

IA

Teater Kekerasan

*Membaca Kekuatan Pikiran Para Jagoan
dan Elite Strategis di Madura*

**Ardhie Raditya
Pardamean Daulay**

- Teater Kekerasan -

**Membaca Kekuatan Pikiran Para Jagoan
dan Elite Strategis di Madura**

Perpustakaan Nasional: Katalog dalam Terbitan (KDT)

Penulis:

Pardamean Daulay

Ardhie Raditya

TEATER KEKERASAN: Membaca Kekuatan Pikiran Para Jagoan dan Elite Strategis di Madura

Ed. 1, -1- Malang: Inara Publisher, 2022

xvi + 130 hlm., 15,5x23 cm

ISBN: 978-623-5970-80-6

1. Kultur, Ilmu Budaya, Kebudayaan dan Lembaga-lembaga, Institusi I. Judul

306

Hak cipta 2022, pada penulis

Dilarang mengutip sebagian atau seluruh isi buku dengan cara apapun, baik berupa fotokopi, scan, PDF, dan sejenisnya.

Anggota IKAPI No. 306/JTI/2021

Cetakan I, November 2022

Hak penerbitan pada Inara Publisher

Desain sampul: Dana Ari

Tata letak: Tim Layout Inara Publisher

Dicetak oleh PT Cita Intrans Selaras (Citila Grup)

Diterbitkan pertama kali oleh Inara Publisher

Jl. Joyosuko Agung RT.3/RW.12 No. 86 Malang

Telp. 0341-588010/CS. 081336120162

Email: inara.publisher@gmail.com

Web: www.inarapublisher.com

Pengantar Penulis

Menuju ke Depan Pintu Gerbang Sosiologi Dekstruktif

Setiap peradaban manusia telah mengenal sejarah kekerasan yang sumber utamanya adalah hubungan antar bangsa. Demikian gagasan Toynbee (1956). Itu sebabnya, ketidaksempurnaan esensial menjadi karakter dari semua kehidupan manusia. Ketidaksempurnaan esensial ini, kata Aron (1972), dapat kita lihat bukan sebatas pada metafora manusia memakan sesama (*homo homini lupus*), namun juga manusia telah menjadi tuhan bagi sesamanya (*homo homini deus*). Karena manusia telah menjadi tuhan bagi sesamanya, maka dibutuhkan pengorbanan maupun pihak yang dikorbankan atas nama 'sihir sosial'. Teater tragedi kehidupan dan destruksi sosial menciptakan ikatan ganda mengerikan, karena tidak ada korban, hanya mekanisme pengganti korban, maka dalam kondisi ini berlaku bentuk kekerasan halus dengan dalih 'penyelamatan', penuntutan kesetaraan, atau secara lebih gamblang sebagai kambing hitam (Girard, 1972).

Destruksi sosial tersebut merasuki ke alam pikiran intelektual sebagai cara baca fenomena sosial yang selalu membutuhkan pijakan kepastian, dan kepastian ini sering bersandar pada pijakan fakta sosial. Sosiologi tampaknya awal kemunculannya sangat terkesima pada fakta sosial ini. Bahkan, kalangan sosiolog dituntut mengikuti prinsip kerja ilmuwan alam yang melandaskan pengetahuannya dengan berburu fakta-fakta. Yang terjadi adalah sosiologi gagal mengantisipasi gerakan totaliterianisme. Karena, di dalam dirinya mengistimewakan fungsionalisme dan tipe ideal tindakan sosial, sehingga membentuk kondisi hidup manusia, dunia kehidupan yang kita jalani hari ini, berada dalam kondisi zaman kegelapan sejak memasuki abad ke-20 (Arendt, 1955).

Ironisnya, pencarian kebenaran berdasarkan fakta sosial ini telah memberangus kapasitas berpikir manusia. Apa yang disebut benar berarti faktual. Faktual jika sesuai dengan aparatus inderawi dan akal manusia. Jika tidak, keberadaannya bukan objektif, atau tanpa suatu kehadiran tidak mungkin kita tahu faktanya. Itu sebabnya, berbagai penyelidikan saintifik dirangkai guna memenuhi kekuatan kognitif tetap sesuai porosnya, stabil sesuai standar yang diterima kalangan ilmuwan alam. Karena tekanan inilah, maka sebagian besar penelitian ilmiah cenderung kaku, bahkan kata-kata yang digunakannya cenderung eksklusif dan bukan menjadi ilmu menyenangkan bagi orang awam karena sulit dimengerti. Dalam dunia kehidupan manusia, kesewenangan pengetahuan semacam ini bagian dari kekerasan kognitif yang terus dinikmati. Kita seakan tidak punya otoritas menamai, selain mengikuti tindakan menamai yang telah ditetapkan oleh ahli, meskipun hidup manusia memiliki latar belakang sosial budaya beragam untuk menamai.

Padahal, dunia kehidupan manusia tidak mungkin disamakan dengan dunia alamiah maupun prosedur kerja laboratorium para ilmuwan. Dunia kehidupan manusia tidak ditentukan oleh fakta, melainkan kebermaknaannya. Di mana Tuhan berada? Seperti apa wujudnya? Apakah keberadaannya direpresentasikan oleh kelompok pembela Tuhan? Ataupun figur-figur karismatik yang menduduki pucuk jabatan yang paling merepresentasikan 'kebenaran eternal'? Bukankah sekarang banyak tuhan-tuhan baru, sesembahan baru, bermunculan yang meminta kepatuhan dan perintah total tanpa banyak pertanyaan dan gugatan? Di antara kita akan selalu ada pengkhianatan dengan cara permainan maupun memperlakukan bentuk kehidupan. Tidak ada kebenaran abadi di dunia ini. Dunia kehidupan manusia adalah terminal yang berserakan makna-makna dan setiap saat akan selalu ada yang memungutnya untuk menyubstitusi dunia kenyataan serta dunia hidup sehari-hari. Celaknya, manusia adalah makhluk bertopeng yang lihai menipu, baik diri sendiri maupun orang lain. Dengan bermental kerumunan, teror kawanannya, manusia

bertindak mengikuti arahan “kamu harus” dan memainkan peran-peran untuk orang lain (Nietzsche, 1990).

Sederhananya, untuk menyebut dirinya bermoral, dia harus menuduh orang lain tidak bermoral; agar disebut dirinya anggota kelompok pejuang kesetaraan, dia harus menyudutkan pihak-pihak lain yang dianggap biang kerok ketidaksetaraan; agar dirinya disebut pengikut kelompok ‘pembela Tuhan’, dia harus mengkafir-kafirkan orang lain yang tak sepaham dengannya; untuk menyebut orang dari daerah lain keras, maka dia harus menganggap daerahnya halus. Fenomena ini sungguh merupakan teater kekerasan yang sumbernya adalah tindakan sosial tuna makna. Dari gagasan sepintas ini, para pembaca akan diajak berkelana mendalami kekuatan pikiran dalam hubungannya dengan fenomena destruktif, berdasarkan studi lapangan yang semula terbilang relatif singkat di bawah tuntutan kerja “kamu harus” segera ‘setorkan’ laporan. Tetapi, sebelum naskah ini diterbitkan untuk membantu mendidik publik, maka saya secara mandiri harus merelakan dengan ringan hati untuk kembali ke lapangan dengan dana, tenaga, dan gejolak hati yang harus ditanggung mandiri. Seperti yang Arendt katakan bahwa kita harus berdamai dengan diri sendiri, meskipun yang tersisa hanya ratapan yang muncul dalam semua ingatan.

Semula, studi lapangan ini, sejauh dalam ingatan, berjalan hitungan minggu, bukan intensif berbulan-bulan, karena badai korona sedang memuncak. Berbagai data yang akhirnya digelar ternyata sangatlah tidak memadai, sementara peneliti dari luar Madura harus segera pulang karena dibatasi oleh waktu proyek penelitian dan urusan pribadi yang lain. Tentu saja, dengan menggunakan studi etnografi yang harus betah dalam kerja lapangan menjadi sangat tidak memungkinkan. Datang kabar bahwa laporan studi lapangan ini harus dibukukan, kabar yang bagi saya seperti ditampar makhluk astral. Ada dua keputusan urgen dalam upaya penerbitan buku yang sangat berbeda dengan tulisan laporan proyek penelitian, seperti yang disarankan Geertz (1992). Pertama, apa yang harus dicakupkan, dan kedua

bagaimana cakupan itu harus ditulis dengan sangat hati-hati. Karena itulah, kita harus siap siaga memperbaiki karya kita sendiri yang telah dilakukan di masa lalu tanpa sembarangan menyerahkan kepada penyunting.

Mungkin saya tidak sepenuhnya mengikuti saran Geertz. Saya memutuskan kembali turun lapangan, tidak dengan studi etnografis yang butuh hubungan keintiman dengan kondisi lapangan, melainkan studi fenomenologis, sehingga keterlibatan secara penuh harus dibatasi, karena situasi politik di Madura, tepatnya di Madura Barat, masih dalam suhu udara yang hangat menyengat. Makanya, saya tidak akan menceritakan pengalaman disulut rokok seperti yang pernah dialami oleh (alm.) Dr. Latief Wiyata ketika informannya hendak menguji 'kesaktiannya', atau seperti (alm.) Dr. Kuntowijoyo yang pernah 'dikerumuni' orang-orang Cina Madura untuk ditawari banyak lahan investasi ketika dia memfotokopi dokumentasi penting untuk bahan penelitiannya di Bangkalan. Saya hanya banyak ditawari kopi, pisang goreng, dan sebakul nasi ketika bertemu para informan. Karena, mereka menganggap penampilan saya seperti artis ibu kota yang akan melakukan program bedah rumah di Madura Barat, Bangkalan dan Sampang utara. Belakangan saya paham, setelah studi fenomenologis ini sudah dirampungkan hampir setahun (plus penulisan hasil penelitian), ketika berpamitan dengan para informan, jika suguhan itu punya makna keakraban dengan orang yang baru dikenal. Jika benar-benar akrab, sudah dianggap oleh mereka sebagai bagian dari 'keluarga barunya', suguhan mewah itu (berdasarkan ukuran peneliti minimalis seperti saya) tak lagi disajikan, tetapi diminta mengambil sendiri di tempat yang telah disediakan.

Sementara, mas Damai (begitulah panggilan akrab fasilitator tim riset ini) menjalankan tugas sebagaimana kepanjangan tangan dari konsep Gadamer (1981) sebagai sosiolog yang 'menangis'. Sosiolog yang 'menangis' ini seperti filsuf yang 'menangis' karena menjalankan tugas yang tidak kalah beratnya dengan fenomenolog destruktif seperti saya lakukan di atas. Dua tugas utama yang harus diemban sosiolog yang 'menangis'

tersebut adalah praksis dan *eupraksis* yang jika dua kata filosofis ini digabungkan artinya kurang lebih menjadi tindakan aktuasi (kemitraan) murah hati. Dengan mengemban dua tugas ini, Mas Damai merelakan diri mengatasi manajemen penelitian pada satu sisi, dan mentranskripsi data lapangan yang memperkuat riset fenomenologis ini pada sisi yang lain. Sambil lalu, dia juga memberikan energi kepercayaan, ketulusan, dan dorongan motivasi sepenuh hati bagi proses fenomenologi destruktif yang saya lakukan ini.

Atas dasar itulah, buku yang ditulis ini melewati banyak pengorbanan. Dengan tetap menaruh rasa hormat kepada sahabat pendukung yang tercantumkan namanya di bawah ini karena mereka juga ikut ‘menangis’. Melalui energi ‘orang-orang yang menangis’ itulah studi lapangan ini diharapkan berjalan baik dan memberikan kontribusi bagi kedatangan naskah sosiologi destruktif yang mereka idam-idamkan selama ini. Tetapi, mereka juga perlu tahu bahwa tanpa mengikuti jejak Geertz membuat naskah ini saya berikan tidak kepada penyunting, karena harus saya kerjakan sendiri. Untuk itu, sesekali waktu, saya bertemu dengan sanak saudara dan beberapa teman penulis ahli untuk memintai pendapatnya tentang naskah ini sebelum masuk ke dapur penerbit. Mereka ini sebagai ‘penyunting bayangan’, tanpa meminta bayaran profesional, atas nama sejarah pertemanan yang panjang di antara para penulis dari bangsa Madura atau keturunan Madura. Sebab, biaya penyuntingan di pasar penerbitan sudah terlalu mahal bagi ukuran kantong peneliti mandiri seperti saya. Setiap dari kita bisa menjadi penyunting, selama memiliki ketekunan dan pengalaman menulis, dibarengi ketabahan bergumul dengan bahan bacaan. Dengan catatan, kita punya waktu lebih tenang, waktu yang tak ternilai dengan standar fakta sosial, untuk melakukannya secara kesendirian. Dengan kesendirian, kita menjadi ‘tangan pertama’ mengenai dua hal: (1) perasaan pribadi yang orang lain tidak mungkin memiliki rasa sakit yang saya alami, dan (2) suatu episode sensasi yang menghalangi saya melihat kebisingan di luar, tetapi menjaga keberisikan tanpa teriakkan di dalam kemah (Ryle, 1994).

Supaya tidak membingungkan pembaca, buku ini sebaiknya perlu dibaca dan diposisikan sebagai sosiologi destruktif dengan bersumber datanya dari Madura. Hal ini penting kami utarakan karena hampir sebagian besar teori besar dan studi sosiologi yang kita pelajari bersumber dari bangsa Eropa. Misalnya, sosiologi solidaritas sosial dari Durkheim, sosiologi rasionalitas sosial dari Weber, dan sosiologi kelas sosial dari Marx yang data-data utamanya berasal dari masyarakat Eropa, mulai dari Perancis hingga Jerman. Sosiologi destruktif yang diangkat pada buku ini berasal dari dunia kehidupan bangsa Madura yang secara sistematis dibagi empat bab. Bab pertama menguraikan perspektif dasar dan metode fenomenologi yang berkaitan dengan pikiran, tindakan, dan destruksi sosial. Bab kedua berisikan tentang historiografi bangsa Madura yang punya hubungan erat dengan Islam, kolonial, dan jagoan Madura sehingga membuat Madura dikenal bangsa petarung. Bab ketiga menyajikan suatu fenomena destruksi sosial dalam kaitannya dengan politik dan agama tuna makna di pulau Madura. Bab keempat mengulas refleksi temporal sebagai perjalanan menuju pintu gerbang sosiologi destruktif yang bisa menjadi inspirasi maupun provokasi destruksi sosial yang berasal dari bangsa di luar Madura, terutama bangsa-bangsa lain di Indonesia yang beragam fenomenanya.

Akhirnya, disampaikan rasa terima kasih kepada banyak pihak yang ikut memberi andil kehadiran buku ini. Pertama, kepada Tuhan dan utusan-Nya. Kedua, kepada orang tua. Ketiga, para tokoh agama yang saya menyela waktu berbincang-bincang dengannya selama berada di lapangan. Keempat, kepada para jagoan di Madura Barat yang merelakan diri membantu saya mendapatkan banyak data. Kelima, kepada mas Damai dan segenap pimpinan di UT (Universitas Terbuka) yang memberikan suntikan dana ketika penelitian awal ini dikerjakan. Keenam, para kolega dan jajaran pimpinan di Unesa (Universitas Negeri Surabaya) yang selalu menunggu kapan datangnya 'hilal' buku ini menyapa mereka. Ketujuh, kepada tim '*shadow*' yang menyempatkan diri, meski waktu menunjukkan dini hari, demi bertanya keadaan saya

di lapangan. Kedelapan, Mas Pratama, Mbak Nunik, dan Pak Dody, yang memberi sudut pandang melihat Madura berdasarkan pengetahuan yang bergulir di wilayah perantauan dan pinggiran Jawa. Juga, 'dewa-dewa pengetahuan' yang bermukim di KBM UGM yang menempa saya dalam studi-studi lapangan. Misalnya, Prof. Faruk, Prof. Heru, Dr. Budiawan, Dr. Kris Budiman, Dr. Bayu, Dr. Lono, Dr. Wisma, Dr. Ratna, Dr. Suzie, dan lain sebagainya yang tidak akan cukup disebut semua namanya di kata pengantar yang sempit ini.

Kesembilan, Mas Novri, Mbak Tuti, dan Adam Muhsi di Unair yang tidak perlu disebutkan peran mereka pada studi lapangan ini, karena mereka tidak pernah mau dicangkulkan di sini. Kesepuluh, teman-teman di pesisir utara Jawa, yang ikut membantu saya di lapangan untuk berburu patahan data di Madura dan saling tersambung ke daerah mereka, baik yang ada di Situbondo, Bondowoso, Lumajang, dan Jember. Begitu pula, kepada kolega dan para peneliti ahli di Universitas Jember (Unej), terutama di Prodi Sosiologi yang memberi waktu diskusi. Terakhir, kesebelas, kepada penerbit Inara dan tim redaksinya yang selalu setia menanti naskah baru ini dikirim ke mereka.

Semoga buku ini bermanfaat bagi pembaca yang ingin berkenalan-dengan dan mengantarkan diri-kepada sosiologi destruktif, fenomenologi destruktif, melalui studi lapangan Madura, khususnya Madura Barat. Agar, naskah ini menginspirasi mereka untuk membuat karya lebih baik di kemudian hari. Setiap buku yang hadir bukan akhir dari segalanya, meskipun segala-galanya akan berakhir sama pada waktunya, sesuai kehendak-Nya.

Salam Hangat,

Dr. Ardhie Raditya

Dr. Pardamean Daulay

(sepanjang jalan kenangan Suramadu, Madujawa, periode akhir tahun 2021 – akhir Oktober 2022).

Referensi

- Arendt, Hannah, (1955). *Men In Dark Times*, New York: A Harvest Book.
- Aron, Raymond, (1972). *Progress and Disillusion: The Dialectics of Modern Society*, Great Britain: Pelican Books.
- Gadamer, Georg-Hans, (1981). *Reason In The Age of Science*, USA: MIT Press
- Geertz, Clifford, (1992). *Tafsir Kebudayaan*, Yogyakarta: Penerbit Kanisius.
- Girard, Rene, (1972). *Violence and the Sacred*, Baltimore & London: The Johns Hopkins University Press.
- Nietzsche, Friedrich, (1990). *Philosophy And Truth*, New Jersey & London: Humanities Press International, Inc.
- Ryle, Gilbert, (1949). *The Concept of Mind*, Great Britain: William Brendon and Son Ltd.
- Toynbee, J. Arnold, (1956). *A Study of History*, London: Oxford University Press.

Pengantar Penerbit

Sebagai makhluk sosial, dalam berinteraksi dengan manusia lainnya sering terjadi ketidaksesuaian baik cara maupun tujuan, sehingga berakibat konflik berwujud kekerasan (*violence*). Sejak akhir tahun 2012 terjadi peningkatan kekerasan di masyarakat Indonesia, bahkan dalam dunia pendidikan yang melembaga dan antar aparaturnegara. Jumlah kekerasan meningkat tajam sejak tahun 2011. Menurut data kepolisian RI tercatat 296.146 kasus, dan meningkat menjadi 316.500 kasus sampai dengan bulan November 2012. Penyelesaian kasus meningkat dari 52 persen menjadi 53 persen.

Dalam sejarah kehidupan manusia kekerasan merupakan pelengkap dari bentuk kejahatan itu sendiri. Munculnya kekerasan sebagai akibat dari interaksi antar manusia, karena perbedaan kepentingan dalam berkehidupan sosial. Kejahatan merupakan hal yang abadi dalam kehidupan umat manusia, karena berkembang seiring dengan meningkatnya peradaban manusia. Tindakan kekerasan kepada pihak lain merupakan bentuk aktifitas manusia yang mempunyai indikasi melawan hukum atau bertentangan dengan undang-undang yang berlaku.

Madura sebagai salah satu daerah pinggiran, kota kecil di sebelah timur pulau Jawa, seringkali disebut-sebut sebagai daerah penyuplai tindakan kekerasan di Indonesia. Berdasarkan

laporan resmi Polwil Madura (tahun 2005-2007) menyebutkan bahwa ada sekitar 60% kasus kekerasan di Madura terjadi karena peristiwa *carok*. Padahal, *carok* bukan peristiwa kekerasan, melainkan suatu peristiwa pertarungan satu lawan satu, dikehendaki, dan disetujui oleh kedua belah pihak untuk membela harga diri dengan berani.

Buku ini diharapkan dapat menambah khazanah pengetahuan bagi para pembaca mengenai pola pikir serta kekerasan yang terjadi di Madura.

Daftar Isi

Pengantar Penulis -- v

Pengantar Penerbit -- xiii

Daftar Isi -- xv

01. Teater Kekerasan: Permainan Kekuatan Pikiran, Tindakan, dan Destruksi Sosial -- 1

A. Pikiran, Makna, dan Tindakan Tanpa Kehendak -- 1

B. Kekerasan Kognitif dan Destruksi Sosial -- 29

C. Fenomenologi Destruktif -- 58

02. Madura sebagai Dunia Kehidupan Para Petarung -- 67

A. Historiografi Madura dan Sosial Geografisnya -- 67

B. Historiografi Jagoan dan Islam Anti Kolonial -- 77

03. Destruksi Sosial Di Madura: Politik dan Agama Tuna Makna -- 91

A. Politik dan Agama: Destruksi Sosial Berwajah Ganda -- 91

B. Elite Strategis Madura: Orang Tua Poliadik Membawa Lentera -- 99

04. Refleksi Temporal: Dari Madura Menuju Sosiologi Destruktif -- 111

Daftar Pustaka -- 117

Tentang Penulis -- 129

Teater Kekerasan: Permainan Kekuatan Pikiran, Tindakan, dan Destruksi Sosial

Kebenaran itu memaksa dengan kekuatan kognitif, dan ini lebih mengkhawatirkan daripada kekuatan kekerasan ... sebaliknya, kekuatan pikiran, berpikir atau memikirkan suatu hal, bukan perkara kebenaran, melainkan kebermaknaan

—Hannah Arendt

Keberadaan manusia tidak pernah memiliki tujuan dan akhir; kesatuan komprehensif apa pun dalam pluralitas peristiwa adalah bentuk kehidupan serba kekurangan ... Setiap orang tidak memiliki alasan apa pun untuk meyakinkan diri sendiri bahwa ada dunia yang sungguh-sungguh benar

—Friedrich Nietzsche

A. Pikiran, Makna, dan Tindakan Tanpa Kehendak

Dunia kehidupan manusia adalah dunia kehidupan penuh teka-teki, dunia sarat misteri. Satu-satunya kepastian dalam dunia kehidupan penuh misteri adalah ketidakpastian. Dunia kehidupan penuh teka-teki ini membuat kita menjadi makhluk berpikir dan dipikirkan manusia tanpa akhir, dunia kehidupan tanpa kepastian, menuntut pencarian tiada henti setiap hari.

Bentuk permainan dan mempermainkan kehidupan. Kehidupan kita dan cara hidup kita ini selalu dikelilingi berserak-serakan aktivitas mempertanyakan dan dipertanyakan, persepsi dan refleksi, presensi dan absensi diri, terbuka dan tertutup. Tetapi, dunia pendidikan kita, sistem pendidikan modern yang kita agungkan, mendorong kita menuju ke satu arah pencarian kebenaran sebagai prinsip intelektual atau aktivitas kognitif yang puncaknya menemukan kepastian. Hidup seperti ini memperlihatkan kesewenang-wenangan (kekerasan) kognitif atau agenda penipuan intelektual terhadap keberadaan, dunia kehidupan, dan mentalitas manusia. Kepastian yang diburu kebenaran ini tertuju pada kebenaran ilmu alam yang dipaksakan menjawab segala persoalan kehidupan di muka bumi.

Kedatangan ilmu sosial, misalnya Sosiologi, baik di barat maupun di negeri ini, telah membawa dalil bahwa kebenaran bisa terungkap jelas dan terang benderang jika yang dipelajari berupa fakta sosial. Realitas merupakan fakta sosial, demikian rumusan proposisi Emile Durkheim. Karena fakta sosial berciri objektif (independen atau netral), eksternal (di luar pikiran kita), general (harus berlaku umum), dan memaksa (menciptakan aturan dan kepatuhan), maka Sosiologi (termasuk, kalangan Sosiolog) harus mengadopsi kerja ilmuwan, misalnya fisikawan, kimiawan, dan lain sebagainya (Durkheim, 1982: 37). Dengan mengadopsi kerja ilmuwan alam ini, maka pokok bahasan ilmu-ilmu sosial harus mengikuti titah 'tuannya', yakni objek penyelidikan dilakukan di dalam 'laboratorium alamiah'. Menempatkan subjek utama ilmu sosial, seperti pengetahuan, kebudayaan, pendidikan, simbol, dan segala dunia kehidupan manusia lainnya, ke dalam 'laboratorium alamiah' sungguh-sungguh jahat, bukan semata-mata analoginya sembrono, melainkan juga menjerumuskan subjek utamanya ke dalam objek-objek eksperimental atau sulapan yang mendistorsi temuan-temuannya (Geertz, 1992: 28-29).

Pencarian pengetahuan dalam kegiatan ilmiah cenderung bermuara pada kebenaran tak terbantahkan, sesuai dengan bukti

aparatus sensoris yang bertumpu pada persepsi inderawi, suatu proposisi yang rupanya sulit ditolak manusia, karenanya sifatnya memaksa maupun direktif. Arendt (1978: 59) menegaskan bahwa apa yang kita sebut kebenaran, atau apa pun istilah yang sepadan dengannya, tak lebih dari buah kekuatan akal, persepsi inderawi, dan dirancang khusus dengan bahasa isyarat tertentu, dirumuskan secara penyelidikan ilmiah, sehingga menghasilkan dua macam kebenaran yang umumnya dibedakan sesuai tingkat paksaannya, yakni kebenaran rasional dan faktual. Bagi orang waras, berakal sehat, dan mengikuti arahan belajar, sulit menyangkal kebenaran rasional bahwa dua ditambah dua sama dengan empat, dan inilah yang disebut pemaksaan universal. Kebenaran faktual memiliki sifat memaksa yang terbatas daripada kebenaran rasional. Sebab, fakta menjadi benar apabila disaksikan sendiri, atau bergantung kesaksian orang lain yang mungkin kesaksiannya tidak dipercaya atau tidak mudah kita pastikan kebenarannya.

Ilmu pengetahuan alam, beserta kelompok ilmuwannya sebagai garda terdepan penjaga kebenaran, akan berburu sesuatu yang tampak, faktual, dan diverifikasi secara rasional. Sehingga, apa pun yang semula tidak tampak, non faktual, dan tidak nyata sebelum menjadi objek penelitian, akan dipaksa muncul supaya mengungkapkan dirinya dengan bantuan peralatan laboratorium, misalnya mikroskop, neraca analitik, alat deteksi volume, tabung reaksi, dan lainnya. Apabila manusia, dengan segala keberadaan, penampakan, dan dunia kehadirannya, diperiksa dengan prinsip ilmu pengetahuan alam ini, maka kebenaran yang dihasilkannya merupakan kebohongan yang disengaja. Semua hal yang tampak belum tentu benar, dan semua yang benar belum tentu bermakna. Makna atau konsep tertinggi dari suatu penampakan, meminjam pemikiran Arendt (1978: 133), bukanlah ditentukan semata-mata oleh mata pikiran, persepsi maupun aparatus inderawi, melainkan oleh mata hati, daya kontemplasi, dan aktivitas mental (berpikir, berkehendak, dan menilai). Bagaikan orang 'buta' yang memiliki kemampuan dan kehendak menarik diri, menyempatkan absen, dari penampakan faktual agar 'melihat' apa yang tidak terlihat.

Kita tidak bisa melihat semua hal di sekeliling kita, begitu dalilnya Nietzsche. Kehendak mengetahui, memenuhi rasa dahaga keingintahuan tentang dunia yang kita tanyakan, rasanya tak akan menggairahkan jika dijalankan terlalu serius. Karena, keseriusan itu meletihkan dan mengundang rasa bosan yang berulang-ulang. Dorongan untuk berpikir, merenung, memahami dan memberi arti bagi hidup yang kita jalani harus dibuat menyenangkan, “*gai saber*”, “*gaya scienza*”, “ilmu meng-gembirakan”, ringan hati. Inilah cita-cita baru pengetahuan dan keserbamungkinan melalui spirit bebas dari kerumitan, kerigidan, serta kekerasan kognitif. Memahami kehidupan berarti memberi makna padanya, kegiatan dan kenikmatan interpretasi. Ilmu alam materialistis cenderung menjelaskan dengan rumusan, perhitungan, ukuran, atau bekerja mekanis, sebab-akibat, berpegang pada standar operasional, dan ini membuat kehidupan, eksistensi, dan hubungan antar manusia menjadi latihan matematis. Padahal, interpretasi dibutuhkan bagi penciptaan makna baru, nama-nama baru, suatu pemahaman dan definisi yang lebih segar dari yang sudah ada sebelumnya sebagai perspektif alternatif yang menggetarkan, menggugah, sekaligus menghancurkan, dan tentu saja sarat prasangka yang tak mungkin terhindarkan karena dorongan horizon mentalitas kita (Nietzsche, 2001: 373-374). Interpretasi tidak bisa muncul tanpa kita berpikir atau memikirkan suatu hal, entah orang, benda, budaya, sejarah, agama, tubuh, peristiwa, politik, pendidikan, atau apa pun yang melingkupi hidup kita. Berpikir, dengan demikian bukan untuk kepentingan filsafat, hukum, dan ilmu pengetahuan belaka, tetapi untuk keberlangsungan hidup manusia. Satu-satunya prasyarat berpikir adalah menarik diri dari dunia penampakan, dari realitas faktual (Arendt, 1978: 78). Agar kita bisa memikirkan seseorang, misalnya, dia harus disingkirkan dari hadapan dan kehadiran kita. Selama kita bersama si dia, kita tidak akan bisa memikirkannya, tidak bisa berpikir segala tentangnya. Berpikir terjadi jika ingatan tentangnya membekas dalam diri kita. Dengan berpikir, maka dia dan saya sama-sama tidak ada, tidak hadir dari kebersamaan

kita, dan saya juga menarik diri, tidak tampak, dari lingkungan sekitar, seolah semuanya menjadi tidak ada. Ketiadaan itu membuat kita ada. Kebenaran faktual, termasuk di dalamnya fakta sosial, telah merampas dan memberangus kapasitas kita sebagai manusia.

Bahasa berguna sebagai perantara pikiran dan kenyataan. Fungsi bahasa, menurut Wittgenstein, adalah permainan bahasa (*language-game*). Setiap kata punya makna. Makna berkorelasi dengan kata. Baginya, sesuatu apa pun yang tidak dapat dinamai dengan kata-kata dan tidak diucapkan sesuai dengan objek yang dinaminya, maka ia tidak memiliki makna. Apa pun yang tidak eksis, tidak memiliki nama, sehingga ia tidak bisa dimasukkan ke dalam permainan bahasa. Sesuai permainan bahasa, setiap anak-anak sejak kecil telah diajarkan dan dilatih mengenal nama-nama (kursi, meja, alat-alat, nama ini dan itu, dan lainnya) yang disertai pengucapan repetisi agar menancap di dalam pikiran dan ingatan mereka. Hasil belajar bahasa dan menamai ini adalah permainan bahasa yang disertai aturan, sebagaimana aturan permainan catur, tenis, sepak bola, dan bentuk permainan lainnya (Wittgenstein, 1958a).

Tindakan menamai berarti upaya kita menandai sesuatu hal dan mengaplikasikannya dalam percakapan, sehingga terjadi suatu pemahaman. Setiap nama berdasarkan prinsip permainan bahasa menandakan sesuatu, selalu tertuju (melingkar) padanya, tidak di luar dirinya, dan ini termasuk penting bagi pengalaman mengkarakterisasi, aktivitas interpretasi. Kita menamai sesuatu berarti menempelkan label padanya. Penjelasan diperlukan bagi orang yang belum mengerti permainan bahasa, ditujukan kepada orang asing yang baru belajar bahasa, ibarat pemain pemula yang belajar permainan. Tetapi, mereka yang menguasainya terkadang memakai kata-kata untuk berpura-pura atau mengelabui. Ini yang membedakan manusia dengan binatang. Binatang tidak berbicara karena kekurangan kapasitas mental. Binatang tidak berpikir dan memiliki kapasitas menamai dunia, sehingga mereka pun tidak berbicara (bertanya, bercerita, bercanda, bergosip,

bercurhat, dan sebagainya), apalagi berpura-pura atau mengelabui lawan bicara. Dengan begitu, bahasa menunjukkan ekspresi pikiran manusia. Bahasa menjadi kendaraan pikiran kita, dan pikiran kita tertawan oleh apa yang digambarkan oleh kata. Tanpa bahasa, kita tidak mengenal dunia. Tanpa bahasa, kita tidak dapat mempengaruhi orang lain. Tanpa belajar bahasa, kita tidak memiliki memori, dan seseorang tanpa memori tidak akan mampu merepresentasikan pengalaman nyata. Mendengar, melihat, dan mengaplikasikan dalam ucapan-ucapan adalah “*ground*” (pondasi) kita berbahasa, beropini, membaca, dan menyampaikan kata-kata. Butir ke-23, dalam “Investigasi Filosofis”, Wittgenstein mengatakan apabila permainan bahasa menyingkapkan fakta bahasa, belajar kata-kata dan tindakan menamai dunia, maka permainan bahasa menjadi bagian dari aktivitas sehari-hari manusia, bentuk kehidupan kita (*form of life*).

Proposisi adalah esensi dari permainan bahasa. Proposisi adalah model realitas seperti yang kita bayangkan terhadapnya; proposisi yang sepenuhnya digeneralisasi terhadap representasi dunia dapat disebut representasi impersonal dunia; ada berbagai cara untuk memberikan representasi, bahkan melalui gambar dan metode representasi lainnya, dan yang umum dari representasi ini adalah semuanya bisa saja salah atau benar (Wittgenstein, 1961: 20-21). Butir ke-5.471 di dalam “*Tractatus*”, Wittgenstein (2021) menegaskan bahwa proposisi umum adalah bentuk esensial dari proposisi, karena proposisi mendeskripsikan segala esensi dunia, termasuk kemungkinan kebenaran, eksistensi, dan persetujuan atas landasan bahasa, makna, dan pikiran manusia. Pada butir ke-136, dalam karyanya yang lain, “Investigasi Filosofis”, Wittgenstein (1958a) menjelaskan bahwa proposisi (*p*) mendefinisikan benar-salah tentang apa pun yang kita katakan (*p* benar = *p*, *p* salah = bukan *p*). Contoh (*example*) dan sederhana (*simple*) digunakan dalam suatu proposisi, termasuk memakai analogi yang memiliki ‘hubungan kedekatan’. Pada butir ke-79, misalnya, dia memberi contoh seseorang yang berkata: “Musa tidak ada”. Pernyataan ini bermakna banyak hal:

bangsa Israel tidak mempunyai pemimpin bernama Musa; tidak mungkin Alkitab bangsa ini menuntaskan kisah hidup Musa; karena Musa berhubungan dengan kitab lain yang menceritakannya lebih baik dari sebelumnya. Proposisi ini bisa ditemukan dan dibandingkan dengan contoh lain yang punya 'kedekatan keluarga', hubungan kemiripan. Misalnya, seseorang mengatakan: "N telah mati". Pernyataan ini bisa dipahami bahwa nama "N" berarti: (1) saya telah melihat dan percaya bahwa "N" pernah hidup di tempat ini atau tempat itu; (2) "N" terlihat seperti ini dan itu (gambaran tentang "N"); (3) "N" telah melakukan hal ini dan itu; (4) ada seseorang yang menyandang nama "N" dalam kehidupan sosial. Jika seseorang mendefinisikan kata (sebutlah, nama "N", atau nama lain) dalam batasan yang tidak lengkap dan jelas, maka pembicaraan tersebut menjadi omong kosong, tidak sesuai empirisnya. Layaknya kursi yang kehilangan satu kakinya, sehingga kursi tersebut goyah dan pincang.

Kita coba tambahkan transmudasi bahasa terhadap makna kata lain, yakni tindakan membaca. Pada butir ke-155, atas dasar tujuan investigasi, membaca diartikan kegiatan menerjemahkan secara lantang apa yang tertulis atau tercetak; termasuk menulis secara didikte, menulis sesuatu yang dicetak, menulis skor, dan sebagainya. Lantang berarti diucapkan untuk didengarkan, baik bagi diri sendiri maupun orang lain. Ambil contoh, 'mesin-baca' pembaca amatir dan terlatih. Pembaca amatir terlihat susah payah dalam membaca: mengeja kata, menggabungkan kata, kalimat dan paragraf, gerak matanya pada bahan bacaan tersendat, serta kesulitan memahami makna hasil bacaan. Sebaliknya, pembaca terlatih terlihat lebih lancar membaca, matanya lincah dari kiri ke kanan mengikuti alur-alur tulisan, dan dengan sangat mudah dia mengaplikasikan hasil bacaan kepada orang lain. Kesungguhan belajar murid bisa ditentukan dari membaca: pura-pura membaca atau paham membaca, pura-pura melihat atau serius menyimak. Tidak ada hubungan yang logis antara dia pura-pura sakit dengan kesungguhan belajar: dia tetap tidak bisa dan paham membaca. Memahami tentu bukan proses mental,

melainkan proses melihat (*looking at*) dan menyaksikan secara seksama (*seeing what is*) sesuatu apa pun berdasarkan fakta dan signifikansi bahasanya. Hubungan antara sesuatu di permukaan dan sesuatu di kedalaman merupakan satu kesatuan dan totalitas.

Metode melihat dan menyaksikan tersebut, Wittgenstein menyebutnya *way of looking*, didasarkan pada metode proyeksi, metode penerimaan dan pengaplikasian. Ada dua kriteria dalam metode proyeksi ini: datang sebelum dipikirkan dan aplikasi dari imajinasi. Datang sebelum dipikirkan (*come before to me*) berarti ada proses belajar sebelumnya dan kemudian membentuk skema atau suatu model pengetahuan. Sementara, aplikasi dari imajinasi adalah upaya manifestasi skema atau konstruksi model tersebut. Kubus, misalnya, telah ada model kubus yang diajarkan, dan jika digambarkan secara faktual oleh seseorang maka imajinasi kubus tersebut dapat diterima sesuai proposisi umum. Jika boleh secara sederhana dirumuskan dengan pemodelan garis panah, maka: ada kubus sebelumnya (pelajaran kubus) => kubus dalam pikiran => kubus aplikatif. Orang yang sebelumnya telah belajar kubus dan pelajaran kubus tersebut hinggap ke alam pikirannya, maka orang bersangkutan tidak membuat gambaran dan menggambar bentuk kubus berupa segi tiga.

Percakapan dan penggunaan bahasa pembicaraan sehari-hari harus dilihat dari permukaan atau kedalamannya. Kata-kata yang sebatas dilihat dari bentuk katanya dan susunan kalimatnya hanyalah aspek permukaan saja, tetapi tidak dengan menyelami makna katanya yang berarti melihat ke dalam alam pikiran subjek pembicaraannya. Jika seseorang berkata “sekarang, saya membenci dia”, maka kita harus periksa makna ungkapannya. Berarti, (1) ada peristiwa sebelumnya, sangat bersejarah, dengan seseorang yang pernah membuatnya senang; (2) perasaan senang apa yang diekspresikan dalam kata-katanya, wajahnya, atau gerakan alami seseorang; (3) pada adegan mana dan melalui ekspresi tertentu seperti apa yang membuatnya sakit, sehingga kisahnya berkobar, membara, bagaikan cerita yang seakan menggambarkan kejadian sebenarnya.

Tetapi, ada masalah yang perlu diselidiki pada aspek ini, yakni sensasi, misalnya mengacu pada kata “sakit”. “Kealamian” dan “kearaban”, atau juga “perhatian (atensi)” dan “pengamatan” (intensi), merupakan bagian penting dari signifikansi permainan bahasa. Wittgenstein mengatakan bahwa sensasi yang boleh jadi identik dengan istilah “rasa sakit”, “rasa takut”, “gembira”, dan sejenisnya adalah pengalaman batiniah personal, tetapi kata-kata yang mengacu pada sensasi ini harus dapat dipahami oleh semua orang sesuai tanda-tandanya. Seorang anak kecil tidak mungkin, atas dasar kealamiannya sendiri, menyebut “sakit gigi” tanpa ada yang mengenalkan sebelumnya. Ketika seseorang berkata “saya sedang sakit”, atau “dia sedang sakit”, maka pernyataannya harus diragukan setelah dia menamai sensasinya tersebut. Sebab, orang tidak sedang belajar atau merasakan sendiri rasa sakit yang dia katakan. Kita lantas bertanya: “apa maksud sakit tersebut?”. Jika dia menjawab “sakit tangan”, ternyata yang tidak bisa digerakkan hanyalah pergelangan, maka kata “sakit tangan” yang dimaksud hanya lelucon, bahkan mengada-ngada. Bagaimana jika tiba-tiba orang lain paham tentang rasa sakit yang dialaminya?. Tidak ada yang disebut pemahaman tiba-tiba, bahkan terhadap rasa sakit, tanpa ada perhatian dan pengamatan, atau pengetahuan sekaligus keakraban pada apa yang menjadi fokus pembicaraan. Makanya, jika hanya dia yang tahu bagaimana menggunakan kata tersebut, (lalu, tiba-tiba, untuk tujuan tertentu, dia menjadi ‘jenius’ karena menciptakan kata-kata baru tentang rasa sakitnya), apa yang dia maknai tentang rasa sakit itu menjadi tidak masuk akal, sehingga tidak perlu persetujuan. Ini sama halnya jika kita membayangkan bahwa setiap orang yang berada di jalanan menyembunyikan rasa sakitnya dengan sangat cerdas. Tiba-tiba, ada seseorang berkata bahwa jiwa mereka yang sakit. Kita mungkin akan menahan tawa mendengarnya, karena di sana-sini, orang-orang di jalanan yang kita perhatikan dan saksikan masih bisa tertawa lepas, berjalan-jalan santai, dan menunjukkan hidup mereka baik-baik saja, tidak terlihat seperti orang gila.

Ilmu pengetahuan, termasuk ilmu-ilmu sosial, tampaknya ditakdirkan memaksa mengatakan, dengan pendekatan instrumen ilmu alam, segala kenyataan dan kehidupan yang tidak mungkin dapat dikatakan sebelumnya. Keberatan dan penolakan terhadap teori gambar atau lukisan yang menyandarkan pada logika alam, sebagaimana kritik keras terhadap teori gambar atau lukisan yang ditujukan kepada Wittgenstein di atas, sangat disayangkan untuk kita lewatkan. Ryle (1966: 7-8) berpendapat bahwa teori gambar atau lukisan tersebut mengacu pada aktivitas berbahasa layaknya membaca tanda-tanda pada peta, diagram, atau model skala yang merepresentasikan benar-salah suatu fakta. Jika tanda titik di peta merepresentasikan suatu wilayah, misalnya pulau Madura, maka seseorang yang mengatakan bahwa pulau Madura berada di timur pulau Jawa tentu saja benar. Ini berlaku sama jika pulau Madura disebut berada di sebelah tenggara pulau Bali. Jika pulau Madura dinyatakan pulau terbuang dari Jawa dan Bali, maka pernyataan tersebut tidak hanya salah, melainkan juga tidak logis. Ini adalah bentuk komentar, dan secara logika tidak signifikan, karena tidak menggambarkan, melukiskan, atau memetakan faktanya. Bahasa berfungsi menamai sesuatu, mengacu pada faktanya, mirip kerja perawat membaca dan memberitahu grafik suhu pasien. Tetapi, bahasa tidak mampu menggambarkan atau memetakan segala hal di luar konvensi atau aturan yang telah diberlakukan, seperti para perawat yang tidak mampu membaca dan menggambarkan suatu pergerakan suhu pasien sesungguhnya, melainkan hanya melalui representasinya. Teori gambar atau lukisan faktual ini beroperasi dengan metode 'mencicipi teh'. Pencicip teh menguji sampelnya, hanya mengelompokkan kesamaannya tidak secara lengkap, cara bicaranya mengikuti model favoritnya, kita terus memakainya di tempat lain yang tidak berfungsi sama, sehingga akan tersandung oleh perbedaan latennya.

Perbedaannya akan sangat kentara bahwa berpikir ilmiah santifik dan sosial-humanis dibedakan oleh penggunaan logika: yang satu mengandalkan logika formal, sementara satunya logika

informal. Ryle (1964: bab. VIII) menyajikan ilustrasi uang dan nilai barter: antara logika formal yang dipakai pemikir matematis dan logika informal yang dipakai para pemikir filosofis. Dalam logika formal perdagangan, mata uang sangat menentukan dan mengalkulasi jumlah barang yang bisa didapatkan di pasar. Nilai mata uang logam seribuan tidak setara dengan nilai uang kertas seratus ribuan. Uang seribuan tidak bisa membeli satu ekor ayam. Inilah logika nilai tukar. Berbeda halnya dengan logika informal dalam ekonomi barter. Satu ekor ayam bisa setara nilai tukarnya dengan sekantong beras. Karena terdapat nilai tambah (*auxiliary value*), maka satu ekor ayam juga bisa ditukarkan satu bungkus cerutu. Cerutu adalah barang tambahan yang bisa menggantikan sekarung beras. Dalam logika formal ekonomi (seperti, kalkulasi neraca perdagangan), rumus konstan yang dipakai sebagai bahan utamanya adalah simbol uang, bukan ayam. Uang bisa membeli ayam, tetapi ayam tidak bisa membeli uang. Uang bisa membeli barang, tetapi uang tidak bisa membeli kehormatan. Yang disebut pertama menunjukkan logika formal, namun yang disebut kedua menunjukkan logika informal. Kita sering mendengar pernyataan bahwa “tujuan perdagangan adalah mencari keuntungan”. Inilah logika formal yang prinsipnya selalu mengutamakan topik netral: uang adalah komoditas netral. Berbeda dengan logika informal, sebagaimana ungkapan orang Madura “uang bisa dicari, tapi hati tidak bisa dibeli”.

Dari sanalah, titik tolak eksistensi ilmu sosial – humanis, termasuk di dalamnya Sosiologi, menjadi garda terdepan sebagai penulis, pembaca, dan penyebar bentuk kehidupan manusia. Jadi, bentuk kehidupan manusia sebagai bahasan utama ilmu sosial – humanis pada dasarnya sudah mengandung filosofis, baik secara tersirat maupun tersurat. Pengetahuan yang tampil dalam bahasa melalui tindakan sosial penuh makna sebagai ciri-ciri kehidupan bersama di antara manusia, berdasarkan analogi atau ilustrasi dari kehidupan kelompok yang berbeda-beda, merupakan ‘pekerjaan bawah tanah’ penulis, pemikir, dan peneliti ilmu sosial – humanis guna mendiskusikan konsep-konsep tertentu yang

mencerminkan tipe kehidupan khas masyarakat. Daripada *lip service* (bahasanya 'berbusa-busa') tentang konsep-konsep Sosiologi yang stabil dan diterima begitu saja dalam alam pikiran kita (Winch, 1990: 44). Dari sini, pengetahuan dan pemikiran Weber (1947: 88) menjadi penting untuk kita renungkan bahwa Sosiologi (suatu nama yang ambigu ini) adalah ilmu yang memberi pemahaman interpretatif tentang tindakan sosial beserta penjelasan kausalitas tujuan dan konsekuensinya. "Tindakan" berarti upaya individu melekatkan makna subjektif terhadap semua perilakunya, baik secara terbuka atau terselubung, dengan sengaja menyetujui atau menahan diri dari situasi yang mengintervensinya. Tindakan bersifat sosial jika tindakan individu memperhitungkan perilaku orang lain dengan bermakna. Ada 11 proses investigasi, dasar metodologis, dalam rangka memahami interpretatif makna tindakan sosial. (1) makna terdiri dua macam: makna aktual-kongkret dari aktor, dan makna teoritis yang dihubungkan dengan aktor hipotetis; (2) makna dari reaksi spontan atau mistik yang tidak bisa dipahami dengan kata-kata menjadi tidak relevan; (3) semua interpretasi makna, seperti pengamatan ilmiah, butuh kejelasan dan akurasi yang diverifikasi dari wawasan dan pemahaman, dari yang rasional (logis) hingga yang empati serta artistik; (4) fenomena objektif (tanpa memiliki makna subjektif), seperti situasi mendukung atau menghalangi, stimulus, hasil, mesin produksi, dan lainnya juga diperhitungkan; (5) pemahaman terdapat dua jenis: pemahaman observatif yang langsung (yang dikatakan dan diekspresikan secara simbolik) dan ekplanatif (motif aktor yang bisa dimengerti dan dikalkulasi); (6) makna hadir secara interpretatif didasarkan oleh konteks historis, fenomena massa, dan fenomena saintifik (misal, hukum ekonomi dan politik, atau lainnya); (7) motif adalah kompleksitas makna subjektif dari aktor maupun pengamat secara memadai atau tepat dalam upaya probabilitas makna 'tipikal' (semisal, didukung data statistik); (8) proses dan keseragaman fenomena sosiologis pada fenomena subjektif yang seolah sulit dimengerti; (9) demi tujuan kognitif, sosiolog diperkenankan meminjam

terminologi maupun konsep disiplin ilmu lain yang sesuai atau mirip guna interpretasi objektif, dan interpretasi subjektif mempertimbangkan juga fakta penting lainnya; (10) generalisasi berfungsi menciptakan hukum-hukum sosiologi sebagai manifestasi rasionalitas murni yang bisa dikonfirmasi dari pengamatan dan pemahaman; (11) Sosiologi berusaha selalu merumuskan konsep tipe dan generalisasi proses empiris, misalnya rumusan konsepsi tipe-tipe ideal: rasional dan irasional, birokratis dan karismatik.

Interpretasi dan memahami sebagai pendekatan tindakan sosial rupanya tidak sungguh-sungguh terbebas dari pendekatan ilmu alam, positivistik. Konsep memahami merupakan keunikan tersendiri yang ditawarkan oleh Weber dalam rangka mengamati, mengerti, dan mendefinisikan tindakan sosial manusia. Kegiatan memahami terjadi karena adanya intensitas dan introspeksi pada tindakan sosial seseorang. Intensitas menuju ke luar, introspeksi menuju ke dalam diri seseorang. Intensitas plus introspeksi sama dengan tindakan sosial. Sementara, interpretasi adalah istilah lain yang dipinjam dan dikembangkan Weber dari kalangan positivis dengan kekuatan rasional yang mesti dijalankan untuk menafsir motivasi yang mengarahkan tindakan manusia melalui intensitas pernyataan dan pandangan. Maka, Gerth dan Mills (1964: 56-57) menganggap tindakan sosial yang mengacu pada motivasi murni harus logis, rasional, dan bisa dimengerti serta dijelaskan, dengan mempertimbangkan cara mencapai tujuan, berarti membersihkan sentimen afeksi, instingtual, atau kebiasaan (tradisi) yang hanya mengerti tujuannya, tanpa perlu pertimbangan caranya. Tindakan sosial paling rasional, menurut Weber, adalah tindakan ekonomi.

Tidak hanya ekonomi. Winch (1990: bab II) memberikan kriteria tindakan sosial tidak hanya ekonomi saja, melainkan juga politik, belajar, dan kebiasaan. Ada beberapa kriteria tindakan itu bermakna atau tidak. Pertama, komitmen atau keterikatan suatu agen secara signifikansi sosial melalui satu cara tertentu bersama yang mungkin mengubah masa depan. N memberikan sekuntum mawar merah pada M untuk mengikat hubungan

spesial mereka. Tetapi, komitmen kedua terhenti, janji tidak harus ditepati, jika hubungan mereka berdua berakhir. Mawar merah sebagai simbol pengikat tidak lagi bermakna bagi mereka. Tindakan dengan rasa ini adalah tindakan simbolik. Kedua, pertimbangan berdasarkan alasan atau tidak. Misalnya, N memilih partai X dalam pemilihan karena mengikuti ayah atau temannya. Hal ini jelas bahwa pilihan N hanya ikut-ikutan, dan tidak memiliki kriteria masuk akal. Hal ini berbeda jika N memilih partai X karena pertimbangan adanya perbaikan pendidikan dan nasib pendidik setelah partai X sukses meraup suara kemenangan di pemilihan umum. Maka, dia harus paham apa maksudnya perbaikan pendidikan dan nasib pendidik. Jika tidak paham, atau hanya karena tekanan dan ‘pesanan’, maka tindakannya jelas tidak beralasan. Untuk memahami hal ini, ada dua prakonsepsi diajukan. Yakni, N benar-benar belajar bidang yang dia konsepsikan, dan N benar-benar akrab dengan kegiatan atau lembaga yang memperjuangkan perbaikan pendidikan. Jika tidak, maka N tidak bisa dikatakan memilih atau memberi suara, kecuali ada konsep lain yang tidak dia ketahui tentang ‘memilih’ atau ‘memberi suara’.

Ketiga, kebiasaan atau menjalankan cara sama berulang-ulang, dan improvisasi atau mengubah caranya kendati tujuannya sama. Seorang murid pada mulanya belajar meniru kebiasaan yang diajarkan para gurunya, semisal membaca, menghitung, dan menggambar. Murid yang cakap dan mahir akan berimprovisasi memakai cara baru yang tidak ditiru dari para gurunya. Keempat, aktivitas dan aturan. Setiap orang memiliki pedoman atau aturan pada setiap tindakan. Tetapi, aktivitas melibatkan kesadaran dan keterampilan orang-orang dalam bentuk tindakan sosial tertentu. Juru masak tentu saja ahli aktivitas memasak, sosiolog sudah ahli pada bidang sosiologi, guru mengaji ahli mengajarkan mengaji. Aktivitas melampaui aturan. Aturan dipakai menjustifikasi benar atau tidaknya suatu cara, tetapi tidak mampu memahami aktivitas sosial secara penuh makna. Kita tidak bisa menganggap biksu lebih baik, karena lebih taat aturan, daripada nihilis. Baik

biksu maupun seorang nihilis memiliki pedoman hidup dan aturan yang bermakna bagi tindakan masing-masing. Untuk itu, bukan aturan membentuk tindakan, tetapi tindakan sosial membentuk aturan.

Kelima, refleksi. Refleksi adalah pemahaman ‘alternatif’ pada tindakan yang belum, atau telah dilakukan. Refleksi berarti “*interwoven*”, berkelindan antara apa yang dipikirkan dan akan terjadi. Berpikir alternatif tindakan seharusnya dan senyatanya biasanya dihadapkan pada situasi tertentu. Orang jujur bisa saja mencuri uang saat kelaparan, tetapi dia bisa menahan diri, karena dia berpikir tidak ingin pencurian itu menyimpannya di lain waktu; atau dia akan membantu orang yang kelaparan karena dia pernah mengalaminya. Para prajurit di medan perang, peristiwa bertahan hidup atau mati, akan dihadapkan pada tindakan menyerang atau bertahan. Dia harus memahami suatu tindakan terbalik: jika tidak menembak, ya, ditembak. Maka, setiap tindakan selalu memiliki alternatif melalui refleksi dan situasi yang dihadapinya. Ini tidak akan terjadi, tidak mungkin ada alternatif, apabila manusia hanya dianggap seperti binatang yang paling pintar sekalipun. Karena, sepintar-pintarnya binatang mengikuti kebiasaan yang diajarkan, merespon stimulus dari luar, dan menerima tekanan fakta sosial, dia tetap tidak mampu berpikir, berefleksi, menimbang, sekaligus menemukan makna alternatif tindakan.

Tetapi, tindakan sosial penuh makna sudah tiba waktunya, sudah sepantasnya, bagi kita pertanyakan dan diajukan keberatan ketika tujuan adalah target utama bagi cara yang disengaja untuk mencapainya. Tujuan yang berhasil dicapai mengandaikan telah melakukan cara yang benar sesuai perencanaan dan aturan yang dipelajari seseorang. Cara berpikir seperti ini tidak lebih dari kata lain dari berpikir kognitif atau yang biasa kita kenal dengan idiom “intelektual”, sehingga yang terjadi adalah kesalahan kategoris. Orang bisa saja mengikuti langkah perjalanan sesuai arahan dan petunjuk peta, tetapi dia tidak bisa membuat peta sendiri. Bahkan sebaliknya, orang bisa saja membuat petanya sendiri, tetapi pada akhirnya tersesat atau melakukan kesalahan

saat menerapkannya. Karena tindakan berkaitan erat dengan pengetahuan, Ryle (1949) membedakan dan mempertautkannya antara mengetahui caranya (*know how*) dan memang mengetahuinya (*know that*), misalnya, belajar cara bermain musik dan memang memainkannya; antara tindakan intelektual (kognitif) dan tindakan mental (intelegensi, kecerdasan, kemampuan, kehendak). Pengetahuan yang pertama berkorelasi dengan konsep kebenaran sebagaimana orang-orang logis belajar mengetahui kerja teoritis ilmu alam dengan benar, dia melihatnya dengan kekuatan mata pikiran. Pengetahuan yang kedua mengkoordinasikan dengan cara kerja non-teoritis, seperti perasaan, kehendak, kebijaksanaan, intuisi, dan sifat mental yang lain, dia melihat dengan kekuatan mata hati, atas dasar ketepatan relevansi dalam hubungan batiniah.

Seorang koki mengetahui resep memasak terlebih dahulu sebelum dia memasak. Tetapi, mengapa dengan resep masakan yang sama tidak semua dari koki mampu menghasilkan masakan yang sama lezatnya?. Kita bisa saja memasuki suatu universitas dan ditunjukkan ada laboratorium, ruangan dosen, ruangan kelas, perpustakaan, taman bermain, dan kantor administrasi. Kita bisa melihat dengan mata kepala bahwa ruangan itu ada banyak orang yang sedang melakukan aktivitas. Tetapi, kita bertanya: lalu, di mana universitas?. Apabila konsep universitas sama seperti cara kerja pemerintahan atau kemiliteran, maka tidak ada universitas di sana. Atau ilustrasi lain, kita menyaksikan pertandingan sepak bola. Dari mata pikiran kita bahwa di stadion terdapat penyerang, pemain sayap, penjaga gawang, dan para wasit yang memimpin pertandingan. Tetapi, di pertandingan ini tidak ada semangat tim, sportivitas, dan saling percaya, selain saling menjegal dan saling menyalahkan. Lalu, di manakah pertandingan sepak bola?. Maka, konsep universitas dan pertandingan sepak bola yang mendasari pengetahuan kita tentang cara universitas dan pertandingan sepak bola itu bekerja (*know how*) menjadi sangat tidak relevan dalam kenyataannya (*know that*). Dari sinilah terlihat bahwa tindakan sosial penuh makna tidak

selalu memiliki korelasi dan relevansi paralel antara cara dan hasilnya, karena dihadapkan pada situasi tidak terduga, rencana yang disusun dan telah dipelajarinya tidak akan selalu sesuai hasilnya. Ini hal yang wajar-wajar saja selama saya, anda, dan kita masih menjadi dan menganggap diri sebagai manusia. Kecuali, di antara kita ingin 'hijrah' menjadi binatang, malaikat, dewa, atau tuhan-tuhan kecil di dunia.

Orang bertindak cerdas di dalam kehidupan bukan semata-mata ditentukan bagaimana caranya mengetahui resep orang lain menjalani hidupnya. Lebih dari itu, bagaimana membuat resep sendiri, sehingga perjalanan hidup yang dilalui bisa membuatnya mengerti dan menemukan apa makna hidup yang sesungguhnya. Mungkin, sebaiknya kita belajar kepada pemain teater, pelawak, atau para komedian cerdas, semacam Srimulat, yang tidak selalu mengikuti skenario pertunjukan atau aturan bahasa sebagaimana mestinya. Dengan begitu, kita akan menertawakan diri sendiri, orang lain, atau kehidupan yang sedemikian kakunya, sehingga semua orang yang menontonnya dan memainkan perannya bisa saling menertawakan peran hidup kita bersama-sama. Tidak ada panggung depan maupun belakang dari pertunjukan di sana: kita semua, para penonton, merasakan bagian dari hidup mereka, dan mereka merasakan bagian dari hidup penontonnya. Ketika sekat-sekat panggung dibuka, tanpa batas, maka kita sedang membaca suatu pikiran yang bermentalitas dan mentalitas yang berpikir, atau istilah yang mungkin mudah dicerna adalah tindakan pikiran dan tindakan mental.

Tindakan berpikir memang berbeda dari tindakan mental, tetapi selama masih menjadi manusia keduanya tak terpisahkan. Kehidupan pikiran adalah aktivitas memahami yang bisa dimulai dan dihentikan sesuka hati. Kehidupan pikiran ini membutuhkan ruang penampakan melalui visual dan pendengaran, tindakan dan pembicaraan. Kehidupan mental adalah peristiwa khaotik dalam diri seseorang yang mengekspresikan rasa sedih, malu, gembira, takut, marah, dan suara jiwa lainnya yang terkadang sangat sulit kita kendalikan. Kehidupan mental ini berasal dari

ketakhadiran penampakan; ia bersembunyi di kedalaman, tetapi dapat menilai secara positif atau negatif, berprasangka, menginginkan suatu hal yang mustahil, dan berspekulasi secara bermakna apa yang tidak diketahui dan tidak dapat diketahui. Contoh tindakan berpikir dan tindakan mental adalah mencubit. Menghubungkan dua jari dan mengapitkannya pada pipi seseorang dengan kelembutan adalah tindakan berpikir mencubit. Cubitannya tentu tidak dalam skema pikiran menyakiti atau menaklukkan. Orang yang dikenai cubitan dengan wajah tersipu-sipu adalah tindakan mental dari hubungan mesra di antara keduanya. Seseorang berpikir bahwa hujan badai bisa mengundang bahaya, tetapi tidak bagi orang lain yang ingin menemui kekasihnya yang menunggu kedatangannya. Tindakan berpikir dan mental menunjukkan pluralitas kondisi eksistensial di muka bumi yang terhubung pada *inter hominis esse* (berada di antara sesama manusia, kesadaran bersama, dan tanda kehidupan sosial) dan *inter hominis esse desinere* (berhenti berada di antara sesama manusia, menjadi diri sendiri, berdialog ke dalam tanpa suara, dan tanda kehidupan kesendirian). Apabila harus memberi makna terhadap kondisi hidup manusia, kata Arendt (1978: 74): “saya menyebutnya keadaan eksistensial ketika ‘kesendirian’ dan membedakan diri dari ‘kesepian’; karena pada waktu ‘sendirian’ saya tidak sekedar meninggalkan atau ditinggalkan teman-teman, mungkin juga pekerjaan, tetapi pada saat ‘kesepian’ berarti saya telah kehilangan kebersamaan dan segala-galanya dalam hidup”.

Tindakan manusia menunjukkan presentasi diri. Presentasi diri punya keterkaitan dengan penampakan (*appearances*). Dunia penampakan memiliki fungsi ganda: menyembunyikan beberapa di bagian dalam (mental) dan mengungkap beberapa bagian luar (pikiran). Tetapi, selalu ada kemungkinan bahwa yang tampak di bagian permukaan dan menyembunyikan bagian dalam akhirnya menjadi kemiripan. Upaya menemukan kesalahan dan kebenaran dalam presentasi diri ini tidak lebih kesalahpahaman, bukan yang satu lebih benar daripada yang lain. Mode penampakan, *it-seems-to-me* (hal itu-tampak terlihat-bagi saya),

tergantung perspektif dan lokasinya, sedangkan mode kemiripan melekat dalam dunia penampakkannya (*inherent in appearances*). Berdasarkan mode presentasi diri, terdapat perbedaan mendasar antara manusia dan binatang. Arendt (1978: 39) sangat gamblang mengatakan bahwa binatang menciptakan dunia kemiripan, seperti mengubah warna kulitnya untuk adaptasi dirinya dan mengungkapkan 'kebenaran' pada identitas otentiknya, sementara kemiripan yang dibuat oleh manusia adalah topeng, sehingga kita terjebak pada penampakan hipokrit ciptaannya, sekalipun kita membuka topengnya. Dengan kata lain, kita adalah pendusta, dan pendusta yang diampuni jika kita melakukan bersama tanpa kita sadari. Untuk mendapatkan titik terang, tindakan simbolik dapat kita jadikan bahasan, ulasan. Geertz mengatakan bahwa simbol-simbol adalah segala sesuatu yang lepas dari keadaan sebenarnya, dan dipergunakan manusia untuk memasukkan makna ke dalam pengalamannya. Dia (1992: 43– 44) menuliskan hasil bacaannya, pengamatan lapangannya, pada peristiwa *trans* orang Bali:

“perhatikanlah pengalaman *trans* orang Bali. Orang Bali itu jatuh ke dalam keadaan-keadaan yang sangat ganjil yang membuat mereka mempertunjukkan segala macam kegiatan-kegiatan yang luar biasa, seperti: menggigit kepala ayam hidup, menikam diri mereka sendiri dengan keris, dengan ganas menjatuhkan diri mereka sendiri, bicara dengan lidah, mempertunjukkan kekuatan-kekuatan getaran yang menakjubkan, menirukan per-setubuhan, memakan tinja, dan seterusnya, dengan cara yang lebih spontan dan lebih mendadak daripada kebanyakan dari kita yang jatuh tertidur ... mereka sama sekali tak sadar akan apa yang sedang mereka lakukan dan yakini, seperti amnesia, sehingga mereka memiliki pengalaman yang paling luar biasa. Dan mereka memiliki pengalaman yang paling memuaskan dan paling mendalam yang dapat dimiliki seorang manusia.”

Tindakan simbolik tersebut tampaknya hanya berfokus pada simboliknya, bukan tindakan plus simboliknya. Simbol tentu

saja merepresentasikan (*stand for*) sesuatu kenyataan atau penampakan dari suatu kebiasaan yang sudah ada sebelumnya. Tetapi, dengan melibatkan tindakan seseorang menjadikan simbol bukan semata-mata merepresentasikan, tetapi juga menggantikan, menyubstitusi, (*stand in*) penampakan otentiknya. Dalam setiap tindakan terdapat aspek mental yang sangat menentukan, yakni tindakan kehendak. Wittgenstein (1958b: 153-155) membedakan tindakan kehendak dan tanpa kehendak berdasarkan adanya kesukarelaan, disengaja, persetujuan, disepakati, atau tanpa kesukarelaan, tidak disengaja, tanpa musyawarah, serta di luar rencana atau bertentangan. Orang bangun tidur ketika sinar matahari memasuki ruang kamarnya dan dia melihat ke arah jam yang menunjuk pukul 06.00. Dia segera menggerakkan otot-ototnya, menyingkap selimut dan melompat cepat dari atas kasurnya, menyegerakan diri untuk memenuhi janji bertemu dengan seorang informannya pada jam 07.00 nanti. Inilah tindakan kehendak. Hal ini tidak sama halnya jika dia bangun tidur pada jam yang sama, dengan ciri-ciri waktu pagi yang telah tiba di kamar tidurnya, sebatas menjalani rutinitas sehari-harinya. Inilah tindakan tanpa kehendak. Itu sama halnya pada saat kita berbicara sehari-hari. Yakni, berbicara tanpa menyusun naskah pedoman berbicara, dan tanpa usaha yang keras menggerakkan mulut, lidah, serta pita suara saat berbicara dengan orang lain. Itulah tindakan berbicara tanpa kehendak. Ini sangat berbeda, ketika kita berbicara di ruang kelas, sebagai narasumber atau pembicara utama di acara diskusi, ujian, ceramah, maupun presentasi program kerja, dengan menyusun dan menuliskan poin utama yang akan dibicarakan agar pendengar dan pesertanya bisa mengerti maksud pembicaraannya. Inilah tindakan berbicara berkehendak. Tindakan simbolik berarti tindakan kehendak yang tidak hanya merepresentasikan sesuatu, namun juga mengganti sesuatu dengan sesuatu yang lain, sehingga mirip dengan acuannya, seperti bangun pagi dengan kemauan dan tekad yang kuat dan bukan bangun pagi sebatas menjalani rutinitas sehari-hari.

Tindakan *trans* yang terjadi pada orang Bali adalah tindakan tanpa kehendak. Pada pengertian lebih luas, tindakan *trans* bukan hanya terjadi pada hidup orang Bali. Hampir keseluruhan tindakan kita sehari-hari tergolong tindakan tanpa kehendak, tanpa disadari, saling bertentangan maksud dan tujuan. Terjadi apa adanya, hanya rutinitas dunia sehari-hari, konsisten di dalam inkonsistensi, tanpa mempertanyakan lagi, tanpa tekad bulat menjalani. *Trans*, dengan meminjam konsep eksistensi Heideggerian, berarti memusnahkan dan mengganti keberadaan dirinya sendiri (*being-it-self*), sehingga autentisitas dan aktualitas keberadaan manusia yang seharusnya dihayati tidak lagi menyatu dengan fitrah manusia di muka bumi. Orang-orang yang notabene disebut manusia telah tercerabut dari dirinya sendiri. Dia terasing dari dirinya sendiri, aku dan diriku tak lagi menyatu, dia dan diriku tidak lagi berada-di dunia, bersama-dengan-dunia, siap-ditangani tetapi ia tidak mampu ditanganinya, mereka telah menjadi orang lain, atau bahkan diperalat orang lain, statusnya sebagai manusia tak lebih dari benda-benda (Heidegger, 1962: 154-155). Seseorang tidak bisa diperlakukan seperti konsep matematis, hanya parade angka-angka dan diotak-atik berdasarkan rumusnya, tetapi harus disentuh dan dipikirkan dengan hati, suatu pengalaman batiniah yang tidak didapat dalam matematika. Orang berpikir tahu bahwa dirinya berpikir, dia yang menghayati tahu bahwa tidak ada jarak antara pikiran dan yang dipikirkan, sehingga hal itu hadir-di-tangannya sendiri (Heidegger, 2010: 33).

Itulah masalah pelik di dunia modern, karena hampir setiap orang sudah terlalu hanyut dan tenggelam ke dalam kesibukannya sehari-hari, dengan tekanan sosial dan tuntutan kerjanya masing-masing. Mereka tak lagi berada di dalam dunia, kehilangan kondisi faktisitas, tidak kerasan, tidak berkarakter, hidup dalam kejenuhan (Heidegger, 2005: 220-221). Kalau kita percaya bahwa Sosiologi memang terpenggil menjaga kualitas interpretatif dan sensitivitas memahami makna kehidupan kita, maka tindakan tanpa kehendak relevan disingkap. Dengan demikian, sosiologi merepresentasikan wajah manusiawinya dan menyubstitusi

statusnya sebagai ‘budak’ ilmu-ilmu alam menjadi mitra belajar menyenangkan bagi siapa pun dan apa pun yang berhubungan intim dengan pikiran dan jiwa manusia. Jangan sampai sosiologi, menytir istilah Winch, ‘salah asuhan’. Terdapat tiga macam tindakan tanpa kehendak yang bisa kita hibahkan pada ilmu sosial – humanis agar memberi perspektif baru yang mungkin akan lebih menggairahkan dan menyenangkan bagi pemahaman dunia kehidupan *trans* manusia, kendati zaman sudah tampak sedemikian modern, zaman ‘kesurupan’.

Pertama, tindakan faktual. Berdasarkan fakta sosial, tidak ada manusia yang bercita-cita tanpa terikat kepada masyarakat sebagai jiwa kolektif. Masyarakat menggerakkan dan memaksa individu karena masyarakat telah menyediakan cara demi menggapainya. Masyarakat adalah kekuatan kolektif, sebanding dengan kekuatan lain dari alam semesta, karena kekuatan kolektif dimanifestasikan dan disadari bagi setiap manusia melalui realisasi kongkret dalam objek material yang terlihat oleh semua, dipahami oleh semua, dan merepresentasikan semua pikiran manusia (Durkheim, 1953: 49). Ketika masyarakat diintegrasikan, sehingga membuat individuasi beserta bagian-bagian darinya melemah, maka hati nurani kolektif meningkat. Individu tidak lagi peduli untuk hidup, karena dia tidak lagi cukup peduli kepada masyarakat yang menjadi media penguat hidupnya. “Memiliki perasaan yang terlalu tajam bagi dirinya dan nilainya sendiri, ingin menjadikan satu-satunya tujuannya sendiri, akan menyeretnya pada kelesuan, dan acuh tak acuh pada makna hidupnya” (Durkheim, 1952: 322-323). Selain kehidupan tradisi, keluarga, dan etnis, kehidupan agama berfungsi bukanlah untuk membuat orang berpikir, memperkaya pengetahuannya. Fungsi utamanya adalah membuatnya bertindak dan membantu hidupnya agar menjadi orang yang lebih kuat menghadapi cobaan dan cara mengatasinya. Energi agama melampaui energi individu, sehingga seseorang harus menyatukan diri ke dalam kehidupan agama agar kehidupan batinnya menyatu dengan agamanya (Durkheim, 1995: 419-420).

Kedua, tindakan otoritas-formal. Tindakan dan kehendak tak dapat dipisahkan. Tindakan dan makna yang melekat padanya tak akan mungkin tanpa kehendak, adanya kemauan, diinginkan atau tidak dikehendaki. Tetapi, tindakan otoritas-formal telah membuat seseorang tertawan oleh imperatif kategoris di luar dirinya. Weber, dalam beberapa hal melalui konsep tindakan instrumental-formal, sedikit banyak terpengaruh oleh filsafat Kant tentang akal praktis. Akal praktis yang sifatnya subjektif, sebatas menentukan dasar-dasar kehendak, kekuatannya untuk bertindak, merupakan produk akal yang selalu mencari penjelasan sarana mencapai tujuan. Akal praktis ini harus menjadi objektif agar tidak sebatas keterampilan makhluk rasional, namun juga menjadi tindakan imperatif, aturan maupun hukum, prinsip “kamu harus”, yang bersyarat (kategoris) untuk mendeterminasi efek tindakan yang tidak diharapkan (Kant, 2002: 31-32). Di antara akal praktis dan murni, terdapat satu hal yang mengkoordinasikannya, yakni penilaian. Dalam menilai ini, bentuk (*form*) harus mengatasi materi, isi, atau substansinya. Kant (2007: 17) mensyaratkan penilaian formal harus transendental layaknya hukum alam universal, dan bagian-bagian di dalamnya hanya pengetahuan berdasarkan pengalaman, kehendak bebas, dan diapriori dari hukum alam khusus yang dipersepsi manusia.

Konsepsi tujuan formal mengikuti prinsip transendental ini. Aturan atau hukum adalah bentuk utama menentukan substansi; ia menjadi pedoman praktis, sebagai instrumen, jika mendeterminasi tujuan bertindak subjeknya, dan subjeknya mengalaminya sesuai pedoman praktisnya. Artinya, teritorial mendeterminasi kehendak orang-orang, kehendak orang-orang ini dibatasi oleh teritorialnya. Partai, misalnya, berbeda tuntutan formal dengan kampus, begitu juga tuntutan pasar berbeda dari tuntutan sekolah. Tetapi, partai dan kampus, pasar dan sekolah, sama-sama mempunyai penilaian transendental, dan transendental pada prinsipnya bersifat otonomi. Tindakan otoritas legal-formal, tindakan dalam teritorial birokrasi, perusahaan, perkantoran, pemerintahan, partai politik, pelayanan publik, dan insti-

tusionalisasi lainnya, beroperasi atas dasar aturan yang ditetapkan masing-masing institusi modern ini, dan sumber otoritasnya bersifat impersonal, bukan atas dasar pribadi, tradisi, atau kesukuan. Hierarki dalam sistem kerja legal-formal ini akan menempatkan siapa yang memiliki otoritas sesuai kompetensi dan jabatan yang dikualifikasi. Mereka yang memegang jabatan punya tugas mengontrol dan menyupervisi bawahannya supaya institusi berjalan mengikuti aturan berlaku, wewenang tugas yang diemban masing-masing orang, dan target pencapaian program kerja. Tugas pemegang otoritas legal-formal ini punya konsekuensi remunerasi untuk membedakannya dari otoritas karismatik dan patrimonial di dalam kehidupan agama, keluarga, dan tradisi (Weber, 1947: 58; Weber, 1978: 217; Giddens, 1972:45; Cochrane, 2018: 118).

Ketiga, tindakan banalitas. Kondisi paling mendasar manusia, ketika manusia tinggal dan menghuni muka bumi, ditentukan oleh aktivitasnya (*vita activa*), dan tiga aktivitas keberadaan manusia adalah kerja alami, kerja duniawi, dan bertindak. Manusia adalah makhluk kondisional atau makhluk terkondisikan. Segala sesuatu yang terhubung dengannya, memasuki atau ditarik ke dalam dunia manusia melalui kemauannya sendiri atau usahanya, akan berubah menjadi kondisi keberadaan manusia. Arendt (1958) membedakan tiga aktivitas dasar kondisi keberadaan manusia, fitrah mendasar yang diberikan Tuhan kepada manusia, berdasarkan ada tidaknya kapasitas merasa dan terasa keberadaan hidupnya beserta hasilnya bagi kehadiran, penciptaan, dan pelestarian bagi pendatang baru di dunia. Kerja alami, bekerja untuk kebutuhan biologis, hanya untuk memenuhi kebutuhan hidup, *animal laboran*, tidak akan bertahan lama setelah kita dihadapkan pada penuaan dan kematian. Kerja duniawi, *homo faber*, membuat dunia artifisial, mengubah benda-benda menjadi dunia baru dengan keterampilan, juga akan terkikis waktu dan perubahan zaman. Aktivitas yang bertahan lama, tanpa perantara benda maupun materi, adalah bertindak. Dan, tindakan politik merupakan agenda utama, karena bertindak politik berarti

terlibat dan bebas berkontemplasi membangun sejarah pluralitas, menciptakan serta merawatnya bagi generasi baru, penghuni baru dunia. Tetapi, sentimen dan rasionalitas dalam dunia politik adalah dua hal yang menyatu, lenyapnya rasa persaudaraan, “politik demi politik”, “bisnis demi bisnis”, “perang demi perang”, sehingga tak lagi kita menemukan nilai-nilai yang bisa dijadikan pegangan bagi kebersamaan menghuni dunia dan aktivitas mendunia. Satu dan lainnya melibatkan diri bergerak untuk saling menyingkirkan dan membuat ketakutan, yang akhirnya kondisi politik ini membawa kondisi manusia memasuki masa-masa suram, masa disintegrasi dunia dan disolusi nilai-nilai (Arendt, 1955: 121-122). Munculnya politik uang, politik identitas, politik mobilisasi sentimen agama, politik pencitraan, dan politik mengelabui massa, adalah beberapa contoh kondisi politik banalitas, kondisi politik ‘kesetanan’, yang membawa manusia menuju kondisi kegelapan, kondisi manusia ‘kesurupan’. Atas nama otoritas politik di pundaknya, seseorang atau sekelompok orang memaksa orang lain agar tunduk dan patuh di bawah otoritasnya, disertai daya kekerasan, tanpa pertimbangan adanya inisiatif dan sukarela dari ‘para bawahan’.

Dunia politik tidak pernah terbebas dari tindakan banalitas. Dunia politik bisa saja menjadi tindakan banalitas karena kosakata politik yang sedemikian cepatnya menimbun perjalanan hidup kita sehari-hari. Kosakata politik, misalnya “negara”, “pemerintahan”, dan “pemerintah” adalah atribut teknis yang dipakai agar terampil menjelaskan sesuatu yang bukan milik kita sendiri, sehingga kita merasa berhutang pada institusi tindakan manusia tersebut ketika kita membicarakannya. Weldon (1953: 48-49) mendasarkan dunia politik yang cepat berubah-ubah karena ada dua hal penting, yakni kekuatan nuansa mistis dan mengganti tipe asosiasi masyarakat. Nuansa mistik, misalnya pada kata “negara”, ditunjukkan adanya kekuatan sakral yang misterius menentukan hidup manusia, meski kalau kita bertanya secara elementer: siapa yang memiliki negara, dan kepada siapa negara berhutang budi?. Dunia politik sebagian besar tidak lagi

mewakili asosiasi masyarakat atau rakyat, namun telah menggantikan kedudukan asosiasi masyarakat atau rakyat itu sendiri sehingga menuntut kesukarelaan anggotanya, menciptakan kebaikan hidup, dan paling eksis berkat legalitas tertinggi di antara asosiasi masyarakat lainnya. Tetapi, siapakah yang punya otoritas politik? Mereka yang berkuasa, yang memerintah, dan menguasai bentuk pemerintahan. Dengan permainan kosakata politik, mereka menggerakkan manusia untuk patuh, tunduk, dan menyetujuinya. Sehingga, tak lagi kita temukan kebenaran selain mempermainkan kebenaran yang mempengaruhi alam pikiran dan mental manusia. Makna “negara”, “pemerintah”, dan “pemerintahan” yang abstrak, paradoks, mudah diambil alih oleh mereka yang punya otoritas, baik otoritas karismatik, legal-formal, maupun tradisional. Politik bukan dunia teka-teki yang mudah bagi para aktornya menemukan solusi, melainkan dunia teka-teki yang mempersulit kehidupan, penuh jebakan, juga mudah melupakan apa makna jawaban yang dibutuhkan menjawab teka-teki. Dunia politik merupakan sumber konformitas paling komprehensif, paling tumpang tindih, paling silang sengkabut, dari tindakan tanpa kehendak. Jadinya, tindakan rasional paling rasional kesulitan menemukan pilar fundamental kebaikan hidup dan makna keberadaan menjadi manusia. Dunia politik dan para agen politik tampaknya sangat lihai menyamarkan kehendak dirinya yang tujuannya semata-mata mengatasnamakan kehendak asosiasi masyarakat atau rakyat; sebaliknya, kehendak rakyat atau asosiasi masyarakat ditawan, menjadikannya tawanan, oleh beragam tuntutan kehendak pemerintahan demokratis yang mengutamakan cara-cara perwakilan atau ‘suara perwalian’.

Bentuk pemerintahan seperti demokrasi merupakan bentuk kehidupan kota, kehidupan yang mengutamakan kebaikan intelek dan kekuatan pendidikan, bukan berasal dari kekuatan masyarakat yang terikat dengan tanah dan hubungan darah. Ketika demokrasi dibawa ke tempat lain, ke luar dari negeri barat, ditunggangi oleh kekuatan lain seperti rasionalitas ekonomi, maka dunia kehidupan kota dan pendidikan intelektual menjadi

semakin merosot, hancur, sehingga demokrasi ini memperuncing bentuk kehidupan primitif, feodal, dan barbar di wilayah lain (Spengler, 1928: 464). Karena, setiap kebudayaan memiliki peradabannya sendiri, dan peradaban dibangun oleh dua gagasan besar, yakni dunia-kota (metropolitan) dan dunia-desa (kedaerahan); yang dibedakan oleh kekuatan ilmu pengetahuan (institusi pendidikan dan rasionalitas) dan tradisional (agama, kebangsawanan, hak istimewa, keturunan, ikatan darah, dan segala konvensi kultural yang membatasi ilmu pengetahuan) (Spengler, 1926: 32-33). Karena itu, apa yang dikonsepsikan oleh Diamond (2008) bahwa tolak ukur demokrasi adalah terwujudnya bentuk kehidupan harmonis, berspirit demokrasi, menjadi utopis. Keberanian, kecerdikan, visi, kompromi, dan pilihan aktor dalam bentuk kehidupan demokratis adalah spirit demokrasi, tetapi yang tampak fenomenanya di daerah lain adalah spirit demokrasi semu. Kekerasan tidak akan berhasil menyukkseskan integrasi masyarakat sebagai bentuk kehidupan yang damai (Raditya dan Millah, 2010; Galtung, 1996). Tetapi, setelah spirit demokrasi tiba dan hadir ke Indonesia, kekerasan justru terjadi seperti menimpa masyarakat di Maluku Utara (Nur, et.al, 2018), dan persoalan memaknai agama, Sunni-Syiah, di Sampang Madura (Hilmy, 2015).

Madura sebagai salah satu daerah pinggiran, kota kecil di sebelah timur pulau Jawa, seringkali disebut-sebut sebagai daerah penyuplai tindakan kekerasan di Indonesia. Berdasarkan laporan resmi Polwil Madura (tahun 2005-2007) menyebutkan bahwa ada sekitar 60% kasus kekerasan di Madura terjadi karena peristiwa *carok*. Padahal, *carok* bukan peristiwa kekerasan, melainkan suatu peristiwa pertarungan satu lawan satu, dikehendaki, dan disetujui oleh kedua belah pihak untuk membela harga diri dengan berani. *Carok* menjadi tindakan tanpa kehendak, tanpa makna harga diri, atau mempermainkan bentuk kehidupan harga diri orang Madura, ketika *carok* digunakan untuk melegitimasi kehidupan kelompok jagoan Madura (*blatèr*), sebagaimana penelitian yang dilakukan Wiyata (2002) dan Rozaki (2004) di

Madura Barat (Bangkalan dan sebagian daerah Sampang bagian utara). Menganggap setiap orang Madura adalah pelaku dan berbudaya kekerasan merupakan fakta sosiologis yang tidak bertanggung jawab. Citra umum Madura ini sebuah irisan melintang tidak utuh karena didasarkan pada stigma negatif sehingga bernada agak melecehkan (Rifai, 2007). Padahal, setiap masyarakat selalu ada kelompok elitnya. Walau kelompok elite ini minoritas, mereka mempunyai kekuatan mengendalikan, menentukan keputusan penting, membujuk, dan memerintahkan mayoritas orang. Termasuk, dalam memanfaatkan atau membatasi teknik dan institusionalisasi kekerasan dalam rangka memperbesar atau perjuangan menstabilisasi kekuasaannya sebagaimana tujuan semua politik, dan jenis kekuasaan tertingginya adalah kekerasan (Mills, 2000). Tidak ada institusi sosial, termasuk bentuk-bentuk pemerintahan politik, yang eksis tanpa kekerasan yang diabsahkan secara otoritatif (Weber, 1946).

Prasangka kita terhadap kekerasan hampir sebagian besar dipengaruhi kekuatan intelektual. Bukan karena pikiran mereka, melainkan industri pikiran mereka yang mencoba mengambil 'gaji aristokrat' dengan cara mengarahkan pikiran dan mental manusia. Sedangkan, skandal antara kelompok politisi dan pemodal yang posisinya terancam akan memakainya sebagai cara menjustifikasi penyingkiran musuh-musuhnya atau memuji para pendukungnya, sehingga konsep kekerasan pada dasarnya buram dan kondisional (Sorel, 2004: lihat bab. III). Kekuasaan dan kekerasan memang berbeda secara konseptual, namun keduanya saling melengkapi secara fenomenanya. Menurut Arendt (2003), kekuasaan diartikan sebagai kemampuan bertindak bersama-sama, bahkan seseorang dianggap berkuasa berarti dia sedang diberdayakan dan bertindak atas kepentingan kelompok berkuasa. Sedangkan, lanjut Arendt, substansi kekerasan prinsipnya berkategori alat-tujuan, sehingga kekerasan muncul karena adanya instrumen, dan tujuan senantiasa berada dalam bahaya ketika alat-alat dipakai untuk menjustifikasi, termasuk ketika alat-alat itu berpindah tangan.

Fenomena kekerasan merupakan tindakan tanpa kehendak, tindakan *trans* atau tindakan ‘kesurupan’, karena setiap kekerasan selalu menyembunyikan bentuk kekuasaan, dan bentuk laten dari kekuasaan adalah otoritas sebagai nilai tambah tidak kentara dari kekerasan. Ada tiga tipe otoritas yang terlibat memberikan kredit bagi fenomena kekerasan, yakni berupa kepemimpinan karismatik (anugerah pribadi yang luar biasa hebatnya seperti wahyu, heroik, dan kekuatan pesona pribadi lainnya); legal-formal (berdasarkan ketaatan berlebihan pada undang-undang dan aturan yang dibuat rasional); dan tradisional (tuntutan feodal, patriarki, dan ketaatan pada nilai tradisi lainnya) (Weber, 1946). Dengan sedikit membual bahwa rasionalitas legal-formal akan bekerja ideal, upaya terbaik menciptakan perdamaian dan kedamaian bisa melalui pencegahan besar-besaran terhadap ‘persekutuan abadi’ antara instrumen dan tujuan kekuasaan. Elit lokal strategis dalam beberapa kondisi perlu dilibatkan, tetapi jangan sampai kehadirannya memicu kekerasan baru di lain waktu. Elite-elite strategis di masyarakat diharapkan mengubah cara berpikir dan bertindak dari anggota kelompoknya (Kellner, 1995), terutama urusan persengketaan dan ketegangan sosial yang kehadiran perannya akan menyelesaikan nir kekerasan (Pruitt dan Ruben, 2008). Apalagi, kultur Madura mendidik orang Madura sejak masa anak-anak agar bertindak tidak tega (*ta’ tēghâ*) dan mengalahkan diri sendiri demi kebaikan orang lain (*pa ghâtè*). Kelompok orang tua Madura, baik dalam skala teritorial keluarga maupun pendidikan di luar rumah, juga menanamkan ajaran “*jhâ ngakan tolang tarètan dibi*” (jangan memperalat, mengorbankan, apalagi mendatangkan derita sesama orang Madura).

B. Kekerasan Kognitif dan Destruksi Sosial

Pelajaran pertama manusia sejak berkenalan dan berada di dunia adalah menjalankan perintah melalui persetujuan (tanpa syarat pengakuan) kata-kata dan nama-nama terhadap apa pun yang diberikan oleh orang lain di sekitarnya, sehingga mengikuti perintah atas dasar pikiran dan tindakan penamaan inilah, secara

intimidatif atau hegemonik, disebut kekerasan kognitif. Tindakan sejati, kata Arendt (1978: 200-201) menjadi tindakan manusia sejauh bentuk keluarga dengan ragam caranya mampu dijalankan secara plural, dari saya-bisa menjadi kehendak-saya, dari aku dan diriku menjadi kami yang jamak, dari aku-dan-diriku berkenalan dengan teman yang menjadi 'diri yang lain'. Ketika dunia politik merambah dunia keluarga dengan beragam caranya, yang terjadi adalah upaya penyingkiran kekuatan pikiran untuk menegaskan maupun meniadakan, kehendak menyetujui atau tidak mengakui berada di luar diri kita sendiri, dan ini mirip tindakan tiran (cara kerja serigala berburu domba) atau penjahat (menyangkal adanya kehendak orang lain) demi tujuan mereka sendiri.

Penipuan dan kekerasan adalah dua hal yang paling sering dilakukan oleh manusia. Kita semua tergolong penipu dan pelaku kekerasan yang 'cerdas' pada tingkatan dan waktu yang berbeda-beda. Dibalik penipuan tersedia kekerasan, dan dibalik kekerasan terselip penipuan. Penipuan dan kekerasan dapat memaksa orang lain bertindak bertentangan dengan kehendak mereka, walaupun pengetahuan terhadap pemaksaan ini bisa dipakai kebalikannya, yakni membelah diri atau bertahan hidup (Bok, 1979: 19). Dalam kehidupan kita mungkin dalam beberapa waktu diajarkan untuk berbohong demi kebaikan. Misalnya, mengatakan kepada teman yang sedang sekarat akan segera sembuh, atau menyelamatkan orang lain yang hendak dibunuh dengan berpura-pura tidak tahu keberadaannya. Berbeda dengan suatu teater pikiran yang terkait dengan kekerasan kognitif dengan tujuan membatasi seseorang untuk memberikan pandangan, interpretasi, dan makna berbeda sebagai bentuk kehidupan otonomi diri serta pengakuan penuh hormat tentang perbedaan pengalaman atau pengetahuan, tanpa harus melukai perasaan orang. Kita bisa memperluas perbedaan kebohongan antara baik dan jahat, putih dan hitam, berdasarkan tujuan si penipu menggandakan keuntungan pribadi atau kolektif, atau menghancurkan pribadi lain secara sendirian atau bersama-sama orang lain (Barnes, 1994: 13).

Penipuan sebagai topeng tersuram dari bentuk kebohongan merupakan masalah terbesar yang tampaknya sulit dilenyapkan dari sejarah umat manusia. Peristiwa kejatuhan Nabi Adam dari surga ke bumi adalah kisah klasik sepanjang masa terkait hal ini. Pernah ada riwayat bahwa Nabi Sulaiman meminta kepada Sang Maha Pencipta untuk mengurung iblis dan bala tentaranya agar manusia hidup tenang dan damai. Tetapi, Tuhan berkata kepada Sulaiman bahwa tidak ada gunanya menawan mereka. Karena, membuat urusan duniawi seketika itu terhenti: pasar, kantor, dan pelayanan publik sepi, karena semua orang sibuk beribadah dan berziarah kubur untuk mempersiapkan bekal menuju kematian. ‘Berbohong biasa’ seringkali terjadi dalam transmisi sosial yang disengaja dan diketahui para penerima pesan sebagai informasi rekayasa. Misalnya, menyuruh anak sekolah agar menjadi orang kaya (bukannya orang berilmu). ‘Berbohong biasa’ ini dikaitkan dengan keterampilan sulapan atau permainan pikiran, terkadang tidak hanya hiburan, melainkan juga mengurai kepenatan. Tetapi, menurut Rappaport (1979: 223-224) di dalam tindakan penipuan terletak kehendak orang melakukan kebohongan luar biasa untuk menyesatkan sinyal yang mereka ditransmisikan, tipuan kepada penerimanya, bahkan pikiran dan gagasan penipuan juga disertai gertakan, kamufase, mimikri, atau sejenisnya tanpa berbagi kode yang dipahami bersama, sehingga terjadi hubungan kepercayaan yang dilanggar. Dalam istilah lebih ekstrem, kekerasan kognitif melalui penipuan atau manipulasi massa membuat kondisi kaum terkunci semakin menyebar dan tampak semakin sulit dipulihkan berkat penumpukan kesadaran atas kondisi alienasi, disalienasi sebagai bentuk kehidupan sehari-hari bahkan juga dalam institusi (Foucault, 1988: 273), sebagaimana Raditya (2021: 6) berkata:

“Melalui teror bahasa, menyusun skema evaluasi baik dan buruk, bertanggung jawab atau tidak terhadap normalisasi sistem sosial yang mapan, maka penjaga moral, beserta kaki tangannya, menciptakan hubungan yang mengisolasi ‘orang lain’ dari kapasitasnya menyadari kondisi alienasi”.

Penipuan adalah teror kultural, karena tindakan menipu ini menghasut, menjebak, mengkhianati, dan menghalangi orang lain agar berdiri setara dengannya. Aksi penipuan dilakukan atas dasar mewakili apa yang dia ketahui atau pikirkan dengan maksud untuk menjatuhkan orang lain dengan disertai dukungan sosial, kendati mengelabui maupun membentuk keyakinan palsu pendukungnya. Augustine (1952: 54-60) memberikan dua pertimbangan yang bisa kita anggap kebohongan yang diterima secara sosial atau penipuan paling menyedihkan dan sangat tercela dengan sebuah pertanyaan ilustrasi fundamental: dia yang mengatakan apa yang salah tanpa maksud menipu, atau dia yang mengatakan apa yang benar dengan maksud menipu? Karena yang pertama tahu atau berpikir bahwa apa yang dikatakan salah, dan yang terakhir tahu atau berpikir jika yang dikatakannya benar. Ada dua kasus yang mungkin dijadikan bahan pemahaman tentangnya. Pertama, ada seseorang yang tahu bahwa di jalan yang akan dilewati temannya dikepung gerombolan bandit, tetapi kepada temannya dia mengatakan tak ada yang perlu dikhawatirkan selama dirinya waspada. Temannya mungkin saja tahu dan percaya bahwa apa yang dikatakannya salah, tetapi tidak untuk menipunya, sehingga dia lebih memilih tidak memilih jalan yang dikepung para bandit. Kedua, dalam kasus serupa seseorang mengatakan kepada temannya agar menghindari suatu jalan yang dikepung para bandit, tetapi temannya tidak percaya. Bahkan, dia memberitahu pihak lain bahwa temannya telah menipunya. Dia tetap melangkah ke jalan itu, dan para bandit menyergapnya. Pada kasus pertama, tindakan berbohong untuk mengatasi kekhawatiran temannya. Sedangkan kasus kedua, tidak sekedar menuduh orang lain berbohong, melainkan juga menghasut banyak orang dengan mempermainkan kebenaran sebagai penipuan sosial aktif. Mereka adalah kelompok 'penunggang bebas' dalam tindakan sosial dan kehidupan manusia yang berbagi penipuan bersama orang-orang yang ditipunya, dan menurut Bok (1979: 25) status 'penunggang-bebas' ini memberi keuntungan mereka berbohong tanpa risiko dibohongi. 'Penunggang-bebas'

akan selalu muncul dalam tipikal masyarakat modern yang penuh tekanan institusional, fanatisme pada fakta sosial, berorientasi laba, berburu jabatan, sarat rivalitas, dan mendorong kecemburuan sosial.

Manusia adalah seekor binatang yang terjatoh oleh jejaring makna yang ditentunya sendiri, begitu pandangan yang dipercaya dari pemikiran Weber, sehingga budaya yang kita jalani tidak bisa keluar dari jaring-jaring makna ini (Geertz, 1992: 5). Dengan tidak percaya kepada Weber, mungkin juga Geertz sebagai 'jemaahnya' Weber, kita percaya pendapat Bourdieu (1991: 239) bahwa jaring-jaring makna diproduksi dan disebarluaskan melalui intonasi dan kosakata yang berasal dari posisi hierarkis seseorang; perjuangan simbolik ini, mendominasi dan memonopoli penamaan, akhirnya membelah dunia sosial, yakni memaksakan pendapat atau mencela pendapat individu, dan memaksakan maupun mencangkok pikiran kolektif dari pemegang otoritas kepada orang lain. Perkembangan lebih luas, apa yang kita definisikan tentang moral atau kebaikan hidup menimbulkan suatu pertanyaan yang mengguncang pondasi pikiran dan mental manusia yang gemar berburu kode-kode tetap, simbol rekognisi, dan mengabaikan bahwa semua hal di dunia ini tidak pernah abadi, simbol juga mengandung misrekognisi.

Semasa Orde Baru runtuh, dan disertai merebaknya isu dukun santet, simbol yang sebelumnya biasa saja di Madura mendadak berubah menjadi simbol mistis mengerikan serta mencemaskan. Ada sebingkai foto lelaki tua, separuh badan, pipinya dirimbuni berewok lebat, bola matanya menatap ke depan, dan foto tersebut dipajang di depan rumah yang hampir setiap orang lewat terbiasa melihatnya. Tiba-tiba, suatu malam seorang perempuan berteriak, seakan melihat setan. Begitu ditanya, dia mengatakan bahwa foto yang dipajang di depan rumah itu bola matanya tampak menatap tajam, seakan mencengkeramnya hidup-hidup, fotonya bergerak menyeramkan. Rumor segera tersebar seantero desa tentang foto mistis yang dia lihat. Foto yang bagi pemilik rumah adalah simbol hormat kepada leluhurnya berubah simbol

mistis hingga membuat pemilik rumah diarak keluar desanya. Berdasarkan fenomena foto mistis ini terdapat simbol garis diagonal tak sempurna, mirip sisi tanjakan berkelok di empat sisi gunung Lawu. Semula simbol foto netral (foto tak bergerak) itu bergerak ke arah foto menyimbolkan orang pertama (gerak pikiran dan mental pemilik rumah), melaju ke foto mistis yang disimbolkan pihak kedua (gerak pikiran dan mental yang mengejutkan dari sang pelihat foto), dan foto mistis kolektif (gerak pikiran dan mental penduduk desa). Inilah contoh jaringan keterputusan atau destruksi makna. Destruksi ini bukan manusia itu ‘melompat ke luar’ dari garis linier kehidupan yang tenang melihat dari luar gelanggang pertempuran, tetapi mereka berada di pinggiran dan memecah fakta pikiran tentang sisa masa lalu yang merugikan, masa depan yang di luar dugaan, dan tetap terikat pada masa kini tanpa batas. Sehingga, bukanlah ‘sejarah gagasan’ atau proses kognitif yang berjalan, tetapi sejarah politik, sejarah dunia kita, keberadaan manusia yang terombang-ambing di tengah hantaman badai kehidupan, karena lenyapnya kepastian untuk mengevaluasi (Arendt, 1978: 212). Sebagaimana Nietzsche (2009: 11) berkata:

“... kami telah mengambil manfaat dari “nilai-nilai” sebagai sesuatu yang diberikan, sebagai bukti diri, sebagai sesuatu yang melampaui semua perselisihan. Sampai kini, orang tidak pernah ragu sedikit pun atau bimbang dalam menetapkan bahwa “orang baik” lebih berharga dari “orang jahat”, dalam arti berharga dalam peningkatan, kegunaan, dan kemakmuran bagi umat manusia secara general (bagi masa depan umat manusia). Bagaimana jika kebenaran yang terjadi sebaliknya? Tetap baikkah? Bagaimana jika dalam “kebaikan” itu terdapat gejala kemunduran, seperti bahaya, rayuan, racun, narkoba, sesuatu yang membuat masa kini mengorbankan masa depan? Mungkin kita biasa mendambakan kenyamanan, kurang berbahaya, bahkan dalam skala lebih kecil, sesuatu yang merendahkan? ... Sehingga, moralitas ini akan bersalah jika kekuatan dan keagungan tertinggi yang mungkin secara inheren dari tipe manusia tidak pernah

tercapai? Sehingga, moralitas ini bisa menjadi lebih berbahaya daripada segala bahaya? “.

Berdasarkan kerja pikiran, terdapat dua model penubuhan. Bergmann (1973) setidaknya membedakan dua model penubuhan kerja pikiran ini secara fisik atau organik dan sosial simbolik. Pada model kerja organik, akal mendapatkan posisi yang dominan. Apa pun yang berada di luar manusia, “berada di sana”, eksternal, akan diproses setelah pesan dari luar dirinya masuk melalui mekanisme inderawi, ditransmisikan ke otak, lalu terbentuklah citra pikiran, semisal kategori, kognisi, dan pengetahuan objektif yang sifatnya tertutup (tidak bisa diakses). Foto mistis di Madura tadi, sebagai ilustrasi, pertama-pertama hanya kategori bingkai foto biasa, suatu benda hasil keterampilan tangan manusia. Itulah citra pikiran hasil dari model kognisi ini. Pada model sosial simbolik, model pertama tadi berubah karena melibatkan mental, semisal konsepsi, definisi, afeksi, dan penilaian, lalu terbentuklah citra mental setelah terjadi interpretasi dan kesadaran terhadap apa pun yang ‘berada di sana’, ‘di luar sana’. Foto di Madura tadi yang semula berkategori benda, berubah dari simbol yang objektif menjadi makna subjektif pasca keterlibatan citra mental seseorang di sana, misalnya foto sebagai simbol sejarah hidup leluhurnya. Melalui model sosial simbolik ini sifat objek yang semula tertutup menjadi terbuka, bisa diakses siapa saja, rentan akan titik balik sensitivitas, sehingga kesadaran terhadap sesuatu ‘di luar sana’, kata Bergmann, adalah kesadaran ‘yang terluka’.

Kedua model pikiran tersebut tidak cukup berhenti pada model kedua setelah hadirnya ‘tangan ketiga’ dari ‘orang ketiga’. Dengan hadirnya ‘tangan ketiga’, foto netral dan makna individual terhadap foto yang datang dari ‘tangan pertama’, orang pertama, memasuki kondisi darurat yang secara tiba-tiba mengubah makna sosial berikutnya. Model pikiran ketiga ini saya namai krisis sosial simbolik atau destruksi sosial. Istilah ini terinspirasi dari konsep Girard (1972: 48-49) mengenai krisis pengorbanan, yakni, teater tragedi Yunani sebagai fenomena

destruksi makna pengorbanan terhadap keutuhan tatanan lama yang kehilangan kemurnian ritual berkorban. Sehingga, terjadi kekerasan yang lembut, tersembunyi, tindakan penghancuran perbedaan antara murni dan tidak murni, dengan memberi kekuatan pada tatanan budaya untuk mengatur keseluruhan perbedaan identitas timbal balik masyarakat. Inilah model 'ikatan ganda mengerikan', karena ketiadaan korban, yang ada hanyalah mekanisme pengganti korban. Pengganti korban ini bisa berupa pembalasan, penuntut kesetaraan tindakan, kambing hitam, pembelaan dan atas nama 'penyelamatan'. Kekerasan halus dan 'lembut' ini menyeruak dari fenomena hasrat mimesis dari orang lain pada objek yang dikehendakinya yang nilainya melekat padanya. Sementara, nilai melekat ini ternyata ada orang lain yang menginginkannya. Keinginan tersebut dipelajari dengan meniru orang lain, menjadi orang lain, hingga membuat perbedaan antara diri dan di luar dirinya tidak mampu dipastikan. Orang yang ditiru berkata "jadilah seperti saya: hargailah objeknya". Tetapi, si peniru mengulurkan tangannya, simbol terjadinya rivalitas, dan si peniru berkata kepadanya "jangan seperti saya. Karena ini milik saya". Jadinya, penghormatan dan penolakan melebur tanpa batas dengan menjerat mereka ke dalam bara kecemburuan sosial yang menciptakan ketegangan hidup sangat mengerikan (Girard, 1991; Mack, 1987). Foto mistis yang terjadi di Madura tadi mendadak menjadi bermakna histeris, mengancam 'perempuan malam', dan biang keladi yang dianggap menanggung beban atau dikorbankan adalah foto sekaligus pemilik rumah. Dalam kondisi yang sedang maraknya politik penghancuran simbol dukun santet, apa pun dan siapa pun yang memiliki kemiripan simbol dengannya dilegitimasi untuk dibantai, sehingga tidak ada perbedaan simbol murni dukun santet atau tidak, dengan demikian tidak ada lagi perbedaan makna korban, berkorban, atau dikorbankan.

Keempat, model nihilisme sosial, maksimalisasi destruksi sosial simbolik pada model ketiga. Hal ini disebut juga sebagai redestruksi sosial: transfigurasi destruksi sosial simbolik ke

dalam bentuk lain yang direvisi, direformasi, dimodifikasi, diredefinisi, atau disubstitusi, untuk membedakan diri dari pikiran konstruksi sosial. Prinsip dasar konstruksi sosial adalah realitas merupakan konstruksi sosial, dan konstruksi sosial ini merupakan objektivasi proses subjektif (yang bermakna) secara intersubjektif atas dunia kenyataan yang dikonstruksikannya (Berger dan Luckmann, 1966: 34). Konstruksi sosial percaya bahwa ada relasi dialektis institusi dan individu, objektif dan subjektif, sehingga menstabilkan dunia kenyataan sehari-hari. Sayangnya, konstruksi sosial ternyata gagal mengungkap penyamaran, penyembunyian, dan penipuan yang terjadi dalam dunia kehidupan manusia sehari-hari. Sebab, adanya manusia lemah atau dilemahkan, manusia yang dipaksa berkorban atau dikorbankan. Dalam kehidupan manusia selalu ada manusia yang lemah dan kurang kuat yang keberadaannya ditolak terlibat mengambil kesempatan untuk keberlangsungan hidupnya sendiri. Mereka menyanjung, menipu, berbicara di belakang, memasang muka palsu; merekalah manusia topeng yang bersembunyi dibalik konvensi sosial, memainkan peran-peran untuk orang lain; mereka dipaksa dan terpaksa melakukan itu semua karena naluri kawanannya, teror kawanannya, demi cita-cita transfigurasi diri agar dianggap oleh orang sebagai pejuang dan pahlawan; sedangkan pahlawan sejati tetap tenang dalam seruan: “inilah saya, inilah yang saya inginkan, kamu pergi saja ke neraka” (Nietzsche, 1968: 191; Nietzsche, 1990: 80).

Nihilisme sebagai kondisi pembalikan nilai-nilai, kondisi kehendak untuk berkuasa, kehendak mendevalusi nilai-nilai. Ini membuat hidup tidak lagi memiliki kesatuan antara ekspektasi dan tujuan. Tak ada lagi makna universal. Ketiadaan makna dan nilai-nilai selalu mengundang munculnya kekecewaan, manusia tak lagi menjadi pusat kebenaran tertinggi, karena hidup mereka ini selalu dihindangi perasaan yang serba kekurangan, merasa tidak pernah cukup hidupnya. Nihilisme merepresentasikan transisi patologis (yang generalisasi adalah yang patologis, kesimpulan yang dibuat tidak ada artinya sama sekali); nilai-

nilai terhadap sesuatu sebatas kekuatan pemberi nilai-nilai; nihilisme ideal inilah meningkatkan kekuatan spirit tertinggi yang paling hidup dalam hidup: sebagian destruksi, sebagian ironi (Nietzsche, 1968: 14). Karakter nihilisme ini memaksimalkan afirmasi kesatuan yang saling bernegasi dan ketidakmungkinan keseimbangan sosial, karena setiap penciptaan maksimum akan membutuhkan penghancuran maksimum (Heller, 1966: 71). Nihilisme berarti negasi keterbukaan, kehidupan yang terdiri dari hierarki nilai-nilai, suatu dimensionalitas yang terbuka, melupakan wujud keberadaan manusia (Levin, 1988: 23). Kondisi disorientasi ini terjadi karena tujuan hidupnya ditentukan kekuatan dari luar, yakni, otoritas normatif yang mengobjektifkan subjektif manusia; merekalah agen-eksternal yang menentukan relasi sosial, relasi antar manusia dan konsep yang dibangun dari relasi di antara mereka sebatas efek komando dari luar dirinya, sehingga makna bukan lagi ditentukan oleh relasi sosial yang seimbang (Reginster, 2006: 55-56). Atas dasar ini, tindakan sosial penuh makna menjadi tidak bermakna, kemerosotan nilai suatu makna, selain tindakan sosial yang memaksakan suatu nilai makna tanpa nilai maknanya dikehendaki orang lain. Kekerasan kognitif ini sangatlah mungkin efeknya lebih berbahaya dari segala bentuk kekerasan yang ada di muka bumi. Seperti, fenomena penolakan massa terhadap pemilik rumah supaya tidak tinggal lebih lama lagi di kampungnya sendiri, karena dia memiliki foto yang dimaknai mistis oleh orang lain.

Mode pikiran yang terbuka seperti itu tidak akan menemui masalah sosial yang paling rentan dan riskan dalam tindakan sosial penuh makna, selama masyarakat berada pada situasi statis. Mode pikiran masyarakat statis ini ditentukan oleh mobilitas horizontal, atau mode pikiran terbaliknya, ditentukan oleh mobilitas vertikal. Mannheim (1954) menjelaskan mode pikiran sebagai tindakan ketidaksadaran kolektif yang bukan hanya dihasilkan dari proses interpretasi, melainkan juga proses interpenetrasi mode berpikir kelompok dalam situasi sosial, politik, dan historis tertentu, yang kemudian menentukan terjadinya

mobilitas pikiran horizontal atau vertikal. Baginya, mobilitas horizontal ini terjadi karena peristiwa perpindahan seseorang dari status yang satu ke status lainnya, dari daerah yang satu ke daerah lain, dengan tetap terikat dengan tradisi berpikir kelompoknya. Keguncangan sosial terjadi dan cenderung mendorong meledaknya kekerasan karena mobilitas horizontal ini disertai mobilitas vertikal. Yakni, pergerakan strata sosial yang cepat naik turunnya hingga membuat keabsahan umum yang telah dipercaya sebelumnya tidak lagi menjadi dasar pedoman tindakan. Dalam situasi krisis mode pikiran sosial ini, Mannheim percaya bahwa ideologi (refleksi dari kelompok sosial menstabilkan situasi krisis) dan utopia (refleksi dari kelompok sosial 'tersudut' sebagai upaya mendestruksi situasi negatif dengan mewujudkan bayangan tatanan sosial baru yang tidak mungkin sepenuhnya eksis) menjadi dibutuhkan. Dengan mengikuti tindakan ketidaksadaran ini, relasi intersubjektif dalam tindakan menjadi relasi intersubstitusif dan interpenetratif. Pihak paling dominan, karena mempunyai otoritas, dalam menyubstitusi dan menembusi tindakan sosial ini adalah kelompok elite.

Keberadaan elite masyarakat mencerminkan adanya strata sosial, stratifikasi sosial, hierarki kelas sosial, maupun perbedaan derajat kepemilikan sesuatu yang berharga dan aksesibilitas yang terbatas mendapatkannya di masyarakat. Elite masyarakat, seperti kehidupan manusia yang akan selalu berjenjang, memiliki otoritas mendominasi kekuatan struktur objektif dan subjektif berdasarkan kapital ekonomi dan budaya yang simbolnya dapat kita amati dari adanya kelompok bos, birokrat, institusi pendidikan sebagai mesin hierarki, dan garis keturunan keluarga yang sangat diistimewakan oleh masyarakatnya (Bourdieu, 1996). Melalui struktur dominasi, menurut Weber, mereka ini diistimewakan melalui tatanan sosial, politik, dan ekonomi yang tak pernah puas memaksakan kekuatan hak prerogatif mereka secara telanjang, termasuk cenderung ingin mengubah hubungan faktual menjadi hubungan yang dikuduskan (Gerth dan Mills, 1964). Selama berabad-abad dalam sejarah umat manusia telah

muncul klasifikasi (kelas-kelas) atau perangkingan sosial (strata sosial) yang menimbulkan prasangka, kebanggaan, dan kehormatan dari satu pihak pada pihak lain berkat perbedaan derajat posisinya di masyarakat (Bottomore, 1965). Derajat posisi atau kelas sosial ini didasarkan perbedaan alamiah (usia, kekuatan tubuh, ras, dan waras akal serta mental), politik (jabatan, otoritas, dan penentu kebijakan), budaya (pengetahuan, pendidikan, tradisi, dan moral), hingga sosial-ekonomi (kekayaan, prestise, pekerjaan, dan keluarga).

Elite masyarakat yang memiliki kekuatan-kekuatan strata sosial akan memanfaatkan wakil atau bawahannya yang setia dan dipercaya untuk mendominasi hampir seluruh tatanan masyarakat, baik dengan menggerakkan aparatus ideologis. Seperti, juru tafsir, kaum intelektual, juru dogmatik, atau para 'juru bicara' yang lain. Termasuk, menggerakkan aparatus represif. Seperti, kemiliteran, petarung, orang kuat, para pelindung bayaran, atau para jagoan. Elite masyarakat membelah dunia kehidupan manusia, karena ada rivalitas yang sengit di antara mereka untuk saling mendominasi dan berebut posisi puncak strata sosial tertinggi agar menjadi pusat perhatian, kepatuhan, kepercayaan, makna tatanan hidup, dan juru selamat, sehingga para bawahan dan wakilnya merasa 'terpanggil' untuk memenuhi kepentingannya. Para anggota masyarakat yang lain, mereka yang berada di tangga terbawah, tidak punya pilihan tindakan selain mengikuti kehendak para elite.

Fenomena sosial ini adalah tindakan patologi elite, mereka elite destruktif, yang bisa diidentifikasi setidaknya dari empat ciri. Yakni, tindakan itu dilakukan oleh orang-orang dari strata sosial tertinggi, menengah, atau bawah atas nama kepentingan pemimpin organisasinya atau ketua kelompoknya; mereka mempermainkan otoritas dengan melimpahkan kesalahannya kepada bawahan atau anggota kelompoknya; mereka melakukan skandalisasi ini untuk membela keuntungan pribadi, institusi, atau kelompok; mereka menjalankan 'pemerintahan senyap' yang tersusun rapi dan sangat sulit diketahui masyarakat luas (Simon

dan Eitzen, 1990). Gejala paling umum tindakan elite destruktif ini adalah saling melempar tanggung jawab, mencari kambing hitam, dan menemukan target kekerasan yang berpotensi mengancam 'pemerintahan senyap' mereka, agar ruang lingkup struktur objektif dominasinya terbebas dari tuduhan sesat, sinisme, hujatan, dan ketidakpercayaan publik.

Kekerasan elitis, tindakan elite destruktif seperti ini, telah memantapkan terbentuknya masyarakat berbudaya kreol. Budaya masyarakat kreol ditandai adanya tindakan 'peleburan' berbagai latar belakang orang-orang yang berbeda kelompoknya, sehingga mereka memasuki kondisi subjugasi, intervensi, dan kolonialisasi tanpa mereka sadari. Mereka telah terpisah dari asal-usulnya dan menikmati sebagai bagian dari sejarah hidup, relasi sosial, simbol kebanggaan, dan sentimen kelompok elite masyarakatnya; mereka merasa telah menemukan 'tanah kebebasan' baru (Porter, 1963; Peterson, 1969). Budaya masyarakat kreol menghadirkan kategori sosial dua kelompok berbeda yang berkoordinasi dan berkooperasi untuk melawan kelompok lain yang dianggap lebih besar. Tetapi, masing-masing kelompok ini memiliki politik informalnya dalam menstabilkan ketertiban anggota kelompoknya dengan melibatkan para penasihat yang menguasai simbol-simbol mistis, seperti guru, juru tafsir dogma, guru ritual, tokoh agama, penyihir, petugas ritus peralihan, dan penyembuh spiritual. Mereka dapat berfungsi bagi perumus, pengambil keputusan, serta penentu hasil musyawarah bagi ketua kelompok atau kepala daerahnya, terutama menghadapi situasi berbahaya (Cohen, 1971).

Kelas elite masyarakat berbudaya kreol mengembangkan 3K (kesadaran, kohesi, dan konspirasi) dengan ditunjang kekuatan dua dimensi, yakni budaya dan kuasa. Budaya berkaitan dengan bentuk simbolik 'genealogisnya', seperti simbol agama, keluarga, pertemanan, tetangga, seremonial, gaya hidup khusus, dan ritual; sementara, kuasa berkaitan dengan arahan dan perintah dari posisi atas dalam rantai birokrasi, agama, politik, ekonomi, kemiliteran, pendidikan, dan organisasi (Cohen, 1981). Kelas elite

masyarakat memainkan relasi intersubstitusi dan interpenetrasi yang bukan hanya kelas atau kelompok sosial bawah melakukan desublimasi represif atau mutual rekognisi dengan tuannya. Melainkan juga, tuannya memvalidasi posisinya dan melegitimasi statusnya secara ideologis dengan mengaburkan atau menggantikan simbol mereka agar sesuai dengan makna hidup kelas atau kelompok bawahnya. Inilah yang kata Cohen (1974: 102) disebut manusia dua dimensi: ketika elite masyarakat sebagai individu terpisah dari masyarakat biasa, mereka tetap menggapai koordinasi dan kooperasi secara informal melalui gaya hidup simbolik yang dibagikannya dengan pihak lain.

Di Indonesia, terutama di Jawa dan Madura, sejarah kelas elite, yang sedikit banyak masih bisa dilihat transfigurasinya dan transmutasinya pada masa sekarang, adalah priayi atau keturunan aristokrasi (ningrat), pangreh/pamong praja (pegawai negeri), dan penguasa kolonial (rezim asing). Pangreh praja atau 'pemerintah pribumi' dalam struktur otoritas birokrasi di masa kolonial adalah pemerintah tingkat bawah. Mereka berasal dari kepala desa yang patuh, pangeran lokal yang kuat, dan pejabat pengadilan tinggi di kerajaan. Mereka adalah kelas elite yang ditakuti dan dikagumi rakyat, tetapi menjadi agen-agen suruhan rezim asing (Sutherland, 1979). Pangreh praja yang mewakili penanda zaman munculnya kemodernan melalui patron-klien dan kebanggaan legalitas formal yang kuat, harus menghadapi kelompok priayi yang kehidupannya didasarkan pada sikap hormat, tradisi kesatria, pelayanan, harmoni sosial, kebijaksanaan, kharisma, pengorbanan, dan pemeliharaan kesakralan tatanan sosial sekaligus supra-manusia sebagai untaian abadi gaya hidup non-birokratis (Moertono, 1968). Prinsip hidup priayi ini, yang menikmati kehormatan tanpa paksaan dari rakyat, dapat melumpuhkan atau menghalangi berkembangnya birokrasi di desa Jawa dan Madura yang jauh dari pusat pemerintahan.

Di Madura, sebagaimana juga terjadi di Jawa, kelas elite prakolonial, elite-elite yang sumber otoritasnya berasal dari sistem kerajaan, mendapatkan keistimewaan hidup melalui sistem upeti.

Baik berupa pemberian hasil produksi maupun pelayanan jasa dari rakyat jelata di luar lingkungan istana (pada umumnya, rakyat ini adalah penduduk desa yang hidupnya terikat erat dengan tanah dan komunalisme). Studi sosial historis Kuntowijoyo (2002 dan 1993) yang legendaris tentang orang Madura mencatat bahwa lahan dan hasil pertanian rakyat desa harus memberi keuntungan komoditas bagi panembahan (raja), keluarga kerajaan, dan kelompok pejabat istana. Kepala desa (*kliwon* atau *klèbun*) bertugas mengumpulkan upeti, memberi laporan berkala, dan menjaga keamanan desanya. Ringkasnya, *klèbun* menjadi agen boneka kelas elite kerajaan dan mandor rakyat desa. Pada waktu perayaan sakral (seperti lebaran, maulid, perkawinan, kelahiran, kematian) dan aktivitas kerja resmi kerajaan (seperti perjalanan ke luar istana, kunjungan ke daerah-daerah bawahan serta menyambut kedatangan tamu kehormatan), rakyat desa beserta kepala desanya harus memberikan upeti kerja jasa. Seperti, membawakan payung dan sirih, mengamankan jalan, memperkuat pasukan *barisan* (prajurit), menabuh musik, hingga merawat kuda yang hendak ditunggang. Dan, upeti kerja produksi, seperti mengirim persembahan berupa buah, sayur, ternak, ikan, telur, air, kayu, dan lainnya.

Pasca rezim kolonial, kolonial Belanda, hampir menguasai keseluruhan kerajaan besar di Madura (Sumenep, Pamekasan, dan Bangkalan) pada paruh abad kesembilan belas, sistem upeti yang menopang kenikmatan hidup elite Madura prakolonial perlahan-lahan menyempit, menguap, serta digantikan reorganisasi sistem birokrasi kolonial. Agar, Madura bisa menyuplai kemodernan dan kemajuan ekonomi-politik rezim kolonial, kendati harus dibayar mahal karena intervensi langsung rezim barat ini disertai praktik represif berkepanjangan untuk mengatasi munculnya krisis sosial dan pemerintahan di Madura. Kelompok elite prakolonial, zaman kerajaan, para priayi ini menjadi elite yang tercerabut dari budaya dan sejarah pribumi. Kreolisasi budaya dan kuasa tingkat elite pun terjadi setelah rezim asing menguasai Madura. Setelah akhir abad kesembilan

belas, mereka lebih bergantung pada kekuatan baru di Batavia. Mereka menjadi sekutu bawahan, kaum komprador, dan instrumen politik kolonial, daripada daya inisiatif bekerja mereka dengan kekuatan lokal strategis. Kepura-puraan, penjiwaan, atau kemunafikan merupakan mode tindakan mereka, sehingga rezim kolonial ini sedang berbagi 'despotisme oriental' sekaligus budaya kepasifan (Sutherland, 1979). Penaklukan otonomi pemerintahan, sejarah, dan sosial-ekonomi Madura oleh rezim kolonial Belanda tidak hanya melalui kontrol politik patrimonial kelas sosial elite di Madura. Termasuk juga, memanfaatkan kelompok elite perantara, seperti pedagang Cina, untuk menggerakkan sistem kontrak lahan, penarikan pajak, transportasi, dan pegaraman yang dulu dinikmati kelompok elite pribumi Madura. Sehingga, para elite Madura telah jatuh ke cengkeraman kelas pedagang Cina, dan tidak sedikit dari mereka yang terjatuh utang serta jatuh miskin.

Tekanan hidup yang sedemikian keras itu ikut mendorong para perokok di kalangan priayi menggunakan opium yang sedang marak di kala itu. Bahkan, opium berubah menjadi ciri keramahan sosial dalam bentuk suguhan di pesta-pesta bangsawan atau masa-masa panen padi dan kopi (Rush, 2007: 30). Di daerah Semarang, salah satu wilayah ibu kota pemerintah kolonial di Jawa, tanaman opium mampu menyeter pajak hingga 24 juta gulden. Angka ini tergolong besar karena jumlah ekspor barang komoditas Jawa dan Madura, diperkirakan secara kasar, tidak sampai menyentuh angka 15 – 20 juta gulden di tahun 1873. Jawa bagian Timur dan Tengah, mulai dari Surakarta, Kediri, Madiun, Surabaya, Jepara, Rembang, Yogyakarta, Kedu, Besuki, Lumajang, Probolinggo hingga pulau Madura adalah pangsa pasar partai besar pemakai opium. Menurut Rush (2007: 43-44), sebelum lelang lahan opium dan hak eksklusif peredaran opium dimulai, para bupati, perwira Cina, priayi tingkat rendah, anggota dinas kolonial, serta residen yang menjadi wakil langsung pemerintah pusat mengadakan pertunjukan arak-arakan sebagai ritual publik khas kolonial Belanda. Mereka memamerkan simbol

otoritas: pakaian, pasukan, senjata, dan payung. Pameran kultur derajat sosial dan simbol-simbol otoritas ini mengingatkan kita pada negara teater Bali sebagai pusat kekuasaan ekspresif dan impresif berdasarkan prinsip kekuasaan melayani upacara (Geertz, 2000: 21). Tetapi, Madura, termasuk Jawa, adalah negara teater dengan prinsip kebalikannya: upacara melayani kekuasaan, karena rezim kolonial adalah 'sponsor utama' pertunjukan simbol-simbol kebesaran, prestisius, dan anutan sebagai peristiwa penting dalam relasi sosial dan politik yang terjadi, termasuk dalam pemilihan dan pemberian gelar terhadap bupati. Pengalihan kekuasaan dari elite pribumi ke tangan penguasa Belanda tidak banyak mengubah personal birokrasi pribumi, tetapi muncul pembelokan arah tata caranya, karena kolonial Belanda terbiasa menghadihkan gelar ningrat kepada priayi non ningrat sehingga banyak dari mereka ini yang mengambil tata cara dan simbol keningratan demi mengikuti arah kehendak rezim kolonial (Kuntowijoyo, 1993: 78). Para elite masyarakat ini semakin memperkuat dalil destruksi sosial bahwa ketika mereka berada di atas, semua hal yang ada di bawah mudah terlihat jelas, tetapi tidak dengan dirinya sendiri.

Negara teater, pusat pemerintahan atau sumber kekuasaan yang melayani upacara, di Bali memang tidak mungkin diragukan lagi. Kreolisasi budaya dan kuasa bertemu secara khas dan rutin dalam ritual mistis di ruang publik, dan tidak mungkin ditemukan di tempat lain, bahkan di Jawa, apalagi di Madura. Negara teater Bali merupakan simbol budaya dan kuasa batiniyah yang sepertinya bagi rezim kolonial barat sangat mengejutkan, kemudian dianggap 'dekadensi peradaban timur' yang harus dibersihkan. Agar, sesuai rasionalitas oriental mereka. Studi etnografi historis negara teater Bali yang dilakukan oleh Geertz (2000: 185-186) tentang upacara sakral perayaan kematian raja menjadi bahan bacaan fenomenal akan kekuatan pikiran, mental, dan destruksi sosial elite bekerja. Begini kisahnya:

“Raja dari Negara tetangga meninggal pada 20 Desember 1847; mayatnya dibakar dengan perayaan besar, tiga selirnya

mengorbankan diri mereka dalam api. Hari itu adalah hari besar bagi orang-orang Bali. Sudah bertahun-tahun sejak terakhir kali mereka memiliki kesempatan menyaksikan salah satu dari pertunjukan yang mengerikan ini, suatu pertunjukan yang bagi mereka berarti hari libur dengan suasana keramat melingkupinya; dan semua raja-raja Bali yang memerintah memerlukan datang, sendiri atau mengirimkan wakil, dan membawa sejumlah besar pengiring. Hari itu hari yang indah, dan sepanjang jalan-jalan setapak yang lunak dan licin di atas pematang-pematang yang membagi sawah-sawah yang sambung-menyambung, kelompok-kelompok orang Bali dengan berpakaian pesta, bisa dilihat berkelok-kelok berjalan menuju tempat pembakaran. Pakaian-pakaian mereka yang meriah bersinar dalam relief mencolok di atas lapangan menghijau yang mereka lintasi. Mereka tidak terlihat seperti orang-orang biadab, tetapi lebih mirip dengan kerumunan gembira yang sedang menuju tempat berwisata. Keseluruhan lingkungan membawa kesan makmur, damai, dan bahagia, dan, sedikit banyak, suasana beradab. Sulit untuk percaya bahwa hanya beberapa kilometer dari pemandangan ini, tiga wanita, tanpa melakukan kejahatan apa pun, akan, demi kesetiaan, dan atas nama agama, menderita kematian yang paling mengerikan, sementara ribuan sesamanya menonton”

Negara teater di Madura dan Jawa, sumber cahaya anutan beserta pancaran sinar kekuasaan yang menyebar ke penjuru desa dengan memantulkan sinar ‘pengabdian’ kembali ke arah sumber cahaya berasal, dilandaskan pada upacara-upacara yang melayani kekuasaan. Kreolisasi budaya dan kuasa terjadi dan bertemu pada ritual publik yang lebih lembut, melegitimasi kolonialisasi pikiran, mental, dan destruksi sosial elite yang terus dipelihara. Golongan priayi yang hierarkis dan menjembatani raja dengan kerajaannya mulai terguncang karena perang besar. Mulai perang Trunojoyo Madura hingga perang Jawa Diponegoro, yang menentang keras pikiran dan mental pembaratan. Meskipun penentangan ini tidak sepenuhnya menghentikan gerakan simbolik pembaratan kolonial Belanda yang lebih memesona

penguasa pribumi daripada simbol tradisionalnya (Lombard, 2005a). Pada waktu upacara pemakaian mahkota kepada Amangkurat II di Mataram, raja pertama Jawa yang ‘tergila-gila’ dengan ritual kemegahan pembaratan ini, para penerusnya dan penguasa daerah lain meyakini bahwa ‘mahkota Majapahit’ di kepalanya hanyalah duplikasi. Sebab, Belanda ingin menunjukkan bahwa mereka telah berhasil menyutradarai upacara peralihan kekuasaan ini, dan alun-alun ibu kota dibuka agar semua golongan menonton upacara duplikasi ini dengan khidmat. Ketika perjanjian Giyanti (1755), kolonial Belanda telah menyusun tata tertib dan protokolnya terlebih dahulu, sementara orang Belanda menyaksikan bahwa pangeran Jawa banyak bersulang bir, bahkan di antara mereka ini saling berpelukan sebagai perayaan perjanjian yang menyerahkan sebagian Jawa dan Madura ke tangan Belanda, suatu pemandangan yang tak lazim di lingkungan keluarga istana (Ricklefs, 1974: 77). Berlandaskan proses historiografi sosial ini, Lombard (2005b: 110) mencatat perkembangan berikutnya:

“Kita harus menunggu sampai paruh kedua abad ke-19 untuk dapat mencatat fakta-fakta yang sedikit lebih berarti, dan sekali lagi, pengaruh itu paling terasa dalam bidang busana dan perhiasan sehari-hari. Para raja dan para bupati memerintahkan pembuatan busana Eropa, berupa celana dan jas pendek warna menyala, namun ikat kepala pada umumnya tetap tradisional Jawa (iket atau kuluk) ... Istana dan kediaman resmi ningrat tetap mempertahankan pola dan struktur tradisional, namun dihiasi kursi dan sofa; ruang-ruangnya dihiasi cermin dan jendela kaca, seperti yang terdapat di bangsal manis istana Yogya, sebuah ruang besar untuk resepsi. Penggunaan jendela kaca untuk selanjutnya tidak pernah kehilangan gengsi, walaupun sangat sedikit gunanya bagi negeri tempat udara segar terasa nyaman, bahkan perlu. Penerangan dengan gas mulai diperkenalkan sejak 1860-an, kemudian listrik menjelang akhir abad, dan lampu dari besi cor dan lentera jalan didatangkan dari Eropa. Akhirnya, protokol istana

mulai ditata agar para pejabat tinggi Belanda dan istri-istri mereka dapat menghadiri upacara-upacara. Para bupati di daerah mengikuti gerak itu, bahkan terkadang mereka telah mendahuluinya karena beberapa mempunyai hubungan yang lebih langsung dengan Batavia daripada para raja Jawa Tengah. Dengan demikian, sebuah gaya Indo-Belanda yang menarik telah berkembang, tidak hanya dalam hal perlengkapan, melainkan juga gaya hidup.”

Ketika negara teater kolonial menjalar hingga ke pelosok negeri di Jawa dan Madura, elite-elite pribumi setempat tercerabut dari pusat kekuasaannya, menjadikan mereka sebagai alat kuasa kolonial Belanda, pantulan cahaya kegelapan mulai menyelimuti hidup rakyat beserta elitennya. Sehingga, tampillah kelompok elite baru, priayi baru, sumber anutan baru, yang sebelumnya ditekan dan banyak dibatasi kehidupannya oleh kolonial Belanda. Mereka tampil dengan panji-panji Islam. Sesungguhnya, kekuatan kultur Islam yang lebih condong pada ‘energi pesantren’ ini sudah lama hidup dan berkembang di Indonesia, terutama di pulau Jawa dan Madura. Dhofier (1982) mengungkapkan bahwa Islam telah hadir di pulau ini sejak masa kerajaan Majapahit dan menjadi kekuatan baru setelah berdirinya kerajaan Demak dan Pajang, lalu berlanjut hingga masa pemerintahan Sultan Agung Mataram. Tetapi, rezim kolonial Belanda membatasi, mengendalikan, dan mengontrolnya dengan kebijakan pelarangan kegiatan Islam di ruang publik, ritual naik haji yang dibatasi, dan menutup kesempatan kelompok priayi di lingkungan karier birokrasi kolonial yang menyebarkan pikiran Islam. Pada suatu waktu ada seorang patih dilaporkan pada pejabat tinggi Belanda karena menghina Islam, tetapi sang patih dinaikkan pangkatnya menjadi bupati, agar menjadikan pelajaran yang jelas bagi teman-teman sejawatnya di ruang lingkup birokrasi kolonial (Emmerson, 1976: 39). Politik kembar, atas gagasan seorang ahli Islam dan penasihat penguasa kolonial Belanda, Snouk Hurgronje, dimainkan. Karena musuh kolonial Belanda bukan Islam religius, maka politik toleransi harus diutamakan agar memberi

kebebasan bagi umat mereka yang ingin menjalankan ibadah. Karena musuh kolonial Belanda adalah Islam berdoktrin politik dengan ideologi anti pemerintahan kafir, maka pengerahan institusi kekerasan akan sangat dibutuhkan agar memukul mundur gerakan mereka. Secara kultural, kolonial Belanda memperluas pendidikan modern supaya asosiasi Indonesia yang dibaratkan berlangsung hegemonik. Pada aspek ini pula, kultur diskontinuitas dijalankan sebagai pewarisan Indonesia yang sebatas diperuntukkan bagi keturunan priayi dan penjaga adat yang sudah mengenyam ide-ide pembaratan (Benda, 1980: 44-48; Kartodirjo, 1966: 309-310).

Sejak masa Sultan Agung, Islam menjadi agama resmi di Jawa dan daerah-daerah lain di bawah kuasanya (Hannigan, 2012). Tetapi, Islam di pulau Madura telah menguat, kira-kira tiga abad sebelum kerajaan Mataram berdiri, berkat kedatangan Sayyid Ali Murtadho abad ke-14 (Arifien, 2001), dan dari keturunannya telah melahirkan raja-raja Islam di Madura. Di antaranya, yang paling tersohor di masa Majapahit periode awal abad ke-15, adalah Arya Kudapanole (Jokotole) yang istrinya, Dewi Ratnadi, adalah salah satu putri mahkota raja Majapahit; dan adiknya Arya Kudapanole, Aryo Banyak Wedi, yang memerintah Gresik setelah dia menikah dengan putri Raja Gresik, Raden Ajeng Sekar Kedaton. Setelah Belanda datang di Batavia, tahun 1620, agama Muhammad telah menjadi agama yang mapan bagi keseluruhan penduduk di Jawa. Walaupun penduduk pribumi telah lama berhenti menyembah kuil dan berhala, mereka yang masih terikat pada institusi kuno tetap menghormati adat, kebiasaan, dan perayaan nasional yang berlaku jauh sebelum kedatangan agama Muhammad (Raffles, 1830: 2). Menurut catatan Hannigan (2012), ketika abad ke-19, Jawa dan sekitarnya telah sangat Islami dan sepenuh hati menjadi Muslim, terutama bangsawan dan para priayi, Islam telah menjadi identitas lokal, meskipun sedikit di antara mereka ini menjalankan rutinitas berdoa sehari-hari. Karena, dualitas Muslim-Jawa masih menjadi semboyan yang dipertahankan di wilayah Mataram hingga pasca Sultan Agung.

Dibandingkan Madura Timur (Sumenep, Pamekasan, dan Sampang yang menjadi bagian dari Pamekasan sebelum serangan Mataram-kolonial), elite kerajaan Madura Barat (Bangkalan) agak terlambat memeluk Islam. Barangkali raja pertama Bangkalan yang antusias memeluk Islam adalah Pratanu atau Panemabahan Lemah Duwur, setelah ayahnya, Pangeran Palakaran atau Raden Pragalbo meninggal tahun 1531. Pratanu dan patihnya merupakan murid Sunan Kudus. Pada masa pemerintahan Pragalbo, konon kabarnya ada seorang elite agama, Sayyid Husein, difitnah hendak memberontak karena tidak sudi dipimpin raja non Muslim hingga membuatnya dibunuh dan keturunannya melarikan diri ke wilayah Sampang dan Pamekasan. Salah satu putranya, Kiai Abdul Manan, yang masyarakat Pamekasan mengenalnya dengan sebutan *Bhujū' Kosambi* Batu Ampar, sangat tersohor karena kewaliannya. Kisah kewaliannya sudah seringkali diceritakan dari generasi ke generasi tentang kedekatannya kepada Tuhan dan kebiasaannya bertapa di dalam pohon Kosambi. Melalui cerita para kiai sepuh Madura, dan sering saya dengar juga dari sesepuh keluarga, bahwa ada seorang tamu dari Jawa ingin mencoba kewaliannya. Tamu itu, kabarnya dia seorang utusan dari kerajaan Demak, meminta ikan. Bagi akal sehat, tidak mungkin akan dapat ikan di pegunungan. Kiai Abdul Manan kemudian menaruh jala di atas pohon Kosambi. Kemudian, tak berapa lama, jala itu diambilnya dan banyak ikan segar berada di dalamnya. Pikiran dan mental agama seperti ini, menurut Geertz (1982: 19 & 26) secara keseluruhan disebut agama sinkretisme, dengan kata lain, inilah tipikal 'agama tradisional'. Sarjana barat lainnya menggolongkannya bukan agama sinkretisme atau tipikal 'agama tradisional'. Bruinessen (2012: 23 & 424) menyebutnya sebagai proses Islamisasi, yakni proses pencarian dan pendalaman kekuatan supranatural, memahami kekuatan mistis dan mengakui kewalian, dari elite-elite Islam seperti yang tampil pada sosok Kiai Kholil maupun Kiai Labeng di Bangkalan, Madura.

Berkat penyebaran Islam yang semakin mapan dan mantap di Indonesia, kiai menjelma sebagai elite baru di masyarakat yang derajat sosial mereka setara dengan elite kerajaan dan kolonial di masa lalu. Sejak masuknya Islam ke Jawa dan Madura, elite Islam seperti kiai telah menikmati kedudukan sosial yang tinggi, karena mereka dilihat sebagai orang yang senantiasa mampu memahami keagungan Tuhan dan rahasia kosmos daripada orang awam pada umumnya, dengan dilengkapi kekhususan bentuk pakaian sebagai simbol kealiman mereka, yakni kopiah dan sorban (Dhofier, 1982: 56). Karena hubungan interpenetrasi dan intersubstitusi kelompok elite aristokrasi dengan rezim kolonial telah berlangsung intensif di Jawa dan Madura, maka hal ini turut berpengaruh terhadap apa Geertz sebut (1960a: 112) sebagai keyakinan dan perilaku agama “kolot” dan “modern”. Yang pertama tergolong orang-orang yang mengikuti tradisi dan cara-cara kuno. Namun, yang kedua adalah mereka yang setia mengikuti kultur kolonial Belanda dengan cara-cara yang lebih sesuai perkembangan zaman, kemodernan.

Karena itu, ada sebagian orang menganggap jika priayi dan kiai memiliki dimensi sosiologis berbeda yang sulit melebur batas. Senjata hidup kiai adalah iman, tetapi senjata hidup priayi adalah derajat sosial. Sumber kekuasaan kiai bersifat ilahi, tetapi sumber kekuasaan priayi bersifat duniawi. Orang yang mengikuti ajaran kiai disebut santri, sedangkan pengikut para priayi disebut abdi. Figur keteladanan kiai adalah nabi, sementara figur keteladanan priayi adalah penguasa. Kiai umumnya tinggal di desa, sedangkan priayi di kota. Di Madura, tidak selalu demikian. Di Madura ada elite Islam yang disebut sebagai kiai-*ratoh* (raja) atau *ghuru-ratoh*. Mereka dikenal sebagai kiai, tetapi juga keturunan priayi. Yang dikenal masyarakat luas adalah kiai Kholil Bangkalan, karena kiai Kholil gurunya para pendiri NU, gurunya Kiai Hasyim Asyari dan Kiai Wahab Hasbullah. Kiai Kholil Bangkalan juga gurunya para guru bangsa seperti Soekarno dan Tjokroaminoto. Tetapi, sebelum itu sudah ada sosok kiai-raja (kiai-*ratoh*) atau orang Madura sering menyebutnya guru-

raja (*ghuru-rato*) yang kewaliannya dan juga posisi keningratannya tergolong tinggi. Seperti, Syech Rabah di Pamekasan, Adi Poday di Sapodi, Sayyid Abdurahman Shaleh di Sampang, Sayyid Yusuf di Talango, Kiai Moko di Pamekasan, Kiai Prajjan di Sampang, Kiai Asyhar atau penghulu Bagandan di Pamekasan, Bendoro Saut di Sumenep, kiai Zubaer di Pamekasan, *Bhujū' Gherre Manjeng* (keturunan Kalijogo) di Pamekasan, kiai Sumber Koning juga di Pamekasan (yang merupakan leluhur dari kiai As'ad Situbondo yang terkenal).

Keturunan mereka di masa sekarang, berkat ketenaran dan gelar yang disandang leluhurnya, beberapa di antaranya meraup keuntungan dalam urusan proyek pembangunan, kebijakan, roda pemerintahan di tingkat lokal, dan pengaruh politik dalam pemilu tingkat daerah hingga nasional. Di antara priayi baru di Madura ini terjadi rivalitas dan konflik-konflik, baik dalam aspek kuantitas maupun kualitas keagamaan di masyarakat. Sejak memasuki era reformasi dan terbukanya kran-kran demokrasi liberal, rivalitas di antara mereka memicu destruksi sosial yang efeknya bisa di luar akal sehat orang awam, bahkan bisa mengundang hadirnya jagoan lokal untuk bertarung membela maupun menyelamatkan harga diri pusat anutan barunya. Para kiai Madura adalah lapisan masyarakat yang sangat mirip dengan sebuah kasta, kata Bruinessen (2012: 448). Maka, munculnya destruksi sosial yang melibatkan para elite agama selalu membutuhkan pendukung atau pengikut fanatiknya agar menjadi korban substitusi sebagai bentuk simbol pengabdian dan keberkahan sosial mereka.

Kiai memiliki peran penting membentengi masyarakatnya dari kekuatan sekuler, asing, dan pemerintahan zalim yang berkat kemodernan mampu meracuni pola pikir serta mentalitas religius. Kiai memainkan peran sebagai 'broker budaya' yang mengaitkan, memperantarai, antara tradisi kecil di tingkat lokal atau pedesaan dan tradisi besar di level kota atau nasional (Geertz, 1960b). Oleh karena kiai merupakan kelompok broker, maka kelompok broker harus tampil terbuka, bagaikan dewa Janus yang kedua

wajahnya menghadap dua arah berbeda. Mereka melayani kepentingan dan mengatasi ketegangan kelompok terdekat serta terluas agar tidak kehilangan kewibawaan sekaligus kemanfaatannya di masyarakat (Wolf, 1956). Sebagai elite broker, tentu saja para kiai akan selalu dihadapkan pada posisi terjepit dan dilematis, sehingga menuntut mereka bermain di dua kaki berbeda secara kreatif, bahkan ironis. Posisi dilematis sering terjadi pada situasi berkabut yang membuat satu kaki merasa aman bertumpu di tanah, dan satu kaki lainnya di atas perahu, keduanya tetap berjalan mandiri menuju jalan keluar setengah hati, tersendat-sendat (Ryle, 1964: 125). Orang-orang ini adalah orang-orang ironis yang menyuarakan kepentingannya atas nama orang lain, sekaligus menyuarakan kepentingan orang lain bagi kepentingan dirinya; mereka adalah manusia medioker, suatu metafora sosok masa depan menurut Nietzsche (2009: 263).

Posisi sulit kiai sebagai elite broker sering membutuhkan kecakapan kiai memasuki permainan kekuasaan yang rumit di satu sisi, dan memanfaatkan kekuatan simbol-simbol supaya menjaga loyalitas pengikutnya di sisi lain, sehingga memungkinkan mereka memanipulasi kedua kelompok agar memberi keuntungan mereka sendiri dan membuat perubahan sosial (Horikoshi, 1987). Mereka ini mungkin berubah dari elite religius menjadi elite strategis (elite penentu). Yakni, minoritas-minoritas pribadi yang dilegitimasi atau dipercaya masyarakat sekitarnya agar melayani keberagaman latar belakang, selama menggunakan kekuatan yang mereka miliki tanpa pamrih bagi kelangsungan hidup bersama (Kellner, 1995). Elite strategis memiliki perbedaan krusial dengan elite penguasa. Idealnya, kemunculan elite strategis tidak dibentuk dan direkayasa oleh kelompok penguasa legal formal pemerintahan, seperti pada masa kerajaan atau kolonial. Sebaliknya, mereka memutus jaring-jaring sejarah masa lalunya yang memisahkan diri dari kerakyatan, baik sejarah feodal maupun pewarisan kolonial. Meskipun mereka memiliki sejarah yang diasosiasikan dengan itu, para elite strategis ini terampil dan merasa terpanggil demi melepaskan cengkeraman

dan rantai-rantai masa lalu tersebut agar membentuk sejarah masa depan yang sangat mengutamakan masyarakat (Evers dan Schiel, 1990: 26).

Setidaknya, terdapat empat (4) perbedaan mendasar antara elite penguasa dan elite strategis. Perbedaan ini berasal berbagai pandangan historis di atas ini. Meskipun, pada perkembangannya sekarang terkadang perbedaan antara elite strategis dan penguasa agak kabur. Beberapa di antara elite strategis yang berdialektika negasi atau mengonter otoritas terkonsentrasi di tangan para elite penguasa justru menjadi elite penguasa baru yang tercerabut dari hidup rakyatnya. Mereka yang sebelumnya memiliki energi taktis menentang dan bercita-cita merombak struktur institusional yang diskriminatif ternyata setelah elite strategis masuk menjadi bagian dari struktur elite penguasa seakan tertindih oleh kepentingan para elite penguasa. Meskipun begitu, perbedaan antara elite strategis dan elite penguasa masih perlu diungkapkan. Perbedaan mendasar di antara mereka ini mungkin bisa diringkas secara sederhana pada tabel di bawah ini:

Tabel 1.1 Empat Perbedaan Antara Elite Penguasa dan Elite Strategis

Ciri Pembeda	Elite Penguasa	Elite Strategis
Sumber Kemunculan	Formal dan Prosedural	Informal dan Kultural
Distribusi Otoritas	Menyebarkan dan Meluas Melalui Jabatan	Menyebarkan dan Meluas Melalui Legitimasi
Mobilitas Sosial	Terkonsentrasi dan Relatif Tertutup	Interaksional dan Relatif Terbuka
Energi Taktis	Institusional	Kelompok

Untuk memahami bagaimana keempat ciri ini bekerja, kita sebaiknya terlebih dahulu harus memaknai ulang Sosiologi, atau ilmu-ilmu sosial lainnya yang bersinggungan dengannya, sebagai suatu kekuatan gagasan dalam permainan relasi kuasa fluktuatif. Kita telah sering mendengar sarjana ilmu sosial, termasuk sarjana Sosiologi, yang dengan fasih mengucapkan “relasi kuasa”, tetapi yang mereka maksudkan relasi kuasa mutlak

yang hanya menuduh satu pihak sebagai pelaku potensial, tanpa memahami permainan relasi kuasa fluktuatif. Melalui relasi kuasa fluktuatif, masyarakat pada pengertian ini merupakan masyarakat hasil relasi sosial antar individu, bukan masyarakat dalam pengertian fakta sosial (Elias, 1991). Tidak mungkin disebut sebagai masyarakat, tidak mungkin juga ada masyarakat, termasuk institusi kemasyarakatan apa pun, tanpa pergeseran keseimbangan kekuasaan secara fluktuatif dalam tindakan manusia, dan inilah dasar permainan segala bentuk relasi sosial manusia (Elias, 1978: 22). Permainan kuasa fluktuatif dalam relasi sosial, kata Elias, pada waktu tertentu memberi keuntungan bagi mitra permainan (entah individu, kelompok, atau keseluruhan masyarakat). Sebaliknya, di waktu lain mereka akan mendapatkan kerugian dan menguntungkan mitra permainan lainnya, sehingga kekerasan dan perang harus kita lihat sebagai fenomena relasional yang saling bergantung, dan bukanlah fenomena anomie. Gagasan merupakan energi penting dalam relasi sosial ini. Gagasan bukan pikiran yang bekerja otonom secara kerja saraf, akal, atau kognitif yang berjarak dari realitas eksternalnya. Gagasan, pemikiran, atau mode pikiran akan selalu melibatkan mental, definisi situasi, dan evaluasi yang direfleksikan sekaligus dikonjugasikan dari budaya masyarakat dan relasi sosial para penggagasnya berada. Gagasan akan sangat menentukan permainan kekuasaan dalam relasi sosial karena ada ideologi penggerakannya, atau konfigurasi gagasan yang menjamin dan mewujudkan kekuasaan di dalam setiap hubungan (Wolf, 1999).

Wolf (1999: 4-5) mengungkapkan empat modalitas atau kapasitas penggerak kekuasaan dalam suatu relasi sosial manusia. Pertama, modalitas individu atau kapasitas yang melekat pada diri seseorang, yakni gagasan. Kedua, modalitas sosial atau interaksi serta transaksi untuk memaksakan tindakan sosial terhadap orang lain. Ketiga, modalitas organisasional atau kapasitas taktis sebagai pengontrol dan pengaturan konteks tindakan seseorang. Keempat, modalitas struktural atau kapasitas hubungan yang tidak terbatas pada pengaturan konteks

tindakan, melainkan juga mendistribusi dan mengalokasikan tenaga kerja sosial dan kesadaran kolektif. Ini semua, keempat modalitas permainan kekuasaan dalam hubungan sosial, menopang bagaimana permainan kekuasaan dilakukan oleh elite strategis sebagai mitra bertanding atau mitra tandingan elite penguasa di masyarakat. Misalnya, di Madura Barat (Bangkalan dan sebagian Sampang di bagian utara) terdapat dua elite kembar yang kemunculannya bukan didasarkan kualifikasi akademik atau pendidikan formal, melainkan berdasarkan disposisi kultural atau pendidikan informal: mereka adalah *blatèr* (jagoan Madura Barat) dan kiai. Riset Rozaki (2004: 26-27) menjelaskan 'ikon sosial' di Madura Barat ini dengan sangat baik:

“Relasi kekuasaan kiai dengan *blatèr*, berlangsung dengan cara hegemonik dan kooperatif, bila *blatèr* tersebut pernah menjadi santri dari sang kiai. Sebaliknya, bila *blatèr* itu adalah orang bukan santrinya, biasanya posisinya sangat independen dan tidak mau tunduk dengan adanya perintah kiai. Kalau demikian keduanya saling menjalin relasi, biasanya dalam posisi yang sangat sejajar, posisi dalam wilayah penghormatan yang saling “mengakui” eksistensi keduanya. Dalam konteks relasi demikian, tujuannya dapat berbentuk semacam pembagian wilayah kerja masing-masing atau terhadap kepentingan bersama dalam akses ekonomi dan politik. Semisal dalam perebutan arena kekuasaan politik (formal). *Blatèr* yang independen dari pengaruh kiai ini, biasanya adalah *blatèr rajeh* (besar) yang kemampuannya dalam dunia kriminalitas sudah sangat diakui, memiliki jaringan yang kuat dengan sesama *blatèr* lainnya, bahkan memiliki kedekatan pula dengan aparat keamanan dan birokrasi negara. *Blatèr* dalam posisi demikian, adalah sosok yang mencoba keluar dari hegemoni kiai dan mencoba melakukan resistensi kultural dengan pola keberagaman yang dibangun kiai, dengan cara membangun praktik dominasi di dalam masyarakat dengan instrumen kekerasan.”

Terminologi “penghuni dunia kriminal” bagi para sarjana ilmu sosial pengikut dalil fakta sosial cenderung dipakai sebagai

mobilitas sosial tertutup dan energi taktis institusional para elite penguasa yang terancam posisinya, yang apabila kita melacak ke belakang akan ditemukan bahwa rezim kolonial Belanda memberi andil sangat besar terbentuknya ketimpangan gagasan semacam ini. Di Jawa Tengah, contohnya, terdapat kelompok *kecu*. Riset Suhartono (1995) menunjukkan bahwa kelompok *kecu* ini muncul karena kebijakan kolonial yang tidak adil. Kebijakan sistem tanam paksa, misalnya, berdampak buruk bagi nasib petani kecil Jawa. Mereka ini melakukan gerakan perlawanan rahasia sebagai jalan mengambil kembali nilai lebih atas perasan keringatnya karena aturan kolonial sengaja dibuat tidak menguntungkan petani kecil. Di Banten, bandit dan penyamun dari petani kecil yang kehilangan lahan kerjanya dan dipimpin oleh beberapa elite agama melakukan protes keras dengan mengancam para pamong praja, mandor, dan penguasa lokal yang bersekongkol dengan para penguasa kolonial Belanda (Kartodirjo, 1966: 113-114). Berbeda halnya di Madura Timur. Kelompok jagoan dikenal sebagai *bâjing* Madura. Mereka dibesarkan dalam tradisi Islam yang kuat dan taat. Mereka sejak kecil sudah terbiasa mengaji di langgar atau rumah kiai desa, dan tradisi mengaji ini merupakan tradisi tertua, paling awal, sebelum terbentuk institusi pesantren di Jawa dan Madura (Dhofier, 1982). Berkat tetesan pendidikan agama di luar sekolah formal, karena tidak semua para *bâjing* Madura memiliki biaya dan peluang yang sama untuk bersekolah, maka sedikit banyak pendidikan agama ini menyebar di kelompok mereka untuk menciptakan kelas sosial di antara *bâjing* Madura. Semakin kecil kapasitas jagonya, semakin liar aksinya. Semakin besar kapasitas kejagoannya, biasanya akan semakin beradab mereka. Kelompok terakhir ini yang membantu rakyat kecil terbebas dari berbagai aksi kriminalitas pihak lain atau rezim yang tidak adil.

Namun, stigma buruk terhadapnya menghantui perjalanan sejarahnya. Kelompok jagoan mendapatkan label menjijikkan dari rezim kolonial (Colombijn dan Lindblad, 2002: 20-21). Para jago ini diasosiasikan dengan kawanan binatang buas yang

sepantasnya ditaklukkan dengan senjata: hidup-hidup atau dibunuh. Pada masa Orde Baru, kelompok jagoan dimanfaatkan untuk mengamankan stabilitas pembangunan. Berdasarkan studi yang dilakukan Siegel (1998) bahwa para jagoan digunakan agar menyebarkan ketakutan sehingga rezim Orde Baru merevitalisasi politik otoritarianisme di Indonesia. Pasca reformasi, kemunculan jago tidak hanya berasal dari kalangan rakyat jelata, melainkan juga dari kalangan pejabat, pengusaha, atau elite politik yang menggunakan modalitas mereka untuk ‘menjarah’ uang rakyat (Suhartono, 2008). Supaya tercapai ideologi politiknya, mereka ‘memanggil’ para jagoan yang punya ideologi pragmatisme dan hedonisme, sehingga kapasitas diri dan legitimasi kelompoknya dipakai menjamin dan mewujudkan cita-cita para elite politik. Kita seakan sulit membedakan kapasitasnya sekarang apakah energi taktisnya dipakai sebagai abdi rakyat atau abdi penguasa, otoritasnya sebagai mitra elite strategis atau mitra ‘bermain mata’ elite penguasa.

C. Metode Penelitian: Fenomenologi Destruktif

Fenomenologi merupakan metode penelitian tertua dalam menyingkap eksistensi manusia, bahkan jauh sebelum Sosiologi menjadi ilmu formal di institusi pendidikan tinggi. Plato pernah berkata “biarkan orang lain berbicara”. Tetapi, karena setiap yang dikatakan oleh pemikir adalah dongeng di atas kepalanya sendiri, maka manusia selalu butuh penyatuan dari dualitas yang berbeda, sebagaimana cinta, misalnya, tidak akan ada tanpa penyatuan dua orang yang berbeda (Jasper, 1962: 11-12). Pengetahuan totalitas Plato inilah menjadi doktrin objektivitas dan universalitas. Hegel (1977: 51) menyebut fenomenologi sebagai kesadaran progresif, yakni bentuk pikiran, konsepsi perjalanan pikiran subjek menuju konsep tertinggi yang tidak lagi mengoreksi dirinya sendiri, yang mawadahi semua hal yang saling bernegasi sebelumnya, sehingga konsep sesuai dengan objeknya, dan objek dengan kesadarannya. Agora di Yunani, misalnya sebagai contoh, adalah bentuk pikiran tertinggi karena mempertemukan individu untuk bertransaksi

dan berbicara satu sama lain dengan leluasa. Karena setiap orang akan memberikan alasan dari setiap tindakannya, maka fenomenologi Kantian menolak fenomenologi spirit Hegelian. Alasan, menurut Kant, adalah kapasitas manusia untuk mengetahui yang partikular dari yang universal, dan inilah akal murni tanpa perlu mengamati. Tetapi, akal murni harus menjadi akal praktis sejauh akal murni menyediakan pengetahuan tentang bagaimana manusia bertindak berdasarkan pengetahuan universal yang menjadi karakter (ciri-ciri) kognitif umum, sebagaimana doktrin metode santifik (Kant, 2002: 151).

Prinsip analisis fenomenologi Kant mengacu kategorisasi fenomena dan noumena. Fenomena berarti apa yang tampak pada kita berdasarkan sensibilitas (*things as appear*), sementara itu, noumena berarti pemahaman kita terhadapnya (*thing as thought*). Kant berkata: *"the sense represent object to us as they appear, but the understanding, as they are*. Maka, pemahaman dan sensibilitas dapat menentukan suatu objek hanya jika terjadi kombinasi antara konsepsi dan realitasnya, namun menegaskan keduanya berarti tidak ada fenomena dan noumena (Kant, 1998: 364-365), dengan demikian tidak mungkin ada fenomenologi. Kant (1993) memberi contoh tentang fenomena perdagangan. Seseorang harus bersedia mengikuti harga umum dalam suatu pasar. Harga yang ditetapkan untuk barang-barang di tokonya tidak boleh terlalu tinggi, meski ada pelanggan baru, orang yang tidak berpengalaman di pasar itu, ingin membeli barang di tokonya. Pemilik toko bisa saja mencoba menaikkan harganya terlalu tinggi kepada pelanggan baru, tetapi tindakan praktis yang dia lakukan bertentangan dengan hukum di pasar itu. Fenomena ini mengartikan suatu penilaian (*judgement*) menjadi bagian yang tidak terpisahkan terbentuknya pemahaman tentang suatu hal. Penilaian ini selalu bertujuan (*purposive*) pada dua cara, yakni subjektif dan objektif. Pada penilaian subjektif ini terdapat kemampuan untuk menilai tujuan formalnya berdasarkan perasaan senang atau tidak senang, tertarik atau tidak, pada objek yang dikognisikannya. Sebaliknya, penilaian objektif berada di

luar perasaan ini atau bertumpu pada konsep logis yang diberikan. Jadi, penyatuan keduanya menghasilkan pemahaman, penilaian, dan penjelasan. Kebenaran berarti membandingkan representasi melalui suatu objek yang diberikan kepada kita sesuai maksudnya dengan keselarasan konsep yang menumpunya. Sehingga, di sini ada kebebasan subjek, yaitu tidak ada konsep pada objeknya, dan kebebasan subjek ini pada akhirnya harus melayani konsep umum yang telah ditetapkan sebelumnya. Kant (2007: 60) memberikan contoh bunga. Bunga di alam adalah objek bebas dan gratis bagi siapa saja (subjek bebas). Tetapi, bunga menjadi konsep dengan fungsi penilaian, baik teknik dan hasilnya, setelah ada ahli botani yang memahami serta menguasai reproduksi tanaman.

Bagaimana jikalau kenyataan umum tentang masyarakat Madura sebagai fenomena menjadi karakter merugikan bagi suatu noumena orang Madura keseluruhan? Jika Kant, misalnya besar dan lahir di Madura, kemudian pengetahuan umum, atau katakan akal teoritis yang notabene bersandar objektivitas, menyebarkan penilaian karakter buruk orang Madura, apakah Kant masih gigih memegang teguh dalil fenomenologinya? Saya lebih baik beralih pada fenomenologi destruktif yang karakteristik implisitnya dapat kita temukan dalam gagasan 'Nietzchean'. Setiap manusia, begitu pula ilmu pengetahuan yang diciptakannya, mengandung karakter bawaannya, yakni kehendak berkuasa. Ini yang membuat mutual kesalahpahaman dalam relasi tuan dan budak dengan memberikan perbedaan, penilaian, dan keputusan sebagai tindakan interpretasi terhadap sesuatu yang dianggap paling rendah atau mereka yang bisa direndahkan (Nietzche, 2009: 181-182). Heidegger membaca kehendak berkuasanya Nietzche sebagai pengetahuan. Kehendak berkuasa adalah pengetahuan, merevaluasi nilai-nilai kehidupan sebagai tindakan meningkatkan hidup kita, dari perspektif kita, sejarah kita sendiri. Bukan sejarah yang diciptakan pemikir barat, kecuali pengetahuan yang kita tetapkan masih ingin sebagai hasil ilusi, bayangan cermin yang dibuat dari pemikiran barat tentang diri kita sendiri, "penampakan" dari "berada pada dirinya sendiri"

dalam konsep Kantian menjadi sebatas citra yang tidak mungkin apa adanya (Heidegger, 1987: 16 & 29). Konsepsi dan kenyataan, penampakan dan keberadaan, tidak membuahkan pemahaman berada-di dalam-dirinya, selain kehendak kita untuk memberikan interpretasi, memberi makna, memberinya nama, agar pelestarian diri kita terjaga, perjuangan dominasi, karenanya tidak ada fakta, hanya penilaian, semua penilaian berasal dari kehendak berkuasa (semua makna relatif memisahkan diri di dalam dirinya sendiri) (Nietzsche, 1968: 323).

Penelitian tentang kekerasan di Madura, dengan wilayah khusus di Madura Barat, akan dilihat dari fenomenologi destruktif ini. Sudah sering pengetahuan umum, termasuk dari para sarjana ilmu sosial yang mengaku dirinya ahli Madura, menyebut Madura sebagai wilayah kekerasan yang setiap saat orang-orangnya akan mengeluarkan senjata (celurit) untuk membela martabatnya yang terluka. Padahal, konsep Madura yang demikian ini sumber data penelitiannya berasal dari Madura Barat, dan tentu saja apa yang dimaksudkannya bukan orang Madura Barat secara keseluruhan. Penelitian ini tidak banyak melakukan pengamatan langsung pada studi lapangan, karena tiga pertimbangan. Pertama, waktu turun lapangan bersamaan dengan pandemi korona (Covid-19) sedang berkecamuk, tetapi riset harus berjalan karena tuntutan distribusi dan alokasi anggaran yang sebelumnya telah kami ajukan. Kedua, para penelitiannya bukan terdiri dari formasi orang Madura pribumi dan ahli Madura. Salah satu dari kami berasal dari Medan yang secara pengetahuan umum wilayahnya acapkali dikenal sebagai lumbung kekerasan, seperti halnya stigma yang menempel pada Madura. Formasi peneliti yang berbeda latar belakang ini sangat butuh waktu pendalaman lokasi yang lama dan biasanya bertolak belakang dengan tenggat waktu institusi pendidikan pemerintah sebagai pemberi dana. Ketiga, di waktu yang hampir bersamaan terdapat suasana yang menegangkan, karena demam pemilu lokal belum reda, sekalipun pemilihan lokal di lokasi penelitian telah selesai dilangsungkan.

Berdasarkan pertimbangan itu, maka informan penelitian ini dibatasi hanya kepada elite-elite Madura, baik formal maupun informal. Meskipun di antara formasi peneliti ini terdapat peneliti dari Madura, penelusuran dan penentuan informan strategis tidak bisa disebut mudah. Kami harus memilah dan menyisir informan yang paling paham tentang kekerasan yang terjadi, baik sebagai pelaku atau mitra tandangnya. Masalahnya, mereka ini seringkali disingkirkan dan tersingkir dari 'kenormalan' masyarakatnya dan membuat penelusuran serta penyisiran terhadap para informan ini menjadi tersendat-sendat. Keberadaan-di dalam-dirinya sendiri, seperti yang sering kita dengarkan dari dalil agung fenomenologi Kantian, menjadi tidak berguna di lapangan. Keberadaannya yang tampak bagi kami adalah metafora-metafora yang bagi ahli orang Madura mudah dipahami sebagai metafora yang 'menunjuk' pada informan utama dalam penelitian ini. Sesuatu-di dalam-dirinya ini (sebagai kebenaran murni yang tidak mungkin bisa dipertahankan lagi) sangat tidak dapat dipahami oleh pencipta bahasa, sehingga tidak layak diperjuangkan, kecuali metafora-metafora yang dibuat untuk menunjukkan kemiripan dengan entitas asli, meskipun apa yang disebut entitas asli sesungguhnya tiruan dari relasi gambar, suara, dan bayangan di kepalanya (Nietzsche, 1990: 82-83). Pada mulanya, metafora yang relevan dengan informan utama terlihat dan sering terdengar di warung-warung kopi, terutama pada saat pelaksanaan pasar-pasar hewan di pinggiran kota Bangkalan dan Sampang. Para pelanggannya sering membicarakan kapasitas dan kehebatan sosok-sosok jagoan Madura Barat yang berani bermain dan mempermainkan relasi kuasa di antara sesama mereka sendiri dan dengan elite penguasa. Karena akrab dengan kehadiran kami, terutama saya sebagai orang Madura asli, apalagi kami membeli kopi hampir setiap hari, pemilik warung kopi memberikan kode-kode rahasia melalui kedipan mata sebagai simbol bahwa mereka pantas untuk diburu informasinya. Sejauh berada di tempat yang akrab, kita mampu membedakan antara kedutan mata dan kedipan mata seseorang sebagai kode kolusi

dan kontraktual kepada kita karena pemberi kode ini mengirim sinyal (1) disengaja, (2) untuk orang khusus (3) menyampaikan pesan tertentu (4) sesuai dengan kode yang dipahami bersama, dan (5) tanpa sepengetahuan orang lain (Ryle, 2009: 495).

Penelusuran dan penyisiran keberadaan para informan ini dimulai dengan pengabaian mendasar (*neglectical*) tentang siapa sosok yang sedang berbicara di warung kopi tadi. Pengabaian ini meliputi pembebasan diri dari disiplin ilmu apa pun agar memberi kita kepercayaan diri bahwa sesuatu-itu-menyingkatkan dirinya, dan dari sanalah 'kesadaran historis' yang mencekik sejarahnya sendiri menjadikannya hadiah 'kecil' bagi kita (Heidegger, 2005: 82). Kami membuka diri, berkenalan dengan 'informan pemula' ini, dengan maksud ingin mendengarkan lebih banyak mengenai cerita para jagoan tadi. Karena ada orang baru yang bukan dari Madura, mereka semula hanya menggunakan metafora, misalnya "macan" yang mengaung dan turun gunung membereskan urusan di hutan belantara. Bagi orang Madura, metafora ini memperjelas simbol jagoan di sana. Tetapi, waktu kami sangat terbatas karena selalu terbentur urusan administrasi yang sangat ribet, terkadang lebih ruwet dari pencarian data lapangan. Maka, proses membuka diri dan mengabaikan kesadaran historis informan sebagai 'orang tersudut' di Madura harus ditemukan langkah cepat dan taktis.

Pertama, peneliti dari luar Madura harus mencari 'asisten' lokal yang tahu bagaimana caranya berhadapan dengan kelompok elite di Madura. Supaya, mereka, seperti yang diistilahkan Wiyata (2002) dan orang tua Madura pada umumnya, tidak dicap sebagai '*rèng jhenggèl*' (orang yang tidak tahu sopan santun). Sepertinya, langkah ini berhasil, meskipun ini mungkin keberuntungan yang dihadiahkan mereka kepada tamu dari luar Madura. Pengalaman berbeda datang dari peneliti luar Madura yang lain. Langkah itu cenderung tidak efektif baginya, mungkin gaya bicaranya terlalu meledak-ledak, sifat yang bagi elite jagoan lokal akan dianggap mengganggu suasana percakapan, atau malah mungkin dianggap menantang. Kedua, saya dengan inisiatif sendiri berpisah dengan

peneliti lain, karena harus menangani lokasi kedua yang jauh dari lokasi pertama, yakni Sampang. Jika Bangkalan lebih dekat dari 'terminal transit' peneliti luar Madura (Surabaya), maka Sampang lebih dekat dengan kampung saya (Pamekasan). Sekitar 30 menit dari tempat tinggal saya untuk menuju Sampang, seperti juga dari Surabaya ke Bangkalan. Pada lokasi kedua tersebut, relatif tidak ditemukan kendala membuka diri, baik dari peneliti atau dari para informan penelitian. Tetapi, kendala utama yang dihadapi adalah mengabaikan kasus-kasus negatif yang sebetulnya menarik untuk didalami dan dikembangkan. Karena ini proyek penelitian dengan subsidi dan dikejar-kejar waktu agar melaporkan hasil penelitian, maka dengan berbesar hati harus mencari kesatuan koneksi di dua wilayah yang sangat berbeda ini. Fenomena ini telah menciptakan perang batin yang bergejolak dalam "penguasaan masa lalu" akan pencarian stok pengetahuan. Seperti halnya perang batin sebagai efek tragis dari banyak perang, para aktornya tiba-tiba mendadak berubah menjadi penderita, karena tidak mampu menguasainya. Kendati akhirnya harus berdamai dengan diri sendiri, yang tersisa hanya ratapan yang muncul dari semua ingatan. Ratapan ini tidak memberi makna tindakan karena melepaskan diri dari penguasaan masalah, motif, dan prinsip penuntun ketika terjadinya tindakan, sehingga rentan terhadap banyak narasi, kehilangan kekayaan dan intensitas makna, dan ini membuat kita tidak mampu menguasai apa pun untuk selamanya (Arendt, 1955: 20-22).

Penelitian kualitatif yang menghadapkan metodenya pada dunia kehidupan manusia, khususnya fenomenologi yang masih terpapar doktrin generalisasi, atau turunan metodenya (misalnya, etnografi) yang mengejar objektivitas, menciptakan 'pusat' teori yang tidak banyak berubah secara temporal, menjadikannya teori ilmu pengetahuan tentang dunia kehidupan, dan ini semua adalah karakter dari positivistik naif (Husserl, 1969: 13). Fenomenologi destruktif hadir untuk menghancurkan 'penyakit' positivistik naif ini. Heidegger (2005: 85-86) memberikan empat sudut pandang menggunakan metode destruktif. Yakni, (1) metode destruktif

ini bukanlah metode universalitas, melainkan spesifik dan kongkret yang muncul dari kebutuhan eksistensi manusia untuk mencapai titik balik produktivitas; (2) metode destruktif adalah kritik pada masa lalu yang tertutup, yang sudah apa adanya, supaya kehadiran kritik ini menjadi jalan pembuka bagi tumbuhnya keberadaan kita yang baru di masa kini; (3) destruksi adalah pengetahuan historis dan tidak membutuhkan penyelidikan sistematis; (4) destruksi ini menyanggah posisi seseorang, meskipun tidak semuanya berhasil disangkal karena sejarah telah memberi jalan padanya, makanya itu dibutuhkan penelitian tematis tentang karakter eksistensinya. Investigator atau peneliti yang menggunakan metode destruktif, pertama-tama mereka harus berani memutuskan, dan kedua harus berani melupakan. Mereka harus berani memutuskan dari aliran-aliran, citra-citra, dan keyakinan yang datang dari luar tetapi terus digunakan secara berulang-ulang; karena kebenaran berasal dari salinan dan analog dari dunia manusia, maka mereka harus berani melupakan bahwa dirinya adalah subjek, sehingga melarikan diri dari 'kesadaran diri' yang terpenjara oleh tembok tebal konstruksi konsepsi subjek lainnya (Nietzsche, 1990: 85-86).

Oleh sebab itu, sosiologi pada hakikatnya ilmu destruktif. Sosiologi memiliki tugas mulia sebagai penyangkal pikiran yang terikat total dengan ideologi (pikiran otoritatif mutlak pada masa lalu yang tidak dapat diterjemahkan dalam kenyataan), dan utopia (menerjemahkan adanya realitas baru sebagai sumber kekuasaan). Sosiologi harus peduli pada realitas yang menyebarkan kekuasaan melalui gagasan (Arendt, 1994: 36). Keterikatan total pada situasi sosial ini meledakkan krisis, fragmentasi sosial, ketidakpercayaan diri, dan kekecewaan. Kegawatan situasi sosial ini tidak memberi tempat pada kesadaran otonomi, karena orang-orang di dalamnya menjadi kumpulan massa. Mereka adalah manusia tersingkir dari rumahnya di dunia (*homelessness*) dan membuatnya kehilangan rasa aman, kerasan, dan sensibilitas pada realitas (*rootlessness*) (Arendt dalam Baehr, 2002: 814), sehingga penelusuran kembali pada validitas situasi spesifik dari

mana sumber itu berasal sangat dibutuhkan secara kualitatif. Kita harus berani menafsirkan dan mempertanyakan ulang produk intelektual yang tercemar doktrin totaliterianisme, kepalsuan yang mengerikan, dan gagasan massa yang dipertainkan (Arendt, 1973: 333-334).

Madura sebagai Dunia Kehidupan Para Petarung

A. Historiografi Madura dan Sosial Geografisnya

Sejarah kehidupan tidak pernah mengenal titik akhir, tidak butuh kesimpulan. Setiap cerita yang dikisahkan selalu menjadi awalan yang baru, bentuk-bentuk kehidupan baru, karena setiap kemenangan maupun juga kekalahan berpotensi membahayakan kita kapan saja, seperti pemikiran totaliterianisme yang berubah menjadi monarki, tirani, republik, kediktatoran, dan despotisme (Arendt, 1994: 399). Apa yang disampaikan oleh sejarah adalah dunia dan kehidupan. Maka, sejarah kehidupan atau historiografi bersifat “biologistis”, yang padanan katanya di dalam etimologi Yunani berarti “*bios*” atau proses kehidupan, dan “*grafis*” atau citra dunia (Heidegger, 1987: 39). Riwayat hidup elite maupun riwayat kehidupan suatu gerakan tidak lepas dari kecenderungan dua hal, yakni memenangkan pengikut dan pendukungnya, dan selalu berupaya mempertahankan kesetiaan mereka yang telah dimenangkannya. Mereka ini telah memperoleh dorongan kuat untuk mengatasi segala rintangan, melemahkan ikatan lama dan munculnya ikatan baru karena kondisi perang, serta kepercayaan diri yang tumbuh sebagai kapasitas mendorong kepatuhan atau mempengaruhi orang lain (Abel, 1938: 152 & 175). Bagaimana historiografi Madura dibaca secara biologistis ini ?

Madura, sejak dahulu kala, sudah dikenal sebagai dunia para petarung. Tomè Pires (1944: 227) pernah mencatat bahwa pulau Madura adalah pulau besar, banyak penduduk, raja, kesatria, dan armada, yang letak pulaunya berada di seberang pulau Jawa dan berhadapan langsung dengan Gresik: Madura adalah teman kita. Pulau Madura dan Gresik menolak tunduk kepada pemerintahan Mataram saat meletus perang Trunojoyo. Setelahnya, kerajaan Sumenep dan Pamekasan diserahkan kepada kolonial Belanda, seperti halnya harta benda lain di Jawa, dan memperlakukan para rajanya hanya sebagai bupati, seperti bupati lainnya di sepanjang pantai Jawa, kecuali Bangkalan yang diberi perlakuan istimewa karena menyediakan bantuan penting kepada kolonial Belanda saat perang Jawa, mulai tahun 1740 hingga 1780 (Raffles, 1830: 323).

Pada awal abad ke-14, Jokotole memimpin pasukan untuk membasmi kerajaan Blambangan yang tidak tunduk kepada raja Majapahit. Pada akhir abad ke-14, salah seorang keluarga besar Jokotole, Pangeran Wetan I, harus berhadapan dengan Raja Bali beserta saudaranya (keluarga besar dari Menak Djajengpati, raja di Blambangan yang pernah ditaklukkan Jokotole). Pasukan Bali yang dikerahkan diperkirakan mencapai 30.000, sedangkan para pasukan Pangeran Wetan tidak sampai angka itu, sekitar separuh lebih dari total pasukan musuh, tetapi Pangeran Wetan I berhasil mengalahkan pasukan Bali. Tahun 1762, Panembahan Sumolo, atau Notokusumo I, diangkat kolonial Belanda menjadi Bupati Sumenep, menggantikan ayahandanya, Bendoro Saut yang telah wafat. Dia diminta kolonial Belanda membantu melawan Inggris di wilayah pantai utara Jawa. Termasuk, pengiriman pasukannya membasmi pemberontakan di Blambangan, Makassar, dan juga Batang-Batang (Sumenep) yang anti kolonial. Atas taktik politik kolonial Belanda, dia harus memisahkan kabupaten Panarukan dari wilayah pemerintahannya di Sumenep. Sebagian besar para keturunan Panembahan Sumolo menjadi bupati wilayah Besuki, Situbondo, Kangean, Bondowoso, dan daerah lain di sekitarnya. Sultan Pakunataningrat, keturunannya yang mewariskan posisi

Penembahan Sumolo di Sumenep, pernah dikirim Belanda untuk membasmi pemberontakan di Djapan, Cirebon, Bali, Sulawesi (Celebes), termasuk menangkal perang Diponogoro tahun 1825 (Zainalfatah, 1912). Kolonial Belanda memecah ikatan keluarga dan memporandakan kehidupan berdaulat orang Madura, bahkan menghancurkan secara agresif tali persaudaraan sesama bangsanya, agar mereka mengantongi kemenangan yang berlipat ganda di negeri jajahannya.

Pikiran totaliterian yang membentuk mental totaliterian di dalam kehidupan manusia modern telah menjangkiti perjalanan sejarah kehidupan orang barat. Contohnya, sejarah gerakan Nazi Hitler yang berambisi menguasai Eropa dengan menabuh perang, menyebar teror, membentuk opini publik sarat stigmatik, bahkan mengatasnamakan supremasi satu kelompok dan menyingkirkan kelompok lain yang dianggap musuh bersama penguasa. Gerakan totaliterian ini setidaknya didukung oleh tiga kekuatan. Pertama, logika rezim gerakan yang terus berusaha memperluas pemikiran penaklukan dan propaganda. Kedua, menciptakan musuh objektif baru dengan cara memisahkannya dari sesuatu yang solid. Kedua, pola pikir tanpa belas kasihan, bahkan mengatasnamakan sesuatu yang 'sakral' dengan memenggal, mengganti, atau menyubstitusi rezim di masa lalu (Baehr, 2010: 117-118). Madura, berdasarkan gagasan intelektual kolonial Belanda, misalnya De Jonge (1989a dan 1989b), hampir sering pada tulisannya menegaskan kehadiran kolonial Belanda memberi fungsi keselamatan, perlindungan, dan keuntungan bagi Madura. Logika formal yang menyandarkan diri pada netralitas dan objektivitas sejarah ini pada dasarnya sebagai asal mula irasionalitas imperialisme barat di Madura.

Irasionalitas yang terkandung di dalam imperialisme barat memiliki dua jalan tempuh, yakni mendorong persetujuan rakyat kolonial akan situasi perang, eksploitasi dan penaklukan sebagai efeknya tidak terhindarkan, atau membasmi pemberontakan yang mengganggu periode imperialisme (Lukacs, 1981: 710). Periode imperialisme Eropa, seperti gerakan Nazi Hitler, memukuli para pemberontak, memanfaatkan kepanikan dan disorganisasi

rakyat karena hadirnya rezim baru; tetapi, rezim baru mempertahankan rezim lama yang setia kepadanya sebagai cara mereka memerangi kelompok sosial yang menolak kehadiran mereka di tanah koloni, atau relasi semu itu dipakai untuk mengurangi kecurigaan rakyat terhadap siasat rezim baru (Abel, 1938: 23). Gerakan mania abadi ini sangat bertumpu pada kuasa gerak yang menggerakkan segala sesuatu di sekitarnya, seperti serangan virus yang menyebar dan menemukan cara beradaptasi terhadap personalitas dan mentalitas totaliterian (Arendt, 1973: 306).

Gerakan mania ini bisa kita baca, salah satunya, pada era pemerintahan Pakubuwono I (1704 – 1719). Pada pemerintahan Pakubuwono di Surakarta, Cakraningrat II dan Adipati Djangrono I di Surabaya, atas inisiatif kolonial Belanda, diutus menumpas pemberontakan Suropati, dan mereka berhasil. Setelah Pasuruan, Lumajang, Bangil, pesisir utara Jawa, dan Blambangan terbebas dari gangguan Suropati, kolonial Belanda mendesak Pakubuwono I agar tangan kanannya, Adipati Djangrono I Surabaya, dibunuh karena dituduh mendukung gerakan Suropati yang anti penjajah. Pada masa Pakubuwono II, muncul pemberontakan bangsa Cina di wilayah Batavia, tahun 1740, dan meluas hingga ke pulau Jawa. Cakraningrat IV dari Bangkalan diutus memadamkannya dengan dijanjikan oleh kolonial Belanda separuh Jawa di sebelah Gunung Lawu dan pesisir utara Jawa sebagai wilayah baru kekuasaannya. Keturunannya juga akan memerintah di Gresik, Sidaju, Sumenep, dan Bangkalan (termasuk juga, Sampang di dalamnya). Ironisnya, kolonial Belanda berlaku licik dengan tidak menepati janjinya, meski misi penyerangannya menuai hasil, bahkan menyerang dan mengasingkan Cakraningrat IV ke luar Jawa (daerah Cylon). Pada konteks ini, kolonial Belanda bukan pelindung, melainkan rezim penghancur, bagaikan metamorfosis Hitler baru yang menebarkan gerakan virus totaliterian di Jawa dan Madura.

Pada paruh abad ke-19, migrasi besar-besaran terjadi dari rakyat Madura ke daerah sekitar pantai utara Jawa, terutama yang daerahnya berhadapan langsung dengan pulau Madura, misalnya Pasuruan, Probolinggo, Bangil, Besuki, Paiton,

Panarukan hingga daerah Situbondo. Diperkirakan separuh lebih rakyat Madura ini menuju ke 'tanah kebebasan' yang baru, sehingga jumlah mereka lebih banyak daripada penduduk Madura dan mereka membentuk cabang budaya 'Madura kecil'. Orang Bangkalan terutama tertuju ke Surabaya, Malang, Kediri, Madiun, hingga Bojonegoro; orang Sampang pergi ke jurusan Pasuruan, Probolinggo, dan Lumajang; dan orang-orang Pamekasan serta Sumenep menuju ke Jember, Bondowoso, juga Banyuwangi dan sekitarnya (De Jonge, 1989a: 24). Perebutan kekuasaan dengan turut campurnya rezim kolonial Belanda menentukan penguasa baru di Madura, sehingga Madura dipecah belah, menjadi salah satu pemicu imigrasi orang Madura. Apalagi, di antara raja-raja mereka beserta keturunannya pergi ke luar pulaunya mencari keselamatan hidup di tanah harapan baru.

Pada paruh abad ke-18, misalnya, pertikaian panas terjadi di Pamekasan antar garis keturunan Gatotkoco, Adikoro I, yang berbeda ibu kandungnya, satu dari selirnya, satunya lagi dari istri utama. Kolonial Belanda rupanya berpihak kepada keturunan istri utamanya, meskipun anak kesayangan Adikoro I adalah anak dari selirnya. Keturunan Adikoro IV yang berasal dari garis keturunan selirnya terpaksa menyingkir keluar Madura menuju Besuki dan segera diikuti ratusan rakyat pendukungnya. Seorang dari pesisir Tanjung, Pamekasan, (kini, Tanjung masuk ke dalam administrasi Sampang), bersama ratusan penduduk sekitar turut menyusulnya. Keturunan Wirobroto dari Tanjung dan keturunan Adikoro IV ini pada awal abad ke-19 menjadi susunan pemerintahan terpenting generasi awal di Bondowoso, Bangil, Probolinggo, Puger, hingga Situbondo (Mashoed, 2004). Pada masa-masa itu konon kabarnya muncul sosok jagoan dan pejuang anti kolonial, yakni Sakera atau Sadiman yang kemungkinan besar masih ada hubungan keluarga dengan salah satu dari dua pemerintah generasi awal itu. Sakera dikenal sebagai mandor di lahan perkebunan pabrik tebu kolonial di Bangil. Tetapi, kehadirannya lama-lama mengancam kolonial karena dia tidak mau pekerja lahan tebunya, orang yang tersingkir dari Madura, juga tersingkir martabatnya oleh eksploitasi kolonial Belanda.

Pabrik tebu mengutus Markus bersama komplotan jago-jago lokal dari daerah sekitarnya untuk membunuh Sakera, tetapi takdir kematian berbalik padanya. Kolonial Belanda menemukan siasat licik. Teman Sakera diiming-imingi kekayaan dan jabatan di wilayah pemerintahan Bangil jika berhasil menangkap Sakera. Sakera akhirnya dijebak dan berhasil ditangkap, tetapi janji manis kolonial Belanda tidak ditepatinya. Sakera dijebloskan ke penjara Bangil, disiksa setiap hari, lalu dihukum gantung oleh Belanda. Peristiwa ini mengingatkan pada situasi kolonial di pedalaman Sisilia, Italia, melalui periode diakronis tahun 1816 hingga 1960. Daerah pedalaman Sisilia tidak bisa sepenuhnya menjadi daerah-daerah berbasis industri dari tenaga kerja 'orang-orang pinggiran' karena simbiosis asimetris antara pihak penguasa, pemodal, dan pekerjanya bagian dari beban historis yang mendorong perubahan imigran menjadi kelompok petani pemberontak atau para mafioso (Blok, 1974). Sejak memasuki modernisasi dan imperialisasi, kita seringkali melihat kekerasan sebagai bagian dari dunia kehidupan sehari-hari yang dilakukan rezim pengendali pemerintahan serta pemonopoli instrumen kekerasan. Rakyat secara tidak langsung dididik mengasah kekuatan perasaannya menyaksikan kekerasan yang dicontohkan rezim kolonial. Tetapi, sejarah kekerasan yang ditulis intelektual apriori sering bias barat dengan menghilangkan dan mengaburkan, bahkan terpisah dari konteksnya, terlepas dari pembacaan sejarah dan makna sosialnya, karena yang dimaksud kekerasan sebatas konsep 'irasional' dan 'tidak berperasaan' yang ditujukan kepada kelompok pinggiran sebagai manusia atau agen-agen tidak berdaulat yang martabatnya dirampas (Blok, 2001).



Gambar 2.1 Peta Pulau Madura, Jawa Timur, Tahun 2022 (Reproduksi: Ara)

Perjalanan menuju Madura pada zaman sekarang terbilang lebih mudah, daripada sebelum dibangunnya jembatan Suramadu. Pembangunan Suramadu ini sangat lambat. Gagasannya dimulai pada masa pemerintahan Soeharto (Keppres No. 55 Tahun 1990), diaplikasikan pada era pemerintahan Megawati (Keppres No. 79 Tahun 2003), diresmikan pada era pemerintahan Susilo Bambang Yudhoyono (diresmikan 10 Juni 2009), dan pemerintahan Jokowi (melalui Perpres No. 98 Tahun 2018) membebaskan tarif jalan tol Suramadu. Pada tahun 2018, rata-rata 19.000 kendaraan bermotor melintasi jembatan Suramadu. Angka ini hampir dua kali lipatnya melonjak signifikan dari rata-rata 10.000 unit kendaraan bermotor yang melewati Suramadu setiap hari di tahun 2010. Jika pengguna jembatan Suramadu meningkat, maka lonjakan angkanya menjadi terbalik di pelabuhan Perak. Pada tahun 2010, jumlah penumpang di pelabuhan Perak ada sekitar 400.000 orang dalam setahun, dan sehari sekitar 1.100 orang. Pada tahun 2021, penumpang kapal di pelabuhan perak menurun hingga mencapai 50%. Yakni, rata-rata sekitar 200.000 orang

dalam setahun, atau kurang lebih 550 orang per hari pada tahun 2021 (lihat BPS Jawa Timur 2010 dan 2021). Pada hari-hari besar keagamaan, seperti Idul Fitri, Idul Adha, dan Maulid Nabi, baik pengguna Suramadu maupun pelabuhan Perak akan melambung tinggi hingga mencapai angka dua kali lipat dari hari-hari biasa.

Kira-kira satu abad yang lampau, jumlah kendaraan yang hilir mudik di Madura masih sangat terbatas, dan biasanya hanya bisa diakses secara leluasa oleh kelas sosial elite. Tahun 1930-an, berdasarkan data yang dihimpun pemerintah keresidenan Madura, hanya ada 53 bus dan 1.500 kereta kuda sebagai kendaraan umum. Tiga dekade berikutnya, sepeda mendominasi jalanan di Madura, jumlahnya berkisar 39.000 sepeda. Berdampingan dengan sepeda, muncul 300 unit mobil taksi, 140 mobil bukan taksi, dan 300-an truk. Armada kapal penyeberangan Kamal-Perak yang beroperasi satu unit, kemudian bertambah menjadi dua unit pada tahun 1960. Rel kereta api Madura sebetulnya telah selesai dibangun di tahun 1901 dan Pamekasan menjadi stasiun pusat kereta api. Kereta api di masa itu masih berbahan bakar batu bara, kemudian pemerintah mendatangkan kereta api berbahan diesel dari luar Madura. Jarak tempuh dari stasiun Pamekasan ke stasiun Kamal sekitar 115 Km dan waktu tempuhnya antara 7 sampai 12 jam. Dengan hadirnya kereta api diesel itu, waktu tempuhnya terpangkas menjadi 5 jam. Ada sekitar 33 lokomotif dan 300 gerbong kereta yang beroperasi di rute Madura. Gerbong kereta api ini tidak semua mengangkut orang, tetapi juga hasil panen dan ternak orang Madura yang akan 'diekspor' ke pulau Jawa, terutama ke Surabaya, Gresik, Malang, dan sekitarnya. Gerbong yang terbatas untuk mengangkut orang membuat harga tiket agak mahal, karena kabarnya setara dengan menjual 2-3 ekor ayam jago. Penumpang yang hendak berhemat akan memilih kereta kuda menuju ke pelabuhan Kamal, meskipun membutuhkan waktu tempuh sekitar dua kali lebih lama daripada naik kereta, karena pengaspalan jalan masih belum merata. Rute-rute jalan darat yang menghubungkan pantai utara dan selatan di Madura sejak tahun 1930 baru dibuka. Orang

Madura utara yang miskin biasanya akan berjalan kaki menuju ke pusat kota Madura, stasiun, dan pasar-pasar utama yang terkonsentrasi di selatan.

Sekitar lima abad setelah kedatangan Aji Saka di pulau Jawa pada tahun 78 Masehi, menuju Madura hanya melalui jalur pantai utara Jawa (arahnya berhadapan dengan Gunung Bromo). Menuju ke Madura melalui pantai utara Jawa ini memakai sampan (rakit) kecil. 5000 tahun lalu, terjadi migrasi bangsa Kocincina, Campa, Yunan, dan Birma menuju ke kepulauan Nusantara, serta di antara mereka menggunakan perahu bercadik dan sampai ke pantai utara Madura (Rifai, 1993). Berdasarkan peta pulau Madura (gambar 2.1), posisi pantai utara Madura memanjang dari Arosbaya hingga Batuputih. Daerah pantai utara tergolong jalur historis berdirinya kerajaan awal di Sumenep dan Bangkalan. Sebaliknya, di pantai selatan Madura (yang letak geografisnya menghadap bibir pantai utara Jawa) termasuk jalur historis bagi kerajaan awal Pamekasan dan keraton Pamadekan, Sampang.

Tomè Pires yang mengunjungi Nusantara (dari tahun 1512 – 1515) mencatat bahwa jalur laut utara Madura termasuk salah satu jalur perdagangan terpenting di Nusantara di awal abad ke-16. Karena, pedagang Jawa membawa pakaian, kain, dan beras terbaik yang sebagian mereka beli di Madura, lalu dijual di Bima, Sumbawa, Banda, hingga Malaka. Sekembalinya, dari Banda dan Malaka mereka membeli buah-buahan terbaik, seperti bunga pala, buah aprikot dan persik, lalu mereka jual lagi di Bima, Sumbawa, Madura, dan Jawa. Di masa kolonial, pantai utara juga bagian dari jalur pos pemerintahan untuk surat-menyurat dengan raja-raja di Madura. Jalur pos ini biasanya mengikuti jalur perdagangan. Pada periode akhir kolonial Belanda, ketika Indonesia merdeka, pantai utara dan selatan digunakan untuk menyerang Madura, mulai dari 1947 – 1950. Kolonial Belanda menyerang dengan mengandalkan kekuatan militer darat, laut, dan udara. Serangan mereka beringas, brutal, dan mematikan, bahkan perahu-perahu yang berisi imigran Madura yang akan

mengungsi ke wilayah pantai utara Jawa juga mereka tembaki. Seorang pedagang batik yang kala itu masih usia remaja membeberkan kesaksian yang secukupnya bahwa sekitar jam enam pagi beberapa bom dan roket berjatuh dari pesawat udara Belanda. Di antara bom dan roket tersebut menghancurkan beberapa perahu nelayan di sekitar perairan tengah laut Camplong (Sampang) yang membawa ratusan pengungsi Madura, termasuk keluarga juragan batik tempat dia bekerja.

Pasukan Belanda yang berhasil mendarat melalui Camplong dan Tlanakan di sisi pantai selatan, dan Pasean (pantai utara) terus menuju ke pusat kota Sampang dan Pamekasan. Di antara mereka, seperti orang kesetanan, menembak rumah dan langgar penduduk, termasuk penduduk tidak bersenjata dan hendak menyelamatkan diri. Di sisi utara Sampang, menuju ke Pamekasan dan Sumenep, terdapat sejumlah gua persembunyian penduduk, pendekar, laskar santri, relawan, dan pejuang kemerdekaan. Jika di antara mereka tertangkap Belanda, biasanya ditawan atau dipaksa menjadi mata-mata Belanda. Mereka yang menolak, apalagi berusaha melarikan diri, akan ditembak dan mayatnya terus dibuang ke tengah hutan. Periode yang sama, di Bondowoso terdapat sejarah gerbong maut. Ratusan pejuang, sebagian besar dari mereka keturunan Madura, diangkut menuju penjara Kalisosok di Surabaya memakai kereta api dengan keberangkatan jam tujuh pagi. Tanpa sarapan, mereka dipaksa naik dan berimpitan dalam gerbong kereta yang dikunci rapat-rapat. Butuh waktu sekitar 16 Jam menuju ke Surabaya. Di tengah jalan, seorang kiai tua meninggal setelah dia membanting-bantingkan dirinya karena tidak kuat kepanasan. “Mampus kalian semua, wahai anjing ekstremis”, kata salah satu pasukan Belanda.

Setibanya di stasiun Wonokromo, salah satu gerbong kereta berubah menjadi gerbong mayat. Di gerbong lain, para tawanan keluar gerbong dengan kondisi pucat dan lemas. Tetapi, mereka dipaksa, di bawah todongan senjata, agar segera membawa keluar puluhan temannya yang tewas di gerbong mayat. Kulit mayat ini melepuh, disayat suhu panas dan pengap ekstrem. Mayat

diangkut memakai truk. Tawanan kolonial Belanda yang selamat, dan ingin mencari keselamatan semu, akan 'direkrut' sebagai korps barisan (pasukan) Cakra bersama buruh kasar, penganggur, dan mantan tahanan lain di Kalisosok. Pasukan Cakra ini beranggotakan 450 orang. Pakaian mereka serba hitam, khas pakaian rakyat Madura. Mereka ini bertugas sebagai pemandu jalan di pedalaman, tukang tuding (penghasut ulung), tukang pukul, dan algojo Belanda yang kejam (Abdurachman, 1971; Rifai, 1993; Mashoed, 2004).

B. Historiografi Jagoan dan Islam Anti Kolonial

Dunia kehidupan manusia tidak selalu dihuni 'orang-orang besar'. Karena, setiap kemunculan kelompok elite biasanya segera dibarengi oleh kehadiran kelompok para jagoan sebagai penghuni dunia bawah tanah, dunia hitam. Sejarah kehidupan orang Madura tidak ditulis hanya untuk monumentasi kesadaran sejarah 'orang-orang besar', apalagi narasi agung pengetahuan yang dikemas oleh juru bicara kolonial. Kita harus mengingat dan menulis masa lalu dengan darah. Teknik mnemonik, metode mengingat sejarah, akan lebih mudah melalui kekuatan darah, penderitaan, pergolakan, dan pengkhianatan. Manusia tidak pernah melupakan sejarah, dirinya atau suatu bangsa, tanpa kondisi hidup 'berdarah-darah'. "Jika ada sesuatu yang masih tertinggal dalam ingatan kita, itu harus segera dibakar; apa yang tidak pernah berhenti menyakiti yang tetap ada dalam ingatan" (Nietzsche, 1989: 61; Owen, 2007: 93). Kehidupan dunia hitam di berbagai belahan dunia sudah banyak ditulis. Kita bisa membaca sejarah kehidupan dunia hitam bangsa Jepang yang ditulis oleh Kaplan dan Dubro (2013), mafia Cina di Asia ditulis oleh Endang (1989), mafia Sisilia di Amerika ditulis Puzo (2002), mafia Cina ditulis Bresler (1987), mafia Sisilia di pedesaan Italia ditulis Blok (1974), dan masih banyak lagi lainnya. Sejarah jagoan Madura masih tergolong langka, kecuali mengacu pada beberapa tulisan Wiyata (2002), Rozaki (2004), dan Raditya (2011). Untuk itu, saya akan mencoba menuliskan sejarah jagoan Madura dalam

hubungannya dengan Islam anti kolonial, walaupun agak sedikit ‘berdarah-darah’, karena jangkauan monumentasi sejarah terbatas pada sumber literatur dari ‘tangan kedua’ dan informasi dari agen-agen fenomenologis sebagai ‘tangan pertama’.

Penghuni dunia hitam biasa dikenal dengan istilah “jago”. Jago adalah terminologi yang merakyat, memiliki reputasi sosial, berani di antara hidup dan mati, tidak selalu penjahat. Penamaan atas tindakan sosial yang berujung pada labelisasi buruk terhadap mereka tidak lepas dari politik penamaan dari para elite penguasa yang pengetahuannya ditanamkan oleh rezim kolonial. Siapa yang mengendalikan sistem otoritas pemerintahan dan kultur dominan di masyarakat, maka mereka cenderung menentukan pengetahuan, kebenaran, dan moralitas sesuai kepentingannya. Kelompok jago muncul karena kondisi keterdesakan hidup. Jago adalah kelompok resisten dan subkultur yang kehadirannya terjerat tekanan struktur sosial yang otoritas elite penguasanya berkarakter mengendalikan dan menggerakkan hampir seluruh aspek kehidupan masyarakat. Studi para jagoan di Indonesia selalu memiliki kedekatan dengan kekuasaan sebagai strategi mereka bertahan hidup, revolusi, uji nyali, perebutan lahan ekonomi, dan menandingi kekuatan politik rezim serakah serta hipokrit (Siegel, 2000; Ibrahim, 2004; Cribb, 2010; Van Till, 2011).

Tidak seperti orang-orang jago di negeri barat, atau jago di Bali dan Jawa, orang-orang jago di Madura punya ikatan historis yang kuat dengan Islam. Orang Madura mayoritas orang Islam, termasuk para jago yang menggeluti dunia hitam. Islam di Madura bisa dikategorisasikan sebagai jaringan Islam agraris yang masih berpegang pada mistifikasi dan tradisi. Mereka percaya adanya kekuatan magis, sehingga kepercayaan ini turut serta memperkuat pengaruh mistik dalam keislaman orang jago di Madura. Karisma figur tokoh agama sangat mencolok bagi ajaran Islam tradisional. Kultur mistik berkaitan dengan kekuatan dan kapasitas seseorang akan penguasaan keilmuan yang tidak bisa dijangkau secara logika orang-orang modern. Bagi mereka,

rasionalitas yang berlebihan terhadap ajaran dan ritual agamanya dianggap menyimpang (Azra, 2005). Kuatnya pengaruh mistik membuat sebagian besar orang Madura senang berkirim 'salam' pada makhluk gaib yang menjaga dan mendiami (*ara'sah*) daerah tertentu, supaya makhluk itu tidak mengganggu.

Islam tradisional yang meresap ke dalam hidup para jago Madura meyakini bahwa ada 5 alam kehidupan, yakni alam ruh, prasejarah (kandungan), sejarah dan kehidupan (pasca kelahiran), kematian (alam kubur), dan alam akhirat. Para setan dan iblis akan selalu menggoda manusia selama manusia berada di alam sejarah dan kehidupan. Makhluk gaib ini sejak zaman prasejarah manusia di muka bumi diizinkan Tuhan menggoda 'anak-anak Adam' agar tergelincir ke lembah kesesatan. 'Salam' yang dikirimkan orang Madura saat melewati tempat angker maupun mengunjungi daerah baru yang tidak mereka kenal adalah doa-doa pengusir setan serta iblis. Sejago-jagonya orang Madura, mereka tidak bisa melupakan hafalan doa-doa pendek pengusir iblis dan setan yang telah mereka pelajari di rumah, madrasah, sekolah, atau surau (langgar) kecil di desa. Ada guyonan kecil di antara para jago di Madura bahwa iblis dan setan di zaman sekarang sudah banyak pensiun dini. Posisinya kini telah tergantikan oleh elite-elite penguasa dan manusia yang gemar berburu kemegahan dunia. Tetapi, para jago Madura yakin bahwa di antara dunia manusia ada dunia kehidupan makhluk gaib yang tidak kasat mata, sebagaimana mereka meyakini Tuhan itu maha Gaib dan tidak ada kekuatan akal yang mampu menjangkau wujud atau fakta Tuhan. Hanya segelintir orang istimewa yang diberi 'hadiah magis' menjangkau keberadaan dan kebermaknaan Tuhan. Orang jago percaya dan yakin bahwa orang istimewa ini adalah para wali atau kiai yang mungkin setara dengan para wali.

Itu artinya, para jagoan Madura pada dasarnya tergolong santri kehidupan, kendatipun tidak semua dari mereka mendalami ajaran Islam di lembaga pesantren. Atas dasar inilah, rasanya agak janggal jika penelitian Pribadi (2018) memposisikan para jago di Madura Barat, kelompok *blatèr*, dengan kelompok Islam

abangan. Secara sosiologis, corak pemikiran Islam tradisional atau Islam mistifikasi terkoneksi dengan kondisi masyarakat agraris. Inilah ciri pembeda antara Islam-modern bercorak perkotaan dan Islam-tradisional berkarakter pedesaan. Studi historis Lombard (2005a) menunjukkan perbedaan ini karena sejarah jaringan Islam modern atau Islam perniagaan disebarkan pelaut dan pedagang, sementara jaringan Islam pertanian atau Islam tradisional disebarkan pertapa. Jika Islam-modern atau Islam perniagaan cenderung heterogenitas dan inklusivitas, maka Islam agraris menonjolkan komunalitas, kebersatuan dengan figur guru, dan berposisi terhadap institusi kekuasaan. Karena, proses penyebaran Islam di pedesaan maupun pedalaman ini dilakukan oleh kelompok pertapa atau ulama bebas (Abdullah, 1987:29).

Pengenalan pertapa Madura dengan dunia Islam ini karena hubungan di antara para pertapa lain di luar pulau Madura, seperti yang sering tampil mengenai riwayat hidup Sunan Ampel, Sunan Kalijaga, Sunan Giri, dan Sunan lainnya. Potrè Konèng, Jokotole, Adi Poday, Lembu Petteng, Trunojoyo, Rato Èbu adalah keluarga raja di Madura yang gemar bertapa. Para pertapa ini membawa dan menyebarkan Islam di kalangan rakyat Madura. Konon, keturunan dan pengikut mereka ini juga belajar Islam kepada Sunan Giri dan Sunan Ampel yang memiliki ikatan genealogis dengan leluhur Madura. Penyiarnya Islam dari jaringan pertapaan ini tidak terbatas memberikan ajaran teologis, tetapi juga ajaran etika, keadilan, dan kebersamaan antara 'saudara'. Ajaran ini penting bagi penduduk daerah pedalaman yang semakin lama bertambah penduduknya. Entah itu karena kelahiran atau kedatangan penduduk baru yang hidupnya tertekan oleh tuntutan pajak materi dan jasa dari bangsa penjajah. Kondisi inilah membuat di antara orang Madura melarat itu menjauh dari jangkauan pengawasan rezim kolonial. Sehingga, mereka bertemu di daerah pedalaman dan disatukan dalam kondisi penderitaan, sementara ajaran Islam agraris-tradisional menopang energi kolektif bagi pemeliharaan hidup persaudaraan di antara orang-orang tersudut ini. Lembaga non formal maupun informal yang

berbasis energi atau kultur pesantren memainkan kekuatan transmisi keislaman yang berguna bagi penyebaran dan penguatan ajaran Islam agraris-tradisional di Madura (Mansurnoor, 1990). Lembaga pendidikan Islam agraris-tradisional ini memancarkan sumber pengetahuan baru bagi munculnya pertapaan baru dengan memperkuat ikatan guru-murid, pusat menimba ilmu dasar Islam, mendalami pencak silat dan tenaga dalam, serta merawat jaringan pertapa Islam lintas daerah secara lebih teratur (Lombard, 2005a). Figur panutan para jago Madura adalah Jokotole, Trunojoyo, dan Kiai Tapa. Ketiganya, dalam lintasan sejarah sosial orang Madura dikenal sebagai kesatria pilih tanding, pejuang rakyat, pahlawan bangsa, dan pejuang kemerdekaan bangsa. Mereka dikenal petapa ulung, hidup sederhana, tidak ambisi politik, dan selalu mendasari perjuangannya berdasarkan nilai-nilai persaudaraan, senasib dan sepenenderitaan, sebangsa dan sepenanggungan, serta keislaman.

Dunia hitam Madura yang dihuni kelompok jago Madura adalah efek buruk dari struktur kekuasaan, baik di masa kolonial maupun rezim modernisasi pasca kolonial. Studi yang dilakukan Hobsbawm (2000: 18) menunjukkan sumber utama munculnya para bandit sosial adalah masalah ekonomi pedesaan yang terus memburuk karena keserakahan penguasa. Dari data di lapangan menunjukkan bahwa para jagoan Madura kebanyakan berasal dari masyarakat miskin pedesaan. Mereka meninggalkan kursi sekolah demi meringankan beban orang tua dalam memenuhi kebutuhan ekonomi keluarga, seperti bertani, berdagang, atau kerja serabutan di kota. Pada konteks ini, akar sejarah kemiskinan di Madura (dan di daerah Nusantara umumnya) tidak lepas dari keserakahan rezim asing di tingkat lokal (Kartodirjo, 1966: 87-88). Di bawah rezim kolonial, kesengsaraan dan penderitaan rakyat semakin menjadi-jadi. Sebagaimana ulasan Lombard (2005a: 63) bahwa ketenangan hidup rakyat sedikit membaik ketika menurunnya kadar campur tangan Belanda dalam kekuasaan lokal. Kolonial Belanda sering mengganggu stabilitas sosial dengan politik adu domba di antara keluarga raja-raja lokal

sebagai taktik licik mereka agar menguasai pemerintahan lokal (Ricklefs, 2005: 259).

Ketika rezim kolonial menguasai Madura, orang Cina dan Eropa tergolong kelompok minoritas. Tahun 1857, setidaknya ada 3.776 Cina di Madura. Penduduk pribumi berjumlah 304.986 jiwa. Tahun 1900, penduduk Cina menjadi 4.381, sedangkan penduduk pribumi 1.751.498. Tahun 1930, penduduk Cina berjumlah 5.029, sedangkan penduduk pribumi 1.953.812. Tidak jauh beda dengan orang Cina, penduduk Eropa di Madura di tahun 1857 berjumlah 408 orang. Tahun 1900, jumlahnya meningkat menjadi 747, dan di tahun 1930 berjumlah 1.051 orang. Di Madura Timur (Sumenep dan Pamekasan) jumlah orang Cina dan Eropa cenderung tampak lebih besar. Sebab, Pamekasan dan Sumenep adalah daerah yang memiliki lahan garam dan tembakau terbesar di Madura. Karena itulah, pada tahun 1900, penduduk Cina sebanyak 1447 dan Eropa sebesar 449 di Madura Timur. Tetapi, di Madura Barat penduduk Cina hanya 1211 dan penduduk Eropa 170 orang. Di tahun 1930, ada 1670 penduduk Cina dan 440 Eropa di wilayah Madura Timur; sedangkan di Madura Barat penduduk Cina berjumlah 1350 dan penduduk Eropa 168 orang (Kuntowijoyo, 2002: 76-77).

Meskipun tergolong minoritas, penduduk Cina dan Eropa memegang kendali sektor vital di Madura. Pada tahun 1896, rezim kolonial membangun infrastruktur transportasi dan komunikasi berupa jalan raya dari Bangkalan, Sampang, dan Pamekasan yang kontraktornya didominasi penduduk Cina dan Eropa. Pada tahun 1897, pembangunan rel kereta api dilakukan oleh MSM (*Madoera Stoomtram Maatschappij*) yang pusat perusahaannya di Belanda. Pembangunan rel kereta itu tergolong pembangunan rel kereta api pertama untuk rute seluruh Madura. Dari tahun 1902 hingga 1908, transportasi kereta api digunakan monopoli pengangkutan garam dari pulau Madura ke Surabaya. Setelah itu, hak monopoli MSM pun berganti tangan ke orang-orang Cina. Ini dikarenakan dua hal. Pertama, sebelum monopoli MSM di sektor pengangkutan garam, pada tahun 1902 Cina telah

memonopoli pengangkutan garam melalui jalur laut dengan menyewa perahu nelayan. Ongkos yang dikeluarkan untuk transportasi laut ini lebih murah dibandingkan dengan kereta api. Kedua, sejak adanya penggunaan perahu orang Cina itu, maka MSM mengalami kerugian ₪60.000 setiap tahunnya dalam sektor pengangkutan garam. Sehingga, banyak tender MSM yang dijual kepada saudagar Cina. Pada tahun 1927, Cina mulai melakukan bisnis transportasi darat, seperti bus, dengan melayani rute dari Kamal hingga daerah Kalianget. Tidak mau kalah. MSM juga mulai memperluas jasa transportasinya dengan menyediakan bus, yang dananya tidak hanya dari Belanda, namun juga ditopang oleh modal dari penduduk Eropa (Kuntowijoyo, 2002: 314-316). Jalan raya semakin diintensifkan hingga menjangkau pedalaman. Namun, pedalaman yang dimaksud hanya tertuju di daerah yang lokasinya terhubung dengan rute kekuasaan lokal, entah wedana, kepala desa, lurah, dan raja. Inilah saluran memperlancar kontrol terhadap hasil bumi, tenaga kerja, dan lebih penting menciptakan kepatuhan terhadap regulasi kolonial di Madura (De Jonge, 1989b: 31-32).

Ketika memasuki awal abad ke-18, bangsa Indonesia telah menjadi negeri jajahan sebenar-benarnya (Ricklefs, 2005: 259). Sistem ekonomi dualisme eksploitasi bangsa jajahan diterapkan. Yakni, sistem liberal dan konservatif. Sistem liberal ini berupa kebijakan sistem sewa tanah. Sistem sewa tanah ini diadopsi dari kebijakan Raffles saat menjadi Gubernur Jenderal di Jawa (1811-1816). Sewa tanah yang harus dibayarkan penduduk sebesar 2/5 atau 40% dari hasil tanaman pokok. Hasil panen rakyat dipegang langsung oleh pemerintah kolonial, bukan dikelola elite pribumi seperti masa kerajaan. Pada kondisi ini, penguasa pribumi menjadi alat pemerintah Belanda untuk memperlancar pembayaran pajak setiap keluarga dalam unit desa. Pajak yang dulunya berupa hasil panen digantikan dengan uang kontan. Monetisasi di pedesaan mulai terjadi. Rakyat menjadi pekerja bebas yang diatur oleh upah. Elite lokal pribumi Madura tidak lagi pemegang kuasa langsung, karena mereka sekedar menjadi alat perantara

ekonomi kolonial. Keluarga kerajaan pribumi diangkat menjadi karyawan di institusi kolonial yang bayarannya berupa gaji bulanan, bukan lagi dengan tanah (Kartodirjo, dkk., 1977: 20-21). Pengangkatan para pegawai administrasi kolonial ini bersifat turun-temurun dari keluarga raja atau golongan para bangsawan. Mereka memperoleh persenan dari hasil sewa lahan dan kelebihan pajak yang disetorkan.

Sistem tanam paksa memaksa sekitar 65-70% keluarga di pedesaan di Jawa dan Madura bekerja di bawah tekanan maupun ancaman demi menyuplai komoditas ekspor kolonial (Van Niel, 2003: 142). Ketika ekonomi rakyat semakin sulit, komoditi beras disimpan para penguasa lokal dan pengusaha Cina dengan tujuan menjaga stok pangan keluarga besar mereka. Sehingga, membuat rakyat dan petani tidak lagi sanggup membelinya (Ricklefs, 2005: 267). Wabah kelaparan menyerang rakyat Madura. Dekade 1850-an hingga satu dekade berikutnya, di Pamekasan ratusan penduduk miskin di desa berjalan kaki menuju ke kota untuk mengais sisa makanan atau kacang-kacangan. Tekanan dan penderitaan hidup yang bertubi-tubi akibat kerakusan penguasa, pengusaha, dan elite kolonial mendorong rakyat Madura pergi mengadu nasib ke luar Madura. Migrasi besar-besaran pun terjadi. Pada periode krisis ini, 40.000 rakyat Madura meninggalkan pulaunya menuju Surabaya dan daerah 'Madura kecil' untuk menjadi buruh tani, kuli angkut, dan centeng kolonial. Ada pula rakyat desa yang melarikan diri ke pedalaman. Konon ratusan rakyat di daerah selatan setiap bulan bermigrasi ke balik-balik bukit di daerah utara, suatu daerah yang jauh dari jangkauan penguasa, dan berkelompok membentuk desa-desa baru (Kuntowijoyo, 1993).

Di Sidoarjo, tahun 1889, ada seorang petani taat beragama (Islam) pergi meninggalkan desanya, pergi ke daerah pedalaman. Tindakan ini dilakukannya karena dirinya tersiksa dengan tekanan dan kekerasan yang diterimanya saat menjadi petani tebu di bawah kontrol kolonial. Dia sangat benci terhadap Belanda dan penyewa lahan tebu yang hanya mencari untung

dengan cara memeras kerja orang lain. Kepergiannya dari desa juga diikuti petani tebu lainnya yang tidak sudi menjadi budak kaum kafir. Puncaknya, petani tebu ini melakukan pemberontakan dan perlawanan terhadap penguasa lokal dan pemerintahan kolonial Belanda (Lombard, 2005c). Tak hanya di Jawa, tindakan pemberontakan dan perlawanan sporadis dari rakyat Madura juga terjadi mendahului Sidoarjo. Gerakan ini dipicu oleh gaya hidup bangsawan, elite lokal, dan orang kolonial yang memamerkan kemewahan, pesta pora, dan kesenangan dunia di tengah kondisi hidup rakyat Madura yang menderita. Di antara mereka ada yang pergi ke desa-desa dan memaksa petani di sana menyerahkan hasil ternaknya jika tidak ingin dihukum, dicambuk, atau disiksa. Gaya hidup dan sistem ekonomi politik kolonial telah meracuni dan merusak nilai-nilai komunal, karena tubuh elite-elite lokal telah ‘berganti kulit’ menjadi gerak tubuh kapitalisme Eropa (Lombard, 2005a: 157).

Sejak tahun 1873-an, di Madura muncul para perompak, penyamun, dan perampok. Jumlahnya relatif kecil antara puluhan hingga ratusan orang. Target utama mereka adalah para elite lokal, juragan Cina, hingga elite-elite kolonial. Menurut laporan Belanda bahwa tahun 1873 di Pamekasan peristiwa pembunuhan terjadi sekali setiap 25.000 penduduk, sementara di Sumenep setiap 2.000 penduduk terjadi satu kali aksi serupa (Kuntowijoyo, 2002: 171). Total penduduk Madura kala itu sekitar 750.000 orang. Itu artinya, di Madura, menjelang akhir abad ke-19, diperkirakan ada 150-an orang jago yang terpecah dari Sumenep hingga Bangkalan. Sejak dekade 1870-an, pemerintah kolonial Belanda melarang rakyat Madura membawa senjata tajam ke luar rumah. Tetapi, kebijakan pelarangan membawa senjata tajam di Madura tidak mengurangi perompakan, perampokan, dan pembunuhan terhadap elite-elite di Madura. Hukum atau peraturan kolonial tidak pernah memberikan manfaat kepada ‘orang bebas’ seperti rakyat, baik di Jawa maupun di Madura, tetapi selalu ada manfaat bagi keluarga kerajaan lokal, kolonial, dan kaki tangan yang bekerja sama dengannya. Peraturan kolonial yang menyeramkan

bagi 'orang bebas' dan menenangkan bagi kelas elite memberi peluang bagi jago-jago desa yang hendak menikmati bayaran maupun dukungan atas keberanian membunuh pemberontak, dengan cara paling berbahaya, yakni mengkhianati bangsanya (Raffles, 1830). Laksamana Belanda, misalnya, pada waktu itu membiarkan beberapa anak buahnya mendaratkan kapal di dekat pelabuhan kota Arosbaya. Mereka mengganggu pangeran dan para abadinya. Perempuan dari keluarga terhormat juga mereka goda, sehingga harus dibayar mahal dengan perlawanan dari jago-jago desa yang menyerbu ke dalam kapal, sehingga membuat para awak kapal panik, ketakutan, dan menceburkan diri ke laut. Para jago Madura ini dihukum dan dimintai ganti rugi, sedangkan anak buah kapal Belanda dibebaskan, dan mereka bersama bala armada Belanda lainnya di kemudian hari menyerang kerajaan Arosbaya.

Pada abad ke-17, Arosbaya adalah pusat kerajaan strategis paling awal sebelum akhirnya dipindah ke Tondjung dan ke pusat kota Bangkalan. Setelah Pangeran Trunojoyo berhasil menceraiberaikan pusat kerajaan Mataram, dia dinobatkan sebagai raja di Bangkalan, bergelar Panembahan Maduratno. Penobatan ini telah disetujui dan dihadiri oleh raja Surabaya, Gresik, Madura, beserta para panglima perang Trunojoyo, dan juga pengikutnya, yang asal mereka dari Bugis, Makassar, dan pantai utara Jawa. Panglima dan para pasukan Bugis, Makassar, dan pantai utara Jawa ini sebagian besar tinggal di wilayah Arosbaya dan sekitarnya. Mereka kawin dengan orang Madura yang umumnya bertempat tinggal di pantai utara Madura. Setelah periode perlawanan Trunojoyo ini berakhir, dan beberapa panglima perangnya menghilang di sekitar wilayah Malang dan Kediri, sebagian pasukan mereka masih kembali ke Arosbaya, menemui keluarganya, dan pindah ke pedalaman pantai utara Madura. Salah satu sosok jago yang muncul dari keturunan mereka, berdasarkan penuturan beberapa sesepuh jagoan di daerah setempat, adalah sosok "Mat Centèng", sebuah nama anonim. Mat Centèng ini diperkirakan muncul pada periode akhir

kemerdekaan di Madura, antara dekade 1945-an hingga 1965-an. Dia tergolong anak muda yang taat beribadah. Sehari-harinya, sebelum dia pergi ke pantai utara Jawa, banyak dihabiskan dengan bertapa di tempat keramat, tempat yang dulunya banyak dijadikan tempat pertapaan tokoh sakti Madura, seperti Jokotole, Adi Poday, Trunojoyo, Kiai Tapa, Macan Wulung, dan sebagainya. Guru spiritualnya berasal dari kalangan para sayyid atau syech Madura. Tiga kehebatan ilmu yang dia miliki adalah pecah seribu, *èlmu ghattak* (gertakan maut), dan kayu santeki (biasanya dipakai sebagai gelang yang warnanya kehitam-hitaman). Ketiganya adalah warisan ilmu dari para guru-guru spiritualnya yang paling sering digunakan saat bertarung dan melawan musuh.

Dia pernah berada di salah satu desa di Lumajang pada era 1950-an. Desa ini berada di kaki gunung dan apabila terus ke barat akan tembus ke Jember. Desa ini terkenal dengan penduduk yang gemar mencuri harta juragan kaya dan pejabat kolonial Belanda. Hasil curian ini mereka pakai untuk memberi makan orang-orang desa, sekilas tampak mirip kisah Robin Hood di Inggris, meskipun tokoh anutan mereka sebenarnya Sakera. Salah seorang sesepuh jago di desa ini, yang sempat saya temui, menceritakan bahwa Mat Centèng tidak pernah memberitahukan nama asli selama berada di desa kaki gunung itu. Leluhurnya berasal dari Madura, kendati ada tetesan darah keturunan Makassar. Rupanya, darah Maduranya terasa lebih kental karena dia sangat paham tata krama Madura, bahkan menaruh hormat kepada orang-orang yang lebih tua. Mat Centèng secara sukarela pernah ikut berjuang melawan pasukan Belanda sewaktu peristiwa 11 Januari 1949 di Pasirian, Lumajang. Karena dia dikenal pemberani dan disegani di desa, dia berhasil membawa sekitar 100-an orang yang mulanya bertempur di sekitar Leces (batas Probolinggo-Lumajang), lantas bergerak ke Pasirian. Daerah Pesisiran ini dikenal sebagai daerah yang dikelilingi oleh perbukitan, pegunungan, dan hutan pedalaman, sehingga daerah ini strategis bagi perang gerilya (Tim DHC 45, 2007). Kabarnya, sebelum aksi bertempur melawan pasukan kolonial Belanda, atau

akan bertarung dengan jago-jago centeng orang-orang kaya yang rumahnya hendak dicuri, dia biasanya menyempatkan berziarah ke makam Arya Wiraraja, raja Madura, dan Habib Sholeh di Tanggul. Dia membawa bekal air sumur di Tempeh (Lumajang), air sumur peninggalan karomah Habib Sholeh, yang sejak dahulu dipercaya menangkal santet, sihir, serta pelet. Setelah pertempuran Pasirian, dia kembali ke desa kaki gunung itu, beristri gadis desa yang juga pejuang kemerdekaan di sana. Di desa kaki gunung ini, dia tinggal tidak lama. Setelah anak-anaknya sudah beranjak remaja, dia pergi merantau ke Surabaya dan tidak pernah kembali lagi.

Sebelum ke Lumajang, perjalanan hidup Mat Centèng juga berkesan selama di Arosbaya. Teman-temannya, yang sebenarnya mereka ini adalah pengikutnya juga, banyak bertebaran di Sapulu, Tanjung Bumi, Banyuates hingga Ketapang, yang daerah-daerah di pantai utara Madura ini hingga kini dikenal sebagai basis jagoan Madura Barat dan tergolong daerah rawan. Tahun 1947-an hingga 1948-an di Madura sedang terjadi perang kemerdekaan yang hebat melawan pasukan kolonial Belanda. Karena pasukan penjajah ini merasa kewalahan melawan rakyat Madura, mereka melancarkan gerakan mata-mata dan intimidasi melalui pasukan Cakra. Mantan barisan pejuang kemerdekaan, dari unsur militer, sipil, dan jagoan yang ada di Surabaya, yang putus asa dan dilanda kelaparan hebat selama perang kemerdekaan itu akhirnya ikut bergabung menjadi barisan Cakra yang bengis dan kejam karena sangat tergiur asupan ekonomi dari rezim penjajah Belanda. Di antara pasukan Cakra ini ada seorang kapten dari Madura yang tinggal di sekitar pelabuhan Surabaya (Abdurachman, 1971: 65). Mat Centèng dibujuk teman-temannya untuk bergabung dengan mereka di Surabaya. Seorang temannya ini ada yang bernama Mat Cèntong, sebuah nama yang terinspirasi dari nama Mat Centèng yang tersohor di dunia jagoan.

Mat Centèng semula tidak tahu tugas yang dikerjakan oleh pasukan Cakra ini. Mat Cèntong yang kalap dan buta mata hatinya karena rayuan harta dari kolonial Belanda menjelaskan

kepadanya bahwa tugasnya memberantas kekuatan barisan jago-centeng yang menghalang-halangi kemerdekaan Madura. Para jago-centeng ini dianggap Mat Cèntong sebagai jagoan berilmu hitam. Kategori ini kemudian terus berlanjut hingga sekarang bahwa di antara *blatèr* Madura selalu ada jagoan berilmu hitam atau *blatèr cèlleng*. Mat Centèng yang dikenal sebagai sosok jago berilmu putih atau *blatèr potè* percaya bujukan Mat Cèntong ini, apalagi salah satu di antara pimpinan pasukan Cakra merupakan seorang kapten dari bangsa sendiri. Mat Centèng jarang ada di barisan terdepan ketika masuk ke kampung-kampung dan mengobrak-abrik rumah penduduk di pedalaman, kecuali ada lawan tanding yang sebanding dirinya.

Suatu malam, ketika barisan Cakra ini bermalam di suatu kampung pedalaman yang sudah ditinggal lari penduduknya, Mat Centèng dalam mimpinya didatangi kakek tua yang menyebutkan dirinya sebagai guru dari guru spiritualnya. Kakek tua ini kabarnya bernama mbah kiai Somah. Tempat bermalam Mat Centèng, yang berada di balik bukit sekitar pantai utara Sampang ini, merupakan tempat bertapa mbah Somah dan penduduk pedalaman itulah yang sering belajar mengaji kepada mbah Somah. Dia kaget dan segera terbangun setelah kakek tua tadi berpesan agar Mat Centèng tidak meneruskan aksinya apabila ingin selamat hidupnya dunia akhirat. Esoknya, dia mengutarakan mimpinya kepada Mat Cèntong dan berpamitan untuk tidak meneruskan tugas sebagai pasukan Cakra. Percekocokan terjadi di antara keduanya dan duel mematikan nyaris mencuat. Mat Centèng yang merasa direndahkan karena dianggap pengecut, akhirnya dia berkata pada temannya: “*è carèah coloèn*” (saya robek mulut busukmu, nanti!). Dia memilih menghindari dari duel maut itu karena mengingat sejarah pertemanan baik dengan temannya ini, apalagi temannya bukan lawan tanding yang setara. Karena reputasi sosial Mat Centèng telah terlanjur tercemar akibat percaya mulut busuk temannya, dia memutuskan berkelana ke luar Madura. Sementara, Mat Cèntong terus saja melanjutkan aksinya. Hampir sebagian besar

kelompok jago Madura Barat jika merasa dan mendengar ketidakberesan pada omongan temannya biasanya akan terlempar kata-kata “*è carèah coloèn*”.

Hari ini, para jagoan Madura Barat memakai metafora dari sejarah kehidupan Mat Centèng dan Mat Cèntong sebagai ekspresi misrekognisi di antara lawan tandingnya, baik dalam hal tindakan faktual maupun tindakan banalitas mereka. Para jagoan yang ingin membela rakyat kecil dari tuntutan permainan kuasa para jagoan hitam (*jago cèlleng*) dianggap *tèng-macèntèng* (sok meniru Mat Centèng). Sebaliknya, para jagoan yang membela kelas elite, baik penguasa maupun pengusaha, dianggap jago *tong-macèntong* (sok Mat Cèntong). Hari ini, kita tidak membutuhkan kritik atau orang-orang bijak, karena metafora bukan lagi dimanfaatkan mengajak orang berdialog dengan dirinya sendiri, melainkan sebagai taktik mengantisipasi dialog dengan orang lain yang berujung polemik, kondisi hidup yang berdiri di atas puing-puing kebenaran (Arendt, 1955: 10). Itulah kondisi manusia modern abad ke-20, kehidupan manusia di abad yang telah dikepung kondisi kekelaman, dan akan terus berlanjut di masa-masa yang akan datang. Kemodernan yang berorientasi kemajuan zaman dan rasionalitas tumbuh dari kondisi atomisasi manusia yang kehilangan pondasi harapan dan tindakan tanpa tujuan, kata Arendt.

Destruksi Sosial di Madura: Politik dan Agama Tuna Makna

A. Politik dan Agama: Destruksi Sosial Berwajah Ganda

Weber (1946) berpendapat secara sosiologis bahwa politik adalah sebuah panggilan, baik sesekali waktu maupun sepanjang waktu, seperti halnya panggilan mengejar ekonomi. Ada dua jalan apabila politik sebagai sebuah panggilan: hidup untuk politik, atau hidup di luar politik. Terkadang, dua jalan politik sebagai sebuah panggilan ini mungkin berbeda secara pemikiran, tetapi umumnya manusia melakukan keduanya di dalam praktik. Jika hidup untuk politik, maka seseorang membutuhkan kemandirian ekonomi agar berpolitik secara tulus dan profesional. Hal ini berlaku sebaliknya, seseorang maupun sekelompok orang yang berada di luar institusi politik harus menyuarakan tuntutan mereka secara tulus supaya makna perbaikan hajat hidup orang banyak bisa tercapai. Gagasan Weber tampak terlalu ideal untuk pulau Madura, atau mungkin gagasan politik sebagai sebuah panggilan hanya berlaku di negara atau di daerah yang strata sosial ekonominya tidak terlalu jomplang. Jika gagasan politik sebagai panggilan ini benar, maka di Madura Barat tidak akan mungkin terjadi ketegangan dan ledakan sosial, karena semua orang terpanggil menjaga rasa persaudaraan serta ketulusan bersama. Nyatanya, panggilan politik di Madura

berarti panggilan agama sebagai pantulan cermin darinya. Ketika politik dibayang-bayangi kuasa agama, maka konsep politik sebagai panggilan bagi kualitas hidup manusia hancur berkeping-keping. Itulah fenomena yang terjadi di Madura.

Politik adalah destruksi sosial. Berbicara politik, pertamanya yang harus kita lakukan membedakan bertindak dan berbuat, (*acting and doing*), atau tindakan dan perbuatan, karena keduanya berbeda. Arendt (1955) berpendapat bahwa bertindak dan berbuat mirip perbedaannya dengan berpikir dan mengetahui. Mengetahui, seperti halnya berbuat, memiliki tujuan atau tugas kognitif dengan standar instrumen atau sarana yang jelas, misalnya memproduksi barang di pabrik akan selalu tersedia instrumen yang jelas. Tetapi, berpikir akan tersedia kondisi ketidakterbatasan antara sarana dan tujuan, yang keduanya bersilang dan saling mengganggu, bahkan tidak tercapainya tujuan yang diharapkan, karena tidak pernah ada tujuan akhir dalam suatu tindakan. Perbuatan atau berbuat dalam rangka menghasilkan tujuan sangat dominan melalui sarana, tetapi tindakan atau bertindak mengandalkan instrumen sebagai penentu utama tanpa peduli hasil akhirnya. Karena itu, politik sebenarnya bukan tindakan sosial penuh makna, bukan juga sebuah panggilan hidup. Politik selalu berada dalam bahaya karena instrumen yang dipakai membuat tujuan politik akan selalu berada dalam kondisi destruktif, dipenuhi dengan ketidakpastian, destruksi timbal balik, sehingga tidak ada tujuan akhir, tidak ada yang bisa kita harapkan lebih banyak, selain bertarung sebagai sarana untuk menang dan mengalahkan lawan, meskipun mengerahkan instrumen kekerasan dan kesewenang-wenangan: politik telah kehilangan pesona dunia (Arendt, 1971: 105-16).

Sejak memasuki abad ke-20, Madura Barat adalah wilayah destruktif dan terkategori politik paling berdarah di pulau Madura. Di Sampang, misalnya, pada 25 September 1993, terjadi tragedi sosial berdarah. Karena, dipicu kesewenang-wenangan kebijakan pembangunan negara (jaringan irigasi) di Jawa Timur, anggaran tahun 1985/1986, yang dananya bersumber dari APBN. Proyek

ini membutuhkan pembebasan lahan petani sekitar 170 hektar. Petani yang tidak ingin kehilangan lahan pertaniannya berusaha melawan dengan menghalang-halangi proyek pembangunan di desa Nipah, Kecamatan Banyuates, Sampang. Aparat militer dan tim birokrasi dikerahkan agar pembangunan bisa terus berjalan, tetapi akhirnya pembangunan waduh Nipah ini memakan korban dan menjadi isu nasional. Setelah spirit demokrasi mulai menguat di Indonesia dan pemilihan umum menjadi agenda utama memperbaiki masa depan masyarakat lokal, Sampang membukanya dengan ledakan massa. Ada dua peristiwa politik berdarah di Sampang pada masa pemilu ini. Pertama, pada pemilu 1997, pendukung dan simpatisan Partai Persatuan Pembangunan (PPP) menuntut pemilu ulang. Waktu itu, perolehan suara PPP di Sampang sebanyak 2.195 suara dan kalah telak dari suara Partai Golkar (Golongan Karya) yang memperoleh suara sebanyak 10.749. Pada pemilu dekade 1980-an, perolehan kursi PPP di Dewan Perwakilan Rakyat Daerah (DPRD) Sampang selalu di atas Golkar, misalnya PPP meraih 23 kursi dan Golkar 9 kursi saat pemilu 1982. Ketidakpuasan terhadap hasil pemilu lokal inilah mendorong pemerintah melakukan pemilu ulang. Sampang merupakan satu-satunya daerah di Indonesia yang melangsungkan pemilu ulang tahun 1997.

Kedua, ledakan massa terjadi di antara pendukung Bupati terpilih dari PPP dan kubu penentangannya dari massa PKB (Partai Kebangkitan Bangsa) pada 4 September 2000. Massa dari kedua kubu berbeda ini didominasi orang Sampang utara, yang tempat tinggalnya berada di ruang lingkup pantai utara Madura. Ratusan massa juga dikerahkan oleh kepala desa di utara menuju ke kota dan mengobrak-abrik kantor Bupati Sampang, agar Bupati terpilih segera dilantik. Para jago (*blatèr*) dari Sampang utara, mulai dari Ketapang, Omben, hingga Banyuates, juga tidak ketinggalan turut terlibat, didorong pengaruh kiai dalam mendukung dan menentang Bupati terpilih, sehingga kondisi politik Sampang panas membara. Padahal, kedua kubu yang saling bertikai sebenarnya sama-sama berafiliasi dengan organisasi

N.U (Nahdlatul Ulama), sama-sama orang Islam, sama-sama santri, dan sama-sama orang Madura; dan ironisnya lagi, suhu politik yang sedang memanas ini disiram oleh ideologi Islam dari masing-masing kubu kiai agar massa pantang mundur demi menegakkan gerakan jihad *fi sabilillah* (Wiyata dan Kusnadi, 2001; Mas'ood, dkk., 2000).

Setahun berikutnya, fenomena ledakan politik massa yang saling bertali-temali dengan otoritas kiai membuka lembaran baru. Sejumlah kantor Partai Golkar dirusak oleh kelompok massa yang datang dari para pendukung dan simpatisan partai-partai Islam di Madura. Mulai bulan Februari hingga April 2001, Golkar menjadi target serangan umum gerakan politik massa partai Islam. Seperti terjadi di Sampang dan Bangkalan, puluhan truk berisi kreolisasi politik massa, antara santri, jago, dan rakyat biasa menyatukan diri mengepung kantor Golkar, kemudian membakarnya. Awal tahun 2001, Madura berada dalam kondisi kelam dan mencekam. Desa-desa dan pasar-pasar di sepanjang utara Madura Barat nyaris sepi, kecuali terlihat kelompok kecil penduduk lansia, anak-anak kecil, dan perempuan. Sementara, daerah selatan Madura sebagai basis masyarakat kota, pusat pemerintahan, sumber utama berita, sentra ekonomi, politik, dan modernisasi diserbu kreolisasi politik massa secara agresif. Ledakan politik massa semakin memanas tatkala Presiden Gus Dur dilengserkan dari kursi kepresidenan. Pasukan Berani Mati (PBM) segera terbentuk dan diikuti para relawan dari seluruh Madura. Para kiai pendukung Gus Dur, jemaah N.U, dan mereka yang berafiliasi dengan partai Islam memberikan layanan ilmu kebal kepada para relawan dan anggota PBM, entah berupa air yang telah dimantra-mantrai atau benda-benda 'pusaka' yang dibuat oleh para kiai. Ribuan massa PBM, baik anak muda, laki-laki, maupun perempuan dengan latar belakang wilayah dan sosial berbeda bersiap sedia menuju ke Surabaya, lalu ke Jakarta, seakan mereka hendak berperang melawan kolonial seperti gerakan Jihad N.U di masa perang kemerdekaan (lihat gambar 3.1)



**Gambar 3.1 Kelompok Massa PBM Hendak Menyeberang Ke Surabaya
(Foto: Ara)**

Politik massa di Madura, terutama wilayah Madura Barat, memiliki kecenderungan berinterelasi dengan basis massa Islam. Berdasarkan data biro statistik di Sampang (BPS Sampang, 2010) dan Bangkalan (BPS Bangkalan, 2010) jumlah komposisi sosial keislaman berkembang pesat. Tahun 2010, ada sekitar 344 pondok pesantren, 65.948 santri, dan 3.939 pengasuh. Angka komposisi sosial keislaman di Bangkalan ini terus melompat tiga kali lipatnyanya daripada dekade 1990-an. Pada dekade 1990-an, jumlah pesantren di Bangkalan hanya berkisar 92, 17.797 santri, dan 640 pengasuh. Tidak berbeda jauh di Sampang. Pada tahun 2010, jumlah pondok pesantren di Sampang sudah mencapai angka 282, 59.924 santri, dan 4.517 pengasuh. Padahal, dekade 1990-an, jumlah pesantren di Sampang hanya 100 pondok, 19.277 santri, dan 1.054 pengasuh. Secara hitung-hitungan kasar, di Madura Barat ini setiap tahun setidaknya muncul minimal 10 pesantren baru, 5.000 santri baru, dan 200 pengasuh baru. Pada pemilu 1999, suara sah di Madura Barat berkisar 350.000 – 400.000 suara. Itu artinya, kemungkinan besar ada sekitar 30% - 40% suara dari kalangan pesantren yang menyubsidi dan memberikan pengaruh kuat terhadap kontestasi pemenangan pemilu di Madura Barat. Keberadaan mereka tentu saja akan menyulut masalah, apabila

suara dukungannya terpetak-petak tidak hanya tertuju kepada satu kontestan atau partai pemilu, apalagi di antara mereka tidak bisa saling menahan diri saat situasi politik memanas. Maka, secara sosiologis, suara komposisi sosial keislaman di Madura menjadi berkah sekaligus musibah politik. Pasca runtuhnya rezim totaliterian Orde Baru, kepala daerah di Madura, dari ujung barat hingga ke timur, didominasi figur kiai. Ironisnya, belakangan ini di Madura Barat, ada kepala daerahnya, yang notabene keturunan keluarga kiai tersohor, tersandung kasus korupsi uang rakyat, proyek pembangunan, dan jual beli jabatan.

Hampir setiap pelaksanaan pesta demokrasi atau pemilu di Madura, baik tingkat nasional, provinsi, maupun lokal, Bangkalan dan Sampang dianggap daerah rawan, baik dalam hal kecurangan, kekerasan, mobilisasi massa, dan transaksional. Elite-elite politik di sana, terutama yang sangat berambisi merebut kursi kekuasaan bagi dirinya, partai, dan jaringan politiknya, biasanya memelihara kelompok jago dan basis massa agama. Pada pemilihan gubernur tahun 2013, daerah utara Bangkalan dan Madura terindikasi tanda-tanda kecurangan dan transaksi suara. Di sejumlah desa, para jago dan kepala desa, bersekongkol menguasai surat dan kotak suara di malam sebelum pemilihan dilangsungkan. Sistem transaksi 'beli induk' (*mellè cèta*) berlangsung pada masa-masa kampanye dan diputuskan pada satu minggu atau satu malam sebelum pemilihan. 'Beli induk' secara lebih sederhana berarti 'membeli suara' kepala keluarga agar anggota keluarga lain di rumah induknya ikut suara kepala keluarga. Meskipun bagi mereka tidak ada 'jual-beli suara', yang ada sebatas 'bagi-bagi rezeki' politik yang hanya ditemukan setiap momen lima tahunan. Bagi penduduk desa utara, atau kelas sosial bawah Madura, mereka tidak pernah merasakan tetesan dari manfaat terpilihnya para elite di kursi kekuasaan. Daripada mereka bersusah payah mendatangi tempat pemilihan suara, lebih baik ke sawah, laut, dan pasar untuk menafkahi keluarga. Jika ada 'bagi-bagi rezeki' politik, maka mereka akan rela ke tempat pemungutan suara untuk memilih calon yang lebih 'dermawan' daripada calon lainnya.

Meskipun ‘beli induk’ tampak rasional, sesungguhnya tak banyak dari penduduk yang memakai hak pilihnya dengan benar. Selain tingkat pendidikan yang minus, mereka memasrahkan suara kepada para jago beserta elite desa itu sebagai bentuk kepercayaan dan mereka dianggap oleh penduduk lebih berpengalaman politik.

Fenomena politik di Madura itu tidak lebih dari pertarungan dan pertarungan para elite-elite lokal, baik elite informal dari kubu jagoan dan agamawan, maupun elite formal dari kubu kepala desa dan politisi profesional. Sementara, rakyat Madura, terutama yang berasal dari kalangan orang biasa dan hidup tersudut di lingkungan mereka tidak lebih dari kelompok massa fluktuatif, mengikuti arah permainan relasi kuasa fluktuatif para elite Madura. Maka, kondisi politik fluktuatif dari elite Madura ini membuat benturan di antara mereka dan pendukungnya tidak bisa terbebas dari ketegangan dan ledakan sosial. Pada saat pemilihan Presiden pasca Orde Baru, di Madura sangat rawan terbelah-belah dan sangat mungkin berakhir kekerasan. Sebelum pemerintahan Jokowi, isu yang sangat sensitif dalam Pilpres (pemilihan presiden) adalah sipil-militer, Jawa-non Jawa, Islam-Nasionalis, dan laki-laki-perempuan. Setelah itu, isu-isu panas yang membakar kondisi politik di Madura adalah serba agamis, Islam-kafir, Islam khilafiah-Islam Nusantara, Islam Kiai-Islam Habib. Itu terjadi, dan sangat ditengarai, setelah kelompok Islam ‘garis keras’, atau orang Madura di sana menyebutnya aliran penegakan ‘negara Islam’ yang dialamatkan pada gerakan politik Habib Rizieq dan jaringannya. Dalam beberapa kesempatan yang pernah ditemui peneliti tanpa sengaja di masjid, langgar, pondok, pasar, warung kopi, tempat ziarah para wali, dan terminal hampir selalu topik bahasannya menyudutkan Gus Dur, N.U, dan presiden yang toleran serta moderat, karena tidak berniat mengganti ide-ide negara yang lebih Islami menurut ajaran mereka. Para anggota dan pendukung fanatisme ide ‘negara Islam’ di Madura ini tampaknya semakin meluas, dan basis mereka umumnya berada di pedalaman dan pesisir pantai utara, termasuk sebagian daerah kepulauan kecil di timur Madura. “Yang paling ekstrem

di antara mereka mudah terjatuh ke dalam perangkap terorisme”, kata Syafii Maarif (2009). “Mereka pikir Allah senang (*ridlâ*) jika Islam dijadikan ideologi resmi negara dan hamba-Nya membangun negara agama, negara Islam”, kata Mustofa Bisri (2009).

Carok yang bagi orang Madura adalah duel sakral di antara para jagoan Madura demi membela harga diri mereka yang terluka atau dilecehkan di depan publik, belakangan ini mulai bergeser ke transfigurasi politik. Mereka melakukan duel maut ini bukan lagi bermakna carok yang didasarkan pada pelecehan harga diri paling esensial bagi orang Madura, misalnya mengganggu istri orang atau menghasut serta mempermalukan orang Madura melalui kata-kata dengan maksud menjatuhkan martabatnya. Melainkan, carok yang bernuansa politis itu digunakan sebagai instrumen memenangkan jabatan dan penguasaan proyek kelas sosial elite yang tidak ada hubungannya dengan peningkatan hajat hidup orang banyak. Itu sebabnya, politik elite di Madura hubungannya lebih dekat dengan politik ‘kejar tayang’ dan ‘kejar setoran’, serta otoritas kelas elite destruktif ini tidak memberi makna kehidupan, selain kehampaan.

Seorang informan, *blatèr* tersohor di kota besar, berkata kepada peneliti tentang keprihatinannya akan menguapnya makna carok yang tidak lagi berdasarkan prinsip harga diri (*ajhina abâ*) orang Madura. Orang Madura pada dasarnya sangat bersahaja dan menaruh hormat kepada orang lain, terlebih lagi kepada orang luar Madura yang berbeda budaya dengan orang Madura. Karena orang Madura, terlebih lagi para jagonya, sangat berhati-hati (*ngastètè*) ketika bergaul dengan orang lain, bahkan dengan temannya yang sudah akrab sekalipun. Mereka akan tahu batas, tahu waktu, dan tahu menjaga perasaan. Para jago yang benar-benar jago biasanya tidak akan memamerkan kejagoannya sesuka hatinya. Keberanian puncak para jago Madura akan terlihat dari simbol ketenangan dan kesopanan. Apabila dilecehkan harga dirinya, meskipun dia sudah berusaha menaruh hormat dan bersikap sopan, maka jalan terakhir yang mesti ditempuh adalah carok. Karena carok berarti *mon èca-anca aloro*’ (jika diganggu,

dikhianati, atau dipermalukan, maka melawan hingga tetes darah penghabisan). Itu sebabnya, ungkapan di antara jago Madura sering terlontar dalam candaan bahwa carok berarti pula *makkè kanca eloro* (meskipun teman akan dilawan, jika sudah menggungunya di luar batas kewajaran). Tetapi, akhir-akhir ini carok bisa 'dibeli', karena tidak sedikit para jago Madura yang berburu uang panas (*pèssè panas*), seperti yang banyak kita lihat pada saat pemilihan kepala daerah, tingkat desa hingga pusat. Ini bukan carok, tetapi *ngamo* (mengamuk) atau *kasosobhen* alias kerasukan. Mereka lupa bahwa tidak ada uang panas yang mampu membuat dirinya kaya (*soghi*). Karena uang yang sifatnya panas, akan selalu membakar hidupnya.

B. Elite Strategis Madura: Orang Tua Poliadik Membawa Lentera

Marilah kita simak suatu kisah orang gila di pasar, dia yang membawa lentera di pagi hari. Bertubi-tubi pertanyaan dilontarkan orang-orang pasar kepadanya. Orang gila ini melompat ke tengah-tengah mereka, lalu menusuknya dengan mata yang tajam. "Saya mencari Tuhan ! Saya mencari Tuhan!", ucap sang orang gila di pasar. Ternyata, banyak dari mereka ini yang tidak percaya Tuhan, dan orang gila menjadi bahan tertawaan. "Apakah dia tersesat ?", tanya orang yang satu. "Apakah dia tersesat seperti anak kecil ?", tanya yang lain. "Apakah dia pergi ke laut ? atau beremigrasi ?". Mereka berteriak dan tertawa, yang satu menyela yang lain. Orang gila berkata: "Aku akan memberitahu kalian semua. Kitalah yang telah membunuhnya, saya dan anda. Kita semua pelakunya, para pembunuhnya" (Nietzsche, 2001: 119-120). Tidak ada yang lebih mengagumkan dari ketidakterbatasan. Kisah orang gila ini sebagai metafora atau simbol matinya 'kebenaran abadi' dan perbedaan di dalam dirinya sendiri. Kita selalu berada dalam kondisi krisis dan kegentingan, karena kita selalu enggan berpisah dengan pemikiran atau konsep yang telah mati beberapa waktu lalu, dengan demikian kita terkadang membutuhkan kapasitas berpikir melampaui batas-batas

pengetahuan (Arendt, 1978: 10-11). Dalam konteks Madura, salah satu masalah terbesar dalam dunia politik dan agama adalah otoritas yang telah diperalat elitnya serta memeralat orang lain. Itu sebabnya, kita perlu mencoba melampaui cara mengetahui dan bertindak untuk memutus mata rantai otoritas elite destruktif tadi, dengan menghadirkan elite strategis pendidikan di pulau Madura, supaya muncul seberkas cahaya lentera di pagi hari yang sinarnya tidak selamanya abadi.

Ada kisah metaforis tentang pentingnya menjaga harga diri orang tua Madura. Orang tua ini dikenal dengan istilah *bhuppa'-bhabhu'*. Tanpa *ghuruh* (kiai), tanpa *ratoh* (penguasa), yang kedua figur orang tua Madura ini sebagian besar wajahnya telah tercemar politik destruktif. Kisah metaforis ini tentang jagoan Madura yang telah melanglang buana di dunia hitam luar Madura. Dialah yang tidak ingin mencemari kehidupan dan bertaruh nyawa di pulauanya, Madura. Jagoan Madura ini berada di puncak tertinggi melampaui sosok jagoan hitam dan putih di Madura, menghubungkan antara Madura dan luar Madura, antara lokal dan nasional, dialah yang disebut broker budaya dengan kapasitas melampaui elite agama serta penguasa. Dia dipanggil *Kè Bherjeh*, nama campuran antara patahan simbol *kyaè* (gelar atau panggilan bagi kiai, sehingga dia dipanggil *kè*) dan anugerah hidup serba keberuntungan (*bhejjreh*, sehingga dia dipanggil *bherjeh*). Kalau kedua patahan simbolik ini digabungkan, maka terjemahan bebasnya adalah teman (*kè*) yang dilimpahi keberuntungan (*bherjeh*). Suatu waktu, pada masa-masa akhir rezim Orde Baru mulai pincang, dia menghilang dari Jakarta. Dia diburu dan menjadi target utama operasi petrus (pembunuhan misterius) aparat keamanan untuk ditumpas, karena dia memiliki data rahasia kelompok-kelompok jago yang pernah bekerja sama dengan rezim Orba. Kabar bohong yang luar biasa segera disebar oleh barisan pemburu bahwa orang tuanya di Madura sedang sakit keras. Orang tuanya mendengar skenario para pemburu, kemudian berdoa, agar anaknya selamat dari marabahaya. Anaknya pulang tanpa curiga demi menjenguk kedua orang tuanya. Sesampainya

di bibir desa, dia berhasil disergap, dan dibawanya segera ke luar Madura untuk diperiksa, ditahan, lalu dihabisi. Di tengah jalan, kendaraan pemburu itu terguling di tengah hutan, setelah kedua ban depannya meletus. Tubuh Kè Bherjeh terlempar ke jurang dan diselamatkan orang tua misterius di tengah malam yang gelap itu. Kisah metaforis ini memberi pesan bahwa orang tua tidak pernah tergantikan, dan misteri kekuatannya melampaui *ghuruh* dan *ratoh* di Madura.

Kedua orang tua utama orang Madura, bapak-ibu di dalam keluarga inti, adalah tempat pertapaan paling awal sebelum proses perjalanan hidup mandiri, menjadi santri kehidupan, dimulai. Tak butuh stempel untuk menjadi orang tua, karena keberadaan mereka tidak dipilih berdasarkan kualifikasi akademik, kepangkatan atau karier jabatan dalam sistem hierarki birokrasi, kaya atau miskin, apalagi melalui mekanisme pemilu lima tahunan. Menjadi orang tua bagi orang Madura tidak perlu mendalami ilmu gender, karena tolak ukur orang tua adalah kesanggupan mendidik anak-anaknya sebagai panggilan suara Tuhan. Hampir setiap kiai yang posisinya dianggap setara dengan wali selalu memberikan pesan kepada para orang Madura yang ingin meraup berkah darinya. Pesan singkat itu selalu berkaitan dengan mengutamakan pengabdian kepada orang tua. Sebab, doa yang paling mujarab sesungguhnya ada di tangan kedua orang tua, lebih khusus kepada ibunya yang menjadi tempat pertapaan sakral sebelum anak-anak dilahirkan ke dunia.

Sudah terlalu sering ilmu sosial yang berburu fakta sosial, bahkan sewenang-wenang secara kognitif, merancukan makna kekuasaan, kekerasan, dan otoritas personal. Bagi Arendt (1970), ketiganya berbeda. Kekuasaan adalah kapasitas bertindak secara bersama-sama, membutuhkan jumlah, memerintah banyak orang, *potestas in populo* (tanpa rakyat atau suatu kelompok tidak pernah ada kekuasaan). Kekerasan adalah kapasitas menggunakan sarana atau alat untuk melipatgandakan kekuatan. Sulit menemukan suatu kekuasaan tanpa kekerasan, meskipun dengan dalih otoritas absah. Otoritas personal berarti hak milik pribadi,

individual, yang tanda-tandanya adalah pengakuan dari orang-orang di sekitarnya untuk mematuhi, tanpa membutuhkan paksaan maupun bujukan. Hal terakhir inilah lebih dekat hubungannya dengan orang tua Madura. Kedua orang tua orang Madura memiliki otoritas personal untuk mendidik anak-anaknya. Dibandingkan dengan ibu, otoritas bapak terkadang lebih lemah, karena seorang anak bisa saja membantah atau membangkangnya, bercekcok dengannya, bahkan yang lebih ekstrem tidak ingin diakui sebagai anaknya. Tetapi, bukan berarti dia bukan lagi sebagai bapaknya, orang tuanya, melainkan otoritas personal kebapakannya kadarnya menurun. Sebaliknya, senakal-nakalnya orang Madura akan selalu patuh pada ibunya, meskipun terkadang otoritas personal ibunya bertentangan dengan pendirian anaknya.

Kedua orang tua Madura setidaknya mendidik anak-anak mereka akan tiga hal utama: darma, rasa, dan merangkul sesama. Kepatuhan kepada kedua orang tua merupakan pendidikan darma, berbakti atau mengabdikan (*a dhârma*). Selain bersumber dari budaya tata krama, darma juga bagian terpenting dari ajaran agama Islam. Memahami kondisi hidup orang lain dengan gerak hati (*ghulina atèh*) merupakan pendidikan rasa. Seorang bapak yang mungkin mempunyai anak gemar menentang atau membangkangnya harus sanggup *rajhe atèh* (berbesar hati, kuat menghadapi ujian hidup, meskipun ujian itu berasal dari anaknya sendiri). Kedua orang tua di Madura akan menjadi pusat penyejuk, penenang, dan pendamai, semacam psikolog dan teolog paling handal bagi anak-anaknya yang dihantam badai kehidupan. Kedua orang tua di Madura juga mendidik anak-anak agar belajar peka (*ghâte*) dan mengalah pada sesama (*ajher la-ngalae*), dan inilah bentuk pendidikan merangkul sesama (*kor-akor*). Anak yang lebih tua akan diajarkan mengalah terhadap adiknya. Karena sebelum lahir adik-adiknya, orang tua dan keluarga besar mereka yang dianggap lebih tua juga mengalah kepadanya. Atas dasar ini semua, tampaknya tidak akan mungkin ada kelas sosial elite yang benar-benar meninggalkan keluarganya, rumah tangganya,

apalagi kedua orang tuanya. Apa pun otoritas yang disandang kelas sosial elite di Madura, semuanya berasal dari sumber lentera yang sama: orang tua. Tidak mengherankan, setiap anak-anak Madura akan diberikan ‘pekerjaan rumah’ oleh kedua orang tuanya sebelum pergi berkelana mencari kemandirian dan pengalaman hidup di luar rumah: “*ghi’-ghighi’ mon la dhedhi rèng towah*” (ingatlah, suatu saat kalian tahu rasanya menjadi orang tua, dan resapi sendiri makna menjadi orang tua).

Kedua orang tua Madura berharap otoritas personalnya di dalam mendidik anak-anaknya tidak dicela, direndahkan, bahkan dirampas. Ungkapan budaya orang Madura yang menjaga otoritas personal orang tua adalah “*jhe’ tot-mapatot*” (jangan merasa sok benar) dan “*jhe’ wa-matowa*” (jangan merasa paling tahu menjadi orang tua). Suatu saat, pernah terjadi pertengkaran hebat di daerah pantai utara Madura. Anggap saja namanya daerah X. Ada belasan orang dari luar Madura mencoba ikut campur masalah perselisihan antara bapak dan tiga anak lelakinya yang masih muda. Anaknya diketahui terlibat tawuran sekolah. Malam harinya ketiga anaknya disidang oleh bapaknya, dan berakhir tamparan kepada ketiganya. Orang luar Madura tadi, yang kabarnya sedang mempelajari kultur Madura, seakan terganggu dengan fenomena malam itu. Salah satu di antara mereka lantas memberitahu kepada ketiga anaknya yang sudah kenal dengannya. Ketiga anak laki-laki itu mempersilahkan orang luar Madura itu segera menemui bapaknya dan menegurinya. Bapaknya menghormati apa yang disampaikan orang luar Madura itu, tetapi tetangga desanya tidak terima, karena urusan itu urusan orang tua dan anak. Esok harinya, orang-orang di desa itu perlahan menjauh darinya. Mereka dianggap memaksakan diri menerobos batas budaya (*ngadhel*) orang tua Madura.

Mereka mungkin saja lupa atau belum paham betul bahwa pendidikan merangkul sesama (*kor-akor*), apalagi sesama ikatan keluarga, telah menjadi kurikulum budaya dalam mendidik anak-anak Madura. Anak-anak Madura yang diketahui menyepelkan pendidikan *kor-akor* berarti tidak menjaga harga diri kedua

orang tuanya. Maka, kekerasan yang dilakukan bapaknya tadi bukanlah kekerasan, melainkan pelajaran yang akan menjadi bekal hidup di masa mendatang anak-anaknya. Oleh karena itu, kedua orang tua Madura akan memberi pesan kepada *ghuruh* (guru) di sekolahnya agar memberi pelajaran serupa jika anak-anaknya melakukan hal yang sama ketika sekolah. Anak-anak yang mendapat pelajaran itu hampir tidak pernah menaruh dendam. Bahkan, ibunya juga akan memberi nasehat yang paling halus dan dimengerti anak-anaknya, karena ibulah yang paling mengerti masing-masing karakter anak-anaknya. Apa yang dilakukan bapaknya akan mendapat dukungan istrinya, selama itu tidak berlebihan, dan tidak dilakukan di depan banyak orang. Dalam beberapa kasus, pernah ada beberapa anak kabur dari rumahnya, karena bapaknya terlalu keras. Masalahnya, di antara mereka menemui orang yang tidak tepat, sehingga mudah terperangkap oleh indoktrinasi ajaran Islam ‘garis keras’. Setelah keluarga besar dan teman-temannya menemukan keberadaannya, mereka telah terlanjur tidak mengakui lagi bapak-ibunya. Mereka lebih memilih menjadi anggota kelompok Islam ekstremis ini, dan tidak mau lagi kembali ke Madura. Dalam catatan sederhana yang saya miliki, sejak tahun 2004 hingga 2014 setidaknya sekitar 200 anak-anak muda Madura tidak lagi kembali ke rumahnya. Padahal, orang tuanya membujuknya pulang dan mengiba kepada anaknya agar keluar dari keterlibatannya dengan ajaran Islam ‘garis keras’, serta kembali belajar Islam, sebagaimana Islam yang dianut orang tua Madura pada umumnya, Islam santun dan lebih berakhlak.

Guru di sekolah punya tugas berat untuk terus melanjutkan perjuangan orang tua tanpa pamrih, meskipun agenda kultural itu tidak tertulis dalam standar kurikulum nasional. Anak bagi orang tua Madura adalah buah hatinya (*buwana atèh*), sedangkan kedua orang tua bagi anak-anaknya adalah pohon hidupnya (*bhungkana odhi*). Meskipun bukan berdasarkan garis marga, ikatan keluarga di Madura sekuat marga di daerah luar Madura, karena ditopang oleh energi *bhâlâ karabeh* (kerabat atau sanak

keluarga) sekaligus *settong dhere* (sedarah senasib, sedarah seperjuangan) atau *tarètan dhibi'* (sesama saudara). Kedua orang tua Madura merasa tenang apabila mengirimkan anak-anak mereka ke sekolah yang guru dan muridnya masih ada hubungan keluarga. Setidak-tidaknya, masih ada satu dua orang Madura yang memelihara budaya Madura, agar anak-anaknya tidak tergerus rasa kemaduraan dan ikatan dengan leluhurnya. Di tempat rantau, ikatan hubungan kekeluargaan dan persaudaraan orang Madura ini menjadi jauh lebih penting, sama pentingnya dengan ikatan keluarga dan persaudaraan di Jawa atau daerah lainnya di Nusantara saat mereka merantau. Karena itulah, guru-guru di sekolah dianggap sebagai wakil orang tua bagi anak-anaknya. Di sekolah, diharapkan ada satu dua figur kebabakan dan keibuan yang mirip kedua orang tua Madura, dan memiliki tekad kuat menjaga nilai-nilai budaya orang tua Madura dalam mendidik anak-anaknya. Inilah bentuk kekuatan pikiran yang mencemaskan, pikiran yang dilanda masa-masa suram akan datangnya penurunan nilai-nilai kehidupan, seperti dekadensi budaya barat yang terlalu rasional dan membuat generasinya kehilangan pusat, kemerosotan hidup, karena 'tanah-tanah terlantar' semakin meluas (Heidegger, 1968).

Sebagai mitra strategis orang tua di rumah, angka institusi pendidikan formal (sekolah umum), tanpa perbedaan status negeri dan swasta, dari tingkat dasar hingga menengah, sangat melimpah jumlahnya di Madura Barat (Bangkalan dan Sampang) dari tahun 2010 dan 2021, sebagaimana tertera pada tabel 3.1 di bawah ini:

Tabel 3.1 Jumlah Sekolah Umum di Madura Barat Tahun 2010 dan 2021

Daerah	Tahun 2010			Tahun 2021		
	Sekolah	Guru	Siswa	Sekolah	Guru	Siswa
Bangkalan	848	8.205	166.859	1.045	10.634	149.504
Sampang	725	7.620	127.432	1.061	8.368	122.607
Total	1.573	15.825	294.291	2.106	19.002	272.111

Sumber: BPS Sampang, 2010 dan 2021; BPS Bangkalan, 2010 dan 2021

Apabila dibandingkan jumlah pusat pendidikan keislaman, maka jumlah pusat pendidikan umum di Madura Barat jauh lebih besar. Seperti telah dituliskan di halaman sebelumnya, tahun 2010, di Bangkalan tercatat ada 344 pesantren, 65.948 santri, dan 3.939 pengasuh. Sementara, di Sampang terdapat 282 pesantren, 59.934 santri, dan 4.517 pengasuh. Pada tabel 3.1 menunjukkan institusi pendidikan umum di Madura Barat jumlahnya dua kali lipat atau lebih dari jumlah institusi pendidikan keislaman. Pada tahun 2010, ada 848 sekolah, 166.859 siswa, dan 8.205 guru untuk Bangkalan, sedangkan daerah Sampang memiliki 725 sekolah, 127.432 siswa, serta 7.620 guru. Satu dekade berikutnya, di Bangkalan meningkat sekolahnya menjadi 1.045 unit, 10.634 guru, dan jumlah siswanya menurun (karena situasi korona) menjadi 149.504 siswa. Di waktu yang sama, Sampang tercatat memiliki 1.061 sekolah, 8.368 guru, dan 122.607 siswa (jumlah siswa ini mengalami penurunan seperti yang terjadi di Bangkalan). Data ini menunjukkan betapa guru dan orang tua siswa di Madura sangat strategis bagi pendidikan dan masa depan anak-anak Madura. Bisa dibayangkan jika seandainya kedua orang tua di rumah dan guru di sekolah sudah tercemar oleh kepentingan politik elite destruktif, maka Madura sangat mungkin melahirkan generasi penerus bangsa yang destruktif pula. Kondisi ini mungkin menimpa daerah lain di luar Madura dengan destruksi sosial yang berbeda bentuknya dari Madura.

Orang tua Madura sebagai elite strategis di Madura bersifat poliadik dan berserat banyak (*manystranded*). Sejauh masyarakat di suatu daerah masih didominasi pertanian, terikat dengan tanah, dan ikatan-ikatan keluarga, maka akan terjadi koalisi yang sifatnya poliadik, yakni koalisi yang terbentuk lebih dari ikatan dua orang atau diadik (kedua orang tua), sehingga mereka kemudian terikat oleh jalinan serat-serat kepentingan yang dipintal secara bersama-sama (*manystranded*) (Wolf, 1966). Poliadik dan jalinan kultural berserat-serat dari figur elite strategis di Madura ini bisa bergerak vertikal maupun horizontal. Kedua orang tua dan guru di sekolah membentuk koalisi sosial poliadik dan

jalinan multi serat kultural yang horizontal di Madura. Di Madura, baik kedua orang tua dan guru sekolah berada dalam posisi setara, yakni sama-sama bernilai mendidik, dan dibedakan dari tempatnya, rumah dan sekolah, atau pendidikan non formal dan formal. Tetapi, keberadaan mereka tak bisa lepas dari suatu koalisi sosial poliadik dan jalinan multi serat kultural vertikal yang terbentuk antara orang tua, guru, dan anak-anak beserta teman-temannya. Koalisi sosial poliadik dan jalinan kultural kedua orang tua-guru bekerja secara interkelas, sementara anak-anak dan temannya bekerja secara intrakelas; yang pertama disebut kelompok inti, dan yang kedua disebut kelompok turunan. Persoalan serius muncul ketika di antara mitra koalisi sosial, baik kelompok inti dan kelompok turunan, tidak terjalin pemahaman.

Ketika sudah berada di luar rumah dan sekolah, anak-anak dan teman-temannya (*na'-kana'sakanca'an*) berusaha keluar dari koalisi poliadik dan jalinan multi serat budaya dengan kedua orang tua dan guru sekolahnya. Poliadik dan jalinan multi serat di antara anak-anak Madura dan teman-temannya bergerak-menuju-ke luar, dan bergerak-di dalam-kedekatan hubungan. Agar memahaminya, metafora dialogis antara guru-ilmuwan-murid yang dituliskan oleh Heidegger (1966) tentang gerak hidup tersebut perlu disampaikan secukupnya dengan lebih bebas. Kata ilmuwan, “hidup kita seperti gerak alam: teratur dan diprediksi polanya”. Kata guru, “hidup kita ? Maksudnya, kita manusia ?. Wilayah hidup manusia merupakan wilayah pergulatan menuju tertib sosial”. Kata muridnya, “hidup kita, entah dari masa saya mendengarnya, selalu dalam terminal-terminal, berada di dalam persinggahan-persinggahan”. Dari sini, kita memahami pikiran dan gerak batin anak-anak beserta teman-temannya (yang dimetaforakan dengan murid) selalu ingin keluar dari pusat kendali untuk membuka diri pada hal-hal baru yang tak mungkin mereka temui di dalam rumah serta sekolah. Anak-anak beserta teman-temannya di Madura ini sebagai ‘murid baru’ dalam dunia kehidupan, ‘jago-jago pemula’ yang selalu mencari bentuk-bentuk pengetahuan baru yang tidak mereka dapatkan dari kedua

orang tua dan gurunya. Di tangan merekalah gerakan modernisasi berlari kencang. Pasar, restoran, kafe, terminal, stasiun, pusat kota, pinggir jalan, pinggir pantai, studio musik, lapangan, dan tempat mangkal lainnya adalah tempat singgah, 'rumah dan sekolah' baru bagi anak-anak Madura beserta kelompok pertemanannya.

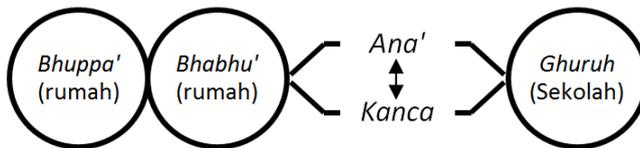
Sanksi sosial yang menyiratkan ada simbol energi otoritas orang tua poliadik bekerja di Madura, justru anak-anak Madura poliadik akan selalu menemukan cara melepas jaring-jaring serat simbolik tertib sosial yang dibuat oleh orang tua poliadik mereka. Pada awal dekade 1990-an, misalnya, Sampang memiliki gedung bioskop yang menjadi teritorial berbagai macam aktivitas hiburan anak-anak Madura poliadik, mulai dari menonton film, kejuaraan musik populer, pameran gaya hidup punk dan metal, gaya pakaian metropolitan, dan lain sebagainya. Sekelompok massa Islam dari wilayah pantai utara Sampang bergerak atas dorongan elite agama mereka menyerbu kota, dan membakar gedung bioskop itu. Orang tua poliadik Madura mengecam aksi 'barbar' mereka, karena pada akhirnya anak-anak Madura poliadik tidak lagi memiliki teritorial hiburan yang bisa dikontrol. Mereka kemudian mengalihkan pusat hiburan anak-anak Madura poliadik ke sekitar rumahnya, dengan membelikan peralatan musik, *video game*, *video player*, karambol, raket bulu tangkis, televisi berparabola, dan sebagainya. Orang tua poliadik Madura ini terkadang menyempatkan waktu ikut bermain atau menemani anak-anak Madura poliadik agar kedekatan sosial di antara dua kelompok sosial ini tetap terjaga. Anak-anak Madura poliadik, yang memiliki kedekatan sosial dengan kelompok teman di luar rumahnya, merasa ragam sarana hiburan tersebut menjadi ancaman. Sebab, sekitar rumah mereka terkesan mirip penjara, dan anak-anak Madura poliadik seakan menjalani hukuman 'tahanan kota'. Anak-anak Madura poliadik ini kemudian mencari-cari cara dan opini agar lebih banyak keluar rumahnya, misalnya mengikuti kegiatan ekstra kurikuler, memperdalam bela diri, kerja kelompok, menjenguk teman yang sedang sakit, menghadiri arisan mingguan, dan skenario lainnya. Ketika pergi

sekolah atau berpamitan keluar rumah dengan alasan menambah wawasan pendidikan, anak-anak Madura poliadik ini biasanya membawa pakaian pengganti sesuai selera teman-teman poliadik mereka.

Di Bangkalan, pada suatu hari, sekelompok siswa, sekitar berlima atau lebih, bergerombol di Bangkalan Plaza, mal terbesar pertama di Madura. Mereka, satu per satu, bergantian ke belakang gedung pusat perbelanjaan modern itu untuk mengganti seragam sekolah putih abu-abunya dengan pakaian kasual. Celana bawahan mereka jin, atasannya kaos bergambar simbol perlawanan. Lokasi favorit mereka biasanya di kedai kopi lantai dasar. Jika bosan akan pindah ke lantai atas, menelusuri batas pinggir pertokoan, sambil melihat pemandangan dari balik kaca pembatas. Berbeda halnya dengan siswa di Kamal. Pada saat jam istirahat, sekelompok siswa akan segera berlarian menuju ke kafe-kafe kecil atau warung kopi yang disulap mirip kafe, tempat mahasiswa biasanya berdiskusi. Setelah balik ke sekolah, seragam bagian atasnya dibiarkan keluar dari himpitan celana abu-abunya. Jika dari kejauhan ada guru yang gelagatnya mencurigakan, hendak menghukumnya, mereka segera bersembunyi, atau buru-buru melompat pagar demi membebaskan diri (Raditya, dkk., 2012).

Berdasarkan pengamatan dan pemahaman kita tentang apa yang terjadi dengan kehidupan orang tua Madura, dalam relasinya bersama anak-anak Madura, maka bisa dinamakan kehidupan ini sebagai metafora gerobak hidup poliadik Madura yang terdiri dari *bhuppa'-bhabhu'-ghuru-kanca* (lihat gambar 3.2). Tidak mungkin ada elite strategis di Madura tanpa adanya relasi dengan anak-anak Madura. Kedua orang tua (*bhuppa'-bhabhu'*) dan guru (*ghuruh*) sekolah sebagai elite strategis di Madura membentuk koalisi sosial poliadik dengan jalinan multi serat budaya sebagai penggerakannya. Sedangkan, yang digerakkannya adalah anak-anak Madura beserta teman-temannya (*kanca*) agar selaras dengan jalinan kepentingan orang tua poliadik Madura. Anak-anak Madura dan teman-teman mereka yang dalam perjalanannya membentuk anak-anak Madura poliadik tidak selalu berada

di dalam jangkauan batas-batas orang tua poliadik Madura. Tidak selamanya kepentingan mereka selaras dengan kehidupan anak-anak Madura poliadik. Pada waktu anak-anak Madura belum beranjak dewasa, mereka masih berada dalam kendali penuh kedua orang tua dan gurunya. Setelah mereka telah beranjak dewasa, bisa berpikir, merasa sudah mandiri menentukan jalan hidup, dan ingin belajar melepaskan diri dari intervensi yang sebelumnya dimonopoli orang tuanya, maka pusat kendali penentu kehidupan di tangan orang tuanya (kedua orang tua dan gurunya) perlahan digerogeti anak-anak Madura (anak dari kedua orang tua, murid sekolah, dan teman-temannya). Apabila orang tua poliadik Madura semakin kehilangan otoritas sebagai elite strategis, maka lentera yang mereka bawa bisa saja meredup di tangan anak-anak Madura poliadik, anak-anak mereka sendiri. Lebih berbahaya lagi, jika lentera itu dibakar oleh politik elite destruktif di Madura dan letupan bara apinya ‘menyambar’ muka orang tua serta gurunya.



Gambar 3.2 Metafora Gerobak Hidup Madura: Bhuppa'-Bhabhu'-Ghuru-Kanca (Ilustrasi: Ara)

Refleksi Temporal: Dari Madura Menuju Sosiologi Destruktif

Belajar sosiologi, maupun ilmu-ilmu sosial lainnya, berarti belajar fenomena sosial, fenomena kehidupan manusia, fenomena kemasyarakatan, dan bukan fakta sosial. Begitu pula, mempelajari Madura berarti kita menyediakan diri terjun ke dalam gagasannya, mentalitasnya, dan tindakannya, supaya fenomena sosial Madura, fenomena kehidupan manusia Madura, dan fenomena kehidupan masyarakatnya menyingkapkan dirinya. Sosiologi sebagai disiplin ilmu sosial yang mempelajari fenomena manusia, menurut Schutz dan Luckmann (1974), berarti mendalami dunia kehidupan sehari-hari sebagai realitas tertinggi dari fenomena sosial. Karena dunia kehidupan sehari-hari adalah realitas sosial yang tak terbantahkan, tidak perlu kita pertanyakan lagi, maka setiap orang yang lahir dan tumbuh menua bersama menunjukkan karakter objektif ‘manusia pengikut’, hasil interaksi timbal balik antara struktur pengetahuan dan ketetapan sosial yang didistribusikan kelompok orang awam maupun kalangan pakar. Begitu pula, gagasan yang diungkap oleh Berger dan Luckmann (1966) bahwa membaca fenomena sosial sebagai gudang pengetahuan sosiologi berarti mempelajari dalil-dalil konstruksi sosial, yakni fenomena kemasyarakatan hasil dari dialektika antara individu dan institusinya, subjektif dan objektif, yang menstabilkan dunia kenyataan manusia.

Benarkah demikian adanya? Bukankah kedua sosiolog fenomenologi ini sudah sangat mungkin terpapar fakta sosial sebagai pandemi positivisme naif?

Dunia sehari-hari yang mesti diterima apa adanya maupun dunia kenyataan yang menstabilkan kehidupan kita tidak lebih apa yang dinamakan Arendt (1973), Nietzsche (1990), dan Heidegger (2005) sebagai fenomena destruktif, sehingga sosiologi sebaiknya mendalilkan dirinya sebagai fenomenologi destruktif. Di Madura, melalui fenomenologi destruktif, dapat kita baca secara tajam dan ‘berdarah-darah’ tentang sejarah tindakan sosial tuna makna yang terus bergulir dari masa ke masa melalui kekuatan gagasan, daya berpikir sekaligus mental, kelas sosial elitinya. Jika anda berasal dan tumbuh bersama-dengan sekaligus di dalam-dunia kehidupan orang Madura, apalagi memosisikan sebagai pakar Madura yang di tangannya-hadir serta paham-menangani-dunia Madura, maka ungkapan “orang Madura itu keras” tidak dapat kita terima begitu saja. Itu berlaku sama terhadap ungkapan “orang Jawa itu halus”, karena begitu halusnyanya membuat elite pengendali rezim Orde Baru (Orba), yang sosoknya berasal dari keluarga Jawa, memakai kultur Jawa sebagai sarana kuasa politiknya, dengan mengonsentrasikan kepada dirinya (subjektif) dan mengooptasi segala pihak luar agar serapan kuasanya menyebar (objektif) (Anderson, 1990). Apalagi, di Bali yang berbeda dari Jawa, harus mendapat perlakuan yang sama dengan fenomena labelisasi penyudutan seperti yang dialami Madura. “Bali itu eksotis”, begitulah pengetahuan yang seringkali kita dengar dari para turis mancanegara. ‘Keeksotisan Bali’ seakan melenyapkan keberadaan negara teater Bali yang pusat kuasanya berasal dari energi imajinatif melalui penataan pusaknya, praktik seremonialnya, dianonimkan dalam kasta-kasta, dikerangkeng di dalam konsep “dalem” dan ritual bunuh diri dinasti, yang kesemua gerak pikiran (hierarkis, inderawi, simbolis, dan teatrikal) ini telah memberi masukan, model tiruan yang terus dilestarikan, mengenai perjalanan hidup orang Bali (Geertz, 2000).

Fakta hanya benar jika dialamatkan pada dunia alam, tetapi tidak terhadap dunia kehidupan manusia. Kita tidak perlu bertanya jika ada yang mengatakan “hujan itu dari langit”. Anda tidak perlu bersusah payah mendongakkan kepala ke langit saat hujan turun, karena pasti turunnya hujan dari langit, bukan dari kolong meja, dan ini juga berlaku sama di negeri barat. Tetapi, akan berbeda jika ada yang mengatakan: “tadi malam, di rumahnya, terjadi hujan air mata”. Itulah bedanya fakta dan makna. Setiap tindakan manusia punya makna, dan makna menjadi sosiologis jika suatu tindakan seseorang mensyaratkan suatu alat-tujuan yang memperhitungkan tindakan orang lain. Itulah konsep Weber tentang tindakan sosial. Dengan memperhitungkan suatu alat-tujuan dari tindakan orang lain ini, maka di sana bukan fakta, melainkan faktisitas, tindakan mendunia, atau tindakan sosial penuh makna yang membuat hidup kita terasa lebih kerasan, dan inilah kondisi hidup manusia melalui tindakan. Tetapi, tindakan sosial penuh makna macam apakah jika ratusan, atau mungkin ribuan orang yang tidak tercatat jumlahnya, harus merengas nyawa hanya karena penerimaan definisi maupun distribusi pengetahuan yang memang tidak pernah lengkap, seperti fenomena sosial dukun santet di Banyuwangi? Pada tahun 1998, bulan Desember, hingga Februari 1999, isu dukun santet merebak, dari Banyuwangi, Malang, Situbondo, hingga sampai ke Madura, bersamaan dengan jatuhnya rezim Orba. Fenomena dukun santet, berdasarkan studi lapangan yang dilakukan Siegel (2006), disebut tindakan destruktif yang tidak memiliki tujuan sosial, tuna realitas sosial, hanya mengandalkan pada kepercayaan dan kognisi sosial yang didefinisikan secara politis, bukan pula untuk menciptakan bentuk-bentuk sosial baru atau memulihkan yang lama. Itu adalah fenomena kekerasan yang melekat secara sosial dan berbalik arah melawannya sebagai bentuk kehidupan manusia yang tenggelam dalam dunia hidup sehari-hari yang sulit menghadirkanantisipasi, dan normalisasi dibutuhkan melalui penarikan garis antara hidup dan mati, seperti konsep tanpa isi yang menciptakan kekhawatiran serta ketidakstabilan.

Kalau begitu, apa gunanya sosiologi dengan konsep dunia kenyataan sebagai hasil konstruksi sosial, dunia hidup sehari-hari sebagai puncak tertinggi realitas sosial, maupun realitas sebagai fakta sosial, jika gagal menyelami maupun mengantisipasi secara sistematis bahaya terbesar manusia modern pada abad ke-20, dan abad-abad berikutnya, yang dihantui kondisi kalam umat manusia dan generasinya? Sosiologi, sejak kemunculannya, kata Arendt, menjelma sebagai idiosinkratik yang mengistimewakan strategi teoritis atau paradigma analisis fungsionalisme dan tipe-tipe ideal rasionalitas tindakan sosial (Arendt, 1994; Baehr, 2002). Aron dan Bell juga sepakat dengan Arendt tentang fenomena totaliterian ini. Menurut Aron (1972) bahwa manusia di dalam peradaban modern menjadi bagian dari unit-unit politik yang berpura-pura merdeka, meskipun dinamisme politik-ekonomi mengamplifikasi tatanan anarkis yang merenggut kapasitas manusia maupun kolektivitas berdaulat. Karena, 'rasionalitas tidak masuk akal' (*unreasonable rationality*) menjadi tumpuan dari bekerjanya tatanan masyarakat anarkis. Dalam masyarakat anarkis, kekuasaan korup ini ditandai dengan penghancuran demokrasi, dan tirai besi demokrasi ditandai dengan kekerasan absah atas nama ketertiban demokrasi. Kita pun bertanya-tanya, bukankah ketidaksetaraan dianggap normal dalam masyarakat anarkis, dan merekalah yang kuat akan selalu menang atas yang lemah? Apabila peradaban manusia tidak pernah lepas dari kekerasan ini, kata Aron, maka tidak semuanya berasal dari pikiran. Jika sumbernya berasal dari pikiran, lanjut Aron, maka pikiran paling utama dari ini semua berada di tangan elitnya. Bell (1962) menyebutnya sebagai konsepsi masyarakat massa. Hal ini ditandai dengan ketergantungan dalam pembagian kerja sehingga individu tumbuh semakin terasing satu sama lain; ikatan kelompok lama dari keluarga dan komunitas lokal telah hancur; elite terdidik dan terpelajar menghamba pada kekuasaan; masyarakat semakin terkotak-kotak; status dilambangkan dalam pakaian maupun gelar-gelar; memberikan panggung terhadap kepemimpinan karismatik yang kepribadiannya paling 'dirahmati'; dan nilai pemersatu semu meningkat berbarengan

dengan kecemasan individu dan pupusnya kepercayaan karena dihantam badai gerakan masyarakat massa.

Sejak masuknya rezim kolonial dan mengintervensi secara destruktif dunia masyarakat lokal di Nusantara, Madura tidak lagi sebagai masyarakat kolektif berdaulat. Madura kemudian dipecah-pecah ke dalam unit-unit kecil disasosiatif, agar kekuasaan politik massa kolonial berjalan efektif dan total di Madura. Madura Barat dan Madura Timur terbelah, sebagian ada yang menghamba pada rezim kolonial Belanda, sebagian lagi menentangnya. Dengan cara mendominasi dan mengooptasi pikiran serta mentalitas kelas elite kerajaan, rezim kolonial berhasil membentuk kehidupan Madura sebagai 'pulau percontohan' tentang pertarungan masyarakat lokal yang mungkin lebih mirip teater 'despotisme barat' atau dekadensi moral kemodernan karena selalu membutuhkan 'kambing hitam', 'pihak yang dikorbankan', bagi historiografi kuasa rezim kolonial. Sejak masuknya rezim kolonial, dunia kenyataan dan dunia hidup sehari-hari orang Madura ini tidak mencerminkan fenomena relasi intersubjektif yang lengkap, melainkan fenomena destruktif, yang dalam gagasan Cohen (1974 dan 1981) disebut bentuk kehidupan manusia dua dimensi dengan menopangkan kekuasaannya melalui kreolisasi budaya dan politik dalam relasi sosial intersubstitusi dan interpenetrasi. Sejak saat itu, sejarah kreolisasi masyarakat massa di Madura dimulai, dan berlanjut melalui transfigurasi destruktif pasca rezim Orba tumbang dengan menghadirkan lembaran hidup baru, yakni ketika lembaran zaman demokrasi di Madura dibuka.

Sejak lembaran hidup demokrasi di pulau Madura dimulai, fenomena destruktif datang silih berganti, dan masih terjadi hingga hari ini. Pada zaman demokrasi, di Madura tampuk kepemimpinan formal dan gerak roda pemerintahan didominasi kelas sosial elite berbasis agama (Islam), sosoknya biasa disebut kiai-*ratoh*, Wiyata (2013) menyebutnya "bupati-kiai". Namun, demokrasi di Madura, terutama di Madura Barat (tempat lokasi penelitian ini), kehadiran elite agama ini, yang kuasanya

berlandaskan kreolisasi budaya dan politik, cenderung mengandalkan energi politik massa, bukan dari energi politik partisipatif dalam tipe tindakan rasional. Akibatnya, pertarungan politik di antara mereka ‘memanggil’ kelompok jago Madura dan pengikut atau pendukung fanatiknya untuk mencapai realitas puncak kekuasaan serta menciptakan realitas destruktif di Madura. Jika banyak opini publik berkembang belakangan ini dari orang awam bahwa tak ada spirit demokrasi di Madura, atau yang ada sebatas spirit demokrasi bertirai besi agama, maka pikiran itu memang bukanlah penipuan imajinatif mereka. Teater kekerasan, atau lebih tepatnya teater kekuasaan, di Madura ini bersumber dari manipulasi imajinatif kelas elite lokalnya. Mereka menyebarkan konsep ‘tanah kebebasan’ Islamis, ‘tanah yang dirahmati’, selama para figur pemimpinnya merepresentasikan kelompok mereka dan menyubstitusi suara rakyat dengan doktrin ‘suara suci’ kepatuhan demi stabilitas politiknya di Madura. Tetapi, kenyataannya, tujuan perbaikan kualitas hidup Madura tidak pernah tercapai merata dan menjadi lentera bagi semua, karena banyak ‘penunggang bebas’ di sekitarnya, sehingga tindakan sosial penuh makna adalah tindakan sosial tuna makna di Madura.

Sebaiknya, kita semua harus sesering mungkin kembali ke rumah, suatu dunia kehidupan elite strategis orang Madura berada. Dengan harapan masih menyisakan secercah lentera ketulusan dan pengabdian bagi tumbuhnya masa depan ‘tanah berdaulat’ anak-anak Madura. Sekalipun ‘rumah’ orang Madura telah hancur oleh realitas destruktif elite politik dan agama yang menjalankan ‘dwi fungsi’ spirit tirai besi demokrasi mereka, paling tidak kedudukan orang tua sebagai wakil Tuhan dalam mendidik anak-anak mereka tidak pernah tergantikan oleh teater kekuasaan. Oleh sebab itulah, sosiologi destruktif adalah panggilan bagi dunia kehidupan orang Madura, atau daerah lain yang dunia kehidupan penghuninya tidak terlihat baik-baik saja, tidak mungkin diterima apa adanya, karena disarati fenomena masyarakat massa, wajah manusia dua dimensi, cermin buram kreolisasi politik dan agama, atau teror halus kuasa dan budaya.

Daftar Pustaka

- Abdullah, Taufik, 1987. *Islam dan Masyarakat: Pantulan Sejarah Indonesia*, Jakarta: LP3ES.
- Abdurachman, 1971. *Sedjarah Madura*, Sumenep: The Sun.
- Abel, Theodore, (1938). *Why Hitler Came Into Power*, New York: Prentice-Hall Inc.
- Anderson, R.O’G, Benedict, (1990). *Language and Power: Exploring Political Cultures in Indonesia*, USA: Cornell University Press.
- Arendt, Hannah, (1955). *Men In Dark Times*, New York: A Harvest Book.
- Arendt, Hannah, (1958). *The Human Condition*, Chicago & London: The University of Chicago Press.
- Arendt, Hannah, (1970). *On Violence*, New York: Harcourt, Brace & World, Inc.
- Arendt, Hannah, (1971). *Crises of The Republic*, USA: A Harvest Book.
- Arendt, Hannah, (1973). *The Origins of Totalitarianism*, San Diego, New York, & London: Harcourt Brace & Company.
- Arendt, Hannah, (1978). *The life of the Mind*, Florida: Ilarcourt, Inc.

- Arendt, Hannah, (1994). *Essays in Understanding 1930-1945: Formation, Exile, and Totalitarianism*, New York: Schocken Books.
- Arifien, R., (2001). *Adipati Arya Wiraraja, dalam Sejarah Pemerintahan Kabupaten Sumenep*, Sumenep: History and Cultural Study Club Sumenep
- Aron, Raymond, (1972). *Progress and Disillusion: The Dialectics of Modern Society*, Great Britain: Pelican Books.
- Augustine, (1952). "Lying," and "Against Lying." In *Treatises on Various Subjects*, vols. 14, 16. Edited by R. J. Deferrari. Fathers of the Church. New York: Catholic University of America Press.
- Azra, Azyumardi, (2005). *Jaringan Ulama: Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII*, Jakarta: Kencana.
- Baehr, Peter, (2002). Identifying the Unprecedented: Hannah Arendt, Totalitarianism, and the Critique of Sociology (p. 804-831), in *American Sociological Review*, Vol. 67, No. 6.
- Baehr, Peter, (2010). *Hannah Arendt, Totalitarianism, and the Social Sciences*, California: Stanford University Press.
- Barnes, J.A., (1994). *A Pack of Lies: Towards a Sociology of Lying*, USA: Cambridge University Press.
- Bell, Daniel, (1962). *The End of Ideology*, USA: The Free Press.
- Benda, J. Harry, (1980). *Bulan Sabit dan Matahari Terbit*, Jakarta: Pustaka Jaya.
- Berger, Peter L. & Luckmann, Thomas, (1966). *The Social Construction of Reality*, USA: Penguin Books.
- Bergmann, Frithjof, (1973). *Epistemology And Social Science*, New York: Center for New Work.
- Bisri, Mustofa, (2009). Belajar Tanpa Akhir (hal. 233-238), dalam Wahid, Abdurrahman (Ed.), *Ilusi Negara Islam*, Jakarta: The Wahid Institute.
- Blok, Anton, (1974). *The Mafia Of A Sicilian Village, 1860-1960*, New York & London: Harper Torchbooks.
- Blok, Anton, (2001). *Honour and Violence*, UK: Polity.

- Bok, Sissela, (1979). *Lying: Moral Choice in Public and Private Life*, New York: Vintage Books.
- Bottomore, T.B., (1965). *Classes In Modern Society*, London: George Allen & Unwin Ltd.
- Bourdieu, Pierre, (1991). *Language and Symbolic Power*, UK: Polity.
- Bourdieu, Pierre, (1996). *The State Nobility*, UK: Polity Press.
- BPS Bangkalan, (2010). *Kabupaten Bangkalan Dalam Angka*, Bangkalan: BPS Bangkalan.
- BPS Jawa Timur, (2010). *Jawa Timur Dalam Angka*, Surabaya: BPS Jawa Timur.
- BPS Jawa Timur, (2021). *Jawa Timur Dalam Angka*, Surabaya: BPS Jawa Timur.
- BPS Sampang, (2010). *Kabupaten Sampang Dalam Angka*, Sampang: BPS Sampang.
- Bresler, Fenton, (1987). *Mafia Cina*, Jakarta: Pustaka Azet.
- Bruinessen, V. Martin, (2012). *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat*, Yogyakarta: Gading.
- Cochrane, Glynn, (2018). *Max Weber's Vision for Bureaucracy*, Switzerland: Palgrave Macmillan.
- Cohen, Abner, (1971). Cultural Strategies in the Organisation of Trading Diasporas (p. 261 – 281), In *The Development of Indigenous Trade and Markets in West Africa*, edited by C. Meillassoux, London: Oxford University Press.
- Cohen, Abner, (1974). *Two-Dimensional Man*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Cohen, Abner, (1981). *The Politics of Elite Culture*, London: University of California Press.
- Colombijn, F., & Lindblad, J. T., (2002). *Roots of Violence in Indonesia*, Singapura: Insititute of Southeast Asian Studies.
- Cribb, Robert, (2010). *Para Jago dan Kaum Revolusioner Jakarta 1945-1949*, Jakarta: Masup.
- De Jonge, Huub, (1989a). *Madura Dalam Empat Zaman*, Jakarta: Gramedia.

- De Jonge, Huub, (1989b). *Agama, Kebudayaan, dan Ekonomi: Studi-Studi Interdisipliner Tentang Masyarakat Madura*, Jakarta: Rajawali Press.
- Dhofier, Zamakhsyari, (1982). *Tradisi Pesantren*, Jakarta: LP3ES.
- Diamond, Larry, (2008). *The Spirit of Democracy*, New York: Times Books.
- Durkheim, Emile, (1952). *Suicide: A Study in Sociology*, London: Routledge & Kegan Paul Ltd.
- Durkheim, Emile, (1953). *Sociology and Philosophy*, London: Cohen and West Ltd.
- Durkheim, Emile, (1982). *The Rules of Sociological Method*, New York: The Free Press.
- Durkheim, Emile, (1995). *The Elementary Forms of Religious Life*, New York: The Free Press.
- Elias, Norbert, (1978). *What Is Sociology?*, New York: Colombia University Press.
- Elias, Norbert, (1991). *The Society of Individuals*, UK: Basil Blackwell.
- Emmerson, D.K., (1976). *India's Elite: Political Culture and Cultural Politics*, USA: Cornell University Press.
- Endang, SN, (1989). *Mafia Cina di Asia*, Jakarta: Metro Pos.
- Evers, D. & Schiel, T., (1990). *Elite-Elite Strategis*, Jakarta: YOI.
- Foucault, Michel, (1988). *Madness and Civilization: A History on Insanity in The Age of Reason*, New York: Vintage Books.
- Galtung, Johan, (1996). *Peace By Peaceful Means: Peace And Conflict, Development And Civilization*, Oslo: Prio.
- Geertz, Clifford, (1960a). *The Religion of Java*, Chicago & London: The University of Chicago Press.
- Geertz, Clifford, (1960b). The Javanese Kijaji: The Changing Role of a Cultural Broker (p. 228-249), in *Comparative Studies in Society and History*, Vol 2, No. 2.
- Geertz, Clifford, (1982). *Islam yang Saya Amati*, Jakarta: Yayasan Ilmu-Ilmu Sosial.

- Geertz, Clifford, (1992). *Tafsir Kebudayaan*, Yogyakarta: Penerbit Kanisius.
- Geertz, Clifford, (2000). *Negara Teater*, Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya.
- Gerth, H.H & Mills, C. Wright, (1964). *From Max Weber: Essays In Sociology*, New York: Oxford University Press.
- Giddens, Anthony, (1972). *Politics and Sociology in the Thought of Max Weber*, New York: Macmillan Education.
- Girard, Rene, (1972). *Violence and the Sacred*, Baltimore & London: The Johns Hopkins University Press.
- Girard, Rene, (1991). *A Theater of Envy*, Indiana: st. Augustine's press.
- Hannigan, Tim, (2012). *Raffles and the British Invasion of Jawa*, Singapore: Monsoon Books.
- Hegel, G.W.F, (1977). *Phenomenology of Spirit*, Oxford, New York, Toronto, Melbourne: Oxford University Press.
- Heidegger, Martin, (1962). *Being and Time*, UK: Blackwell Publishers Ltd.
- Heidegger, Martin, (1966). *Discourse On Thinking*, New York: Harper & Row, Publishers.
- Heidegger, Martin, (1968). *What Is Called Thinking?*, New York: Harper & Row, Publishers.
- Heidegger, Martin, (1987). *Nietzsche, Volume III: The Will to Power as Knowledge and as Metaphysics*, New York: Harper San Francisco.
- Heidegger, Martin, (2005). *Introduction to Phenomenological Research*, USA: Indiana University Press.
- Heidegger, Martin, (2010). *Being and Truth*, USA: Indiana University Press.
- Heller, Peter, (1966). *Dialectics and Nihilism*, USA: The University of Massachusetts Press.
- Hilmy, Masdar, (2015), The Political Economy of Sunni-Shi'ah Conflict ini Sampang Madura (p. 27-51), in *Al-Jāmi'ah: Journal of Islamic Studies*, Vol. 53, No. 1.

- Hobsbawm, J. Eric, (2000). *Bandit Sosial*, Jakarta: Teplok Press.
- Horikoshi, Hiroko, (1987). *Kyai dan Perubahan Sosial*, Jakarta: P3M.
- Husserl, Edmund, (1969). *Formal dan Transcendental Logic*, The Hague: Martinus Nijhoff.
- Ibrahim, Julianto, 2004. *Bandit dan Pejuang di Simpang Bengawan*, Surakarta.
- Jasper, Karl, (1962). *Plato and Augustine*, New York: Harcourt, Brace & World, Inc.
- Kant, Immanuel, (1998). *Grounding For The Metaphysics of Morals*, Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc.
- Kant, Immanuel, (2002). *Critique of Practical Reason*, Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc.
- Kant, Immanuel, (2007). *Critique of Judgement*, New York: Oxford University Press.
- Kaplan, E. David & Dubro, A., (2013). *Sejarah Dunia Hitam Jepang Yakuza*, Jakarta: Komunitas Bambu.
- Kartodirjo, Sartono, (1966). *The Peasants' Revolt of Banten In 1888*, The Hague: Nederlandsche Boek-en Steen-derukkerij v/h Smits.
- Kartodirjo, Sartono, dkk, 1977. *Sejarah Nasional Indonesia V*, Jakarta: Gramedia.
- Kellner, Suzan, (1995). *Kelompok Elite Penentu Sejarah*, Jakarta: YOI.
- Kuntowijoyo, (1993). *Radikalisasi Petani*, Yogyakarta: Bentang.
- Kuntowijoyo, (2002). *Perubahan Sosial Masyarakat Agraris Madura 1850-1940*, Yogyakarta: Mata Bangsa.
- Levin, M. David, (1988). *The Opening of Vision*, New York & London: Routledge.
- Lombard, Denys, (2005a). *Nusa Jawa: Silang Budaya (Warisan Kerajaan-Kerajaan Konsentris)*, Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, Forum Jakarta-Paris dan *Ecole française d'Extreme-Orient*.

- Lombard, Denys, (2005b). *Nusa Jawa: Silang Budaya (Batas-Batas Pembaratan)*, Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, Forum Jakarta-Paris dan *Ecole francaise d Extreme-Orient*.
- Lombard, Denys, (2005c). *Nusa Jawa: Silang Budaya (Jaringan Asia)*, Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, Forum Jakarta-Paris dan *Ecole francaise d Extreme-Orient*.
- Lukacs, Georg, (1981). *The Destruction Of Reason*, USA: Humanities Press.
- Maarif, Syafii, (2009). Masa Depan Islam Di Indonesia (hal. 7-10), dalam Wahid, Abdurrahman (Ed.), *Ilusi Negara Islam*, Jakarta: The Wahid Institute.
- Mack, Burton, (1987). Introduction: Religion and Ritual (p. 1 – 72), in Burkert, Walter, et.all., *Violent Origins*, California: Stanford University Press.
- Mainnheim, Karl, (1954). *Ideology and Utopia*, New York: Harcourt, Brace & Co., Inc.
- Mas'ood, dkk., (2000). *Kekerasan Kolektif*, Yogyakarta: P3PK UGM.
- Mashoed, (2004). *Sejarah dan Budaya Bondowoso*, Surabaya: Papyrus.
- Mills, C. Wright, (2000). *The Power Elite*, USA: Oxford University Press.
- Moertono, Soemarsaid, (1968). *State and Statecraft in Old Java: A Study of the later Mataram period, 16th to 19th Century*, Ithaca: Cornell Modern Indonesia Project.
- Nietzche, Friedrich, (1968). *The Will To Power*, New York: Vintage Books.
- Nietzche, Friedrich, (1990). *Philosophy And Truth*, New Jersey & London: Humanities Press International, Inc.
- Nietzche, Friedrich, (2009). *Beyond Good and Evil*, USA: Richer Resources Publications.
- Nietzsche, Friedrich, (1989). *On The Genealogy Of Morals and Ecce Homo* (Translated and Edited by. Walter Kaufmann), New York: Vintage Books.

- Nietzsche, Friedrich, (2001). *The Gay Science*, UK: Cambridge University Press.
- Nietzsche, Friedrich, (2009). *On The Genealogy of Morals*, USA: Richer Resources Publications.
- Nur, A. M., Kanto, S., Wisadirana, D., & Nurjaya, I. N. (2018). Social Changes And Conflicts In Orang Sekaum In The North Halmahera Peace Zone (p. 111-119), in *Advances in Social Sciences Research Journal*, Vol. 5, No. 8.
- Owen, David, (2007). *Nietzsche's Genealogy of Morality*, UK: Acumen.
- Peterson, John, (1969). *Province of Freedom*, London: Faber & Faber.
- Pires, Tomè, (1944). *The Suma Oriental*, Great Britain: Robert Maclehose and Co. Ltd.
- Porter, Arthur, (1963). *Creoldom: A Study of the Development of Freetown Society*, London: Oxford University Press.
- Pribadi, Yanwar, (2018). *Islam, State and Society in Indonesia: Local Politics in Madura*, London and New York: Routledge.
- Pruitt, G. Dean & Ruben, Z. Jeffrey, (2008). *Teori Konflik Sosial*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Puzo, Mario, (2002). *Omerta*, Jakarta: Gramedia.
- Raditya, A. & Millah, S., (2010). *Tafsir Konflik-Kekerasan*, Yogyakarta: Kaukaba.
- Raditya, Ardhie, (2011). Politik Keamanan Jagoan Madura (hal. 98 – 133), *Jurnal Studi Pemerintahan*, Vol. 2, No. 1.
- Raditya, Ardhie, (2021). *Pendidikan Kaum Terkunci*, Malang: Inara Press.
- Raditya, Ardhie, dkk., (2012). *Kuasa Simbol Seragam Sekolah Di Bangkalan*, Unesa: Tidak Diterbitkan.
- Raffles, S., Thomas, (1830). *The History of Jawa (Vol. II)*, London: John Murray, Albemarle-Street.
- Rappaport, Roy, (1979). *Ecology, Meaning, and Religion*, California: North Atlantic Books.

- Reginster, Bernard, (2006). *The Affirmation of Life*, USA: Harvard University Press.
- Ricklefs, M.C., (1974). *Jogjakarta under Sultan Mangkubumi 1749-1792*, USA: Oxford University Press.
- Ricklefs, M.C., (2005). *Sejarah Indonesia Modern 1200-2004*, (edisi ke-3), Jakarta: Serambi.
- Rifai, A. Mien, (1993). *Lintasan Sejarah Madura*, Surabaya: Yayasan Lebbur Legga.
- Rifai, A. Mien, (2007). *Manusia Madura*, Yogyakarta: Pilar Media.
- Rozaki, Abdur, (2004). *Manabur Kharisma, Menuai Kuasa*, Yogyakarta: Pustaka Marwa.
- Rush, R. James, (2007). *Opium To Java*, Jakarta & Kuala Lumpur: Equinox Publishing.
- Ryle, Gilbert, (1949). *The Concept of Mind*, Great Britain: William Brendon and Son Ltd.
- Ryle, Gilbert, (1964). *Dilemmas*, London: Cambridge University Press.
- Ryle, Gilbert, (1996). Ludwig Wittgenstein (p. 1 – 8), in Copi, M. Irving & Beard, W. Robert (ed.), *Essays On Wittgenstein's Tractatus*, London & New York: Routledge.
- Ryle, Gilbert, (2009). *Collected Papers Volume 2: Collected Essays 1929–1968*, London & New York: Routledge.
- Schutz, A. & Luckmann, T., (1974). *The Structures of the Life-World*, London: Heinemann.
- Siegel, T. James, (1998). *A New Criminal Type in Jakarta: Counter-Revolution Today*, Durham and London: Duke University Press.
- Siegel, T. James, (2000). *Penjahat Gaya Orde Baru*, Jakarta: Pustaka Pelajar.
- Siegel, T. James, (2006). *Naming The Witch*, USA: Stanford University Press.
- Simon, R. David, & Eitzen, Stanley, D., (1990). *Elite Deviance*, USA: Allyn and Bacon.

- Sorel, Georges, (2004). *Reflections on Violence*, New York: Dover Publications Inc.
- Spengler, Oswald, (1926). *The Decline of The West: Form And Actuality*, New York: Alfred A Knopf, Inc.
- Spengler, Oswald, (1928). *The Decline of The West: Perspectives Of World-History*, London : George Allen & Unwin Ltd.
- Suhartono, (1995). *Bandit-Bandit Pedesaan di Jawa*, Yogyakarta: Aditya Media.
- Suhartono, (2008). *Bandit Berdasi Korupsi Berjemaah*, Yogyakarta: Kanisius.
- Sutherland, Heather, (1979). *The Making of A Bureaucratic Elite*, Kuala Lumpur & Hong Kong: Heinemann Educational Books (Asia) Ltd.
- Tim DHC 45, (2007). *Perjuangan Rakyat Lumajang dalam Merebut dan Mempertahankan Kemerdekaan (1942-1949)*, Lumajang: DHC 45 Lumajang.
- Van Till, Margreet, (2011). *Banditry in West Java, 1869–1942*, Singapura: NUS.
- Weber, Max, (1946). *Politics as Vocation*, New York: Oxford University Press.
- Weber, Max, (1947). *The Theory of Social and Economic Organization*, Illinois: The Free Press.
- Weber, Max, (1978). *Economy and Society*, USA: University of California Press.
- Winch, Peter, (1990). *The Idea of A Social Science And Its Relation To Philosophy*, London: Routledge.
- Wittgenstein, Ludwig, (1958a). *Philosophical Investigations*, UK: Basil Blackwell.
- Wittgenstein, Ludwig, (1958b). *The Blue And Brown Books*, UK: Blackwell Publishing.
- Wittgenstein, Ludwig, (1961). *Notebooks 1914 – 1916*, UK: Basil Blackwell.

- Wittgenstein, Ludwig, (2001). *Tractatus-Logico Philosophicus* (Centenary Edition), UK dan USA: Anthem Press.
- Wiyata, A. Latief & Kusnadi, (2001). *Proses Demokratisasi Di Indonesia: Kasus Pemilu Sampang 2000-2005*, Jember: Kawula Waras.
- Wiyata, A. Latief, (2002). *Carok: Konflik Kekerasan dan Harga Diri Orang Madura*, Yogyakarta: LKiS.
- Wiyata, A. Latief, (2013). *Mencari Madura*, Jakarta: Bidik-Phronesis Publishing.
- Wolf, R. Eric, (1959). Aspect of Group Relation in a Complex Society (p. 1065-1078), in *Mexico American Anthropologist*, 58.
- Wolf, R. Eric, (1966). *Peasants*, New Jersey: Prentice-Hall, Inc.
- Wolf, R. Eric, (1999). *Envisioning Power: Ideologies of Dominance and Crisis*, USA: University of California Press.
- Zainalfattah, (1912). *Sedjarah Tjarana Pemerintahan Di Daerah-Daerah Di Kepulauan Madura Dengan Hubungannya*, Auteurswet.

Tentang Penulis



Ardhie Raditya adalah Sosiolog generasi baru asal Madura, lahir dan besar di ibu kota Madura (Pamekasan), yang memiliki minat besar pada bidang kajian budaya, pendidikan kritis, dan sosiologi pengetahuan. Sosiologi Unej merupakan pendidikan akademik level pertamanya dengan menyelesaikan tugas akhirnya bertema kekerasan pendidikan. Gelar masternya, level akademik keduanya, berhasil diraih dari Pascasarjana Sosiologi UGM dengan tugas akhirnya bertema dunia jagoan Madura. Pada masa covid, dia berhasil meraih pendidikan akademiknya level ketiga, di Prodi KBM (Kajian Budaya dan Media) di Sekolah Pascasarjana UGM dengan konsentrasi globalisasi, lokalisasi, budaya anak muda, dan musik populer. Semua pendidikan akademiknya ini 'disponsori' oleh kantong pribadi, keluarga, dan teman-teman sehati. Ilmunya diabdikan di sejumlah institusi ternama, seperti UNS, UT, Unira, IAIN Madura, Unair, UMM, IAIN Sunan Ampel, UMG, Komunitas Maiyah Nusantara, Bappeda Jatim dan Madura, hingga lingkaran akademik di level Istana, sembari juga menghibahkan diri tiada henti kepada kampus kharismatik 'yang terpanggil', Unesa.

Beberapa buku yang pernah dilahirkannya adalah Tafsir Konflik dan Kekerasan (2010), Sosiologi Tubuh (2014), Arena

Pengetahuan (editor, 2014), Pendidikan Anti Pendidikan (2016), Pedagogi Kaum Terkunci (2021), Silsilah Dunia Hitam (sedang proses terbit), Karakter Orang Madura (sedang proses terbit), dan Teater Kekerasan (2022, yang sedang anda baca ini). Semua kerja-kerja intelektual ini dibiayai mandiri, tanpa subsidi dari negara maupun institusi pendidikan, melalui perasan keringat dari honor sebagai narasumber nasional, menulis Jurnal, dan menulis artikel di media massa, seperti Jawa Pos, Kompas, Kedaulatan Rakyat, Solopos, Suara Merdeka, dan lain sebagainya.

Selain memancing di sekitar laut, mengisi hari-harinya dengan berburu dan membaca, serta menjadi mitra diskusi, tim dewan juri pencarian bakat, dan perencana musik populer di sejumlah cafe di Madura. Bersama sejumlah 'kaum terkunci' dan 'orang ketiga' di Indonesia membentuk Sekolah Kritis Younesa [V] secara suka rela dan tanpa sponsor dari lembaga donor mana pun.



Pardamean Daulay lahir di Sibuhuan 14 Oktober 1976. Lulus Sarjana Sosiologi dari Jurusan Sosiologi Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Universitas Sumatera Utara tahun 1999. Pada tahun 2003, menempuh pendidikan S-2 di Jurusan Sosiologi Pedesaan, Fakultas Ekologi Manusia, Institut Pertanian Bogor, lulus tahun 2006 dan menempuh pendidikan Doktor (S-3) pada program studi Sosiologi, Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik, Universitas Brawijaya, lulus tahun 2019. Sejak tahun 2006-sekarang menjadi dosen Jurusan Sosiologi, Fakultas Hukum, Ilmu Sosial dan Ilmu Politik (FHISIP) Universitas Terbuka. Sejak 2021 menjabat sebagai Kepala Pusat Pengelolaan Mahasiswa Luar Negeri (PPMLN) - Universitas Terbuka.

Alamat e-mail : pardameandaulay@ecampus.ut.ac.id