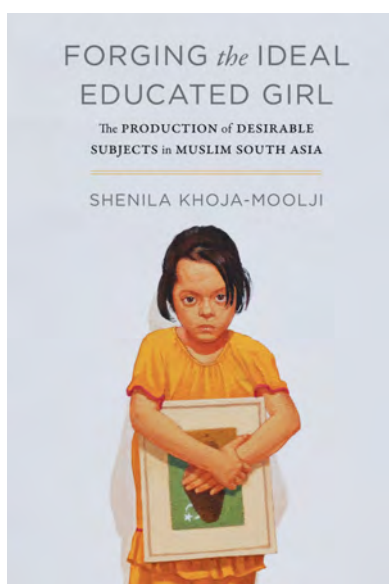
Bunt juga mendorong agar para akademisi lintas disiplin dapat terlibat dalam proyek pengkajian transformasi Muslim di era digital agar pendekatan yang dilakukan lebih holistik. Kompleksitas dalam fenomena luring-daring ini, terutama aspek teknologisnya, membuat kita akan terus mengimajinasikan bentuk transformasi seperti apa lagi yang akan hadir dalam ekosistem umat Islam saat menyikapi perubahan teknologi yang kian berkembang dari waktu ke waktu. Dengan demikian, hubungan antara agama dan inovasi teknologi akan selalu menjadi salah satu elemen utama dalam pengkajian Islam kontemporer dan masyarakat Muslim di masa depan.

Umat Muslim memang kini memiliki ruang gerak yang lebih leluasa untuk mengekspresikan religiusitas dalam ruang publik. Namun, karakter era dunia maya yang bebas akses telah disadari betul dapat mengancam *status quo* pemegang kepentingan dari institusi agama serta menciptakan banalitas dalam ajaran agama. Buku ini kemudian seakan-akan mengajak kita untuk memikirkan ulang, apakah mungkin kesakralan dan autentisitas sebagai aspek fundamental agama dapat dipertahankan walau terhibridisasi dengan teknologi?

# Muslimah di Persimpangan: Pendidikan, Gender, dan Ekonomi-Politik di Pakistan

**Natrila Femi**

Ulasan 39 | Juni 2022



Shenila Khoja-Moolji, 2018.

*Forging the Ideal Educated Girl: The Production of Desirable Subjects in Muslim South Asia,*

University of California Press.

Pada tahun 2012 lalu, benak publik jelas tak akan lupa dengan insiden penembakan yang menimpa Malala Yousafzai, seorang remaja perempuan Muslim dari Pakistan. Kejadian ini sempat menggegerkan banyak pemimpin negara dan badan organisasi dunia yang kemudian mengekspresikan dukungan kepada Malala. Dua tahun kemudian, pada April 2014, organisasi militan Boko Haram asal Nigeria menculik 300 murid perempuan yang tinggal di sekolah asrama di Chibok, Nigeria. Walaupun terdapat banyak bukti bahwa murid laki-laki juga ikut diculik, banyak media massa Barat saat itu spontan mengaitkan insiden penculikan ini dengan sikap Boko Haram yang anti dengan pendidikan bagi perempuan.

Dalam perkembangannya, insiden militanisme Boko Haram ini kemudian dikaitkan dengan isu tentang pentingnya penyediaan akses pendidikan bagi perempuan. Beberapa pemimpin negara, seperti mantan perdana menteri Australia Julia Gillard, tidak segan mengaitkan kejadian Boko Haram ini dengan kekerasan yang menimpa Malala. Singkatnya,

bagi kelompok ekstremis, pendidikan bagi perempuan adalah sesuatu yang berbahaya. Asumsi semacam ini kerap diasosiasikan dengan budaya patriarki yang dianggap sebagai salah satu fitur utama dari negara-negara “*Global South* (Selatan Dunia)”, seperti Pakistan dan Nigeria.

Buku karya Shenila Khoja-Moolji, *Forging the Ideal Educated Girl: The Production of Desirable Subjects in Muslim South Asia* (2018), mengupas bagaimana isu pendidikan perempuan di Pakistan selalu berkelindan dengan isu nasionalisme, struktur kelas, dan juga masyarakat patriarkal. Sebelum buku ini terbit, Khoja-Moolji memang sudah banyak meneliti isu seputar perempuan, agama, pendidikan, dan kelas di Pakistan. Buku ini merupakan perpanjangan dari sejumlah artikel jurnal yang ia tulis, disertai dengan tambahan analisis baru yang menilik representasi perempuan dalam iklan dan acara televisi serta *focus group discussion* (FGD) yang ia lakukan. Semua ini ia sajikan dengan meninjaunya dari perspektif feminisme pascakolonial.



Shenila Khoja-Moolji

Buku ini terdiri atas enam bab. Pada bab pertama, Khoja-Moolji menjelaskan diskursus tentang konstruk pendidikan yang ideal bagi perempuan di Pakistan dengan menghadirkan kembali peristiwa penembakan Malala Yousafzai dan wacana yang mengitarinya. Sebelum menjelaskan lebih jauh mengenai pendidikan di Pakistan modern, Khoja-Moolji mengajak pembaca untuk menilik kembali wacana-wacana apa saja yang selalu terikat dengan pendidikan perempuan di Pakistan pada abad ke-19. Saat itu, Pakistan belum merdeka dan masih merupakan bagian dari Kerajaan Mughal. Dari riset yang ia himpun, Khoja-Moolji berargumen bahwa pemindahan kekuasaan dari Kerajaan Mughal ke India di bawah pemerintahan kolonial Inggris memicu keceemasan akan status kelas di antara banyak elite Muslim.

Setelah terjadinya pemberontakan pada tahun 1857, status para elite dan aristokrat Muslim semakin terancam karena pemerintah Inggris memberikan lebih banyak dukungan kepada umat Hindu, sedangkan dukungan untuk umat Muslim semakin surut. Para elite Muslim ini sering disebut sebagai kaum *ashraf* yang terdiri atas orang-orang Muslim aristokrat keturunan Arab, Persia, Tur-

ki, dan Afghanistan. Selain khawatir karena dukungan untuk kaumnya semakin surut, kaum *ashraf* juga harus menghadapi realita baru dengan munculnya kaum *ashraf* baru—yang didominasi oleh para pedagang—yang direproduksi oleh institusi-institusi pendidikan di bawah pemerintahan Inggris. Mobilitas kelas yang dijanjikan oleh institusi pendidikan ini melahirkan ide meritokrasi bahwa siapapun yang bekerja keras akan dapat menaikkan derajat kelasnya. Di sisi lain, muncul juga ide tentang kehormatan (*respectability*) yang berkaitan erat dengan bagaimana ke-*ashraf*-an seseorang bisa dinilai dari praktik sosialnya.

Pada bab kedua, Khoja-Moolji menunjukkan bagaimana institusi pendidikan di bawah pemerintah Inggris di India—yang lebih berupa sekolah misionaris—mengancam keberadaan sistem pendidikan Islam yang dibangun oleh para kaum Muslim *ashraf*. Pemerintah Inggris hanya membiayai institusi pendidikan yang menggunakan Bahasa Inggris. Dengan dihapusnya Bahasa Persia sebagai bahasa administrasi pada tahun 1837, status dan posisi kaum Muslim *ashraf* semakin terpinggirkan.

Inilah konteks yang melatarbelakangi munculnya reformisme Islam pada pertengahan abad ke-19, yang didominasi oleh laki-laki. Selain menyoal tentang pendidikan bagi kaum Muslim secara umum, mereka juga berfokus pada pendidikan perempuan. Hal ini dipicu oleh suatu kesadaran bahwa eksistensi ulama sebagai otoritas moral di ruang publik kian tergerus, sehingga keluarga dan perempuan dipandang memiliki peran yang signifikan bagi pendidikan moral generasi Muslim selanjutnya. Di sini, terdapat dua pertanyaan yang menjadi lokus perdebatan para reformis Muslim: (1) pengetahuan apa saja yang dibutuhkan oleh perempuan? Dan, (2) dimanakah perempuan harus menerima pendidikan? Hingga abad ke-20, pertanyaan-pertanyaan semacam ini masih kerap digaungkan. Di antara tokoh Muslim reformis yang menonjol saat itu ialah Mumtaz Ali dan Sultan Mahomed Shah (lebih dikenal dengan Aga Khan III).

Pada abad ke-17 dan ke-18, pendidikan perempuan yang digagas oleh para Muslim reformis ini bertujuan untuk membentuk citra perempuan sebagai istri dan pengurus rumah tangga yang baik. Pandangan bahwa perempuan seharusnya berada di rumah dan peran suami sebagai pencari nafkah ditekankan secara masif. Menurut Khoja-Moolji, pandangan ini merepresentasikan adanya bias kelas. Kaum *ashraf* percaya bahwa perempuan yang terhormat seharusnya tidak



bekerja, kecuali dalam kondisi yang benar-benar mengharuskan ia untuk bekerja. Sementara itu, perempuan yang bekerja bukan karena terpaksa akan kehilangan status kehormatannya dan menjadi bagian dari kaum *ajlan*, yakni kaum Muslim yang secara ekonomi lebih rendah dibanding kaum *ashraf*. Ide tentang kehormatan kelas bagi perempuan lambat laun diamini oleh kebanyakan kaum Muslim. Hal ini ditandai dengan terbitnya novel terkenal karya Nazir Ahmed yang berjudul *Mirat-ul-uroos (The Bride Mirror)* pada tahun 1869, yang mengisahkan tentang pentingnya menjadi perempuan Muslim terhormat dan sadar akan perannya dalam menjaga kelangsungan status kelasnya.

Lantas, bagaimana dengan wacana pendidikan bagi perempuan di Pakistan pada abad ke-20? Pada bab ketiga, Khoja-Moolji secara rinci membahas perubahan narasi tentang wacana pendidikan perempuan pasca kemerdekaan Pakistan. Dengan status kemerdekaan yang masih baru pada tahun 1947, Pakistan menghadapi beberapa ancaman, seperti perdebatan teritorial dengan India hingga lemahnya struktur demokrasi. Status Pakistan sebagai *nation-in-the-making* juga membuat para pemimpin negara ini menekankan pentingnya mengartikulasikan makna tentang bagaimana menjadi warga negara Pakistan yang ideal. Pada aras pertautan diskursus tentang *nation-building*, modernisasi, dan peran agama, wacana perempuan yang terdidik kemudian dimunculkan kembali.

Perempuan modern yang mempunyai semangat nasionalisme tinggi untuk membangun negara dipandang sebagai subjek perempuan yang ideal. Sebaliknya, perempuan konservatif, seperti mereka yang mengenakan *pardah* (cadar), atau perempuan yang dianggap terlalu modern karena mengadopsi budaya Barat, dipandang sebagai subjek perempuan yang 'gagal'. Di sini, konstruk kapitalisme bertautan erat dengan pembentukan perempuan terdidik yang ideal. Misalnya, kebijakan tentang pendidikan perempuan pada abad 20 ini lebih mendorong kaum perempuan untuk berpartisipasi sebagai pekerja dan konsumen di sektor formal dan ekonomi. Akibatnya, mereka memikul beban ganda; di satu sisi, status mereka sebagai perempuan terdidik menjadi alat untuk menjaga kehormatan diri, tetapi di sisi lain, mereka juga harus berpartisipasi dalam aktivitas ekonomi negara.

Pada bab keempat, Khoja-Moolji menunjukkan bahwa narasi-narasi kapitalisme dan neoliberalisme semakin menyetir arus wacana perempuan yang terdidik di Pakistan pada masa sekarang. Dari beberapa FGD yang ia lakukan dengan remaja perempuan di Pakistan pada tahun 2015, Khoja-Moolji berpendapat bahwa pendidikan bagi perempuan bisa menjadi alat untuk memberdayakan diri atau justru menjadi beban tambahan.

Bagi perempuan kelas menengah, pendidikan adalah jalan bagi mereka untuk mendapatkan pekerjaan kantoran. Bekerja di luar rumah juga bukan sesuatu yang tabu lagi karena bekerja dikaitkan dengan dukungan terhadap pembangunan negara. Namun tidaklah demikian bagi perempuan dari kelas elite. Bagi mereka, pendidikan dikonsumsi semata-mata untuk mendapatkan calon suami yang lebih baik. Di sini, pendidikan lebih diposisikan sebagai suatu praktik sosial dan komoditas. Sebaliknya, bagi mereka yang kurang beruntung, pendidikan adalah beban finansial bagi keluarga. Mereka percaya dengan janji pendidikan sebagai satu-satunya cara untuk mendapatkan pekerjaan yang layak—sebuah mimpi untuk melepaskan diri dari jeratan kemiskinan.

Pada bab kelima, Khoja-Moolji membahas peran signifikan dari munculnya telenovela *Mirat-ul-Uroos* di Pakistan pada tahun 2011 dan 2012 dalam merepresentasikan citra perempuan ideal terdidik. Seperti namanya, telenovela ini adalah adaptasi dari novel Nazir Ahmed dengan judul yang sama. Meskipun ide-ide tentang agama, kelas, dan gender di Pakistan berubah seiring zaman, gagasan tentang perempuan ideal terdidik direproduksi dalam telenovela *Mirat-ul-Uroos* ini. Lewat dua protagonis perempuan yang mempunyai sifat yang berbeda, penonton disajikan dengan citra perempuan ideal yang direpresentasikan oleh mereka yang dapat melakukan “beban ganda”. Yakni, perempuan harus dapat berperan penting dalam sistem ekonomi sekaligus tetap secara aktif mempertahankan status kelas menengahnya dengan menerapkan praktik-praktik terkait kehormatan (*respectability*). Ide tentang *respectability* ini memiliki arti bahwa perempuan sepatutnya hanya bekerja ketika didesak oleh kebutuhan.

Pada bab keenam, sebagai bab terakhir, Khoja-Moolji menekankan kembali bahwa ide tentang perempuan Muslim terdidik yang ideal di Pakistan hampir selalu mengharuskan sang perempuan untuk dibebani dengan sejumlah peran sekaligus. Peran tersebut bisa bermacam-macam, mulai dari peran domestik

seperti menjadi ibu yang baik, hingga peran publik yang cakupannya lebih besar, seperti berpartisipasi dalam kegiatan ekonomi negara, menjaga kelangsungan reproduksi kelas menengah, hingga ikut memberantas kemiskinan dan terorisme.

Meskipun didasarkan pada riset yang mendalam, dalam pandangan saya, karya Khoja-Moolji ini juga memiliki keterbatasan. Terlihat bahwa representasi dan suara perempuan dari kelas bawah di pembahasan yang Khoja-Moolji sajikan terasa kurang mendalam. Khoja-Moolji memang menyebutkan sumber dari perempuan-perempuan kelas bawah di buku ini, namun sumber tersebut tidak digali secara aktif. Keterbatasan ini bisa diatasi dengan mengikutkan remaja perempuan dari kelas bawah dalam sesi FGD yang Khoja-Moolji lakukan. Cukup disayangkan bahwa wawancara FGD yang Khoja-Moolji lakukan pun masih berpusat pada remaja perempuan kelas menengah.

Namun demikian, analisis pascakolonial yang ditawarkan oleh Khoja-Moolji sangatlah bermanfaat untuk melihat interseksi antara isu gender, kelas, agama, dan ekonomi-politik. Pada zaman kiwari, dengan bentuk-bentuk kolonialisme mutakhir yang menganggap bahwa pendidikan modern menjadi standard seberapa ‘modern’ dan ‘terbelakang’-nya seseorang, wacana tentang konstruk perempuan Muslim yang terdidik menjadi arena kontestasi antara apa yang disebut sebagai negara *Global South* (Selatan Dunia) versus negara *Global North* (Utara Dunia). Di sini, proyek-proyek modernisasi dari negara-negara *Global North* untuk memberdayakan perempuan di negara *Global South* ternyata dijadikan alat untuk mendulang profit kapitalisme. Sebagai contoh, hal ini bisa dilihat dari program SPRING Initiative – kolaborasi antara USAID, Kementerian Pengembangan Internasional Inggris, dan Nike Foundation – yang diimplementasikan di negara-negara *Global South*.

Program ini bertujuan untuk memberdayakan perempuan secara ekonomi. Dalam upayanya untuk menarik perusahaan besar, program ini mengajak para sponsor ikut serta berpartisipasi dalam “membuat peluang-peluang ekonomi dengan praktik inovasi baru.” Tidak hanya itu, untuk menarik para investor, program ini mengklaim bahwa “dengan investasi Anda, SPRING Initiative dapat merangkul peluang sosial terbesar—remaja perempuan—sekaligus memberikan besar asset profit (*return of invesment*) yang maksimal.” Inisiat-

if dari SPRING ini seakan memposisikan perempuan-perempuan di *Global South* sebagai para pekerja dan konsumen yang belum digali potensinya sehingga mereka dipandang layak untuk diberdayakan oleh perusahaan-perusahaan Barat terkemuka sebagai sponsor mereka melalui program *mentorship*.

Khoja-Moolji mengaitkan inisiatif dari SPRING ini dengan apa yang disebut dengan *triple movement* dari New Washington Consensus. *Triple movement* tersebut didefinisikan sebagai upaya untuk “menopang praktik dan rasionalitas pasar global melalui proyek-proyek sosial-lokal, serta mengakui dan menutupi kegagalan pasar sekaligus mengembangkan subjek pasar baru.” Dalam konteks keruntuhan finansial di Amerika pada tahun 2008 lalu, *triple movement* dari konsensus tersebut dilandasi dengan suatu pemahaman bahwa perusahaan-perusahaan korporat perlu menysasar target baru agar tetap dapat mendulang profit. Cara ini lalu dicapai lewat inisiatif seperti SPRING ini, di mana perempuan menjadi buruh upah rendah dan konsumen yang dimanfaatkan oleh perusahaan lewat klaim pemberdayaan ekonomi.

Pertautan antara pendidikan, gender, dan struktur sosial-ekonomi sebagaimana yang terjadi di dunia pendidikan Pakistan tentu bukanlah fenomena yang unik. Selain itu, bergesernya makna pendidikan, dari instrumen pembebasan manusia menjadi suatu komoditas, bisa saja ditemukan di negara lain, termasuk Indonesia. Misalnya, kebijakan pemerintah saat ini melalui program “Merdeka Belajar” lebih diorientasikan untuk menyesuaikan dengan kebutuhan pasar. Tujuannya ialah “meningkatkan *link and match* dengan dunia usaha dan dunia industri, serta untuk mempersiapkan mahasiswa dalam dunia kerja sejak awal”. Dalam konteks ini, mahasiswa perguruan tinggi utamanya dipandang sebagai sumber pekerja masa depan yang berharga dalam logika ekonomi neoliberal ini.

Pertanyaan tentang di manakah posisi perempuan dalam kerangka ekonomi neoliberal juga patut direnungkan kembali. Pada satu bagian dalam bukunya, Khoja-Moolji mencatat bahwa di negara-negara maju seperti Amerika Serikat, masih banyak perempuan kelas menengah terdidik yang menjadi ibu rumah tangga setelah mereka menikah. Tentunya, hal ini merupakan suatu paradoks bagi sebuah negara yang percaya bahwa pendidikan akan membuat perempuan lebih independen dan mempunyai pilihan hidup yang lebih baik. Lewat bukunya ini, Khoja-Moolji mengajak kita untuk selalu mempertanyakan ulang asumsi-asumsi dasar kita atas pendidikan bagi perempuan.

# Bisakah Non-Eropa Berpikir? Eurosentrisme dan Perebutan Ruang Otoritas Pengetahuan

**Hilmy Firdausy**

Ulasan 40 | Juni 2022



Hamid Dabashi, 2015.

*Can Non-Europeans Think?*,  
Zed Books.

*"Fuck You, Walter Mignolo!"* – Slavoj Žižek

Buku yang terbit pada tahun 2015 ini adalah rekaman dari polemik yang dialami Hamid Dabashi, seorang pemikir poskolonial dengan beberapa filsuf Eropa pada tahun 2013. Pemicunya adalah sebuah artikel yang Dabashi tulis untuk merespons artikel lainnya yang ditulis oleh Santiago Zabala dengan judul "Slavoj Žižek and The Role of Philosopher". Tanpa disangka, artikel Dabashi mendapat banyak sorotan, termasuk kritik dan olokan dari pihak-pihak yang tidak sependapat dengannya. Meski begitu, tak sedikit juga yang sependapat; Walter Mignolo dan Aditya Nigam adalah dua di antaranya (40).

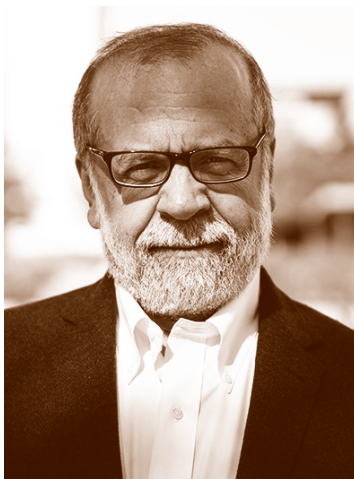
Dalam artikel Zabala tersebut, Dabashi melihat riak-riak eurosentrisme dan pengekaln cara pandang imperial. Hal ini bisa dimaklumi. Sebagai salah seorang pemikir poskolonial, Dabashi mengakrabi banyak model tulisan dan karya yang menyimpan tendensi kolonialistik. Termasuk juga, dia terbiasa mengawasi dengan cermat letupan-letupan orientalistik yang bergerak di bawah upaya-up-

aya monopoli kebenaran, termasuk monopoli otoritas yang sepertinya muncul dalam tulisan Zabala.

Santiago Zabala dalam artikelnya tersebut menulis,

*“Ada banyak filsuf penting dan aktif hari ini ini: Judith Butler di Amerika Serikat, Simon Critchley di Inggris, Victoria Camps di Spanyol, Jean-Luc Nancy di Prancis, Chantal Mouffe di Belgia, Gianni Vattimo di Italia, Peter Sloterdijk di Jerman dan Slavoj Zizek di Slovenia, belum lagi mereka yang ada di Brasil, Australia, dan Cina.” (63)*

Pada bagian pertama bukunya, Hamid Dabashi mengupas artikel Santiago Zabala. Sebagaimana yang tergambar dari satu potong paragraf di atas, Zabala secara tidak sadar ditengarai telah mengidap penyakit eurosentrisme. Dalam konteks signifikansi “filsafat hari ini”, Zabala dengan rinci menyebut para filsuf Eropa dan tampaknya tidak merasa penting untuk melakukan hal yang sama dalam konteks non-Eropa. Ya, Zabala memang menyebut Brazil dan Cina, akan tetapi tak satupun nama filsufnya yang disebut di sana (64).



Hamid Dabashi

Masalah yang tampaknya sepele ini menjadi problem serius bagi Dabashi. Potongan paragraf dalam artikel tersebut adalah penampakan bagaimana eurosentrisme masih berupaya merebut otoritas dan universalitas. Apa yang dinamakan “filsafat hari ini” adalah filsafat Eropa itu sendiri. Konsekuensi lainnya menurut Dabashi adalah, hari ini, filsafat orang Eropa disebut “filsafat”, sedangkan filsafat Islam atau non-Eropa disebut “etno-filsafat” (66). Ada perbedaan pengakuan perihal posisi di sini. Eropa mendaku dirinya sebagai subyek pertama dan aktif, sekaligus menegaskan kalau non-Eropa lebih pantas diposisikan sebagai obyek yang pasif.

Dengan demikian, ini bukan lagi soal filsufnya, sebagaimana yang dituduhkan oleh Michael Marder (44), tetapi soal praktik berfilsafat yang punya tendensi superior, yakni seolah-olah tanpanya, tidak akan ada satu pemikiran pun

yang dipandang bisa mencapai universalitas atau mendaku universal (64). Lebih jauh lagi, praktik berfilsafat semacam ini hanya mungkin lahir dalam sebuah iklim yang mewarisi keangkuhan imperial; terbiasa mendominasi dan mengambil alih suara-suara pinggiran yang berusaha terdengar.

Sebagaimana yang diakuinya, Dabashi memposisikan dirinya sebagai generasi pemikir pascakolonial. Baik dirinya maupun Mignolo mewarisi bahasa dan sistem kebudayaan yang sepenuhnya terinfeksi kehadiran kolonialisme (43). Karena itulah, Dabashi selalu menggunakan sudut pandang pascakolonial untuk memeriksa setiap sistem pengetahuan yang bekerja, yang melibatkan secara intensif relasi Barat-Timur. Dan untuk ini, Dabashi seringkali harus berterima kasih kepada Edward Said. Kontribusi dan pengaruh Said bagi tumbuhnya tradisi pembacaan kritis pascakolonial diurainya dalam bagian kedua buku ini (74).

Dalam bagian kedua, Dabashi menapaktifikasi Edward Said (74-87). Dia bercerita bagaimana dirinya bertemu Said dan gagasannya dalam *Orientalism* (75-76). Said digambarkan oleh Dabashi sebagai teman, guru sekaligus sosok heroik (79). Bagi Dabashi, Said telah membukakan pintu untuk penemuan diri bagi banyak orang “kulit cokelat” yang selama berabad-abad telah kehilangan identitasnya. Said memberikan kepercayaan diri dan harapan, bahwa mereka juga bisa bersuara dengan lantang; mereka bisa berbicara atas nama dirinya sendiri, berpijak dengan kaki di atas tanah mereka sendiri (77). Studi poskolonial yang digagas Said telah menjadi pintu bagi tumbuhnya kesadaran pascakolonial dalam diri intelektual bangsa-bangsa dunia ketiga, termasuk Dabashi.

Satu kesalahan yang kerap kali bercokol dalam pikiran Barat adalah bayangan bahwa Timur-Tengah dan dunia ketiga masih begitu-begitu saja. Mereka tidak pernah berubah sejak leluhur mereka menginjakkan kaki di sana. Pada bagian ketiga, dengan menjadikan Iran sebagai contohnya, Dabashi memperlihatkan bagaimana dinamika sosial-politik yang terjadi di Timur-Tengah bergerak dengan sangat dinamis, bahkan cenderung radikal (88). Ekses-ekses dan benturan-benturan yang seringkali terjadi, di satu sisi, memang tampak mendekatkan mereka kepada jurang konflik dan krisis elektoral (120). Namun, diakui atau tidak, letupan-letupan problematika yang terjadi di Timur-Tengah telah menem-  
pa satu konstruksi kebudayaan yang memungkinkan mereka melahirkan para

intelektual organik yang punya kesadaran dan aktualitas diri berikut kontur intelektualisme yang progresif. Dan kenyataannya, dampaknya tidak hanya bisa dirasakan dalam konteks Timur-Tengah, tapi juga oleh Eropa dan dunia secara umum.

Kata Dabashi;

*“Pagi telah pecah, dan ada banyak pawai sederhana dari pemuda di Amerika Serikat dan di seluruh dunia, khususnya di sepanjang daratan Arab dan Muslim; semuanya mengenakan bandana hijau, dapat berbuat untuk saudara dan saudari mereka yang dibungkam di Iran. Mereka telah menyanyikan lagu asli mereka. Dan mereka tengah menunggu paduan suara global.” (122)*

Apa yang terjadi di Iran, Palestina dan wilayah lain di Timur Tengah tidak hanya membangkitkan kesadaran lokal, tapi juga telah sedikit menggerakkan kesadaran global. Relasi antara Barat dan Timur juga tidak lagi seketat dulu, tetapi sudah mulai cair dan gembok-gembok pintu yang selama berabad-abad ditutup, kini secara perlahan mulai dibuka. Dengan kalimat lain, apa yang tampak di depan mata bukanlah praktik monopoli dan saling mendaku diri sebagai yang paling global serta universal. Yang ada justru kenyataan bahwa dunia bergerak ke arah keragaman dan multikulturalisme. Dalam keberagaman ini, dialog bebas tendensi yang dilakukan dengan merdeka serta tulus adalah kuncinya.

Pada bagian keempat, Dabashi kemudian mencoba membaca realitas yang terjadi di Timur-Tengah, seperti di Mesir, Iran, Syiria maupun wilayah lainnya (141). Pada wilayah-wilayah ini, Dabashi ingin memperlihatkan bahwa faktor pendorong dinamika sosial-politik tidaklah tunggal. Terdapat hal-hal yang harus disyukuri, dan ada juga hal-hal yang harus diperbaiki. Dabashi mengakui bahwa hambatan bagi kemerdekaan dan kedamaian di Timur Tengah tidak hanya lahir dari faktor-faktor eksternal, seperti kehadiran bangsa-bangsa adidaya yang ikut campur urusan geopolitik sebuah negara, tetapi juga dipengaruhi oleh faktor internal, seperti kegagalan dalam memaknai tradisi, mendefinisikan eksistensi mereka di hadapan modernitas, yang pada akhirnya berefek pada perbedaan cara memandang serta menjalankan agen-



da-agenda kebudayaan, politik, sosial dan ekonomi. Perbedaan tersebut tak jarang berakhir pada perang saudara.

Selain itu, bagi Dabashi, perang yang kita saksikan kini bukan hanya sekadar perang fisik. Lebih krusial dari itu, perang yang terjadi adalah perang pengetahuan (265). Pengetahuan tentang apa? Ya tentang Timur Tengah dan Arab. “Siapa mereka?” “Mengapa mereka seperti itu?” “Dan apa yang harus mereka lakukan untuk mengatasi masalahnya?” adalah pertanyaan-pertanyaan yang nyatanya tidak hanya dipikirkan oleh orang Arab, tetapi juga orang di luar Arab. Bahkan dalam beberapa kasus, jawaban yang berasal dari intelektual non-Arab seringkali dianggap lebih otoritatif dibanding penjelasan yang coba diuraikan oleh orang Arab sendiri tentang masalah mereka sendiri. Tidak hanya di Arab, rezim pengetahuan semacam ini juga terjadi dalam konteks bangsa-bangsa pas-cakolonial.

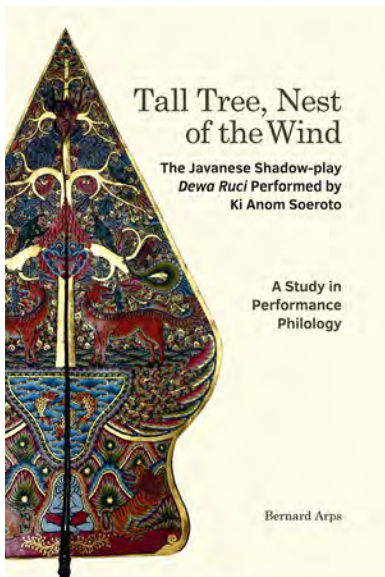
Apa yang dipikirkan Hamid Dabashi dalam “*Can Non-Europeans Think?*” dan polemiknya dengan para filsuf Eropa merupakan gambaran betapa relasi Timur-Barat belum sepenuhnya cair. Kita masih melihat adanya tendensi euro-sentrisme untuk memposisikan diri sebagai “yang universal”. Kita tidak sedang berbicara urusan sekadar kutip-mengutip referensi, tetapi lebih dari itu, masalah akan menjadi gawat kala universalisme rezim pengetahuan Eropa dijadikan alat untuk membenarkan segala bentuk invansi dan perang yang diinisiasi Eropa untuk mencaplok wilayah-wilayah lain.

Hari ini, hal semacam itu bisa kita saksikan langsung ketika misalnya The New York Times dan media Barat dengan mudahnya memakai “*Dies (mati)*” dan “*Killed (terbunuh)*” ketika mengabarkan tertembaknya Jurnalis Palestina Shireen Abu Akleh oleh peluru Israel. Nama sang korban terpampang lengkap, tidak dengan nama penembaknya. Biarkan si pelaku tetap misterius, dan biarkan kebenaran tertutupi selamanya.

# Pohon Menjulang, Angin Bersarang: Filologi Pertunjukan dan Pewujudan Realitas Budaya

**Wahyu Widodo**

Ulasan 41 | Juni 2022



Bernard Arps, 2016.

***Tall Tree, Nest of the Wind: The Javanese Shadow-play Dewa Ruci Performed by Ki Anom Soeroto – A Study in Performance Philology***, NUS Press.

Pada tanggal 23-24 September 1987 di Amsterdam, Belanda, pementasan wayang kulit digelar dengan lakon Dewa Ruci, yang dibawakan oleh dalang kondang, Ki Anom Suroto (lahir: 11 Agustus 1948). Lakon ini mengkisahkan pencarian Bima atas makna kehidupan dan religiusitas (*kawruh sangkan paraning dumadi*). Pencarian ilmu asal-mula dan tujuan akhir kehidupan itu (*the science of the whence and whither of being*) disimbolkan dengan pohon menjulang, tempat angin bersarang (kayu gung susuhing angin). Pencarian yang penuh enigma tersebut dalam rangka memenuhi titah gurunya, Durna. Kisah ini menyedot perhatian penikmat wayang kulit di mancanegara, dan tentu saja masyarakat Jawa sendiri. Pertunjukan tujuh jam tersebut menjadi fokus kajian dalam buku ini. *Tall Tree, Nest of the Wind*, terjemahan atas frasa simbolik *kayu gung susuhing angin*, adalah hasil kajian yang komprehensif atas pertunjukan wayang kulit semalam suntuk itu. Buku ini menuntun pembacanya untuk memasuki dunia pentas Jawa sekaligus dunia batin masyarakat Jawa

melalui beberapa pertanyaan kunci berikut: Bagaimanakah gerak-gerik boneka wayang di layar pipih dan tembus pandang tersebut (*kelir*) memiliki signifikansi bagi penontonnya? Lantas bagaimana bahasa Jawa yang dipakai dalam percakapan antar-tokoh tersebut dipahami? Dan bagaimanakah iringan musik yang mengiringi pementasan tersebut dipahami sebagai gerak-kesatuan dalam pementasan?

Melalui pertunjukan itu, Bernard Arps, Profesor bahasa Jawa dan Indonesia di Universitas Leiden, menyuguhkan cara pandang baru dalam mengkaji seni pementasan dengan mengawinkan dua disiplin, yakni kajian naskah klasik-tulis-tangan (*philology*) dan kajian pentas (*performance*). Bagaimana bisa dua disiplin yang memiliki perhatian yang berbeda tersebut dikawin-padukan? Kajian filologi bertumpu pada kajian teks klasik yang statis, sementara kajian pentas berfokus pada gerak pertunjukan yang dinamis? Arps mengatakan bahwa pengkajian teks dan pengkajian pentas tidak dipertentangkan antara yang satu dan yang lain dalam lahirnya induk ilmu humaniora tersebut, terutama di kesarjanaan Amerika dan Eropa (hal. 31). Lebih lanjut, ia menunjukkan bahwa prinsip-prinsip pengkajian teks memiliki keserupaan dengan pengkajian pentas. Keserupaan itu setidaknya bisa dilihat dari lima hal: keterbuatan (*artefactuality*), ketercerapan (*apprehensibility*), ketersusunan (*compositionality*), kontekstualitas (*contextuality*), dan kesejarahan (*historicity*). Kelima hal tersebut tidak berdiri sendiri, tetapi saling terkait antar-unsurnya. Kelima prinsip dalam pengkajian naskah-tulis-tangan tersebut bisa diterapkan untuk mengkaji kajian pentas yang tentunya hasil kajian tersebut terpercayal dan andal (hal. 41). Melalui buku ini, Arps sesungguhnya membuktikan apa yang sedang ia formulasikan. Bagaimana keterandalan prinsip kerja filologi apabila diterapkan dalam menganalisis objek yang lebih luas: pertunjukan, pagelaran ritual, kajian media, dan kajian budaya lainnya. Baginya, filologi bukan hanya bertungkus lumus dengan membaca teks klasik-tulis-tangan. Lebih dari itu, filologi adalah cara kerja atau metode untuk memahami dan menggali pewujudan realitas budaya (*worldmaking*) melalui artefak kebudayaan. Secara terang, ia mengatakan bahwa “*philology: the artefact-focused study of worldmaking*” (hal. 62).

Lantas apakah pewujudan realitas budaya itu? Arps (1996; 1999) dalam karya awalnya menyebut fenomena ini sebagai *diegesis* tatkala ia mengkaji *Ki-*

*dung Rumeksa Ing Wengi* dan dunia buku priyayi Jawa yang hidup pada pertengahan abad XX, Kartasupana. Kata *worldmaking* baru ia pakai dalam karyanya dalam kurun satu dasawarsa terakhir (Arps, 2017; 2018). Konsep ini memang berkembang dan kemudian stabil dan konsisten digunakan dalam karya Arps. Untuk memahami konsep ini, saya akan mencoba membuat ilustrasi sebagai berikut. Dunia atau realitas yang saat ini kita hadapi bisa berbeda atau bisa sama dengan realitas/dunia yang diciptakan dalam artefak. Artefak di sini bisa berupa teks sastra, teks pertunjukan, dan semua unsur yang terkandung di dalamnya. Memahami secara komprehensif kelima unsur dalam suatu artefak akan mengungkap proses pewujudan realitas budaya tersebut.



Bernard Arps

Contoh lain adalah datang dari dunia film. Istilah *diegesis* yang dipakai Arps (1996) meminjam dari kajian film. Tatkala ada musik dalam film, dan musik tersebut mendukung jalan kisah yang diperagakan oleh tokoh dalam film tersebut, maka musik tersebut digolongkan sebagai *diegetic music*. Akan tetapi, apabila musik tersebut sekadar pengiring, dan tidak tampak dimainkan oleh tokoh dalam film tersebut, maka disebut *non-diegetic music*. Dengan begitu, semua unsur dalam artefak ditujukan untuk membentuk realitas kebudayaan yang diinginkan oleh sang pembuat. Dari sini setiap artefak kebudayaan sejatinya disusun dan dibangun untuk menciptakan dunia atau realitasnya sendiri. Realitas tersebut bisa sama atau berbeda dari yang dihadapi oleh penikmatnya. Suatu artefak tersusun atas beberapa lapis. Lapis yang paling luar adalah lapis bahasa untuk kasus pertunjukan dalam buku ini. Melalui bahasa dan aksaranya, suatu artefak sedang menghadirkan realitas dengan kompleksitasnya. Sayangnya, ihwal penguasaan bahasa sebagai lapis penting tidak mendapat perhatian lebih oleh Arps, meski Arps menyadari betul pentingnya penguasaan bahasa ini. Ringkasnya, tugas pengkaji budaya adalah memahami dan menunjukkan bangunan realitas yang dikonstruksikan melalui artefak tersebut. Inilah misi disiplin ilmu filologi: yakni menemu-padukan pewujudan realitas kultural dalam artefak. Untuk memahami kompleksitas pementasan wayang kulit dan juga mengungkap proses pewujudan realitas kultural, Arps membuat sebuah edisi pertunjukan atasnya.

## Edisi Pertunjukan

Sebagaimana lazimnya kajian filologi yang menyuguhkan naskah klasik-tulis-tangan agar mudah diakses oleh pembaca, maka bentuk edisi naskah dibuat oleh filolog. Edisi naskah adalah menghadirkan dan menginterpretasikan sebuah naskah melalui serangkaian pembacaan, pengalihaksaraan, penerjemahan, dan penganotasian kata yang dibutuhkan untuk membuat naskah klasik tersebut mampu diakses dengan mudah oleh pembaca awam (Robson, 1988:11). Selain itu, pengantar ihwal teks juga perlu dihadirkan untuk memberikan gambaran konteks artefak. Bentuk edisi naskah sudah sangat berlimpah, misalnya adalah edisi naskah *ĀiwaraĀtrikalpa* karya Mpu Tanakung yang dikerjakan oleh Teeuw, Galestin, S.O. Robson, Worsley, & P.J. Zoetmulder (1969). Apa yang dilakukan Arps dalam membuat edisi pertunjukan wayang kulit lakon Dewa Ruci tersebut adalah serupa dan sebangun. Ia menyuguhkan edisi pertunjukan wayang kulit agar mudah diakses dan dipahami oleh pembaca modern, baik mereka yang berbahasa Jawa, maupun orang yang berbahasa Inggris (hal. 63-72). Dalam pertunjukan tersebut, Ki Anom banyak memperagakan adegan percakapan (*antawacana*) dan juga deskripsi suasana dan persona (*sanggit*) dalam bahasa Jawa klasik. Melalui edisi pertunjukan ini, Arps menyajikan teks pertunjukan yang dilengkapi dengan deskripsi bunyi dan penggalan gambar pentas. Setiap apa yang terjadi di kelir yang pipih itu dideskripsikan, ditranskripsi, ditransliterasi, dan diberi penjelasan (anotasi). Hal itu misalnya dalam adegan tatkala Bima pulang sowan dan pamitan ke ibunya, Kunthi, dan saudara-saudaranya. Bima dalam adegan tersebut minta restu akan menceburkan diri ke dalam samudra untuk menemukan air suci sebagaimana diperintahkan gurunya. Adegan itu sangat dramatis dan mengundang kesedihan. Untuk menghadirkan suasana sedih dalam adegan tersebut, dalang akan melantunkan *sĕndhon tlutur* sebagai berikut

*surĕm-surĕm diwangkara kingkin kilau-sinarnya pupus*

*lir manguswa kang layon seolah-olah menghendaki*

*denya ilang memandise sirnanya pesona-kilau itu*

*wadananira landhu kumĕl kucĕm wajahnya layu dan kusam*

*rahnya maratani darah mengalir*

*ooo*

*marang saliranipun keseluruh badannya*

*mêlès dening ludira kawangwang dia tampak berkilau karena merahnya darah*

*nggêgana bang sumirat langit memerah-darah*

*ooo*

(hal. 354-355).

Pelantunan *sêndhon tlutur* di atas biasanya juga dipakai tatkala adegan kematian seorang satria dalam perang, misalnya, meninggalnya Karna dalam lakon Banjaran Karna. Penggalan di atas adalah sekelumit deskripsi dari edisi pertunjukan. Pembaca-sekaligus-penonton wayang kulit disuguhi lakon Dewa Ruci dalam bentuk teks pertunjukan yang lengkap (hal. 108-605). Deskripsi yang rigid dan rapi itu, memberikan gambaran bagi pembaca modern untuk menjangkau bagaimana pentas wayang kulit yang rumit dan kompleks itu bisa dipahami. Kesebangunan dan keserupaan kerja antara pengkajian teks dan pengkajian pentas tersebut yang menginisiasi lahirnya pendekatan baru: filologi pertunjukan (hal. 41-62). Filologi bertujuan untuk mengapresiasi dan memahami sebuah artefak tulis-tangan, yang mungkin berasal dari abad silam. Dalam kerangka filologi yang diperluas, objek material yang ditangani tidak semata pada korpus teks-tulis, tetapi juga bisa teks-lisan yang dipentaskan sebagaimana wayang kulit, peragaan ritual, bahkan ceramah keagamaan di Youtube. Melalui perspektif tersebut, upaya filologi yang diperluas ini akan mampu mengungkap pertanyaan mengapa dan bagaimana dalam pewujudan realitas kultural dibalik suatu artefak.

## **Mengundang Perdebatan**

Gagasan Arps ini memantik dan mengusik pembicaraan hangat di kalangan pengkaji Asia Tenggara. Pembahasan yang bernas itu diwadahi dalam sesi perdebatan sebagaimana tertulis di jurnal *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 173 (2017), hal. 115–131. Perdebatan itu juga memberikan kesempatan

Arps untuk menjawab dan sekaligus membantah anggapan dan pembacaan yang keliru atas buku tersebut. Salah satunya adalah pertanyaan tajam dari Foley, pengajar di University of California, Santa Cruz: “Tradisi tidak memiliki kepedulian berapa jumlah ketukan cempala dan setiap jeda dalang tatkala pementasan, apakah pembaca dituntut juga memiliki kepedulian tersebut?” Pertanyaan ini muncul menanggapi anotasi yang detil di buku tersebut, yang di dalamnya memuat deskripsi bunyi cempala pada kotak wayang (*dherodog*). Arps menjawab pertanyaan itu bahwa setiap ketukan cempala pada kotak wayang menandakan transisi dari satu cerita ke cerita lain, dari satu suasana ke suasana lain dalam pementasan. Memang, detil itu dibutuhkan untuk menerang-jelaskan apa yang terjadi pada pertunjukan. Perdebatan ini layak disimak dan dibahas tersendiri. Ringkasnya, perdebatan itu menunjukkan kokohnya argumentasi teoretik yang dibangun dan detilnya data disusun untuk memformulasi lahirnya gagasan filologi pertunjukan. Ia lahir bukan atas lamunan kosong. Ia lahir dari hasil endapan teoretik yang berlangsung sepanjang karier akademik penulisnya, dan juga hasil olah-bongkar data selama lebih dari dua dasawarsa.

## **Keterbandingan**

Apa yang silap diformulasikan oleh Arps dari kerja filologis adalah kerangka pikir perbandingan. Dari kelima hal di atas, keterbandingan (*comparability*) adalah cara kerja filologis yang utama yang seharusnya juga menjadi perhatian dalam merumuskan kerja filologi yang diperluas. Keterbandingan merupakan penjajaran dan penyandingan artefak dalam lingkungan dan memiliki unsur yang sama untuk dikaji keduanya secara memadai. Hal itu, sebagaimana dilakukan oleh Arps (1992; 2018), sayangnya luput diformulasikan. Melalui kerangka kerja bandingan, linguistik bandingan (*historical linguistic*) dan kekerabatan bahasa lahir dan tumbuh subur di Eropa. Lebih dari itu, keterbandingan pula yang menginisiasi lahirnya studi politik lintas kasus dan negara di bidang kajian politik kawasan (Turner, 2014:xiv). Filologi pertunjukan sendiri tidak akan mungkin lahir kalau tidak ada perbandingan antara apa yang tertulis di dalam teks, misalnya, dalam *Serat Dewa Ruci* dan pertunjukan wayang itu sendiri. Melalui keterbandingan kita bisa melihat dengan tepat perluasan dari teks dan konteks dalam suatu artefak ke artefak yang lain (*entextualization*). Di atas segalanya, buku ini menunjukkan bahwa tidak bisa disangsikan kuatnya pen-

garuh kerangka kerja filologis dalam studi humaniora. Sayangnya, ilmu ini lambat laun terlupakan karena tuntutan praktis dari liberalisasi ilmu pengetahuan selama kurun dua dasawarsa terakhir. Akan tetapi, berbekal usaha yang gigih dan pantang menyerah sebagaimana Bima menemukan pohon menjulang, tempat angin bersarang, penelitian filologi yang diperluas mendesak untuk tetap dipertahankan dan dilakukan pada masa mendatang.

## Daftar Rujukan

Arps, B. (1992). *Tembang in Two Traditions: Performance and Interpretation of Javanese Literature*. London, University of London: School of Oriental and African Studies (SOAS).

Arps, B. (1996). The Song Guarding at Night: grounds for cogency in a Javanese incantation. In S. C. Headley (Ed.), *Towards an Anthropology of Prayer: Javanese Ethnolinguistic Studies/ Vers une anthropologie de la prière: études ethnolinguistiques javanaises* (pp. 47–113). Aix-en-Provence: Publications de l'Université de Provence.

Arps, B. (1999). How a Javanese Gentleman Put His Library in Order. *Bijdragen Tot de Taal-, Land- En Volkenkunde / Journal of the Humanities and Social Sciences of Southeast Asia*, 155(No. 3), 416–469.

Arps, B. (2017). Flat puppets on an empty screen, stories in the round Imagining space in wayang kulit and the worlds beyond. *Wacana*, 17(3), 438. <https://doi.org/10.17510/wacana.v17i3.455>

Arps, B. (2018). Drona's betrayal and Bima's brutality: Javanaiserie in Malay Culture. In *Traces of The Ramayana and Mahabharata in Javanese and Malay Literature* (pp. 58–98). Singapore: ISEAS-Yusof Ishak Institute.

Robson, S. O. (1988). *Principles of Indonesian Philology*. Dordrecht, Holland/ Providence- U.S.A: Foris Publications.

Teeuw, A., Galestin, T. P., S.O. Robson, Worsley, P. J., & P.J. Zoetmulder. (1969). *ꦲꦶꦮꦫꦏꦶꦏꦭꦥꦤ꧀ of Mpu Tanakun: An Old Javanese Poem, Its Indian Source and Balinese Illustrations*. The Hague: Bibliotheca Indonesica, KITLV Press.

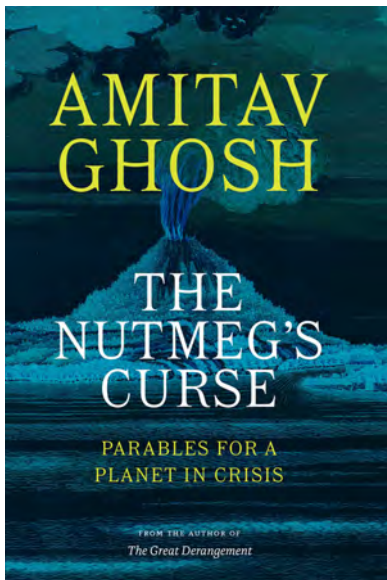
Turner, J. (2014). *Philology: The Forgotten Origins of the Modern Humanities*. Princeton, Oxford: Princeton University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctt5hhrxf>



# Sejarah Banda Neira: Kapitalisme, Kolonialisme, dan Bencana Krisis Global

**Tedy Harnawan**

Ulasan 42 | Juli 2022



Amitav Ghosh, 2021.

*The Nutmeg's Curse: Parables For A Planet in Crisis*,  
The University of Chicago Press.

Dalam buku ini, Amitav Ghosh menyatakan bahwa bencana global terhadap ekologi dan populasi sama sekali bukan permasalahan baru dalam peradaban umat manusia. Pernyataan itu penting karena alam cenderung dianggap sebagai ruang atau komoditas terutama dalam historiografi sejarah global. Ia mengungkapkan bahwa sampai saat ini eksploitasi terhadap alam terus menjadi pola pertumbuhan ekonomi dunia. Alam telah lama sekali mempengaruhi pemikiran dan perilaku manusia sehingga harus ditempatkan sebagai subyek pembentukan sejarah. Lalu, konsekuensi apa yang dibawa ketika kita membicarakan alam atau *nature* sebagai entitas hidup dalam konteks imperialisme dan kapitalisme?

## Penaklukan Banda: Alam Sebagai Objek

Pada bab-bab awal, Ghosh menarasikan sejarah perdagangan pala oleh Belanda pada abad ke-17 di Kepulauan Banda untuk mengeksplorasi hubungan manusia yang eksploitatif terhadap alam. Maluku yang dianugerahi gugusan kepulauan Banda yang indah, bera-

da pada wilayah terpencil karena berada di wilayah palung laut paling dalam di Indonesia dengan beberapa gunung api vulkanik. Karena kondisi ekologis tersebut, Banda menghasilkan buah pala yang menjadi komoditas perdagangan rempah-rempah global. Sejak awal, VOC melihat Banda semata-mata sebagai wilayah sumber daya alam karena menumbuhkan pohon pala yang menjadi tanaman endemik. Maka, Banda menjadi medan perebutan orang-orang Eropa, yaitu Belanda, Inggris, dan Spanyol.



Amitav Ghosh

Ghosh memulai dengan peristiwa sejarah untuk menjelaskan fenomena krisis ekologi yang dilakukan oleh Persekutuan Dagang VOC (*Vereenigde Oostindische Compagnie*). Ketika itu, Belanda berkembang dalam era kedigdayaan imperium ekonomi, sains dan budaya yang mereka sebut sebagai *The Dutch Golden Age*. Namun, kemajuan imperialisme Belanda (dan Eropa Barat secara umum) merupakan praktik eksploitasi terhadap alam dan sumber daya manusia.

Kita mengikuti narasi Ghosh tentang penaklukan Banda oleh VOC yang dipicu oleh suatu kejadian aneh yang terjadi pada malam hari 21 April 1621. Saat itu, Belanda sudah berniat melakukan pengusiran terhadap orang-orang Banda dari Desa Selamon di Pulau Lonthor. Namun, sebuah lampu tiba-tiba terjatuh ke lantai di depan seorang pejabat VOC yang bernama Martijn Sonck. Ia merasa ketakutan dan menganggap kejatuhan lampu itu sebagai sebuah pertanda buruk bahwa orang-orang Banda mulai menyerang Belanda. Tanpa pertimbangan politik yang matang, Sonck dan beberapa penasihatnya menembakkan peluru ke udara bertubi-tubi di tengah kegelapan meskipun orang-orang Banda tidak terlihat melakukan penyerangan.

Jan Pieterszoon Coen, Gubernur Jendral VOC, sudah tiba di Banda dengan armada lebih dari lima puluh kapal dan pasukan lebih dari dua ribu orang. Ia menugaskan Sonck untuk menguasai beberapa rumah dan berunding kepada para tetua adat untuk meninggalkan desa. Coen mendengar suara tembakan itu dari kejauhan dan seketika murka. Ia menganggap orang-orang Banda telah melakukan konspirasi untuk menjatuhkan Belanda. Coen dan tentara Belanda memulai kampanye pengusiran dengan mencoba membujuk penduduk Banda

untuk meninggalkan rumah mereka dengan damai. Namun, hanya beberapa yang tetap tinggal, sementara banyak penduduk lain memilih untuk melarikan diri ke hutan dan ke luar pulau.

VOC mengubah strategi dengan mengundang para tetua dan *orang kaya* (syahbandar) ke kapalnya dan mereka berjanji akan pergi meninggalkan pulau dengan damai bersama para perempuan dan anak-anak. Namun Coen terlanjur menaruh curiga lalu mengumumkan kepada Dewan VOC bahwa mereka memilih untuk mati daripada menyerah. Para Dewan kemudian sepakat dan menyetujui sebuah resolusi yang menyatakan bahwa Selamon akan dibumihanguskan. Pasukan VOC membakar dan membunuh orang-orang di Selamon dan menawan para laki-laki, perempuan dan anak-anak untuk menjadi budak di Jawa dan Sri Langka. Pulau Lontor menjadi kosong.

Tragedi itu diterjemahkan Ghosh sebagai reaksi dari intuisi yang dipengaruhi oleh alam Banda yang malam itu gelap gulita tanpa sinar bulan. Suara-suara alam, gerak angin dan kegelapan membuat seseorang cemas dan takut terhadap ancaman yang datang. Selain itu, perlu digarisbawahi bahwa penaklukan wilayah oleh VOC juga dipengaruhi adanya ketidakseimbangan kekuasaan antara orang-orang VOC dan masyarakat Selamon yang berakibat pada penggusuran, penghancuran wilayah dan bahkan pembunuhan terhadap masyarakat. Orang-orang Selamon tidak mampu menandingi armada dan kekuatan pasukan militer Belanda karena mempunyai strategi politik, pengetahuan dan teknologi yang digunakan untuk menyerang penduduk Banda.

### **Desakralisasi dan Depopulasi: Perspektif Global**

Pada bab-bab pertengahan, Ghosh menerangkan bahwa manusia bukan satu-satunya jiwa yang mampu memberikan makna. Maka, kepercayaan animisme dan dinamisme yang mempercayai benda-benda memiliki spirit merupakan proses pemaknaan manusia yang bersumber dari alam. Namun sayangnya, nilai-nilai spiritual itu yang coba dihapus oleh pengetahuan Barat pada abad ke-17.

Menurut Ghosh, imperialisme dan kolonialisme Eropa bukan hanya praktik penaklukan terhadap alam tetapi juga penguasaan terhadap sistem kepercayaan. Ekspansi wilayah direncanakan dengan basis ideologi Barat tentang

bagaimana orang Eropa memaknai alam yang disebut sebagai “metafisika”. Sejarah metafisika Eropa mengalami lompatan dalam pemikiran manusia yang mendefinisikan alam sebagai entitas yang mati dan bisu, sedangkan keberadaan manusia menjadi pusat entitas kehidupan. Sistem pemaknaan tersebut merupakan usaha desakralisasi yang menganggap alam sebagai “material” karena memiliki kualitas fungsi.

“Metafisika” kemudian berubah menjadi *ideology of conquest* yang mendorong proyek kolonialisme Eropa di belahan dunia lain, misalnya penaklukan Amerika dan perdagangan budak orang-orang Afrika di wilayah Samudera Atlantik. Orang Eropa memberi nama baru untuk menghapus sistem kepercayaan lokal dengan membubuhi kata “*New*” yang berarti “*Baru*” untuk wilayah yang berhasil dikuasai, seperti New England dan New Amsterdam. Penaklukan tersebut melahirkan kesadaran tentang superioritas dan kelas penguasa. Pendirian daerah baru orang-orang Eropa di Benua Amerika telah menyingkirkan entitas kultural dan suku-suku asli yang dinilai “primitif”. Mode pemikiran itu juga telah membunuh para penyihir perempuan miskin di Eropa yang dianggap pemuja setan dan suku-suku di Karibia yang dianggap kanibal.

Konsekuensi dari penaklukan wilayah adalah depopulasi. Depopulasi ini merupakan tahap rekolonisasi di mana penduduk lama diusir dan penduduk baru didatangkan untuk menjadi pemukim. Setelah Coen menguasai monopoli pala, terjadi tatatan sosial baru di Banda. Pertama, Belanda mengubah tanah-tanah menjadi perkebunan pala yang dimiliki oleh orang-orang keturunan Belanda (*perkeniers*) sebagai tuan tanah. Kedua, tuan tanah mempekerjakan para buruh kontrak, narapida, dan budak yang didatangkan dari beberapa wilayah di Semenanjung India, Jawa, Kalimantan, dan wilayah lain. Jumlah budak semakin banyak untuk membangun perkebunan pala yang lebih luas. Ketiga, Banda menjadi wilayah kosmopolit karena perkawinan campur dari kelompok ras dan multietnis yang berasal dari banyak wilayah. Pengusiran orang-orang Banda dari pulau membentuk masyarakat baru yang multikultur.

Satu hal penting lainnya bahwa kekerasan menjadi sebuah metode klasik manusia untuk menguasai alam atau mendirikan koloni baru. Elemen kekerasan tentu saja menjadi konteks yang sangat relevan sekaligus kontroversial dalam

kasus-kasus dalam sejarah masa lalu dan kontemporer. Kekerasan banyak menyentuh isu lingkungan ke dalam medan konflik agraria seperti perampasan tanah, pembukaan lahan atau penggusuran. Menurut Ghosh, aksi kekerasan oleh Coen dan pasukannya di Banda dapat dikatakan sebagai aksi “*genosida*” karena melibatkan perencanaan sistematis untuk mengusir dan membantai etnis tertentu. Meskipun keuntungan yang dihasilkan dari perdagangan pala di Banda telah menghasilkan laba hingga empat ratus persen, penaklukan Banda oleh VOC adalah penghancuran seluruh jaringan hubungan non-manusia yang menopang cara hidup tertentu. VOC menjadi kompi dagang yang paling unggul dan populer seantero Eropa Barat dan mendorong persaingan ekonomi diantara negara imperial Eropa Barat.

### ***The Hidden Force: Alam Sebagai Subjek***

Dalam bab-bab terakhir, Ghosh menguraikan narasi dari pertanyaan, “*Apakah kepercayaan atau tradisi lama sudah musnah dari generasi baru pada pendatang?*” Dengan tegas, Ghosh menjawab “*Tidak*”. Ia memberikan kejutan sudut pandang jika alam yang mempengaruhi manusia, bukan sebaliknya. Alam mempunyai kemampuan dan kekuatan tersembunyi yang memberi makna pada manusia. Meskipun manusia tidak ada, alam akan terus hidup dan bergerak untuk merespon kondisi dan perubahan di sekitarnya. Alam mampu menyimpan respon dan memori dari aktivitas manusia.

Ghosh memilih judul bab terakhir dengan frase “*Hidden Force*”. Pemilihan itu cukup merepresentasikan sebuah kekuatan tersembunyi yang misterius namun kuat. Kata itu diambil dari judul novel yang diterjemahkan dari bahasa Belanda, *De Stille Kracht*, yang ditulis oleh Louis Couperus, seorang sastrawan keturunan Indo-Eropa yang keluarganya telah lama bermukim di Hindia Timur sejak abad ke-18. Novel itu menjadi kanon sastra Belanda yang menyingkap adanya dorongan kuat dari alam Hindia Timur yang misterius dan penuh takhayul. Kehidupan masyarakat kolonial sebenarnya penuh dengan kecemasan dan ketakutan yang mengancam kekuasaan Eropa. Pemeran utamanya, Van Oudijck, adalah seorang Residen Belanda yang merasa terganggu dengan suara-suara aneh dan menolak kepercayaan lokal. Ghosh menuliskan,

*Dia (Van Oudijck), yang percaya dirinya berada di tempat yang telah ditaklukkan dan diatur sejak lama, sekarang mendapati dirinya berhadapan dengan kekuatan yang tidak dapat dia kendalikan atau pahami. Dia tidak mampu, terlepas dari upaya terbaiknya, untuk membungkam suara-suara yang membuat diri mereka terdengar di sekitarnya.*

Gambaran dalam fiksi itu menunjukkan bahwa nilai-nilai kultural dari alam tidak hilang meskipun sebuah wilayah telah diduduki dan digantikan oleh orang-orang baru. Perlahan-lahan, Van Oudijck mulai tenggelam dan percaya terhadap keberadaan spiritual yang mengitarinya.

Pengalaman personal juga dialami Ghosh ketika mendatangi Banda dan tinggal di sebuah hotel yang dibangun oleh Des Alwi, seorang penulis dan pemerhati cagar budaya dari Banda yang telah meninggal. Alwi menulis dalam bukunya bahwa jarang orang-orang yang tinggal di Banda menyebut dirinya sebagai “Orang Banda asli”. Tetapi, semua orang akan dianggap orang Banda jika mereka mengikuti adat Banda dan berbicara dialek Banda-Melayu. Di antara masyarakat Banda yang kosmopolit, kepercayaan terhadap leluhur Banda tetap hidup. Mereka masih percaya pada kekuatan gaib seperti *foe-foe* dan *orang halus* yang terus menjaga Pulau Banda.



Monumen untuk mengenang korban penaklukan J.P. Coen.  
(Foto oleh Amitav Ghosh)

Di sekitar hotel, ada sebuah sumur yang dijadikan tempat pembuangan terhadap empat puluh orang Banda yang dibunuh oleh Belanda setelah peristiwa 1621. Orang-orang di Banda merekam jejak peristiwa penaklukan Banda sam-

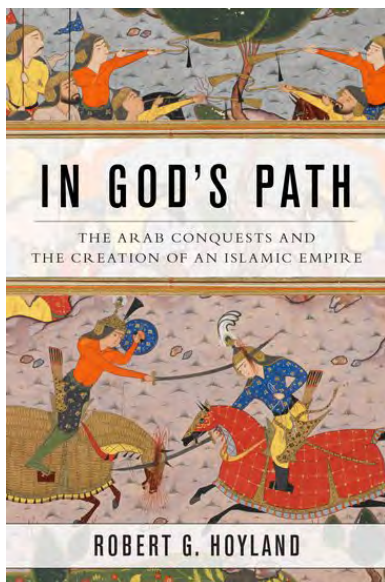
pai sekarang. Des Alwi kemudian membangun monumen untuk memperingati seluruh orang Banda yang menjadi korban. Tidak jauh dari sumur itu, terdapat rumah-rumah bertiang yang luas bekas kediaman para pejabat VOC pernah tinggal. Banyak cerita yang mengatakan hantu-hantu dan *orang halus* berdiam di rumah-rumah itu. Di salah satu rumah besar, ada sebuah ruangan yang konon adalah tulisan seorang pejabat Belanda yang bunuh diri karena dihantui oleh roh penduduk Banda yang terbunuh dalam penaklukan. Alam menyimpan memori lebih lama dari peristiwa itu sendiri.

Pendekatan Ghosh dalam buku ini sangat penting sebagai arah baru penulisan historiografi Indonesia yang cenderung mengabaikan peran alam dalam sejarah proses pembentukan imperialisme, kolonialisme bahkan nasionalisme yang didominasi oleh politik dan ekonomi. Sebagai sebuah tulisan, buku ini juga harus dilihat tidak hanya sebagai esai historis, namun juga sebagai refleksi ekologis di mana lingkungan terus menjadi objek ekspansi dan eksploitasi manusia. Untuk itu, cukup fundamental jika kita meletakkan peran alam sebagai subjek sejarah yang mempengaruhi kehidupan dan ekologi antara manusia dan alam.

# Hanya Perkara Iman? Menarasikan Ulang Sejarah Imperium Islam

**Mu'ammarr Zayn  
Qadafy**

Ulasan 43 | Juli 2022



Robert G. Hoyland, 2014.  
*In God's Path: The Arab  
Conquests and the Creation of  
an Islamic Empire*,  
Oxford University Press.

Fred Donner dalam *Narratives of Islamic Origins* menyebutkan bahwa terdapat empat jenis metodologi penelusuran sejarah Islam awal: tradisional, kritik tradisi, kritik sumber dan revisionis. Karya Robert Hoyland, *In God's Path: The Arab Conquests and the Creation of an Islamic Empire*, yang sedang diulas di sini masuk dalam kategori kritik sumber yang ide besarnya adalah membaca ulang sejarah Islam lewat sumber-sumber non-muslim lalu diperkuat dengan temuan-temuan arkeologis mutakhir. Meskipun jumlahnya terbatas, enskripsi-enskripsi kuno di atas bebatuan, kertas papyrus, hingga koin cukup membantu Hoyland memperjelas narasi sejarah yang ia hasilkan dari kajian atas bukti-bukti tertulis yang tersedia.

Sebagai orang penting dalam pengarus-utamaan metodologi 'kritik sumber' dalam pengungkapan sejarah Islam awal, Hoyland memang terkenal dengan sikap skeptisnya terhadap kebergantungan para sejarawan pada sumber-sumber tradisional; misalnya terhadap mereka yang meyakini bahwa 'kritik tradisi'



terhadap kitab-kitab biografi tentang Muhammad akan bisa menyaring inti sejarah yang otentik (*authentic historical kernel*) dari tambahan-tambahan informasi yang dibuat-buat belakangan. Hoyland menyebut usaha untuk memisahkan kedua jenis data ini sebagai usaha yang salah arah (*misleading*) karena keduanya sudah sangat bercampur-baur (*interwoven*) hingga mustahil dipisahkan. Silahkan baca tulisan Hoyland lainnya yang berjudul “Writing the Biography of the Prophet Muhammad”!.

Keragu-raguan Hoyland atas validitas dan akurasi informasi sejarah dalam sumber Islam tradisional sangatlah terlihat jelas. Letak masalahnya ialah pada kenyataan bahwa karya sejarah paling tua di dunia Muslim baru ditulis pada abad ke 9 M, dan tentu saja lanskap politik-religius pada abad ini jauh berbeda dengan kondisi pada dua abad sebelumnya ketika peristiwa sejarah itu terjadi. Yang perlu digaris-bawahi, para sejarawan Kristen awal lebih dulu membukukan sejarah penaklukan Arab versi mereka dalam bahasa Non-Arab.

Sayangnya, karena faktor bahasa ini dan ditambah faktor sentimen keagamaan, Hoyland menyangsikan apakah para sejarawan Muslim abad ke-9 benar-benar mampu dan bisa secara adil menggali informasi dari sumber-sumber Kristen tersebut. Di titik inilah buku Hoyland menawarkan kebaruan karena ia menyulam informasi dari tradisi non-Muslim klasik ke dalam pakem narasi sejarah yang selama ini dianggap mapan. Pun demikian, Hoyland menekankan bahwa ia tidak sedang mengunggulkan sejarah versi Muslim atau Non-Muslim. Sebaliknya, yang ia lakukan adalah mendudukkan keduanya dalam satu kursi karena keduanya berada di dunia yang sama dan mereka saling berinteraksi satu sama lain (hal. 2).

### **Alur ‘Penaklukan Arab’ dalam Buku Hoyland**

Rahasia di balik ‘kecepatan luar biasa’ (*breakneck speed / near-miraculous speed*) dari penaklukan Arab adalah hal utama yang ingin diungkap oleh Hoyland karena penjelasan mengenai ini selama ini cenderung linear dan simplistik. Dalam seabad (mulai kematian Nabi Muhammad (630-an M) hingga sekitar seratus tahun kemudian), kekaisaran Islam yang lahir di Arab sebelah barat telah menjangkau seantero Timur Tengah hingga Afrika Utara dan Spanyol bagian Barat. Dalam narasi besar penaklukan ini, sudut pandang pemenang

selalu ditonjolkan dengan bermuara pada keyakinan mengenai rahmat Tuhan, keistimewaan Muhammad dan keagungan agama Islam sebagai faktor utama di balik kesuksesan ekspansi teritorial Islam. Padahal, kata Hoyland, dengan mengikuti perkembangan dunia abad itu, dan dengan menggali informasi dari sumber non-Muslim, akan terlihat kompleksitas gambaran mengenai apa yang sebenarnya terjadi saat itu.



Robert G. Hoyland

Sejarah penaklukan yang disajikan Hoyland dalam bukunya terbagi menjadi enam fragmen besar: (1) Latar historis (*the setting*), (2) Pertempuran-pertempuran awal (630-640 M), (3) Ekspansi ke arah Timur dan Barat (640-652 M), (4) Ekspansi ke Konstantinopel (652-685 M), (5) Lompatan besar ke depan (685-715 M), dan (6) Periode penurunan dan pemberontakan (715-750 M). Hoyland memaksudkan bab pertama untuk pemaparan mengenai kondisi dunia sebelum munculnya Islam (*Late Antiquity*). Pembahasan ini penting agar sejarah Islam dan sepak terjang penaklukannya di kemudian hari tidak tercerabut dari narasi besar yang mengitarinya. Peristiwa besar pra-Islam yang digaris-bawahi oleh Hoyland adalah konfrontasi dua kekuatan raksasa: Romawi (Byzantium) versus Persia (Sasaniyah). Secara organik, gereja Kristen lalu menyatu dengan kekuatan Byzantium sehingga komunitas non-Kristen hampir selalu dikaitkan dengan Persia. Pada saat yang sama, kerajaan-kerajaan kecil di pinggiran dua kekaisaran ini mulai menguat dan memosisikan diri sebagai negara-negara bagian (*secondary states*) dari salah satu dari keduanya. Di Arab misalnya, para ketua suku Ghasan memproklamirkan patronase terhadap Kristen (hal. 17).

Ada beberapa ‘kerajaan pinggiran’ yang disinggung oleh Hoyland dalam bukunya, namun ia menekankan komunitas orang-orang Arab sebagai yang paling sukses, karena keterlibatan aktif mereka dalam kontak dagang dengan unsur-unsur kekuasaan dari Ethiopia hingga India (hal. 22). Yang ia maksud orang-orang Arab adalah mereka yang menetap di area yang sekarang dikenal sebagai Syria, Yordania, Palestina hingga Barat Laut Saudi Arabia. Singkatnya, kata Hoyland, kemunduran dari dua imperium besar selama abad ke-5 dan ke-6

mendorong kegemilangan orang-orang Arab, sebagai kekuatan pinggiran, untuk melakukan penaklukan-penaklukan di masa mendatang (hal. 27).

Alur penaklukan Arab yang dikisahkan Hoyland tergambar dengan sangat jelas dalam urutan pembahasannya di setiap bagian buku. Mulai bab 2 hingga 6, ia memerinci secara kronologis apa saja yang terjadi di masing-masing teritori. Taksonomi pembahasan ini memudahkan pembaca yang tidak memiliki waktu untuk membaca buku Hoyland secara utuh dari awal sampai akhir. Misalkan dalam kurun 630-640 M, peristiwa penting, yang dicatat Hoyland, terjadi di Semenanjung Arab, Palestina dan Syria, Iraq, dan Mesopotamia Utara (bab 2). Pola ini berlanjut untuk daerah Mesir, Nubia dan Ethiopia, Tripolitania (sekarang Libya), Kaukasia, Cyprus dan Arward (bab 3); lalu Konstantinopel, Iran Utara, dan Afrika (bab 4); lalu Spanyol, Transoxania, Iran Selatan dan daerah Kabul, (bab 5); lalu Konstantinopel dan Anatolia, Perancis, Afrika Utara, dan Turki (bab 6). Selain itu, ulasan terhadap beberapa teritori seperti Kaukasia dan Afrika diulang di beberapa bab untuk alasan ketersambungan cerita.

Menariknya, di setiap akhir dari masing-masing bab, Hoyland menambahkan satu sub-pembahasan yang dimaksudkan sebagai ulasan atas beberapa topik penting yang perlu digaris-bawahi. Meski tempatnya di belakang, ulasan penutup ini menurut saya, adalah atraksi utama dari buku Hoyland, karena di sana ia memberikan analisa dan interpretasi terhadap fakta-fakta sejarah yang ia temukan. Beberapa intepretasi historis Hoyland yang revolusioner akan saya paparkan di bawah ini.

### **Posisi Iman dalam Kesuksesan Penaklukan**

Berdasarkan penelusurannya terhadap cerita-cerita kuno yang berkembang di kronik-kronik Kristen, Hoyland menunjukkan bahwa Nabi Muhammad dan para pengikutnya bukanlah satu-satunya 'kekuatan' Arab yang melakukan perongrongan atas kekuasaan Byzantium. Hoyland mencontohkan 'Saracens'. Meskipun pada abad ke-12 digunakan untuk menyebut kaum Muslim, istilah ini pada abad ke-7 merujuk pada komunitas non-Arab dan non-Muslim tertentu (hal. 57).

Keberadaan kelompok-kelompok semacam ini memberanikan Hoyland untuk lebih jauh menginterpretasikan siapa-siapa saja yang mungkin diajak

berkoalisi oleh Muhammad pasca ditanda-tanganinya Piagam Madinah. Sudah pasti mayoritas pendukung gerakan Muhammad adalah orang-orang yang beriman kepadanya. Sementara, sebagian kecil yang lain adalah para pengikut Yahudi dan mungkin saja Kristen atau pengikut aliran monoteisme lain yang juga memiliki kepentingan untuk mengangkat senjata melawan orang-orang pagan (*mushrik*). Koalisi yang pluralis ini, menurut Hoyland, telah diabaikan oleh para sejarawan Muslim yang bersikukuh bahwa penaklukan-penaklukan yang mencengangkan itu sepenuhnya didalangi oleh orang-orang beragama Muslim beretnis Arab.

Dengan kemenangan beruntun yang dicapai para pengikut Muhammad, adalah sesuatu yang wajar, menurut Hoyland, jika banyak yang ingin bergabung dengan pasukan mereka. Hoyland menyontohkan orang-orang Daylam, Zutt, Sayabija dan Andaghar yang bergabung dengan pasukan Muslim untuk tujuan pragmatis: membalas dendam kepada kekaisaran Persia (hal. 59). Terhadap fakta-fakta ini, Hoyland menyayangkan banyak sejarawan Islam yang mengasumsikan dengan membabi-buta bahwa para kolaborator ini telah masuk Islam seketika mereka memutuskan bergabung dengan pasukan Muslim. Sebaliknya, Hoyland meyakini bahwa perpindahan agama bukanlah suatu keharusan, sebagaimana catatan yang ia peroleh dari pendeta John of Fenek (ditulis pada 680-an M), bahwa di antara pasukan Muslim terdapat beberapa orang Kristen. (hal. 60)

Sampai di sini, Hoyland ingin menegaskan bahwa iman bukanlah faktor terpenting di balik suksesnya penaklukan Arab, sebuah narasi yang belakangan ini marak didengungkan oleh kelompok Jihadis. Model penjelasan apologetik lain atas gemilangnya penaklukan adalah bahwa itu memang sudah merupakan kehendak Tuhan untuk menghukum para pendosa dan mengangkat derajat mereka yang taat kepada-Nya (hal. 93). Di sisi lain, para sejarawan Muslim yang ingin menonjolkan keimanan ini lalu memoles narasi sejarah bahwa seakan-akan operasi militer yang dilakukan orang Muslim selalu berujung damai dan sedikit sekali menggunakan kekerasan. Menurut Hoyland, narasi semacam ini merupakan fantasi apologetik yang tidak pernah bisa dibuktikan dalam sejarah karena semua kekaisaran pasti bertumpu pada kekuatan perang untuk bisa eksis. Hanya ketika penguasaan mereka atas teritori tertentu sudah mapan,

strategi-strategi nir kekerasan seperti jaminan perlindungan, pembagian peran dalam pemerintahan serta kolaborasi ekonomi dan sosial akan diterapkan. Peran non-Muslim sekaligus non-Arab ini dianalisa lebih lanjut oleh Hoyland pada halaman 157 hingga 169.

Kesalahan umum kedua, yang dicatat Hoyland, dari para sejarawan modern adalah persepsi bahwa para penakluk ini adalah orang-orang nomad (tidak menetap tinggalnya) yang tidak memiliki pengalaman dan pengetahuan militer. Narasi ini bisa jadi dikembangkan untuk lagi-lagi menegaskan faktor kehendak Tuhan di atas. Padahal selama berabad-abad, beberapa suku Arab telah dikenal sebagai penyedia jasa keamanan dan militer untuk kekaisaran Byzantium dan Persia; belum lagi fakta bahwa beberapa orang dari suku Arab tertentu telah menjalin hubungan dagang dan personal dengan orang dari suku non-Arab, misalnya 'Amr Ibn al-'As, seorang jenderal yang memimpin pasukan Arab ke Palestina pada 634 M. Ia memiliki hubungan darah, dari jalur nenek ibunya, dengan suku Bali yang awalnya beraliansi dengan Byzantium lalu berbalik mendukung pasukan Arab. Hoyland mengangkat contoh ini untuk menunjukkan bahwa orang Arab bukanlah orang 'sembarangan'. Ia juga menginterpretasikannya sebagai penjelasan mengapa penaklukan Arab cenderung mulus dan tidak destruktif. Ini karena para pemimpinnya memiliki hubungan (baik kekeluargaan ataupun profesional) tertentu dengan daerah yang ingin ditaklukkan. (hal. 95).

### **Ketokohan Mu'awiyah Ibn Abu Sufyan dan 'Abd al-Malik Ibn Marwan**

Mu'awiyah menjadi khalifah kelima dan berkuasa antara 661-680 M. Ia adalah penguasa Arab pertama yang namanya dipahat dalam koin, inskripsi dan dokumen-dokumen resmi. Dia juga lah yang memindahkan pusat pemerintahan dari Madinah ke Damaskus karena beberapa alasan strategis: simbol pemerintahan baru, kondisi geografis Syria yang luas dan susah ditaklukkan, kedekatan politis dengan daerah yang ditaklukkan dan visi terhadap pembaharuan sistem ekonomi (hal. 129-31). Di luar deskripsi standard ini, dalam catatan-catatan gubahan sejarawan Muslim abad ke-9, Mu'awiyah cenderung digambarkan secara negatif. Permusuhannya dengan menantu Nabi Muhammad, 'Ali Ibn Abi Thalib, dianggap sebagai biang kerok meninggalnya banyak tokoh ternama, dan

penobatan anaknya (Yazid Ibn Mu'awiyah) adalah sebuah kesalahan fatal yang tidak bisa dimaafkan (*unforgivable*). Keberhasilan Mu'awiyah dalam mengakuisisi area yang luas ke dalam kekaisaran Islam pun juga dianggap cacat, karena ia memperkenalkan sistem pemerintahan otokrasi yang menyalahi praktik kepemimpinan empat khalifah pendahulunya (hal. 134). Mu'awiyah disebut sebagai pemimpin yang otoriter, kejam, dan tiran.

Bagaimana penggambaran Mu'awiyah dalam sumber sejarah non-tulisan? Hoyland menunjukkan koin dan beberapa dokumen resmi yang di dalamnya tertulis frasa “*Mu'awiyah, hamba Tuhan dan pemimpin orang-orang beriman*”. Secara mengherankan, tidak ada penyebutan kata ‘Islam’ atau ‘Muhammad’ di sana, seakan-akan dua unsur ini tidak begitu penting untuk diproklamasikan secara publik. Beragam interpretasi muncul dari fakta arkeologis ini, sebut Hoyland. Beberapa sejarawan modern mempercayai ini sebagai bukti bahwa agama Islam saat itu masih mewujud sebagai agama ekumenis, dan Muslim generasi awal tidak membedakan secara ketat agama mereka dari agama monoteis lain. Meski menyebut interpretasi ini dalam bukunya, Hoyland agaknya tidak terlalu tertarik mengelaborasi teori yang telah dikembangkan sebelumnya oleh G.R. Puin, Fred Donner, dan Yahuda Nevo ini.

Hoyland berhenti pada interpretasi yang, menurut saya, paling tidak beresiko. Absennya nama Muhammad dalam inskripsi-inskripsi tersebut sekadar menunjukkan kalau sang khalifah tidak merasa perlu untuk membawa-bawa nama sang Nabi untuk memperkuat legitimasinya (hal 136.). Ia meyakini bahwa pada masa Mu'awiyah, simbol Islam adalah para pemimpin mereka yang sedang berkuasa, sementara hadis secara umum belum dijadikan landasan dan sumber hukum Islam. Di sini, kita melihat bagaimana kecintaan Hoyland pada data-data arkeologis menuntunnya menjadi sejarawan yang kritis dan tidak terlalu pusing dengan interpretasi *mainstream* para pendahulunya, meski itu sensasional.

Secara khusus, Hoyland menekankan posisi sentral khalifah ke-4 dinasti Umayyah, 'Abd al-Malik Ibn Marwan. Kepiawaiannya dalam berpolitik berhasil merebut kembali kekuasaan yang pernah direbut oleh 'Abdullah Ibn al-Zubayr, penguasa Mekkah. Sepeninggal Ibn al-Zubayr, 'Abd al-Malik memikirkan cara agar kesetiaan umat Islam beralih kepadanya. Ia lalu merevitalisasi

kedudukan mulia Muhammad dalam misi pemerintahannya, sebuah strategi yang bertolak-belakang dengan yang dilakukan Mu'awiyah sebelumnya. Ini adalah interpretasi Hoyland atas sebuah koin yang beredar di masa 'Abd al-Malik, bergambarkan seorang khalifah dan bertuliskan kata '*La ilaha illallah Mu'ammad Rasulallah*.

'Abd al-Malik juga diyakini Hoyland sebagai khalifah pertama yang memperlakukan kebebasan mengikuti ajaran monoteisme bagi daerah-daerah yang ditaklukkan. Di masanya, konsep *Ahl al-Kitab* dimaksimalkan dengan mewajibkan orang Kristen dan Yahudi membayar upeti dengan balasan jaminan keamanan. Sementara itu, kaum pagan tidak mendapatkan privilese serupa karena mereka hanya diberi dua pilihan: masuk Islam atau mati (hal. 197). Kebijakan 'Abd al-Malik ini tidak hanya berhasil meredam gejolak politik, tetapi juga menyediakan fondasi kestabilan finansial bagi kekaisaran Islam di masanya (hal. 200). Stabilitas ini memungkinkan sang khalifah untuk menjadikan Bahasa Arab sebagai bahasa resmi imperium Muslim tanpa gejolak berarti dari daerah jajahannya (hal. 213).

### ***Arab Conquest, Islamic Conquest* atau *Muhajirin Conquest*: Refleksi Teoretis**

Meski pada judul bukunya terdapat istilah '*Arab Conquest*', Hoyland meyakini bahwa baik istilah ini maupun istilah '*Islamic Conquest*' tidaklah tepat untuk menggambarkan aktor utama di balik penyebaran agama dan kekaisaran Islam. Di satu sisi, para pengusung istilah pertama menyadari peran sekelompok besar non-Muslim dalam ekspansi kekaisaran Islam, sehingga mereka bertumpu pada etnisitas bangsa Arab. Di sisi lain, pengusung istilah kedua mengkambing-hitamkan agama sebagai faktor paling dominan dalam hal tersebut, sebuah klaim yang menurut Hoyland tidak beralasan (*dubious*).

Sebagai alternatif, Hoyland menawarkan istilah *Muhajirin conquest*, yang secara bahasa berarti penaklukan oleh para *migran*. Alasannya adalah, sedari awal, Muhammad SAW memakai tiga slogan utama dalam misi kenabiannya: terbentuknya *ummah*, terlaksananya *hijrah* dan jihad melawan orang-orang sesat (hal. 57). Konsep *hijrah* memang pada awalnya dikonotasikan dengan migrasi dari Mekkah ke Madinah. Namun di kemudian hari, ide tentang pergi dari rumah untuk sebuah pertempuran suci ini melandasi semua gerakan ekspansi

pasukan Islam melawan dominasi kekaisaran Byzantium dan Persia (hal. 102)

Sampai di sini, petualangan Hoyland menyusuri beragam sumber-sumber sejarah versi Muslim dan non-Muslim telah menunjukkan kompleksitas sejarah penaklukan oleh para *muhajirin* ini. Karyanya ini tidak sepenuhnya menolak narasi besar penaklukan yang selama ini menjadi pemahaman umum. Selain ketundukannya pada sumber-sumber literatur sejarah yang kaya, kekuatan buku Hoyland terletak pada interpretasi-interpretasinya yang cukup analitik, segar, dan tidak sensasional. Dengan mengakui keterbatasan-keterbatasan yang melekat dalam karya-karya yang ia analisa, Hoyland terlihat cukup berhati-hati dalam melemparkan klaim-klaimnya, membuat karyanya ini, menurut saya, secara umum mudah diterima oleh kalangan tradisionalis murni sekalipun.

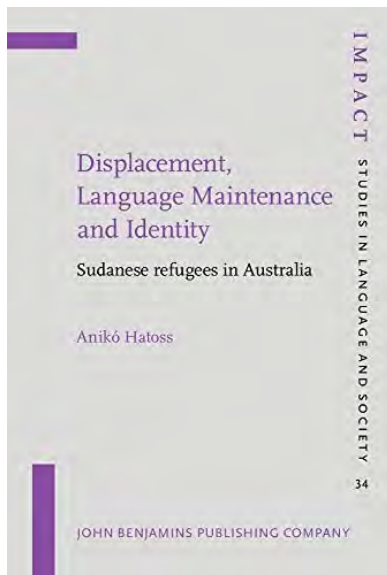
Sebagai penutup, penting untuk diketengahkan alasan Hoyland memberi judul bukunya ini dengan *'in God's Path* yang merupakan terjemahan dari frasa yang sangat sentral dalam kredo umat Islam, *'Fi Sabilillah'*. Hoyland berhasil mengingatkan pembacanya untuk tidak memakai jargon ini sebagai alibi untuk menganggap faktor keimanan sebagai penentu utama kesuksesan imperium Islam. Sebagaimana sejarah-sejarah bangsa lain, perjalanan penaklukan imperium tertentu atas imperium lain selalu melibatkan intrik politik, sosial dan keagamaan. Hanya dengan meletakkan semua kepingan *puzzle* ini pada tempatnya, sejarah akan mengungkapkan dirinya sendiri secara indah dan elegan.



# Dari Perang Saudara ke Pengungsian: Pergeseran Bahasa pada Komunitas Imigran Sudan di Australia

**Rima Muryantina**

Ulasan 44 | Juli 2022



Anikó Hatoss, 2013.

*Displacement, Language Maintenance and Identity: Sudanese Refugees in Australia,*

Johns Benjamin Publishing Company.

Melalui bukunya, *Displacement, Language Maintenance and Identity: Sudanese Refugees in Australia*, Aniko Hatoss menjabarkan penelitiannya mengenai pergeseran bahasa yang terjadi di komunitas imigran Sudan di Toowoomba, Queensland, Australia. Pembaca diajak memahami proses penelitian sosiolinguistik secara terperinci dalam konteks pemertahanan bahasa asli Sudan di kalangan komunitas imigran Sudan. Penelitian tentang pergeseran dan pemertahanan bahasa tidak hanya harus objektif, namun juga harus subjektif karena melibatkan keterikatan setiap individu dengan bahasa itu sendiri. Oleh karena itu, penelitian yang dilakukan Hatoss menggunakan metode kuantitatif dan kualitatif sekaligus agar proses pergeseran bahasa dan pemertahanan bahasa dalam komunitas ini pun dapat dilihat sebagai suatu proses yang dinamis dan kompleks, tidak statis dan homogen.

Bab pertama pada buku ini memaparkan teori-teori yang digunakan Hatoss dalam penelitian pergeseran bahasa dan pemertahanan bahasa yang ada pada komunitas Sudan

di wilayah Queensland, Australia. Pertama, Hatoss menjelaskan pengertian pergeseran bahasa yang merujuk pada perubahan struktural (perubahan gramatikal, kosakata, makna, dan sebagainya) serta perubahan fungsional (penggunaan bahasa dalam konteks tertentu baik dalam perbedaan mode tulisan-lisan, aspek kesantunan berbahasa, dan sebagainya) baik yang terjadi pada satu generasi (pergeseran intragenerasional), maupun antar generasi (pergeseran intergenerasional). Misalnya, umumnya imigran Sudan di Australia dan keturunannya memahami bahasa percakapan Dinka atau bahasa suku asli Sudan lainnya, tapi mereka tidak menguasai tulisan bahasa Arab yang dipelajari di sekolah-sekolah Sudan karena banyak dari imigran Sudan mengungsi pada usia awal mereka belajar literasi, sedangkan perpindahan dari satu tempat ke tempat lain membuat mereka terpaksa berganti-ganti bahasa. Sebaliknya, bahasa Inggris yang mereka pelajari pun mengalami pergeseran karena pengaruh struktural bahasa asli para imigran. Misalnya, penggunaan *past tense* di hasil wawancara para imigran masih terlihat kurang konsisten. Ketika bercerita pengalaman mereka selama ada di pengungsian di negara-negara Afrika, mereka tetap menggunakan *present tense*, seperti pada kalimat, “*Then, we eat the meat of the animal*” yang seharusnya diungkapkan dalam *past tense* dalam bahasa Inggris.

Dari dua jenis pergeseran bahasa ini, Hatoss memusatkan penelitiannya pada pergeseran intergenerasional pada generasi kedua dan ketiga setelah generasi yang pertama melakukan imigrasi ke Australia. Hatoss juga melihat pergeseran bahasa dari kombinasi faktor psikolinguistik dan sosiolinguistik yang ada, mulai dari efeknya terhadap masing-masing individu hingga efeknya terhadap komunitas sosial tempat individu tersebut bernaung.

Pada bab kedua, Hatoss menjelaskan secara lebih detail tentang metode penelitian etnolinguistik dalam konteks komunitas imigran Sudan di Queensland, Australia. Hatoss memilih Toowoomba sebagai kota yang menjadi fokus penelitian karena kota ini merupakan kota dengan jumlah imigran paling sedikit dibandingkan dengan kota-kota lain di Australia. Namun demikian, komunitas multilingual terbesar di Toowoomba adalah imigran Sudan dan Afrika Selatan. Tentu, sangatlah menarik untuk menilai bagaimana komunitas multilingual Sudan mempertahankan bahasanya di tengah kota yang tidak terlalu beragam komunitas etnis dan bahasanya. Metode yang digunakan untuk pengumpulan data

adalah survei sosiolinguistik, wawancara, dan observasi etnolinguistik. Dalam proses wawancara juga, Hatoss mengungkapkan bahwa dia sangat berhati-hati karena beberapa pertanyaan terkait bahasa juga dapat mengungkit kenangan menyakitkan para imigran tentang perang saudara di Sudan.



Anikó Hatoss

Pada bab ketiga, Hatoss menjelaskan tentang sejarah panjang mengenai kebijakan bahasa yang ada di Sudan sebelum para imigran pindah ke Australia. Hal ini berpengaruh untuk mengetahui bahasa apa yang digunakan oleh para pengungsi dan bagaimana paparan yang mereka terima terkait penggunaan bahasa tersebut pada generasi pertama ketika para imigran pindah ke Australia. Sejarah panjang Sudan menunjukkan bahwa kebijakan bahasa di negeri tersebut didominasi oleh perang kekuatan antara penggunaan Bahasa Arab dan Bahasa Inggris di ranah publik sebagai bentuk perang dominasi kekuatan Islam dan imperialisme Inggris di negeri tersebut. Bahasa-bahasa suku asli Afrika sejak dulu menjadi bahasa minoritas yang hanya diperhatikan oleh misionaris Kristen, bukan demi pemertahanan bahasa suku asli Sudan tersebut, namun sebagai pemenuhan syarat yang diberikan pemerintah agar kegiatan misionaris dapat dijalankan di Sudan Selatan.

Perang saudara yang terjadi di Sudan juga memengaruhi anak-anak Sudan untuk menggunakan Bahasa Arab atau Bahasa Inggris dalam interaksi sosial, baik di sekolah maupun di ruang publik lainnya. Imbas dari perang saudara ini adalah banyak anak-anak imigran Sudan yang tingkat literasinya rendah karena berganti-ganti bahasa di daerah asal, di pengungsian, hingga akhirnya sampai di negara tempat mereka mencari suaka. Kebijakan bahasa di Australia sendiri memang mendukung para imigran untuk menggunakan bahasa dan kultur negara aslinya, namun sedikit fasilitas yang diberikan untuk mendukung pemertahanan bahasa asli para imigran tersebut. Pada akhirnya, para imigran harus memiliki inisiatif sendiri bila ingin mempertahankan bahasa asli dari daerah asal mereka, termasuk para imigran di komunitas imigran Sudan di Toowoomba, Queensland, Australia.

Pada bab keempat, Hatoss membagikan hasil wawancaranya dengan tiga imigran Sudan yang bermigrasi ke Australia pada periode akhir 1980an hingga awal 2000an. Mereka dikenal di kalangan komunitas imigran Sudan dengan sebutan *The Lost Boys*, sebab sebagian besar dari imigran pada masa itu adalah anak laki-laki dan remaja yang harus melarikan diri dari perang saudara yang terjadi di Sudan. Anak laki-laki memang lebih menjadi sasaran tentara lawan dibandingkan anak perempuan. Hasil wawancara yang dinilai dari pemilihan elemen-elemen linguistik dan isi dari tuturan para responden menunjukkan bahwa para imigran ini lebih cenderung memilih identitas Sudan mereka daripada identitas Australia dan berharap suatu saat akan kembali ke Sudan. Perjalanan mereka yang berpindah-pindah kota di Sudan, hingga ke negara tetangga seperti Kenya dan Ethiopia, atau akhirnya sampai di negara barat juga mendorong mereka untuk berganti-ganti bahasa dalam berkomunikasi, namun sulit mendapatkan tingkat kefasihan yang sempurna. Hingga bertahun-tahun setelah tinggal di Australia, terlihat banyak kesalahan tata bahasa Inggris mereka yang masih terpengaruh bahasa penutur asli di Sudan seperti Dinka.

Pada bab kelima, Hatoss lebih lanjut menjabarkan mengenai proses transisi pergeseran bahasa yang dialami para imigran Sudan ini ketika mereka melakukan relokasi ke negara-negara tetangga Sudan sebelum tiba di Australia. Hasil penelitian menunjukkan bahwa sebelum relokasi ke negara-negara tetangga, bahasa daerah Sudan digunakan oleh mayoritas imigran, sementara Bahasa Arab digunakan sebagai bahasa tambahan. Namun, setelah relokasi, sejumlah 25,3 % dari imigran memilih beralih menggunakan Bahasa Arab karena mereka pindah ke negara-negara tetangga yang menggunakan Bahasa Arab. Beberapa imigran yang pindah ke daerah seperti Kenya juga akhirnya belajar Bahasa Swahili dan Bahasa Inggris. Kemampuan literasi beberapa imigran ini pun menjadi terhambat, namun juga ada yang berkembang, tergantung kebijakan negara tempat mereka mengungsi. Pemerintah Kenya umumnya lebih memberikan kesempatan pendidikan pada para pengungsi dibandingkan negara-negara tetangga lain. Dalam hal ini, faktor gender juga turut berpengaruh karena ekspektasi masyarakat pada kemahiran literasi anak laki-laki lebih besar. Sebagai konsekuensinya, anak laki-laki lebih cenderung berkembang secara literasi dibandingkan anak perempuan.

Bab keenam dalam buku ini menceritakan informasi terperinci yang didapatkan dari para responden tentang sikap mereka terhadap bahasa-bahasa yang mereka gunakan di Australia. Mayoritas responden memiliki sikap yang positif terhadap Bahasa Inggris sebagai *lingua franca* di Australia yang dapat memudahkan mereka berbaur dengan masyarakat Australia sehari-hari. Mayoritas sikap positif juga ditunjukkan pada bahasa asli Sudan, terutama Dinka. Sebagian besar responden menganggap Bahasa Dinka sebagai bahasa identitas mereka yang memudahkan interaksi dengan sesama imigran Sudan.

Pada bab ketujuh, Hatoss kemudian menjelaskan mengenai identitas para imigran yang secara dinamis terus berubah, yakni antara identitas mereka sebagai masyarakat keturunan Sudan dan sebagai warga negara Australia. Mereka sangat mencintai identitas masa lalu mereka sebagai keturunan Sudan, namun juga ingin berbaur dan diterima selayaknya warga Australia pada umumnya. Beberapa responden dari generasi kedua dan ketiga imigran Sudan menjelaskan bahwa mereka merasa kemampuan berbahasa Inggris mereka sebenarnya lebih baik daripada kemampuan mereka berbahasa Dinka atau bahasa suku asli Sudan lainnya. Namun, tampilan fisik mereka dengan warna kulit yang gelap, membuat komunitas Australia pun kurang menerima identitas mereka sebagai warga Australia. Tidak ada diskriminasi terang-terangan yang mereka terima, namun dalam pergaulan, mereka tetap dianggap sebagai penduduk Afrika meskipun terlahir di Australia. Bagi beberapa responden yang tidak menguasai bahasa Inggris hingga level penutur asli, penolakan identitas ini semakin terasa ketika mereka tidak memahami bahasa *slang* Australia atau bahasa profesional di lingkungan kerja. Sementara itu, ketika berinteraksi dengan komunitas Sudan, terutama generasi orang tua mereka, mereka merasa seperti orang Australia karena kurang menguasai bahasa asli mereka sendiri, padahal banyak dari para responden mengaku mencintai identitas mereka sebagai suku asli Sudan karena beranggapan itu adalah pemberian Tuhan pada mereka.

Bab kedelapan dalam buku ini menjabarkan tentang kemungkinan pemerataan bahasa penutur asli Sudan, baik di negara asal mereka maupun di Australia. Sekira 92% responden optimis bahwa bahasa asli mereka akan bertahan di Sudan karena mayoritas responden memiliki Dinka sebagai bahasa ibu mereka, dan Dinka merupakan suku etnis mayoritas di Sudan. Sementara itu, sejum-

lah 41,3 % dari total responden optimis bahwa bahasa ibu mereka akan tetap bertahan di komunitas imigran Sudan di Australia. Pada bab ini juga diungkapkan bahwa para imigran Sudan akan terus mengalami penyesuaian penggunaan bahasa yang dipengaruhi oleh berbagai faktor sosial dan kekuatan yang berpengaruh di masyarakat. Mereka tetap akan terus menyesuaikan diri dengan konteks kesantunan yang berbeda antara bahasa asli mereka dengan bahasa yang digunakan di Australia, khususnya bahasa Inggris. Terkadang, penyesuaian terhadap norma-norma luar ini juga membawa perubahan pada kondisi kultural dalam keluarga dan identitas mereka. Misalnya, generasi kedua imigran Sudan di Australia telah mengadopsi norma-norma percakapan Australia yang tidak membedakan antara orang yang lebih tua dan orang-orang sebaya sebagai lawan bicara. Hal ini bertentangan dengan banyak tradisi asli suku Sudan yang memperhatikan kesantunan kontak mata, bahasa tubuh, dan bahkan pemilihan kosakata ketika berinteraksi dengan generasi yang lebih tua. Terkadang pergeseran norma kesantunan dalam berbahasa ini menyebabkan konflik dan kesan tidak menyenangkan bagi generasi kedua dan ketiga keturunan imigran Sudan ketika berkomunikasi dengan orang tua mereka. Mereka bahkan cenderung dicemooh dan dianggap tidak memiliki identitas asli Dinka atau suku asli lain di Sudan bila tidak memahami norma-norma komunikatif dalam berbahasa ini, walaupun mereka sendiri masih merasa merupakan bagian dari suku tersebut.

Bab terakhir dalam buku ini menjelaskan bahwa perencanaan bahasa tingkat mikro telah mulai dilakukan oleh para sosiolinguis yang bekerja sama dengan komunitas imigran Sudan. Sejauh ini, antusiasme dari para anggota komunitas sangat tinggi karena mereka juga memiliki kecintaan yang sangat besar pada kultur dan tanah asal mereka. Akan tetapi, perencanaan bahasa untuk pemertahanan bahasa asli Sudan di tingkat mikro ini juga harus didukung oleh perencanaan bahasa di tingkat makro, sehingga diperlukan kerja sama dengan pemerintah Australia dan pembuat kebijakan bahasa di wilayah setempat.

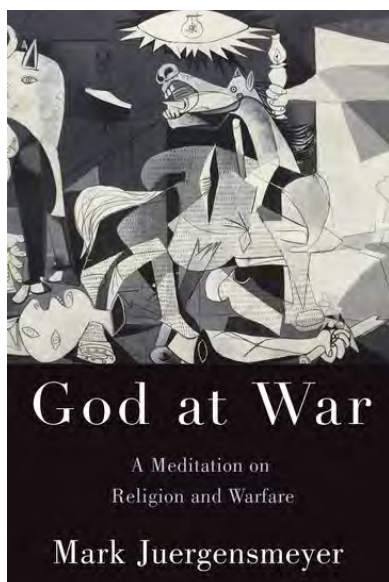
Buku terkait penelitian pergeseran bahasa dan pemertahanan bahasa di komunitas imigran Sudan ini dapat menjadi rujukan bagi penelitian-penelitian sosiolinguistik dengan tema pemertahanan bahasa, khususnya dalam konteks komunitas imigran. Bahasa adalah bagian dari kultur dan identitas individu maupun kelompok orang yang menggunakan bahasa tersebut. Membiarkan

suatu bahasa tak terpakai karena tekanan sosial dan pengaruh kekuatan bahasa lain, dapat menghilangkan satu elemen kultur tertentu dari masyarakat yang sebenarnya berharga. Meskipun pengumpulan dan analisis data serta eksekusi terhadap perencanaan bahasa tingkat mikro di komunitas Sudan saat ini sudah cukup bagus, diperlukan lebih banyak data terperinci untuk melihat pengaruh bahasa asing seperti bahasa Inggris terhadap bahasa daerah Sudan sendiri. Penelitian lebih lanjut terhadap kebijakan bahasa yang dikeluarkan oleh pemerintah setempat juga diperlukan agar usaha perencanaan bahasa tingkat mikro bisa lebih berkelanjutan dalam jangka panjang. Penelitian-penelitian semacam ini juga diperlukan dalam konteks Indonesia yang memiliki ratusan bahasa daerah namun tidak cukup terdokumentasi dan terjaga penggunaannya dengan baik.

# Tuhan dalam Perang: Agama dan Legitimasi atas Kekerasan

**Mohammad Maulana Iqbal**

Ulasan 45 | Juli 2022



Mark Juergensmeyer, 2020.  
*God at War: A Meditation on Religion and Warfare*,  
Oxford University Press.

Mengapa agama penuh dengan peperangan? Mengapa perang tampaknya selalu menggunakan Tuhan? Bagaimana perang dan agama saling membutuhkan? Itulah beberapa pertanyaan Mark Juergensmeyer, seorang Profesor Sosiologi di University of California, Santa Barbara, Amerika Serikat dalam *God at War: A Meditation on Religion and Warfare* (2020).

Guna menjawab pertanyaan tersebut, Juergensmeyer bertemu pelaku kekerasan agama secara langsung dari beragam penganut agama di dunia. Misalnya, ia berdialog dengan seorang jihadis yang terlibat dalam kasus *World Trade Center (WTC)* 2001 silam. Selain itu, Juergensmeyer berbicara dengan mantan pejuang ISIS di Irak. Ia juga menemui biksu yang membenarkan serangan kaum Buddhis terhadap kelompok minoritas muslim di Myanmar. Sedangkan di negaranya sendiri, Juergensmeyer berbincang dengan militan Kristen antiaborsi yang melakukan pengeboman klinik aborsi. Melalui dialog tersebut, Juergensmeyer menemui kemiripan, yakni bahwa pelaku



kekerasan agama mengakui mereka dalam kondisi sedang berperang.

Gagasan perang, khususnya menyoal perang kosmis sebenarnya telah dikemukakan Juergensmeyer dalam *Terror in The Mind of God: The Global Rise of Religious Violence* (2000) yang menjelaskan secara spesifik mengenai perang kosmis sebagai bentuk peperangan dengan legitimasi agama. Bagi Juergensmeyer, perang kosmis tampak begitu kejam karena pelaku kejahatan menempatkan gambaran agama demi membenarkan kekerasan. Sementara itu, *God at War: A Meditation on Religion and Warfare* (2020) merupakan buku lanjutan tentang bagaimana gagasan perang kosmis dianalisis oleh Juergensmeyer.

### **Daya Tarik Perang yang Aneh**

Bagi masyarakat Amerika yang menyaksikan tragedi 11 September 2001 di WTC, mereka berpikir saat itu berada dalam kondisi peperangan. Bagi Juergensmeyer, pemaknaan situasi perang demikian justru dinilai sebagai kesadaran yang aneh. Pasalnya di dalam konteks peperangan, setidaknya terdapat dua pihak saling melawan, atau ada musuh di dalamnya. Maka, Juergensmeyer lebih condong menyebut tragedi WTC sebagai serangan sistematis yang dilakukan oleh kelompok kecil Al-Qaeda, ketimbang menyebutnya sebagai perang. Meskipun demikian, dalam bab satu, Juergensmeyer mencoba memahami mengapa masyarakat Amerika menyebut aksi 11 September 2001 sebagai perang. Salah satu alasannya, karena aksi teror tersebut berdampak pada jatuhnya banyak korban jiwa; kekacauan, ketakutan, ketidakpastian terjadi di mana-mana, dan lain sebagainya.

Di tengah pembahasan, Juergensmeyer mengungkapkan bahwa sebenarnya perang telah terjadi dalam beragam realitas. Berbagai imaji tentang perang menyebar di banyak game remaja, misalnya *Counter-Strike* dan *Fortnite*. Kisah yang menyoal perang juga hadir dalam cerita fiksi seperti novel *For Whom the Bell Tolls* karya Ernest Hemingway. Bahkan aksi kekerasan perang juga dihadirkan dalam serial film, contohnya *Mahabharata*. Bagi Juergensmeyer, imajinasi di berbagai media menunjukkan bagaimana perang menjelaskan mengenai situasi kegilaan, kekacauan hidup, yang dalam sisi lain juga memberikan struktur dan makna tertentu bagi para pelaku kekerasan.

Kata perang (atau “*War*”) sendiri berasal dari bahasa Inggris kuno yakni “*Werra*” yang berarti kebingungan, kekacauan, ketidakpastian atau kecemasan. Perang berakar dari kecemasan bahwa ada sesuatu yang salah di dunia ini, terdapat kesadaran yang membingungkan, dan kekacauan. Makna perang bisa saja tidak dengan angkat senjata, tetapi juga hadir dalam sebuah pola pikir. Di fase ini, perang telah hadir dalam diri individu.

## Perang sebagai Realitas Alternatif

Di bab dua, Juergensmeyer menjelaskan beberapa konsep mengenai perang. Pertama, ia menganalisis *Man, the State, and War: A Theoretical Analysis* (1959) karya Kenneth Waltz yang membahas tiga konsep gambaran peperangan (*images of war*). Gambaran pertama yakni di tingkat individu, ketika perang didorong oleh kegemaran, sifat dan kemampuan perseorangan sang pemimpin, misalnya dalam konteks Hitler. Gambaran kedua berada di tingkat negara, yang berarti bahwa perang berangkat dari struktur dan kondisi internal suatu negara, misalnya perseteruan ideologi dengan negara lain. Gambaran ketiga, yakni tingkat internasional. Saat perang internasional terjadi, pertempuran terjadi secara anarkis, mengingat tidak ada lagi kekuatan global yang mampu mengendalikan konflik antar negara.



Mark Juergensmeyer

Juergensmeyer menukil teolog terkemuka abad ke-20, Reinhold Niebuhr dalam *Why the Christian Church Is Not Pacifist* (1940) yang menganggap bahwa gagasan tradisi “perang adil” dalam konteks kekerasan pada agama Kristen perlu dikendalikan. Ia menganggap pembunuhan dan perang sebagai hal buruk. Ketiga, prajurit Prusia di abad ke-19, Carl von Clausewitz dalam *On War* (1832), mengajukan konsep “perang absolut,” menggambarkan perang paling ekstrem yakni untuk menghancurkan pihak lain dengan cara apapun, seperti gerakan ISIS (*Islamic State of Iraq and Syria*) dan *White Aryan Resistance* –militan neo-nazi yang aktif pada 1991 hingga 1993-an.

Selain itu, Juergensmeyer juga menjelaskan bahwa perang atau kekerasan menjadi dunia alternatif tertentu bagi pelakunya. Memaknai perang sebagai dunia alternatif, para militan menganggap diri mereka bisa menghadapi kecacauan dan anomali kehidupan. Militan perang memosisikan diri sebagai korban penindasan yang mensyaratkan balas dendam dan melegalkan hak moral untuk melakukan pembunuhan.

Sebuah perang selalu membutuhkan musuh. Namun, bagi Juergensmeyer, musuh itu relatif. Di beberapa kasus, musuh tampak jelas, seperti penyerangan angkatan udara Jepang terhadap kapal angkatan laut Amerika Serikat di Pearl Harbor pada 1941. Namun, musuh juga bisa jadi samar, sehingga memerlukan identifikasi lebih lanjut. Contohnya, aksi teror di WTC pada 2001 silam ketika pemerintah Amerika Serikat mendeklarasikan “perang melawan teror”, meskipun tidak jelas siapa yang saat itu mereka sebut sebagai teroris. Bahkan masyarakat Amerika Serikat menganggap pelaku teror tersebut adalah masyarakat Timur Tengah –bahkan kaum muslim secara keseluruhan, sehingga memunculkan pandangan negatif dan fobia terhadap Muslim (*Islamophobia*).

### **Agama sebagai Realitas Alternatif**

Juergensmeyer mendialogkan beberapa gagasan teoretis di bab tiga. Salah satunya berasal dari Dietrich Bonhoeffer, teolog protestan yang berpendapat bahwasannya ide, praktik, rutinitas, dan semua hal yang dianggap sebagai kepercayaan dan aktivitas agama adalah produk imajinasi manusia. Bahkan, bahasa agama merupakan bahasa imajiner. Ahli sosiologi agama, Robert Bellah pun mengamini bahwa agama merupakan produk imajinasi manusia.

Bellah menyebut agama sebagai persepsi, dunia imajiner atau “tatanan umum keberadaan”, sebagaimana dikemukakan antropolog Clifford Geertz. Bellah menyebut agama sebagai “realitas agama”, menukil pandangan Alfred Schutz yang dipopulerkan Peter Berger –melihat realitas sebagai konstruksi sosial. Selain itu, melalui pandangan Durkheim, Bellah memersepsikan agama sebagai konstruksi realitas.

Juergensmeyer lalu mengonsepsikan agama sebagai realitas alternatif. Artinya, agama dianggap memberikan ikatan komunitas, kekerabatan sesama umat, bahkan kesetiaan melebihi partai politik. Menurutnya, agama harus dilakukan

dengan kepercayaan dan kepatuhan untuk mengikuti, untuk kemudian menemukan realitas alternatif tersebut. Maka, agama menjadi tatanan sakralitas alternatif di tengah tatanan dunia profan yang penuh kebingungan, kekacauan, dan anomali.

Dalam agama Sikh, kemartiran dan pengorbanan diri dimaknai sebagai cara memperjuangkan keyakinan. Dalam agama Aztec kuno, terdapat praktik pengorbanan tentara yang telah ditaklukkan. Pun dalam agama Abrahamik (Yahudi, Kristen dan Islam), konsep pengorbanan Abraham (Ibrahim) terhadap sang anak –meski kemudian digantikan oleh seekor domba –menunjukkan bagaimana berkorban menjadi bagian dalam memperjuangkan keyakinan. Melalui realitas tersebut, Juergensmeyer menyatakan bahwa pengorbanan adalah upaya memahami dan mengatasi anomali kehidupan, yakni kematian. Mengacu pada Ernest Becker, yang mengatakan bahwa agama memberikan tawaran untuk mengatasi ketakutan perihal kematian. Alih-alih, agama memberikan pemahaman bahwa terdapat kehidupan yang lebih baik pasca kematian, seperti surga atau reinkarnasi.

### **Perkawinan antara Perang dan Agama**

Pada bab empat, Juergensmeyer mengemukakan bahwa sebagian perang yang melibatkan keyakinan atau agama biasanya memiliki orientasi moral agung. Agama dianggap dapat menjadi sekutu menarik, bahkan bermanfaat ketika perang. Agama memiliki bahasa imajiner perjuangan, bahkan dalam beberapa kasus menjadi pembenaran moral atas pembunuhan sekaligus penghargaan abadi bagi para martir. Saat itulah perang merangkul agama. Di sisi lain, Juergensmeyer meminjam pendapat Hector Avalos yang mengatakan bahwa agama itu sendiri penyebab kekerasan. Namun, Juergensmeyer tidak ingin menggeneralisasi pendapat tersebut, mengingat jutaan muslim di Asia tidak memiliki dorongan pada kekerasan. Meskipun begitu, ketika agama merangkul perang, maka agama akan diagungkan, dengan perang sebagai pelayan simbolisnya.

Dalam bab empat, Juergensmeyer menjelaskan gagasan inti mengenai perang kosmis, sebagaimana sempat disinggung di awal tulisan. Secara sederhana, perang kosmis merupakan kolaborasi antara perang dan agama. Juergensmeyer sengaja tidak menggunakan istilah perang suci (*holy war*) dalam analisis,

sebagaimana dilontarkan kebanyakan teolog. Ia memandang bahwa selama ini perang suci cenderung diasosiasikan dengan Islam dan memiliki batasan moral. Sedangkan, perang kosmis ditujukan untuk semua agama, serta tidak memiliki batasan tertentu. Juergensmeyer juga tidak menggunakan istilah perang ilahi (*divine war*), karena dianggap sebagai bayangan perang yang dilakukan oleh Tuhan. Sementara, perang kosmik justru dilakukan oleh prajurit yang menjanjikan penebusan atau pertobatan, penghargaan pribadi bahkan imbalan surgawi khususnya bagi mereka yang menjadi martir.

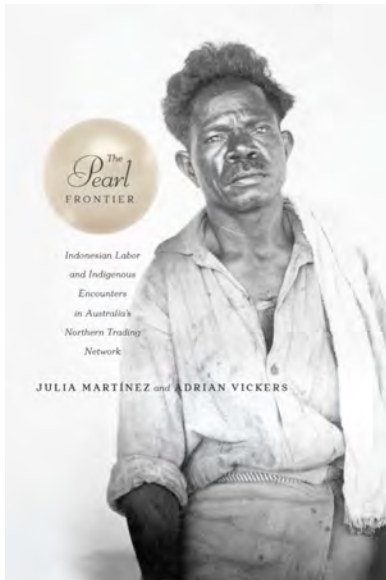
### **Bisakah Agama Menyembuhkan Perang?**

Dalam bab lima yang merupakan bagian terakhir, Juergensmeyer memberikan tiga tawaran solusi atas kekerasan, konflik, atau perang kosmis. *Pertama*, perang yang adil. Ia berpendapat bahwa perang memerlukan berbagai batasan moral dan disetujui oleh otoritas sah. Selain itu, suatu konflik perang tidak boleh lebih besar ketimbang kerugiannya. *Kedua*, perang secara simbolis. Gagasan tersebut terinspirasi oleh Sigmund Freud dan René Girard, menjelaskan bahwa perang/kekerasan/pengorbanan dapat direpresentasikan secara simbolis, misalnya dalam ritual pengorbanan hewan. *Ketiga*, perang metaforis, terinspirasi oleh Mahatma Gandhi tentang gerakan *Satyagraha* yang berarti nirkekerasan (atau dalam istilah Juergensmeyer, “perang tanpa darah”), seperti perang melawan ketidakadilan, kemiskinan, narkoba, dan lain sebagainya.

Sebagai penutup, Juergensmeyer memberikan argumen bahwa perang dan kekerasan tidak akan menakutkan tatkala berada sebagai gambaran imajiner budaya. Namun, ketika perang imajiner menjadi perang fisik, maka obat alternatif yang dapat mengontrol kengerian itu adalah agama. Melalui *God at War: A Meditation on Religion and Warfare* (2020), Juergensmeyer mengajak kita menengok realitas perang kosmis di berbagai belahan dunia. Kita pun berefleksi untuk tidak menggeneralisasi agama sebagai penyebab tunggal kekerasan, meskipun beberapa kelompok militan mengaku termotivasi oleh aliran agama tertentu, dan bahwa tragedi kekerasan ada di setiap realitas agama.

# Kemilau di Tapal Batas Negeri: Menilik Sejarah Indonesia-Australia dalam Kisah Buruh Mutiara

**Rangga Ardia Rasyid**  
Ulasan 46 | Agustus 2022



Julia Martínez & Adrian Vickers, 2015.

***The Pearl Frontier: Indonesian Labor and Indigenous Encounters in Australia's Northern Trading Network***, Honolulu: University of Hawai'i Press.

Ketika membahas tentang hubungan sejarah Indonesia-Australia, hubungan antar kedua negara ini terasa sangat singkat dan “baru”. Meski jarak antar dua bentang geografis terlihat cukup dekat, tetapi ada jejak sejarah yang absen dalam hubungan keduanya. Jejak sejarah Indonesia seringkali hanya terlihat melalui hubungan dengan Samudra Hindia atau Laut Cina Selatan. Sementara itu, kondisi yang sama di Samudra Pasifik, Australia, dan Oseania jarang sekali dikaji secara mendalam. Padahal, wilayah tersebut menawarkan kedekatan sosial-komunal yang tidak kalah dinamisnya dengan sisi barat Indonesia.

Pergerakan manusia, komunitas, dan identitas lintas wilayah Indonesia-Australia adalah fokus utama dari buku Julia Martínez dan Adrian Vickers yang berjudul *The Pearl Frontier Indonesian Labor and Indigenous Encounters in Australia's Northern Trading Network* (2015). Sebagai sebuah perkembangan dari tesis Julia Martínez pada tahun 1999 yang meneliti interaksi buruh Asia-Australia di Darwin serta diselingi komentar intelektual dari Adri-

an Vickers, buku ini merajut cerita-cerita individu dalam pembentukan batas negara Indonesia-Australia pada abad ke-20. Dengan berfokus pada koneksi trans-negara, keduanya mengangkat cerita para buruh mutiara Indonesia yang datang dan tinggal di Australia, sebagaimana terefleksikan dalam kata-kata dalam buku ini: “Mencari Indonesia di Australia, dan Australia di Indonesia”.

### **Lahirnya Wilayah Perbatasan yang Dinamis**

Julia Martínez dan Adrian Vickers mengikuti “*boom and bust*” dari komoditas kulit mutiara dan relasinya pada pergerakan manusia di wilayah Indonesia-Australia-Timor Leste-Papua-Pasifik. Wilayah tersebut memiliki dinamika pergerakan yang melampaui batas negara modern. Dalam dinamika tersebut, sebuah produk laut yang dicari-cari berhasil ditemukan. Tumbuh dalam perairan di sekitar Laut Timor, Flores, dan Arafura, kulit mutiara menjadi sumber daya laut yang dikejar oleh perusahaan Australia, terutama sebagai aksesoris industri baju di Eropa dan Amerika Utara. Dalam geliat ekonomi tersebut, sepanjang 1870an hingga 1930an, jaringan buruh Indonesia ke Australia pun terbentuk.

Ketika membahas pencarian mutiara, buku ini menggambarkan wilayah perbatasan Indonesia-Australia sebagai “*pearl frontier*”, sebuah wilayah perbatasan yang dinamis. Dinamika ini ditonjolkan sebagai upaya untuk mendekonstruksi persepsi Indonesia Timur ataupun Australia Utara sebagai wilayah “pinggiran” yang jauh dari geliat pusat pemerintahan. Perspektif mengenai *pearl frontier* ini diperlihatkan dalam pergerakan buruh yang terjadi antara pulau Flores, Rote, Savu, Tanimbar, Babar, dan Aru dengan kota Broome, Darwin, dan Thursday Island di Australia. Lebih lanjut, Julia Martínez dan Adrian Vickers menonjolkan kelenturan budaya masyarakat Indonesia Timur untuk menunjukkan bagaimana jaringan tersebut dapat terfasilitasi.

Selain membawa wilayah “pinggiran” ke dalam fokus utama, buku ini juga menjawab tulisan sejarawan Hans Hagerdal mengenai potensi dan tantangan menulis sejarah Indonesia Timur. Artikelnya yang berjudul “*Eastern Indonesia and the Writing of History*” (2015) dalam *Archipel* mengeksplorasi potensi studi sejarah tentang Indonesia timur. Buku ini menunjukkan bahwa selain sumber, perspektif baru juga dibutuhkan dalam kajian wilayah perbatasan Indonesia-Australia.

## Interaksi Buruh Indonesia dengan Pemerintah Australia



Julia Martínez

Jaringan buruh mutiara mulai terbentuk bersamaan dengan periode yang dikenal sebagai "*White Australia*" atau Australia Putih. Sejak tahun 1901 hingga pertengahan abad ke-20, pemerintah federal Australia membuat kebijakan untuk membatasi imigrasi populasi Asia ke wilayah mereka. Namun, alih-alih melihat periode tersebut sebagai "pembungkaman", Julia Martínez dan Adrian Vickers menggambarkan dinamika interaksi yang terjadi antara buruh Indonesia dan pemerintah Australia. Interaksi ini menjadi lebih menarik setelah tahun 1916 ketika industri mutiara dikecualikan dari kebijakan *White Australia* untuk mengubah semua tenaga kerjanya menjadi kulit putih.

Sepanjang abad ke-20, suasana "pengecualian" tersebut membawa buruh Indonesia di posisi yang menarik. Buku ini menunjukkan bahwa mereka berkompetisi dan bernegosiasi demi standar hidup yang lebih baik. Hingga dalam prosesnya, para buruh Indonesia merasa lebih "bebas" dibandingkan ketika masih di Hindia-Belanda. Salah satu contohnya adalah segregasi rasial. Buruh Indonesia menantang segregasi tersebut dengan menikahi orang-orang Aborigin dan berintegrasi dengan suku-suku mereka. Dalam hal lain, interaksi juga terjadi ketika buruh Indonesia semakin aktif di tahun 1920-1930an dalam serikat NAWU (North Australian Workers Union) yang pada masa itu didominasi buruh kulit putih.

Tak jarang, interaksi tersebut dapat berjalan dengan damai, seperti pada sebuah acara tahun 1936, ketika buruh Indonesia bertanding di turnamen Sepak Bola Darwin. Acara tersebut dapat mengaburkan divisi rasial atau etnisitas antar mereka. Contoh-contoh seperti di atas diangkat dalam buku ini untuk menunjukkan bahwa buruh Indonesia "hidup" dan "berkembang", meski zaman tersebut memberikan ekspektasi yang berbeda kepada mereka. Buku ini memperlihatkan bahwa interaksi yang terjadi bukan hanya mengenai diskriminasi satu arah dari Australia, tetapi juga usaha dialog yang dibuat oleh buruh Indonesia yang terpinggirkan.



## Mencari Kesetaraan dan Kewarganegaraan di Negeri Sebrang

Kisah buruh Indonesia di Australia menjadi semakin kompleks ketika Perang Dunia Kedua terjadi di Asia-Pasifik. Periode ini menjadi sangat menarik karena struktur kolonialisme dan imperialisme runtuh dan menciptakan wilayah Asia-Pasifik yang merdeka. Dalam buku ini, Julia Martínez dan Adrian Vickers membahas Perang Dunia Kedua untuk memperlihatkan kelanjutan perjuangan buruh Indonesia demi mendapatkan kesetaraan hak. Bersatunya buruh Indonesia dengan pemerintah Australia untuk melawan Jepang terjadi karena mereka mendapatkan janji-janji kesetaraan dan bahkan hak-hak kewarganegaraan dari pemerintah Australia.

Diskusi mengenai motivasi tersebut digunakan dalam buku ini untuk menyajikan kompleksitas situasi yang dihadapi oleh buruh mutiara di tengah arus politik Australia-Indonesia setelah perang. Peristiwa seperti runtuhnya Hindia-Belanda dan munculnya Republik Indonesia memberikan ambivalensi bagi buruh Indonesia, khususnya mengenai letak mereka di dalam peta ideologi 'Negara-Bangsa' dan 'Warga Negara' yang semakin vokal. Selain itu, persoalan ini menjadi semakin kompleks lantaran pemerintah federal Australia juga menjauhi *White Australia* serta kemunduran industri mutiara secara umum.

Julia Martínez dan Adrian Vickers mengeksplorasi ambivalensi ini untuk melihat sikap buruh Indonesia terhadap rezim politik yang datang dan pergi. Meskipun mobilitas di *pearl frontier* kembali terhenti, hal ini tidak mematahkan semangat mereka untuk mencari kehidupan yang stabil. Sebaliknya, buku ini menjadi bukti bahwa diaspora Indonesia memiliki suara yang kuat di dalam lanskap sosial Australia. Usaha mereka untuk meraih kesetaraan pun mendapatkan hasilnya dalam bentuk kewarganegaraan permanen di Australia. Pengalaman mereka sebagai buruh mutiara mengajak kita untuk mengimajinasikan pembentukan identitas di luar batasan negara-bangsa.



Adrian Vickers

## **Kajian Buruh dalam Sejarah Industri Mutiara Australia**

Salah satu perspektif baru yang dieksplorasi dengan baik dalam buku ini adalah mengenai buruh sebagai *subjek*. Karya-karya sebelumnya mengenai industri mutiara telah banyak dipublikasikan, seperti karya sejarawan Steve Mullins, *Octopus Crowd: Maritime History and the Business of Australian Pearling In Its Schooner Age* (2019). Secara berbeda, Julia Martínez dan Adrian Vickers mereka ulang sejarah mutiara Australia dari sekadar “sejarah industri” menjadi “sejarah buruh”.

Keduanya mengangkat “suara buruh” untuk menyajikan perspektif lain dari periode ketika kapitalisme menjadi kekuatan besar yang mengatur Australia. Apa yang buku ini sajikan semakin mewarnai periode tersebut. Sebagai contoh, lihatlah Abdoel Gafoer, sosok yang fotonya dijadikan sampul depan buku ini. Ia lahir di Alor pada tahun 1897 lalu direkrut ke Broome pada tahun 1921 dan bekerja sebagai buruh mutiara selama periode itu. Ia lalu menikahi seorang perempuan Aborigin dari suku Yaruwu hingga diangkat sebagai salah satu tetua suku tersebut. Sosoknya menunjukkan bahwa kehidupan buruh Indonesia di Australia mengaburkan garis pembatas negara-bangsa. Mereka hidup sebagai pekerja di Australia dengan tetap mempertahankan hajat hidup dan budaya Indonesia Timurnya. Lebih dari sekadar mobilitas, makna “sejarah buruh” dalam buku ini adalah mengenai usaha para buruh Indonesia untuk hidup yang terus berkelanjutan.

### **“Mencari Indonesia di Australia, dan Australia di Indonesia”**

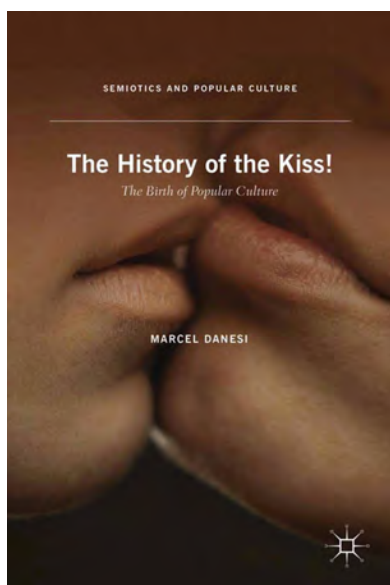
*The Pearl Frontier* menyajikan sebuah perspektif segar tentang relasi kesejarahan Indonesia-Australia. Terlebih, dengan diskursus kesejarahan yang seringkali hanya bertumpu pada pelayaran-pelayaran pelaut Makassar, buku ini membawa pembaca untuk melihat ke luar periodisasi tradisional. Dengan mengambil fokus pada abad ke-19 dan ke-20, Julia Martínez dan Adrian Vickers berhasil menonjolkan konektivitas kedua negara di tengah arus kolonialisme dan imperialisme Eropa yang begitu kencang. Selain itu, buku ini berhasil menunjukkan bagaimana ide modern seperti ‘negara-bangsa’ sangatlah lentur di wilayah perbatasan. Sementara itu, pembahasan mengenai kebijakan negara digunakan dalam buku ini untuk mendukung pembahasan pergerakan diaspora Indonesia.

Lebih penting lagi, Julia Martínez dan Adrian Vickers berhasil memikat pembacanya karena periode yang dibahas sangatlah erat dengan konsep “kesunyian” mobilisasi di Nusantara. Pengotakan manusia dengan wilayahnya terjadi ketika otoritas negara semakin memperluas dan memperkuat dirinya. Ekspansi kolonialisme Hindia-Belanda ke “luar Jawa” serta kebijakan *White Australia* memiliki tujuan untuk membuat kontrol dan batasan bagi pergerakan di Asia. Pada kenyataannya, sebagaimana ditunjukkan dalam buku ini, pergerakan industri mutiara menciptakan “dunia Indonesia di Australia dan dunia Australia di Indonesia”.

Pendekatan yang digunakan dalam buku ini memberikan mimbar kepada suara-suara individu dalam sejarah sehingga cerita-cerita tentang orang Australia yang mencari mutiara di Flores dan Arafura, atau buruh Indonesia di Broome dan Thursday Island dapat terpetakan. Suara-suara mereka yang tersebar di wilayah perbatasan menunjukkan jaringan aktif antara Indonesia dengan Australia—sebuah jaringan yang memperkaya heterogenitas dalam kontak kesejarahan Indonesia dan Australia.

# Sejarah Kecupan dalam Budaya Populer: Dari Roman Kesatria hingga 'Ada Apa Dengan Cinta?'

**Sarah Wisista**  
Ulasan 47 | Agustus 2022



Marcel Danesi, 2013.  
*The History of the Kiss!: The Birth of Popular Culture*,  
Palgrave Macmillan.

Tokoh protagonis film *Pretty Woman* (1990), seorang pekerja seks bernama Vivian Ward yang diperankan oleh Julia Roberts, berkata bahwa ia akan melakukan apa pun untuk kliennya, kecuali mencium di mulut. Alasannya sederhana sekaligus runyam: Vivian tak ingin membangun perasaan romantis kepada mereka. Dalam novel karya Dewi Lestari, *Supernova: Kesatria, Putri, & Bintang Jatuh* (2001), seorang tokoh bernama Diva yang juga pekerja seks, mengimani prinsip serupa. Hanya kepada seorang pria bernama Gio, ia mengizinkan bibirnya dikecup. Satu-satunya pria yang diperbolehkan masuk ke ruang tamu, sementara orang lain hanya bisa menuntaskan bisnis di kamar tidur. Ruang tamu dimanifestasikan sebagai tempat di mana keintiman hadir, meski tak selalu bertendensi seksual. Analogi tersebut barangkali mirip dengan makna berciuman.

Dua contoh di atas menggambarkan bagaimana budaya populer menempatkan aktivitas berciuman dalam kategori melampaui kesenangan badaniah semata. Bahkan, ada

subteks yang menyiratkan bahwa berciuman lebih sakral dibandingkan berhubungan seks. Pasalnya, berciuman berurusan dengan perasaan, sehingga dianggap tidak layak diperjualbelikan. Mengapa urusan berciuman kerap dikaitkan dengan cinta dan romansa? Sejak kapan pemaknaan ini muncul, dan faktor apa yang membentuknya?

Pertanyaan tersebut melandasi Marcel Danesi, Profesor Antropologi Linguistik di Universitas Toronto menuliskan manuskrip bertajuk *The History of the Kiss!: The Birth of Popular Culture* (Sejarah Kecupan!: Kelahiran Budaya Populer). Dalam tujuh segmen pembahasan, Danesi menelusuri aktivitas berciuman secara historis dan pengaruhnya kepada perkembangan budaya populer.

Tema dalam buku ini berpusat pada pertanyaan besar tentang motivasi umat manusia berciuman. Apakah manusia memang sudah diprogram secara biologis untuk berciuman, atau justru mempelajarinya secara kultural? Guna menjawab pertanyaan tersebut, pada bab pertama, Danesi menelusuri jejak tentang kecupan dalam beragam kisah dan tradisi bangsa-bangsa kuno. Dalam temuannya, ia menyebutkan bahwa mencium sebagai salam pembuka (*greetings*) terdapat dalam interaksi di berbagai suku bangsa seperti Mesopotamia, Persia, dan Romawi Kuno. Mencium juga dimaknai sebagai cara menunjukkan rasa hormat dalam konteks religius, misalnya mengecup kitab suci atau kaki Paus. Pada bagian ini, Danesi tidak menyebutkan aktivitas berciuman sebagai representasi cinta romantis.

Narasi tentang romansa dalam ciuman justru ditemukan dalam konteks seksual, contohnya pada teks kuno *Kama Sutra*, di mana di salah satu bagian membahas cara mencium, termasuk bagian tubuh mana saja yang harus dikecup demi membangkitkan gairah pasangan. Bibir dan mulut ada dalam daftar, mengingat kedua organ tersebut dinilai bersifat sensitif terhadap rangsangan (*erogenous*). Temuan ini memperkuat nosi bahwa berciuman merupakan pintu masuk menuju aktivitas seksual, alih-alih simbol cinta romantis.

Dalam beberapa teks Weda, hanya ada satu kosakata untuk menyebutkan kecupan (*kiss*), yang bermakna serupa dengan hirupan (*sniff*). Bahkan hingga kini, banyak suku bangsa modern sebetulnya tidak memiliki kosakata khusus sebagai padanan “*kiss*”. Misalnya, kata kerja “cium” dalam Bahasa Indonesia

yang dapat diartikan sebagai mengecup, mengendus, atau menghirup.



Marcel Danesi

Berdasarkan berbagai penelusuran tersebut, Danesi membangun argumen bahwa makna yang dikaitkan dengan kecupan dan ciuman muncul setelah melewati proses kultural panjang, alih-alih desain genetika semata. Danesi percaya bahwa berciuman sebagai aktivitas romantis dimulai sejak Abad Pertengahan. Klaim ini ditopang melalui peruntutan kisah-kisah, legenda, dan berbagai bentuk lain dari tulisan populer yang muncul sekitar akhir abad ke-11 hingga awal abad ke-12 di Eropa.

Pada masa itu, ciuman di bibir mulai merangsek masuk ke dalam tatanan hidup orang-orang Roma, dianggap sebagai sesuatu yang subversif sekaligus simbol kebebasan cinta (*unnarranged romance*). Kala itu, menikah di luar persetujuan keluarga menjadi fenomena yang dikecam keras. Oleh karena itu, mempertahankan hubungan bersama orang yang dicintai, meski di tengah segala ketidakpastian dianggap sebagai tindakan kesatria. Dalam berbagai sajak dan prosa, para kekasih digambarkan menunjukkan cinta kepada satu sama lain dengan berciuman. Gelombang kepenyairan baru, yakni “roman kesatria” (*courtly love*), kemudian muncul merayakan keugal-ugalan anak muda dengan membingkai ciuman sebagai tindakan cinta sejati.

Dari berbagai narasi anonim tentang sepasang kekasih yang menentang kehendak keluarga, Shakespeare memberikan mereka nama Romeo dan Juliet. Meskipun terdapat simpang siur tentang siapa sebetulnya yang menjadi inspirasi Shakespeare, epos Romeo dan Juliet merupakan cerminan tentang tuntutan anak muda zaman itu untuk dibebaskan dalam memilih calon pasangan. Kecupan menjadi sentral dalam kisah tersebut lantaran Romeo dan Juliet digambarkan bercumbu dalam pertemuan-pertemuan rahasia, hingga mereka menjemput akhir yang tragis dengan ciuman cinta sejati. *A kiss that transcends death* – sebuah kecupan yang melampaui kematian.

Di masa itu, berciuman dipotret sebagai upaya merongrong *status quo* dalam tataran religius patriarkis di Eropa. Maka, kemunculannya dalam narasi, sajak,

dan seni visual pun menarik perhatian khalayak. Danesi berargumen bahwa roman kesatria merupakan proto dari budaya populer yang kita kenal sekarang. Karya-karya tersebut ditulis dari, untuk, dan oleh orang-orang biasa, dituturkan secara vernakular, hingga kemudian mengawali terbentuknya rumpun bahasa Roman, alih-alih Latin.

Kepopuleran roman kesatria membuat kecupan di bibir yang tadinya berkonotasi seksual, menjadi lekat dengan gagasan tentang “cinta sejati” (*true love*). Pembahasan tersebut dikupas lebih lanjut oleh Danesi di bagian kedua buku, dalam eksplorasi mengenai simbol dan ritual yang berkelindan dengan makna ciuman. Saat ini, berciuman dianggap menjembatani persekutuan fisik dan rohani bagi sepasang kekasih, maka kecupan pada bibir pun mulai dianggap lumrah muncul dalam perhelatan publik –misalnya, pada upacara pernikahan umat Nasrani.

Kekuatan subversif berciuman terus dikulik Danesi dalam babak pembahasan selanjutnya. Dalam bab ketiga, Danesi melacak signifikansi kecupan bibir dalam berbagai kisah –mulai dari mitologi Yunani kuno hingga gosip-gosip selebriti *Hollywood*. Kecupan antara Cupid dan Psyche misalnya dianggap sebagai metafora pertemuan antara yang sakral dan profan. Penampilan Madonna dan Britney Spears yang berciuman di *MTV Video Music Award 2003*, selain dikenang karena bombastis, juga digadang-gadang sebagai babak baru dalam penerimaan publik Amerika akan pembebasan perempuan.

Bukan hanya dalam mitologi atau di atas panggung saja ciuman dapat menjadi penanda sebuah fenomena akbar. Dalam bab keempat tentang berbagai kecupan dalam media visual, Danesi mendedah foto dari majalah *Life* yang melegenda: potret seorang pelaut sedang mencium perawat di depan Times Square. Foto tersebut barangkali menjadi potret orang berciuman paling terkenal hingga kini, sekaligus sangat politis sebab mengabadikan gegap-gempita warga Amerika Serikat yang merayakan kemenangan negaranya atas Jepang di Perang Dunia II.

Dalam bab kelima dan keenam, Danesi mengarsipkan serba-serbi kecupan dalam dua media seni yang paling dominan membentuk budaya populer kita hari ini: musik dan sinema. Danesi menginspeksi lagu-lagu cinta dan penggam-

baran kecupan dalam berbagai sajak –mulai dari genre *canso* yang muncul nyaris bersamaan dengan roman kesatria, hingga lagu-lagu musisi papan atas langgan- nan masuk dalam *Billboard 40*.



Jack dan Rose dalam *Titanic* (1997)

Danesi menganalisis sinema sebagai budaya populer yang paling berperan dalam mengkristalisasi imajinasi tentang makna romansa dari kecupan. Sinema menjadi media yang paling berhasil menembus batas-batas geografis sehingga dapat memengaruhi audiens lintas benua. Dalam sinema, kita bukan hanya membayangkan bagaimana adegan berciuman dilakoni lewat narasi, melainkan menyaksikannya secara visual di layar. Berciuman menjadi adegan dramatis, sekaligus pelepasan atas tensi yang dibangun sepanjang cerita. Contohnya, sebagai audiens kita turut berbahagia melihat Jack dan Rose –tokoh utama dalam *Titanic* (1997) –berciuman di atas dek kapal, atau perasaan tercabik meski lega tatkala melihat Rangga akhirnya mencium Cinta sebelum lepas landas ke Kota New York (*Ada Apa dengan Cinta?* (2002)). Melalui sinema jugalah, kita pertama kalinya melihat ciuman antarras debut di layar perak, misal dalam *Star Trek* (1968), yang semakin menegaskan kekuatan subversif dari berciuman.



Cinta dan Rangga dalam *Ada Apa dengan Cinta?* (2002)



Pada bab terakhir, Danesi membayangkan berbagai kemungkinan mengenai pemaknaan kecupan di era internet. Ia menyoroti skena kencan daring, budaya bercumbu (*hook-up culture*), dan beragam forum siber yang memungkinkan pengguna mendiskusikan seksualitas secara anonim. Kembali Danesi mempertanyakan, mungkinkah makna dan signifikansi berciuman akan berubah? Hingga kemudian ia membuat kesimpulan klise tetapi ada benarnya, bahwa ciuman akan terus ada. Alasannya, ciuman kini telah terhubung sepenuhnya dengan konsep cinta.

Mundur sedikit ke pengantar buku, Danesi sempat menyelipkan pertanyaan menggelitik dari mahasiswanya tentang berciuman, “Mengapa kita memaknai kegiatan yang tidak higienis itu sebagai hal romantis?”. Karena tak punya penjelasan memuaskan, Danesi berjanji akan membahas pertanyaan itu kapan-kapan. Singkat cerita, Danesi tidak pernah membahasnya dalam diskusi, dan memilih menuliskan buku ini sebagai jawaban.

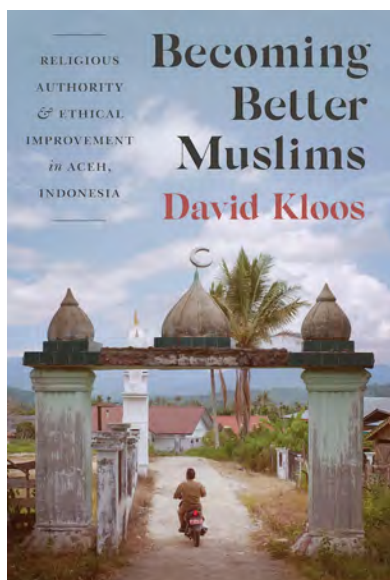
Sebagai usaha Danesi untuk membuat kegiatan berciuman menjadi masuk akal, saya berpikir bahwa buku ini berhasil menjawab pertanyaan si mahasiswa dengan menawarkan argumen cermat. Berciuman menjadi signifikan sebab ia adalah aksi yang menantang stagnasi institusi keluarga dan keagamaan pada masanya. Berciuman mendobrak batas-batas “pseudo-norma”, mencatut istilah Danesi, yang mengungkung masyarakat dengan gagasan-gagasan rigid soal seksualitas, gender, dan ras. Aktivitas sesederhana sekaligus serumit berciuman, ternyata berkelindan dengan banyak aspek, termasuk peranannya dalam membersamai kelahiran budaya populer kita hari ini.

Meskipun secara jelas Danesi menggunakan kacamata “cendekiawan Barat” dalam penulisan buku ini, temuannya tetap menarik untuk dikaji sebagai upaya memahami bagaimana umat manusia mengekspresikan rasa cinta. Sekaligus, penting untuk memandang makna berciuman sebagai hasil kontestasi yang dipengaruhi konteks sosial budaya dalam lokus dan periode tertentu dari masa ke masa. Temuan Danesi dalam *The History of the Kiss!: The Birth of Popular Culture* dapat dijadikan referensi penelitian lanjutan untuk membedah ekspresi abstrak tentang hasrat dan emosi manusia dalam bingkai analisis kultural.

# Menjadi Muslim yang Lebih Baik: Dekonstruksi ‘Keistimewaan’ Daerah Istimewa Aceh

**Stanley Khu**

Ulasan 48 | Agustus 2022



David Kloos, 2017.

*Becoming Better Muslims: Religious Authority and Ethical Improvement in Aceh, Indonesia,*

Princeton University Press.

*Becoming Better Muslims* mempelajari transformasi kesalehan orang Aceh dalam keseharian mereka. Berlandaskan riset arsip dan kerja lapangan yang ekstensif selama 18 bulan – antara 2008 dan 2012 di daerah Jurong dan Blang Daruet – buku ini menawarkan wawasan tentang otoritas keagamaan dan kesalehan personal di Aceh. Memulai analisisnya dari periode kolonial – terutama ihwal bagaimana pemerintah kolonial Belanda memotret dan membentuk pemahaman tentang kesalehan di Aceh – fokus kajian perlahan bergeser ke situasi hari ini, yang dicirikan oleh Islamisasi ranah legal, politik, dan sosial di Aceh setelah tsunami 2004. Secara khusus, pertanyaan pokok buku ini adalah bagaimana orang Muslim Aceh pada umumnya menjalani kehidupan sehari-hari mereka, dan rutinitas keagamaan seperti apa yang mereka praktikkan demi menjadi Muslim yang lebih baik.

Dalam sumber historis dan literatur akademik, Aceh seringkali digambarkan sebagai kawasan atau kelompok manusia yang memegang teguh etnisitas primordial dan Islam

konservatif dalam upayanya menghalau intervensi dari pemerintah kolonial Belanda maupun negara Indonesia kontemporer. Dan memang, salah satu alasan Aceh menarik perhatian khalayak di abad ke-21 – akademik atau bukan – adalah rezim syariahnya yang tampak lebih keras ketimbang provinsi lainnya di Indonesia. ‘Keistimewaan’ dari Daerah Istimewa Aceh inilah yang diselidiki oleh Kloos. Tapi ketimbang mengafirmasinya begitu saja (dan terjatuh ke dalam perangkat Orientalisme), Kloos berusaha mengaitkan keistimewaan ini dengan religiusitas orang Aceh melalui dekonstruksinya atas bayangan mengenai masyarakat Aceh yang ‘konon’ fanatik. Upaya ini ditempuhnya dengan melacak genealogi dari formasi historis ‘keistimewaan’ Aceh dalam etnografi kolonial Belanda dan politik nasional Indonesia, serta dengan menyajikan analisis etnografis tentang kegelisahan, ambivalensi, dan bahkan kegagalan moral yang dirasakan orang Aceh dalam religiusitas sehari-hari mereka.

*Becoming Better Muslims* terdiri dari enam bab yang bisa dibagi ke dalam dua bagian (historis dan etnografis). Tiga bab pertama (sebuah pendahuluan yang diikuti dua bab historis) didasarkan pada literatur sekunder dan arsip-arsip dalam bahasa Belanda dan Inggris. Bagian ini menyajikan latar belakang dan tinjauan ihwal aktivisme Islam oleh aktor-aktor negara serta organisasi sipil. Tiga bab terakhir tersusun atas percakapan dan wawancara dengan penduduk Jurong dan Blang Daruet. Sebagian besar dari mereka tidak dididik secara intensif dalam Islam dan tidak pula terafiliasi dengan organisasi Islam. Melalui narasi subjektif dan refleksi pribadi merekalah Kloos menyusun argumennya tentang agensi keagamaan, yang sekaligus merupakan kontribusi utama buku ini.



David Kloos

Pendahuluan dibuka dengan rangkuman komprehensif tentang ‘keistimewaan’ Aceh. Kloos mendeteksi bias dalam analisis akademik yang selama ini terlalu menekankan pada sejarah perlawanan dan kesalehan ekstrem orang Aceh. Hendak melampaui klise-klise ini dalam analisisnya atas Islam sehari-hari dan subjektivitas orang Aceh, Kloos meminta kita untuk lebih menghargai dinamika interaksi antara aktor-aktor negara, otoritas-otoritas keagamaan, dan individu-individu Muslim. Dalam perspektif ini,

otoritas tradisional tidak lagi sekadar pihak oposisi yang berjuang melawan intervensi negara, tapi yang juga memanfaatkan struktur negara untuk meningkatkan kekuasaan mereka dan menguasai sumber daya. Dan orang Aceh tidak lagi dipandang sebagai kaum fanatik yang seolah tak punya kesadaran subjektif, karena Kloos justru menunjukkan bahwa kemerosotan dan kejatuhan moral yang secara berkala dialami orang Aceh (dan tentu saja semua manusia secara umum) adalah hal yang kondusif bagi perkembangan religiusitas mereka.

Bab satu menguraikan situasi-situasi sejak pengujung era kolonial yang telah membentuk sejarah Aceh dan berkontribusi pada reputasi Aceh sebagai sebuah provinsi dengan penerapan hukum syariah yang ketat. Dengan membahas sejarah Aceh dari awal sampai angkat kakinya Belanda pada 1942, pertanyaan pokok yang diajukan bab ini adalah bagaimana Aceh bisa sampai dibayangkan sebagai kawasan yang saleh, dan pihak-pihak mana saja yang mampu mengklaim tafsir yang 'tepat' atas Islam. Meski mengamini bahwa Islam memang unsur utama dalam fondasi politis dan ideologis kesultanan Aceh, Kloos berargumen bahwa citra Aceh yang saleh pada dasarnya adalah produk dari perjumpaan kolonial dan relasi kuasa yang timpang antara pihak penjajah dan terjajah. Di sini, Kloos menyangkal argumen simplistik bahwa Islam normatif yang memuncak pada penerapan hukum syariah tahun 2006 adalah hasil dari separatisme GAM atau fanatisisme orang Aceh, dan sebaliknya, menyodorkan narasi tandingan bahwa kebijakan kolonial Belanda di akhir abad ke-19 dan awal abad ke-20 telah mendorong formasi kelompok otoritas religius yang merangkul Islam ortodoks.

Bab dua menunjukkan bahwa skripturalisme Islamik tidaklah berdampak begitu besar pada kehidupan sehari-hari orang Aceh. Menyelidiki dampak negara dan Islam reformis terhadap kehidupan religius orang Aceh pada dekade-dekade awal kemerdekaan Indonesia, Kloos menggeser pemahaman esensialis dan fokus yang selama ini tertuju pada Aceh sebagai contoh studi kasus pemberontakan dan separatisme. Alih-alih memandang Aceh sebagai seteru abadi negara nasional dan sekuler, Kloos berpendapat bahwa pendekatan yang lebih baik adalah melihat bagaimana negara (khususnya selama era Orde Baru) berkelindan dengan masyarakat Aceh, dan bagaimana proses ini memengaruhi kontestasi lokal tentang praktik dan otoritas keagamaan.

Bab tiga merupakan kelanjutan dari bab dua, dan menunjukkan bagaimana persepsi ihwal ‘kepemimpinan moral’ dipahami secara berbeda-beda oleh individu. Kata kuncinya adalah ‘masalah kekompakan’, dengan deskripsi ihwal ketegangan di Jurong antara pihak ulama dari Dayah Darul Hidayah dan komunitas desa, yang sekaligus menegaskan hubungan yang ambivalen antara negara, penduduk desa, dan otoritas keagamaan. Diturunkan di sini bahwa anggota Dayah Darul Hidayah dan elit desa terlibat dalam aneka macam korupsi dan nepotisme, dan memakai institusi Islam untuk memperkuat kepentingan mereka. Praktik ini secara ironis dipandang penduduk desa sebagai pertanda bahwa kaum ulama tidak lagi memedulikan mereka, atau justru malah terlalu peduli (interventif), karena kini batasan antara desa dan *dayah* (sekolah agama) semakin mengabur. Situasi ini sendiri ditafsirkan secara berbeda oleh kaum tua dan muda. Pihak pertama pesimis, sementara pihak kedua melihat terbukanya kesempatan untuk mengejar kepentingan mereka melalui struktur negara.

Bab empat menunjukkan bagaimana keluarga – selaku situs penting dalam kontestasi religius – menanggapi intensifikasi dan revitalisasi identitas Muslim dari salah satu anggotanya. Lokasi berpindah ke Blang Daruet, dengan fokus pada satu keluarga. Eri adalah seorang pemuda berusia 20-an. Setelah menghabiskan dua tahun di sebuah madrasah di Jakarta dan kemudian merasakan ketertarikan pada ideologi PKS, dia pulang ke Aceh dengan mengusung gaya hidup teramat saleh dan sikap yang moralistik terhadap keluarganya. Secara alamiah, muncul negosiasi dengan orang tuanya, Ikhsan dan Meli, tentang kesalehan dan praktik keagamaan yang tepat. Penekanan Eri pada norma-norma skriptural diakomodasi, alih-alih ditolak ataupun diterima sepenuhnya. Bagi Kloos, respons orang tua Eri adalah contoh hubungan rumit antara ekspresi kesalehan personal dan tanggung jawab terhadap keluarga, serta contoh fleksibilitas individu Muslim di hadapan Islam normatif.

Bab lima menegaskan ulang bahwa kemerosotan moral tidak ditanggapi oleh individu Muslim dengan fatal dan final, melainkan dengan fleksibilitas dan kreativitas. Melalui pembahasannya atas hayat, gagasan religius, dan praktik dari empat individu, Kloos menyelidiki bagaimana umat Muslim memahami dosa yang mereka sadari betul telah diperbuat, dan bagaimana mereka menempatkan pemahaman personal ini di hadapan totalisasi hukum Islam di

Aceh; dengan kata lain, sebuah pemahaman ihwal dosa sebagai masalah sosial sekaligus pribadi. Kisah Rahmat menunjukkan relasi penting antara usia dan penyesalan dengan dosa-dosa masa lalu. Kisah Yani mengurai hubungan antara tekanan sosial dan tanggung jawab personal. Kisah Aris dan Indra menyoroiti persepsi ihwal kesuksesan dan godaan serta relasinya dengan kesalehan. Empat kisah ini menunjukkan bagaimana individu memintasi dan menyesuaikan diri dengan diskursus Islamik dominan dalam rangka menjadi Muslim yang lebih baik. Dengan demikian, pemahaman dan penanganan atas dosa dalam kasus orang Aceh memberikan wawasan penting tentang hubungan antara perilaku pribadi, moralitas, dan pendisiplinan formal. Individu terbukti memiliki lebih banyak otonomi dalam merespons hukum syariah ketimbang yang selama ini disangkakan oleh gagasan seperti ‘Islamisasi’ dan ‘fundamentalisme’.

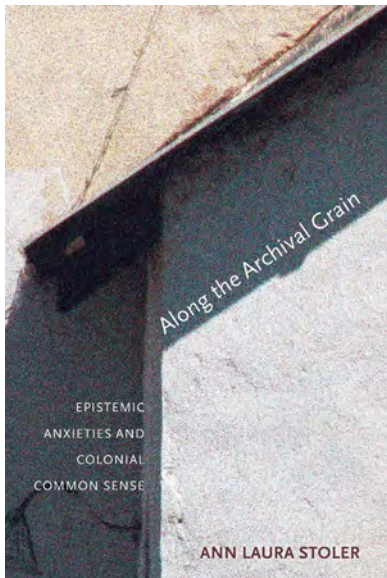
Keputusan Kloos untuk menjelajahi potensialitas agensi di tengah-tengah kungkungan normativitas adalah sebuah kontribusi penting dalam studi Islam. Usaha ini bisa dianggap sebagai proyek untuk memahami moralitas dan etika religius secara fenomenologis. Kelindan antara agensi dan struktur telah banyak diadopsi sebagai kerangka kerja dalam studi-studi tentang relasi Islam (atau agama secara umum) dan negara. Pendekatan ini tentu baik, tapi berisiko untuk menuntun para sarjana menjauh dari apa yang sesungguhnya esensial dalam studi humaniora: manusia itu sendiri. Andaikan struktur diabaikan, kita takut kalau studi nantinya tidak mengandung objektivitas ilmiah. Tapi dengan merangkul struktur, subjektivitas dan reflektivitas individu pada gilirannya jadi cenderung terabaikan. Isu yang hendak diangkat Kloos dalam buku ini mungkin bisa diringkas sebagai berikut: apakah respons kreatif dan fleksibel terhadap Islam normatif adalah juga respons yang religius (baca: Islami)? Apakah agensi yang demikian, yang muncul sebagai respons atas – alih-alih bersumber dalam – skripturalisme, adalah praktik Islam itu sendiri?

*Becoming Better Muslims* adalah sumbangsih penting dalam studi antropologis tentang Islam dan etika. Dengan fokusnya pada negosiasi dan navigasi aturan-aturan Islam melalui keraguan, pilihan, dan pertimbangan individual, Kloos mengajak kita untuk berhenti memandangi orang Aceh sebagai istimewa (dalam hal kesalehan dan fanatisisme), dan sebaliknya, mengundang kita untuk melihat bagaimana individu memainkan agensi mereka melawan daya-

daya normatif dalam kontestasi untuk menentukan apa yang baik dan buruk. Agensi ini sendiri tentu saja bukan proses yang padu dan linier, melainkan sebuah alur yang ambivalen dan tak terduga. Menjadi Muslim yang lebih baik tidak melulu soal pertunjukan kesalehan karena, seperti argumen Kloos, kegagalan moral secara inheren terus berdialektika dengan perbaikan etika.

# Dua Wajah Penjajah: Memahami Kecemasan Kolonial melalui Arsip

**Krisnawan Wisnu Adi**  
Ulasan 49 | Agustus 2022



Ann Laura Stoler, 2010.  
*Along the Archival Grain: Epistemic Anxieties and Colonial Common Sense*, Princeton University Press.

Pernahkah kita berpikir, bahwa kolonialisme Belanda selama kurang lebih 3,5 abad itu adalah proyek yang tak kokoh-kokoh amat? Barangkali, kita perlu memaknai sejarah kolonial itu sebagai sebuah “rumah kaca”, bangunan yang kokoh sekaligus rapuh, sebagaimana ditawarkan oleh Ann Stoler—yang terinspirasi oleh Pramoedya Ananta Toer—melalui bukunya ini.

Berbeda dengan cara kebanyakan antropolog menelusuri persoalan dengan “turun lapangan”, Stoler justru banyak bersentuhan dengan arsip. Menurut Stoler, arsip—sebagai produk rasionalitas modern—justru menjadi pintu masuk untuk menguak kontradiksi internal dalam tubuh kolonialisme Belanda. Kontradiksi-kontradiksi ini tersebar dalam bangunan arsip ultramodern, yang di baliknya justru berisi pergulatan rasionalitas dan perasaan. Buku ini merupakan sebetuk penelusuran yang berkomitmen pada kertas dan sensibilitas dimensi politik sekaligus personal: kata Stoler, etnografi jenis lain.



Stoler membagi buku ini ke dalam 7 bab. Meski tidak ada pengantar dalam buku ini, Bab 1 dan 2 bisa dibilang mengantarkan kita untuk mengikuti perjalanan panjang selanjutnya. Pada kedua bab tersebut, Stoler menegaskan bahwa arsip pemerintah kolonial Hindia Belanda bukanlah barang yang sekedar menyimpan rekam peristiwa yang lewat begitu saja. Arsip-arsip itu justru menjadi ruang penulisan kembali sejarah penguasa dalam merespon ancaman-ancaman kepada kedaulatan mereka. Namun, apa yang dilakukan Stoler bukanlah menguak pesan tersembunyi, melainkan mengidentifikasi koordinat lentur yang turut membangun apa yang ia sebut sebagai nalar kolonial. Ia berargumen bahwa nalar itu tidaklah stabil; tetapi selalu berubah dan berkaitan erat dengan habitus epistemiknya.

Berbeda dengan cara kebanyakan peneliti memperlakukan arsip hanya sebagai sumber data, Stoler lebih menitikberatkan arsip sebagai proses. Tidak hanya mencermati informasi apa yang muncul, Stoler juga mengamati proses birokrasi arsip hingga dimensi afeksi yang bekerja dari para subjek sejarah tersebut.

Alih-alih bergantung pada narasi sejarah arus utama, Stoler mengambil porsi besar pada sejarah minor untuk mengidentifikasi esensi nalar kolonial itu. Beberapa di antaranya adalah keberadaan Komisi Kemiskinan; Demonstrasi 1848 yang melibatkan kelompok kreol dan *inlandsche kinderen* (orang Eropa yang lahir di tanah koloni); serta Valck dan kasus pembunuhan di Deli. Sejarah minor itulah yang malah menunjukkan sisi lain dari tatanan kepengaturan rasional, yakni ruang kritis yang melibatkan struktur perasaan.

Arsip sebagai proses kemudian menjadi paradigma untuk melihat bagaimana nalar kolonial menentukan metode pengorganisasian isu dalam rangka mempertahankan legitimasi, sekaligus menyembunyikan kerapuhannya. Salah satu contoh adalah ketika peristiwa Demonstrasi Mei 1848—yang melibatkan orang-orang kreol dan *inlandsche kinderen*—hanya muncul sebagai arsip *verbalen*, satu kategori untuk arsip yang tidak biasa dan sampai sekarang jarang digunakan sebagai sumber narasi sejarah kebanyakan. Padahal, fenomena demonstrasi itu menuai kecemasan yang dahsyat dari pemerintah kolonial, bahkan hingga di era politik etis.



Ann Laura Stoler

Pada Bab 3, Stoler mengurai secara lebih dalam perihal struktur perasaan. Ia menjelaskan bahwa rasionalitas politik kolonial sebenarnya juga dibangun atas dasar manajemen afeksi melalui kontrol sentimen. Salah satu contoh adalah bagaimana pemerintah kolonial merespon peristiwa Demonstrasi Mei 1848. Sekitar lima hingga enam ratus orang (orang Eropa, kreol, dan “kulit berwarna”) berkumpul di Klub Harmonie pada 22 Mei 1848. Mereka berdemonstrasi menolak dekret 1842 yang menghasilkan monopoli akses pekerjaan di sektor pelayanan sipil. Pekerjaan di sektor itu hanya diperuntukkan bagi mereka yang memiliki sertifikat *Radikaal* dari Akademi Delft di Belanda. Para orang tua resah sebab mereka merasa dieksklusi dari fase pendidikan moral anak-anaknya.

Perasaan parental ini menjadi titik tolak Stoler untuk mengidentifikasi ketegangan kota dan kaitannya dengan isu global serta persoalan rasial. Inti dari demonstrasi itu adalah para demonstran menuntut persamaan hak antara orang Eropa di Belanda dengan orang keturunan Eropa di Hindia Belanda. Pemerintah kolonial menjadi cemas jika demonstrasi ini memicu keterlibatan populasi Jawa dan Cina yang lebih banyak. Akhirnya, demonstrasi tetap digelar dengan peringatan, “Orang Eropa yang ribut akan ditangkap, orang Jawa dan Cina yang ribut akan ditembak”. Di sini, sentimen parental memainkan porsi yang lebih besar ketimbang rasionalitas, karena pemerintah merasa ini bisa menjadi pengkhianatan dari dalam. Mereka juga cemas kalau demonstrasi ini memiliki kaitan dengan gejolak komunis di Paris dan Amsterdam beberapa waktu sebelumnya.

Peristiwa itu kemudian melahirkan suatu pengaturan afektif yang secara khusus dilayangkan kepada orang-orang berdarah campuran. Melalui pendidikan, mereka “dimurnikan” untuk menegaskan kecintaan parental yang berkiblat ke tanah Belanda. Semua ini terekam dalam tumpukan arsip kolonial dan menjadi cetak negatif dari bangunan arsip Belanda yang maha modern itu.

Tampaknya, Stoler memang menyoroiti dengan cermat keberadaan kelompok *inlandsche kinderen* dan kreol, serta bentuk pengaturan penguasa kepada

mereka. Pada Bab 4, Stoler mengurai penalaran atas kategori *inlandsche kinderen* sebagai proyek stabilisasi tatanan rezim yang dalam prosesnya menjumpai banyak kerapuhan.

*Inlandsche* dimaknai sebagai konotasi atas *home-grown*, atau orang Eropa yang lahir di koloni. Sementara, *kinderen* lebih dalam pengertian bahwa mereka adalah subordinat. Ini adalah kategori yang menerangkan kelompok masyarakat yang dianggap berpotensi membangkang. Maka, pemerintah kolonial punya fantasi bahwa diperlukan pengawasan yang ketat agar kelak mereka dapat menjadi loyal dalam pemerintahan kolonial yang modern dan stabil.

Namun, stabilitas memang tinggal fantasi ketika pada tahap tertentu terjadi keterputusan antara yang direncanakan dengan apa yang terjadi di lapangan. Ada medan kekuatan yang berubah dan sulit diraba dengan cermat. Salah satunya adalah ketiadaan data statistik yang mampu menunjukkan jumlah populasi *inlandsche kinderen* secara pasti, meski mereka selalu disebut dalam arsip-arsip pemerintahan.

Bab ini juga menceritakan tentang imajinasi pemerintah kolonial atas masyarakat tanah Hindia Belanda melalui tiga romansa besar. Pertama, Romansa Artisanal (1840-an) yang merupakan agenda penciptaan pekerja Eropa (pekerja kerajinan) yang handal sebagai kelas menengah-bawah yang dapat diandalkan. Lalu, Romansa Industrial (1860-an-1870-an) yang berupaya membuat angkatan kerja industri dari kelas darah campuran putih miskin (kreol) yang tidak terampil. Terakhir, Romansa Rural, yang merupakan fantasi tentang populasi petani skala kecil yang damai, hidup dari basis agrarian yang sederhana namun produktif. Ini adalah cetak biru imajinasi kolonial yang poin intinya adalah menciptakan masyarakat jajahan menjadi terampil, namun tetap ada dalam kategori rasial. Ini merupakan sebuah visi yang tidak stabil karena pada kenyataannya banyak sekolah keterampilan yang buka-tutup.

Posisi *inlandsche kinderen* juga masih menjadi persoalan. Di satu sisi, mereka turut menjadi sasaran penciptaan kelas pekerja yang terampil. Namun, di sisi lain, mereka dilihat sebagai ancaman politik. Dalam rangka merespon persoalan inilah sentimen parental kembali memainkan peran kunci, ketika anak laki-laki berdarah campuran harus menikah dengan perempuan Belanda supaya

ia kembali “dimurnikan”. Itu sebabnya pada 1872, proyek romansa dengan visi industrinya telah gagal digantikan dengan proyek pengasuhan anak. Namun, pada 1883 penekanan pengetahuan praktis dan jabatan rendah melalui sekolah-sekolah khusus kembali digalakkan. Itu semua adalah gambaran visi yang selalu berubah: gambaran dari ketidakajegan nalar kolonial itu sendiri.

Meski begitu, pemerintah kolonial memang tak jemu-jemunya berupaya membangun stabilitas tatanan. Kemunculan berbagai komisi, salah satunya Komisi Kemiskinan, adalah buktinya. Hal ini dibahas dengan detail pada Bab 5. Komisi Kemiskinan yang pertama dibentuk pada 1872 di saat ada gerakan reformasi sosial di Eropa dan ras tetap menjadi kategori penentu siapa yang akan benar-benar memperoleh bantuan.

Arsip memang digunakan sebagai bukti untuk aktivitas komisi. Tetapi, Stoler menunjukkan beberapa arsip yang menerangkan bahwa komisi ternyata tidak melakukan sensus atau penyelidikan secara mendalam dan hanya menggunakan desas-desus sebagai data. Atas nama kerahasiaan, pemerintah kolonial melarang publik untuk mengakses laporan komisi.

Namun, Komisi Kemiskinan yang dibuat pada 1901 agak berbeda. Sebagai bagian dari era Politik Etis, komisi ini mencoba untuk lebih objektif dan mengutamakan kesejahteraan sosial secara merata. Sayangnya, karakteristik rasial tetap tersirat dalam operasi komisi ini. Pada bab ini ditunjukkan bahwa jika statistik membantu menentukan karakter fakta sosial, maka komisilah yang menyediakan kerangka interpretatif, historis, dan epistemiknya.

Di sisi lain, lagi-lagi kelompok masyarakat yang dikategorikan sebagai menengah-bawah (*inlandsche kinderen*, kreol, “kulit berwarna”) dianggap sebagai ancaman politik. Setelah puncak depresi pada 1930-an, ada kekhawatiran bahwa mereka akan semakin berhubungan erat dengan gerakan nasionalis yang tumbuh karena situasi standar hidup yang rendah.

Di bab ini pula, dikisahkan seorang Frans Carl Valck yang dihapus dari historiografi kolonial. Ia adalah seorang asisten residen, sama seperti Douwes Dekker, yang cenderung membela pribumi dan banyak melaporkan kasus korupsi pejabat kolonial, terutama di Deli. Berbeda dengan Douwes Dekker yang menggunakan kanal sastra, Valck lebih bergerak di ranah birokratis dan

penyelidikan legal yang penuh sentimen rasial. Terutama untuk sebuah kasus pembunuhan di perkebunan di Deli yang menewaskan pemilik kebun (orang Belanda) bersama keluarganya. Peristiwa pembunuhan itu secara gamblang diurai oleh Stoler melalui Bab 6. Bahwa ada ruang pemberontakan yang tak bisa ditembus oleh penyelidikan rasional-legal, yakni rumor.

Pada bagian terakhir, Bab 7, buku ini bicara tentang disposisi imperial; soal bagaimana rezim kolonial memaksakan intensitas dan kualitas afeksi ekologi sosialnya. Ada tiga premis problematis. Satu, akumulasi pengetahuan akan menegaskan kekuasaan penguasa. Dua, pengetahuan harus mengarah pada kesadaran etis. Tiga, kesadaran etis akan menghasilkan hati nurani yang menolak kemunafikan imperial. Para agen kolonial hidup dalam pergulatan antara pengetahuan versus ketidaktahuan yang pura-pura. Namun, persoalannya adalah bahwa ketidaktahuan yang pura-pura itu tetap dijaga. Ketidaktahuan dan kebingungan kolonial inilah yang sedang dieksplorasi oleh Stoler.

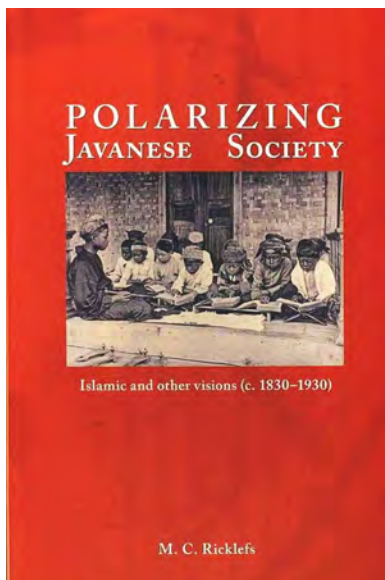
Stoler lebih memilih berangkat dari ruang keseharian. Oleh karena itu, ia banyak mengeksplorasi ruang sosial keluarga dan persahabatan dari generasi keluarga kolonial yang dianggap minor. Salah satunya adalah sosok Valck.

Ketika pengetahuan diasumsikan menebalkan kekuasaan, pengecualian terjadi pada apa yang dilakukan oleh para inisiator Demonstrasi 1848 hingga Valck yang memilih untuk mengkritik pemerintahannya sendiri. Terjadi ketegangan antara pondasi pengetahuan yang mereka dapatkan (dipaksakan) dengan struktur perasaan yang timbul dari habitus keseharian.

Dengan demikian, disposisi imperial itu melibatkan penyangkalan diri (ketidaktahuan yang pura-pura) yang memang dibentuk oleh struktur pengetahuan kolonialisme-imperialisme. Sebuah kebohongan vital, merujuk Georg Simmel, yakni tindakan aktif untuk mempertahankan kehidupan agen dan segala potensinya.

# Putihan, Pasek, dan Priyayi: Transformasi Masyarakat Islam di Jawa, 1830-1930

**M. S. C. Gemilang**  
Ulasan 50 | September 2022



M. C. Ricklefs, 2007.  
*Polarizing Javanese Society: Islamic and other Visions, c. 1830-1930*, NUS Press.

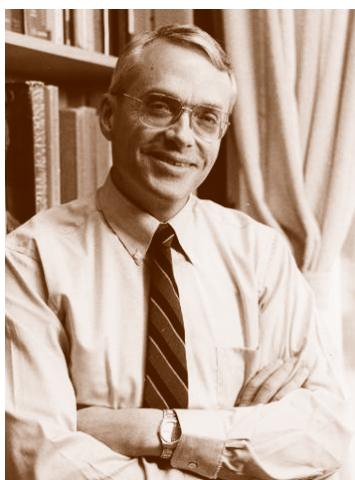
Sejarawan Australia, mending Merle Calvin Ricklefs datang ke Indonesia untuk mempelajari sejarah Jawa pertama kalinya pada dekade 1960-an. Ricklefs datang di tengah membaranya gejolak krisis politik di Indonesia yang berada di tengah Perang Dingin. Puncak dari krisis ini adalah pembantaian jutaan orang terutama anggota Partai Komunis Indonesia (PKI) di tahun 1965-1966. Selain afiliasi politik, Ricklefs mendapati bahwa latar belakang kebudayaan, terutama ketaatan yang berbeda terhadap Islam, mempengaruhi posisi tiap individu di tengah konflik tersebut.

Argumen ini sudah pernah diajukan oleh Clifford Geertz dalam bukunya *The Religion of Java* (Agama Jawa) yang melihat bahwa masyarakat Jawa Islam terbagi menjadi tiga kelompok: (1) kelompok abangan yang menganut Islam hanya sebagai identitas belaka, (2) kelompok santri yang menganut Islam secara taat, dan (3) kelompok priyayi yang merupakan kelompok bangsawan penganut Islam dan kepercayaan lokal sekaligus namun juga dipengaruhi oleh pemikiran modern. Geertz

melihat bahwa kategorisasi ini bersilangan dengan posisi tiap kelompok secara sosial dan ekonomi. Kelompok abangan biasanya lebih sering ditemukan di kalangan masyarakat miskin dan anggota PKI; kelompok santri biasanya terdiri dari kelas menengah pedagang Jawa yang juga anggota Muhammadiyah, NU, atau bahkan Masyumi; sementara kelompok priyayi merupakan bangsawan yang kerap dapat ditemukan dalam Partai Nasional Indonesia (PNI).

Melalui penelitian arsip (*archival research*), Ricklefs mencoba untuk mengu-  
liti argumen Geertz terkait kategorisasi masyarakat Jawa Islam. Dalam peneli-  
tiannya, kategorisasi Geertz tidak ditemukan di masyarakat Jawa pada abad  
ke-18. Hal ini memunculkan pertanyaan lanjutan mengenai asal usul dari kate-  
gorisasi tersebut. Pertanyaan inilah yang coba dijawab Ricklefs melalui *Polariz-  
ing Javanese Society: Islamic and other visions (c. 1830-1930)* (Polarisasi Masyarakat  
Jawa: Visi Islam dan Lainnya, 1830-1930). Buku ini mencoba menelusuri seja-  
rah munculnya kategorisasi tersebut dengan melihat konteks yang membangun  
dan dibangunnya.

## Kolonialisme dan Pembentukan Identitas Baru



M. C. Ricklefs

Ricklefs mengawali periodisasi kajiannya pada tahun 1830 yang merupakan titik balik kekuasaan di Pulau Jawa. Dikalihkannya Pangeran Diponegoro di Perang Jawa (1825-1830) membuat pemerintah kolonial Belanda keluar dari perang sebagai pemenang dengan kekuasaan yang lebih kuat dan tak tertandingi di Jawa. Jawa, yang saat itu mengalami pertumbuhan penduduk secara pesat, menjadi wilayah yang stabil. Melihat potensi tenaga kerja yang berlimpah, Gubernur Jenderal Van den Bosch memperkenalkan sistem tanam paksa (*cultuurstelsel*) ke masyarakat Jawa pada tahun yang sama. Para petani Jawa dipaksa untuk menanam tanaman komoditas perkebunan yang wajib dijual ke pemerintah di bawah harga yang ditentukan. Dalam prosesnya, para bangsawan lokal yang ditunjuk oleh pemerintah dilibatkan sebagai pengawas yang tidak jarang juga mengambil jatah dari hasil panen petani. Hal ini menjadi ladang korupsi yang

subur. Harta hasil jatah dan pemberian wewenang dari rezim kolonial untuk mengawasi warga lokal inilah yang menciptakan kelas bangsawan baru yang lebih berkuasa dan berpengaruh.

Seiring dengan sistem tanam paksa, kesempatan untuk berwirausaha di sektor non-pertanian juga meningkat di Jawa. Ricklefs menjelaskan bahwa tanam paksa mendorong munculnya berbagai sektor non-pertanian lain yang diisi oleh para buruh serta kemunculan wirausaha lokal. Ricklefs sendiri belum memberikan penjelasan yang kuat mengenai mengapa tanam paksa mendorong berkembangnya sektor non-pertanian lain sebelum tahun 1851. Akan tetapi, Ricklefs menunjukkan bahwa pemerintah Belanda menghapus pajak pasar yang membatasi perdagangan sebelumnya, terutama di sektor non-pertanian. Ditambah dengan kemajuan transportasi yang diinisiasi pemerintah kolonial Belanda, komoditas yang sebelumnya kurang bernilai menemukan pasarnya. Hal inilah yang mendorong munculnya kelas menengah, baik dari etnis Jawa maupun Arab, dan pada gilirannya memiliki peran besar dalam transformasi keagamaan di Jawa.

Kembali ke isu agama, Ricklefs melihat bahwa suatu istilah yang disebutnya sebagai “sintesis-mistik” merupakan kepercayaan yang dominan di masyarakat Jawa sebelum tahun 1830. Kepercayaan ini ditandai dengan tiga hal, yakni identitas keislaman yang kuat, ketaatan kepada lima rukun Islam, dan penghormatan terhadap berbagai kekuatan spiritual lokal seperti Ratu Kidul dan Sunan Lawu. Sebelum tahun 1830, menjadi Jawa identik dengan memegang kepercayaan ini.

Transformasi sosial dan ekonomi Jawa di bawah pemerintah kolonial Belanda membuat kepercayaan “sintesis-mistik” yang dahulu dianut oleh mayoritas masyarakat Jawa mulai goyah. Sejak tahun 1852, pemerintah kolonial mulai mempermudah akses warganya untuk melakukan haji dengan menghapuskan biaya paspor yang dibutuhkan. Diiringi dengan kemajuan di bidang transportasi dengan munculnya kapal uap, jumlah haji dari Jawa mengalami peningkatan secara signifikan. Para haji yang biasanya berasal dari kelas menengah tersebut kebanyakan pulang bukan hanya dengan gelar otoritatif tetapi juga dengan pemikiran-pemikiran baru mengenai Islam—pemikiran reformis. Reformisme Islam yang umumnya menjamur di daerah pesisir tersebut menolak berbagai



bentuk sintesis-mistik di Jawa seperti pertunjukan wayang atau pencarian ilmu mistis (*ngelmu tarekat*). Walaupun beragam, umumnya pemikiran-pemikiran ini memiliki elemen yang sama, yakni menekankan ketaatan yang lebih tekstual kepada hukum Islam.

Kelompok yang nantinya dikenal sebagai abangan muncul beriringan dengan hadirnya berbagai pemikiran reformis Islam di Jawa. Kalimat abangan sendiri muncul sebagai sebutan untuk kelompok yang menganut Islam secara nominal. Istilah ini diduga merujuk kepada kata *abang* (warna merah dalam Bahasa Jawa) sebagai warna baju yang mereka kenakan atau bibir mereka yang memerah akibat mengunyah sirih. Pada umumnya, kelompok abangan ini terdiri dari warga yang berada di tingkatan ekonomi bawah dan berpegang pada tradisi komunal. Menariknya, menurut Ricklefs, kemunculan kelompok abangan ini bukan hanya sebagai respons atas munculnya kelompok reformis tetapi juga fakta bahwa kelompok ini mulai menjauh dari identitas Islam yang semakin lekat dengan identitas kelompok reformis. Selain nama abangan yang dikontraskan dengan putihan (kelompok Islam reformis), berdasarkan laporan misionaris Belanda, dalam masyarakat Jawa terdapat dikotomi antara orang yang mencari *ngelmu sarengat* atau ilmu mengenai syariat Islam dan orang yang mencari *ngelmu pasek* atau ilmu mistis Jawa.

Munculnya gerakan reformisme Islam ini juga direspons secara negatif oleh kalangan priyayi. Sebagai pondasi rezim kolonial, para priyayi ini lebih diutamakan untuk menerima pendidikan baca dan tulis di tengah lautan penduduk buta huruf. Melalui analisis atas berbagai surat, buku, dan majalah yang ditulis oleh kaum priyayi, Ricklefs mampu memperlihatkan bagaimana kelompok ini secara aktif mengkritisi gerakan reformisme Islam dan menggojokkan identitas mereka. Kritik dari kelompok priyayi ini biasanya didasarkan atas pandangan sintesis-mistik yang bercampur dengan pandangan modernisme Eropa. Mereka melihat bahwa para reformis ini merupakan para agamawan yang munafik atau agamawan yang tidak mampu menjelaskan kemajuan. Pada beberapa kasus ekstrem, para priyayi ini bahkan melihat masuknya Islam di Jawa sebagai bentuk kemunduran dan mengutarakan romanisasi mereka atas masa Majapahit yang dianggap sebagai masa keemasan Jawa. Dalam kalimat Ricklefs, “transformasi budaya ini menciptakan para

priyayi yang lebih modern dan tradisional secara bersamaan.”

Selain transformasi identitas keagamaan di dalam masyarakat Jawa Islam, Ricklefs juga menunjukkan perubahan makna dari ke-Jawaan itu sendiri. Berbagai upaya Kristenisasi awal oleh misionaris Eropa pada awalnya gagal akibat penolakan mereka atas budaya Jawa. Jawa dianggap sebagai antitesis dari Kristen. Namun, hadirnya misionaris Indo-Eropa seperti Conrad Laurens Coolen dan tokoh penginjil Jawa, Kyai Sadrach, yang terbuka kepada tradisi Jawa, menciptakan persepsi baru bahwa menjadi Kristen tidak harus menjadi Belanda (*Kristen Londo*) dan bahwa orang Jawa pun bisa menjadi Kristen.

### **Politik Etis dan Mengerasnya Identitas**

Ricklefs menyebutkan bahwa politik etis yang merupakan serangkaian kebijakan pembangunan bagi warga kolonial dari pemerintah Belanda dan tren peningkatan jumlah haji dari abad sebelumnya menjadi gerbang utama bagi masuknya berbagai ideologi transnasional. Politik etis membuka akses (terbatas) ke pendidikan bagi kalangan non-Eropa melalui berbagai sekolah publik, dan pada gilirannya, mendorong para intelektual baru untuk menyebarkan dan mengembangkan pemikiran mereka ke publik yang lebih luas. Budi Utomo atau gerakan nasionalisme Jawa lainnya yang dipengaruhi oleh gerakan anti-kolonialisme serta Theosofi (aliran kebatinan) menjadi buah dari perkembangan ini. Selain itu, dibentuk juga Taman Siswa sebagai lembaga pendidikan yang tidak hanya menghasilkan elit nasionalis tetapi juga para pemikir radikal yang membawakan ide-ide komunis sehingga kemudian menjadi populer di kalangan kelompok *abangan*. Koneksi lintas negara yang terbentuk melalui haji juga menginspirasi gerakan lain, yakni modernisme Islam dan Pan-Islamisme. Modernisme Islam dibawakan oleh Muhammadiyah melalui gerakan edukasi sementara Sarekat Islam (SI) membawakan modernisme Islam dan Pan-Islamisme pada tataran politik.

Ricklefs melihat bahwa hadirnya berbagai wadah organisasi berperan besar dalam pengerasan identitas dari tiap kelompok. Upaya untuk menjembatani perbedaan antar kelompok gagal, seperti pada kasus gagalnya aliansi antara PKI yang didominasi kelompok *abangan* dengan SI yang didominasi oleh kelompok *putihan* pada 1924. Menariknya, perpecahan ini dipicu oleh penolakan Vladimir

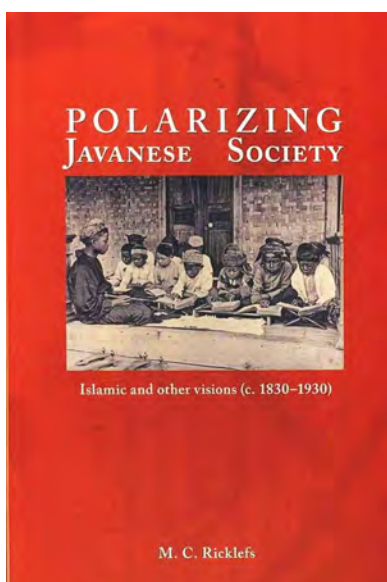
Lenin terhadap Pan-Islamisme yang mendapat respons berbeda dari PKI dan SI. Berbagai upaya untuk menjembatani hal ini melalui ideologi komunisme Islam pun gagal ketika basis kelompok tiap organisasi mulai berkonflik terbuka.

Analisis menarik lain yang ditunjukkan Ricklefs adalah bahwa terdapat fragmentasi di dalam kelompok santri, abangan, dan priyayi. Alih-alih sebagai tiga kelompok yang homogen, masing-masing kelompok ini pun terbagi atas berbagai wadah dan pemikiran yang berbeda. Sebagai contoh, walaupun pandangan akan sintesis-mistik dan modernisasi menjadi pemersatu kelompok priyayi, kelompok ini terpecah menjadi dua kubu: kelompok nasionalis dan kelompok yang pro-Belanda. Kelompok putihan atau santri sendiri juga terbagi di antara kelompok modernis seperti Muhammadiyah dan kelompok tradisional seperti Nahdlatul Ulama yang dibentuk pada 1926. Walaupun kelompok abangan menjadi salah satu basis PKI di Jawa, banyak kelompok abangan sendiri yang mengikuti gerakan politik lain atau bahkan tidak mengikuti gerakan apapun.

Akhirnya, melalui buku ini, Ricklefs mampu memberikan analisis yang dalam, bukan hanya terkait sejarah kategorisasi sosial di Jawa tetapi juga konteksnya. Hal ini terutama terlihat dari analisisnya yang melihat peran kolonialisme dan ideologi transnasional dalam terbentuknya identitas tersebut. Selain peran struktur yang lebih luas, analisisnya juga melihat peran dari para pelakunya (ulama reformis, priyayi, dan penganut *ngelmu pasek*) dalam membentuk identitas tersebut. Pada akhirnya, buku ini mampu memperlihatkan bahwa identitas Jawa dan Islam, alih-alih merupakan identitas yang tunggal dan statis, malah merupakan identitas yang dinamis dan akan terus menerus dibentuk, didefinisikan ulang, dan diperdebatkan.

# Gerwani, Kepanikan Seksual, dan Kemunculan Orde Baru

**Sawyer Martin French**  
Ulasan 51 | September 2022



Saskia Wieringa, 2002.  
*Sexual Politics in Indonesia*,  
Institute of Social Studies,  
The Hague.

Kemunculan Orde Baru tidak bisa dilepaskan dari kampanye yang direkayasa untuk memicu kepanikan seksual di masyarakat. Demikianlah kata Saskia Wieringa, seorang sosiolog di Universitas Amsterdam, dalam bukunya *Sexual Politics in Indonesia* (2002). Menurutnya, moralitas bangsa seolah diancam oleh para perempuan Gerwani (Gerakan Wanita Indonesia) yang konon menari dengan telanjang, mencukil mata para jenderal, dan melukai kemaluannya di Lubang Buaya pada pagi G30S (Gerakan 30 September) itu. Inilah narasi yang disebar oleh Suharto pada akhir tahun 1965.

Dalam bukunya itu, Wieringa menawarkan sebuah analisis gender terhadap kejadian '65 serta pembunuhan massal dan kudeta yang mengikutinya. Dalam pandangan Wieringa, dinamika gender sering diabaikan oleh para sejarawan yang mengkaji malapetaka nasional ini.

Bagi Wieringa, kekerasan tahun '65 menjadi landasan bagi "iklim intelektual" Orde Baru yang patriarkis, dan bisa dibaca sebagai reaksi

terhadap gerakan perempuan yang semakin kuat dan berani pada tahun-tahun sebelumnya. Setelah “pembasmian” PKI (Partai Komunis Indonesia), perempuan Indonesia “ditundukkan kembali” di bawah rezim patriarkis Suharto (hal. 5). “Kodrat” wanita ditegakkan secara resmi, dan gerakan perempuan lenyap dari medan politik—diganti dengan organisasi-organisasi birokratis-hirarkis seperti Dharma Wanita.

Buku ini bukan hanya tentang kekerasan tahun ‘65 dan warisan patriarkisnya. Wieringa, yang sudah meneliti sejarah gerakan perempuan Indonesia sejak dekade 1970an, menyajikan sebuah sejarah gerakan perempuan secara umum, serta sejarah Gerwani secara khusus. Tiga bab (2, 3, dan 4) menceritakan awal perkembangan organisasi-organisasi perempuan di Indonesia dan perkembangannya hingga akhir rezim Sukarno. Bab-bab berikutnya (5, 6, dan 7) menyoroti Gerwani secara khusus dengan memperhatikan hubungannya dengan PKI dan Sukarno. Bab terakhir (8) mengangkat propaganda anti-Gerwani dan kehancurannya dalam proyek pembunuhan massal yang dilaksanakan setelah G30S.

Wieringa menawarkan tiga jenis “sejarah tersembunyi” dalam karya ini—yang terbit hanya beberapa tahun setelah kejatuhan Suharto. Pertama, ia menceritakan sejarah gerakan perempuan, yang menurutnya, jauh lebih radikal daripada yang diakui oleh kebanyakan sejarawan. Kedua, ia membongkar sejarah palsu tentang Gerwani yang sudah menjadi organisasi terlarang selama Orde Baru. Ketiga, ia menawarkan sebuah analisis gender terhadap kejadian ‘65 (hal. 8).

Wieringa menggarisbawahi tiga aspek penting dari metode penelitian feminis yang digunakannya. Pertama, “empirisisme feminis” yang menggunakan pengalaman perempuan sebagai data kasar. Kedua, “feminisme berbasis sudut pandang” (*standpoint feminism*) yang menghargai perspektif dari kelompok tertindas, sebab merekalah yang dapat melihat struktur penindasan dari sudut pandang yang lebih jernih. Ketiga, pendekatan posmodernis yang membedah narasi atas “kebenaran” sebagai hasil dari relasi kuasa (hal. 16-7).

Lantaran kebanyakan arsip dari organisasi-organisasi dalam “keluarga komunis” (termasuk PKI, Gerwani, Lekra, Pemuda Rakyat, SOBSI, dan BTI) disita dan dihancurkan dalam kekerasan ‘65, sumber yang digunakan Wieringa

terbatas pada dua sumber data utama berikut. Pertama, ia membaca arsip dan media organisasi-organisasi ini di beberapa perpustakaan di luar negeri, terutama Cornell dan Leiden. Kedua, ia menggunakan data yang ia peroleh dari hasil wawancaranya dengan mantan-mantan anggota Gerwani, baik secara diam-diam saat Orde Baru masih berkuasa maupun secara terbuka setelah Reformasi.

Suatu organisasi dan gerakan sosial tidak bisa dikaji tanpa melihat konteks yang dihadapinya. Karena itu, Wieringa memulai pembahasannya dengan ideologi gender yang dominan dalam masyarakat Indonesia pada awal kemerdekaan. “Kodrat” wanita merupakan konsep penting yang diperebutkan dalam wacana gender nasional. Menurut Wieringa, konsep ini tidak pernah dikritisi atau ditolak secara utuh oleh Gerwani atau ormas perempuan lain, sebab semua unsur dalam gerakan perempuan tetap berkeyakinan bahwa biologi dan peran sosial perempuan itu berbeda dari laki-laki. Meskipun demikian, tanpa harus ditolak, konsep “kodrat” ini masih bisa diartikan ulang.



Saskia E. Wieringa

Menurut Wieringa, terdapat dua model utama “kodrat” yang kerap dihadap-hadapkan pada zaman awal kemerdekaan: Sumbadra dan Srikandi. Sebagai sama-sama istri dari Arjuna (seorang tokoh protagonis dalam wiracarita Mahabharata), kedua tokoh wayang ini mencitrakan dua visi bagi peran perempuan. Sumbadra adalah sosok istri yang penurut, setia, dan tidak tampil ke hadapan publik, sedangkan Srikandi mempunyai sifat berani dan ikut turun ke medan perang. Sosok Srikandi lah yang dijadikan sebagai model perempuan sejati bagi Gerwani, yakni tipe perempuan penggerak militan dan istri setia sekaligus.

Pertanyaannya kemudian, kepada siapakah Gerwani setia? Gerwani tidak pernah berafiliasi dengan PKI secara resmi. Akan tetapi, secara ideologis dan keanggotaan, Gerwani memiliki banyak kesamaan dengan partai tersebut. Dalam perkembangannya, terutama pada awal 1960an, Gerwani semakin tampil layaknya bagian dari PKI. Gerwani juga menunjukkan kesetiaannya kepada Sukarno sebagai pemimpin revolusi nasional. Sama halnya dengan PKI dan ormas kiri lainnya secara umum, Gerwani hampir selalu mendukung dan ter-

libat secara antusias dalam semua kampanye Sukarno (seperti di Irian Barat dan Malaysia). Bahkan, saat Sukarno mulai berpoligami pada tahun 1953, Gerwani memilih bersikap diam, padahal inilah isu yang selama ini mereka lawan dengan keras. Hal ini kemudian memicu kritik dan kekecewaan dari organisasi perempuan lainnya.

Lantas, isu-isu apa yang memotori Gerwani sebagai suatu gerakan? Menurut Wieringa, terjadi pergeseran dalam ideologi Gerwani, mulai dari masa berdirinya organisasi ini pada tahun 1950 hingga mengalami kehancuran 15 tahun berikutnya. Dari awal, Gerwani lahir sebagai organisasi dengan dua sayap: feminis dan sosialis. Tetapi lama-kelamaan, seiring akrabnya Gerwani dengan Sukarno dan PKI, kegiatan dan wacana yang mereka produksi semakin memprioritaskan isu-isu sosialis dan anti-imperialis ketimbang isu-isu “feminis.”

Seperti ormas-ormas perempuan lain, Gerwani (awalnya bernama Gerwis, Gerakan Wanita Istri Sedar) lahir dengan memperjuangkan isu-isu yang berdampak pada perempuan, seperti poligami dan pernikahan anak, harga sembako, dan pendirian TK. Gerwani tidak hanya menjangkau perempuan elit atau kelas menengah, tetapi juga menyuarakan dan memperjuangkan isu-isu ini di kalangan rakyat buruh kota dan petani desa. Karena berbeda dengan organisasi perempuan lainnya yang cenderung lebih elitis, Gerwani berkembang pesat—anggotanya mula-mula berjumlah 80.000 pada tahun 1954 sampai lebih dari 600.000 pada akhir tahun 1957 (hal. 152-54).

Selain itu, berbeda dengan gerakan perempuan lainnya, pemikiran Gerwani yang sosialis tersebut selalu mengaitkan isu-isu “perempuan” dengan dinamika politik nasional dan global, seperti keberlanjutan dominasi modal asing yang memiskinkan negara dan rakyat. Oleh karena itu, Sukarno menjadikan Gerwani sebagai ormas perempuan idaman, karena menurutnya, hanyalah Gerwani yang tidak tampil sebagai sebuah “*ladies’ club*” bagi perempuan borjuis-elit. Akan tetapi, perlu diingat di sini, sebagaimana disinggung di muka, kebanyakan organisasi perempuan lainnya mengecam poligami Sukarno.

Lama-kelamaan, Gerwani lebih tampak sebagai organisasi sosialis yang beranggotakan perempuan daripada organisasi yang bisa dikatakan “feminis.” Menurut Wieringa, sifat feminisnya mulai menghilang. Lantaran semakin

akrabnya dengan Sukarno, Gerwani kemudian lebih berfungsi sebagai wadah untuk memobilisasi massa perempuan untuk mendukung kampanye-kampanye presiden, bukan untuk menuntut kepentingannya sendiri. Sejak kongresnya pada tahun 1961, Gerwani hampir tidak pernah mengangkat isu poligami dan pernikahan anak lagi.

Kegiatan Gerwani dalam ranah sosial—seperti pendirian TK—dihargai oleh PKI dan Sukarno sebagai wujud kontribusi perempuan yang sesuai kodratnya (yaitu sebagai pemimpin di ranah sosial, bukan politik). Orientasi gerakan Gerwani kemudian bergeser: dari penggerak mandiri kemudian berubah menjadi pendukung rezim. Menurut Wieringa, pada titik inilah Gerwani bertindak seperti Srikanthi: terlibat secara aktif dan militan dalam perjuangan yang dipimpin oleh Arjuna (Sukarno).

Menurut wacana Gerwani pada saat itu, pendekatan yang mereka tempuh tidak bertentangan dengan identitasnya sebagai gerakan perempuan. Dalam retorika Gerwani, kesetaraan dan keadilan bagi perempuan hanya bisa diraih dengan mewujudkan masyarakat sosialis. Kemajuan perempuan di negara-negara sosialis seperti Rusia, Cina, Vietnam, dan Korea Utara dijadikan contoh dari tujuan yang bisa dicapai oleh perempuan Indonesia.

Wieringa juga mencatat bahwa—berbeda dengan narasi Orde Baru yang menuduhnya asusila—Gerwani masih cukup konservatif dalam isu-isu sosial-moral. Gerwani menentang keras “imperialisme budaya” dalam bentuk film dan musik dari Amerika Serikat yang berunsur seksual. Gerwani juga berjuang demi menghilangkan pelacuran dari Indonesia. Secara umum, Gerwani berusaha menjadi “ibu” yang baik bagi bangsa yang muda (baru merdeka) dengan melindungi anak-anak dari hal-hal buruk (yang mereka samakan dengan hal-hal borjuis-kapitalis).

Sebagaimana dijelaskan Wieringa, semua cerita tentang kekejian Gerwani di Lubang Buaya hanyalah mitos belaka. Laporan autopsi dari para jenderal menyatakan tidak adanya tanda penyiksaan di kemaluan atau mata sama sekali. Semua “pengakuan” dari anggota-anggota Gerwani yang belakangan dikutip di media itu didapatkan secara terpaksa saat disiksa tentara. Semua foto tarian telanjang (“Harum Bunga”) yang belakangan beredar di koran



direkayasa oleh tentara dengan menggunakan para tahanannya secara paksa. Singkatnya, Gerwani dikambinghitamkan.

Tetapi bagi Wieringa, membongkar mitos tidaklah cukup. Kita juga harus bertanya: mengapa mitos itu bisa muncul dan tersebar sehingga seakan-akan menjadi fakta? Mengapa Gerwani menjadi sorotan utama (di samping PKI sendiri) dalam kampanye media pasca-G30S? Siapa yang beruntung jika Gerwani disalahkan?

Menurut Wieringa, Suharto “memanipulasi secara sengaja” masyarakat Indonesia supaya membenci PKI dan Gerwani dengan memanfaatkan norma-norma budaya, seksualitas, dan agama. Pada bulan-bulan setelah G30S, Suharto sebagai dalang memprovokasi masyarakat dengan cerita-cerita palsu tentang tarian telanjang dan pengebirian para jenderal. Melalui analisis media, Wieringa melacak perkembangan cerita ini pada koran-koran yang terbit pada akhir tahun 1965, yang setiap harinya menjadi semakin heboh (dan terputus dari kenyataan).

Ormas-ormas agama—termasuk cabang perempuannya—menyambut propaganda ini dengan cukup antusias (dan kerap terlibat langsung dalam pembunuhan massal). Menurut Wieringa, kalangan agamis sudah lama tersinggung oleh keberanian Gerwani di ranah politik, yang dianggap menyama-nyamai peran laki-laki dan menyimpang dari ajaran agama.

Pembantaian juga dijustifikasi dengan logika patriarkis. Jika Gerwani bertindak asusila, PKI dianggap sebagai walinya yang bertanggung jawab dan layak disalahkan. PKI dianggap “membiarkan” “perempuannya” menyimpang dari norma agama dan adat. Tatanan masyarakat seolah-olah dibuat amburadul oleh Gerwani dan PKI, dan karena itu, harus dibasmi. Berdasarkan logika ini, hadirnya pahlawan yang menyelamatkan masyarakat dan menatanya kembali merupakan suatu desakan, dan di sini lah persis ide tentang Orde Baru itu dimunculkan.

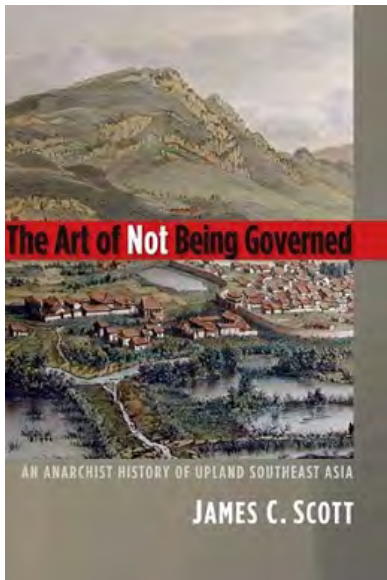
Selama rezim Orde Baru, “PKI” menjadi bayangan yang menghantui kehidupan politik dan sosial. Apa ancaman di balik hantu itu? “Jangan-jangan PKI bangkit lagi dan demam kekejian seksual tersebar kembali!”, demikianlah yang bisa kita lihat dari perbincangan publik. Gambar-gambar fantastis para

anggota Gerwani di Lubang Buaya—seperti pada patung Monumen Pancasila Sakti atau dalam film *Pengkhianatan G30S/PKI*—melambangkan bahaya yang pernah melanda masyarakat Indonesia sebelum diselamatkan oleh Orba.

Menurut Wieringa, Suharto justru membutuhkan citra kekejian Gerwani untuk dikambingkitamkan demi memperkuat rezimnya. Dalam masyarakat “pasca-Orba”, bukankah saatnya mitos-mitos semacam itu dibongkar?

# Kaum “Barbar” Melawan Negara

**Bima Satria Putra**  
Ulasan 52 | Oktober 2022



James C. Scott, 2009.  
*The Art of Not Being Governed: An Anarchist History of Upland Southeast Asia*,  
Yale University Press.

Selama ini, kita menyebut masyarakat yang terisolasi, yang tinggal di bagian paling hulu aliran sungai dan dataran tinggi, sebagai “masyarakat yang tertinggal”. Biasanya label ini disematkan pada mereka yang kesulitan untuk mendapatkan akses ke pasar, buruknya jalur transportasi dan jauh dari bantuan pemerintah. Tetapi, bagaimana bisa mereka berada di sana? Apakah leluhur mereka pada suatu kali jalan-jalan dan akhirnya menemukan tempat yang ideal untuk ditempati?

James C. Scott dalam *The Art of Not Being Governed: An Anarchist History of Upland Southeast Asia* (2009), menawarkan cara pandang baru tentang masyarakat dataran tinggi di Asia Tenggara, dengan menemukan peran kritis macam apa yang dimainkan oleh “kaum yang tidak beradab” dalam konteks historisnya. Buku setebal 464 halaman ini adalah proyek ambisius yang mengolah data teramat kaya dari hampir seluruh bidang ilmu sosial interdisipliner, mulai dari sejarah, linguistik, geografi, etnografi, demografi, dan mitologi yang dibagi ke dalam sembilan

setengah (9 ½) bab.

Dalam salah satu bagian yang bisa disebut ringkasan utama tesisnya, Scott berpendapat bahwa masyarakat yang berada di wilayah yang ia sebut sebagai Zomia di dataran tinggi Asia Tenggara, berdasarkan rancangannya memang sudah “barbar-dari-sononya”, karena dengan sengaja mengatur tatanan sosialnya untuk dapat mempertahankan otonomi mereka dari negara-negara predator di sekitar mereka. Dalam hal ini, medan yang sulit dilalui atau jarak jauh yang harus ditempuh adalah pilihan aktif untuk sengaja menjauhi peradaban. Tesis ini kontroversial karena menantang berbagai asumsi dan stereotip yang kadung populer bagi penduduk terpencil, sekaligus mempertanyakan niat sesungguhnya dari proyek pembangunan yang dipromosikan oleh negara modern. Apakah pembangunan jalan, infrastruktur dan akses pendidikan adalah cara untuk memperkuat kekuasaan negara, sebagaimana ditunjukkan oleh kerajaan kuno?

## Zomia



Peta Zomia

Bab pertama dikhususkan untuk membahas Zomia, sebuah wilayah yang Scott sebut sebagai “dunia perbatasan/pinggiran” (*world of peripheries*), yang ditandai dengan lemahnya tancapan otoritas karena hambatan demografis dan geografis. Zomia adalah sebutan Scott untuk merujuk pada sebuah kawasan dataran tinggi seluas Eropa, yang berada di antara pegunungan Himalaya, selatan Cina, bagian paling ujung timur laut India, sebagian besar utara Burma,

serta dataran tinggi di hampir seluruh negara Asia Tenggara daratan hingga semenanjung Malaya. Wilayah ini mencakup delapan negara-bangsa, terdiri dari sekitar delapan puluh hingga seratus juta penduduk, tersusun atas ratusan suku bangsa dengan lima keluarga bahasa. Sebagian besar penduduk Zomia ditandai dengan komunitas berskala kecil yang otonom, terdesentralisasi satu sama lain dan “relatif” egalitarian. Dengan kata lain, orang-orang Zomia telah hidup di luar struktur negara (*stateless*), atau anarkis.

Pada bagian selanjutnya (2 & 3), Scott membahas premis geografi politik dengan menarik batas ruang negara (*state spaces*) di Asia Tenggara, yang kerap terbangun secara biner antara dataran tinggi-dataran rendah, atau pusat-pinggiran. Negara di Asia daratan harus menghadapi tingkat gesekan geografis yang jauh lebih tinggi. Oleh karena itu, kebanyakan negara kuno berada di aliran sungai yang baik untuk irigasi sawah, sebab transportasi air memangkas biaya angkut beras. Scott berpendapat bahwa sebelum teknologi penghancur jarak tercipta, negara-negara kuno di Asia Tenggara sangat kesulitan untuk mengkonsentrasikan dan memproyeksikan kekuasaannya tanpa jalur air yang dapat dilayari.

Ini juga mempengaruhi dinamika kekuasaan negara-negara kuno. Wilayah yang lebih datar juga memainkan peran penting untuk mempermudah penarikan pajak dan upeti, menangkap budak, dan menghukum pemberontak. Dataran tinggi dengan demikian adalah wilayah aman bagi para pelarian dan pemberontak yang mencoba mempertahankan kebebasannya, sederhana karena tempat terpencil adalah wilayah yang tidak terjangkau oleh kekuasaan dan peradaban. Zomia tidak hanya menjadi wilayah perlawanan terhadap negara di dataran rendah, tetapi sekaligus zona pengungsi bagi para pelarian politik yang kabur dari proyek pembentukan negara.

## **Wilayah Merdeka**

Scott mencoba membongkar narasi historis yang telah begitu mengakar tentang pemisahan antara orang beradab dengan yang tidak. Penanda utama untuk keduanya menurutnya adalah sejauh mana mereka dikuasai. Dalam konteks Asia Tenggara, menjadi beradab berarti tinggal di desa-desa permanen di lembah-lembah, mengolah ladang tetap, lebih menyukai padi lahan basah, menga-

kui hierarki sosial dengan raja dan ulama di puncaknya, dan menganut agama keselamatan utama —Buddha, Islam, atau, dalam kasus Filipina, Kristen. Sementara itu, orang-orang barbar adalah mereka yang hidup berpindah-pindah, menghindari pertanian yang permanen, tidak memeluk agama dominan, dan tidak mengakui otoritas. Pada akhirnya, ini akan memainkan dinamika pembentukan identitas antara yang menguasai dan dikuasai, yang dibahas dalam Bab 4.

Menurut Scott, “yang barbar” hanya bisa dipahami dalam relasinya dengan “yang beradab”. Keberadaan peradabanlah yang menghasilkan kaum barbar. Proses pembentukan negara menghasilkan pinggiran peradaban yang terkedekkan secara etnis. Ini berlaku pada negara lembah Han Cina, Siam, Vietnam, Burma dan Melayu. Misal di Nusantara, seperti dijelaskan Scott, akar dari ke-Melayu-an (*malayness*): “...juga dipengaruhi oleh proses masyarakat non-negara yang menjadi taklukan dari negara pelabuhan kecil.” Melayu bukanlah semata identitas etnis: tetapi juga mengakui kekuasaan Sultan, menggunakan bahasa Melayu, memeluk Islam dan terlibat dalam perdagangan di muara atau pesisir.

Negara padi (*padi states*) memiliki misi peradaban, untuk selalu mencoba memperluas kekuasaan dan memperbanyak taklukannya. Seringkali, mereka yang berada di luar kendali otoritas secara budaya dibingkai sebagai “sama seperti kita, tetapi terbelakang dan kurang berkembang,” atau “leluhur kita yang masih hidup.” Binaritas ini muncul sebagai akibat dari homogenisasi, di mana negara mencoba menyebarkan agama resmi dan menghapus agama lokal, secara paksa menarik mereka ke dataran rendah sebagai tenaga kerja atau mewajibkan jenis pertanian tertentu. Negara kuno pada akhirnya berusaha memastikan bahwa orang-orang yang dikuasai dapat dipantau, dan karena itu menciptakan bahasa nasional yang sama agar mempermudah penegakan hukum.

Meski begitu, masyarakat anarkis mengembangkan beragam mekanisme untuk menangkis atau kabur dari negara. Inilah yang akan dibahas pada bab-bab sesudahnya.

## **Jurus-Jurus Orang Merdeka**

Scott berpendapat bahwa mobilitas yang tinggi dan pemukiman semi-permanen adalah salah satu cara yang memungkinkan masyarakat tanpa negara untuk mempertahankan kemerdekaannya. Oleh karena itu, sebagian besar mas-

yarakat tanpa negara hidup dengan ekonomi berburu-meramu atau pertanian ladang berpindah. Praktik ladang berpindah, klaim Scott, adalah pilihan politik untuk tetap berada di luar ruang negara. Pada bagian 6, Scott menyebut hal ini sebagai “pertanian melarikan diri” (*escape agriculture*). Apa yang ditanam juga merupakan pilihan politik sejauh itu sulit untuk dipantau, bernilai ekonomi rendah dan sulit untuk ditariki pajak.



James C. Scott

Pada bagian 6½, Scott memperlihatkan bahwa masyarakat beradab juga mengembangkan aksara karena hal itu membantu penegakan hukum, pencatatan pajak, diplomasi dan penulisan sejarah. Aksara melayani bagaimana kekuasaan dapat diwariskan dan dikembangkan. Sebaliknya mereka yang tidak beradab relatif menggunakan sejarah lisan sebagai strategi pertahanan karena ia memiliki kelenyutan dan dapat diadaptasi. Ketiadaan sejarah bagi masyarakat tanpa negara memaksimalkan ruang bagi mereka untuk manuver kultural. Sebagai contoh, Scott memperlihatkan bagaimana genealogi dan jaringan kekerabatan jadi lebih mudah disesuaikan untuk beragam situasi, seperti menciptakan aliansi atau pernyataan perang.

Scott pada bagian 7 juga mencoba membedah bagaimana struktur dan organisasi sosial masyarakat dataran tinggi juga melayani kepentingan untuk mempertahankan otonomi mereka. Struktur yang relatif egalitarian mempersulit pencaplokan negara karena ketiadaan otoritas mencegah kekuasaan mengkooptasi suatu wilayah tersebut. Menggunakan istilah Malcolm Yapp, suku ubur-ubur (*jellyfish tribe*) adalah suku tanpa kepala (*asefalus*), “populasi yang tidak terstruktur yang tidak menyediakan pintu masuk atau keluar.”

Identitas kesukuan yang longgar juga membuat tiap kelompok dapat melompat dari satu identitas ke identitas yang lain yang secara sistematis adalah penyesuaian terhadap kekuasaan dan kehormatan. Oleh karena itu, Scott bahkan berpendapat bahwa apa yang disebut sebagai “suku” itu sama sekali tidak ada. Ini menjelaskan tantangan antropologis yang selalu kepayahan dalam mengidentifikasi satu masyarakat dengan masyarakat yang lain.

Pada bab 8, Scott memberikan tiga contoh tentang nubuatan dan gagasan yang menjiwai kebangkitan orang-orang gunung melawan negara-negara dataran rendah, yang memberikan contoh kuat dari dialog yang kacau antara negara bagian dan masyarakat pinggiran. Ia menjadikan gerakan kepercayaan di antara orang-orang Hmong, Karen dan Lahu sebagai studi kasus. Menurutnya, masyarakat tanpa negara telah menciptakan mitos millennialisme sebagai sarana perlawanan populer, yang mengingatkan kita tentang pengikut Saminisme di Jawa Tengah pada zaman kolonialisme Hindia Belanda.

### **Mencurigai Peradaban**

Negara-bangsa modern telah menceritakan secara budaya bahwa upaya memasukkan masyarakat terpencil merupakan upaya menuju pembangunan, kemajuan ekonomi, melek huruf, dan integrasi sosial. Dalam praktiknya, itu berarti sesuatu yang lain. Menurut Scott, tujuan utamanya kurang lebih adalah untuk membuat mereka “produktif”, dengan memastikan bahwa kegiatan ekonomi mereka dapat dibaca, dikenakan pajak, dapat dinilai, dan dapat disita atau, jika gagal, untuk menggantinya dengan bentuk produksi yang sudah ada. Untuk mengupayakan hal itu, negara mencoba menghapus agama lokal, menyebarkan bahasa nasional, serta memastikan bahwa penduduknya dapat diakses dan dipantau.

Kajian Scott wajib menjadi perhatian kita di Indonesia mengingat kesamaan historis, geografis dan kultural dengan penduduk di Asia daratan. Bagi para sejarawan, Scott telah mempopuler model historiografi yang tidak melulu memusatkan diri pada penguasa, tetapi juga yang dikuasai. Terlepas dari konteks dan perubahan yang telah terjadi, analisis Scott tampaknya lebih berguna sebagai bahan untuk secara kritis melihat agenda pembangunan di wilayah terpencil. Kajian Scott juga mendorong kita untuk memaknai ulang hubungan kekuasaan antara pusat-daerah dan maju-tertinggal, serta konteks historis hubungan antar ras dan agama dengan menautkannya pada sejarah pembentukan negara pada zaman kuno, kolonial hingga negara-bangsa modern.



# De Postkoloniale Spiegel: Refleksi Diri ‘Mantan’ yang Toxic

Rhomayda A. Aimah  
Ulasan 53 | Oktober 2022



Rick Honings, Coen van 't Veer, and Jacqueline Bel (Eds.), 2021.

*De Postkoloniale Spiegel: De Nederlands-Indische Letteren Herlezen*,  
Leiden University Press.

Ketika membaca sejarah nasional Indonesia, sangat mudah melihat Belanda sebagai ‘mantan’ yang *toxic*. Disebut ‘mantan’ karena Indonesia pernah punya masa lalu dengannya, dan *toxic* karena ‘si mantan’ ini eksploitatif, rasis, seksis dan *abusive*.

Akan tetapi, persepsi yang bagi Indonesia sangatlah lumrah ini, ternyata tidak mudah disadari oleh Belanda. Buku *De Postkoloniale Spiegel* (2021), yang secara harfiah berarti ‘cermin poskolonial’ ini, memang layaknya sebuah cermin tetapi dalam wujud fiksi-fiksi Hindia-Belanda yang biasanya disebut *Nederlands-Indische letteren*. Melalui karya-karya fiksi Belanda tentang relasi Belanda dan Indonesia pada masa lalu tersebut, Belanda kali ini tidak mengamati dirinya sebagai ‘mantan yang menawan’ melainkan sedang berusaha untuk mengkonfrontasi segala keburukannya selama ratusan tahun ketika berada di Indonesia. Berhasilkah?

Editor buku ini menjelaskan bahwa *De Postkoloniale Spiegel* adalah salah satu upaya Belanda sebagai sebuah bangsa untuk melihat

ke masa lalunya secara lebih kritis dan bahkan berhadapan dengan kejahatannya sendiri. Tentu saja, kemunculannya tidaklah serta merta. Mereka melihat pendekatan poskolonial ini sebagai efek dari dinamika masyarakat Belanda yang kini merupakan sebuah masyarakat multi-etnis (*multi-etnische samenleving*).

Saya pribadi mau tidak mau turut mengaitkan perkembangan ini dengan gerakan Black Lives Matter sebagai pemicunya, yang gaungnya mengglobal melampaui Amerika, dan magnitudonya secara politis sangatlah besar. Beberapa tahun terakhir, misalnya, protes yang terjadi di Eropa menuntut ditumbangkannya patung-patung kolonisator dengan rekam jejak jahat di Asia dan Afrika; tahun ini Belanda akhirnya meminta maaf kepada eks-koloninya, Indonesia, atas kejahatan perang yang dilakukan oleh pemerintah Belanda, setidaknya selama masa perang kemerdekaan Indonesia; dan raja Belgia sampai hari ini masih saja dituntut untuk secara formal meminta maaf atas kolonisasi Kongo.



Baboe met kind op Java  
(1867) - Koleksi Perpustakaan  
Universitas Leiden KITLV

*De Postkoloniale Spiegel* adalah sebuah proyek penelitian yang melibatkan banyak kontributor yang terdiri dari peneliti senior, peneliti muda, laki-laki, perempuan, dari Eropa dan Indonesia. Meskipun secara spesifik membahas sastra Hindia-Belanda, buku ini relevan untuk dibaca oleh siapapun yang ingin melihat dinamika pembacaan sejarah kolonialisme. Karya-karya yang dikaji di sini sangat beragam. Dan, meskipun teori besarnya adalah poskolonialisme, setiap penulis mengadopsi teori-teori yang lebih spesifik sesuai dengan karya sastra yang dianalisa di bab

mereka masing-masing. Buku ini mengkaji fiksi Hindia mulai dari karya klasik *Multatuli Max Havelaar* (1860) yang cukup kritis saat itu, hingga yang terbaru, *Lichter dan Ik* (Dido Michielsen, 2021) yang memberikan suara lantang pada para *Nyai*. Di antara kedua karya tersebut, dikaji pula penulis-penulis kanon (seperti Louis Coupers, P.A. Daum, E. du Perron, Carry van Bruggen, Maria Dermoût dan Jeroen Brouwers); penulis perempuan (seperti Annie Foore, Mina Kruseman, Melati van Java dan Thérèse Hoven); novelis Indonesia yang menulis dalam bahasa Belanda (Suwarsih Djojopuspito dan Arti Purbani); serta penulis cerita remaja.

Buku ini menyajikan narasi tandingan untuk melawan hegemoni arus utama yang bertahan berpuluh-puluh tahun seperti yang tertuang dalam *Oost-Indische Spiegel* (1972) karya Rob Nieuwenhuys, ‘dewanya’ sastra Hindia. Dalam *De Postkoloniale Spiegel*, Hindia-Belanda tidak melulu tentang glorifikasi dan romantisme *tempo doeloe*, karena di sana, terlalu banyak masalah yang belum terselesaikan.

### ***Vergangenheitsbewältigung* versi Belanda**

Pada bagian pendahuluan, editor buku ini mengelaborasi beberapa hal penting, seperti latar belakang penyusunan buku, landasan-landasan teori terutama poskolonialisme dan orientalisme, dan logika pembagian babnya. Pembahasan dibuka dengan merunut secara singkat asal muasal kolonialisme Belanda di Hindia-Belanda, yang baru pada abad ke-19 secara efektif menjadi koloni Belanda hingga tahun 1945 (kecuali Nieuw-Guinea). Namun demikian, meskipun Indonesia telah merdeka, memori orang Belanda tentang masa kolonial di ‘*de Oost*’ (timur) masih tetap hidup. Di Belanda, pasar malam tahunan tetap diadakan, kuliner Indonesia sudah begitu melokal, dan tema Hindia-Belanda tetap ditulis di berbagai media dan dibuatkan filmnya. Tapi lensa yang dipakai untuk melihat ‘*de Oost*’ ini seringkali masih nostalgis dan kolonial.

Karena Belanda hari ini adalah sebuah *multi-etnische samenleving*, tekanan untuk melihat bangsa-bangsa lain sebagai bangsa yang setara dan tuntutan untuk melihat masa lalu dengan pendekatan yang lebih kritis menjadi semakin besar. Pada tahun 2016, sebuah proyek penelitian sejarah besar-besaran bertajuk *Independence, Decolonization, Violence and War in Indonesia, 1945-1950* diinisiasi oleh pemerintah Belanda untuk menginvestigasi kekerasan dalam perang kemerdekaan Indonesia. Penelitian ini adalah kolaborasi lembaga-lembaga negara Belanda untuk kajian linguistik, geografi dan etnografi (KITLV), sejarah militer (NIMH), dan dokumentasi perang (NIOD). Hasil penelitian ini kemudian menjadi dasar bagi Perdana Menteri Belanda pada awal tahun 2022 untuk



Moet je naar huis (C. Jetses)  
– ilustrasi Ot en Sien in  
Nederlandsch Oost-Indië (2001)

menyampaikan permintaan maaf atas nama Belanda kepada Indonesia. Belanda masih terus berjibaku dengan masa lalu kolonialnya, atau yang disebut oleh editor sebagai *Vergangenheitsbewältigung* versi Belanda, meminjam konsep Jerman *Vergangenheitsbewältigung* ('mengelola masa lalu') untuk mengkonfrontasi gelapnya sejarah bangsa sendiri di seputaran Perang Dunia II. Bedanya, Belanda terkesan tidak 'segalak' Jerman sehingga proses *Vergangenheitsbewältigung*-nya agak telat.

Sarjana-sarjana Belanda mulai membaca ulang sejarah kolonial Belanda. Fasseur (1969) sebenarnya sudah melaporkan adanya kekerasan selama perang kemerdekaan, lalu Limpach (2016) menjelaskan bahwa ternyata kekerasan itu terstruktur, dan Hagen (2018) menunjukkan segala macam perlawanan terhadap penguasaan Hindia-Belanda yang berlangsung berabad-abad. Sejarawan mulai memperhitungkan perspektif Indonesia juga, tidak melulu Belanda. Dalam tulisan Bossenbroek (2020), misalnya, Diponegoro dan Soekarno juga memainkan peran kunci. Van Reybrouck menulis *Revolusi* (2020) dan merekam ingatan saksi mata dari Indonesia yang pada tahun 1945 masih sangat muda. *Vergangenheitsbewältigung* Belanda dianggap sudah mulai berjalan.

### **Teori-teori utama**

Argumen mendasar untuk menjadikan sastra sebagai sumber kajian sejarah dan menyusun buku ini adalah bahwa karya sastra sangatlah krusial, bukan hanya karena teks adalah representasi dari sebuah kenyataan, tapi karena ia juga menciptakan sebuah kenyataan (Meijer, 2005). Untuk sampai pada poskolonialisme, *Orientalisme* (Said, 1978) menjadi referensi penting. Karya sastra tidak hanya mewakili opini individu, namun ditentukan oleh sebuah kompleksitas – teks, pengetahuan dan obyek – yang kemudian dinamakan diskursus (meminjam Foucault). Dan, diskursus orientalis ini begitu kuat dan bisa menentukan interpretasi terhadap kenyataan pada level personal. Alhasil, gambaran tentang Timur (*Orient, de Oost*) ini justru banyak memberikan informasi tentang Barat (bagaimana Barat berpikir) daripada tentang Timur itu sendiri. Kita jadi tahu bahwa dalam diskursus kolonial, Barat memiliki visi dirinya secara lebih unggul dan dominan.

Dalam sastra, gambaran Timur yang selalu negatif adalah diskursus kolonial yang bisa dideteksi. Orang Timur yang disamakan dengan binatang atau yang digambarkan “malas, penurut, kotor, pembohong, bodoh dan di atas itu semua: ‘beda’” adalah contohnya (hlm. 17). Mengidentifikasi sang ‘liyan’ (*othering*) atau yang disebut Morrison (1992) sebagai *exclusionary mechanisms* diperhatikan secara khusus dalam buku ini karena merupakan salah satu karakteristik yang muncul berulang dalam pendekatan kolonial, yakni menganggap Belanda superior sekaligus melihat Indonesia sebagai yang lain, asing, dan berbeda (*other*).



Gezigt of Lebak (C.W.M. van de Velde, 1846) – koleksi Perpustakaan Universitas Leiden KITLV

Memiliki perspektif yang lebih inklusif (terlepas dari ras, kelas atau gender) adalah salah satu metode untuk berpikir kritis (poskolonial). Editor menegaskan bahwa yang dimaksud *postkolonial* dalam buku ini bukanlah periode setelah kolonialisme (seperti dalam ‘Post-Soeharto’ atau ‘post-reformasi’), melainkan merupakan pendekatan kritis terhadap teks-teks kolonial (hlm. 18). Karena itu, argumen Spivak (1988) tentang *gender* dan *subaltern* menjadi penting. Boehmers (1995, 2008) juga dijadikan rujukan untuk teori poskolonial yang secara khusus bisa diterapkan dalam fiksi, karena menurutnya, sastra kolonial dan poskolonial tidak hanya mengartikulasikan kepentingan kolonial atau kepentingan nasionalis, tetapi juga berkontribusi untuk membentuk, mendefinisikan, dan menjelaskan kepentingan-kepentingan tersebut.

### **Sastra Hindia-Belanda dalam tiga periode**

Seluruh novel dan cerpen yang dikaji dalam buku ini dibagi ke dalam tiga periode besar sesuai kronologinya, yaitu ‘Het oude Indië’ (Hindia Lama) abad

ke-19, ‘Van Indië naar Indonesië’ (dari Hindia ke Indonesia) pada paruh pertama abad ke-20, dan periode 1945 hingga sekarang. Sastra dalam periode pertama, meskipun ada yang cukup kritis terhadap pemerintah Belanda saat itu (seperti *Max Havelaar*), atau cukup feminis (*Het huwelijk in Indië*), ternyata masih kolonial. Tidak ada penolakan terhadap kolonialisme dalam karya-karya tersebut. Kesimpulan yang ditarik adalah bahwa hegemoni diskursus kolonial begitu kuat sehingga untuk memiliki pemikiran di luar itu sulit dilakukan.

Awal abad ke-20 merupakan periode diberlakukannya kebijakan politik etis, yang dipicu oleh terbitnya “Een eereschuld” yang ditulis Conrad Theodore van Deventer (1899) di *De Gids*. Pemerintah Belanda mulai mendirikan fasilitas umum seperti sekolah dan irigasi. Dilihat dari karya-karya sastra yang dibahas, meskipun stereotip kolonial masih kental di awal, namun novel Suwarsih Djojopuspito *Buiten het gareel* ternyata bisa sangat anti-kolonial dan mulai merambah ke aktivisme nasionalis Indonesia.

Di periode terakhir, ketika Belanda sudah bukan bagian dari Indonesia lagi (atau sebaliknya), pembahasan utamanya adalah bagaimana para penulis Belanda berhadapan dengan kenyataan yang baru. Di awal periode ketiga ini, meskipun karya-karya mereka bernuansa post-kolonial (ditulis setelah runtuhnya kolonialisme), ternyata perspektifnya masih kolonial. Rasisme tetaplah masalah besar. Namun pendekatan poskolonial sudah terlihat dalam *Lichter dan ik* ketika perspektifnya tidak lagi Belanda-sentris, melainkan perempuan, nyai, dan lokal (Jawa).

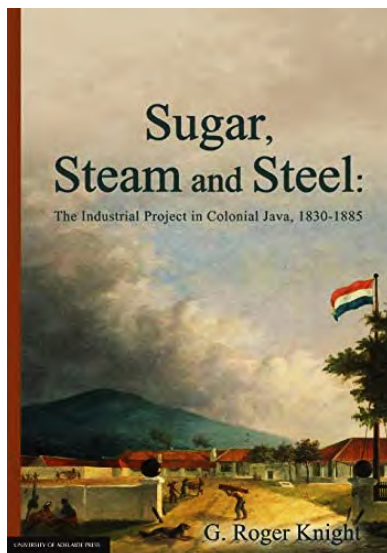
Akhirnya, sejarah tidak bisa diubah, tapi perspektif bisa. Saya senang karena setiap peneliti di buku ini, ketika menjelaskan sebuah argumen (abstrak), secara spesifik menunjukkan kata-kata yang problematis dalam buku yang mereka kaji (konkrit). Ini membantu pembaca mengenali pemikiran-pemikiran yang sifatnya kolonial dalam bentuk tulisan.

Nah, belajar dari kisah ‘mantan’, Indonesia apa kabar? *Vergangenheitsbewältigung*-nya sudah sampai mana nih?

# Cultuurstelsel dan Kompleksitas Industri Gula di Jawa pada Masa Kolonialisme Belanda

**Muhammad Rizky Pradana**

Ulasan 54 | November 2022



G. Roger Knight, 2014.  
*Sugar, Steam and Steel: The Industrial Project in Colonial Java, 1830-1885*,  
University of Adelaide Press.

Apa jadinya hidup kita tanpa gula? Makanan dan minuman tentu jadi tak manis, terlebih gula merupakan bahan tambah pada masakan yang sudah dikonsumsi sejak lama. Tanaman tebu menjadi salah satu komoditas yang dibudidayakan untuk kebutuhan industri perkebunan sejak masa kolonial Belanda. Bahkan, komoditas gula telah sejak lama menjadi faktor yang mengubah lanskap pulau Jawa, terutama sejak 1830 melalui *Cultuurstelsel* (Sistem Tanam Paksa) besutan Van den Bosch. Kolonialisme Belanda di Jawa berikutan dengan sistem tanam paksa membuat lahan pertanian warga di masa itu berubah menjadi perkebunan. Dibangunnya industri gula dan perluasan perkebunan tebu akibat sistem tanam paksa telah membawa Pulau Jawa sebagai salah satu produsen gula dunia, bersanding dengan Karibia dan Jerman.

G. Roger Knight menghadirkan historiografi epik yang menggambarkan Indonesia sebagai *Oriental Cuba* atau Kuba Timur. Pembahasan di buku ini terbagi menjadi tiga topik utama: Revolusi Industri di pabrik gula sejak

Revolusi Perancis hingga Perang Dunia I, jejak borjuasi kolonial dalam industri gula; serta perkembangan teknologi manufaktur perkebunan sejak dekade pertama hingga krisis gula internasional pada 1984. Dalam bab pertama, Knight menjelaskan sejarah industri gula yang dimulai dari teknik sederhana dan kuno, hingga akhirnya berkembang menjadi manufaktur besar canggih. Selama berabad-abad, produksi gula dilakukan dengan cara tradisional. Untuk menghasilkan gula, batang tebu harus digiling hingga menghasilkan tetes cairan yang kemudian diekstrak menjadi butiran halus. Proses penggilingan tradisional dilakukan menggunakan tenaga manusia, hewan, atau air (sungai/air terjun). Proses tradisional tersebut memakan waktu dan membutuhkan banyak tenaga kerja, keahlian, serta pengalaman baik sebagai pekerja, pengawas, atau pengelola.

Kehadiran Revolusi Industri mulai menyingkirkan tenaga manusia dan hewan, untuk digantikan dengan mesin-mesin uap. Industri manufaktur gula pun juga terkena imbas. Mesin uap statis untuk gula pertama kali didirikan di Kuba—dijuluki sebagai “surga gula di Barat”—pada 1797. Industri ini kemudian menyebar dari Kuba hingga ke Karibia, Inggris. Di belahan dunia lain, kawasan Asia Tenggara menjadi kompetitor industri gula, karena pabrik di sana hadir jauh sebelum 1830 an. Namun, penggunaan mesin uap di Asia Tenggara baru masif pada periode tahun 1840 – 1870 an. Di waktu hampir bersamaan, yakni pada 1850 an, terjadi kolaps industri manufaktur gula di anak benua India, hingga mereka beralih pada komoditas nila (indigo). Kejadian serupa terjadi di Mauritius pada 1870, sehingga kejatuhan manufaktur tebu di berbagai belahan dunia, termasuk Asia Tenggara kemudian membuat industri gula di Jawa mulai bangkit. Sejak saat itu, pemerintah kolonial Belanda di Kepulauan Hindia memainkan peran penting dalam industri gula dunia. Jawa dianggap menjadi wilayah paling maju untuk mengembangkan industri gula. Bertahannya industri gula di wilayah ini didukung dengan kemajuan sains terapan.

Pada bab dua, Knight menganalogikan campur baur pengetahuan baru untuk menghasilkan sains terapan sebagai *Creole Prometheus* –istilah Kreol yang bermakna mirip dengan akulturasi. Prometheus dalam mitologi Yunani adalah titan dengan kecerdasan dan keahlian, yang mencuri api milik Zeus dan memberikannya kepada manusia. Ia mengambil analogi Prometheus untuk



menjelaskan penggunaan teknologi baru dalam bidang industri, termasuk penemuan besi dan mesin uap yang mendorong penemuan kereta api, kapal uap, hingga kebutuhan militer. Di Kuba, pembangunan jalur kereta api berkembang bersamaan dengan industri manufaktur gula. Sementara di Jawa, kereta api berkembang pada 1867 menyusul transportasi laut (kapal uap) yang muncul lebih dulu di Surabaya, Jawa Timur pada 1820 an.

Penggunaan mesin uap di pabrik gula di Jawa mengalami akselerasi, hingga akhirnya berdampak pada meningkatnya posisionalitas Pulau Jawa dalam konstelasi ekonomi dunia. Dengan digunakannya mesin uap, kebutuhan tenaga ahli mekanik dan insinyur meningkat. Selain itu, diaspora pekerja terampil dari berbagai wilayah koloni pun terjadi. Di bab ini, Knight menceritakan berbagai sosok pengusaha industri gula di masa itu, misalnya Oei Tiong Ham, Alexander Lawson, Theodore Lucassen, Thomas Edwards, dan lain sebagainya. Kebanyakan dari mereka adalah pensiunan militer yang menggunakan koneksi ke pemerintah untuk mendapatkan konsesi lahan. Kawasan Surabaya, Jawa Timur juga menjadi salah satu pusat industri bagi Eropa karena kemajuan industri gula maupun manufaktur baja di sana.



G. Roger Knight

Di bab tiga, Knight menjelaskan hubungan antara sistem tanam paksa dengan kejayaan industri gula di Jawa. Pada masa tersebut, industri gula menyokong kebangkitan pemerintah kolonial Belanda sebagai pengekspor gula, meskipun skala pasarnya di bawah Kuba. Knight beranggapan bahwa *cultuurstelsel* yang bertujuan meningkatkan produksi komoditas ekspor seperti gula, kopi, dan nila menjadi pendorong stabilitas industri gula di Jawa. Pada bab empat, Knight menjelaskan tentang basis agraria dalam industri gula yang selama ini diasosiasikan dengan perkebunan dan perbudakan. Ia berargumen bahwa industri gula di Jawa sejatinya telah berdiri sejak lama, di mana perkebunan tebu diurus oleh petani miskin (buruh tani), dan juga ditanami komoditas lain. Apabila di Kuba perkebunan hanya difokuskan untuk tebu, di Jawa, diterapkan sistem tanam bergilir di perkebunan, misalnya tebu dan padi. Hal ini berkaitan erat dengan pengaturan oleh administrasi lokal, yang

diimplementasi tanpa usikan pemerintah kolonial Belanda.

Sistem feodalisme yang mendukung hegemoni industri gula tak bisa disangkal turut memengaruhi kehidupan sosio ekonomi pedesaan agraris Jawa di tanam paksa. Hal ini tampak dari pengerahan petani miskin untuk menanam tebu secara wajib di bawah pengawasan otoritas Belanda atau pejabat resmi pemerintahan Jawa (bupati, hingga kepala desa). Kerja paksa tersebut terjadi karena feodalisme takimbang di Jawa Tengah dan Jawa Timur. Salah satu contohnya, yakni para priyayi yang diberikan keistimewaan menerima keuntungan bonus panen perkebunan (*cultuurprocenten*). Akibatnya, berbagai pemberontakan petani bermunculan, meski kemudian berhasil diatasi oleh pemerintah kolonial.

Dalam bab kelima, Knight menjelaskan bahwa kaum borjuis (yang sebagian besar tinggal di perkotaan) memiliki peranan vital dalam memertahankan proyek industri gula di Jawa pada masa itu, termasuk dengan memanipulasi hubungan bisnis dengan Belanda. Pasalnya, konstelasi manufaktur gula yang sebelumnya (1830 – 1840 an) dipegang oleh pemerintah kolonial, akhirnya diambil alih oleh para pengusaha swasta. Para borjuis (atau disebut sebagai ‘Tuan Gula’) menggunakan profit mereka untuk merenovasi pabrik, membangun pabrik baru, bahkan membuka usaha pertanian yang jauh dari jangkauan Belanda.

Selanjutnya, bab terakhir menjabarkan tentang industri dan sains terapan yang berperan menekan efisiensi produksi di pabrik gula. Salah satunya, ia bercerita tentang pabrik gula Colomadu yang menurut Van Gennep “tidak biasa” karena digunakannya berbagai teknologi mutakhir (juga mahal) dalam operasional; selain itu, menjadi semakin mengagetkan karena industri gula Colomadu dimiliki oleh orang Jawa. Knight juga membahas bagaimana kemunculan berbagai institut penelitian di Pasuruan, kehadiran ahli kimia, dan Dr. Ostermann sebagai pelopor lembaga riset di Jawa Barat (di bawah arahan ahli kimia dan fisika dari Jerman) –memainkan peranan penting dalam perkembangan manufaktur gula di masa tersebut.

Knight menutup tulisan dengan pembahasan tentang berakhirnya kejayaan industri gula pasca Perang Dunia II. Pada 1942 hingga 1945 saat Hindia Belanda dikuasai Jepang, banyak pabrik gula ditutup untuk dijadikan bengkel per-

senjataan dan keperluan perang. Pada periode 1945 – 1949, banyak pabrik gula dibumihanguskan oleh pejuang republik agar tidak dimanfaatkan musuh sebagai objek vital. Setelah Belanda mengakui kekalahan, Indonesia pun mewarisi proyek industri gula yang kemudian difungsikan kembali. Pada periode nasionalisasi tahun 1957-1959, terdapat 50 pabrik gula masih beroperasi di Jawa. Jumlah itu adalah dua pertiga dari total pabrik gula pada masa kolonial Belanda. Pasca 1960 an, industri gula kemudian ditempatkan di bawah pengawasan militer. Hingga hari ini, gula dari Jawa telah lenyap dari pasaran dunia, dan hanya melayani pasar domestik. Bahkan, pada akhirnya negara mulai mengimpor gula. Beberapa pabrik gula yang tak lagi beroperasi pun kini telah beralih fungsi jadi museum, sementara beberapa lainnya diganti dengan mesin baru untuk difungsikan sebagai pabrik kembali. Ini menjadi memorabilia kejayaan industri gula di Jawa masa kolonial Belanda.

Historiografi ini menarik karena Knight berusaha menggambarkan *cultuurs-telsel* sebagai pelindung yang menciptakan stabilitas industri gula di Jawa. Analisis Knight mengenai kemajuan industri gula di masa lalu kaitannya dengan sistem tanam paksa, feodalisme Jawa, sains terapan, dan kelindan hubungan Belanda dengan pengusaha lokal menjadi sumbangan penting bagi sejarah kolonialisme. Dari buku ini kita belajar, bahwa industri gula tak sekadar tentang bisnis. Barangkali, gula di Jawa tak akan lagi berjaya seperti dahulu, tetapi kisah Knight memungkinkan kita menjelajahi masa masa lalu sejarah tersebut.

# Laut yang Pasang dan Infrastruktur yang Gagal

**Stanley Khu**

Ulasan 55 | November 2022



Lukas Ley, 2021.

*Building on Borrowed Time: Rising Seas and Failing Infrastructure in Semarang*, University of Minnesota Press.

Sebagian besar daerah Semarang Utara, termasuk Kemijen yang menjadi lokasi penelitian Lukas Ley, dibangun di atas lahan basah yang terus mengalami penurunan signifikan (10-15 cm) per tahun. Air sungai yang beracun mengalir dari saluran pembuangan dan membanjiri rumah warga, membawa serta ancaman penyakit dan kerusakan harta-benda. Ada kalanya, air payau buangan ini terperangkap di rumah-rumah dan selokan-selokan alih-alih mengalir terus menuju tujuan akhir: Sungai Banger. Bahaya yang menghantui ini mendefinisikan kekinian warga, memaksa mereka untuk terus-menerus merancang strategi dan berimprovisasi dengan solusi jangka pendek. Peristiwa banjir jarang mengusik ritme keseharian warga, melainkan hanya ditanggapi dengan aktivitas pemompaan berkala. Dalam *Building on Borrowed Time*, Ley berargumen bahwa semua upaya pencegahan warga ini berjangkar dalam sebuah temporalitas yang dinamakannya sebagai masa kini kronis.

Cara spesifik dalam mengalami waktu ini, di mana warga dihadapkan pada kemun-

gkinan konstan akan kegagalan infrastrukturnal dan banjir aktual, membentuk relasi mereka dengan masa depan dalam cara yang juga spesifik. Warga tersosialisasikan ke dalam sebuah kekinian yang selalu dibayang-bayangi risiko bencana. Mereka lantas menyikapinya dengan secara mandiri memperbaiki dan membangun ulang infrastruktur. Hal ini tidak boleh sekadar dipahami sebagai sikap berdikari dari sebuah populasi yang menyadari bahwa mereka berdiam di ekologi tertentu; melainkan, mesti dipandang sebagai produk dari proses eksklusivitas politik yang bisa dilacak sampai era kolonial. Bagi Ley, saat ini korban banjir terjebak dalam sebuah dunia yang semata berfokus pada kekinian karena aneka perbaikan tidak membuka ruang potensial bagi masa depan yang lebih visioner.

Sebagai tambahan, seringkali tidak jelas siapa yang bertanggung jawab atas infrastruktur: komunitas lokal, lembaga swasta, atau negara. Warga sendiri berhubungan dengan aneka macam aktor, yang pada gilirannya menyediakan pendanaan untuk usaha-usaha perbaikan dan pemeliharaan. Tapi, siklus pendanaan yang tidak konsisten ini tentu menghasilkan usaha-usaha yang juga tidak konsisten. Belum lagi jika kita menimbang aneka isu lain, misalnya peningkatan harga diesel yang tidak sebanding dengan dana yang dimiliki warga. Meski begitu, bagi Ley, usaha-usaha ini tetaplah penting jika kita membacanya sebagai realitas etnografik yang memaksa kita untuk menimbang sebuah masa depan yang terkubur dalam masa kini yang seolah abadi. Penuturan etnografik berpotensi mendokumentasikan usaha-usaha manusia untuk hidup bersandingan dengan bentuk-bentuk dominan pengetahuan dan kekuasaan dalam sebuah dunia yang rentan, sesekali mengusiknya atau menghindarinya sembari terus berjuang untuk hidup dengan waktu pinjaman.

## **Isi Buku**

Bab 1 mengajak kita berkenalan dengan permukiman di kawasan rawa pesisir Semarang Utara, dengan argumen bahwa industrialisasi pesisir Semarang dan ekspansi sistem kereta api Jawa di akhir abad ke-19 menghasilkan dan meningkatkan permintaan tenaga kerja, tapi juga sekaligus mendesak migran-migran rural ke dalam ceruk-ceruk sosioekologis. Tak diterima di permukiman-permukiman orang Belanda dan Tionghoa (yang merupakan pusat pemerintahan dan perda-

gangan), migran-migran ini mulai menghuni dan menggarap lahan basah untuk keperluan agrikultur. Kemunculan permukiman-permukiman spontan ini (yang dirujuk sebagai ‘kampung’) menghasilkan pemisahan geografis antara “rawa pribumi di utara” dan “kawasan kosmopolitan di selatan”, sebuah pemisahan yang terus dianut oleh politik urban Semarang sampai hari ini. Dalam konteks ini, banjir yang dialami oleh wilayah utara tidak hanya dipahami secara harfiah sebagai peristiwa atau bencana, tapi juga menyimbolkan sebuah ekses, yakni: wilayah utara sebagai sumber keberlebihan air, populasi, limbah, sampah, dan kejahatan. Dengan kata lain, wilayah utara terancam tapi sekaligus juga ancaman bagi pihak lain.



Lukas Ley

Bab 2 menggambarkan intervensi pemerintah, khususnya pada era Orde Baru. Selama kurun 1970-an yang ditandai lonjakan ekonomi, Semarang mengalami urbanisasi yang masif. Karena proses ini sama artinya dengan perpindahan manusia dari utara ke selatan, kampung-kampung di utara secara dikotomis mulai dianggap sebagai sarang masalah yang dikuasai para penjahat, sebagai oposisi dari selatan (baca: sumber segala yang baik). Orde Baru berusaha mengontrol kampung-kampung ini melalui normalisasi sungai (pelebaran dan penanggulangan sungai), yang dibarengi pengusiran dan penggusuran. Normalisasi sungai adalah cara menjadikan kampung lebih transparan (baca: teramati dan terkontrol oleh birokrasi) sekaligus upaya mencitrakan kebersihan dan modernitas kampung (baca: upaya menyempitkan gap antara kampung dan kota). Kebijakan ini, bagi Ley, adalah penjelmaan dari ideologi pembangunan yang mempromosikan modernisasi sebagai tujuan universal untuk semua dengan melakukan patologisasi atas sebuah seksi populasi.

Bab 3 menuturkan bentuk kehidupan sehari-hari di Semarang Utara saat ini dari perspektif pengalaman banjir yang permanen dan berulang. Karena air secara rutin mendobrak batas-batas material kediaman dan menggenang di jalanan kampung dan rumah-rumah, warga mulai berorganisasi secara mandiri (baca: mengambil alih tugas krusial pemerintah, yang secara ideologis dibenarkan oleh imbauan tentang partisipasi akar rumput) untuk menangani mas-

alah ini, utamanya melalui pengadaan pompa-pompa dan pembentukan asosiasi-asosiasi pemompaan untuk memulihkan aliran air. Di sini, banjir menjadi denyut yang menunjang kehidupan ekonomi, sosial, dan afektif individu. Krisis yang berulang memang pada akhirnya mendatangkan infrastruktur baru dan proyek-proyek pembangunan komunitas. Namun, semua program ini terbukti hanya menjadi usaha tambal-sulam yang datang dan pergi silih-berganti alih-alih intervensi yang esensial.

Bab 4 menunjukkan bagaimana sensibilitas warga pada hidrologi dipengaruhi oleh keadaan politik yang terus berubah-ubah. Dengan menanyakan apa makna dari menjadi subjek politik di Semarang – kota yang dipuji oleh World Bank atas gaya pembangunan akar rumputnya tapi sekaligus dibayangi ancaman perubahan iklim – bab ini berfokus pada proyek-proyek pembangunan skala RT/RW dan pengumpulan konstan untuk mencari pendanaan di level pemerintahan kota dan provinsi. Dana yang cair sebagian besar dipakai untuk memperbaiki jalan dan infrastruktur kampung, dan hanya sebagian kecil yang dialokasikan untuk sektor lain seperti pendidikan. Di sini, Ley berargumentasi bahwa infrastruktur pelan-pelan mengalami pergeseran makna. Lapis demi lapis blok batu yang dipakai untuk meninggikan infrastruktur agar lebih kebal banjir tidak lagi dipahami oleh warga sebagai “pembangunan”, tapi semata, secara harfiah, sebagai “peninggian”. Jika “pembangunan” berasosiasi dengan proyek kebangsaan, maka “peninggian” menyiratkan sebuah konteks yang sementara dan lebih bercorak kekinian, di mana warga pesisir di Semarang dapat mengapung di atas air untuk sementara waktu.

Bab 5 mengkaji proyek antibanjir yang merupakan kerja sama antara Kementerian Pekerjaan Umum Indonesia, pemerintah kota Semarang, dan pakar air dari Rotterdam, Belanda. Kerja sama bilateral ini, terlepas dari perubahan transformatif-modernis yang dijanjikannya, pada akhirnya hanya memperkuat ketergantungan pada solusi-solusi teknis. Dengan bersandar pada pengetahuan saintifik Barat dan berabad-abad pengalaman mengelola air, kedatangan para pakar dari Belanda – dengan teknik andalan mereka yang dinamakan “polder” – dibarengi dengan iming-iming perubahan progresif. Kenyataannya, “polder” hanya menjadi solusi yang murni teknis, dengan efek konkret yang memang terbukti (baca: mampu mengeringkan air dengan lebih efektif dan efisien) tapi tan-

pa menginspirasi perubahan signifikan ihwal tata-cara manajemen air di Semarang. Bahkan faktanya, durasi operasional “polder” diramalkan hanya akan bertahan selama 15 tahun berhubung frekuensi penurunan lahan di Semarang yang meningkat pesat. Dengan demikian, warga – yang diajari untuk bersikap selayaknya warga negara yang terberdayakan – sekali lagi menemukan diri mereka terjebak dalam masa kini kronis, di mana krisis dikelola oleh pemerintah dan agensi-agensinya yang tidak akuntabel. Di sisi lain, para politisi kini bisa lepas tangan karena mengklaim bahwa mereka telah berusaha sebaik mungkin untuk memecahkan masalah banjir. Di sini, Ley berspekulasi bahwa kondisi kronis yang sebenarnya dialami warga bukanlah banjir berkala, melainkan hegemoni normalisasi yang dipaksakan oleh pemerintah.

### **Adakah jalan keluar?**

Studi Ley menunjukkan bahwa ada beberapa faktor yang menyebabkan terjadinya banjir di pesisir utara Semarang: durasi infrastruktur, aktivitas pemeliharaan warga, intervensi pemerintah, dan temporalitas banjir. Jadi, banjir tidak bisa dijelaskan semata oleh perubahan iklim belaka, ataupun kemiskinan (material maupun intelektual), ataupun kegagalan pembangunan. Alih-alih, ideologi dari skema-skema perbaikan yang dirancang oleh otoritaslah yang ternyata menghasilkan sebuah masa kini yang kronis, sebuah lokasi temporal yang dibayang-bayangi oleh risiko dan miskin transformasi politik.

Apa yang bisa dilakukan negara-negara neoliberal saat ini untuk melindungi warganya yang tinggal di zona-zona yang terancam perubahan iklim, di mana kekacauan tidak pernah berevolusi menjadi tatanan melainkan sekadar bermutasi menjadi bentuk yang baru? Terlepas dari fakta bahwa perubahan iklim sudah dirasakan dengan sangat konkret oleh mayoritas penduduk bumi, mayoritas pemerintah di dunia masih berpura-pura bahwa ini adalah ancaman yang masih jauh dan bisa ditangani secara kasual, atau dengan kata lain, secara reaktif alih-alih visioner. Masa kini kronis yang dihasilkan oleh kemasabodohan ini tidak hanya menjadi sumber bencana berkala, tapi juga kebuntuan politik yang mencerabut orang-orang dari masa depan yang lebih bermartabat.

Salah satu informan Ley berkomentar bahwa barangkali tindakan terbaik yang bisa dilakukan adalah sekalian saja membiarkan dunia ini tenggelam,

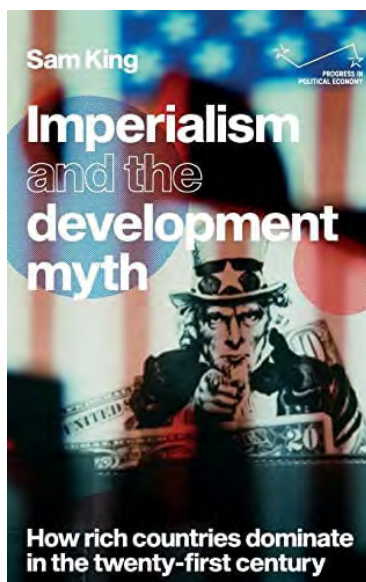


membiarkan laut mencaplok daerah hunian warga berikut seisinya. Jika kita mempertimbangkan masa kini kronis sebagai efek dari marjinalisasi politik, maka komentar ini bisa ditanggapi secara serius sebagai satu-satunya janji yang bisa ditawarkan oleh masa depan di hadapan kemangkrakan infrastrukural yang dialami warga.

# Teori Imperialisme, Masihkah Relevan? Taktik Negara Kaya Mempertahankan Ketimpangan

**Rizaldi Ageng  
Wicaksono**

Ulasan 56 | Desember 2022



Samuel T. King, 2021.  
*Imperialism and The Development Myth: How Rich Countries Dominate in The Twenty-first Century*, Manchester University Press.

Telah lebih dari satu abad teori imperialisme Lenin dikonsumsi oleh masyarakat dunia, khususnya akademisi dan aktivis. Namun, apa itu imperialisme? Lebih jauh, masih perlukah teori imperialisme digunakan ketika membicarakan wacana geopolitik global kontemporer? Samuel T. King dalam buku ini menjawab dengan tegas: penting. Dalam *Imperialism and The Development Myth (How Rich Countries Dominate in The Twenty-first Century)*, King menceburkan diri dalam sebuah perdebatan teoretis yang telah dilakukan sejak lama oleh berbagai akademisi dan peneliti Marxis.

Beberapa di antaranya termaktub dalam perdebatan antara David Harvey dengan Prabhat Patnaik dan Utsa Patnaik. Mengaitkan dengan kebutuhan atas sumber daya alam pembangkit listrik, Harvey merefleksikan bagaimana pengurusan bersih kekayaan dari Timur ke Barat yang telah berlaku selama lebih dari dua abad, telah berbalik arah, khususnya semenjak India Timur terkenal sebagai pembangkit tenaga listrik dalam ekonomi global. Utsa & Prabhat menegaskan bahwa selama ini tidak

ada perpindahan kekayaan, karena di satu sisi, negara Barat tidak dapat memproduksi komoditas di Asia karena masalah geografis. Itulah mengapa produksi yang berhubungan dengan komoditas sumber daya alam didorong tanpa harus membahayakan arus uang di kota (dan/atau negara imperialis).

Chris Harman dan Alex Callinicos dalam kritik mereka juga berupaya mempresentasikan teori Lenin dengan menghilangkan substansi dari teori imperialisme, yakni monopoli. Dalam argumen tersebut, tampak bagaimana neoliberalisme dipandang berhasil mendongkrak perkembangan ekonomi di negara-negara dekolonisasi. Salah satu fakta lain adalah bagaimana perkembangan industri di Tiongkok yang menantang dominasi Amerika Serikat, bahkan melampaui pertahanan dominasi unipolarisme (penguasaan satu negara terhadap negara lain—baik dalam segi militer, ekonomi, maupun budaya).



Samuel T. King

Pembahasan utama dalam buku ini merupakan upaya King dalam mempertahankan teori imperialisme, dan relevansinya saat ini. Pertama, ia menggugat anggapan akademisi yang percaya bahwa teori Lenin tentang imperialisme telah usang. Kedua, King juga menantang para pendukung teori imperialisme yang secara parsial menyadur dan mereproduksi teori tersebut. Ia menjelaskan kedua pandangan itu dalam buku yang terdiri dari lima bab. Pada bab awal, King menunjukkan keterbelahan dunia di era neoliberal dalam kaca mata geopolitik yang didorong oleh ketimpangan ekonomi politik global. Dalam bab dua, ia meninjau berbagai literatur beraliran Marxist yang menegaskan teori imperialisme, dan selanjutnya membahas Tiongkok yang kini dipandang sebagai ancaman bagi negara-negara imperialis *status quo*. Di bab tiga, King membicarakan teori imperialisme Lenin secara mendalam dengan menghubungkan konsep monopoli dan nilai guna kerja manusia yang dikemukakan oleh Marx dalam *Das Kapital*. Pada bab empat, King menggunakan teori imperialisme sebagai pisau untuk menganalisis situasi geopolitik kontemporer. Di bab akhir, King membantah pandangan akademisi yang menyebutkan Tiongkok sebagai negara imperialis baru. Ia berupaya membongkar alasan terselubung mengapa negara imperialis membombardir Tiongkok

kok dengan berbagai propaganda media dan embargo ekonomi.

## **Negara yang Terbelah**

Pembahasan tentang negara yang terbelah-belah dalam kutub ‘negara kaya’ (yang jumlahnya segelintir) dan ‘negara miskin’ (sebagai mayoritas penduduk dunia) ditunjukkan melalui data yang mudah ditelusuri, yakni Produk Domestik Bruto (PDB) per kapita masing-masing negara. Jika dianalisis, 59,8 persen PDB per kapita dunia dikuasai oleh 32 dari 194 negara yang jumlahnya kurang dari 1 miliar penduduk dunia (13,6 persen). Sementara, 148 negara lainnya hanya menguasai 37,5 persen PDB per kapita yang di dalamnya terdapat 6 miliar lebih penduduk dunia (atau sebesar 85 persen dari total populasi).

Menurut Sam, penggunaan data PDB per kapita merupakan cara paling tepat –meski tentu ada kekurangan –untuk menganalisis ketimpangan antarnegara, ketimbang menggunakan analisis paritas daya beli (*PDB-purchasing power parity*). Ini didasari atas argumen bahwa PDB adalah ukuran pendapatan yang diterima oleh kelas pemilik modal (kapitalis) dengan kelas tak berpemilik modal (buruh) untuk menjual komoditas keseluruhan yang mereka miliki. PDB dengan demikian sangat berguna untuk membandingkan nilai pasar global (harga) produk tenaga kerja per orang.

Angka-angka yang disajikan King dalam buku ini diambil dari situs web resmi Bank Dunia, di mana semua orang bisa mengakses data perkembangan angka PDB per kapita dari seluruh negara. Meskipun data PDB per kapita yang disadur dari Bank Dunia berhenti pada 2016, argumen King mengenai negara yang terbelah dan ketimpangan semakin menajam saat ini, masih menunjukkan ketepatan analisis jika kita lihat pada gambar di atas.

## **Latar Belakang Peminggiran Teori Imperialisme**

Pada bab dua dan tiga, King menyelami latar belakang historis para penulis beraliran Marxist yang menolak imperialisme. Dalam bab ini, secara jelas King menantang para pemikir Marxist kontemporer yang banyak bermukim di negara Dunia Pertama lainnya Harvey (Amerika Serikat), Callinicos dan Harman (Inggris). Menurut King, penolakan atas teori imperialisme di abad ke-21 dilandasi pada sejarah perjuangan antiimperialisme semenjak abad ke-

20 yang terbagi dalam dua gelombang.

Gelombang pertama dimulai ketika teori imperialisme dicetuskan oleh Lenin. Terutama pada Perang Dunia I, ketika teori imperialisme digunakan sebagai alat analisis untuk menjelaskan bagaimana peristiwa tersebut sama sekali merugikan kelas buruh. Pasalnya, tidak ada keuntungan yang didapatkan bagi kelas buruh ketika negara saling berperang. Itulah mengapa kelas buruh di negara-negara yang berperang harus mengorganisasi diri mereka untuk menolak agenda perang.

Gelombang kedua bertitik tolak pada peristiwa perjuangan pembebasan nasional di negara-negara terjajah, terutama pada rentang waktu pasca Revolusi 1917 Uni Soviet yang menghidupkan Kongres Komunis Internasional. Dalam laporan Lenin pada kongres kedua, ia kembali menekankan bagaimana imperialisme semakin kuat, dengan mencontohkan fakta tentang dunia yang terbelah-belah. Lenin memperkirakan sekitar 70 persen populasi global hidup di wilayah dengan situasi ekonomi politik yang ditindas. Ini menjadi faktor mengapa perjuangan pembebasan nasional negara-negara terjajah harus dimenangkan.

Berakhirnya Perang Dunia I dan II yang berimplikasi pada kemerdekaan bangsa terjajah dari kolonialisme pendudukan militer, diikuti dengan masuknya negara-negara dekolonisasi menuju pasar tenaga kerja global, dianggap menandai tamatnya dominasi negara adidaya seperti Jerman, Belanda, Australia, Amerika Serikat, dan Jepang atas wilayah-wilayah pendudukan mereka. Melalui analisis historis, diikuti dengan pembahasan pemikir Marxist kontemporer yang meminggirkan teori imperialisme Lenin, King menyimpulkan bahwasannya imperialisme dalam narasi dominasi negara adidaya terhadap negara tertindas tak lagi relevan. Fakta masuknya ekonomi Tiongkok ke pasar kapitalisme pun membawa keyakinan lebih tinggi bagi para revisionis teori ini untuk semakin mempercayai bahwa konsep imperialisme sudah tak signifikan.

### **Pengaplikasian Teori Imperialisme di Era Kontemporer**

Bab tiga merupakan kelanjutan upaya King menyelami teori imperialisme dan pengaplikasiannya terhadap perkembangan ekonomi politik kontemporer. Jika di bab sebelumnya King fokus pada pembedaan argumen para

penentang, pada bagian ini ia mencoba menganalisis relevansi teori imperialisme Lenin. Menurut King, sikap Lenin mengartikulasikan teori imperialisme sangat penuh kehati-hatian. Peralnya, imperialisme selalu memiliki beberapa aspek utama, di antaranya monopoli, parasitisme, pembusukan, eksploitasi, berlanjutnya produksi komoditas, reaksi politik dan meningkatnya kontradiksi sosial akut, serta konflik.

Pada bagian ini, pembaca awam akan dibingungkan dengan berbagai definisi teoretis khas Marxist yang jarang dikonsumsi masyarakat di Indonesia. Apalagi tatkala King mengulas perdebatan teori ilmiah atas kajian imperialisme secara lebih mendalam. Namun, karena penelitian King merupakan hasil riset doktoral filsafat, wajar jika nuansa perdebatan dalam buku ini sangat kental dengan perang wacana teoretis. Namun sebetulnya spektrum teoretis tersebut hanya terjadi di awal pembahasan saja, karena kemudian ia lebih lanjut memperdalam makna monopoli, dikaitkan dengan fakta relevan di lapangan. Salah satu contohnya misalnya persoalan riset dan pengembangan dalam ranah produksi yang menjadi inti monopoli di abad ke-21, dan hanya tersentralisasi di negara-negara imperialis.

### **Kapital Monopoli dan Nonmonopoli**

Bab empat buku ini mencoba membangun argumen bagaimana produksi komoditas dalam kapitalisme kontemporer masih mempertahankan ‘perpindahan tidak setara’ dalam rantai produksi global. Ia memperdalam pembahasan dari bab sebelumnya yang menyatakan bahwa dekolonisasi sebagai upaya pemerataan proses (ekonomi politik) yang akan memakmurkan Dunia Ketiga adalah semu. King menyajikan data empiris mengenai rantai produksi global oleh berbagai perusahaan multinasional –baik yang bermarkas di negara Dunia Pertama maupun di Dunia Ketiga –dengan mengkaji tentang pembagian kerja. Ia membongkar rantai produksi komoditas bermerek dari Dunia Pertama yang memindahtangankan kerja perakitan mereka ke negara Dunia Ketiga. Contoh kasusnya adalah perusahaan Apple yang mengalihdayakan produksi ke Foxconn (Taiwan), tetapi tetap mempertahankan riset dan pengembangan perangkat lunak, desain, dan peranti teknologi di California.

Dengan demikian, Apple secara efektif memangkas modal produksi, mengingat upah buruh perakitan peranti di Tiongkok jauh lebih murah ketimbang Amerika Serikat. Di sisi lain, Foxconn tidak diberikan hak untuk mengakses hasil riset sebagai implikasi dari rezim hak paten dalam hukum internasional. Namun, pembagian kerja seperti ini hanya terjadi dalam produksi komoditas canggih. Komoditas yang relatif lebih mudah untuk diproduksi seperti tekstil atau alas kaki, tidak dikontrol oleh negara Dunia Pertama. Kasus ini merupakan contoh empiris bagaimana monopoli terjadi secara masif, menegaskan relevansi teori imperialisme Lenin di abad ke-21.

### **Tiongkok Bukan Negara Imperialis**

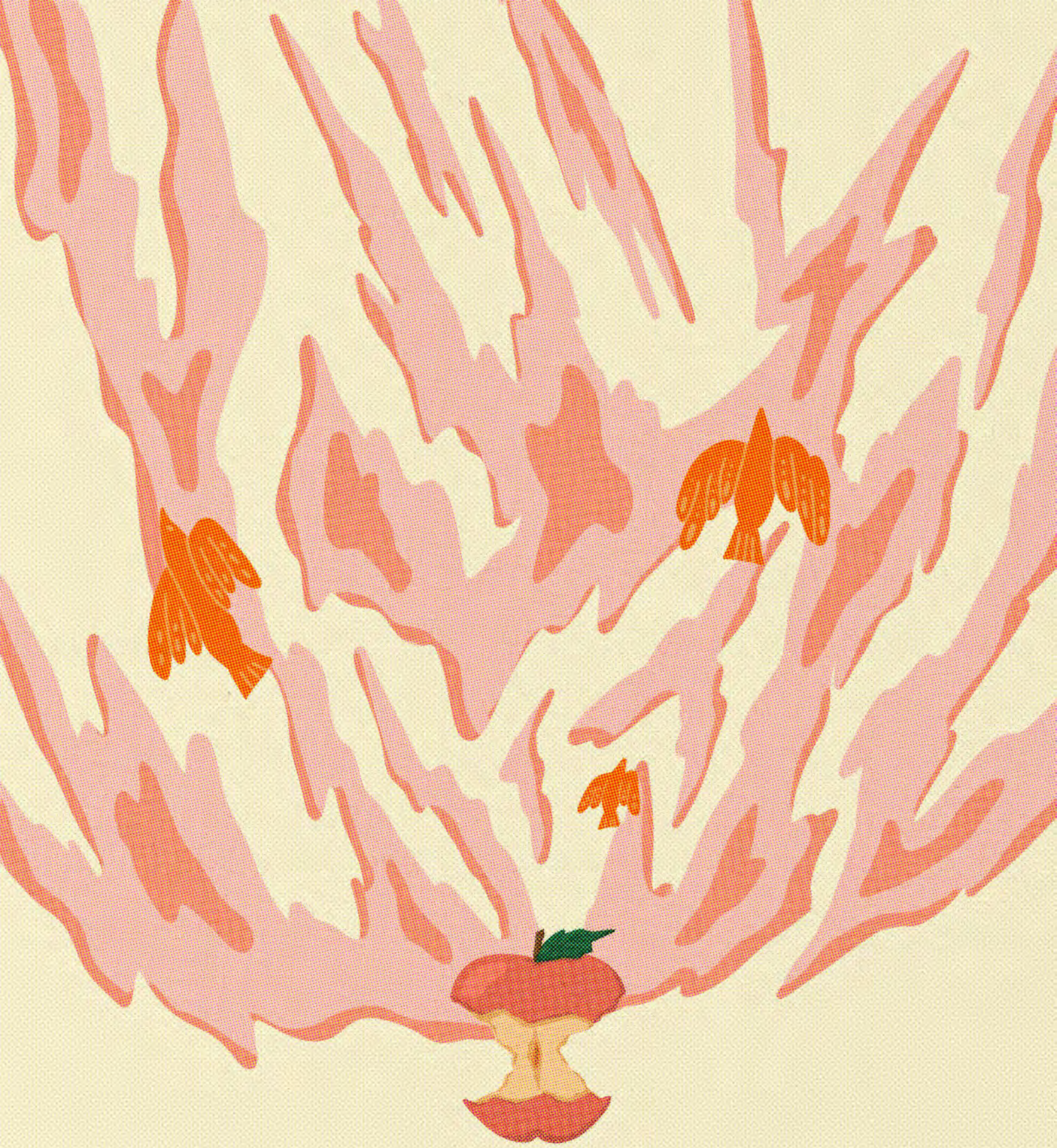
Di bab terakhir, buku ini menunjukkan kesalahan fatal bagi para penganut Marxist yang mempercayai bahwa Tiongkok merupakan negara imperialis baru. Dalam penyelidikan, King menunjukkan bahwa eskalasi riset dan pengembangan di Tiongkok masih jauh terbelakang dibandingkan dengan geliat di negara imperialis, padahal ekspansi perusahaan multinasional begitu menggeliat. Itulah mengapa menurut King, perang dagang yang melibatkan Huawei beberapa waktu belakangan tidak akan dimenangkan oleh Tiongkok. Hal tersebut terjadi karena Huawei belum mampu menciptakan *chip* mereka sendiri, alih-alih menggunakan material dari perusahaan berbasis di Amerika Serikat. Sehingga, kendati Tiongkok menunjukkan perkembangan industri pesat setelah masuk ke pasar global, mereka tidak akan mampu menyusul dominasi Amerika Serikat dan negara inti imperialis lain. King juga mengkritik propaganda oleh Amerika Serikat yang cenderung rasis.

### **Kesimpulan**

Secara umum, buku ini memberikan gambaran jelas untuk memahami mengapa hampir seluruh negara-negara Dunia Ketiga tidak dapat meningkatkan kualitas produksi secara mandiri, misalnya dengan mengubah industri manufaktur padat karya ke industri modal. Fakta ini memunculkan pertanyaan lanjutan untuk kita: apakah dekolonisasi sudah benar-benar direalisasikan secara tuntas?

Kekurangan dalam buku ini yakni munculnya berbagai wacana teoretis yang khas digunakan oleh intelektual Marxis. Hal tersebut membuat tulisan semakin sulit dipahami oleh pembaca di Indonesia, mengingat adanya sejarah kelam Genosida 65 yang banyak menyensor berbagai literatur Marxis bahkan hingga kini. Latar belakang Samuel T. King sebagai seorang doktor di dunia akademik, serta aktivitas dia dalam organisasi politik kepartaian membuat penelitian ini memiliki bobot berbeda pada kesimpulan akhir. Ia tak hanya berhenti pada relevansi teori imperialisme Lenin di abad ke-21 belaka. Lebih jauh, King mendorong persatuan kelas pekerja di negara Dunia Pertama dan Dunia Ketiga untuk bersama-sama menghancurkan sistem kapitalisme dan imperialisme; moral intelektual yang sudah sangat jarang ditemui di lingkungan akademik kita hari ini.





[www.thesuryakanta.com](http://www.thesuryakanta.com)