

SOSIOLOGI POLITIK ETNIK

Kajian sosiologi politik etnik perlu digalakkan kembali. Sebab, Indonesia tidaklah terdiri dari etnis tunggal. Negara ini menjadi rumah dan tempat menjalani kehidupan banyak suku, etnis dan budaya kemudian menyelaraskan keharmonisan dan keselarasan berkehidupan.

Secara spesifik buku ini ditujukan kepada para mahasiswa, pengkaji ilmu sosial-politik dan peneliti. Pembahasan dalam kajian ini akan membantunya melihat lebih dekat realitas sosial-politik etnis masyarakat dalam radius yang lebih mendalam dan terperinci.

Secara umum buku ini ditujukan kepada para perawat taman pikiran dalam melihat fenomena sosial-politik suatu etnis masyarakat, sekaligus kajian di dalamnya akan memberikan sumbangsih pada proses penyelesaian tatkala terjadi konflik sosial yang berpaut dengan suatu etnis.

SOSIOLOGI POLITIK ETNIK

Dr. H. Abdul Halim, M. Ag.



INTELGENSIA
MEDIA

ISBN: 978-623-7374-91-6

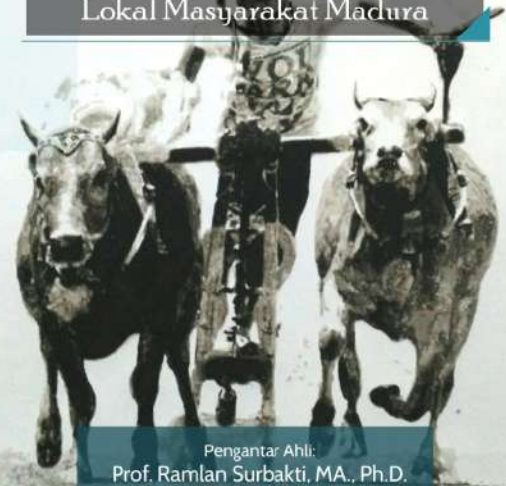


9 786237 137491 6



SOSIOLOGI POLITIK ETNIK

Studi Otoritas dan Demokrasi
Lokal Masyarakat Madura



Pengantar Ahli:
Prof. Ramlan Surbakti, MA., Ph.D.
(Guru Besar FISIP Universitas Airlangga Surabaya)

SOSIOLOGI POLITIK ETNIK

*Studi Otoritas dan Demokrasi Lokal
Masyarakat Madura*

Dr. H. Abdul Halim, M.Ag.

SOSIOLOGI POLITIK ETNIK

*Studi Otoritas dan Demokrasi Lokal
Masyarakat Madura*

Inteligensia Media
Malang 2020

Sosiologi Politik Etnik: Studi Otoritas dan Demokrasi Lokal Masyarakat Madura

Penulis:

Dr. H. Abdul Halim, M.Ag.

Editor:

Rifqy Faiza Rahman, SP.

Proofreader:

Muhammad Najih Fasya

ISBN: 978-623-7374-91-6

Copyright © Mei, 2020

Ukuran: 15,5cm X 23cm; Hal: xviii + 278

Hak Cipta dilindungi undang-undang. Dilarang memperbanyak dalam bentuk apapun tanpa ijin tertulis dari pihak penerbit.

Cover: Rahardian Tegar Kusuma

Layout: Kamilia Sukmawati

Edisi I, 2019

Diterbitkan pertama kali oleh *Inteligensia Media*

Jl. Joyosuko Metro IV/No 42 B, Malang, Indonesia

Telp./Fax. 0341-588010

Email: inteligensiamedia@gmail.com

Anggota IKAPI No. 196/JTI/2018

Dicetak oleh **PT. Cita Intrans Selaras**

Wisma Kalimetro, Jl. Joyosuko Metro 42 Malang

Telp. 0341-573650

Email: intrans_malang@yahoo.com

Pengantar Penulis ...

Rasa senang beriring puja puji syukur ke hadirat Allah SWT tidak bisa dilepaskan dari tuntasnya buku ini. Dua tahun bukan waktu yang singkat untuk terlibat langsung maupun tidak langsung dengan orang-orang Madura, berdiskusi dengan akademisi senior maupun junior yang *concern* memerhatikan Madura, mengumpulkan dan mengkaji hasil-hasil riset yang berbicara tentang kebudayaan Madura.

Penulis adalah orang Jawa dan berkebudayaan Jawa, yang sekaligus status ini menjadi tantangan akademis dalam meraih objektivitas pemahaman tentang Madura. Kesadaran tentang status ini muncul sedari awal bahkan sebelum penelitian dilakukan sekitar tiga tahun silam, sebelum diterbitkannya hasil riset ini menjadi buku seperti yang ada di tangan pembaca sekarang.

Dalam rangka meminimalisir pengaruh paradigmatik, status penulis sebagai orang Jawa yang berbudaya Jawa, keterlibatan banyak aktor lapangan yang notabene orang-orang pribumi Madura sungguh sangat besar jasanya. Orang-orang asli Madura inilah yang membantu penulis menerjemahkan kedalaman makna-makna kultural simbolik, yang tidak mungkin bisa dipahami hanya dengan metode observasi, interviu, dan dokumentasi.

Sebab perlu diakui, masyarakat Madura memang unik dan sangat unik. Bahasa, nalar dan logika mereka sering sangat mendalam dan dengan struktur yang khas Madura. Terlebih ketika harus menemui informan-informan di pelosok-pelosok terdalam, berkomunikasi dengan tokoh-tokoh yang kuat dan disegani secara politis tetapi tingkat pendidikannya rendah, sehingga terminologi-terminologi ilmiah yang lazim dikenal di dunia kampus harus diterjemahkan ke dalam bahasa komunikasi sehari-hari sesuai tingkat pemahaman masyarakat lokal. Jawaban-jawaban yang diberikan pun sesuai pemahaman dan pengalaman mereka.

Kemudahan sedikit dinikmati ketika informan terdiri dari orang-orang terdidik, para birokrat, elite politik di setiap partai, para akademisi dari berbagai lembaga kampus. Keinginan-keinginan intelektual penulis tersampaikan, dan jawaban-jawaban yang proporsional dari mereka pun didapatkan dengan lebih jelas. Di level ini dialog berjalan lebih intens dan reflektif, berbeda dengan informan sebelumnya.

Namun begitu, semua detail kekhasan kultur masyarakat Madura ini sangat penting karena menyangkut persoalan *symbols*, *interpretations*, dan *meanings* (simbol, interpretasi, dan pemaknaan). Apa pun yang tertuang dalam buku ini, pada akhirnya, adalah kerja yang melibatkan peran penting rekan-rekan yang tidak bisa disebutkan satu persatu, sekalipun semua tanggung jawab akademik berada di tangan penulis. Peran penting mereka inilah yang menjadi batu pijakan penulis untuk mencari substansi yang lebih universal dalam rangka memahami realitas kultur masyarakat Madura.

Perlu kiranya penulis tegaskan bahwa buku sebagai hasil riset yang ada di hadapan pembaca ini, sesungguhnya merupakan fokus lain dari riset penulis yang dilakukan beriringan, dengan fokus kajian pada Anomali Ideologi Politik di Madura. Dua isu pokok, yaitu ideologi dan otoritas sejatinya berkaitan. Tetapi dalam politik Indonesia kontemporer, tidak terkecuali di Madura, dua hal ini seolah tidak saling sapa. Politik berjalan tanpa ideologi, begitu pun otoritas politik yang terbangun nyaris tanpa pijakan ideologi. Atas pertimbangan tersebut, maka dua fokus kajian ini dibukukan secara terpisah. Penulis menyadari adanya irisan atau kemiripan data dalam beberapa bagian. Hal ini lebih disebabkan pada kebutuhan pembahasan dengan logika yang dibangun. Oleh karena itu, untuk keutuhan pemahaman, tidak berlebihan kiranya penulis menawarkan agar pembaca berkenan menelaah buku lain penulis yang berjudul "Anomali Ideologi: Kajian Sosiologi Politik Masyarakat Madura".

Penulis mengucapkan banyak terima kasih kepada para informan yang sudah memberikan banyak data kepada penulis. Juga kepada penerbit Inteligencia Media (Intrans Publishing Group) yang telah menerbitkan naskah ini. Secara khusus penulis mengucapkan terimakasih tak terhingga kepada Prof. Ramlan Surbakti, M.A., Ph.D, yang telah berkenan memberikan kata pengantar pada buku ini. Sebagai murid beliau saat studi S3 di UNAIR, penulis merasa tersanjung atas atensi dan bimbingannya, juga advisnya. Jasa beliau sangat besar dalam proses penulisan buku ini.

Pengantar Ahli

POLITIK LOKAL DI MADURA

Prof. Ramlan Surbakti, MA., Ph.D.

(Guru Besar FISIP Universitas Airlangga Surabaya)

Politik adalah soal pilihan, baik yang menyangkut alternatif kebijakan publik maupun alternatif orang untuk menjabat berbagai jabatan politik. Karena tuntutan publik biasanya lebih besar daripada kemampuan negara memenuhinya, maka pilihan kebijakan adalah persoalan prioritas. Demikian pula jumlah orang yang menghendaki jabatan politik biasanya jauh lebih banyak daripada jumlah posisi yang tersedia, maka pilihan tentang siapa yang akan memegang jabatan politik adalah persoalan suara terbanyak atau kekuasaan. Karena itu membuat keputusan politik berarti memilih salah satu alternatif kebijakan menjadi Kebijakan Publik atau salah satu alternatif orang menjadi pejabat publik.

Politik Lokal juga merupakan soal pilihan kebijakan publik dan menyangkut alternatif orang menjadi pejabat publik. Akan tetapi alternatif kebijakan dan alternatif orang itu tidak hanya menyangkut lokal, yaitu daerah provinsi, daerah kabupaten/kota, dan desa tetapi prakarsa, pembahasan dan pengambilan keputusan (memilih alternatif kebijakan dan alternatif orang) dilakukan oleh warga lokal. Politik Lokal praktis tidak ada pada masa Orde Baru walaupun pada masa itu juga terjadi pengambilan keputusan

(memilih alternatif) tentang kebijakan publik dan pejabat publik pada daerah provinsi, kabupaten/kota, dan desa (atau nama lain). Tidak ada politik lokal pada masa Orde Baru karena prakarsa, pembahasan dan pembuatan keputusan mengenai alternatif kebijakan dan alternatif peran tersebut tidak dilakukan oleh warga lokal melainkan oleh Pemerintah Pusat atau pejabat yang ditunjuk oleh Pusat.

Sejak tahun 1999, khususnya setelah Undang-Undang Nomor 22 Tahun 1999 tentang Pemerintahan Daerah berlaku, sampai tulisan ini dibuat telah terjadi perubahan besar dalam hubungan kekuasaan antara Pusat dengan Daerah, yaitu dari sistem pemerintahan daerah yang sentralistik menjadi desentralistik. Derajat desentralisasi yang dijamin UU 22/1999 memang lebih tinggi daripada yang dijamin UU pengganti UU 22/1999 (yaitu UU 32/204 dan UU 9/2015). Akan tetapi semua UU ini, termasuk yang berlaku sekarang ketika tulisan ini dibuat, tetap menjamin otonomi daerah walaupun dengan derajat yang berbeda. Bila otonomi daerah dijamin bagi provinsi, kabupaten dan kota, maka prakarsa, pembahasan dan pengambilan keputusan tentang kebijakan dan pejabat publik tersebut akan dilakukan oleh warga lokal.

Kebijakan Publik yang diprakarsai, dibahas, dan diputuskan pada tingkat provinsi dan kabupaten/kota adalah Peraturan Daerah tentang Anggaran Pendapatan dan Belanja Daerah, Peraturan Daerah non APBD, dan Peraturan Kepala Daerah (Perkada). Pejabat Politik yang diseleksi dan dipilih oleh warga daerah provinsi, dan kabupaten/ kota adalah anggota DPRD Provinsi, anggota DPRD Kabupaten/Kota, Gubernur dan Wakil Gubernur Provinsi, dan Bupati dan Wakil Bupati, serta Walikota dan Wakil Walikota. Yang menjadi pertanyaan adalah apakah betul Perda APBD dan Perda Non APBD diprakarsai, dibahas, dan diputuskan oleh warga daerah? Apakah betul alternatif pejabat politik tingkat lokal tersebut diseleksi dan diputuskan oleh warga lokal?

Jawaban atas kedua pertanyaan tersebut tergantung pada model otonomi daerah yang diterapkan di setiap daerah otonom di Indonesia. Model otonomi daerah yang dimaksud adalah otonomi vertikal dan otonomi horizontal. Otonomi daerah vertikal berarti yang memiliki kewenangan mengatur dan mengurus urusan pemerintahan yang diberikan oleh Pusat kepada daerah hanyalah

Pemerintah Daerah dan anggota DPRD tanpa partisipasi yang berarti dari berbagai unsur masyarakat daerah. Otonomi daerah horizontal berarti yang memiliki kewenangan mengatur dan mengurus urusan pemerintahan yang diberikan Pusat kepada daerah tidak hanya Pemerintah Daerah dan anggota DPRD tetapi juga secara inklusif semua unsur masyarakat daerah. Yang membuat keputusan memang Pemda dan DPRD tetapi dengan partisipasi aktif berbagai unsur masyarakat daerah. Model otonomi daerah macam apakah yang diterapkan di Indonesia? Jawabannya mungkin bervariasi antar daerah tergantung pada kepemimpinan Kepala Daerah dan karakteristik partai politik di DPRD, dan juga tergantung pada karakteristik warga masyarakat daerah yang bersangkutan.

Nomor 9 Tahun 2015 tentang Perubahan atas UU Nomor 23 Tahun 2014 tentang Pemerintahan Daerah mengandung satu Bab tentang Partisipasi Masyarakat. Pasal ini bermaksud menjamin agar otonomi daerah tidak hanya urusan Kepala Daerah, aparat daerah (SKPD) dan DPRD (otonomi vertikal) tetapi juga menjadi perhatian, kepedulian dan partisipasi berbagai unsur masyarakat (otonomi horizontal). Bab dan Pasal dalam UU tersebut mewajibkan Kepala Daerah dan DPRD menyampaikan RAPBD, Raperda dan Rencana Kebijakan lainnya kepada berbagai unsur masyarakat sebelum Kepala Daerah dan DPRD memulai pembahasan. Kita tunggu bagaimana Kepala Daerah dan DPRD akan melaksanakan amanah UU ini, dan bagaimana berbagai unsur masyarakat daerah akan merespon ajakan dan kesempatan tersebut. Bila berbagai unsur masyarakat merespon secara aktif kesempatan dan ajakan tersebut, niscaya otonomi daerah menjadi urusan semua warga daerah tetapi juga pemerintahan daerah dapat diselenggarakan sesuai dengan karakteristik geografis, ekonomi, dan kultural daerah yang bersangkutan.

Salah satu karakteristik yang membedakan satu daerah dari daerah lain adalah suku bangsa (*ethnicity*). Etnisitas bukan hanya berperan sebagai identitas budaya dan politik seseorang karena etnisitas menggambarkan bahasa, adat istiadat, dan bahkan karakteristik fisik tubuh tetapi juga menunjukkan fenomena yang lebih luas, seperti keahlian khusus yang dimiliki warga lokal, seperti warga Desa yang piawai membuat Kapal Pinisi tetapi tidak piawai melaut namun Desa tetangga piawai melaut tetapi tidak mampu membuat kapal pinisi di Sulawesi Selatan (*local genius*), kearifan

lokal (*local knowledge*), barang, buah atau sayuran lokal, makanan lokal, arsitektur bangunan, pakaian khas daerah, dan kesenian daerah.¹ Etnisitas biasanya juga menunjukkan wilayah, setiap kelompok etnik memiliki wilayah sendiri. Semua unsur etnisitas ini niscaya akan berdampak, langsung ataupun tidak langsung, pada perilaku warga dalam berbagai bidang kehidupan, seperti perilaku ekonomi dan perilaku politik.

Kelompok Etnis Madura misalnya menguasai jasa parkir, pedagang buah-buahan di pinggir jalan, toilet (ponten) publik, dan barang bekas (rombeng) di Surabaya. Bahkan konon distribusi daging sapi, ayam, beras, buah-buahan dan sayur-sayuran di Jawa Timur dikuasai oleh 7 (tujuh) “samurai” yang semuanya berasal dari Etnis Madura. Yang dikenal dari Madura bukan hanya *Carok* tetapi juga Soto Madura. Yang dikenal dari Madura bukan hanya garam tetapi juga “ungkapan cerdas tetapi lucu” yang diucapkan dengan dialek kental Madura. Tingkat pendidikan warga Madura yang tinggal di empat kabupaten di Madura mungkin rendah tetapi jumlah warga Madura yang sudah naik haji berkali-kali mungkin salah satu daerah tertinggi di Indonesia. Yang dikenal dari Madura tidak hanya jumlah pengantar jauh lebih banyak (satu desa) daripada jemaah haji atau umroh tetapi juga Batik Madura dengan corak khas. Bila segala karakteristik kelompok etnis Madura yang sangat positif itu betul, mengapa kehadiran jembatan Suramadu hanya menumbuhkan restoran bebek dan jual kelapa muda? Almarhum M. Noer, mantan Gubernur Jawa Timur yang memperjuangkan pembangunan jembatan itu, niscaya akan kecewa berat dan sedih bila kehadiran jembatan itu tidak meningkatkan kesejahteraan warga Madura.

Karena dampak etnisitas seperti ini, Etnopolitik atau kajian ilmu politik atas etnisitas membedakan etnisitas menjadi dua perspektif, yaitu primordial dan konstruksi.² Perspektif primordial memandang etnisitas sebagai identitas primer karena etnisitas merupakan *gen* yang mengalir dalam darah seseorang. Etnisitas merupakan identitas yang *given* bukan pilihan. Karena itu seseorang tidak mungkin lari

¹ Clifford Geertz, *Local Knowledge: Further Essays in Anthropology*, Basic Books Classics, 1985.

² Ulasan kritis terhadap kedua perspektif ini diberikan oleh Henry E. Hale, *Explaining Ethnicity*, dalam *Comparative Political Studies*, Volume 37, Nomor 4 Mei 2004.

dari etnisitas yang telah men-“darah-daging” tersebut. Karena karakteristiknya seperti itu, maka para warga suatu kelompok etnik dengan mudah dimobilisasi oleh elite atau tokoh suatu kelompok etnik untuk berbagai tujuan, termasuk tujuan politik tertentu. Dalam pemilihan kepala daerah misalnya, para pemilih dari suatu kelompok etnik dapat dimobilisasi demi kemenangan pasangan calon tertentu.³

Perspektif konstruksi memandang etnisitas bukan sebagai identitas bawaan melainkan sebagai identitas hasil konstruksi sosial. Seorang warga suatu kelompok etnik belum tentu memahami, apalagi menghayati bahasa, adat istiadat, dan segala karakteristik budaya kelompok etnik tersebut. Para warga suatu kelompok etnik niscaya harus mengikuti identitas etnik hasil konstruksi sosial tersebut. Bahkan mereka yang bukan warga suatu kelompok etnik dapat memahami dan menghayati identitas etnik hasil konstruksi sosial tersebut. Para tokoh suatu kelompok etnik juga dapat mengonstruksi identitas suatu kelompok etnik untuk suatu tujuan politik tertentu. Identitas etnik dapat dikonstruksi secara politik untuk mendapatkan dukungan para warga daerah suatu kelompok etnik terhadap rencana pembentukan suatu provinsi. Pembentukan provinsi Sulawesi Barat dapat dipandang sebagai hasil konstruksi identitas etnik Mandar.⁴

Gagasan pembentukan Provinsi Madura yang dimunculkan awal tahun lalu juga dapat dilihat dari perspektif konstruksi identitas politik Etnik. Yang harus dipersiapkan oleh Panitia Pembentukan Provinsi Madura tidak hanya pembentukan satu kabupaten baru atau kota otonom agar memenuhi jumlah kabupaten/kota yang ditentukan dalam Undang-Undang tentang Pemerintahan Daerah. Yang juga penting dipersiapkan adalah kesepakatan antar empat kabupaten di Madura tidak hanya lokasi Ibu Kota Provinsi Madura tetapi juga rencana pengembangan sumber daya alam agar mendatangkan kesejahteraan bagi warga provinsi Madura. Namun yang paling penting dirumuskan adalah provinsi Madura seperti

³ Erond Damanik, *Kontestasi Identitas Etnik: Studi Fenomenologis tentang Makna Etnisitas pada Politik Lokal di Kabupaten Dairi, Provinsi Sumatra Utara*, Disertasi pada Program Doktor Ilmu-ilmu Sosial, Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik, Universitas Airlangga, Surabaya, 2016.

⁴ Gustiana, *Politik Identitas: Suatu Studi Kualitatif tentang Konstruksi Identitas Politik Etnik Mandar*, Disertasi pada Program Doktor Ilmu-ilmu Sosial, Program Pasca Sarjana Universitas Airlangga, Surabaya, 2007.

apakah yang akan dibangun, dan bagaimana provinsi Madura akan dibangun. Kedua pertanyaan ini harus dijawab dalam perspektif Identitas Etnik Madura. Panitia, pimpinan keempat kabupaten, dan seluruh unsur Masyarakat Madura perlu mengonstruksi ulang identitas politik Madura dalam wujud provinsi Madura.

Kajian tentang etnopolitik juga menyangkut pola kepemimpinan suatu kelompok etnik. Hal ini berkaitan dengan kepemimpinan macam apakah yang dipatuhi oleh suatu kelompok etnik. Konkretnya, otoritas atas dasar apakah yang diterima, dihormati, dan dipatuhi oleh suatu kelompok etnik tertentu. Dasar otoritas yang dimaksud adalah sumber kewenangan dan klaim legitimasi atas kewenangan. Sumber kewenangan yang dimaksud adalah moralitas agama, kekayaan, karisma, keahlian, kekuatan fisik pemaksa, massa yang terorganisasi, opini publik, atau pun legal-rasional (prosedural). Pola kepemimpinan atau dasar otoritas yang dipatuhi oleh suatu kelompok etnik sering kali pula disebut sebagai tokoh lokal.

Dalam konteks inilah, buku yang ditulis oleh H. Abdul Halim yang berjudul *Sosiologi Politik Etnik: Studi Otoritas dan Demokrasi Lokal Masyarakat Madura* menjadi sangat relevan dalam kajian politik lokal. Dalam lingkungan etnik Madura dikenal tiga macam otoritas yang dihormati dan dipatuhi, yaitu agama (Kyai), kekuatan pemaksa fisik (*Blater*), dan jabatan formal, seperti kepala desa (*Klebung*). Pemegang otoritas ini akan memiliki pengaruh yang besar dalam pembuatan keputusan politik lokal, baik dalam memilih alternatif orang yang akan menjadi camat, bupati, atau anggota DPRD maupun dalam memilih alternatif kebijakan publik. Bahkan siapa mendapat apa dari keputusan politik lokal ditentukan oleh pemegang otoritas tersebut.

Jika dua atau tiga otoritas tersebut dipegang oleh satu orang, maka proses pembuatan keputusan politik lokal tidak akan demokratis melainkan didominasi oleh seseorang. Fenomena Fuad Amin Imron di Bangkalan, yang memegang ketiga macam otoritas (keturunan Kyai Kholil, bupati kepala daerah, dan *Blater*) menggambarkan betapa politik lokal di Kabupaten Bangkalan dikuasai oleh tokoh tersebut. Akan tetapi bila ketiga jenis otoritas ini dipegang oleh orang atau kelompok yang berbeda, maka proses pembuatan keputusan politik lokal akan cenderung demokratis. Di

ketiga kabupaten lainnya di Madura, ketiga otoritas tersebut tampaknya tidak dikuasai oleh seseorang. Oleh karena itu proses politik lokal, pemilihan alternatif orang menjadi pejabat publik atau pemilihan alternatif kebijakan publik, di ketiga kabupaten tersebut melibatkan berbagai kalangan, termasuk Organisasi Masyarakat Sipil.

Dua dimensi lain yang perlu diperhatikan pada pola kepemimpinan atau dasar otoritas tersebut dalam kaitannya dengan demokrasi dalam proses penyelenggaraan pemerintahan daerah. *Pertama*, apakah jenis otoritas tersebut responsif terhadap warga yang dipimpin atau apakah cenderung melayani diri sendiri. Jika otoritas/kepemimpinan itu responsif terhadap warga yang dipimpin, maka proses penyelenggaraan pemerintahan daerah akan memenuhi unsur demokrasi. Dan *kedua*, apakah secara identitas kultural dan politik warga suatu kelompok etnik memiliki kepedulian dan merasa mampu memengaruhi proses politik lokal ataukah para warga kelompok etnik tersebut menganggap proses politik bukan urusan mereka melainkan urusan para pemimpin. Bila warga suatu kelompok etnik memiliki kepedulian dan merasa mampu memengaruhinya (alias memandang pemerintahan daerah atau pun proses politik sebagai urusan semua warga), maka penyelenggaraan pemerintahan daerah akan sesuai dengan karakteristik geografis, ekonomi dan budaya daerah tersebut. Kedua dimensi ini mungkin perlu didalami lebih lanjut untuk dapat menyimpulkan lebih akurat apakah pola kepemimpinan/dasar otoritas di Madura membuka kesempatan dan mengajak partisipasi warga daerah dalam penyelenggaraan pemerintahan daerah (demokrasi lokal).

Surabaya, 17 Juni 2019

Pengantar Penerbit ...

Otoritas merupakan sesuatu yang berfungsi untuk memenuhi kepentingan-kepentingan individu. Untuk bisa mendapatkan otoritas tersebut dibutuhkan kemampuan dan modal yang besar. Hal pengorbanan untuk mendapatkan otoritas ini kemudian harus dibayar dengan setimpal melalui pemanfaatan otoritas. Hal tersebut berdampak pula pada asumsi kewajaran ketika seorang politisi mendapatkan modal lebih dari uang, maka ketika otoritas itu didapatkan, pikiran dalam dirinya adalah bagaimana secepatnya mengembalikan modal yang dikeluarkan.

Secara fungsional masyarakat harus memberikan *reward* bagi anggota individu yang mampu mencapai posisi-posisi tertentu. Ketika seseorang menduduki posisi sosial tertentu, maka beragam fasilitas dan pelayanan bisa mereka dapatkan. Hal ini kemudian kalau ditarik ke dalam pemanfaatan otoritas, maka individu yang memanfaatkan otoritas tertentu, bisa dipandang sebagai *reward* atas usahanya mencapai kedudukan tersebut. Hal ini kemudian bisa diketahui bahwa pemanfaatan otoritas juga terkait dengan struktur sosial yang melingkupinya.

Kajian dalam buku ini merupakan penelaahan secara mendalam terhadap fenomena di lapangan (*field research*) dengan mentabulasi data kualitatif melalui pendekatan Sosiologi Max Weber yang menekankan perhatian pada kenyataan sosial.

Kajian ini sekaligus mendasarkan pada definisi subyektif individu dan penilaiannya. Weber melihat kenyataan sosial sebagai sesuatu yang didasarkan pada motivasi individu dan tindakan-tindakan sosial.

Menurut Weber, tugas sosiolog adalah menafsirkan tindakan menurut makna subyektifnya yang diasumsikan dengan seperangkat pilihan dan preferensi yang telah tersedia dan stabil. Tindakan yang dilakukan oleh aktor bertujuan untuk memaksimalkan pemanfaatan (individu) dan keuntungan. Weber memberi perhatian Sosial dalam berbagai cara seperti tindakan yang dilakukan orang lain, saling bertukar pandang, berbincang dengan mereka, serta berpikir tentang mereka. Sosiologi Weber juga memberikan perhatian pada tindakan sosial berhubungan dengan pertimbangan yang sadar dan pilihan bahwa tindakan itu dinyatakan. Penggunaan teori tersebut digunakan oleh peneliti sebagai acuan untuk melihat bagaimana pentingnya bentuk kehidupan sosial masyarakat Madura.

Secara spesifik buku ini ditujukan kepada para mahasiswa, pengkaji ilmu sosial dan peneliti yang menekuni kajian sosial-politik. Pembahasan dalam kajian ini akan membantu melihat lebih dekat realitas sosial-politik masyarakat dalam radius yang lebih dalam lagi.

Secara umum buku ini ditujukan kepada para perawat taman pikiran dalam melihat fenomena sosial-politik suatu etnis masyarakat, sekaligus kajian di dalamnya akan memberikan sumbangsih pada proses penyelesaian tatkala terjadi konflik sosial yang berpaut dengan suatu etnis.

Penerbit berterima kasih pula kepada penulis produktif Dr. H. Abdul Halim, M.Ag., yang telah memercayakan penerbitan naskah ini kepada penerbit Inteligensia Media yang dengan ini juga artinya penulis telah turut serta berkontribusi terhadap agenda menyebarkan ide dan gagasan dalam ruang berpikir dan berpengetahuan di Indonesia. Sekali lagi, penerbit mengucapkan terima kasih banyak.

Semoga buku ini kelak menjadi bahan pegangan bagi para pengajar, mahasiswa, para peneliti dan pengkaji yang memiliki andil besar dalam pemajuan peradaban.

Salam Penerbit

Rebut Perubahan dengan Membaca

Daftar Isi ...

Pengantar Penulis -- v

Pengantar Ahli: Prof. Ramlan Surbakti, M.A., Ph.D. -- vii

Pengantar Penerbit -- xiv

Bab 1. Pendahuluan -- 1

- A. Kerangka Teori Otoritas -- 1
 - B. Sumber-sumber Otoritas -- 6
 - C. Pemanfaatan Otoritas -- 10
-

Bab 2. Otoritas Lokal dalam Kerangka Politik Etnik -- 15

- A. Konsep Dasar Politik Etnik dan Ras -- 20
 - B. Dimensi-Dimensi Sosial Politik Etnik -- 37
 - C. Etnisitas dan Politik Identitas -- 58
 - D. Etnisitas dan Basis Otoritas Politik Lokal -- 65
-

Bab 3. Politik Masyarakat Madura dalam Bingkai Politik Lokal -- 72

- A. Sistem Pengorganisasian Masyarakat Madura -- 72
- B. Politik Madura dalam Tinjauan Politik Lokal -- 74
- C. Etnik Madura dalam Bingkai Otoritas -- 77

Bab 4. Otoritas Politik Masyarakat Madura -- 82

- A. Gambaran Umum Otoritas Politik Madura -- 83
 - B. Sumber Otoritas di Madura -- 86
 - C. Pola Penggunaan Otoritas di Madura -- 127
-

Bab 5. Ragam Pemegang Otoritas Politik Masyarakat Madura -- 133

- A. Pemegang Otoritas Politik -- 133
 - B. Pengaruh Otoritas terhadap Praktik Politik Lokal -- 147
 - C. Kepemimpinan Politik Madura dalam Tinjauan Weberian -- 166
-

Bab 6. Strategi Memperoleh dan Mempertahankan Otoritas di Madura -- 198

- A. Ideologisasi dan Indoktrinasi -- 198
 - B. Idolanisasi -- 202
 - C. Strukturalisasi -- 206
 - D. Dinastinisasi -- 208
 - E. Politisasi -- 210
-

Bab 7. Refleksi Kritis terhadap Otoritas Politik Masyarakat Madura -- 213

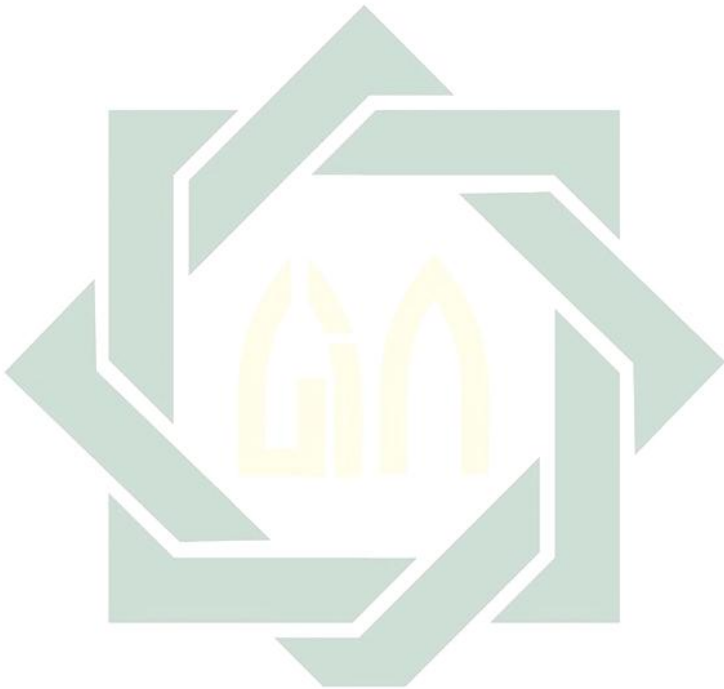
- A. Pergeseran Otoritas -- 213
 - B. Dominasi Pemegang Otoritas -- 219
 - C. Penyimpangan Otoritas -- 220
 - D. Demokrasi-Dinasti dalam Politik Madura -- 222
 - E. Transformasi Sistem Politik -- 234
 - F. Menimbang Pembentukan Provinsi Madura -- 238
 - G. Masa Depan Politik Etnik Madura -- 242
 - H. Memperkuat Otonomi Provinsi Madura -- 244
 - I. Analisa Demokrasi Madura ke Depan -- 257
-

Glosarium -- 259

Indeks -- 261

Daftar Pustaka -- 268

Tentang Penulis -- 275



Bab 1

Pendahuluan

A. Kerangka Teori Otoritas

Pembahasan politik lokal selalu terkait dengan persoalan otonomi dan otoritas. Oleh karena itu penulis memandang, di bagian awal perlu dipaparkan kajian terkait hal tersebut. Otoritas adalah salah satu objek yang menjadi kajian politik dalam berbagai level dan sektor yang terkait dengan otonomi. Untuk mengetahui keberadaan otoritas maka bisa dilihat dalam fenomena masyarakat: di dalamnya terdapat individu atau kelompok yang bisa mengatur dan mempunyai hak untuk mengambil kebijakan, sementara di sisi lain ada individu atau kelompok yang tidak bisa mengatur dan tidak mempunyai hak untuk membuat kebijakan. Kenapa seorang polisi bisa menilang para pengendara motor yang tidak membawa SIM? Dan kenapa seorang ustadz tidak bisa melakukan hal yang sama? Hal ini karena faktor otoritas. Polisi bisa melakukan itu karena mempunyai otoritas. Sebaliknya seorang ustadz tidak bisa menilang orang karena tidak mempunyai otoritas di bidang itu. Inilah salah satu bukti hadirnya otoritas dalam ranah sosial.

Apa yang dimaksud dengan otoritas? Secara teoritik, ada banyak pengertian tentang otoritas atau kewenangan (*authority*). Secara etimologis, otoritas sendiri diturunkan dari bahasa Latin *auctoritas* yang berarti kekuasaan dan wewenang yang diberikan oleh negara. Dalam arti lain, otoritas merupakan jabatan, hak dan kewenangan untuk mengesahkan.¹ Dalam konteks pemerintahan,

otoritas sering digunakan secara bergantian dengan kekuasaan. Namun sebenarnya ada perbedaan antara keduanya. Kekuasaan lebih mengacu pada usaha memengaruhi kepada seseorang untuk melakukan sesuatu yang dia sendiri tidak ingin lakukan. Sementara otoritas lebih mengarah pada klaim legitimasi, justifikasi dan hak untuk menjalankan kekuasaan tersebut.²

Namun sebagaimana dikatakan oleh Engels (*On Authority: 1873*) bahwa otoritas, dalam makna yang dipakai di sini, berarti: pemaksaan kehendak pihak lain terhadap kehendak kita; selain itu, otoritas mensyaratkan subordinasi. Pendapat Engels soal otoritas ini tidak ada bedanya dengan kekuasaan, sebab di dalamnya terdapat unsur pemaksaan bahkan subordinasi terhadap orang atau kelompok lain untuk melakukan sesuatu. Hal itu dilakukan sesuai dengan keinginan pihak pemegang otoritas, bukan sesuai dengan kehendak orang lain yang dipaksa tersebut.

Namun, perlu diketahui, hadirnya otoritas ke dalam realitas, utamanya di dalam sistem sosial dan politik, sangat terkait dengan kekuasaan. Bahkan dapat dikatakan bahwa, wewenang atau otoritas merupakan bagian dari kekuasaan.³ Sebuah otoritas jelas didukung oleh kekuasaannya. Tanpa kekuasaan, tidak mungkin sebuah otoritas akan berjalan. Oleh karena itu, berbicara tentang otoritas dalam ilmu politik, berada dalam lingkup kekuasaan dan batas-batas otonomi daerah.

Secara terminologis, ada beberapa tokoh yang mengkonsepkan

¹ Dalam *Kamus Politik* dijelaskan bahwa secara literal otoritas (*authority*) merupakan ciri dari seseorang, sebuah peran, jabatan atau pemerintahan yang mengesahkan (yaitu melegitimasi, baik dalam realitas maupun dalam penampakan) tindakan dan perintah yang dilaksanakan atas namanya. Otoritas yang melekat dalam diri seseorang, bukan sebagai pemegang jabatan, tetapi karena kepribadiannya, terkadang muncul dari kharisma. Pendapat ini berasal dari teorinya Weber soal otoritas: tradisional, kharismatik dan rasional-legal. Klasifikasi ini dibuat berdasarkan perspektif sosiologi dan tidak selalu membedakannya dengan jenis-jenis otoritas, sebagai penjelasan tentang *kepercayaan-kepercayaan* yang ada di dalamnya, Lihat Roger Scruton, *Kamus Politik Kamus Politik*, (terj.), Ahmad Lintang Lazuardi, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), hlm. 64-65.

² Memang dalam seluruh kasus, otoritas harus dibedakan dari kekuasaan, karena lebih bersifat *de jure* dan tidak harus *de facto*: otoritas adalah hak untuk bertindak. Otoritas mungkin disertai dengan kekuasaan sehingga dapat ditegakkan atau tanpa kekuasaan, sehingga bisa terabaikan. Salah satu kekuatan paling penting yang dapat menegakkan otoritas adalah kekuatan kepercayaan masyarakat terhadapnya sehingga, dalam satu hal dapat menciptakan kekuasaannya sendiri, dan memunculkan kecenderungan untuk menggunakan kedua istilah tersebut seolah keduanya bersifat sinonim, *ibid.*, hlm. 65.

³ Jika kekuasaan merupakan penerapan hambatan dan kewajiban melawan kehendak individu atau kelompok, maka wewenang atau otoritas merupakan sub-tepi kekuasaan yang mana orang bersedia untuk menaati perintah karena mereka melihat keabsahan penerapan kekuasaan itu, lihat Nicholas Abercrombie, Stephen Hill dan Bryan S. Turner, *Kamus Sosiologi*, (terj.), Desi Noviyani, Eka Adimugraha dan Rihil Widada, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010), hlm. 34.

soal otoritas. Menurut Robert Bierstedt, otoritas atau kewenangan merupakan kekuasaan yang dilembagakan (*the institutionalized power*).⁴ Dengan demikian otoritas atau kewenangan merupakan kekuasaan yang diformalkan. Hal ini senada dengan konsep yang diungkapkan oleh Laswell dan Kaplan bahwa yang disebut dengan otoritas tidak lain adalah kekuasaan formal (*formal power*).⁵ Sementara Howard Bloom mengisyaratkan paralel antara otoritas dan rasa hormat atau penghormatan bagi leluhur.⁶

Sebagai contoh, seorang bernama A pada awalnya tidak mempunyai kekuasaan atau kewenangan. Namun setelah si A dipercaya menjadi lurah atau bupati, maka secara otomatis dirinya mempunyai kewenangan atau kekuasaan untuk mengatur masyarakat dan berbagai kebijakan. Seorang bupati kemudian bisa mengendalikan polisi, militer, dan struktur birokrasi di daerahnya. Kenapa seorang bupati atau presiden kemudian bisa mengendalikan unsur-unsur kekuasaan seperti militer dan birokrasi tersebut? Jawabannya jelas karena dirinya mendapat otoritas. Melalui dirinya yang terpilih sebagai bupati berarti dia telah mendapatkan sebuah otoritas atau kewenangan yang telah terlembagakan. Kekuatan untuk mengendalikan seluruh elemen kekuasaan tersebut, tidak mungkin diraih ketika orang tersebut tidak menjadi pemimpin yang menjadi tempat bersemayamnya otoritas di sebuah daerah. Ketika kekuasaannya habis, maka ia kembali menjadi individu yang tidak mempunyai kewenangan apa pun, sehingga tidak bisa lagi mengendalikan aparat keamanan, birokrasi, dan berbagai kebijakan. Inilah gambaran sekilas tentang otoritas atau kewenangan menurut Bierstedt, Laswell dan Kaplan.

Sepintas, otoritas hanya terfokus pada ranah politik dan pemerintahan. Namun, semenjak lahirnya ilmu-ilmu sosial (*social science*), otoritas telah menjadi objek penelitian dalam berbagai ranah dan lingkup sosial: keluarga (otoritas orang tua), komunitas-komunitas kecil atau kelompok-kelompok kecil (otoritas informal kepemimpinan sosial), organisasi-organisasi masyarakat dan

⁴ Robert Bierstedt, "An Analysis of Social Power", *American Sociological Review*, Vol.15 (December 1950), hlm. 732.

⁵ Seperti yang dikutip oleh Miriam Budiardjo, *Dasar-dasar Ilmu Politik*, edisi-revisi (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2013), hlm. 64.

⁶ Howard Bloom, *The Genius of the Beast: a radical revision of capitalism*, (New York: Amherst, Prometheus Books, 2010), hlm. 186.

lembaga-lembaga sosial-keagamaan, seperti sekolah, gereja, tentara, industri dan birokrasi (otoritas organisasi dan birokrasi), dan organisasi masyarakat-yang luas atau inklusif, mulai dari masyarakat suku yang paling primitif hingga organisasi negara-bangsa yang paling modern (otoritas politik).

Hal itu menunjukkan bahwa makna otoritas tidak melulu terfokus pada lembaga formal seperti lembaga negara atau institusi pemerintahan. Tetapi, dalam perkembangannya, makna otoritas berkembang luas, hingga menyentuh ke lembaga-lembaga sosial kemasyarakatan yang sifatnya informal. Seorang ketua paguyuban atau perkumpulan dalam masyarakat ternyata juga mempunyai otoritas. Sebab, dia bisa mengatur seluruh anak buahnya. Fakta-fakta ini sejalan dengan apa yang dikatakan oleh Hans Antlov, dalam kutipan Budi Lazarusli, terkait dengan politik perdesaan bahwa otoritas mempunyai dua tipologi, yaitu formal dan informal.⁷ Otoritas formal merupakan otoritas yang berkaitan dengan kekuasaan resmi yang didukung oleh negara atau birokrasi dan diwujudkan dalam bentuk kebijakan-kebijakan resmi pemerintah. Sementara otoritas informal merupakan otoritas yang terkait dengan kemampuan individu dalam merebut pengaruh dan konstituen yang loyal. Otoritas seperti ini biasanya dimiliki oleh tokoh sosial, agama dan budaya seperti kiai, pastur, maupun ketua adat.⁸

Otoritas bisa diciptakan, baik secara tersurat maupun tersirat. Masyarakat atau publik bisa bertindak secara terbuka, dengan menggunakan sarana yang sama untuk mengkomunikasikan pemberian kewenangan kepada agen mereka yang digunakan untuk berkomunikasi kepada pihak ketiga. Selain itu, otoritas juga menggambarkan situasi ketika pelaku telah menempatkan pembatasan pada agen yang tidak diketahui kepada pihak ketiga. Sementara itu, pembatasan agen pemerintah yang dicapai di tempat terbuka, melalui peraturan perundang-undangan untuk orang atau kelompok profesional, termasuk kontraktor atau pejabat publik seharusnya tahu hukum dan peraturan dari pemerintah sendiri.

⁷ Lihat Abd. Halim, *Politik Lokal-Pola, Alur dan Dramatikalnya*, (Yogyakarta: LP2B, 2014), hlm. 5.

⁸ Lihat I Made Samiana dkk. (ed.), *Etika Politik dan Demokrasi-Dinamika Politik Lokal di Indonesia*, (Salatiga: Pustaka Percik, 2006), hlm. 9-10.

Maka, konsep “otoritas” sering tidak tepat ketika hanya berurusan dengan pemerintahan formal.

Otoritas dalam berbagai bentuk dan manifestasinya telah berada di berbagai sektor, baik formal maupun informal. Ini sejalan dengan pandangan Foucault tentang kekuasaan: bahwa kekuasaan saat ini tengah menyebar dan berdiaspora di berbagai lini. Ini membuat otoritas juga turut mengalami diaspora. Di titik dimana ada kekuasaan, maka bisa dikatakan di situ juga ada otoritas untuk menjalankan kekuasaan tersebut. Dalam konteks politik sekarang ini, tidak ada kekuasaan yang tunggal atau menggumpal dalam satu pusat. Ia mengalir ke berbagai sektor sehingga pusat kekuasaan menjadi banyak dan terpecah. Ketika pusat kekuasaan banyak dan beragam, maka otoritas juga menjadi banyak, tidak tunggal dan bersifat sporadis.

Terkait dengan aspek pelembagaan⁹ kewenangan yang menjadi ciri dasar otoritas, maka sistem pelembagaan kemudian menjadi hal penting dalam mengkonstruks otoritas. Pelembagaan menurut para pakar seperti Parson, Loomis dan Tiryakian diartikan sebagai proses dimana organisasi dan tata cara memperoleh nilai baku dan stabil.¹⁰ Pola pendefinisian semacam ini nampaknya bukan hanya berlaku di wilayah birokrasi formal negara, tetapi juga dalam konteks sosial yang lebih luas. Seseorang yang ditahbiskan menjadi ketua perkumpulan di sebuah kampung, misalnya, juga bisa dimaknai sebagai salah satu proses pelembagaan otoritas bagi orang tersebut. Sehingga benar kata Huntington bahwa tingkat pelembagaan setiap organisasi atau tata cara tertentu dapat diukur dari kemampuan, kompleksitas dan keterpaduannya. Sekecil apa pun sebuah pelembagaan dalam organisasi sosial, maka di dalamnya mengandung unsur otoritas. Volume otoritas ini kemudian bisa diukur berdasarkan besar kecilnya organisasi yang terlembagakan tersebut.

⁹ Terkait dengan pelembagaan ini, para sosiolog membagi lembaga-lembaga menjadi empat jenis: (1) lembaga politik, yang berfungsi untuk mengatur penyelenggaraan kekuasaan, (2) lembaga ekonomi, yang berfungsi dalam hal pemeliharaan dan pembentukan produksi serta relasi-relasi ekonomi, (3) lembaga kebudayaan yang meliputi pendidikan, kebudayaan dan hiburan dan (4) lembaga kekerabatan, yang di dalamnya termasuk keluarga, lihat Roger Scruton, *Kamus Politik.....*, hlm.456.

¹⁰ Seperti dikutip oleh Samuel P. Huntington, *Tertib Politik Pada Masyarakat yang Sedang Berubah*, terj. Sahat Simamora (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2004), hlm.16

B. Sumber-sumber Otoritas

Secara umum otoritas terdiri dari tiga hal utama: sumber otoritas, cara mempertahankan otoritas dan pola penggunaan otoritas. Masing-masing orang atau kelompok mempunyai pola tersendiri dalam mendapatkan, mempertahankan dan menggunakan otoritas. Hitler misalnya, mendapatkan otoritas melalui kaderisasi Partai NAZI. Kemudian dia mempertahankan otoritas tersebut secara represif dan pada akhirnya otoritas tersebut digunakannya untuk menindas dan menaklukkan bangsa-bangsa lain.

Adapun sumber otoritas atau kewenangan dibagi menjadi dua yaitu formal dan informal:

Formal, bahwa otoritas diberikan karena seseorang diberi, dilimpahi dan diwarisi. Sumber otoritas secara formal ini menurut Indroharto, diperoleh melalui dua jalan, yaitu: atributif dan non-atributif.

Otoritas atau **kewenangan atributif** (orisinil), yaitu kewenangan yang diberikan langsung oleh peraturan perundang-undangan. Misalnya, presiden berwenang membuat Perpu, PP, dan sejenisnya. Melalui pola atribusi ini maka tercipta sebuah kewenangan pemerintah yang baru. Artinya, pemberian otoritas ini dilakukan sebagaimana pada badan atau lembaga pejabat negara tertentu, baik oleh pembuat Undang-undang Dasar maupun pembuat Undang-undang. Kewenangan ini sifatnya permanen. Jadi, selama seseorang secara legal diakui sebagai presiden, maka dirinya tetap mempunyai berbagai kewenangan yang diberikan oleh undang-undang tersebut.

Otoritas atau kewenangan yang non-atributif (tidak asli), yaitu otoritas atau kewenangan yang diperoleh seseorang karena adanya pelimpahan atau peralihan wewenang. Misalnya, seorang kepala atau pimpinan sebuah lembaga atau organisasi yang sedang berhalangan, kemudian melimpahkan kewenangannya kepada wakilnya dan sebagainya. Sumber kewenangan non-atributif ini masih dibagi menjadi dua, yaitu:

Mandat, yaitu otoritas atau kewenangan yang dicapai seseorang karena mendapatkan mandat dari pemegang otoritas. Pemberi mandat bisa juga disebut sebagai *mandans*, sementara penerima mandat itu biasa disebut sebagai mandataris. Sejak Orde

Baru dulu dikenal dengan sebutan: Presiden adalah mandataris MPR. Ini berarti Presiden adalah pihak penerima mandat dari MPR (*mandans*). Otoritas atau kewenangan yang diperoleh melalui mandat ini, tentu tidak seluruhnya diterima oleh mandataris. Ada otoritas-otoritas tertentu yang masih tetap dipegang oleh sang mandans. Jadi dalam sistem mandat ini, hanya sebagian otoritas yang dilimpahkan. Selain itu, yang paling penting dalam hal ini adalah tanggung jawab atas otoritas itu tetap ada di tangan sang mandat. Karena itu, dalam Hukum Tata Pemerintahan, jika sebuah mandat digugat, maka yang mendapat gugatan adalah penerima mandat dan sekaligus pemberi mandat.

Delegasi, yaitu otoritas atau kewenangan yang diperoleh melalui proses delegasi. Dalam hal ini pihak pemberi delegasi disebut dengan *delegans*. Sementara pihak penerima delegasi juga disebut dengan *delegatoris*. Berbeda dengan pola mandat yang sebagian wewenang masih di tangan pihak pertama. Dalam delegasi ini, seluruh wewenang atau otoritas kemudian beralih ke tangan pihak kedua (*delegatoris*), termasuk dalam hal pertanggungjawaban. Huisman dalam (Ridwan H.R: 2006) membedakan antara konsep mandat dengan delegasi sebagai berikut:

Kalau mandat, kata Huisman, merupakan perintah untuk melaksanakan (*opdracht tot uitvoering*); kewenangan dapat sewaktu-waktu dilaksanakan oleh sang mandans (*bevoegdheid kan door mandaatgever nog incidenteel uitgeoefend worden*); tidak terjadi peralihan tanggung jawab (*behooud van verantwoordelijkheid*); tidak harus berdasarkan (*geen wetelijke basis vereist*); dapat tertulis, dapat pula secara lisan (*schriftelijk, mag ook mondeling*).

Sementara delegasi, masih menurut Huisman, merupakan pelimpahan wewenang (*overdracht van bevoegdheid*); kewenangan tidak dapat dijalankan secara insidental oleh organ yang memiliki wewenang asli (*bevoegdheid kan door het oorspronkelijk bevoegde orgaan niet incidenteel uitgeoefend worden*); terjadi peralihan tanggung jawab (*overgang van verantwoordelijkheid*); harus berdasarkan UU (*wetelijk basis vereist*); harus tertulis (*moet schriftelijk*).

Kewenangan yang sifatnya non-orisinal atau non-atributif tersebut sifatnya tidak permanen alias sementara saja. Artinya, otoritas yang diperoleh melalui mandat dan delegasi di atas, sangat

tergantung pada si pemberi otoritas. Ketika si pemberi otoritas telah mencabut mandat dan delegasinya dari pihak penerima otoritas, maka si penerima otoritas akan kehilangan otoritasnya yang telah diberikan.

Selanjutnya, selain bersumber dari hal-hal yang formal tersebut, otoritas atau kewenangan juga bisa lahir dari hal-hal yang tidak formal, yakni dari sumber yang sifatnya sosial dan kultural. Ukurannya adalah ketika kewenangan atau otoritas itu diterima oleh kelompok atau individu dan kemudian dijalankan. Ketika suatu masyarakat mempercayai seorang tokoh “dan bahkan sering kali diwujudkan secara fanatik, sehingga apa pun yang dikatakan oleh tokoh tersebut selalu dipercaya dan dilaksanakan oleh para pengikutnya”, maka tokoh tersebut jelas mempunyai otoritas, tetapi tidak formal.

Otoritas non-formal tersebut bisa dilihat dalam diri kiai (ulama). Sebagaimana yang dijelaskan oleh Dirdjosanjoto dalam penelitiannya di Tayu, Pati, Provinsi Jawa Tengah, bahwa sumber kewibawaan kiai bisa dari beberapa sumber, yaitu: (1) dukungan dan penerimaan umat; dukungan kelembagaan; (3) jaringan hubungan antar kiai; (4) hubungan dengan pusat-pusat kekuasaan; dan (5) kualitas pribadi kiai sendiri.¹¹

Terkait dengan sumber otoritas di atas, secara umum terbagi menjadi dua, yakni formal dan nonformal, maka konsep tersebut kemudian senafas dengan konsepnya Weber tentang otoritas kepemimpinan. Sebagaimana diketahui bahwa Weber membedakan otoritas ke dalam tiga kategori, yaitu *charismatic authority*, *traditional authority*, dan *rational-legal authority*.¹² Otoritas kharismatik, menurut Weber adalah kepercayaan terhadap segala hal yang bersifat supernatural- atau intrinsik dimana sesuatu yang supranatural itu diyakini ada pada seseorang. Orang-orang di sekitar meyakini hal supranatural tersebut sehingga di dalam diri mereka juga mengakui otoritas ini. Otoritas kharismatik ini akan menyusut, bahkan hilang

¹¹ Pradjarta Dirdjosanjoto, *Memelihara Umat Kiai Pesantren-Kiai Langgar di Jawa*, (Yogyakarta: LKiS, 1999), hlm. 246-248.

¹² Penjelasan konsep Weber tentang otoritas ini bisa dibaca dalam: Kenneth Allan, *Explorations in Classical Sociological Theory: Seeing the Social World*, (Thousand Oaks California: Sage Publication, Inc, 2005), hlm. 169-170; Soerjono Soekanto, *Sosiologi Suatu Pengantar*, (Jakarta: Rajawali, 2005), hlm. 280-285; Pip Jones, *Pengantar Teoriteori Sosial dari Fungsionalisme Hingga Post-Modernisme*, (Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2010), hlm. 116-117

daya kekuatannya, ketika subjek yang diyakini memiliki daya supranatural tersebut berbuat kesalahan yang merugikan masyarakat. Atas dasar kesalahan inilah, kepercayaan masyarakat hilang atau berkurang. Menurut Weber, pada zamannya otoritas ini juga bisa menyebabkan perubahan sosial. Namun, otoritas kharismatik ini sifatnya masih personal, belum sistemik. Otoritas lainnya, yakni tradisional dan rasional-formal. Sifatnya bukan hanya personal, melainkan sistemik dan terstruktur.

Selanjutnya, adalah otoritas tradisional, yaitu otoritas yang muncul akibat kebiasaan atau tradisi yang sudah melembaga dalam kultur masyarakat. Otoritas ini timbul karena adanya sistem sosial yang telah melembagakan nilai-nilai tradisional tersebut, sehingga menjadikan seseorang memiliki otoritas. Otoritas ini dicirikan dengan hal-hal sebagai berikut: (1) Adanya ketentuan-ketentuan atau kaidah-kaidah tradisional yang mengikat penguasa yang mempunyai otoritas dengan orang lain dalam masyarakat; (2) Adanya otoritas yang lebih tinggi dari posisi dan status seseorang yang hadir secara pribadi; (3) Selama tidak ada kaidah-kaidah tradisional itu, maka masyarakat bisa bertindak bebas. Contoh otoritas ini adalah pola kehidupan di dunia pesantren. Rata-rata santri dalam pondok pesantren tradisional selalu takzim dan mencium tangan kiai. Mengapa hal itu terjadi? Karena ada kaidah-kaidah tradisional di pondok pesantren yang memang mengharuskan demikian, meski kaidah-kaidah ini tidak tertulis. Ini merupakan kaidah tradisional yang sudah menjadi sistem kehidupan pesantren, sehingga mau tidak mau, semua santri yang masuk lingkungan itu harus melakukan kaidah tersebut. Dari sistem kultural dalam sebuah kelompok tertentu inilah kemudian terbangun sebuah otoritas.

Sedangkan, otoritas legal-rasional adalah otoritas yang diperoleh seseorang berdasarkan ketentuan-ketentuan yang legal dan rasional, dengan lebih mengacu pada sistem undang-undang secara formal. Contohnya adalah presiden yang dipilih melalui pemilu sebagaimana yang terjadi di era modern sekarang. Melalui prosedur-prosedur yang legal dan rasional seperti itulah, seseorang bisa meraih otoritas. Sistem hukum atau undang-undang dalam konteks otoritas rasional ini dimaksudkan sebagai kaidah-kaidah yang telah disepakati dan ditaati oleh masyarakat. Dalam otoritas

legal-rasional, ada pembatasan kekuasaan. Misalnya, seorang presiden boleh berkuasa maksimal hanya dua periode, di mana setiap periode terdiri dari lima tahun. Sehingga, seseorang menjadi presiden maksimal sepuluh tahun. Itu pun tidak langsung. Melainkan dipilih setiap lima tahun sekali. Ini tentu berbeda dengan sistem otoritas tradisional yang bisa jadi berlangsung seumur hidup. Seorang kepala suku atau pengasuh pondok pesantren misalnya, tentu akan memegang otoritas kepemimpinannya sampai dirinya meninggal dunia.

C. Pemanfaatan Otoritas

Ketika otoritas sudah diperoleh oleh seseorang, selanjutnya, untuk apa otoritas itu? Dalam realitas sosial, para pemegang otoritas banyak menggunakan dan memanfaatkan otoritas itu untuk hal-hal yang lebih luas dan bahkan menyimpang. Tak jarang otoritas itu sering kali disalahgunakan untuk kepentingan-kepentingan pribadi. Para politisi misalnya, ketika memegang otoritas, banyak digunakan untuk memperkaya diri dan kelompoknya.

Pemanfaatan otoritas dalam konteks politik, banyak ragamnya. Sebuah otoritas yang didapat dalam rangka menciptakan kesejahteraan umum, dalam praktiknya tidak persis seperti itu. Otoritas diperebutkan karena di dalamnya mengandung sebuah kekuasaan, sehingga menjadikan seseorang yang berhasil meraihnya bisa berbuat secara leluasa, termasuk untuk hal-hal yang ilegal. Pemanfaatan otoritas ini tidak cukup dipandang dari sisi normatifnya, namun yang lebih penting dari sisi aktualitasnya. Secara normatif, banyak undang-undang yang mengatur soal pemanfaatan otoritas, utamanya yang masuk kategori otoritas formal. Namun dalam praktiknya, pemanfaatan otoritas itu sering kali melenceng dari norma-norma yang digariskan.

Misalnya, dalam penyelenggaraan pemerintahan di daerah idealnya terdapat dua tuntutan yang harus dipenuhi, yaitu kewajiban melaksanakan tugas-tugas sebagai pelaksana negara di daerah dan pemenuhan aspirasi masyarakat daerah. Setidaknya itulah yang diinginkan oleh masyarakat bangsa ini saat “bersepakat” untuk mendirikan sebuah negara. Ketika salah satu tuntutan itu menguat, dan berada pada posisi yang berseberangan dengan tuntutan yang lainnya, maka ketika itu pula, pemerintah daerah berada pada “medan ketegangan”.

Pertanyaannya, apakah hal demikian bisa terjadi? Perlu diketahui bahwa otoritas secara sosial-politik bukan hanya berbicara soal kewenangan, melainkan juga prestise. Otoritas bukan sekadar prosedur, melainkan juga posisi dan kedudukan. Dalam konteks inilah kemudian sebuah otoritas bisa menjadikan seseorang mempunyai posisi dan prestise sosial yang tinggi di tengah masyarakat. Prestise dan posisi dalam konteks otoritas ini kemudian sering kali membuat seseorang terlena. Sehingga dirinya cenderung menggunakan otoritas itu bukan sebagaimana yang digariskan dalam undang-undang, melainkan lebih berdasarkan pada hasrat dan ambisi pribadinya.

Dalam konteks sosiologis itulah, pemanfaatan otoritas bisa dilihat dari kacamata stratifikasi fungsional. Teori stratifikasi fungsional merupakan bagian dari kajian sosiologi yang masuk dalam teori fungsionalisme-struktural. Bagi Kingsley Davis (1959) teori fungsionalisme struktural merupakan sinonim dari sosiologi. Dalam kerangka fungsionalisme struktural ini ada satu hal yang tidak bisa dilepaskan dari kajian sosiologi, yakni stratifikasi sosial. Menurut Davis dan Moore, stratifikasi sosial merupakan fakta universal dalam masyarakat.

Di dunia ini tidak ada masyarakat yang tidak terstratifikasi. Bagi sosiolog seperti Davis dan Moore, stratifikasi dipandang sebagai sebuah keharusan *fungsional*, di mana stratifikasi merupakan bagian dari struktur yang tidak mengacu pada individu dalam ranah sosial, melainkan lebih pada sebuah posisi atau kedudukan.¹³ Yang menjadi perhatian utama adalah bagaimana cara sebuah posisi bisa membangun *prestise* seseorang dan tidak memusatkan perhatiannya terhadap individu bisa mencapai prestise dalam kedudukan atau posisi tertentu. Ini merupakan pemikiran yang khas strukturalisme, dimana objek perhatian utamanya bukan aktor, melainkan struktur. Dalam paradigma stratifikasi fungsional, hal yang diperhatikan dalam konteks masyarakat kemudian bagaimana masyarakat bisa memotivasi diri dan mampu memposisikan diri mereka ke sebuah posisi yang tepat.¹⁴ Persoalan ini kemudian diturunkan ke dalam dua pertanyaan yang lebih terperinci: (1) bagaimana cara

¹³ George Ritzer dan Douglas J. Goodman, *Teori Sosiologi Modern*, (ttp&tth), hlm. 118.

¹⁴ *Ibid*

masyarakat menanamkan kepada individu tepat keinginan itu untuk menduduki posisi-posisi tertentu? (2) Segera, setelah individu mencapai dan mampu menduduki posisi yang tepat, lalu bagaimana masyarakat menanamkan keinginan kepada mereka untuk memenuhi persyaratan posisi mereka?

Penempatan sosial yang tepat kemudian mengalami permasalahan karena dua hal; *pertama*, posisi tertentu lebih menyenangkan untuk diduduki ketimbang posisi yang lain. *Kedua*, posisi tertentu lebih penting demi kelangsungan hidup masyarakat ketimbang posisi yang lain. *Ketiga*, posisi-posisi sosial yang berbeda membutuhkan bakat dan kemampuan yang berbeda pula.¹⁵

Terkait dengan pemanfaatan otoritas, ketika otoritas dipandang sebagai bentuk posisi yang menyenangkan, maka secara struktur dan fungsional otoritas tersebut bisa digunakan sebagai media untuk membangun kekuatan prestise dan juga kekuasaan di masyarakat. Aspek yang menyenangkan dalam otoritas kemudian mendorong individu untuk bisa mendapatkan posisi otoritas itu. Jadi, titik tolaknya dari hasrat dan keinginan individu terkait dengan pemanfaatan otoritas tersebut. Karena secara sosiologis, otoritas dipandang sebagai prestise sosial, maka kepentingan-kepentingan individu sering kali sangat dominan dalam pemanfaatan otoritas.

Otoritas kemudian menjadi sesuatu yang berfungsi untuk memenuhi kepentingan-kepentingan individu. Untuk bisa mendapatkan otoritas tersebut, jelas dibutuhkan kemampuan dan modal yang besar. Hal pengorbanan untuk mendapatkan otoritas ini kemudian harus dibayar dengan setimpal melalui pemanfaatan otoritas. Sehingga wajar ketika seorang politisi mendapatkan suatu lebih bermodal dari uang, maka ketika otoritas itu didapatkan, pikiran dalam dirinya adalah bagaimana secepatnya mengembalikan modal yang dikeluarkan itu.

Secara fungsional masyarakat harus memberikan *reward* bagi anggota individu yang mampu mencapai posisi-posisi tertentu.¹⁶ Ketika seseorang menduduki posisi sosial tertentu, maka beragam fasilitas dan pelayanan bisa mereka dapatkan. Hal ini kemudian

¹⁵ *Ibid hlm 118-119*

¹⁶ *Ibid hlm 119*

kalau ditarik ke dalam pemanfaatan otoritas, maka individu yang memanfaatkan otoritas tertentu, bisa dipandang sebagai *reward* atas usahanya mencapai kedudukan tersebut. Hal ini kemudian bisa diketahui bahwa pemanfaatan otoritas juga terkait dengan struktur sosial yang melingkupinya.

Kajian dalam buku ini merupakan penelaahan secara mendalam terhadap fenomena di lapangan (*field research*) dengan mentabulasi data kualitatif melalui pendekatan Sosiologi Max Weber yang menekankan perhatian pada kenyataan sosial.

Kajian ini sekaligus mendasarkan pada definisi subyektif individu dan penilaiannya. Weber melihat kenyataan sosial sebagai sesuatu yang didasarkan pada motivasi individu dan tindakan-tindakan sosial.

Menurut Weber, tugas sosiolog adalah menafsirkan tindakan menurut makna subyektifnya yang diasumsikan dengan seperangkat pilihan dan preferensi yang telah tersedia dan stabil. Tindakan yang dilakukan oleh aktor bertujuan untuk memaksimalkan pemanfaatan (individu) dan keuntungan. Weber memberi perhatian Sosial dalam berbagai cara seperti tindakan yang dilakukan orang lain, saling bertukar pandang, berbincang dengan mereka, serta berpikir tentang mereka.

Sosiologi Weber juga memberikan perhatian pada tindakan sosial berhubungan dengan pertimbangan yang sadar dan pilihan bahwa tindakan itu dinyatakan. Penggunaan teori tersebut digunakan oleh peneliti sebagai acuan untuk melihat bagaimana pentingnya bentuk kehidupan sosial masyarakat Madura.

Tindakan sosial adalah semua tindakan manusia yang berkaitan dengan sejauh mana individu yang bertindak itu memberinya suatu makna subyektif bagi dirinya dan diarahkan kepada tindakan orang lain. Dari sudut waktu tindakan sosial dapat dibedakan menjadi tindakan yang diarahkan untuk waktu sekarang, masa lalu dan masa yang akan datang. Dari sudut sasaran tindakan sosial dapat berupa seseorang individu atau sekumpulan orang. Sebaliknya tindakan individu yang diarahkan kepada benda mati atau objek fisik semata tanpa dihubungkannya dengan tindakan orang lain bukan merupakan tindakan sosial. Tindakan sosial sendiri merupakan tindakan individu sepanjang tindakannya itu

mempunyai makna atau arti subjektif bagi dirinya dan diarahkan kepada tindakan orang lain.¹⁷

Tindakan sosial murni ini diterapkan dalam suatu situasi dengan suatu pluralitas cara-cara dan tujuan-tujuan di mana si pelaku bebas memilih cara-caranya secara murni untuk keperluan efisiensi.¹⁸ Dengan asumsi tindakan sosial Weber ini, setidaknya menjadi pintu masuk untuk dengan mudah memahami pola kehidupan. Karena tindakan sosial memberikan pengaruh pada pola-pola hubungan yang terjadi dalam kehidupan sosial masyarakat serta juga strukturnya yang menyangkut pola tersebut.¹⁹

Teori tindakan sosial menjelaskan setiap tindakan yang dilakukan seseorang mengandung makna dan setiap tindakan yang dilakukan untuk mencapai suatu tujuan. Sebagaimana setiap tindakan yang dilakukan dalam skema sosiologi politik etnis pada otoritas politik lokal masyarakat Madura.

¹⁷ George Ritzer, *Sosiologi Ilmu Berparadigma Ganda*, (Jakarta: Rajawali Pers.2011), hlm. 38.

¹⁸ Wardi Bachtiar, *Sosiologi Klasik*, (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2010), hlm. 273.

¹⁹ Siahian dan Hotman, *Pengantar Kearah Sejarah dan Teori Sosiologi*, (Yogyakarta: IKIP Erlangga, 2001), hlm. 199

Bab 2

Otoritas Lokal dalam Kerangka Politik Etnik

Berbicara tentang otoritas politik lokal, maka tidak bisa dipisahkan dari politik etnik. Sebab, salah satu fenomena politik di daerah yang mengemuka adalah geliat etnisitas, baik dalam konteks sosial maupun politik. Bahkan dalam konteks regional dan global pun panggung politik saat ini masih diwarnai kontestasi etnisitas dan rasialisme. Menguatnya politik ras dan etnisitas ini kalau dicermati lebih dalam merupakan cermin dari kontestasi otoritas antar kelompok, baik di tingkat lokal, nasional maupun global.

Salah satu contoh yang paling mutakhir dalam kasus politik etnik di tingkat lokal adalah konflik antara penganut Sunni dan Syi'ah di Madura. Akibat konflik antar kelompok ini, sekelompok orang yang dianggap Syi'ah dipindahkan dari Sampang, Madura ke Puspa Agro, Sidoarjo. Kebijakan pemerintah memindah kelompok aliran Islam Syi'ah dari lokasi pengungsian di gedung olahraga Wijaya Kusuma Sampang, tersebut, atas desakan mayoritas ulama Madura yang merasa terancam dengan berkembangnya paham berbeda di Sampang, yakni aliran Islam Syi'ah.¹ Hingga saat ini kelompok yang dipindahkan itu belum bisa kembali ke Madura. Aparat kepolisian sendiri tidak bisa menjamin keamanan kelompok Syi'ah seandainya mereka kembali ke Madura. Hal ini kemudian membuat mereka semakin sulit untuk bisa kembali ke kampung halamannya.

¹ Abd. Azis, PemprovJatim Akan Pindah Warga Syiah Sampang, <http://www.antarajatim.com/lihat/berita/112535/pemprov-jatim-akan-pindah-warga-syiah-sampang>, diakses pada tanggal 2 November 2015 pukul 14.00 WIB.

Gerakan anti Syi'ah di Madura ini tidak pernah surut. Belakangan, pasca terjadinya gesekan dengan kelompok Syi'ah di Sampang, Madura, beberapa kiai di Madura mendirikan Aliansi Ulama Madura (AUMA) di Pondok Pesantren Nurul Cholil Bangkalan, pada Sabtu, 31 November 2015. Seperti yang dilansir *maduracorner.com* 31 November 2015, bahwa dalam deklarasinya, AUMA langsung mengusung tema anti Syi'ah, Jaringan Islam Liberal (JIL) dan Penistaan Agama. Hal ini sebagai upaya membentengi masyarakat Madura dari paham-paham yang menyesatkan. Sekretaris AUMA, K.H. Fadholi M. Ruham, menegaskan bahwa yang diinginkan dalam deklarasi AUMA tersebut tidak lain adalah untuk menjaga kemurnian akidah Islam dengan berjuang agar Madura, bahkan Indonesia terbebas dari gerakan-gerakan yang menodai agama, khususnya Syi'ah dan liberalisme. Pengasuh Pondok Pesantren Al-Fudholi Pamekasan ini juga menegaskan, bahwa aliran-aliran tersebut sangat membahayakan dan bisa memecah belah NKRI. Contoh yang bisa diambil adalah kondisi di Syria atau Yaman yang saat ini porak-poranda karena ulah aliran-aliran tersebut. Dalam pandangan Fadholi, ketika Sunni berkuasa, Syria dan Yaman kondisinya tenang. Tapi saat ini di bawah kendali Syi'ah, semuanya menjadi hancur. Anak-anak tidak bisa sekolah hingga para orang tua tidak bisa mencari nafkah. Oleh karena itu, AUMA menginginkan, jangan sampai tragedi di kedua negara di Timur Tengah tersebut juga menimpa Indonesia. Di luar sesat atau tidak sesat, bagaimana pun, konflik antar kelompok agama dan etnik tersebut jelas mengganggu semangat kebangsaan dan keutuhan Indonesia sebagai negeri yang plural.

Secara politik, munculnya konflik etnik dan kelompok di Indonesia itu, salah satunya disebabkan oleh masih lemahnya penegakan hukum dan keadilan nasional. Sehingga kelemahan ini menjadi peluang bagi kelompok mayoritas atau kelompok yang kuat melakukan tindakan yang sewenang-wenang terhadap kelompok lain yang lebih lemah. Hal ini juga yang menjadi penyebab lahirnya kasus kekerasan terhadap kelompok Ahmadiyah. Seperti disinggung oleh Bernhard Platzdasch bahwa akar penyebab lahirnya masalah Ahmadiyah adalah karena inkonsistensi penegakan hukum di Indonesia, sehingga tidak total dalam

menjaga kebebasan beragama sebagaimana yang sering kali diklaim.² Masalah Ahmadiyah ini sebenarnya sudah muncul sejak lama. Sejak Orde Baru, tepatnya pada 1980, MUI mengeluarkan fatwa sesat terhadap Ahmadiyah, dengan memandang Ahmadiyah sebagai organisasi di luar Islam.³ Dari sini isu Ahmadiyah di Indonesia semakin krusial, tepatnya setelah lahirnya reformasi. Di era Reformasi ini, fenomena politik di Indonesia, salah satunya ditandai dengan menguatnya sentimen kelompok dan etnik, termasuk Ahmadiyah dan Syi'ah. Indonesia sebagai negara yang majemuk, merupakan sebuah anugerah sekaligus sebuah tantangan. Namun kemajemukan Indonesia berubah menjadi tantangan ketika terjadi konflik dan gesekan antar kelompok dan etnik tersebut.

Selain di tingkat lokal dan nasional, ada juga konflik etnik yang belakangan muncul di tingkat global, yakni kasus Rohingya. Ribuan Muslim etnis Rohingya dari Myanmar melarikan diri dari kampung halaman mereka karena kekerasan dan diskriminasi rasial yang terjadi di Myanmar. Para imigran Rohingya itu sempat terkatung-katung di tengah lautan selama berbulan-bulan karena ditolak negara-negara tetangga Myanmar, seperti Malaysia dan Thailand. Mereka mengapung di tengah laut. Beberapa lainnya terperangkap di kamp-kamp hutan Thailand. Tak terhitung jumlah orang Rohingya yang tewas karena kelaparan, sakit, atau disiksa. *The Economist* menyebutkan bahwa lebih dari 100 manusia perahu, yang sebagian besar Rohingya, hilang di Teluk Benggala.

Mereka melarikan diri dari bahaya mengerikan yang terjadi di Myanmar akibat politik rasial. Anehnya, kejadian rasisme itu justru terjadi ketika Myanmar tengah membangun demokrasi setelah sekian lama dikungkung oleh rezim junta militer. Kebebasan dan demokrasi di Myanmar sekarang seolah menjadi ternoda oleh munculnya politik rasial yang menimpa warga Rohingya tersebut. Anggota mayoritas etnis Rakhine yang sebagian besar Buddha, dalam laporan *The Economist*, telah menikmati kebebasan lebih besar

² Bernhard Platzdasch, "Religious Freedom in Contemporary Indonesia: The Cas of the Ahmadiyah" dalam *Encountering Islam: The Politics of the Religious Identities in Southeast Asia* (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies [ISEAS], 2013), hlm. 218.

³ *The Year 1980 marked an important turn in the history of Ahmadiyah in Indonesia. It was the year when the Indonesian Ulama Council or Majelis Ulama Indonesia (MUI) issued a fatwa (legal ruling based on Islamic law) declaring Ahmadiyah as deviant (sesat) and outside Islam, Ibid., hlm.221.*

hingga menyalahgunakannya sebagai kebebasan untuk melanjutkan penganiayaan terhadap warga Rohingya.⁴

Karena itulah revolusi Myanmar yang tujuan utamanya membangun iklim demokratisasi, justru diwarnai oleh politik kekerasan, marginalisasi, dan segregasi kelompok minoritas. Revolusi Myanmar kemudian bisa dikatakan kontradiktif dengan semangat demokrasi. Sebab, salah satu nilai demokrasi tidak lain adalah untuk membela dan melindungi minoritas, bukan untuk meneguhkan kesewenang-wenangan kelompok mayoritas terhadap kelompok minoritas. Etnis Rohingya sendiri adalah kelompok Muslim minoritas di negara mayoritas Buddhis, sebuah negara yang juga dikenal dengan nama Burma. Kebanyakan dari mereka tinggal di wilayah barat negara bagian Rakhine yang berdekatan dengan Bangladesh. Kaum Rohingya tidak diakui oleh pemerintah Myanmar sebagai kelompok etnis resmi. Selain itu Pemerintah Myanmar juga menolak kependudukan mereka.

Kini, jumlah orang Rohingya diperkirakan mencapai 1,3 juta. Sebagaimana diberitakan AP, (15 Maret 2015), semenjak kemerdekaan Burma pada 1948, kaum Rohingya perlahan-lahan terus dikucilkan dan diasingkan. Sejak 2012, setidaknya 280 orang terbunuh dan 140.000 disingkirkan. Perserikatan Bangsa-Bangsa (PBB) menyebut mereka sebagai kelompok minoritas yang paling dianiaya dan tidak memiliki status kewarganegaraan. Fenomena politik rasial yang menimpa warga Rohingya tersebut bisa dikategorikan sebagai *ethnic*

⁴ *The political transformation in Myanmar this past year or more has so far seemed one of history's more remarkable revolutions. It has seemed, indeed, to be a revolution without losers. The army, which brutalised the country for half a century, remains influential and unpunished. Political prisoners have been freed by the hundreds. The opposition and its heroine, Aung San Suu Kyi, have successfully entered mainstream politics. What had seemed a purely ornamental parliament is showing it has a function. Foreign countries that shunned the dictatorship, hemming it in with sanctions, can exploit Myanmar's untapped market and treasure-house of natural resources. One group, however, has lost, and lost terribly. Around 1m members of the mostly Muslim Rohingya minority remain in Myanmar's impoverished western state of Rakhine. They are survivors of relentless rounds of persecution that have created a diaspora around the world that is perhaps twice as big. As The Economist went to press, more than 100 boat people, mostly Rohingyas, were missing in the Bay of Bengal. They were fleeing hideous peril at home in Myanmar. Members of the ethnic-Rakhine majority, who are mostly Buddhist, have seen the greater liberties the country now enjoys as the freedom to resume persecution. Members of both ethnic groups are guilty of abuses in the violence that flared in June and again in October. But its main contours are clear: a vicious and bloody campaign of ethnic cleansing by the Rakhines that is intended to drive Rohingyas out. Rakhine politicians say frankly that the only alternative to mass deportation is a Burmese form of apartheid, in which more Rohingyas are corralled into squalid, semi-permanent internal-refugee camps. Most Rohingyas have lived in Myanmar for generations—at least since British colonial days. But Rakhines and other Burmese citizens see them all as fairly recent illegal immigrants from Bangladesh. Lihat, The Economist (Nov 3rd 2012).*

cleansing (pembersihan etnik).⁵ Sebab, segregasi yang dilakukan oleh pemerintah dan mayoritas penduduk Myanmar terhadap etnis Rohingya itu adalah dalam rangka menggilas etnis minoritas tersebut dari Myanmar. Hal ini dimaksudkan agar wilayah Myanmar tidak lagi dihuni oleh etnis minoritas Rohingya tersebut.

Dalam konteks nasional, politik etnik juga sering mengemuka. Otonomi daerah yang diharapkan dapat memberdayakan daerah sering kali berbalik menjadi semakin kuatnya etnisitas dan rasialisme. Indonesia yang terdiri dari berbagai golongan, suku dan etnik, senantiasa berada di bawah bayang-bayang konflik etnik dan kelompok. Wacana mayoritas versus minoritas belakangan juga sering mengemuka. Di antaranya adalah ketika terjadi konflik Sunni-Syi'ah di Madura. Benih-benih perpecahan yang dipicu oleh semangat etnisitas dan rasialisme semacam ini sering kali menemukan momentumnya. Namun demikian semua itu merupakan konsekuensi logis dari kenyataan Indonesia yang sangat plural dan heterogen, dengan beragam agama, suku dan kelompok-kelompok sosial. Tantangan besar bangsa Indonesia yang sangat plural dan multietnik tersebut adalah mengelola keberagaman itu menjadi modal sosial untuk kebesaran dan kekuatan kebangsaan. Dengan struktur sosial yang plural dan heterogen tersebut, maka pergulatan politik di Indonesia, terutama di tingkat lokal tidak akan bisa lepas dari pengaruh etnisitas dan fanatisme kelompok. Tak jarang persinggungan antar kelompok etnik tersebut menimbulkan konflik horizontal di mana pemicunya kebanyakan adalah soal fanatisme kelompok dan etnosentrisme.

Dalam konflik etnisitas di tingkat lokal itulah kemudian juga menyembul konflik soal otoritas. Ketika konsep mayoritas-minoritas yang dipakai, maka di situ jelas terdapat kontestasi

⁵ Ethnic cleansing ini merupakan istilah yang digunakan selama perang antara komunitas-komunitas etnis di Balkan yang dimulai tahun 1992 menyusul runtuhnya komunisme. Pembersihan etnik itu merujuk pada sebuah kebijakan yang berupa tindak kekerasan dengan menggunakan kekuatan, ancaman atau teror yang berusaha mengusir dan menganiaya kelompok-kelompok etnik dari sebuah wilayah yang mereka jadikan sebagai tempat tinggal. Agar wilayah tersebut diduduki dan ditempati secara khusus oleh kelompok yang menjadi agresor. Dengan menggunakan nama-nama yang lain, kebijakan tersebut telah menjadi sebuah ciri jangka panjang dari politik nasional dan juga internasional. Meskipun metode yang digunakan biasanya kejam dan tidak manusiawi, namun efek jangka panjangnya mungkin mengandung hal yang positif, misalnya di Siprus pada 1974, ketika aksi pasukan Turki mengusir populasi Yunani dari bagian utara pulau tersebut, dan memindahkan Turki dari Selatan berhasil mengakhiri konflik yang telah menelan ribuan jiwa, Roger Scruton, *Kamus Politik*.....hlm. 308-309.

otoritas di antara kelompok dan etnik. Dalam konflik otoritas tersebut, makna yang secara implisit muncul adalah siapakah yang berhak dan layak untuk hidup, mengendalikan dan berkuasa di suatu daerah? Siapakah yang berhak dan layak untuk memimpin dan mengatur dan seterusnya? Kecenderungan-kecenderungan yang berbau etnisitas dan primordialitas semacam ini senantiasa mengemuka dalam panggung politik nasional maupun lokal.

Praktik politik, khususnya di tingkat lokal, tidak bisa sepi dari kecenderungan etnisitas dan sukuisme. Oleh karena itu, di sini akan dikaji tentang hubungan antara politik etnik dalam kaitannya dengan otoritas politik lokal di daerah. Konflik yang mengemuka di daerah yang terkait dengan semangat etnisitas bukan sekadar konflik politik, melainkan juga mencerminkan konflik otoritas, baik antar individu maupun antar kelompok.

A. Konsep Dasar Politik Etnik dan Ras

Secara konseptual dan terminologis, istilah etnik dan ras hampir selalu bersandingan, di setiap kajian-kajian sosiologi dan politik. Kedua terminologi tersebut memang sama-sama mencerminkan sebuah kelompok. Namun kedua konsep tersebut sebenarnya berbeda. Istilah ras lebih merujuk pada kelompok masyarakat yang berbeda dengan kelompok lain secara fisik, baik meliputi perbedaan warna kulit, bentuk rambut, postur tubuh dan sejenisnya.⁶ Perbedaan fisik suatu kelompok menjadi dasar pembedaan dengan kelompok lain. Sementara *etnik*, lebih tertuju pada hal-hal yang sifatnya sosial dan kultural, yaitu sebuah kelompok yang mempunyai bahasa yang sama, agama yang sama, sejarah dan tradisi yang sama.⁷ Namun demikian, dalam praktiknya, kedua istilah tersebut nampak kabur bahkan tumpang tindih sehingga sulit dipahami.

Menurut Molina, konsep yang mendasari dalam memahami peran etnik dan ras dalam politik adalah konsep mayoritas dan minoritas.⁸ Dua istilah ini, menurut Le May lebih mengacu pada tingkat kekuasaan dan kekuatan yang dimiliki oleh masing-masing

⁶ Nina Widayawati, *Etnisitas dan Agama Sebagai Isu Politik Kampanye JK-Wiranto pada Pemilu 2009*, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2014), hlm. 72.

⁷ *Ibid*

⁸ Anthoni Deforest Molina, "Ras, Etnisitas dan Politik" dalam John T. Ishiyama dan Marijke Breuning (eds.), *Ilmu Politik dalam Paradigma Abad ke-21-Sebuah Referensi Panduan Tematis*, (terj.), Tri Wibowo B.S., (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2013), hlm. 1335.

kelompok dalam hubungannya dengan satu kelompok dengan yang lainnya di dalam sebuah sistem politik.⁹ Dengan kata lain, kelompok mayoritas yang superior dan dominan itu merupakan kelompok yang menjadi subjek kekuasaan. Kelompok inilah yang nantinya menentukan segala aturan, norma dan tradisi dalam sebuah sistem politik.

Sebaliknya, kelompok yang minoritas merupakan representasi dari kelompok yang lemah, marginal dan inferior. Oleh karena itu, mereka menjadi objek kekuasaan dari kelompok mayoritas. Kelompok terakhir inilah yang nantinya dipaksa menerima segala norma, aturan, dan tradisi yang ditentukan oleh kelompok pertama. Jadi istilah mayoritas dan minoritas ini ukurannya tidak selamanya kuantitatif, melainkan juga kualitatif. Meski secara kuantitatif sebuah kelompok sedikit, tetapi kalau kelompok ini mempunyai kekuasaan dominan yang berkuasa mengatur dan mengontrol kelompok lain yang barangkali secara kuantitatif mempunyai anggota banyak, maka kelompok pertama yang sedikit tersebut juga bisa dikatakan sebagai mayoritas. Begitu juga sebaliknya, kelompok kedua yang secara kuantitatif mempunyai anggota banyak bisa disebut sebagai kelompok minoritas.¹⁰ Dalam konsep mayoritas dan minoritas inilah politik etnik dan ras dikaji dalam sebuah sistem politik.

Dalam pengertiannya, pengertian etnik secara sosial sepadan dengan klan, kelompok, atau ras. Secara etimologis, kata *etnik* (*ethnic*) berasal dari bahasa Yunani, *ethnos* yang kemudian diadopsi ke dalam bahasa Latin, *ethnicus*, yang berarti bangsa atau kelompok manusia. Pada tahap perkembangannya, *ethnos* kemudian diartikan sebagai sebuah kelompok sosial yang didasarkan pada ras, keturunan (*ancestry*), tradisi, bahasa dan sejarah. Pengertian ini juga menunjuk

⁹ *Ibid*

¹⁰ Konsep ini bisa diambil contoh dengan politik apartheid di Afrika Selatan, yang menindas warga kulit hitam. Meskipun warga kulit hitam di Afrika Selatan secara kuantitatif mayoritas, namun mereka dalam faktanya telah dikuasai, diatur dan dihegemoni oleh kebijakan dari rezim apartheid (pemisahan resmi), yang berusaha memarginalkan warga kulit hitam dari posisi kekuasaan, menutup mereka dari akses fasilitas publik, dan menetapkan hierarki sosial yang kaku dimana kulit putih Afrika yang secara kuantitatif jumlahnya sedikit mempunyai posisi kekuasaan yang superior dan sejumlah privilese yang tidak dimiliki oleh warga kulit hitam sebagai kelompok mayoritas. Dalam kondisi seperti ini, meski warga kulit putih jumlahnya sedikit, karena mereka menempati posisi superordinat, maka bisa dikatakan sebagai kelompok mayoritas. Sebaliknya meski jumlahnya mayoritas, tetapi karena berada dalam posisi subordinat, maka warga kulit hitam di Afrika dikategorikan sebagai kelompok minoritas. Istilah minoritas di sini kemudian merujuk pada kelompok yang tunduk dan inferior, yang menjadi objek penerapan norma yang dikonstruksi oleh kelompok mayoritas dan tidak menikmati keanggotaan dalam kelompok tersebut, *ibid.*, hlm.1336.

pada entitas kelompok minoritas yang ada di dalam sebuah masyarakat atau bangsa. Proses pembentukan kelompok-kelompok etnik ini berawal dari proses pengelompokan-pengelompokan dalam jangka panjang. Hal itu berjalan dari generasi ke generasi yang dihubungkan oleh kesamaan agama, keluarga dan keterikatan wilayah.¹¹

Kelompok etnik terbesar di zaman modern terdiri atas ratusan juta orang sebagaimana etnik Han di Tiongkok yang menjadi etnis mayoritas. Sementara yang terkecil terbatas di beberapa lusin orang (banyak masyarakat adat di seluruh dunia). Kelompok etnik yang lebih besar dapat dibagi menjadi subkelompok yang lebih kecil dikenal sebagai suku atau klan, yang dari waktu ke waktu dapat menjadi kelompok etnik yang terpisah sendiri karena endogami atau isolasi fisik dari kelompok orang tua. Sebaliknya, etnis yang sebelumnya terpisah dapat bergabung untuk membentuk etnis bersama yang awalnya berasal dari berbagai etnik, dan akhirnya dapat bergabung menjadi satu etnis tunggal. Baik melalui divisi atau penggabungan, pembentukan identitas etnis yang terpisah disebut sebagai *ethnogenesis*.

Secara definitif, ada banyak pengertian etnik atau suku. Horowitz, berpendapat bahwa terminologi etnik erat kaitannya dengan kelahiran, keturunan dan darah. Namun, faktor-faktor tersebut bukan satu-satunya watak dari etnik. Originalitas darah individu tentu saja menjadi pertimbangan utama, tetapi tidak menutup munculnya sebuah pengecualian. Faktor-faktor lain seperti warna kulit, tradisi, bahasa, dan kepercayaan, ras, nasionalitas dan kasta, juga sangat menentukan lahirnya etnik.¹² Jadi, yang disebut dengan konflik etnik merupakan konflik atau kekerasan yang disebabkan oleh sentimen perbedaan kultural, warna kulit, kepercayaan dan tradisi yang menjadi karakteristik etnik tersebut.

Kekerasan politik dan konflik etnik sendiri, kata Horowitz, mudah terjadi dalam masyarakat yang multirasial atau plural yang diwarnai oleh perbedaan tajam dan ketimpangan yang menonjol dalam struktur ekonomi, sosial, politik dan kultural.¹³ Hal yang

¹¹ Roger Scruton, *Kamus Politik Kamus Politik*, (terj.), Ahmad Lintang Lazuardi, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), hlm. 308-309.

¹² Donald L. Horowitz, *Etnic Group in Konflik*, (Los Angeles: University of California Press, 1985), hlm. 20.

¹³ Seperti dalam kutipan Herdi Tri Nurwanto, *Polarisasi Sosial dan Kekerasan Politik: Studi Tentang Kesenjangan Pribumi Muslim dan Etnis Tionghoa di Indonesia Era Orde Baru 1966-1998* (Ringkasan Desertasi), Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2010, hlm.7

hampir senada juga dikatakan oleh Peter Rose (1964), bahwa etnis merupakan sebuah kelompok yang para anggotanya memiliki warisan kultural dan sosial yang sama yang diwariskan dari satu generasi ke generasi berikutnya.¹⁴ Bahwa rasa memiliki (*sense of belonging*) yang ada di dalam diri kelompok etnis ini dapat dipengaruhi oleh cara kelompok dominan di dalam masyarakat bersedia merespon terhadap kelompok tersebut. Jika kelompok minoritas diterima oleh kelompok mayoritas, sehingga terjadi peleburan ke dalam ruang kebersamaan di dalamnya, maka menurut Le May, kelompok yang masuk ke dalam kelompok mayoritas tersebut secara alamiah bersedia mengidentifikasi dirinya dengan kelompok mayoritas. Sehingga salah satu konsekuensinya adalah rasa kebersamaan sebuah etnik cenderung melemah.¹⁵

Sebaliknya, ketika kelompok mayoritas atau kelompok yang dominan cenderung menolak kelompok minoritas atau kelompok etnis, maka semangat etnisitas itu akan cenderung menguat sembari berusaha membangun kekuatan untuk mempertahankan diri di hadapan kelompok mayoritas yang cenderung tidak menerima mereka. Dari sini kemudian bisa dipahami bahwa sentimen etnisitas menguat ketika kelompok dominan berusaha resisten terhadap kelompok minoritas (kelompok etnik).

Ikatan persaudaraan (*fraternity*) dan kelompok menjadi menguat ketika mereka secara bersama-sama merasa terancam oleh kelompok lain yang jauh lebih besar dan cenderung memandang mereka yang minoritas itu sebagai pihak lain, bukan sebagai saudara. Terkait dengan dinamika dan pergolakan kelompok etnis ini, Edgar Litt menegaskan bahwa berbagai simbol, kepentingan, perilaku dan identitas baik secara riil maupun imajiner yang dimiliki dan menjadi pengikat oleh sebuah kelompok atau komunitas, cenderung akan memisahkan antara kami dengan mereka. Sebab, jika ada "saudara" maka mesti ada "orang lain".¹⁶

Selanjutnya, pakar lain, Narroll, mengatakan bahwa kelompok etnik dikenal sebagai suatu populasi yang; (1) secara biologis mampu

¹⁴ Anthoni Deforest Molina, "Ras, Etnisitas dan Politik" dalam John T. Ishiyama dan Marijke Breuning. (eds.), *Ilmu Politik dalam Paradigma Abad ke-21- Sebuah Referensi Panduan Tematis*, (terj.), Tri Wibowo B.S., (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2013) hlm.1336.

¹⁵ *ibid*

¹⁶ Edgar Litt, *Beyond Pluralism: Ethnic Politics in America*, (Glenview, IL, Foresman, 1970), hlm. 4.

berkembang biak dan bertahan, (2) mempunyai nilai-nilai budaya yang sama dan sadar akan rasa kebersamaan dalam suatu bentuk budaya, (3) membentuk jaringan komunikasi dan interaksi sendiri, (4) menentukan ciri kelompoknya sendiri yang diterima oleh kelompok lain dan dapat dibedakan dari kelompok populasi lain.¹⁷

Dari penjelasan Naroll tersebut, dapat diketahui bahwa suatu kelompok sosial dikatakan sebagai kelompok etnis ketika kelompok tersebut mempunyai ciri-ciri biologis dan kultural dengan kelompok lain. Selain itu, dengan ciri-ciri fisik dan kulturalnya yang khas tersebut, maka sebuah etnis dipandang sebagai komunitas yang isoliter, eksklusif dan terpisah dari kelompok lain. Etnis kemudian menjadi ruang bagi tumbuhnya kluster-kluster sosial yang dicirikan dengan sejumlah sifat-sifat tertentu. Tidak jarang ciri-ciri tersebut pada titik ekstremnya menjadi gerakan politik yang mencoba menundukkan etnik-etnik lain di bawah otoritasnya.

Dengan demikian, politik etnik merupakan manifestasi dari peneguhan eksistensi kelompok. Hal ini senada dengan pendapat Weber. Menurut Weber, paling tidak ada empat prinsip utama terkait dengan keberadaan etnik. Keempat prinsip tersebut adalah:

Etnisitas sebagai wujud dari status kelompok atau komunitas, Etnisitas sebagai mekanisme dari terpaan monopolistik sosial; (3) Etnisitas dan mobilisasi politik (Sinisa: 2004). Dari keempat prinsip tersebut, Weber kemudian menarik beberapa asumsi terkait politik etnik: (1) Setiap tindakan sosial tidak luput dari nuansa etnisitas, (2) Konflik sosial terjadi ketika ada sekelompok etnik tertentu yang hendak mencoba menarik keuntungan dari etnik lainnya (3) Tindakan politik etnik dalam perkembangan politik mencerminkan performa etnik yang bersangkutan.¹⁸

Konstruksi pemikiran Weber tentang politik etnik tersebut berangkat dari konsepnya yang mendasar, yakni status. Di dalam ranah sosial, status turut membentuk struktur masyarakat yang ada. Status bukan sekadar ornamen, melainkan juga faktor yang mendasari terbentuknya formasi sosial dalam sebuah masyarakat. Politik etnik merupakan salah satu dari gerakan sosial yang

¹⁷ Alo Liliweri, *Prasangka dan Konflik, Komunikasi Lintas Budaya Masyarakat Multikultur*, (Yogyakarta: LKiS Pelangi Aksara, 2005) hlm. 8-9.

¹⁸ Sofyan Syaf, *Politik Etnik-Dinamika Politik Lokal Kendari*, (Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2014), hlm.18-19.

terbentuk karena kehadiran status dalam masyarakat. Sebab, etnik sendiri merupakan salah satu cermin dari bentuk stratifikasi sosial yang ada. Sementara itu, stratifikasi sosial sendiri terbentuk karena munculnya status.

Status sosial, kata Weber, biasanya diekspresikan melalui fakta bahwa bagaimanapun gaya hidup tertentu bisa diharapkan muncul bagi siapa saja yang ingin menjadi bagian dari lingkaran tersebut. Terkait dengan hal ini, salah satu konsekuensinya adalah terjadinya pembatasan anggota dari kelompok tersebut. Pembatasan anggota itu bisa diwujudkan, misalnya, dalam bentuk perkawinan satu kelompok tertentu dan menutup diri untuk melakukan perkawinan dengan kelompok lainnya. Pola seperti ini, dalam konteks politik etnik, biasanya difungsikan untuk menjaga kemurnian dari gaya hidup atau tradisi sebuah kelompok, dan merupakan sebuah proteksi sosial terhadap para anggotanya untuk tidak terpengaruh atau mengimitasi budaya atau gaya hidup dari kelompok lain. Dari sinilah kemudian keberadaan status yang dikonstruksi oleh gaya hidup berkembang menjadi stratifikasi sosial.¹⁹

Dari situlah kemudian Weber juga menegaskan bahwa perkembangan status pada dasarnya merupakan persoalan stratifikasi yang bertumpu pada perebutan.²⁰ Namun, Weber juga

¹⁹ Dalam hal status yang dikonstruksi oleh gaya hidup dan kemudian menjelma menjadi stratifikasi sosial ini, Weber mengambil contoh khasnya melalui “kelompok-kelompok status” yang berdasarkan pada gaya hidup konvensional yang sedang berkembang di Amerika Serikat dari demokrasi tradisional. Misalnya, hanya sebuah penduduk yang hidup di sebuah jalan tertentu yang dianggap dan diakui sebagai bagian dari “masyarakat”. Kelompok ini yang dikualifikasikan atau digolongkan sebagai relasi sosial dan diundang. Diferiansi ini berkembang sedemikian rupa yang menunjukkan ketundukan tegas pada gaya hidup yang dominan pada sebuah masa tertentu dalam sebuah masyarakat. Ketundukan pada gaya hidup itu juga terdapat di kalangan masyarakat Amerika yang tidak dikenal di negara lain, termasuk di negeri Weber, Jerman. Ketundukan semacam itu, kata Weber, dipandang sebagai indikasi tentang fakta bahwa seseorang berpretensimemiliki kualifikasi sebagai seorang gentleman. Ketundukan ini, lanjut Weber, paling-tidak menjadi sebuah prima facie, bahwa ia akan diperlakukan seperti itu. Dalam hal ini Weber membandingkan ketundukan budaya di salah satu kelompok masyarakat di AS tersebut dengan budaya di Jerman. Terkait dengan ketundukan budaya tersebut, Weber menegaskan bahwa peluang kerja bagi masyarakat tersebut, yang berada di gedung-gedung mewah dan terlebih pernikahannya dengan keluarga terhormat kemudian sama pentingnya dengan duel di kalangan orang Jerman semasa Kaiser. Lihat selengkapnya Max Weber, *Sosiologi*, (terj.), Noorkholish dan Tim Penerjemah Promothea (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), hlm. 226.

²⁰ Soal perebutan status ini, Weber mencontohkan beberapa kelompok di Amerika Serikat yang terdiri dari keluarga-keluarga tertentu dan telah menetap dalam waktu yang lama, seperti “Fies Families of Virginia”, atau keturunan maupun yang dianggap sebagai keturunan Pocahontas “putri Indian”, anak turun para Pilgrim Fathers, Knickerbockers, para anggota sekte yang sangat tertutup dan berbagai macam kelompok yang mengucilkan diri dengan menggunakan berbagai macam karakteristik dan rencana semua elemen ini, kata Weber, telah merebut penghargaan ‘status’, lihat *ibid.*, hlm. 226-227.

menegaskan bahwa jalan dan situasi yang konvensional ini pada akhirnya berorientasi pada *privilege legal*, baik positif maupun negatif, mudah ditempuh begitu sebuah stratifikasi tertentu tatanan sosial benar-benar 'menetap' dan telah mencapai stabilitas berkat distribusi kekuasaan ekonomi yang stabil.²¹

Status sebagai faktor penentu bagi lahirnya stratifikasi sosial, yang termasuk di dalamnya eksistensi kelompok etnik, telah dielaborasi Weber lebih jauh hingga menyentuh pada tataran etnik dan kasta. Menurut Weber, kelompok status ini, pada tahap perkembangannya akan menjadi kasta tertutup. Karena itulah, diferiansi status bukan hanya ditopang oleh hukum dan undang-undang, melainkan juga oleh sistem ritual. Hal ini terjadi untuk menjaga kemurnian kasta dengan seluruh atribut budayanya. Untuk menjaga kemurnian status luhur sebuah kasta ini pula, maka para anggota yang berasal dari kasta tinggi dilarang keras berhubungan dengan para anggota yang berkasta rendah. Sebab, ketika para anggota dari kasta tinggi berhubungan atau mempunyai kontak sosial dengan kelompok kasta rendah, hal ini dianggap sebagai penyebab ketidakmurnian ritual, dan merupakan sebuah stigma yang harus ditebus dengan praktik keagamaan. Ini karena setiap kasta melakukan pemujaan terhadap dewa-dewa yang berbeda-beda.²²

Peneguhan status sebagai sistem pembedaan sosial yang ekstrem seperti itu, kata Weber, ketika di dalamnya ditopang oleh unsur atau semangat etnik.²³ Namun, Weber juga menegaskan bahwa pemisahan "status" yang berkembang menjadi sebuah "kasta", berbeda strukturnya dari sebuah "etnis" semata, yang mana struktur kasta mentransformasikan keberadaan bersama secara horizontal

²¹ *Ibid* hlm 227

²² *Ibid*

²³ Menurut Weber, sesungguhnya kasta adalah bentuk normal dimana komunitas-komunitas etnis biasanya hidup berdampingan dalam suatu cara yang "dimasyarakatkan". Komunitas-komunitas etnis tersebut percaya pada hubungan darah, menampak perkawinan eksogami dan perhubungan sosial. Situasi kasta semacam itu adalah bagian dari fenomena orang-orang 'paria' dan bisa dijumpai di seluruh dunia. Orang-orang itu membentuk berbagai komunitas, menjalani tradisi pekerjaan khas membuat kerajinan dan berbagai seni lainnya, dan memelihara suatu keyakinan dalam komunitas etnis mereka. Mereka hidup dalam sebuah "diaspora" yang tegas terpisah dari semua perhubungan personal, kecuali dari jenis yang tidak bisa dihindarkan, dan situasi mereka genting secara legal. Tetapi berkat sangat pentingnya perekonomian mereka, mereka ditolerir, malahan sering diistimewakan, dan mereka hidup dalam komunitas-komunitas politik yang berselang-seling. Dalam hal ini, Weber mengambil contoh bahwa orang-orang Yahudi adalah contoh historis yang sangat mengesankan, *ibid*, hlm. 227

dan tidak bersinggungan dengan berbagai kelompok yang terpisah secara etnis, menjadi sebuah sistem sosial yang sifatnya vertikal. Dalam hal ini ada distingsi pola stratifikasi sosial berdasarkan etnik dan kasta. Stratifikasi sosial berbasis pada kasta lebih bersifat vertikal, sementara stratifikasi sosial berbasis etnik lebih bersifat horizontal.

Dari tipologi stratifikasi itulah maka Weber mencoba untuk memisahkannya. Selain itu, dalam pola penghormatan juga terjadi perbedaan antara struktur etnik dan kasta. Kalau struktur etnik maka masing-masing etnik cenderung memandang dirinya sebagai yang terbaik dan tertinggi, sehingga lebih bersifat subjektif; sementara itu dalam struktur kasta telah terjadi subordinasi elemen sosial tertentu karena lebih mengistimewakan sebuah kelompok yang dianggap mempunyai status sosial paling tinggi. Hal ini diakui oleh masing-masing kasta sehingga terkesan lebih objektif. Misalnya, dalam kasta Brahmana jelas dianggap paling tinggi tingkat kemuliaannya dibanding dengan kasta Sudra. Siapa pun yang masuk dalam sistem kehidupan kasta pasti mengakui nilai stratifikasi tersebut. Dari sini kemudian struktur sosial kasta dalam hal pengistimewaan berbeda dengan struktur sosial berbasis etnik.

Dalam struktur yang berbasis kasta, tidak semua kelompok dalam kasta berhak mengklaim sebagai pihak yang mempunyai status paling tinggi. Status tertinggi dalam kasta tetap satu yakni kasta Brahmana, kemudian diikuti kasta Ksatria, dan paling rendah kasta Sudra. Sementara itu dalam struktur etnik, hampir setiap kelompok etnik memandang diri mereka sebagai yang terbaik. Dalam hal inilah, setiap kelompok etnik cenderung tidak mau tunduk terhadap etnik lainnya. Hal ini berbeda dengan dunia kasta, di mana kasta terendah mau tidak mau harus tunduk dan menaruh hormat terhadap kasta yang tertinggi.²⁴

Pandangan Weber dalam menganalisa struktur sosial yang berbasis pada status dan kaitannya dengan stratifikasi sosial tersebut, juga menunjukkan sebuah metode tentang memahami

²⁴ Hal ini, sebagaimana diungkapkan Weber, karena adanya fakta bahwa dalam struktur kasta pembedaan etnis semacam itu sudah menjadi pembedaan "fungsional" dalam masyarakat politik (para tokoh pendeta, para prajurit, para pedagang, para petani dan seterusnya). Tetapi bangsa Paria yang paling hina sekalipun, kata Weber, tetap bisa melangsungkan pelestarian dalam sejenis cara yang sama uniknya dengan komunitas etnik dan komunitas status: keyakinan pada kehormatan khusus mereka sendiri. Hal ini juga yang terjadi di dalam bangsa Yahudi, lihat *ibid.*, hlm. 228

struktur masyarakat berdasarkan pada struktur peran dan prestise sosial. Metode analisa ini semakin jelas ketika Weber membahas tentang pemisahan antara etnik dan kasta sebagai bagian dari stratifikasi sosial yang dikonstruksi oleh adanya status.

Menurut Bernard Barber, paling tidak ada tiga unsur stratifikasi di dalam masyarakat yang hidup berdampingan, yaitu: kasta, kelas dan status.²⁵ Munculnya tiga unsur dalam struktur sosial itu, kata David E. Apter, merupakan bagian dari proses modernisasi yang terjadi di masyarakat. Masyarakat yang mengalami modernisasi menanggung tiga peran yang tidak bisa dihindari, yakni tradisional, akomodasionis, dan baru. Ketiga peran ini bisa dijumpai di dalam tiga unsur di atas, yaitu unsur kasta, kelas, dan status.

Pengaruh modernisasi pertama, menurut Apter, ialah menghancurkan relasi peran yang ditetapkan secara ritual di antara anggota-anggota dari kasta yang berbeda. Terlepas hal ini bersifat rasial-kultural, sebagaimana yang terjadi di Eropa, ataupun yang bersifat keagamaan sebagaimana yang terjadi di Afrika dan India. Stratifikasi sosial berdasarkan kelas-kelas seperti ini umumnya secara etis dipersepsikan sebagai sesuatu yang sangat buruk di awal era modernisasi.²⁶ Apalagi dalam konteks demokrasi, yang merupakan bagian dari arus modernisasi di bidang politik, memberikan privilese terhadap kelompok tertentu berdasarkan kelas sosial atau golongan darah. Ini dianggap sebagai sesuatu yang tidak rasional, dan merupakan sebuah kesalahan.

Sebab, demokrasi lebih mengedepankan meritokrasi (prestasi) dalam hal pemberian penghargaan dan penghormatan kepada seseorang, bukan karena kelompok sosial, kelas sosial apalagi golongan darah. Lagi pula, menurut Weber, stratifikasi berdasarkan status tersebut berjalan beriringan dengan usaha untuk memonopoli barang-barang yang sifatnya material. Selain itu, tentu saja status, kehormatan dan penghargaan, stratifikasi sosial berbasis status juga dalam rangka memonopoli barang-barang material untuk semakin meneguhkan eksklusifitas sebuah kelompok.²⁷

²⁵ Bernard Barber, *Social Stratification*, (New York: Harcourt, Brace & Co, 1957), hlm. 73-185.

²⁶ S.N. Eisentadt, "Social Change: Differentiation and Evolution" dalam *American Sociological Review*, XXIX (Juni, 1964)

²⁷ Tentu saja usaha monopoli terhadap hal-hal yang sifatnya material dalam stratifikasi sosial berbasis status ini juga memberikan motif paling efektif bagi eksklusivitas sebuah kelompok status; meskipun sering bermain dalam batas tertentu. Namun dalam sebuah lingkaran status

Meski arus modernisasi dan demokrasi berlangsung secara masif di berbagai dunia, namun hal itu tidak kemudian menghapus semangat etnisitas dan rasialisme. Terjadinya politik *aphartheid* di Afrika Selatan, segregasi etnis di Bosnia oleh Serbia,²⁸ dan pengusiran etnis Rohingya di Myanmar merupakan di antara sekian contoh dari maraknya politik etnik dan rasialisme di era modern. Nilai-nilai kemanusiaan, HAM dan demokrasi yang menjadi wacana utama modernisasi ternyata tidak cukup ampuh untuk menghapus praktik politik rasial dan etnisitas tersebut. Dari banyaknya konflik sosial yang dilatarbelakangi oleh persoalan etnik tersebut kemudian seolah membenarkan asumsi Weber di atas yang salah satunya adalah; konflik sosial terjadi antara lain disebabkan oleh sengketa dan kesenjangan etnisitas di mana ketika satu etnik berusaha mengambil keuntungan simbolis dari etnik lainnya.

Lain halnya dengan Weber, pakar strukturalisme-fungsional, Emile Durkheim, justru berpandangan positif terhadap keberadaan etnik. Bagi Durkheim, etnik merupakan sebuah ikatan sosial dan kultural bagi masyarakat. Dari ikatan ini kemudian muncul rasa solidaritas di dalam etnik itu sendiri. Etnik, bagi Durkheim, bukan sebuah faktor yang menyebabkan lahirnya kesenjangan sosial dan kemudian memunculkan konflik horizontal. Justru sebaliknya, etnik merupakan sebuah kekuatan untuk mengintegrasikan elemen-elemen sosial yang ada di dalam proses dinamika masyarakat. Penjelasan tersebut berangkat dari pengamatan Durkheim terhadap masyarakat tradisional dan modern. Bagi Durkheim, seperti kata Sinisa (dalam Syah: 2014), bahwa masyarakat tradisional dan modern,

terdapat persoalan perkawinan campur: kepentingan keluarga dalam monopolisasi calon mempelai pria sekurang-kurangnya sama pentingnya dan setara dengan monopolisasi anak-anak perempuan. Anak-anak perempuan dalam sebuah lingkaran harus dijamin kelangsungan hidupnya. Dengan semakin tertutupnya sebuah kelompok status, maka jabatan-jabatan khusus juga menjadi objek monopoli kelompok tersebut. Begitu pula, barang-barang material khusus juga menjadi objek monopoli kelompok status, Max Weber, *Sosiologi*, (terj.), Noorkholish dan Tim Penerjemah Promothea, (Yogyakarta: Pustaka) hlm.230

²⁸ Sejarah mencatat bahwa ethnic cleansing juga pernah menimpa etnis Muslim Bosnia yang dilakukan oleh pemerintah Serbia pada 1993. Seperti ditulis oleh Amien Rais bahwa pasukan-pasukan Serbia saat itu diberitakan telah memperkosa sekitar 30 ribu wanita Bosnia yang kebanyakan Muslimah dalam rangka melakukan penghinaan maksimal (maximum humiliation). Sekitar 70 ribu Muslim Bosnia yang dikurung dalam Kamp konsentrasi memang tidak dimasukkan ke kamar gas. Mereka dibiarkan mati perlahan setelah dianiaya dengan berbagai cara. Sering kali di antara mereka dijadikan tontonan serdadu Serbia. Caranya adalah sebagian warga Bosnia itu disuruh berlari di lapangan, kemudian dikejar tank dan digilas rata dengan tanah. Jelas nasib warga Bosnia kala itu sangat mengerikan, tak ada bedanya dengan warga Yahudi yang dibantai Hitler, lihat selengkapnya Amien Rais, *Sukses dan Keajaiban Kekuasaan*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998), hlm.117.

di dalamnya tidak memiliki struktur yang berbeda baik secara internal maupun eksternal. Perbedaan kedua jenis kelompok tersebut justru nampak dalam hal pola solidaritasnya, baik itu solidaritas mekanik,²⁹ maupun solidaritas organis.³⁰

Kedua bentuk solidaritas di atas menurut Durkheim, tidak berdiri sendiri-sendiri secara terpisah, melainkan saling berkaitan. Munculnya solidaritas organis merupakan konsekuensi dari perubahan struktur dan pola solidaritas mekanik. Dengan kata lain, tumbuhnya masyarakat modern dengan strukturnya yang terspesialisasikan itu, terjadi karena adanya relasi sosial yang lebih dulu ada di dalam masyarakat etnik atau masyarakat adat (tradisional).³¹ Dari penjelasan ini, maka kalau memakai paradigma strukturalisme, masyarakat etnik dengan solidaritas mekanisnya itu merupakan dasar struktur dari masyarakat modern dengan solidaritas organisnya tersebut. Masyarakat modern dengan bentuk solidaritas organis sendiri merupakan superstruktur yang lahir dari masyarakat etnik. Dalam hal ini tokoh struktural fungsional lainnya, Talcott Parson menegaskan bahwa solidaritas organis merupakan kelanjutan dari kolektivitas kesadaran (dasar solidaritas mekanis) dalam bentuk yang dimodifikasi. Dengan pandangan seperti ini, Parson kemudian berpendapat bahwa analisa Durkheim tentang struktur sosial dalam masyarakat modern menuntut konsensus dan tatanan moral yang sudah ada sebelumnya, dan pandangan ini telah terbukti berpengaruh.³²

²⁹ Solidaritas mekanis menurut Durkheim adalah bentuk solidaritas yang berlaku di kalangan masyarakat tradisional. Solidaritas ini lebih didasarkan pada sebuah konsensus atau kesadaran bersama. Karena itu, pola solidaritas ini lebih bersifat homogen yang dicirikan dengan aktivitas-aktivitas masyarakat tradisional yang dilakukan secara umum. Rata-rata aktivitas masyarakat tradisional selalu dilakukan bersama-sama dan pola penanganannya juga sama. Karena itu, ketika sebuah masyarakat tradisional mengalami modernisasi atau industrialisasi, maka solidaritas mekanik ini perlahan namun pasti akan tergerus karena pembagian kerja yang sifatnya heterogen dan profesional. Lihat Nicholas Abercrombie, Stephen Hill dan Bryan S. Turner, *Kamus Sosiologi*, (terj.), Desi Noviyani, Eka Adinugraha dan Rh. Widada, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010), hlm.166

³⁰ Sementara solidaritas organis adalah solidaritas yang berlaku di kalangan masyarakat modern. Solidaritas ini didasarkan pada pembagian kerja (*division of labour*) secara profesional dan terspesialisasi. Karena itu, corak solidaritas ini sifatnya sangat heterogen. Bentuk solidaritas ini terdiri atas saling tergantungan ekonomi yang timbul dari diferiansi dan spesialisasi dalam perekonomian modern, jejaring baru asosiasi pekerjaan seperti Gilda yang menghubungkan individu dengan negara, dan munculnya kekangan moral secara kolektif terhadap egoisme dalam asosiasi ini, lihat *Ibid*.

³¹ Sofyan Syaf, *Politik Etnik -Dinamika Politik Lokal Kendari*, (Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2014), hlm.19

³² Bukti penafsiran ini dapat diambil dari berbagai terbitan Durkheim. Misalnya dalam dua pamflet yang ditulis selama Perang Dunia I, Durkheim mencatat bahwa pengalaman perang digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dari pandangan di atas tampak bahwa meski telah terdiferiansi dalam bentuk pembagian kerja, namun masyarakat modern sejatinya tetap butuh dengan yang namanya kesadaran kolektif. Meski nampak individualis dan terspesialisasi, namun masyarakat modern tetap membutuhkan kebersamaan dalam persaudaraan. Hal ini juga diungkapkan Durkheim dalam pandangannya tentang sosiologi agama. Durkheim berpendapat bahwa masyarakat modern membutuhkan bentuk kolektivitas kesadaran yang relevan dengan kondisi kontemporer.

Namun, nampak ada kesulitan bagi masyarakat modern untuk menerima nilai-nilai agama masa lalu yang berlaku di kalangan masyarakat tradisional terkait dengan pembagian kerja secara profesional dan terspesialisasi. Dari sinilah kemudian ditemukan kontroversi dalam pemikiran Durkheim terkait dengan konsensus moral. Dalam analisisnya terhadap pemikiran Durkheim ini, Parson menegaskan bahwa titik berat awal fakta sosial dalam kerangka positivistik runtuh ketika Durkheim menerapkan kerangka kerja tindakan voluntaristik.³³ Sistem kerja voluntaristik ini umumnya hanya berlaku dalam masyarakat tradisional yang memakai sistem gotong-royong sebagai bagian dari solidaritas mekanis.

Selanjutnya, politik etnis dalam ranah sosial itu sering kali ditandai dengan munculnya ekstremisme etnisitas. Kecenderungan mengunggulkan etnik dalam sebuah sistem politik. Melahirkan semacam aliran baru yakni etnosentrisme. Etnosentrisme sebagaimana yang dijelaskan oleh William Graham Summer adalah sebuah pemikiran yang menjadikan sebuah kelompok atau grup sosial sebagai pusat segala sesuatu. Semuanya bertumpu pada eksistensi kelompoknya sendiri. Kelompok kemudian menjadi pusat bagi seluruh nilai dan tujuan hidup.³⁴ Dalam pengertian ini, maka etnosentrisme membawa kepada pemikiran bahwa suatu kelompok menjadi satu-satunya standar nilai bagi kelompok-kelompok lain,

komunal telah menciptakan sebuah konsensus moral di Perancis dan upacara-upacara publik yang menyerupai festival keagamaan. Lihat Nicholas Abercrombie, Stephen Hill dan Bryan S. Turner, *Kamus Sosiologi*, op. cit., hlm.166

³³ *Ibid.*, hlm. 167.

³⁴ *Ethnocentrism according to the classical definition of William Graham Summer is a view of the world " in which one's own group, and the others are scaled and rated with reference to it". Those the ancient Greeks and Romans, all outsiders were barbarism. Many tribes call them selves man or human being, while all others are something less. Lihat J. Milton Yinger, "Ethnocentrism" dalam *Encyclopedia International*, (Canada: Grolier Incorporated, 1967), hlm. 542.*

di mana setiap kelompok yang dianggap sebagai yang lain (*the others*) harus diukur dan tunduk terhadap segala aturan, nilai dan sistem yang digunakan oleh kelompok superior tersebut. Oleh karena itu, etnosentrisme ini merupakan pola atau modus penaklukkan atas sebuah kelompok terhadap kelompok lain. Pola semacam ini sebenarnya tidak hanya terjadi pada level komunitas sosial yang sifatnya lokal, tapi juga terjadi di antara negara-negara di “level” global.

Pada tahap global itu, negara *super power* atau negara-negara pertama menjadi satu-satunya standar dalam hal apa saja seperti: politik, ekonomi, sosial, budaya, dan ideologi bagi negara-negara lain (negara-negara dunia ketiga). Sehingga, sistem dan arah pembangunan negara-negara dunia ketiga mau tidak mau harus merujuk pada sistem dan pola pembangunan yang dipakai oleh negara-negara pertama (negara-negara maju) atau negara *super power*. Dalam konteks negara, etnosentrisme ini bisa disandingkan dengan chauvinisme³⁵ atau nasionalisme sempit yang cenderung menciptakan permusuhan dengan bangsa atau negara lain karena cinta yang melampaui batas dan membabi buta terhadap bangsa sendiri. Di sinilah dapat dipahami bahwa paradigma etnosentrisme adalah paradigma kekuasaan yang berusaha menguasai kelompok (atau negara) dari kelompok satu oleh kelompok lainnya. Kategori mayoritas versus minoritas sangat nampak berjalan dalam politik etnosentrisme ini.

Selain politik etnik, ada juga yang hampir sepadan dengannya, yakni politik rasial. Berbeda dengan etnik yang lebih bersifat sosial dan kultural, ras lebih mengacu pada ukuran biologis dan genetik. Seperti dikatakan oleh Molina (2013), bahwa istilah ras lebih mengacu pada aspek genetik individu yang menjadikan setiap

³⁵ Chauvinisme merupakan istilah ideologi politik yang diambil dari nama Nicholas Chauvin, seorang tentara Perancis yang sangat fanatik dalam melakukan pengabdianya kepada Napoleon, dan pada mulanya digunakan untuk menandai Idolatrie napoleontienne. Istilah ini kemudian merujuk pada kesukaan berperang dan pengabdian yang penuh terhadap negara atau pemimpin ketika cukup xenophobic. Istilah ini kemudian meluas lebih jauh-seperti dalam penggunaan chauvinisme pria untuk menunjuk pada kesukaan berperang dan sikap yang kuat untuk memuji-muji kebaikan suatu kelompok (dalam hal ini laki-laki) dan meremehkan kebaikan yang lain (dalam hal ini perempuan). Prinsip secara umum di balik perluasan ini adalah: chauvinisme yang merupakan satu jenis permusuhan, yang menyembunyikan ketidakmampuan seseorang untuk membangun hubungan dengan yang lain secara setara. Dengan menganggap dunia ini penuh dengan ketidaksetaraan yang tidak dapat digeser, chauvinisme melampiasikan kegelisahannya dengan membuat hubungan yang setara menjadi tidak mungkin, Roger Scruton, *Kamus Politik*, op. cit., hlm.122.

orang mempunyai sejumlah perbedaan fisik dan biologis seperti warna kulit, warna rambut, postur tubuh, dan bentuk wajah.³⁶

Semangat 'rasialisme' atau bahkan 'rasisme'³⁷ bisa tumbuh dan muncul ke permukaan apabila perbedaan-perbedaan fisik dan biologis tersebut diyakini oleh para pelakunya sangat berkaitan dengan kualitas intelektual dan kepribadian. Berdasarkan perbedaan-perbedaan unsur fisik dan biologis tersebut para pelakunya kemudian membuat perbedaan dan membagi kelompok manusia menjadi dua: ras unggul dan ras rendah. Politik rasial seperti ini di antaranya sebagaimana yang dilakukan oleh warga kulit putih terhadap suku Indian di Amerika Serikat. Dalam politik rasial itu, warga kulit hitam di AS dianggap lebih rendah status intelektualnya, bahkan kepribadiannya dibandingkan dengan warga kulit putih. Tak jarang perbedaan ini sering kali menggunakan klaim-klaim ilmiah.³⁸

³⁶ Molina, "Ras, Etnisitas dan Politik", op. cit., hlm. 1336

³⁷ Istilah "rasialisme" dan "rasisme" ini dalam kamus politik nampak sama, namun ada sedikit perbedaan. Berbeda dengan rasisme, rasialisme lebih bermakna sebagai sebuah keyakinan yang meneguhkan bahwa ada perbedaan besar (baik moral, intelektual, maupun budaya) antarberbagai ras. Sementara, 'rasisme' tidak sekadar meyakini bahwa ada sejumlah perbedaan intelektual dan moral di antara ras-ras, melainkan juga membangun landasan yang cukup kuat untuk menciptakan perlakuan yang berbeda terhadap sebuah ras, khususnya untuk menjamin hak dan keistimewaan terhadap para anggota ras sendiri, dan tidak memberikan hak dan keistimewaan terhadap ras lain. Keyakinan seperti itu mungkin atau tidak mungkin disertai dengan sebagian teori perbedaan antara ras-ras. Lihat Roger Scruton, Kamus Politik.....hlm.791; dalam definisi lain, istilah 'rasisme' dapat dimaknai sebagai determinasi tindakan, tingkah laku, atau kebijakan oleh kepercayaan (anggapan) atas karakteristik suatu ras. Rasisme dapat bersifat; (1) terbuka dan individual, yang melibatkan tindakan operatif yang bersifat individual atas kelompok-kelompok atau individu-individu dan ras subordinat, dan; (2) tertutup dan institusional, yang melibatkan hubungan-hubungan subordinasi dan operasi yang bersifat struktural antara kelompok-kelompok sosial. Jika rasisme individual terdiri atas tindakan-tindakan yang dilakukan secara sengaja, rasisme institusional melibatkan konsekuensi-konsekuensi dari sebuah sistem ketidaksetaraan rasial yang tidak disengaja. Rasisme tidak dibarengi oleh teori-teori rasis yang implisit maupun eksplisit, yang berusaha menjelaskan dan membenarkan ketidaksetaraan berdasarkan perbedaan ras, lihat Nicholas Abercrombie, Stephen Hill dan Bryan S. Turner, Kamus Sosiologi, op.cit., hlm. 453.

³⁸ Karya baru di AS yang menunjukkan perbedaan tingkat intelektual antara warga kulit hitam dengan warga kulit putih, di antaranya adalah karya Charles Murray yang mengemukakan perbedaan dalam rata-rata IQ antara orang kulit hitam dengan orang kulit putih di AS. Karya ini banyak disikapi secara serius. Namun sebagaimana yang ditunjukkan dalam kasus perbedaan antara dua warga itu, persoalan tersebut justru sangat emotif untuk dipandang sebagai sesuatu yang objektif dan ilmiah. Artinya perbedaan yang diciptakan Murray dan juga penelitel lainnya tersebut sangat diragukan akurasi keilmiahannya. Di samping itu, bukti tersebut tampak menunjukkan bahwa IQ sebuah populasi berubah dari waktu ke waktu, dan secara radikal dipengaruhi oleh pendidikan dan juga pengalaman. Jadi, misalnya orang Yahudi dari Eropa Timur yang datang ke AS di akhir abad ke 19 dan awal abad ke-20 memiliki hasil tes IQ yang buruk. Sementara anak cucu mereka sekarang menduduki posisi-posisi penting di berbagai sektor yang ada di AS dan Eropa, baik di ranah intelektual, politik dan juga ekonomi. Ini menunjukkan bahwa keunggulan intelektual sebuah kelompok masyarakat senantiasa dinamis dan dipengaruhi oleh lingkungannya, termasuk pendidikan dan pengalaman, bukan sepenuhnya bersifat natural dan genetik (keturunan). Lihat Roger Scruton, Kamus Politik, op. cit., hlm. 790

Bagaimana pun persoalan rasialisme atau rasisme tidak hanya mencerminkan sebuah sistem atau struktur masyarakat, melainkan juga melibatkan sebuah emosi. Rasa bangga atau cinta yang berlebihan terhadap kelompok yang mempunyai kesamaan warna kulit atau bentuk-bentuk fisik lainnya, juga merupakan faktor yang sangat menentukan bagi tumbuhnya rasisme atau rasialisme. Akar emosional rasisme, menurut Scruton, sebenarnya terletak pada makna bahwa sebagian kelompok masyarakat merupakan yang lain (*the other*) atau *alien*. Dalam hal ini, kelompok lain (*alien*) tidak diposisikan sebagai mitra atau saudara, melainkan sebagai rival atau musuh karena adanya sejumlah perbedaan fisik dan biologis. Diskriminasi rasial atau diskriminasi yang berdasarkan atas ras, untuk sekarang ini merupakan subjek legitimasi di beberapa negara, meski negara-negara itu telah mengklaim sebagai negara demokrasi, yang menjunjung tinggi asas kesamaan, kebebasan dan menghormati kemanusiaan.

Politik rasisme tersebut dalam perkembangannya telah turut menjadi faktor penyulut bagi meletusnya Perang Dunia II (1939-1945). Pada masa ini Hitler dengan klaim hendak membangkitkan ras Arya sebagai ras unggul telah memicu lahirnya perang yang melibatkan banyak negara di dunia. Seperti diungkapkan oleh Henry J. Schmandt, bahwa karakter rasialisme Hitler yang dikemas dalam sistem sosialisme nasional (NAZI) sebenarnya mempunyai landasan-landasan teoritik, sebagai pedoman dan legitimasi bagi praktik-praktik politik diskriminatifnya tersebut. Di antara para pemikir yang mengonstruksi dasar-dasar teoretik bagi praktik politiknya Hitler tersebut adalah para tokoh sosialisme-rasis yang ada di Jerman, Prancis, dan Inggris.³⁹ Karena itulah, politik yang dimainkan Hitler itu bukan sekadar rasialisme, melainkan sudah mencapai tahap rasisme. Sebab Hitler tidak sekadar mempercayai atau meyakini bahwa ada sejumlah perbedaan antara ras yang dia

³⁹ Akar-akar teoritik bagi rasisme Hitler dalam sistem sosialisme nasional itu, di antaranya muncul dalam tulisan-tulisan para pemikir sosialis seperti Henrich von Treitschke, (1834-1896), seorang tokoh besar nasionalisme Jerman, Joseph Gobineau (1816-1882), bangsawan Prancis yang pertama kali mengemukakan mitos Arya dengan superioritas Teutonic, dan Houston Chamberlin (1855-1927), penulis Inggris yang mengambil ide-ide Gobeneau. Karya Chamberlin, *Foundations*, telah terbit pada 1899, merupakan karya penting yang berusaha membangun basis bagi superioritas Nodic. Lihat Henry J. Schmandt, *Filsafat Politik-Kajian Historis dari Zaman Yunani Kuno sampai Zaman Modern* (terj.), Ahmad Baidlowi dan Imam Bahehaqie (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), hlm. 611.

miliki dengan ras-ras yang lain, tetapi juga membangun sejumlah landasan-landasan teoretik dan legalistik untuk melindungi dan mengunggulkan rasnya sendiri dan mensegregasi ras-ras lainnya.

Dengan dasar-dasar teoretik yang telah dikukuhkan sebagai basis pemikiran dan juga tindakan, maka Hitler dan Rosenberg mencoba membangun filsafat politik yang sesuai dengan tatanan dunia baru. Karya-karya dan orasi-orasi politik mereka berdua menjadi dalil atau postulat dasar bagi doktrin ras, sebuah doktrin yang menjadi inti sari dari filsafat politik NAZI.⁴⁰ Salah satu doktrin NAZI Hitler yang menjadi basis pendasaran bagi politik rasismenya adalah asumsinya tentang pemurnian ras. Jelas yang dimaksud oleh Hitler di sini adalah pemurnian ras Arya yang dia yakini sebagai ras unggul. Dari sinilah Hitler dalam praktik politik rasismenya berusaha semaksimal mungkin untuk memproteksi kelompok ras Arya agar tidak tercemar oleh ras-ras lain yang dia anggap lebih rendah. Oleh karena itu, Hitler juga menerapkan kebijakan larangan kawin campur antara ras Arya dengan ras-ras non-Arya.

Dalam pandangan Hitler dan Rosenberg, fondasi sejati untuk membangun kemajuan sebuah negara dan juga dunia, telah ditemukan dalam hukum alam yang menegaskan bahwa semua perkawinan spesies, keturunan dan ras bisa melahirkan kelemahan. Dalam hal ini Hitler dan para pengikutnya percaya bahwa tidak ada persamaan antar manusia. Jika di antara manusia tidak ada persamaan, maka di dalam ras, juga tidak mungkin ada persamaan. harus ada perbedaan antar ras: ras unggul dan ras rendah. Pendapat Hitler tentang tidak adanya persamaan antara manusia dengan ras itu seperti senafas dengan pemikiran Nietzsche yang juga menegaskan tidak adanya persamaan antar manusia. Bagi Nietzsche, manusia tidak ada yang sama menurutnya mesti ada manusia unggul (*ubermensch*), dan juga ada manusia rendah; ada moralitas tuan dan juga ada moralitas budak. Konsep *ubermensch* (manusia unggul) dari Nietzsche tersebut kemudian digunakan oleh Hitler untuk meneguhkan *herenvolk* (ras unggul).⁴¹

⁴⁰ *ibid*

⁴¹ Konsep *ubermensch* atau 'Manusia Unggul' merupakan konsep yang dikenalkan oleh Nietzsche tentang penguasaan diri dan kemudian divulgarikan dalam doktrin NAZI tentang 'ras unggul' (*Herrenvolk*). Menurut Nietzsche, watak manusia mendefinisikan esensi, bukan dari individu tetapi dari sebuah kelas, dan para individu meminjamnya untuk dirinya dalam rangka mengungguli setiap kelas, dan setiap prinsip, credo atau adat yang mungkin mengurung dia ke dalam salah satunya (termasuk secara kebetulan, kelas dari *Herrenvolk*). Individual

Di mana kemudian letak keunggulan sebuah ras yang diimajinasikan oleh Hitler dan kelompoknya tersebut? Bagi Hitler, kekuatan dan keunggulan ras lebih terletak pada kemurniannya. Oleh karena itu, sudah menjadi kehendak alam bagi sebuah ras untuk menjaga kemurnian rasnya. Sebab, percampuran dua ras hanya akan mendegradasi ras yang lebih unggul. Dari sini Hitler bertolak belakang dengan Karl Marx tentang dialektika sejarah: bahwa dialektika sejarah bagi Hitler harus dipandang sebagai wujud pertentangan antar ras, bukan pertentangan antar kelas.⁴²

Dari pandangan seperti itu, maka Hitler semakin yakin bahwa jika peradaban dunia masih ingin diharapkan untuk menemukan kejayaannya, maka konsekuensinya ras Arya harus dibangkitkan lagi dari keterpurukan; ras Arya harus direvitalisasi lagi dengan meneguhkan kemurniannya. Oleh karena itu, ras Arya harus diproteksi dari percampuran dengan ras-ras lain yang lebih rendah. Untuk menjaga kemurnian ras unggul, yang berupa ras Arya ini, bagi Hitler merupakan tugas utama sebuah negara. Tugas utama negara di ranah pendidikan, bagi Hitler adalah untuk mengembleng kesadaran dan perasaan ras menjadi naluri dan intelek. Hati serta otak kaum muda harus dibentuk sedemikian rupa supaya mempunyai semangat untuk menjaga kemurnian ras. Tidak ada anak laki-laki dan perempuan yang telah menamatkan sekolah tanpa mempunyai dorongan kuat untuk mewujudkan cita-cita tertingginya, yakni menjaga kemurnian dan keunggulan ras.⁴³

Kalau memang ras Arya diyakini sebagai ras unggul, pertanyaannya kemudian, apa bukti kalau ras Arya merupakan ras unggul dibandingkan dengan ras-ras lain? Mengenai hal ini, Hitler menegaskan bahwa bukti itu sudah jelas, yakni prestasi dunia di

secara esensial, tentu berbeda dengan individu secara universal. Dengan demikian watak manusia harus diatasi dan kehebatan sejati menjadi milik makhluk yang berhasil mengatasi watak ini: yaitu *Übermensch*. Doktrin ini bersandar pada metafisika yang agak meragukan tetapi memiliki kesamaan dengan ide-ide tertentu dari filsafat eksistensialisme tentang prioritas eksistensi di atas esensi. Nietzsche menggunakannya untuk membangkitkan kembali ide-ide etika Aristoteles. Aristoteles berpendapat bahwa seluruh masyarakat harus menumbuhkan kebaikan, bahwakebaikan merupakan bagian dari semua karakter, dan bahwa bentuk tertingginya adalah bentuk megalopsuchos, atau pribadi berjiwa besar, yang melihat dunia manusia dengan pandangan remeh penuh keagungan yang tidak terjangkau oleh manusia pada umumnya, lihat Roger Scruton, *Kamus Politik*, op. cit., hlm. 965-966.

⁴² Henry J. Schmandt, *Filsafat Politik, Filsafat Politik-kajian Historis dari Zaman Yunani Kuno sampai Zaman Modern* (terj.), Ahmad Baidlowi dan Imam Bahehaqie, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), hlm. 612.

⁴³ Adolph Hitler, *Mein Kampf*, (terj.), R. Manheim (Boston: Houghton Mifflin, 1943), hlm. 427

bidang seni (*art*), sains dan kebudayaan. Semua capaian itu, kata Hitler, merupakan produk kreatif ras Arya. Namun, anehnya Hitler sendiri tidak mempunyai definisi yang baku tentang apa yang disebut dengan ras Arya yang dia agungkan tersebut. Hitler hanya memberikan gambaran bahwa ras Arya itu telah menyebar ke berbagai negara di dunia, mulai dari kawasan barat laut untuk membangun peradaban Mesir, Persia, India, Yunani, dan juga Romawi. Hitler kemudian berasumsi bahwa di antara ras dan bangsa Arya, yang keturunannya masih murni dan karena itu menjadi keturunan tertinggi, ditemukan di Jerman.⁴⁴ Inilah salah satu politik rasisme yang pernah muncul dalam sejarah dunia, dengan berbagai konsekuensinya yang negatif. Di dalam Perang Dunia II itu politik rasisme sebenarnya bukan hanya ditunjukkan oleh Jerman, tapi juga oleh Jepang.

B. Dimensi-Dimensi Sosial Politik Etnik

Selanjutnya, aspek lainnya yang juga perlu dijelaskan adalah tentang dimensi-dimensi sosial dari politik etnik. Politik etnik sebagai bagian dari kajian sosial dan politik mempunyai dimensi-dimensi sosial yang menjadi unsur-unsur integralnya. Artinya, jika berbicara politik etnik dan rasialisme maka tidak bisa mengabaikan dimensi-dimensi sosial itu. Di antara dimensi-dimensi sosial politik etnik dan juga politik rasial, sebagaimana dijelaskan oleh Molina, adalah soal *Prasangka dan Diskriminasi, Stratifikasi Sosial dan Segregasi, Akulturasi dan Asimilasi* dan juga *Strategi Minoritas*.

Dimensi-dimensi sosial itu dalam kenyataannya banyak muncul di berbagai negara. Seperti kaum imigran dari Timur Tengah yang ada di Eropa Barat, yang kemudian memunculkan persoalan-persoalan baru terkait dengan etnisitas dan di mana persoalan-persoalan akulturasi, segregasi, asimilasi, dan akomodasi senantiasa mewarnai kehidupan masyarakat imigran yang ada di Eropa, seperti Inggris, Perancis, Jerman, dan negara-negara lain. Dalam konteks nasional, dimensi-dimensi sosial politik etnik tersebut di atas biasanya muncul di kawasan transmigrasi atau urbanisasi, dimana penduduk pendatang tak jarang bergesekan dengan penduduk lokal dan menimbulkan konflik sosial. Dari sinilah kemudian wacana asimilasi, segregasi, strategi minoritas, dan sejenisnya juga turut mewarnai di dalamnya.

⁴⁴ Henry J. Schmandt, *Filsafat Politik*, op. cit., hlm. 612.

Prasangka dan Diskriminasi

Dimensi pertama dalam politik etnik dan rasialisme adalah soal prasangka dan diskriminasi. Menurut Rose (dalam Molina: 2013), prasangka merupakan bentuk sikap yang umumnya negatif yang ditunjukkan kepada individu atau kelompok tertentu. Dengan kata lain, persangkaan buruk (*prejudice*) merupakan terminologi yang sering digunakan di dalam literatur mengenai hubungan antar ras untuk mendenotasikan sikap antipati individu atau kekerasan aktif terhadap kelompok lain yang berbeda etnik atau ras.⁴⁵

Lebih jelasnya, prasangka merupakan sikap terhadap individu yang lebih didasarkan pada sisi keanggotaannya dalam sebuah kelompok atau komunitas, bukan berdasarkan keunikannya sebagai individu.⁴⁶ Dalam hal ini prasangka itu muncul terkait dengan hadirnya seseorang sebagai anggota kelompok. Di sinilah kemudian prasangka mempunyai dimensi sosialnya.

Namun seperti dikatakan Kitano bahwa prasangka bisa terjadi karena dilatarbelakangi oleh berbagai faktor yang berbeda-beda. Hal ini bisa diambil contoh dengan terjadinya sebuah kelompok mayoritas yang mencoba menghegemoni kelompok minoritas. Maka bisa jadi muncullah sebuah prasangka di kalangan minoritas, bahwa kelompok dominan tersebut berusaha membuat mereka senantiasa tunduk dan patuh demi menjaga kepentingannya sendiri. Sehingga kelompok minoritas, melalui prasangkanya itu, merasa bahwa kehadirannya dalam masyarakat hanya dijadikan alat kepentingan mayoritas.

Contoh lain misalnya, yang sering terjadi di dalam konstelasi politik nasional, antara organisasi masyarakat (Ormas) atau *Civil Society*⁴⁷ dengan partai politik. Bagaimana pun, Ormas adalah lumbungnya massa. Ketika sebuah Ormas mempunyai program-program tertentu, partai politik atau bahkan pemerintah dan pemodal akan banyak yang turut berpartisipasi. Keterlibatan para

⁴⁵ Nicholas Abercrombie, Stephen Hill dan Bryan S. Turner, *Kamus Sosiologi*, op. cit., hlm. 438.

⁴⁶ Molina, "*Ras, Etnisitas dan Politik*", op. cit., hlm. 1337.

⁴⁷ *Civil Society* (masyarakat sipil) ini merupakan istilah yang semakin populer di abad 18, dan dimasukkan ke dalam teori politik. Istilah ini sebagian besar sebagai akibat dari kontrak sosial. Istilah ini lebih merujuk kepada negara atau masyarakat dimana pola-pola asosiasi diterima dan didukung oleh para anggotanya. Kebanyakan para pengguna teori ini terpengaruh oleh teori "keadaan alam" yang melihat individu sebagai unsur terkecil dari masyarakat sipil, yang disusun oleh kontrak, kesepakatan atau ketundukan dari penyusun-penyusun kecil ini. Lihat Roger Scruton, *Kamus Politik*, op. cit., hlm. 136-137.

politisi, pemodal dan juga penguasa itu sering kali menimbulkan prasangka di kalangan anggota Ormas. Bisa jadi para pemodal atau penguasa dan partai politik itu ingin memanfaatkan atau memperdaya Ormas tersebut untuk kepentingan pribadi para politisi, pemodal atau penguasa tersebut. Jadi, prasangka ini lahir ketika seorang anggota kelompok berhadapan dengan kelompok lain yang mempunyai maksud dan tujuan yang berbeda. Unsur keanggotaan dalam sebuah kelompok kemudian menjadi faktor penentu bagi lahirnya sebuah prasangka. Hal ini terkait dengan loyalitas dan keterikatan (*engagement*) seseorang dengan kelompoknya. Orang yang berprasangka tidak menghendaki kelompok atau komunitasnya dimanfaatkan oleh orang lain demi kepentingannya sendiri.

Selain faktor anggota dalam kelompok, prasangka sebagai bagian dari dimensi etnisitas, juga muncul karena faktor ketidaktahuan. Ketidaktahuan seseorang terhadap ras atau etniknya bisa menyebabkan munculnya prasangka yang sifatnya stereotipikal. Sering kali sikap prasangka etnisitas yang dilatarbelakangi oleh ketidaktahuan ini menimbulkan kesalahpahaman antara etnik atau antar kelompok yang kalau tidak bisa diatasi bisa menimbulkan konflik sosial. Jadi, prasangka merupakan faktor yang tidak bisa dilepaskan dari dunia etnik karena masing-masing etnik, ras atau kelompok tentu saja menyimpan sejumlah kerahasiaan yang tidak boleh diketahui oleh kelompok lain. Sehingga hal ini memunculkan prasangka dan kecurigaan, yang sering kali tidak didasari oleh fakta yang sebenarnya. Artinya, prasangka dan kecurigaan tersebut lebih disebabkan oleh ketidaktahuan.

Selain prasangka, unsur dimensi etnisitas lainnya adalah diskriminasi. Berbeda dengan prasangka yang hanya berupa sikap, diskriminasi sudah berupa tindakan aktual. Istilah diskriminasi, kata Molina, lebih merujuk pada perilaku. Namun, antara diskriminasi dengan prasangka, dalam politik etnik dan ras, bukan sesuatu yang terpisah, melainkan dua hal yang saling terkait. Sebab, tindakan dari prasangka seseorang terhadap orang lain yang berasal dari kelompok yang berbeda, menurut Le May, merupakan bagian dari praktik diskriminasi.⁴⁸

⁴⁸ Molina, "*Ras, Etnisitas dan Politik*", op. cit., hlm. 1337.

Prasangka yang berbentuk diskriminasi ini, ketika prasangka tersebut telah membuahkan perilaku atau praktik dari seseorang terhadap orang yang diprasangkai. Misalnya dengan sistem politik yang anti komunisme, yakni ketika seorang penguasa atau pejabat yang menaruh prasangka pada kelompok minoritas yang dianggap sebagai bagian dari komunis. Kalau prasangka pejabat atau penguasa tersebut tidak membuahkan tindakan apa-apa, maka prasangka tersebut hanya berupa prasangka. Tetapi kalau pejabat atau penguasa tersebut menolak seseorang yang dianggap komunis untuk menjadi pegawai negeri hanya karena prasangkanya tersebut, maka mereka sudah termasuk melakukan tindakan diskriminasi. Jadi, diskriminasi muncul sebagai akibat dari sebuah prasangka.

Diskriminasi muncul karena faktor perbedaan. Sebuah kelompok melakukan diskriminasi karena mereka berpandangan bahwa orang yang mereka diskriminasikan itu dianggap tidak sama dengan dirinya. Sebagian pakar berpendapat bahwa ketidakrelevanan dalam diskriminasi mengimplikasikan individualisme. Sebab, jika perbedaan-perbedaan yang terjadi antara dua kelompok atau dua individu itu tidak relevan dengan mereka, maka tidak mungkin ada tindakan diskriminasi.

Artinya, ketidakrelevanan yang menimbulkan tindakan diskriminasi itu lebih pada wilayah kesamaan. Ketika titik temu antara dua individu tidak menemukan relevansinya, maka telah terjadi pembedaan, sehingga muncul yang namanya diskriminasi. Tetapi sebaliknya, ketika perbedaan antara individu atau kelompok itu tidak relevan dan kesamaan antara keduanya menemukan relevansinya, maka tidak akan terjadi diskriminasi.

Pembedaan dalam konteks diskriminasi, kata Scruton, dianggap sesuai dengan sejumlah pembagian yang mendalam tentang sifat-sifat dan karakter seseorang. Oleh karena itu, hal ini memberikan legitimasi terhadap praktik diskriminasi.⁴⁹ Dalam proses pencarian pembedaan tersebut juga bisa melibatkan rasionalisasi prasangka yang tidak rasional, dan melalui hipotesa-hipotesa yang serius.⁵⁰ Karena itu, pola diskriminasi dalam politik etnik sering kali hanya berdasarkan asumsi-asumsi yang belum terbukti kebenarannya.

⁴⁹ Scruton, *Kamus Politik*, op. cit., hlm. 157

⁵⁰ Scruton mencontohkan proses rasionalisasi prasangka yang tidak rasional ini dengan ideologi ras NAZI yang dipraktikkan oleh Hitler dan kelompoknya, *ibid.*
digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dengan adanya unsur prasangka dalam praktik diskriminasi antar etnik atau ras tersebut di atas, maka bisa diketahui bahwa politik diskriminasi ras, bukan hanya ditentukan oleh struktur sosial yang ada, tapi juga melibatkan unsur psikologi. Elemen psikologis juga menjadi faktor terjadinya diskriminasi melalui sikap prasangka buruk. Persangkaan buruk yang merupakan salah satu objek utama kajian psikologi, sering kali bertentangan dengan diskriminasi namun keduanya mempunyai ikatan yang erat. Hal ini lebih merujuk pada hasil dari berbagai proses sosial yang merugikan kelompok-kelompok sosial yang berbeda etnik atau ras. Seseorang dari ras atau etnik lain yang mendapat prasangka buruk dapat terlibat dalam aktivitas-aktivitas diskriminasi, meski tidak selalu demikian.⁵¹

Sentimen ras atau etnik sering kali memicu terjadinya perpecahan bahkan konflik. Di sini, kemudian aspek psikologis dalam diskriminasi ras juga sangat berperan. Dalam konteks masyarakat imigran sentimen ini terjadi selain karena faktor perbedaan dalam kelompok, juga karena ketimpangan ekonomi dan politik. Konflik ras yang sering terjadi di dalam masyarakat urban atau imigran biasanya terjadi karena perseteruan antara penduduk lokal dengan penduduk pendatang. Selain karena karakteristik mereka berbeda, konflik lintas etnik dan ras itu juga dipicu oleh kesenjangan ekonomi dan kesejahteraan.

Dalam pengalaman konflik antar ras di Indonesia yang meletus di luar Jawa, seperti di Sumatra atau Kalimantan, salah satu faktornya karena masyarakat pendatang biasanya dianggap lebih bisa hidup sukses baik secara ekonomi maupun sosial daripada penduduk pribumi. Prasangka ras semakin memburuk dengan munculnya kesenjangan sosial dan ekonomi sehingga menimbulkan diskriminasi, bahkan konflik antar-etnik.

Dalam konteks nasional, persoalan sentimen ras yang menimbulkan aksi diskriminasi ras dan juga konflik etnik tersebut terjadi di era Orde Baru. Hal ini terjadi ketika muncul konflik etnik antara etnis Tionghoa dengan etnis pribumi Muslim. Meski harus diakui bahwa konflik etnis Tionghoa dengan warga pribumi di era

⁵¹ Nicholas Abercrombie, Stephen Hill dan Bryan S. Turner, *Kamus Sosiologi*, op. cit., hlm.438.

Orde Baru tidak semata-mata disebabkan oleh persoalan ekonomi, melainkan juga oleh faktor-faktor lain seperti budaya, politik dan juga agama. Hal ini seperti dijelaskan oleh Herdi Tri Nurwanto dalam ringkasan disertasinya, yang mengulas tentang polarisasi dan kesenjangan antara warga pribumi Muslim dan etnis Tionghoa di era Orde Baru yang berujung pada kerusuhan pada Mei 1998.

Menurut Herdi, kerusuhan anti-Tionghoa yang mencapai puncaknya dalam krisis Mei 1998, membuktikan bahwa sentimen rasialisme anti-Tionghoa di kalangan pribumi Muslim telah meluap ke puncak kerusuhan dan kebrutalan dalam skala yang sungguh mengerikan. Di berbagai kota besar di Indonesia, seperti Jakarta dan Solo, telah menjadi ajang kerusuhan akibat sentimen rasialisme. Dalam penelitiannya itu, Herdi menemukan bahwa tidak ada faktor tunggal di balik terjadinya aksi kerusuhan Mei 1998. Dalam konteks hubungan etnis bumiputera, etnis Tionghoa dan negara, aspek ekonomi, politik, budaya, dan agama menjadi faktor penting dalam integrasi etnis Tionghoa ke dalam bangsa Indonesia.⁵²

Meski faktornya sangat kompleks, namun Herdi menegaskan bahwa faktor yang paling besar dalam kontribusinya terhadap konflik dan ketegangan antara warga pribumi dan etnis Tionghoa tersebut adalah aspek ekonomi. Kesenjangan ekonomi dalam hal ini merupakan faktor yang paling kuat dan menonjol di antara berbagai sebab yang memberikan sebuah bekas dalam benak masyarakat Indonesia yang terlibat konflik rasial tersebut, bahwa betapa kompleksnya masalah akibat ketidakadilan, kesenjangan dan ketidaksetaraan di antara kelompok-kelompok masyarakat, terutama yang terjadi antara warga pribumi dengan etnis Tionghoa.⁵³ Lebih jelasnya, seperti dikatakan Ted Gurr, bahwa dalam kasus Indonesia, kelompok minoritas Tionghoa dinilai oleh pribumi Muslim mengambil keuntungan ekonomi-politik dibandingkan dengan kelompok mayoritas, yang dalam banyak kasus menimbulkan ketidakadilan dan ketidaksetaraan sehingga memicu pergolakan, konflik, ketegangan, dan kerusuhan.⁵⁴

⁵² Herdi Tri Nurwanto, *Polarisasi Sosial dan Kekerasan Politik: Studi Tentang Kesenjangan Pribumi Muslim dan Etnis Tionghoa di Indonesia Era Orde Baru 1966-1998* (Ringkasan Disertasi), Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2010, hlm.10-11.

⁵³ *ibid.* hlm 11

⁵⁴ *ibid.* hlm 7

Dalam konteks polarisasi sosial antara warga pribumi dan non-pribumi, kelompok-kelompok etnis ini, terutama antara pribumi Muslim dan minoritas Tionghoa, sering melakukan fungsi ekonomi berbeda dalam kelompok mereka masing-masing. Secara ekonomi, kedua etnis ini mengalami keterpisahan dan keterputusan komunikasi dan relasi lintas kelompok sehingga tidak mampu membangun harmonisasi.

Akibatnya, etnik Tionghoa dan pribumi Muslim kemudian terlibat ketegangan sosial, ketumpang tindihan, dan ditambah dengan munculnya perbedaan agama, ras, dan kesenjangan sosial sehingga meletuslah kerusuhan rasial yang mengerikan tersebut.⁵⁵ Sentimen anti-ras yang terkait dengan kesenjangan sosial dan ekonomi inilah dalam konteks Indonesia kalau tidak segera diatasi melalui cara-cara yang humanis, bijak dan kontinu, maka bisa menjadi kekuatan laten yang sewaktu-waktu bisa meletus lagi. Hal ini karena kenyataan bangsa Indonesia adalah masyarakat yang plural yang terdiri dari berbagai macam etnik, ras dan agama. Kalau pluralitas dan multietnisitas ini tidak diikat dengan dialog, komunikasi yang intensif dan sistem ekonomi yang adil, maka tidak menutup kemungkinan kasus seperti tragedi Mei 1998 itu akan meluap kembali.

Stratifikasi Sosial dan Segregasi

Dimensi sosial-politik selanjutnya adalah tentang stratifikasi sosial dan segregasi. Stratifikasi sosial merupakan salah satu elemen etnisitas. Suatu politik etnik bisa berjalan, salah satunya, karena ditopang oleh stratifikasi sosial. Stratifikasi sosial sendiri bisa dikatakan sebagai ruang atau pemicu lahirnya etnisitas. Sebab dalam ruang stratifikasi itulah, berbagai perbedaan dan distingsi antara

⁵⁵ Konflik rasial di era berakhirnya Orde Baru tersebut terjadi antara etnis Tionghoa dengan pribumi muslim. Jadi, tidak semua pribumi terlibat dalam konflik dengan etnis Tionghoa tersebut. Kenapa yang terlibat konflik rasial dengan etnis Tionghoa tersebut pribumi yang Muslim? Sebab, kalangan Tionghoa sendiri umumnya waktu Orde Baru menyatakan tidak ada masalah dengan kaum pribumi non-muslim dan juga tidak ada rasa takut atau terancam serta tidak melihat kemungkinan-kemungkinan serangan dari pribumi non-muslim terhadap mereka. Bahkan di antara mereka, terbina relasi yang relatif baik dan harmonis. Ada kesamaan rasa solidaritas sosial di kalangan mereka sebagai sesama warga minoritas di Indonesia. Namun dengan kaum pribumi Muslim, banyak etnis Tionghoa menyatakan ada kesenjangan lebar dan kekhawatiran serta rasa cemas, takut dan tidak aman (insecure), apalagi terbukti hampir semua pelaku kerusuhan rasial anti-Tionghoa adalah pribumi muslim, terlepas hal itu direkayasa atau tidak oleh aktor negara, digerakkan atau tidak oleh aktor-semi negara seperti para preman dan elemenelemen kekuasaan Orde Baru yang tidak bisa dihitung secara pasti jumlahnya, dan tidak bisa dikenali dan diketahui secara pasti karena kesamarannya, lihat *Ibid.*, hlm.13

kelompok satu dengan kelompok lainnya muncul. Bukan hanya itu, stratifikasi sosial juga mencerminkan kelompok yang istimewa dan kelompok yang kurang atau tidak istimewa. Dari sini kemudian nampak sekali nuansa etnisitas dan juga rasialnya.

Secara terminologis, istilah stratifikasi sosial, kata Le May (dalam Molina: 2013), lebih mengacu pada proses di mana para individu atau komunitas diintegrasikan ke dalam peran dan posisi tertentu dalam sebuah masyarakat, yang pada gilirannya menghasilkan distribusi tak seimbang antara imbalan dan kekuasaan yang mengiringi peran tersebut. Dengan stratifikasi sosial inilah, baik yang muncul karena rekayasa sosial dan kultural maupun tumbuh secara natural, secara otomatis akan melahirkan yang namanya perbedaan sosial di masing-masing kelompok masyarakat. Perbedaan ini sifatnya bisa secara horizontal dan juga bersifat vertikal. Bersifat horizontal ketika stratifikasi sosial berada dalam konteks ekonomi dalam bentuk kelas, seperti antara buruh dan majikan. Kedua kelas sosial ini berbeda secara horizontal karena lebih disebabkan oleh kemampuannya dalam menguasai modal dan alat-alat produksi. Sementara yang bersifat vertikal bisa dilihat dari fenomena kasta dalam sistem masyarakat tertentu, dimana letak perbedaan antara kelompok satu dengan yang lain dalam sistem kasta ini lebih disebabkan oleh struktur atas-bawah, kasta tertinggi akan selalu menempati posisi yang istimewa dari kasta terendah, terlepas apakah seseorang dalam kasta tertinggi tersebut secara ekonomi lebih kaya atautkah tidak dari kasta terendah.

Dari situ bisa dipahami bahwa perbedaan-perbedaan dalam masyarakat bisa dipandang dan dimasukkan ke dalam stratifikasi sosial ketika masyarakat dikondisikan secara berjenjang dan terstruktur dalam matra ketidakseimbangan. Anggota dari berbagai matra dan strata cenderung mempunyai kesempatan dalam kehidupan atau gaya hidup yang rata-rata sama dan bisa jadi memperlihatkan kesadaran soal identitas bersama, dan ciri-ciri ini jauh lebih bisa membedakan diri mereka dengan kelompok-kelompok lainnya.⁵⁶ Stratifikasi sosial ini, dalam perspektif strukturalisme-fungsional, dipandang sebagai sesuatu yang universal. Alasannya, karena masyarakat memang membutuhkan orang-orang yang

⁵⁶ Nicholas Abercrombie, Stephen Hill dan Bryan S. Turner, *Kamus Sosiologi.....*hlm.557

berkualitas untuk mengatasi berbagai persoalan sosial. Selain itu, mereka yang berjasa mengatasi persoalan-persoalan sosial itu juga harus mendapatkan penghargaan (*reward*) yang layak. Dengan kata lain, sebuah stabilitas dan berjalannya roda kehidupan masyarakat justru membutuhkan stratifikasi.⁵⁷

Sistem stratifikasi sosial tersebut bisa ditemukan dalam berbagai bentuk dan kualifikasi seperti kelas sosial, gender, status, kelahiran, usia dan bentuk-bentuk kategori lainnya. Namun berbagai kualifikasi dan bentuk-bentuk stratifikasi sosial tersebut bisa diklasifikasikan berdasarkan status dan prestise sosial, hingga yang berkaitan dengan kualitas ekonomi.⁵⁸ Dari sinilah, sering kali dalam masyarakat demokrasi-liberal, melalui stratifikasi yang berkaitan dengan status dan kelas sosial tersebut memungkinkan para anggota dan kelompok masyarakat terlibat dalam berbagai persaingan. Namun bagi David E. Apter, antara status dengan kelas sosial, yang menandai prestise sosial, bagaimana pun tidak bisa dirancukan. Sebab, kelas cenderung mendorong anggotanya untuk membangun solidaritas. Sementara status justru mendorong para individu untuk memisahkan dan mengasingkan diri dari sistem yang ada dari perbedaan berskala kecil yang menjadi dasar persaingan.⁵⁹

Akulturası dan Asimilasi

Dimensi sosial selanjutnya dari politik etnik adalah akulturasi dan asimilasi. Munculnya kelompok mayoritas dan minoritas juga menjadi pendorong lahirnya proses akulturasi dan asimilasi. Dua proses persinggungan antar kelompok tersebut sangat mengemuka dalam kaitannya dengan relasi etnik dan ras. Perbedaan dua kelompok, mayoritas versus minoritas, bukan sekadar menunjukkan perbedaan jumlah atau kuantitas. Tetapi juga menunjukkan perbedaan sejumlah kualifikasi, termasuk identitas antar kedua kelompok tersebut. Munculnya relasi, komunikasi, konfrontasi, dan gesekan antara dua kelompok itu memunculkan ruang kompromi untuk mengatasi berbagai kesenjangan dan perbedaan, baik secara kuantitatif maupun kualitatif. Akulturasi di antara dua kelompok

⁵⁷ *ibid*

⁵⁸ *ibid*

⁵⁹ David E. Apter, Politik Modernisasi, dalam Wilbert E. Moore dan Arnold.S. Fieldman (Eds.), *Labor Commitment and Social Change in Developing Areas* (New York: Social Science Reserach Council, 1960, hlm.135

yang berbeda disebabkan terjadinya kontak dan persinggungan yang terus-menerus antara dua kelompok tersebut.⁶⁰ Menurut Litt, akulturasi lebih dipandang sebagai sebuah proses yang terjadi antara kelompok mayoritas dan minoritas, di mana pihak minoritas menyerap seluruhnya atau sebagiannya nilai-nilai kultural, pola dan gaya hidup dari kelompok mayoritas dalam batas-batas kelas dan teritorial.⁶¹ Akulturasi di dalam pandangan Litt ini sekilas nampak berjalan satu arah. Pihak minoritas seolah berposisi sebagai objek, sedangkan pihak mayoritas sebagai sebuah subjek. Dikatakan sebagai objek karena pihak minoritas mau tidak mau harus menerima (baca: menyerap) segala nilai dan tradisi yang berlaku di kalangan mayoritas. Begitu juga sebaliknya, pihak mayoritas, karena superioritasnya, sepenuhnya memberlakukan berbagai aspek kultural terhadap kelompok minoritas.

Agak berbeda dengan Litt, Le May berpandangan bahwa akulturasi berjalan dua arah: kelompok minoritas menyerap dan menginternalisasikan berbagai aspek kultural dari mayoritas. Begitu sebaliknya, pihak mayoritas juga menyerap dan menginternalisasikan beragam aspek kultural dari pihak minoritas. Hal ini bisa dicontohkan dalam sejarah masuknya Islam ke Indonesia. Pada awal mulanya mayoritas masyarakat Indonesia adalah pemeluk agama Hindu dan Buddha. Sebaliknya, Islam saat itu merupakan agama minoritas. Namun dalam perkembangannya, masyarakat Hindu yang mayoritas itu bersinggungan secara kontinu dengan masyarakat Muslim yang minoritas. Kelompok Islam yang saat itu minoritas menyerap dan menginternalisasikan sejumlah nilai dan gaya hidup masyarakat Hindu-Buddha yang mayoritas, seperti menerima budaya wayang, sesaji, dan juga membangun pendapa untuk bangunan masjid. Bentuk-bentuk budaya lokal tersebut yang awalnya menjadi gaya hidup masyarakat Hindu-Buddha, kemudian diisi dengan nilai-nilai Islam, seperti wayang digunakan untuk dakwah Islam, sesaji di dalamnya diisi dengan zikir dan selawat dan sebagainya.

Sebaliknya, masyarakat Hindu-Buddha yang awalnya mayoritas dalam perkembangannya juga menyerap dan menginternalisasikan

⁶⁰ Molina, "*Ras, Etnisitas dan Politik*", op. cit., hlm.1338.

⁶¹ E. Litt, *Beyond Pluralism: Ethnic Politics in America*, (Glenview, IL, Foresman, 1970), hlm.15.

nilai-nilai Islam. Dari sinilah kemudian Islam berkembang dan berbalik menjadi agama mayoritas di Indonesia. Perpaduan atau persinggungan dua komunitas agama yang berbeda ini kemudian memunculkan corak keagamaan yang berbeda dengan corak keagamaan di masyarakat lain. Islam Indonesia yang sekarang menjadi agama mayoritas, corak dan polanya berbeda dengan keislaman yang berkembang di negara lain seperti di Arab atau Timur Tengah. Hal ini terjadi karena terjadinya akulturasi antara dua kelompok keagamaan.

Proses lainnya adalah asimilasi. Konsep asimilasi ini juga sangat erat hubungannya dengan persoalan etnik dan politik ras. Asimilasi sejatinya juga mencerminkan adanya hubungan atau kontak antara dua kelompok atau dua etnik yang berbeda. Konsep asimilasi ini, menurut Molina, masih terkait dengan konsep akulturasi, namun kedua konsep itu mempunyai titik perbedaan. Kalau akulturasi sebatas terjadinya kontak dan penyerapan antar kedua kelompok yang berbeda, asimilasi lebih dari itu. Asimilasi tidak hanya sekadar proses kontak dan penerapan nilai-nilai kultural, tetapi lebih mengacu pada aspek transformasi yang lebih mendalam, di mana para individu dari sebuah kelompok cenderung mengidentifikasi secara psikologis dengan kelompok lainnya. Bahwa kelompok minoritas mulai terserap menjadi anggota baru kelompok mayoritas.⁶²

Proses asimilasi tersebut bisa dicontohkan dengan proses membaurnya berbagai ras atau kelompok minoritas di Nusantara. Seperti etnis Arab atau Tiongkok yang masuk ke masyarakat Jawa, kemudian mereka mengidentifikasikan dirinya dengan budaya-budaya Jawa. Seperti orang Arab atau Tiongkok yang mulai suka memakai batik, menyukai wayang atau blangkon dan sejenisnya. Dari sini menunjukkan bahwa etnis minoritas bukan hanya menyerap tetapi juga mengidentifikasikan dirinya dengan bentuk-bentuk budaya Jawa.

Etnis minoritas yang mengidentifikasi dirinya dengan kultur Jawa tersebut terjadi karena masyarakat Jawa sebagai kelompok mayoritas telah menerima mereka. Begitu juga sebaliknya, kelompok-kelompok atau etnis-etnis minoritas tersebut memang

⁶² M. Le May, *The Perennial struggle: Race, ethnicity and minority group politics in the United States*, (Upper SaddleRiver, NJ: Prentice Hall, 2000), seperti dalam kutipannya Molina "Ras, Etnisitas dan Politik", op. cit., hlm.1338

bersedia melebur menjadi anggota masyarakat Jawa sebagai kelompok mayoritas.

Kenapa dalam proses identifikasi dalam konteks asimilasi di atas mensyaratkan adanya sikap mau “menerima” baik dari pihak mayoritas maupun minoritas? Dalam arti bahwa kelompok mayoritas bersedia menerima kehadiran etnis minoritas dan juga sebaliknya, etnis minoritas bersedia atau mau melebur menjadi anggota mayoritas? Sebab dalam kenyataannya tidak semua kelompok mayoritas mau menerima kelompok minoritas. Begitu juga sebaliknya, etnis minoritas tak jarang enggan melebur atau menjadi anggota mayoritas. Contoh masalah imigran yang terjadi di Timur Tengah di Eropa, atau Amerika. Persoalan imigran Timur Tengah yang ada di Eropa, seperti Inggris, Perancis, Jerman, dan negara-negara Eropa lainnya dilatarbelakangi oleh keengganan kelompok imigran sebagai etnis minoritas untuk menjadi anggota masyarakat Eropa yang *notabene* sebagai kelompok mayoritas. Di mana para imigran di Eropa justru cenderung eksklusif dan tidak mau membaur dengan masyarakat setempat.

Sebaliknya, kelompok masyarakat Eropa enggan menerima dan bahkan merasa terganggu dengan para imigran tersebut. Begitu juga yang terjadi di Myanmar. Etnis Rohingya, sebagai etnis minoritas nampak enggan berbaur dengan masyarakat Myanmar sebagai mayoritas. Sementara itu mayoritas Myanmar menolak atau tidak menerima kehadiran etnis minoritas Rohingya. Kedua contoh tersebut menunjukkan kegagalan asimilasi kedua kelompok yang berbeda. Dalam kegagalan asimilasi antar kedua kelompok yang berbeda itu, disebabkan antara lain oleh munculnya sentimen rasisme.

Dalam sentimen rasisme tersebut, etnis minoritas, dalam proses akulturasi, tidak pernah lepas dari perasaan sebagai kelompok yang termarginalkan.⁶³ Hal inilah yang menyebabkan terjadinya konflik antar-etnis dan ras. Perasaan lebih unggul, lebih istimewa, lebih terhormat dan seterusnya atas kelompok atau etnis lainnya menyebabkan sebuah kelompok harus mengeksklusifkan dirinya dari kelompok lainnya, terutama mereka yang dipandang posisinya lebih rendah darinya. Sementara di sisi lain, kelompok lainnya merasa dirinya dimarginalkan dan tidak diterima oleh kelompok

⁶³ E.Litt, *Beyond Pluralism: Ethnic Politic in America*, op. cit., hlm. 15.

mayoritas. Hal ini kemudian menyebabkan semakin tajamnya jarak atau perbedaan antar kedua kelompok. Perbedaan yang semakin mencolok ini bisa menjadi pemicu lahirnya ketidakharmonisan sehingga berujung pada konflik horizontal antar kelompok. Oleh karena itu, ketika proses asimilasi dan akulturasi dalam sebuah masyarakat yang majemuk gagal, maka masyarakat tersebut rawan dengan perpecahan dan konflik. Sebab dengan kegagalan proses asimilasi antar kelompok, masing-masing kelompok di dalamnya tidak bisa diintegrasikan dan dikomunikasikan.

Dalam sejarahnya, konsep asimilasi ini digunakan di Amerika Serikat untuk menyatukan kelompok-kelompok imigran ke dalam masyarakat kulit putih yang dominan.⁶⁴ Ini artinya kelompok pendatang atau kelompok minoritas itu mau tidak mau harus mengidentifikasi dirinya dengan nilai-nilai kultural kulit putih, (kelompok mayoritas). Tradisi dan aspek-aspek kultural kelompok kulit putih dipandang sebagai budaya dominan, sehingga mengharuskan kelompok pendatang menyesuaikan. Misalnya, pola berpakaian kelompok imigran Timur Tengah yang awalnya berjubah dan tak mengenal dasi, kemudian bisa berubah memakai kemeja, jas, dan berdas. Sehingga pola berpakaian kelompok dominan turut menjadi identitas kelompok pendatang yang minoritas.

Menurut Robert E. Park⁶⁵ (dalam Abercrombie, Hill dan Turner, 2010), siklus hubungan ras atau yang disebut dengan konsep interaksi antar ras mempunyai empat tahap: kontak, kompetisi, akomodasi, dan asimilasi. Dalam proses awalnya, asimilasi banyak dipandang sebagai proses interaksi satu arah, di mana masyarakat pendatang atau kelompok minoritas diharuskan menggagalkan segala identitas kulturalnya dan mengintegrasikan dirinya ke dalam sistem kultural kelompok dominan.⁶⁶ Namun, pada tahap

⁶⁴ Nicholas Abercrombie, Stephen Hill dan Bryan S. Turner, *Kamus Sosiologi*, op. cit., hlm. 28-29.

⁶⁵ Park adalah seorang sosiolog Universitas Chicago. Karier awal Park, sebelum menjadi seorang sosiolog adalah seorang jurnalis dan politisi. Setelah berperan di berbagai profesi itu, pada 1914 Park bergabung dengan Universitas Chicago dan bekerja di sana selama 20 tahun. Park merupakan tokoh utama dalam Mazhab Chicago (Chicago School) dan termasuk orang yang bertanggung jawab terhadap mazhab ini, kaitannya dengan masyarakat urban, relasi antara masyarakat dan ras, cara pandang mazhab ini dan pengembangan pengamatan partisipan (*Participant Observation*) sebagai sebuah teknik penelitan. Bersama dengan E. Burgess, *Park menulis Introduction to the Science of Society* pada 1921. Ia mengajukan pemikiran tentang hubungan sosial dalam masyarakat bahwa relasi sosial didominasi oleh empat prinsip utama: kooperasi, kompetisi, akomodasi dan asimilasi. Lihat selengkapnya, *ibid.*, hlm. 400.

⁶⁶ *Ibid.* hlm 29

perkembangannya, apa yang disebut dengan asimilasi tidak melulu satu arah, melainkan bersifat resiprokal dengan tetap berada dalam konteks dialog yang saling mengandaikan antara kelompok mayoritas dan kelompok minoritas; antara kelompok pendatang dengan tuan rumah.⁶⁷

Strategi Minoritas

Dimensi sosial lainnya yang berkaitan dengan politik ras adalah tentang strategi minoritas. Kelompok minoritas membutuhkan strategi tertentu untuk bisa bertahan di tengah kelompok-kelompok mayoritas. Saat kelompok minoritas hidup di tengah-tengah mayoritas, maka yang menjadi persoalan adalah ketika mereka (kelompok minoritas) itu berada dalam hubungan yang tidak harmonis dan berada dalam bayang-bayang konflik dengan kelompok lain yang lebih besar. Hal ini kemudian bisa menjadikan kelompok minoritas selalu dibayang-bayangi teror dan ketidakamanan (*unsecured*).

Politik, sebagaimana diungkapkan oleh David Eston merupakan distribusi dan alokasi nilai-nilai otoritatif. Dalam konteks pemahaman ini, maka kelompok minoritas senantiasa berada di dalam posisi yang tidak menguntungkan ketika berhadapan dengan kelompok mayoritas dalam kaitannya dengan alokasi dan distribusi nilai-nilai otoritatif tersebut untuk memberikan keuntungan bagi kelompoknya. Sebagaimana sudah disinggung di atas bahwa ada dua strategi yang bisa digunakan untuk mengatasi perbedaan kelompok, antara kelompok minoritas versus kelompok mayoritas. Dua strategi yang dimaksud adalah akulturasi dan asimilasi.

Namun, persoalan yang mengemuka dalam kenyataan adalah tidak semua kelompok minoritas bersedia melakukan akulturasi dan asimilasi. Bahkan sebaliknya, dalam beberapa kenyataan di antara kelompok minoritas itu justru berusaha memisahkan dan mengeksklusifkan diri dari pergaulan umum. Hal ini, terutama dalam konteks hubungan keagamaan, misalnya, dalam kasus kegagalan multikulturalisme di Eropa terkait semakin banyaknya kaum imigran dari Timur Tengah. Gesekan dan konflik antar kaum

⁶⁷ Lebih lanjut, watak khusus kelompok etnis yang bersangkutan sangat mungkin bisa diperbaiki; menghambat atau menghalangi pernikahan campuran, partisipasi dalam kewarganegaraan dan penerimaan sosial. Asimilasi dapat dipertukarkan dalam penggunaan dengan akulturasi, *ibid*.

pribumi sebagai kelompok mayoritas dengan kaum pendatang atau kaum imigran sebagai kelompok minoritas, menjadi batu sandungan bagi terciptanya sistem multikulturalisme di Eropa. Sebab di antara kelompok imigran itu tidak bersedia melakukan asimilasi dan akulturasi dengan penduduk setempat.

Pada 2010 Kanselir Jerman, Angela Merkel⁶⁸, telah mengungkapkan persoalan kegagalan multikulturalisme di Eropa tersebut terkait dengan datangnya kaum imigran dari Timur Tengah. Seperti dirilis oleh *Kompas.com* (24/10/2010), Merkel menegaskan bahwa usaha membangun multikulturalisme di negara tersebut telah gagal total. Pernyataan Merkel ini jelas mengejutkan dunia. Sebab, negara-negara Eropa, termasuk Jerman dipandang telah menjadi negara demokrasi bagi negara-negara di dunia. Selain itu, negara-negara besar Eropa, seperti Jerman telah berkembang menjadi negara yang kosmopolit yang menjadi tempat pembauran bagi masyarakat dari berbagai belahan dunia. Hal ini seharusnya, negara-negara di Eropa seperti Jerman itu bisa menjadi ruang yang

⁶⁸ Angela Dorothea Merkel atau dikenal dengan Angela Merkel adalah seorang Kanselir Jerman dan sebagai Ketua Partai Uni Demokratik Kristen (Christian Democratic Union). Merkel adalah anak dari Horst Kasner, seorang pendeta yang berasal dari Berlin dan Herlind Jentzsch, seorang guru dari Dazig yang lahir pada 17 Juli 1954. Tahun kelahirannya ini bertepatan dengan penempatan tugas ayahnya untuk melayani gereja di Quitzw, dekat Perleberg, Templin, sehingga mereka harus pindah ke sebuah desa yang berjarak 80 km dari sebelah utara Berlin di Republik Demokratik Jerman yang Komunis. Ia menjadi anggota pada gerakan pemuda resmi yang dipimpin oleh pemuda Jerman Bebas saat menjadi murid di Jerman Timur. Setelah itu ia bergabung di Akademi Ilmu pengetahuan di organisasi pemuda tersebut dan menjadi anggota dewan distrik dan sekretaris untuk agitasi dan propaganda. Tahun 1973 ia belajar di Universitas Leipzig dan mengambil jurusan fisika. Ia kemudian lulus dari Universitas Leipzig tahun 1978 dan melanjutkan bekerja dan sekaligus belajar di Institut pusat untuk kimia fisika dari Akademi Ilmu Pengetahuan. Ia lulus pada 1990 dengan gelar doktor dalam fisika. Setelah lulus ia kemudian bekerja di bidang Kimia Kuantum. Tahun 1989 ia terlibat dalam sebuah gerakan demokrasi dan bergabung dengan partai Demokratischer Aufbruch. Ia menjadi wakil juru bicara dari pemerintahan sementara sebelum penyatuan kembali di bawah pimpinan Lothar de Maiziere. Ia kemudian menjadi anggota Bundestag pada pemilu 1990. Ia menjabat sebagai Menteri Lingkungan Hidup dan Keamanan Reaktor Nuklir di tahun 1994 dan memilih sebuah platform untuk membangun karier politiknya. Ia disebut sebagai Kohl sebagai "das Madchen" di kabinetnya karena ia menjadi menteri termuda dan anak emas Kohl. Ia pertama kali menikah di tahun 1977 dengan seorang ahli fisika, Ulrich Merkel yang kemudian berakhir dengan perceraian di tahun 1982. Kemudian menikah lagi untuk yang kedua kalinya dengan seorang profesor Joachim Sauer, seorang ahli kimia di Universitas Humboldt, Berlin, tahun 1998. Pernikahan keduanya ini digelar tanpa kehadiran dari orang tua maupun sahabat-sahabatnya. Tahun 1998 ini juga pemerintahan Kohl dikalahkan dalam pemilu 1998. Ia kemudian ditunjuk untuk menjadi Sekretaris Jendral CDU dan ia menyaksikan kemenangan CDU dalam 6 dari 7 pemilu provinsi di tahun 1989 saja. Tanggal 10 April 2000, ia menjabat sebagai Ketua Partai CDU menggantikan Schauble. Terpilihnya menjadi Ketua oposisi ini membuat ia cukup terkenal di masyarakat sebagai penentang kanselir Gerhard Schroder di pemilu 2002 dan kekalahan Stoiber, pemimpin CSU. Ia menjabat sebagai pemimpin oposisi konservatif di Parlemen Majelis Rendah Jerman, Bundestag. Pada Pemilu 2005 Merkel resmi menjadi Kanselir Jerman dengan memenangkan 614 suara. Lihat Yessi Dita Ariyasni, Angela Merkel, <http://profil.merdeka.com/mancanegara/a/angela-merkel/>, diakses pada tanggal 25 Juli 2015 pukul 15.20 WIB.

produktif bagi terbangunnya iklim multikulturalisme. Tetapi sebaliknya, strategi multikulturalisme tersebut dikatakan gagal di negeri tersebut. Penyebab utamanya karena kegagalan akulturasi dan asimilasi di negeri bekas NAZI itu.

Dalam pertemuan dengan para kader muda partai Uni Demokrat Kristen (CDU) di Potsdam itu, Merkel juga mengatakan bahwa para pendatang, yang sebagian besar berasal dari Turki atau negara-negara Arab (beragama Islam), harus memulai proses integrasi dengan masyarakat asli Jerman, menguasai bahasa Jerman, dan menjunjung tinggi budaya masyarakat setempat. Horst Seehofer, Perdana Menteri Negara Bagian Bavaria dan Ketua partai rekan koalisi Merkel di pemerintahan Jerman saat ini, menegaskan bahwa kedua partai, CDU dan Uni Sosial Kristen (CSU), berkomitmen mewujudkan kultur Jerman yang dominan dan menentang (bentuk) multikultural. Ini artinya, kelompok minoritas masih sulit diterima oleh kelompok mayoritas, yakni masyarakat Jerman sendiri sebagaimana yang ditunjukkan oleh kedua partai tersebut.

Terkait dengan masalah yang dihadapi Jerman tersebut, David Frum, mantan asisten khusus Presiden George W. Bush, pada 2001-2002, menulis di *CNN.com*, bahwa masalah yang dihadapi Jerman terkait imigran itu merupakan sebuah persoalan yang juga dihadapi hampir semua negara maju di Eropa. Pendiri dan CEO *Stratfor Global Intelligence*, George Friedman, juga menjelaskan bahwa ada perbedaan mendasar mengenai konsep bangsa yang dianut di Eropa dengan, misalnya, Amerika Serikat yang pada gilirannya berpengaruh terhadap konsep multikulturalisme masing-masing. AS sejak awal berdirinya sadar diri sebagai bangsa para imigran. Siapa saja bisa menjadi orang (berbangsa) Amerika selama mereka bersedia menerima bahasa dan budaya dominan bangsa tersebut, yang disepakati bersama sebagai budaya inti. Dengan cara demikian, masih tersedia banyak ruang bagi setiap imigran untuk mem-praktikkan keunikan budaya asal masing-masing, tetapi mereka juga berbagi satu nilai inti yang sama.

Di AS, kewarganegaraan (*citizenship*)⁶⁹ kemudian menjadi konsep legal, yang membutuhkan proses jelas, janji setia, dan nilai-nilai

⁶⁹ Kewarganegaraan (*citizenship*) dalam kamus politik diartikan sebagai kondisi warga negara yang sebenarnya, yaitu seseorang yang menjadi anggota masyarakat yang bertanggung jawab, taat kepada hukum, dengan rasa tanggung jawab tinggi terhadap yang lain, dan yang dapat dipercaya untuk memegang jabatan publik. Usulan-usulan untuk memerangi perilaku anti sosial dan untuk mendukung asimilasi kelompok-kelompok imigran, melalui

bersama. Kebangsaan bisa diusahakan, ada “harga” pasti yang harus “dibayar”. Hal ini berbeda dengan yang berlaku di Eropa. Untuk menjadi orang (bangsa) Perancis, Polandia, Jerman atau Yunani, seseorang tidak cukup hanya dengan mempelajari bahasa atau nilai-nilai budaya setempat, tetapi dia harus menjadi orang Perancis, Polandia, atau Yunani tulen secara keturunan. Mereka harus berbagi sejarah penderitaan dan kejayaan yang sama. Hal inilah yang susah untuk bisa diusahakan. Dari sudut pandang ini, multikulturalisme di Eropa dapat dikatakan sekadar basa-basi, untuk menghadapi realitas membanjirnya imigran ke negara mereka.

Maka, dengan konsep seperti itu, multikulturalisme ala Eropa justru menciptakan alienasi permanen bagi para imigran. Dengan dibebaskannya untuk mempertahankan identitas asli, para imigran di Jerman tak merasa perlu peduli terhadap nasib Jerman. Sistem negara kesejahteraan (*welfare state*) yang diterapkan hampir di seluruh Uni Eropa (UE), di mana para pengangguran dan fakir miskin benar-benar bisa hidup atas tanggungan jaminan sosial dari negara, disebut Frum sebagai daya tarik utama membeludaknya imigran ke Eropa. Melimpahnya imigran, yang rata-rata berpendidikan rendah dan tidak berketerampilan, memicu berbagai masalah sosial, seperti pengangguran, kecemburuan sosial, dan kriminalitas. Namun, di sisi lain, Jerman dan negara-negara utama UE lainnya, membutuhkan para imigran ini untuk menggerakkan ekonomi mereka. Kamar dagang dan industri Jerman menyatakan, saat ini Jerman masih membutuhkan sedikitnya 400.000 tenaga kerja terampil.

Terkait dengan persoalan di atas, maka yang menjadi persoalan adalah bagaimana hak-hak kelompok minoritas ketika mereka tidak diterima, atau sulit melakukan akulturasi dalam masyarakat atau sebab negara yang mayoritas penduduknya berbeda atau kontras dengan kelompok minoritas tersebut? Selain itu, ketika proses akulturasi dan asimilasi dalam sebuah negara sulit dilakukan, maka

pendidikan kewarganegaraan, sekarang ini sedang diadopsi di Inggris. Kelompok yang mendukung berpendapat bahwa kewarganegaraan dapat diajarkan terpisah dari agama, moralitas pribadi dan nilai-nilai keluarga, untuk menyediakan latar belakang sekuler yang seragam bagi norma-norma hukum, yang cukup untuk menghasilkan kohesi sosial. Para penentangannya berpendapat bahwa konsep tentang kewarganegaraan terlalu abstrak dan filosofis, produk-produk dari ide pencerahan yang mereka sendiri adalah cabang dari moralitas Kristen-Yahudi, untuk membentuk basis sosialisasi dalam kondisi-kondisi modern, lihat Scruton, Kamus Politik, op. cit., hlm. 132.

konflik horizontal antara kelompok minoritas dan mayoritas akan selalu menemukan momentumnya. Potensi perpecahan dan konflik sosial akan selalu muncul. Tentu saja persoalan ini sangat mengganggu terhadap harmonisasi dan kenyamanan hidup bagi masyarakat atau negara. Sebuah negara senantiasa dihantui peperangan antar kelompok, karena tidak terintegrasinya kelompok minoritas ke dalam sistem kehidupan kelompok mayoritas. Kegagalan ini, sering kali melahirkan pemberontakan atau perlawanan dari kalangan minoritas karena mereka merasa dimarginalkan. Terkait dengan relasi dengan kelompok mayoritas ini, Litt dan Le May mengidentifikasi beberapa strategi yang digunakan oleh kelompok minoritas, yaitu: akomodasi, separatisme, dan radikalisme.

Akomodasi

Akomodasi ini secara sederhana, seperti dikatakan Le May, merupakan strategi kelompok minoritas untuk menerima nilai-nilai kelompok mayoritas dan bersedia menjadi bagian dari kelompok tersebut. Dengan menjadi anggota kelompok mayoritas, secara otomatis kelompok minoritas juga mendapatkan hak dan kewajiban dari kelompok mayoritas itu, termasuk berbagi privilage dalam statusnya sebagai anggota kelompok mayoritas.⁷⁰

Akomodasi merupakan usaha-usaha manusia atau masyarakat untuk meredakan suatu pertentangan, khususnya antara kelompok minoritas dengan mayoritas. Akomodasi dilakukan demi tercapainya kestabilan dan keharmonisan dalam kehidupan bermasyarakat dan bernegara. Akomodasi sebenarnya merupakan cara untuk menyelesaikan pertentangan tanpa menghancurkan pihak lain sehingga lawan tidak kehilangan kepribadiannya. Dengan kata lain, akomodasi merupakan bentuk penyelesaian tanpa mengorbankan salah satu pihak. Adakalanya, pertentangan yang terjadi sulit diatasi sehingga membutuhkan pihak ketiga sebagai perantara atau juru damai. Misalnya, perkelahian antara dua warga kampung. Seorang tokoh agama atau kepala adat bisa menjadi perantara untuk mendamaikan kedua warga kampung tersebut.

Di antara tujuan akomodasi dengan demikian: adalah, (1) Mengurangi pertentangan antara orang perorangan atau

⁷⁰ Molina "Ras, Etnisitas dan Politik", op. cit., hlm. 1339.

kelompok-kelompok manusia sebagai akibat perbedaan paham. (2) Mencegah meledaknya suatu pertentangan untuk sementara waktu atau secara temporer (3) memungkinkan terwujudnya kerja sama antara kelompok-kelompok sosial yang hidupnya terpisah sebagai akibat aktor-aktor sosial psikologis dan kebudayaan, dan (4) mengusahakan peleburan antara kelompok-kelompok sosial yang terpisah, misalnya nikah campuran.

Dalam strategi akomodasi tersebut, Le May juga berpendapat bahwa kelompok minoritas akan melakukannya melalui dua jalur: yaitu jalur ekonomi dan jalur politik. Dalam jalur ekonomi ini, kelompok minoritas ditandai oleh kesediaannya untuk bermigrasi secara sukarela, memiliki keterampilan kerja yang baik hingga mendapatkan jaminan kesejahteraan dan kemakmuran. Melalui berbagai fenomena itulah, maka akulturasi dan integrasi minoritas ke dalam mayoritas melalui jalur ekonomi dipandang yang paling menarik. Dalam jalur ini, kelompok minoritas sering kali lebih melihat kesempatan kerja dan lapangan kerja.⁷¹

Akan tetapi, menurut Le May, sebagai strategi politik, akomodasi lewat jalur ekonomi kurang begitu bagus bagi seluruh kelompok. Sebab, dalam kenyataannya, jalur ekonomi tersebut banyak yang kurang terbuka dan dengan demikian tidak akomodatif terhadap warga minoritas.⁷² Hal ini diakibatkan oleh beberapa hal, misalkan terjadinya resesi ekonomi atau maraknya kriminalisasi. Untuk kasus ini bisa diambil contoh dengan banyaknya tenaga kerja Indonesia (TKI) atau tenaga kerja wanita (TKW) di luar negeri. Sebagai kelompok minoritas para TKW di luar negeri justru banyak yang mengalami nasib tragis. Mereka banyak yang tidak dipenuhi hak-haknya secara layak dalam posisinya sebagai pekerja. Tetapi sebaliknya, di antara mereka banyak yang ditindas dan disiksa oleh para majikannya.

Dalam kasus yang sama, proses akomodasi lewat jalur ekonomi yang justru cenderung membukakan jurang pemisah antar kelompok masyarakat ada dalam pemerintahan rezim Orde Lama dan Orde Baru. Namun diskriminasi ras Tiongkok di era Orde Baru lebih berkadar politik, bukan ekonomi. Yang lebih berkadar ekonomi

⁷¹ *ibid*

⁷² *ibid*

justru di era Orde Lama. Hal ini bisa dicontohkan dari beberapa kebijakan Orde Lama. Seperti pada 14 Mei 1959 pemerintah mengeluarkan PP No. 10/1959 yang isinya menetapkan semua usaha dagang kecil milik orang asing di tingkat desa tidak diberi izin lagi setelah 31 Desember 1959.⁷³

Dalam sejarahnya, peraturan itu ditujukan utamanya untuk para pedagang kecil Tionghoa yang merupakan bagian terbesar orang-orang asing yang melakukan usaha di tingkat desa. Akibat dikeluarkannya peraturan tersebut, banyak para pedagang Tionghoa yang asalnya di desa-desa terusir kemudian dipusatkan di kota-kota besar. Sehingga aktivitas dagang kelompok Tionghoa menjadi sangat terbatas. Bahkan sebagai akibat dari PP No. 10/1959 itu pula, selama 1960-1961 tercatat lebih dari 100.000 orang Tionghoa meninggalkan Indonesia dan tidak sedikit di antara mereka yang mengalami kesengsaraan.

Separatisme

Strategi minoritas lainnya adalah separatisme. Separatisme didefinisikan sebagai aksi penolakan kelompok minoritas untuk menolak nilai-nilai dan berbagai aspek kultural yang ditawarkan oleh pihak mayoritas. Menurut Litt, separatisme terjadi ketika kelompok minoritas berpaling ke dalam, menciptakan institusi sendiri untuk menjaga nilai-nilai kultural, sosial dan juga psikologisnya yang tidak mungkin dijaga dan dikembangkan di dalam masyarakat yang lebih besar.⁷⁴

Dalam konteks politik kenegaraan, separatisme sering diartikan sebagai kecenderungan sekelompok kecil orang untuk memisahkan diri atau meninggalkan kesetiannya terhadap negara, dan berusaha membangun negara yang berdaulat sendiri.⁷⁵ Ambisi-ambisi dari sebuah gerakan separatis secara tak terhindarkan bisa memunculkan dua pertanyaan penting: adakah kohesi pra-politik yang memadai untuk mencapai identitas? Dan apakah kohesi ini merupakan wujud kepentingan dari masing-masing pihak yang bahwasanya identitas

⁷³ Ni Nyoman Ayu Nikki Avalokitesvari, *Diskriminasi Etnis Tionghoa di Indonesia Pada Masa Orde Lama dan Orde Baru*, <http://www.tionghoa.info/diskriminasi-etnis-tionghoadi-indonesia-pada-masa-orde-lama-dan-orde-baru/>, diakses pada tanggal 25 Juli 2015, pukul 15.35 WIB.

⁷⁴ Litt, *Beyond Pluralism*, op. cit., hlm. 75.

⁷⁵ Scruton, *Kamus Politik*, op. cit., hlm. 860.

ini memang harus diwujudkan sedemikian rupa? Jelas bahwa setiap kelompok yang memiliki identitas sosial dapat juga memiliki identitas politik: ketergantungan ekonomi, lembaga dan lainnya mungkin menghalanginya.⁷⁶

Jadi pada dasarnya, gerakan separatisme, bukan hanya dilatar-belakangi oleh ketidakpuasan sekelompok kecil orang akibat persoalan politik, tapi juga disebabkan oleh persoalan ekonomi. Ketimpangan kesejahteraan antara Indonesia timur dengan Indonesia barat berpotensi melahirkan gerakan separatisme. Separatisme secara politis merupakan pelabelan pemerintah, sebagai representasi kelompok mayoritas terhadap gerakan rakyat tertentu, yang umumnya jumlahnya minoritas.

Separatisme muncul karena ketidakadilan dan keterbelakangan ekonomi. Hal ini karena sekelompok kecil orang atau masyarakat tertentu, nasib dan kesejahteraannya diabaikan dan ditelantarkan oleh pemerintah. Untuk meredam gerakan separatisme, maka pihak mayoritas, –yang dalam hal ini pemerintah– harus mampu memenuhi tuntutan dari pihak minoritas. Di sinilah letak kesulitannya. Umumnya, tuntutan kelompok separatis sulit untuk dipenuhi dan banyak merugikan kepentingan pihak mayoritas. Oleh karena itu, sering kali penanggulangan gerakan separatisme menggunakan pendekatan militer (*military approach*).

Radikalisme

Strategi lainnya adalah radikalisme. Berbeda dengan dua strategi di atas, radikalisme merupakan strategi minoritas untuk menolak nilai-nilai dan aspek-aspek kultural lainnya dari kelompok mayoritas. Ia berusaha untuk mengganti nilai-nilai yang ditawarkan mayoritas itu dengan nilai-nilai yang diciptakannya.

Menurut Litt, ada dua jenis radikalisme. Pertama, radikalisme ideologis. Radikalisme ini terjadi ketika ideologi kelompok minoritas berbeda dengan kelompok mayoritas, tetapi perilaku politiknya tetap konsisten dengan norma yang diterima. Gerakan radikalisme model ini, misalnya, yang ditunjukkan oleh kelompok Marxis di negara liberal. Ideologi mereka sangat kontras dengan kelompok mayoritas, tetapi mereka tetap mengikuti sistem politik yang diciptakan oleh

⁷⁶ *ibid*

lawan ideologinya itu, seperti mengikuti pemilu (politik elektoral), tetap bersedia punya wakil di parlemen, dan sebagainya.

Sementara itu, gerakan radikalisme gaya baru adalah radikalisme yang secara ideologis tidak terlalu berbeda dengan kelompok mayoritas. Hal ini bisa diambil contoh, beberapa organisasi yang nampak bertentangan, namun dalam isu-isu tertentu mereka umumnya sama-sama mendukung. Dalam konteks politik dan agama, radikalisme ini mempunyai akar sejarah yang panjang. Hampir semua agama mempunyai gerakan radikalisme. Sebab, radikalisme pada prinsipnya adalah sebuah gerakan yang berusaha menentang atau ingin mengubah tatanan yang sudah mapan. Pola semacam ini ada di hampir semua agama dan organisasi politik. Di Indonesia misalnya, sekarang masih ada gerakan radikal yang hendak mengubah tatanan politik Indonesia yang berasaskan Pancasila dengan ideologi lain, seperti dengan ideologi Islam. Inilah yang nampak dalam sejumlah gerakan Islam radikal seperti HTI, MMI, JI, dan sebagainya.

C. Etnisitas dan Politik Identitas

Etnisitas dalam arti lainnya merupakan politik identitas. Secara definitif Cressida Heyes (*Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2007) menyatakan bahwa politik identitas merupakan sebuah penandaan aktivitas politis dalam pengertian yang lebih luas dan teorisasi terhadap ditemukannya pengalaman-pengalaman ketidakadilan yang dialami bersama anggota-anggota dari kelompok sosial tertentu.

Politik identitas bukan hanya pengorganisasian secara mandiri dalam ruang lingkup ideologi atau afiliasi kepartaian, ia lebih cenderung melakukan emansipasi atau pembebasan dari situasi keterpinggiran yang secara spesifik mencakup konstituensi (keanggotaan) dari kelompok dalam konteks yang lebih luas. Politik identitas lebih merupakan sebuah tindakan atau kebijakan politis yang mencoba membangun kesamaan di antara para anggotanya dan membangun perbedaan sebagai garis demarkasi dengan kelompok atau lembaga lainnya.

Pertanyaannya kemudian, kenapa sebuah kelompok merasa perlu membangun identitas diri dan kelompoknya? Terkait dengan persoalan ini, maka secara implisit diketahui bahwa politik identitas sejatinya muncul karena persoalan eksistensi. Persoalan eksistensi

muncul biasanya ada di dalam kelompok minoritas. Sebab, tantangan minoritas sebenarnya adalah bagaimana mereka tetap eksis di hadapan superioritas kelompok mayoritas. Karena itu, politik identitas sejatinya merupakan bagian strategi yang dilakukan oleh kelompok minoritas untuk mempertahankan eksistensinya di hadapan kelompok mayoritas. Mobilisasi identitas sebagai sebuah gerakan politik ini, menurut Klinken, dikonstruksi melalui ekonomi dan politik lokal.⁷⁷

Namun, dalam perkembangannya, politik identitas justru diambil alih oleh beberapa kelompok mayoritas untuk mengukuhkan dominasi kekuasaannya. Identitas kelompok mayoritas ini dieksploitasi demi melanggengkan kekuasaan. Sentimen etnik sebagai bagian dari sistem politik identitas yang dimainkan oleh kelompok dominan ini bertujuan menyingkirkan kelompok-kelompok lain yang dipandang bertentangan dengan kepentingan dan tujuan politik kelompok dominan itu sendiri.

Oleh karena itu, politik identitas yang dimainkan bukan hanya menciptakan perbedaan yang semakin tajam, tetapi lebih dari itu untuk mengeksklusi dan mensegregasi kelompok atau etnis lainnya. Rasisme yang dimainkan oleh Hitler di Eropa pada PD II bisa dikategorikan dalam pemahaman ini. Kelompok NAZI sebagai kelompok dominan dan mayoritas, mencoba membangun identitas ras Arya untuk membungkam kelompok minoritas Yahudi. Politik identitas dalam konteks filosofisnya kemudian seolah menegaskan adanya keutuhan dan absolutisme yang esensialistik tentang keberadaan etnik atau kelompok sosial tertentu berdasarkan identifikasi primordialitas. Itu artinya, identitas lebih dipandang sebagai konstruksi yang objektif, stabil dan solid, karena di dalamnya bersifat esensialistik. Padahal, Hall menegaskan bahwa identitas merupakan sesuatu yang secara aktual terbentuk melalui proses tidak sadar yang melampaui waktu, bukan kondisi yang terberi begitu saja dalam kesadaran sejak lahir. Identitas menurut Hall, bukan sesuatu yang esensialistik, tetapi lebih sebagai sesuatu yang strategis.⁷⁸ Oleh karena itu, identitas bukanlah sesuatu yang

⁷⁷ Seperti dalam kutipan Syaf, *Politik Etnik*, op. cit., hlm. 78.

⁷⁸ *"The concept of identity deployed here is therefore not an essentialist, but a static and positional one ... Nor – if we translate this essentializing conception to the stage of cultural identity – is it that 'collective or true self hiding inside the many other, more superficial or artificially imposed "selves" with a people with a shared history and ancestry hold uncommon and which can stabilise, fix or*

final. Di dalam identitas itu sendiri mengandung sesuatu yang bersifat “imajiner” atau yang difantasikan mengenai keutuhannya. Identitas merupakan sesuatu yang cair dan senantiasa “dalam proses menjadi”, karena identitas senantiasa berada dalam ketidakutuhan.

Apa yang dibela dalam politik etnik dan juga ras tidak lain adalah eksistensi kelompok yang sudah terpatrit menjadi identitas diri dan diimajinasikan secara utuh, baik dalam konteks individu maupun kolektif. Kelompok atau suku dengan segala atribut kulturalnya menjadi identitas bagi masing-masing anggotanya yang membedakan dengan kelompok atau suku yang lain. Dari sinilah bisa diketahui bahwa politik identitas sejatinya lebih berbicara soal pembedaan diri yang dilakukan oleh kelompok satu dari kelompok yang lain. Dalam hal ini, politik identitas merupakan usaha dan strategi mengidentifikasi diri dalam hubungannya dengan pihak lain (*the others*) yang berbeda. Identifikasi diri ini merupakan wujud peneguhan eksistensi yang mencoba menemukan sisi yang berbeda dari yang lain. Baik dalam bentuk kelompok, institusi maupun lembaga.⁷⁹

Maka, membicarakan etnisitas tidak lain merupakan membicarakan tentang distingsi, yang tak jarang bersifat oposisional, (“aku versus kamu”, “kami versus mereka”). Singkatnya, wacana etnisitas sebagai politik identitas adalah wacana tentang eksistensi suatu kelompok ketika berhadapan dengan kelompok lain (yang berbeda). Sehingga politik identitas sebagai wujud dari gerakan etnisitas ini sering kali menimbulkan pertentangan dan ketegangan antar kelompok sebagai konsekuensi dari relasi yang sifatnya diametral. Ketidakharmonisan antar-etnis ini merupakan bagian dari persoalan yang ada dalam konteks politik identitas.

guarantee an unchanging ‘oneness’ or cultural belongingness underlying all the other superficial differences ... It accepts that identities are never unified and, in late modern time, increasingly fragmented and fractured; never singular but multiply constructed across different, often intersecting and antagonistic, discourses, practices, and positions.” sebagaimana dalam kutipan Cin Pratipa Hapsarin, *Politik Identitas: Geliat Sosial antara Aku dan Yang Lain*, http://www.wacademia.edu/4654898/POLITIK_IDENTITAS diakses pada tanggal 26 Juli 2015 pukul 16.25 WIB.

⁷⁹ Identitas ini, kata Scruton, normalnya digunakan dalam konteks politik, untuk menunjuk bukan pada hubungan yang dimiliki setiap hal bagi dirinya sendiri, tetapi lebih pada identifikasi diri. hanya wujud atau benda sadar yang mengandung makhluk sadar sebagai anggotanya, misalnya masyarakat, negara, klub, institusi, yang memiliki identitas. Lembaga memiliki identitas, ketika anggota-anggotanya mampu bukan hanya membedakan diri dari lembaga lain, tetapi mengusung ciri khas yang dimilikinya dalam ucapan, sikap dan praktik, sehingga meyakinkan kembali diri mereka sendiri bahwa identitas harus eksis dan bahwa mereka memiliki alasan untuk menjadi bagiannya. Karena itu, munculnya ‘identitas kebangsaan’ melibatkan berkembangnya perasaan di antara masyarakat bahwa mereka memiliki kepentingan bersama, sejarah bersama dan nasib bersama, lihat Scruton, *Kamus Politik*, op. cit., hlm. 434.

Tumbuhnya politik identitas tersebut karena munculnya kesadaran masing-masing kelompok untuk melestarikan nilai-nilai yang diyakininya. Pada saat sebuah kelompok, apalagi minoritas hidup di tengah-tengah kelompok mayoritas yang berbeda, maka untuk menjaga dan melestarikan seluruh sistem nilai dan budaya yang dijunjungnya, maka sebuah usaha dilakukan untuk mempertahankan nilai-nilai yang menjadi identitas kelompok tersebut. Kekuatan kelompok mayoritas dipandang bisa menenyapkan nilai-nilai kultural kelompok minoritas. Sehingga dari sinilah latar belakang politik identitas yang sering kali mengemuka. Hal ini bisa dibaca dalam sebuah contoh dalam polemik tentang jilbab dan menara di Eropa.

Seperti yang terjadi pada 2009 silam, dalam kurun 150 tahun, Presiden Perancis saat itu, Nicholas Sarkozy, dalam pidatonya bahwa pemerintahannya akan melarang kaum perempuan memakai jilbab atau burqa di tempat publik. Menurut Sarkozy, masalah burqa bukan isu keagamaan. Ini masalah kebebasan, masalah martabat wanita. Menurut Sarkozy, burqa, busana yang menutup wanita dari kepala hingga kaki, termasuk jilbab dan cadar, itu tidak diterima di Perancis. Burqa tidak akan diterima di wilayah Republik Perancis. Tentu saja kebijakan pemerintah Perancis ini, meski juga didukung oleh sebagian organisasi Islam,⁸⁰ memancing polemik yang cukup

⁸⁰ Seperti diberitakan oleh Muslim.com (25/1/2010) bahwa Rencana Perancis memberlakukan larangan mengenakan cadar di tempat-tempat umum menimbulkan polemik di kalangan komunitas Muslim sendiri. Terutama setelah organisasi Konferensi Imam Perancis menyatakan mendukung kebijakan tersebut yang akhirnya menuai kritik keras dari komunitas Muslim lainnya. Ketua Konferensi Imam Perancis-wadah organisasi para imam Muslim di Perancis-Hassan Chalghoumi menyatakan, organisasinya mendukung dibuatnya aturan yang melarang penggunaan cadar di negeri itu atas dasar pertimbangan bahwa mayoritas ulama Muslim sepakat Islam tidak mewajibkan muslimah mengenakan penutup muka. Sementara komunitas Muslim yang mengancam larangan cadar beralasan bahwa setiap orang berhak untuk mengenakan pakaian yang ingin dikenakannya, termasuk para muslimah yang memutuskan mengenakan cadar atau burqa. Chalghoumi berpendapat, isu cadar sudah dieksploitas sedemikian rupa untuk menodai citra komunitas Muslim di Perancis dan di Barat pada umumnya. "Kami ingin mengakhiri polemik yang hanya memperburuk citra Islam dan Muslim. Oleh sebab itu kami mengambil keputusan untuk mendukung larangan cadar," ujarnya. Ia menyangkan organisasi-organisasi Muslim di Perancis yang menurutnya cuma diam melihat polemik ini. "Karena masalah cadar yang sebenarnya tidak diwajibkan oleh agama, serangan terhadap kaum muslimah yang berjilbab dan serangan ke masjid-masjid meningkat," tukas Chalghoumi. Meski demikian, sikap yang diambil Konferensi Imam Perancis menimbulkan resistensi dari komunitas Muslim lainnya. Pimpinan *French Council for the Muslim Religion* (CFCM), Mohammed Moussaoui menegaskan bahwa pihaknya tetap menilai bahwa larangan cadar merupakan pelanggaran atas kebebasan dalam menjalankan ibadah, terutama bagi para muslimah. Hal serupa diungkapkan Presiden French Union of Islamic Organizations (l'UOIF), Fuad Alaoui. Menurutnya, sikap Konferensi Imam Perancis hanya menambah panas polemik larangan bercadar dan merupakan tamparan bagi komunitas Muslim di Negeri itu. Komisi di Parlemen Perancis hari Selasa lusa rencananya akan memberikan keputusan terkait dikeluarkannya aturan hukum soal larangan mengenakan cadar di tempat-tempat umum.

intensif. Sebagian umat Islam yang mengecam kebijakan itu langsung menuduh Prancis bukan lagi negara demokratis karena mengekang hak perempuan Islam dalam memakai busana Muslim, termasuk jilbab dan cadar. Selain jilbab dan cadar, umat Islam sedunia juga digegerkan dengan pelarangan pembangunan menara di Swiss, yang merupakan bagian dari diskriminasi umat Islam di Eropa.⁸¹

Kedua kasus di Eropa yang menimpa imigran Muslim dari Timur Tengah itu merupakan cerminan dari menguatnya politik identitas. Kelompok Muslim di Eropa merupakan salah satu kelompok minoritas yang keberadaannya masih berada dalam pertentangan dengan penduduk setempat; sebagian penduduk Eropa ada yang menerima, dan sebagian lagi ada yang menolak kehadiran imigran Muslim tersebut. Hidup dalam kehidupan masyarakat Eropa yang sekuler dan mengedepankan kebebasan seperti itu, kemudian mendorong kelompok Muslim untuk meneguhkan politik identitas: mereka hendak meneguhkan garis perbedaan dengan kelompok mayoritas masyarakat Eropa. Mereka ingin menunjukkan jati diri

⁸¹ Seperti yang ada dalam www.globalmuslim.web.id, kaum muslimin menghadapi meningkatnya diskriminasi di Eropa dan memerlukan tindakan yang harus segera diambil pada tingkat lokal, nasional dan tingkat Uni Eropa untuk mengatasi masalah itu, menurut laporan yang diterbitkan pada hari Selasa. *Open Society Institute* (OSI), sebuah yayasan swasta yang didirikan oleh pemodal miliarder George Soros, mengatakan banyak umat Islam mengalami perlakuan tidak adil dengan kerugian ekonomi dan sosial, meskipun menjadi bagian integral dari kota-kota dimana mereka hidup. "Eropa perlu untuk hidup sesuai janjinya yang inklusif, masyarakat yang terbuka," kata Nazia Hussain, Direktur OSI At Home dalam proyek Eropa. "Swiss baru-baru ini melarang pembangunan menara masjid merupakan tanda yang jelas bahwa sentimen anti-Islam adalah masalah di Eropa." Pemilih Swiss mendukung pelarangan pembangunan menara masjid baru dalam referendum bulan lalu menyebabkan meluasnya kritik internasional. Laporan OSI, didasarkan pada lebih dari 2.000 wawancara di 11 kota di tujuh negara - Belanda, Belgia, Jerman, Denmark, Britania, Perancis, dan Swedia mengatakan, ada antara 15 dan 20 juta Muslim yang hidup di Uni Eropa, angka yang diharapkan dua kali lipat pada tahun 2025. Dikatakan muslim menghadapi pengangguran tinggi, memiliki pekerjaan yang dibayar lebih rendah dan mengalami tingkat kemiskinan yang tinggi. Sementara beberapa murid muslim menghadapi rasisme dan prasangka, dan berhadapan dengan dugaan lebih rendah dari para guru. Banyak umat Islam, yang bukan warga negara Uni Eropa, tinggal tanpa punya hak suara dalam pemilu lokal meskipun mereka telah tinggal lama. "Penelitian OSI menunjukkan bahwa diskriminasi agama terhadap umat Islam tetap merupakan hambatan kritis untuk partisipasi yang sama dan penuh di masyarakat," kata laporan itu. "Temuan-temuan dari laporan ini konsisten dengan penelitian lain dan menunjukkan bahwa tingkat diskriminasi agama terhadap kaum muslim semakin meluas dan mengalami peningkatan dalam lima tahun terakhir." Survei mengatakan umat Islam tidak merasakan memiliki kota dan negara dimana mereka hidup, dan ingin tinggal dalam komunitas campuran, bukan "di antara kelompok mereka sendiri". "Ada sangat sedikit data resmi yang tersedia tentang Muslim Eropa dan populasi-populasi minoritas," kata Hussain. "Apa yang memang ada baik merupakan anekdot atau ekstrapolasi dan kontribusi pada gambaran yang tidak akurat terhadap komunitas Muslim dan kaum minoritas di Eropa dan kurangnya pemahaman tentang pengalaman dan keprihatinan terhadap masyarakat ini." Laporan itu mengeluarkan sejumlah rekomendasi, mengatakan bahwa para pembuat kebijakan Uni Eropa harus membahas diskriminasi di bidang-bidang seperti pendidikan dan perumahan, dan meminta data yang lebih baik untuk membolehkan kebijakan berbasis bukti yang membantu memfasilitasi integrasi.

dan ciri khas mereka sebagai kelompok masyarakat di hadapan masyarakat Eropa. Oleh karena itu, minoritas Muslim di Eropa kemudian merevitalisasi simbol-simbol keagamaan mereka sebagai media untuk melakukan identifikasi diri mereka dan kelompoknya. Mereka kemudian menonjolkan jilbab, cadar, menara dan sejenisnya untuk membangun eksistensi diri. Dengan politik identitas ini diharapkan mereka benar-benar eksis sebagai kelompok yang religius di tengah-tengah masyarakat Eropa yang sekuler.

Adapun karakteristik yang melekat pada sebuah kelompok, etnis, ras, dan lembaga sosial apa pun, yaitu munculnya perasaan sebagai bagian dari satu komunitas (*sense of community*) di antara para anggotanya. Perasaan ini kemudian membawa individu-individu di dalamnya terdorong untuk membangun persaudaraan (*fraternity*) khusus bagi mereka. Hal ini terutama bagi mereka yang hidup di daerah atau negara lain yang jauh dari jangkauan sanak dan family. Hubungan kekerabatan dalam satu suku atau satu bangsa ini merupakan akibat dari keterasingan diri mereka yang hidup dalam masyarakat dan kultur yang berbeda. Dalam hal identifikasi kelompok ras atau etnis, terdapat dua paradigma yang bisa dijadikan sebagai pendekatan: 1) Identifikasi dipandang sebagai sebuah unit objektif yang bisa dimaknai dengan perbedaan sifat budaya seseorang atau kelompok; 2) Identifikasi itu hanya sebatas produk pemikiran seseorang yang kemudian dibakukan sebagai karakteristik kelompok etnis tertentu.

Etnisitas sebagai dasar bagi berlakunya politik identitas, bisa dipahami, setidaknya dengan tiga pendekatan, yaitu primordialisme, konstruktivisme, dan instrumentalisme. Primordialisme melihat fenomena etnis lebih pada kategori-kategori yang bersifat sosio-biologis. Pendekatan ini mempunyai asumsi bahwa kelompok-kelompok sosial dikarakteristikan oleh sejumlah unsur-unsur fisik-institusional seperti kewilayahan, kebudayaan, religi, bahasa, dan organisasi sosial dipandang sebagai sesuatu yang secara natural telah ada (*given*) begitu saja sehingga sulit untuk diingkari.

Sementara itu, pendekatan konstruktivisme yang telah dikembangkan oleh Frederik Barth lebih memandang identitas etnis sebagai sebuah produk dari sebuah proses sosial yang sangat kompleks. Proses ini terjadi, kata Barth, ketika batasan-batasan simbolik secara terus-menerus mengkonstruksi diri atau bahkan

dikonstruksi dari adanya mitologi, yang diangkat dari sejarah, bahasa dan pengalaman masa lampau. Di sisi lain, instrumentalisme lebih menaruh perhatian dan kajiannya pada proses manipulasi dan mobilisasi politik ketika berbagai institusi dan kelompok sosial tersusun atas berbagai unsur etnisitas seperti ras, kebangsaan, etnik, tradisi, agama, dan bahasa.

Selain itu, politik identitas ini muncul bukan hanya bernuansa antropologis, tetapi juga bersifat psikologis. Secara antropologis, Barth, mengasumsikan bahwa etnisitas dan politik identitas ini muncul berdasarkan asumsi bahwa apa yang disebut dengan etnis merupakan sebuah populasi yang (1) secara biologis dinamis dan berkembang biak serta mempunyai daya kekuatan untuk bertahan, (2) mempunyai nilai-nilai kultural yang sama dan sadar akan pentingnya rasa kebersamaan dalam sebuah komunitas, (3) mempunyai sistem komunikasi dan interaksi tersendiri yang bisa jadi berbeda dengan pola komunikasi kelompok lain dan (4) membangun ciri-ciri dan karakteristik khusus yang diberlakukan bagi para anggotanya sebagai sarana pembeda dari kelompok lainnya.

Sementara itu, etnisitas dalam politik identitas di atas kalau ditarik ke wilayah yang lebih mendasar lagi, maka akan bermuara pada persoalan individu atau personalitas. Identitas merupakan gejala kepribadian individu. Dalam hal ini salah satu ilmuwan yang berperan penting adalah pakar psikoanalisa, Sigmund Freud. Teori identitas, kata Freud, bukan semata-mata soal struktur dan perkembangan psikologi manusia, melainkan karena pengaruh lingkungan sosial dan politik. Artinya, identitas terkonstruksi bukan sekadar dari ranah internal diri manusia, tapi juga dari ranah eksternal yang menjadi tempat hidup manusia itu sendiri. Identitas yang sifatnya fundamental itulah yang kemudian membentuk dunia "aku" dan dunia "kamu"; "kami" dan "kalian".

Dari terbentuknya distingsi identitas itu, yang terkadang bersifat imajiner, maka sang tubuh kemudian menjadi objek dan subjek politik. Munculnya distingsi "aku" sebagai "ini" dan "kamu" sebagai yang "lain" secara otomatis menciptakan pengkotak-kotakan dan dikotomi antar kelompok masyarakat. Dari sinilah kemudian politik diuji untuk mempertemukan berbagai identitas dan kelompok yang berbeda-beda itu.

D. Etnisitas dan Basis Otoritas Politik Lokal

Selain menjadi basis politik identitas, secara geografis maupun kultural, etnisitas juga merupakan basis otoritas politik lokal. Kontestasi politik lokal, baik secara ideologis maupun sosiologis, sering bernuansa etnisitas. Kekuatan etnis ini merupakan salah satu modal dalam membangun otoritas seseorang dalam panggung politik lokal. Bahkan dalam konteks politik nasional sekali pun, etnisitas juga tidak jarang mencuat ke permukaan. Semangat etnisitas merupakan kekuatan yang bisa menjadi modal sosial dan kultural bagi seseorang untuk membangun otoritas dan kekuasaannya, terutama di tingkat lokal.

Pertarungan antar-etnis sendiri pada prinsipnya merupakan pertarungan otoritas, yakni otoritas kelompok mayoritas versus minoritas. Umumnya, dalam konflik etnik tersebut, kelompok mayoritas menghendaki otoritasnya dipatuhi oleh kelompok minoritas. Selain itu, sentimen ras dan etnik ini juga sangat mudah digunakan untuk kepentingan politik, terutama dalam rangka meraih otoritas dan kekuasaan. Oleh karena itu, di setiap musim kampanye, baik dalam Pemilu maupun Pilkada, nilai-nilai ras atau etnik, sering kali dijadikan sebagai strategi pemasaran oleh para kandidat, demi meraih dukungan masyarakat.⁸² Untuk mendapatkan respon simbolis dari masyarakat, misalnya, prasangka rasial, identitas etnik dan nilai-nilai kelompok yang kuat selalu diikuti.⁸³

Maka, fanatisme etnis dari para anggotanya merupakan peluang yang sangat strategis bagi sebuah otoritas. Maka wajar, di setiap kontestasi kekuasaan, terutama di tingkat lokal, sentimen ras mudah sekali muncul. Politisasi agama, misalnya, merupakan fenomena yang lumrah di setiap musim Pemilu atau Pilkada untuk menarik dukungan dari publik dalam konteks perebutan kekuasaan. Dalam konteks Weberian, otoritas yang dibangun melalui etnisitas bisa dikategorikan sebagai otoritas tradisional, di mana etnisitas diyakini sebagai sebuah nilai yang harus dipertahankan dan dilestarikan; bahwa ada beberapa kebajikan sebagai bentuk warisan masa lampau dari nenek moyang, baik itu yang terkait dengan nilai-nilai keunggulan fisik maupun kultur-psikologis.

⁸² Nina Widyawati, Nina, *Etnisitas dan Agama Sebagai Isu Politik Kampanye JK-Wiranto pada Pemilu 2009*, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2014), hlm. 76

⁸³ *Ibid* hlm 77.

Oleh karena itu, ketika ada seorang individu atau kelompok yang mencoba melestarikan nilai-nilai etnisitas itu, maka secara otomatis dirinya akan mudah meraih otoritas dari masyarakat yang mempercayainya. Dia yang meraih otoritas berdasarkan etnisitas ini tidak lagi dipandang sebagai atasan, melainkan seorang tuan pribadi. Pola relasi yang dijalin antara pemimpin dan yang dipimpin lebih berdasarkan asas loyalitas atau kepercayaan. Pola penggunaan otoritas seperti ini tentu saja sangat melekat dalam kepemimpinan suku atau etnik. Kesetiaan yang bersifat personal dan emosional merupakan ciri khas dari berlakunya otoritas tradisional, termasuk dalam hal etnisitas.⁸⁴

Semakin menguatnya persoalan etnisitas di Indonesia bisa dilihat pasca diterapkannya kebijakan otonomi daerah dan desentralisasi kekuasaan. Faktor etnis termasuk yang turut menentukan tindakan masyarakat untuk memilih seorang kandidat atau partai politik dalam Pilkada atau Pemilu. Dengan demikian, unsur etnis merupakan sebuah variabel yang menentukan perilaku politik masyarakat lokal. Ada beberapa penelitian yang menunjukkan tentang tesis tersebut. Aris Ananta misalnya, dalam sebuah penelitiannya menunjukkan bahwa etnis merupakan salah satu penjelas bagi tindakan para pemilih di Indonesia.⁸⁵ Dalam kultur politik di Indonesia, variabel Jawa dan non-Jawa senantiasa mengemuka di setiap kali pemilihan pemimpin. Di sinilah kenapa ketika ada seorang calon pemimpin yang berasal dari Jawa, maka diusahakan wakilnya dari luar Jawa. Kemudian selain faktor Jawa non-Jawa juga ada variabel politik Indonesia Barat dan Indonesia Timur. Ini juga sebuah variabel etnis yang tidak bisa diabaikan dalam kultur politik Indonesia. Selain faktor geografis di atas, ada juga etnisitas berdasarkan kelompok sosial-keagamaan yang berupa NU dan Muhammadiyah. Variabel NU dan Muhammadiyah

⁸⁴ Dalam kata-kata Weber, "Kesetiaan pribadi bukan tugas impersonal resmi, yang menentukan hubungan-hubungan staf administratif dengan sang tuan. Meskipun staf birokratif itu mendasarkan kesetiaan dan kepatuhan kepada aturan-aturan yang ditetapkan dan kepada sang pemimpin, yang bertindak atas nama mereka, staf pemimpin tradisional itu patuh karena sang pemimpin membawa muatan tradisi –dia telah dipilih untuk menduduki posisi itu dengan cara yang tradisional, George Ritzer, *Teori Sosiologi-Dari Sosiologi Klasik Sampai Perkembangan Terakhir Postmodern*, (terj.), Saut Pasaribu, Rh.Widada dan Eka Adinugraha (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012), hlm. 225 -226.

⁸⁵ Aris Ananta, Evi Nurvidya Arifin dan Leo Suryadinata, *Indonesian Electoral Behavior: A Statistical Perspective, Indonesia's Population Series No. 7*, Singapore, Institute of Southeast Asian Studies, 2004.

merupakan aspek etnisitas berdasarkan ideologi keagamaan yang tidak bisa dipisahkan dalam struktur politik Indonesia. Kedua organisasi massa tersebut juga senantiasa mengemuka dalam Pilkada, terutama di Jawa.

Selain itu, di level partai politik juga ada dikotomi partai politik Jawa dan non-Jawa. Dalam penelitian Ananta di atas, ditunjukkan hubungan yang simetris pada etnis Jawa terdapat pada PDI-P dan PKB. Dalam ideologi politik nasional, kedua partai ini sama-sama berbasis pada masyarakat tradisional. Hanya saja, PDI-P lebih bersifat tradisionalis-nasional, sementara PKB lebih bersifat tradisionalis-religius. Fakta tersebut menunjukkan bahwa kedua partai tersebut secara etnisitas basis utamanya ada di Jawa. Sehingga kawasan atau daerah mana pun yang dihuni mayoritas orang Jawa, dengan latar belakang ideologis masing-masing, tentu akan memilih kedua partai tersebut. Sebaliknya, kedua partai yang tidak simetris dalam relasinya dengan etnis Jawa, menurut Ananta adalah PPP dan Golkar. Kedua partai tersebut dalam konteks kultur politik Indonesia lebih dikenal sebagai partai non-Jawa. Dari sinilah kemudian wajar kalau basis dan Golkar juga banyak di luar Jawa, seperti di Sumatra dan Sulawesi. Dari fenomena ini, Ananta kemudian menyimpulkan bahwa masyarakat Indonesia mempunyai hubungan etnis yang relatif tinggi, sehingga partai politik di Indonesia juga banyak dipengaruhi oleh etnisitas.⁸⁶

Berbeda dengan Ananta, Liddle dan Mujani menunjukkan yang agak bertentangan. Menurut keduanya, faktor etnisitas tidak begitu berpengaruh dalam politik nasional di Indonesia, termasuk dalam politik lokal. Faktor etnis, bagi Liddle dan Mujani, bukanlah variabel penting dalam kaitannya dengan pilihan seseorang pada partai atau kandidat. Tidak ada penjelasan yang benar-benar valid dan pasti bahwa etnisitas menjadi faktor penentu bagi pilihan seseorang terhadap partai politik atau kandidat sebagaimana yang ditemukan oleh Ananta di atas. Dalam sebuah penelitiannya itu, Liddle dan Mujani menyimpulkan bahwa tidak ada perbedaan yang tajam antara preferensi pemilih berdasarkan etnis.⁸⁷

⁸⁶ *ibid*

⁸⁷ William Liddle dan Saiful Mujani, *Leadership: Explaining Voting Behavior in the New Indonesian Democracy*, Laporan peneliteiten, 2003, lihat juga Nyarwi Ahmad, *faktor Etnis dalam Pilkada*, Lingkaran Survei Indonesia, edisi 09 Januari 2008.

Namun, perlu juga diakui bahwa etnisitas dalam politik lokal di Indonesia, pasca diterapkannya otonomi daerah dan desentralisasi cukup menguat. Berdasarkan pemaparan Guru Besar Sosiologi Universitas Gadjah Mada Yogyakarta Sunyoto Usman, dalam sebuah diskusi “Pancasila dalam Perspektif Sosial Politik” yang diselenggarakan Pusat Studi Pancasila UGM (21/1/2011),⁸⁸ bahwa etnisitas dalam praktik politik lokal telah menguat di sejumlah daerah. Karena tarikan etnisitas yang terkadang sangat kuat, akibatnya, kepentingan bangsa secara umum menjadi terabaikan dalam berbagai kebijakan di daerah. Tentu saja fenomena menguatnya etnisitas dalam praktik lokal tersebut bisa memicu perpecahan bangsa.

Mengentalnya etnisitas dalam politik lokal ini, kata Sunyoto, terlihat sejak otonomi daerah diberlakukan. Otonomi daerah diterjemahkan secara sempit dengan menguatkan etnisitas.

Kondisi tersebut turut dipengaruhi penetapan batas wilayah sejumlah kabupaten dan kota yang didasarkan pada pengelompokan etnis di daerah bersangkutan. Toraja, misalnya, identik dengan etnis Toraja dan Bone yang hanya identik dengan etnis Bone. Fenomena menguatnya etnisitas yang disebut etnifikasi itu, di antaranya terlihat pada sejumlah kebijakan pemerintah daerah yang cenderung mempertimbangkan kepentingan masyarakat etnis tertentu saja.

Idealnya, potensi daerah diangkat demi kepentingan bersama. Sunyoto juga mengatakan, terdapat dua faktor utama pemicu meningkatnya etnifikasi, yaitu globalisasi dan kebijakan sentralistik pemerintah pusat. Kedua hal itu menimbulkan tekanan dan nilai-nilai baru yang beberapa kali tak sesuai dengan masyarakat setempat.

Selanjutnya, Kepala Pusat Studi Pancasila UGM, Sindung Tjahyadi, menuturkan bahwa selain faktor etnisitas, lemahnya semangat kebangsaan juga diakibatkan oleh hadirnya globalisasi yang ditandai dengan keterbukaan informasi secara luas. Era keterbukaan informasi saat ini, kata Tjahyadi, menghadirkan tantangan baru bagi konsep kebangsaan. Banyak nilai-nilai asing yang membuat nilai-nilai bangsa semakin tergerus. Akibatnya, konsep kebangsaan pun kian sulit ditanamkan pada generasi muda. Di zaman dulu, masih menurut Tjahyadi, masyarakat lebih banyak mengenal nilai-nilai tradisi daerah dan nilai-nilai yang ada di

⁸⁸ Sebagaimana dalam laporan Kompas, 22 Januari 2011.

Indonesia sehingga konsep kebangsaan itu tertanam. Sekarang, banyak sekali nilai asing yang ditawarkan. Untuk mengatasinya, menurut Tjahyadi, maka perlu kembali merevitalisasi dan menginternalisasi kembali nilai-nilai Pancasila di kalangan masyarakat Indonesia, terutama di kalangan pelajar.

Isu etnisitas, dalam konteks politik lokal, selalu mencuat dan menjadi isu krusial setiap kali musim Pilkada. Masalah etnisitas ini menjadi isu penting dalam Pilkada. Sebagaimana yang sudah disinggung di atas, menjelang pemilihan umum kepala daerah di berbagai daerah, isu etnisitas tersebut merupakan salah satu modal sosial yang dapat dipergunakan untuk menjaring dan menarik dukungan dari masyarakat. Apalagi kalau daerah memang tengah dilanda konflik etnis, di mana etnis mayoritas sedang berkonflik dengan etnis minoritas, maka isu etnisitas senantiasa menjadi sarana yang menarik untuk dimainkan sebagai komoditas politik.

Sehingga, bisa dikatakan bahwa etnisitas di era desentralisasi dan otonomi daerah ini seperti dua sisi dari satu gobang yang sama. Di satu sisi etnis merupakan salah satu unsur penguat bagi eksistensi sebuah suprastruktur politik bangsa atau negara. Namun di sisi lain etnisitas ini juga merupakan faktor yang menjadi pemicu retaknya keutuhan sebuah bangsa. Hal ini terjadi ketika masing-masing etnis yang menjadi penopang bagi keutuhan sebuah bangsa sedang berada dalam konflik yang tak berkesudahan. Dengan kata lain bahwa etnisitas menjadi sebuah persoalan ketika dalam sebuah konstelasi politik, baik di tingkat lokal maupun nasional, dimanfaatkan untuk mensegregasi etnis lain.

Pemilihan kepala daerah secara langsung dimaksudkan untuk terus memperkuat proses demokratisasi di daerah. Sebab melalui Pilkada langsung itu kedaulatan benar-benar ada di tangan rakyat. Namun salah satu kendalanya adalah ketika Pilkada di daerah banyak diwarnai semangat etnisitas. Akibatnya, kedaulatan rakyat dalam proses demokratisasi di daerah ini kemudian diselewengkan untuk membangun superioritas sebuah etnis atas etnis yang lain. Demokratisasi yang sudah ditumpangi oleh sentimen etnisitas ini kemudian berkembang menjadi prasangka yang bisa memunculkan konflik sosial akut.

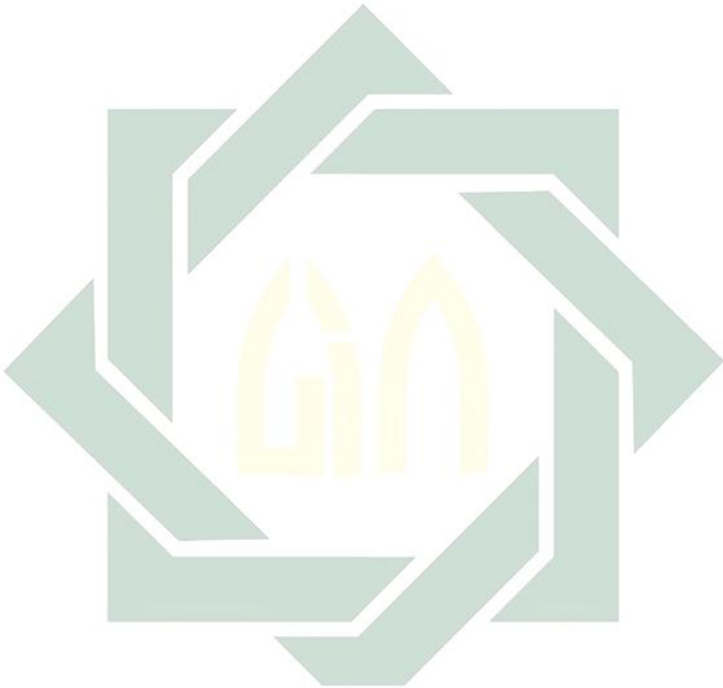
Di dalam Pilkada, pasca di terapkannya otonomi daerah ini, salah satu isu yang muncul adalah diprioritaskannya putra daerah. Tak ayal pemilihan kepala daerah secara langsung justru menjadi pemicu lahirnya primordialisme, bahkan rasisme. Dalam tingkatan ekstrem semakin tidak bisa dihindarinya isu agama, ras dan bentuk-bentuk primordialismenya. Misalnya, selama ini golongan Ahmadiyah atau Syi'ah sering kali muncul mewarnai pertarungan politik di tanah air. Sehingga siapa pun orangnya yang sudah dilabeli Ahmadiyah atau Syi'ah, maka tidak mungkin ikut mencalonkan diri sebagai kepala daerah. Secara prosedural mungkin karena undang-undang di Indonesia memberikan hak yang sama kepada seluruh warga negara Indonesia untuk mencalonkan dan dicalonkan sebagai pemimpin, termasuk di daerah. Namun secara politik dan psikologis, hal itu tidak mungkin. Karena ruang politik di daerah sudah dipenuhi sentimen anti Ahmadiyah dan juga anti Syi'ah.

Konsep Putera Asli Daerah (PAD) merupakan salah satu isu yang cukup populer dalam sebuah Pilkada langsung. Sehingga bukan lagi kompetensi dan kredibilitas seorang calon yang diutamakan, melainkan lebih pada hubungan darah dalam sebuah sistem etnisitas. Memang, seorang putra daerah yang pernah lahir di suatu daerah, dianggap lebih mengetahui seluk-beluk daerahnya. Tetapi kenyataannya tidak mesti seperti itu. Sebab, banyak putra daerah yang bertahun-tahun hidup di daerah atau negara lain, sehingga dirinya justru tidak mengetahui perkembangan daerahnya.

Bisa jadi seseorang yang bukan tergolong putra daerah lebih memahami masalah-masalah lokal di daerah karena intensitasnya dalam berhubungan dengan daerah tersebut. Namun, ketika isu putra daerah ini menjadi arus utama, maka calon pemimpin yang bukan putra daerah tetapi lebih mampu mengatasi persoalan-persoalan yang ada di sebuah daerah menjadi tersingkirkan. Di sinilah letak problematika etnisitas dalam konstelasi politik lokal di daerah.

Bahkan, di dalam sebuah kabupaten atau provinsi, Pilkada secara langsung sering dijadikan ajang untuk pertarungan etnis. Hal ini terjadi ketika masyarakat lebih banyak mendukung calon atau partai yang sesuai dengan etnisnya dan merendahkan calon atau partai lain yang berlainan etnis dengan diri mereka. Hal ini terjadi di berbagai daerah. Misalnya di Kabupaten Timor Tengah Utara, NTT.

Pemilihan kepala daerah di daerah yang masih kental kesukumannya ini banyak diwarnai persaingan antar suku. Masyarakat memilih seorang calon kepala daerah bukanlah berdasarkan kompetensinya, melainkan karena suku atau asal-usulnya. Sehingga kepala daerah yang terpilih secara psikologis dan sosial akan menjadi milik sukunya saja dan suku lain tidak merasa memilikinya. Inilah salah satu problem etnisitas dalam kontestasi otoritas dan kekuasaan di daerah.



Bab 3

Politik Masyarakat Madura dalam Bingkai Politik Lokal

A. Sistem Pengorganisasian Masyarakat Madura

Bagaimana kemudian sistem pengorganisasian masyarakat Madura? Ada banyak medium sosial atau institusi sosial yang menjadi basis pengorganisasian masyarakat Madura, di antaranya adalah institusi keluarga. Dalam kultur masyarakat Madura, sistem pengorganisasi keluarga dikenal dengan TANEAN LANJHANG. *Tanean Lanjhang* merupakan permukiman tradisional Madura, yang merupakan suatu kumpulan rumah yang terdiri atas keluarga-keluarga yang mengikatnya. Letaknya sangat berdekatan dengan lahan garapan, mata air atau sungai. Antara permukiman dengan lahan garapan hanya dibatasi tanaman hidup atau peninggian tanah yang disebut *galengan* atau *tabun*, sehingga masing-masing kelompok menjadi terpisah oleh lahan garapannya.

Satu kelompok rumah terdiri atas 2 sampai 10 rumah, atau dihuni sepuluh keluarga, yaitu keluarga *batih* yang terdiri dari orang tua, anak, cucu, cicit, dan seterusnya. Jadi, hubungan keluarga kandung merupakan ciri khas dari kelompok sistem ini. Hal ini didasari dengan tradisi bahwa anak perempuan yang telah menikah, dia harus membawa suaminya untuk tinggal bersama kedua orang tuanya. Sebaliknya, anak laki-laki yang telah menikah, ia harus ikut istrinya dan tinggal bersama mertuanya.

Pola keluarga semacam itu kemudian mempengaruhi dalam membangun rumah. Susunan rumah dibangun berdasarkan

hierarki dalam keluarga. Barat-timur adalah arah yang menunjukkan urutan tua-muda. Sistem yang demikian mengakibatkan ikatan kekeluargaan menjadi sangat erat. Sementara hubungan antar kelompok sangat renggang karena letak pemukiman yang menyebar dan terpisah. Ketergantungan keluarga tertentu pada lahan masing-masing. Di ujung paling barat terletak langgar. Bagian utara merupakan kelompok rumah yang tersusun sesuai hierarki keluarga. Susunan barat-timur terletak rumah orang tua, anak-anak, cucu-cucu, dan cicit-cicit dari keturunan perempuan. Kelompok keluarga yang demikian yang disebut *koren* atau rumpun bambu. Istilah ini sangat cocok karena satu *koren* berarti satu keluarga inti.

Terbentuknya permukiman tradisional Madura diawali dengan sebuah rumah induk yang disebut dengan *tonghuh*. *Tonghuh* adalah rumah cikal bakal atau leluhur suatu keluarga. *Tonghuh* dilengkapi dengan langgar, kandang, dan dapur. Apabila sebuah keluarga memiliki anak yang berumah tangga, khususnya anak perempuan, maka orang tua akan atau bahkan ada keharusan untuk membuat rumah bagi anak perempuan. Penempatan rumah untuk anak perempuan berada pada posisi di sebelah timur. Kelompok permukiman yang demikian disebut *pamengkang*. Demikian juga bila generasi berikutnya telah menempatnya, maka akan terbentuk *koren* dan sampai *tanean lanjhang*. Susunan demikian terus-menerus berkembang dari masa ke masa.

Apabila susunan ini terlalu panjang, maka susunan berubah menjadi berhadap-hadapan. Urutan susunan rumah tetap dimulai dari ujung barat kemudian berakhir di ujung timur. Pertimbangan ini dikaitkan dengan terbatasnya lahan garapan, sehingga sebisa mungkin tidak mengurangi lahan garapan yang ada. Jadi, untuk melacak satu alur keturunan dapat dilacak melalui susunan penghuni rumahnya. Generasi terpanjang dapat dilihat sampai dengan 5 generasi, yaitu di *tanean lanjhang*. Posisi *tonghuh* selalu berada di ujung barat sesudah langgar. Langgar selalu berada di ujung barat sebagai akhiran masa bangunan yang ada. Susunan rumah tersebut selalu berorientasi utara-selatan. Halaman di tengah inilah yang disebut *tanean lanjhang*.

Dari urutan rumah ini kemudian terbentuk semacam kompleks perumahan keluarga. Di dalam kompleks ini ada orang yang dituakan. Orang yang dituakan pertama kali adalah bapak dari

seluruh anak-anak yang dibangun rumah tersebut. Setelah sang bapak meninggal, maka orang yang dituakan dalam kompleks keluarga tersebut digantikan oleh menantu laki-laki yang pertama. Dari sinilah kemudian telah terjadi sistem pengorganisasian dalam lingkup yang lebih kecil dari masyarakat Madura.

Kemudian institusi pengorganisasian sosial lainnya dalam masyarakat Madura adalah institusi pernikahan. Pernikahan merupakan budaya yang sangat penting bagi masyarakat Madura. Sebab, pernikahan dipandang orang Madura sebagai sistem penggabungan dua keluarga menjadi satu keluarga yang lebih besar. Karena itulah pernikahan ini perlu dipersiapkan secara matang dengan mempertimbangkan segala faktor, termasuk keserasian kedua calon mempelai dan kesetaraan antar keduanya.¹

Selain itu, dalam konteks yang lebih besar, pengorganisasian masyarakat Madura juga dilakukan melalui organisasi-organisasi sosial yang ada, antara lain organisasi keagamaan seperti NU, Muhammadiyah dan SI. Namun organisasi-organisasi sosial yang berkembang di Madura ini untuk bisa eksis harus tumbuh dari bawah, bukan dipaksakan dari atas. Organisasi atau program sosial yang dipaksakan dari atas umumnya gagal.² Selain itu, sistem pengorganisasian lainnya adalah melalui sistem rasional-legal yang dilakukan melalui lembaga-lembaga politik formal.

B. Politik Madura dalam Tinjauan Politik Lokal

Bagaimana kemudian politik Madura dalam perspektif politik lokal? Dalam kontestasi politik lokal, Madura sebagaimana juga daerah-daerah lain di Indonesia menjadi ajang kontestasi otoritas dan ideologi politik dari para elite dan kelompok. Ada beragam kelompok yang turut berkontestasi dalam politik lokal di Madura, mulai dari kiai, politisi, pemodal hingga para *blater*. Hal ini menunjukkan bahwa Madura merupakan sebuah arena kontestasi kekuasaan yang intensitasnya cukup tinggi. Sebagai sebuah kumpulan etnik dengan sistem tradisi dan kulturalnya yang khas dan berbeda dengan etnik lain, masyarakat Madura juga menampilkan keunikan-keunikan dalam praktik politik, yang tidak

¹ Mien Ahmad Rifai, *Manusia Madura*, (Yogyakarta: Pilar Media, 2007), hlm. 88.

² *Ibid* hlm 107

dijumpai di daerah lain. Meski demikian tetap ada banyak kesamaan dengan daerah-daerah lain di Indonesia.

Satu hal yang menarik adalah karena Madura termasuk daerah yang masih kuat otoritas tradisionalnya. Di sini peran kiai sangat kuat, begitu juga *blater*. Otoritas tradisional dan karismatik masih sangat mendominasi dan menentukan dalam kehidupan masyarakat Madura, termasuk dalam praktik dan tindakan politik. Seperti dijelaskan oleh Kuntowijoyo bahwa tokoh agama di Madura terbagi menjadi tiga, yaitu santri, kiai, dan haji. Para individu yang mempunyai status tersebut kemudian membuat dirinya mempunyai karisma di mata masyarakat awam. Karisma ini kemudian melahirkan otoritas. Otoritas ini kemudian dalam penggunaannya turut mewarnai percaturan politik di tingkat lokal. Munculnya elite lokal yang berbasis pada otoritas keagamaan ini masih terus bermunculan di Madura. Inilah salah satu keunikan praktik politik di Madura.

Pesantren-pesantren dalam perkembangannya nampak sebagai lembaga-lembaga pendidikan bagi murid-murid yang serius dan untuk merekrut elite keagamaan atau setidaknya membekali anak-anak muda dengan pengetahuan dasar tentang keagamaan.³ Pendidikan agama di pesantren ini. Selain membuat seseorang dipandang sebagai individu yang taat dan tahu soal agama, pada saat yang sama juga dipandang sebagai seseorang yang mempunyai status sosial yang tinggi. Apalagi ketika dirinya mampu membuktikan diri mempunyai pesantren dengan sejumlah santri. Hal ini akan membuat orang tersebut mempunyai pengaruh yang lumayan besar, termasuk dalam konteks politik.

Selain kiai, ada juga *blater*. *Blater* merupakan elite sosial dalam masyarakat Madura yang juga mempunyai pengaruh politik yang cukup kuat. Para politisi yang hendak berlaga dalam arena kontestasi kekuasaan harus merangkul kelompok ini untuk meraup suara dari masyarakat. Keberadaan *blater*, secara politik kemudian menjadi ujung tombak bagi para elite politik untuk mendapatkan dukungan.

Karisma *blater* di mata masyarakat Madura begitu besar. Hal ini disebabkan oleh kemampuannya dalam memberikan rasa aman dan

³ Kuntowijoyo, *Madura: 1850-1940*, (Yogyakarta: Mata Bangsa Bekerja sama dengan Yayasan Adi Karya Ikapi dan *The Ford Foundation*, 2002), hlm.331.

nyaman kepada masyarakat. Meski tak jarang pada sisi tertentu *blater* juga dipersepsikan sebagai kelompok yang brutal. Namun pada prinsipnya karisma *blater* muncul sebagai kekuatan politik lokal adalah disebabkan oleh kemampuannya memberikan bantuan dan pertolongan kepada mereka yang membutuhkan.

Bukan hanya kiai dan *blater* saja yang berpengaruh dalam politik lokal Madura. Kelompok-kelompok lain seperti pengusaha dan aktivis organisasi juga mempunyai peran yang cukup signifikan dalam praktik politik lokal di Madura. Sebagaimana dijelaskan oleh Kuntowijoyo bahwa dalam konteks stratifikasi sosialnya, masyarakat Madura dikelompokkan menjadi lima, yaitu para usahawan, pemimpin agama, petani dan produsen garam. Nampaknya Kuntowijoyo tidak memasukkan *blater* sebagai kelompok masyarakat Madura yang turut eksis dan berperan dalam politik Madura. Padahal posisi *blater* dalam konteks sosiologi dan politik Madura sangat jelas. Tetapi, bukan hanya kiai dan *blater* yang berpengaruh dalam ranah sosial-politik Madura, tapi juga pengusaha. *Blater* sendiri sebagiannya merupakan para pengusaha atau juragan. Sehingga dirinya sangat berpengaruh di tengah masyarakat Madura.

Pasca diterapkannya otonomi daerah dan desentralisasi kekuasaan, Madura termasuk salah satu daerah yang memunculkan beraneka ragam kontradiksi politik lokal. Salah satu yang paling mencolok adalah terlembagakannya dinasti politik di Bangkalan. Sebagaimana diketahui bahwa tujuan utama otonomi daerah dan desentralisasi kekuasaan adalah untuk lebih mendekatkan kekuasaan agar lebih dekat dengan masyarakat daerah.⁴ Namun yang terjadi di sebagian daerah justru hal yang sebaliknya. Beberapa daerah, termasuk Madura justru menerapkan politik dinasti. Menguatnya politik dinasti ini kemudian menggagalkan terimplementasinya tujuan utama otonomi daerah dan desentralisasi. Kekuasaan kemudian bukan lagi dekat dengan rakyat atau masyarakat bawah, tetapi disabotase oleh para elite politik di daerah.

Salah satu kasus tentang dinasti politik lokal di Madura, adalah dalam kasus di Bangkalan. Keluarga Fuad Amin Imron telah membangun dinasti politik, sehingga sistem demokratisasi menjadi terdistorsi. Dalam dinasti Fuad Amin Imron itu, sektor-sektor

⁴ Abd. Halim, *Politik Lokal-Pola, Alur dan Dramatikalnya*, (Yogyakarta: LP2B, 2014) hlm. 43.

penting dalam kekuasaan banyak didominasi oleh keluarga atau orang-orang yang dekat dengan Fuad. Bahkan pengganti Fuad sebagai bupati Bangkalan pun anaknya sendiri, Makmun Ibnu Fuad.

Ini merupakan salah satu persoalan politik lokal yang ada di Madura, dan tentu terkait dengan sistem berlakunya otoritas dan kekuasaan lokal di Madura.

C. Etnik Madura dalam Bingkai Otoritas

Sebagai sebuah komunitas politik, Madura kemudian menjadi ajang kontestasi otoritas. Otoritas di Madura, khususnya otoritas tradisional dan karismatik, menjadi dasar penting bagi tindakan sosial dan politik masyarakat Madura. Artinya, ciri khas dari praktik politik di Madura adalah masih kuatnya otoritas tradisional dan karismatik sebagai bingkai dari praktik politik tersebut. Bila dipersonifikasikan, kedua otoritas akan bermuara pada sosok-sosok tertentu: kiai, *blater*, dan juga orang yang dituakan dalam sebuah keluarga. Masih lekatnya otoritas tradisional dan karismatik ini kemudian membuat praktik politik di Madura agak berbeda dengan di daerah lain, misalnya terjadinya dialektika proses demokratisasi dengan tradisi lokal, tumbuhnya politik dinasti, maraknya mistifikasi politik dan sebagainya. Hal ini menunjukkan bahwa sistem etnisitas di Madura, dengan seluruh perangkat kultural dan lokalitasnya, sangat berpengaruh terhadap praktik otoritas politik di dalamnya.

Selain itu, otoritas dengan berbagai jenisnya itu kemudian terlibat dalam kontestasi kekuasaan. Sebenarnya ada banyak otoritas yang saling berlomba memperebutkan pengaruh dan kekuasaan di Pulau Garam itu, baik otoritas yang sifatnya tradisional-non kultural, maupun otoritas yang sifatnya formal struktural. Pertarungan otoritas ini semakin mengemuka, ketika di Era Reformasi sekarang ini, di mana kebijakan politik di Indonesia menerapkan desentralisasi kekuasaan. Salah satu imbasnya adalah masing-masing pemegang otoritas di Madura semakin intensif terlibat dalam kontestasi kekuasaan di daerah.

Para kiai dan pengasuh pesantren, misalnya, sebagai representasi pemegang otoritas tradisional dan karismatik, semakin banyak yang turut menjadi "pemain" dalam perebutan kekuasaan. Namun secara umum ada dua pola otoritas yang saat ini berpotensi turut

berkontestasi dalam politik Madura yaitu: otoritas lokal dan global. Kedua bentuk otoritas ini masing-masing mempunyai keterkaitan ketika ketiga bentuk otoritas tersebut dibaca dalam kerangka globalisasi. Sebab, arus globalisasi yang sekarang melanda dunia, termasuk di kawasan Asia Tenggara turut mengubah batas-batas kekuasaan sebuah negara, baik di tingkat nasional maupun global.

Globalisasi yang salah satu faktornya disebabkan oleh perkembangan teknologi, terutama teknologi telekomunikasi dan informasi, membuat dunia semakin terbuka, dan terbentuklah apa yang disebut dengan *global village* (kampung global), atau menurut Robertson disebut dengan “lapangan global” atau “kondisi manusia global”.⁵ Namun yang harus diketahui dalam hubungannya dengan globalisasi ini adalah, maknanya dalam lingkup sains dan teknologi. Ini tentu berbeda dengan makna globalisasi dalam lingkup politik dan ekonomi. Boleh jadi, dalam konteks sains dan teknologi, globalisasi merupakan sebuah *sunnatullah*, sebuah perkembangan kehidupan yang tidak bisa dihindari. Namun dalam konteks politik dan ekonomi, globalisasi bisa dipandang sebagai sebuah sistem atau struktur dominasi negara-negara maju atas negara-negara berkembang yang dilakukan secara sistematis dan terencana (*by design*).

Dengan demikian kehadiran globalisasi dalam konteks politik dan ekonomi tidak bisa diterima begitu saja. Sebab, di dalamnya sarat dengan tendensi-tendensi ideologis dan kepentingan dari kelompok atau negara-negara tertentu. Dari sinilah kemudian globalisasi dalam maknanya yang politis dan ekonomis, merupakan cermin dari kontestasi kekuasaan dan otoritas terkait dengan siapa mengendalikan siapa; siapa berkuasa atas siapa. Panggung global mendorong terjadinya sebuah negara atau kelompok untuk menanamkan pengaruhnya atas seluruh masyarakat, termasuk masyarakat yang berada di level lokal.

Otoritas global tersebut menjadi persoalan ketika menjadi kekuatan yang hegemonik dan dominatif terhadap struktur kehidupan masyarakat Madura, terutama di bidang kebudayaan. Sehingga masyarakat Madura yang awalnya sangat mandiri dalam menentukan arah mata angin kebudayaan Madura, pada tahap

⁵ Bryan S. Turner (ed.), *Teori Sosial: Dari Klasik Sampai Postmodern*, (terj.), E. Styawati A dan Roh Shufiyati, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012), hlm.552

selanjutnya justru berada di dalam kendali kekuatan nilai-nilai asing. Nilai-nilai lokal Madura yang sangat kaya dengan semangat solidaritas, filosofi kehidupan dan juga spiritualitas, bisa jadi akan hilang dan tergantikan dengan nilai-nilai modernisme yang hanya mengunggulkan wadak dan materi, seperti konsumerisme, individualisme dan borjuisme.

Menurut Syaf Anton W.S., nilai-nilai *local wisdom* Madura merupakan sistem dan tata nilai kehidupan yang mendorong masyarakat untuk bisa hidup secara seimbang, antara dua kutub, seperti seimbang antara jasmani dan rohani, antara dunia dan akhirat, antar-individu, dan antar sesama anggota masyarakat. Semboyan *abanthal syahadat asapo' iman* (berbantal syahadat berselimut iman), kata Syaf, menyiratkan pentingnya agama menjadi sandaran dalam kehidupan. Keseimbangan hidup harus dimulai dari pribadi, dan menjaga harkat pribadi memerlukan *Jhaga pagharra dhibi' ja' parlo ajhaga pagharra oreng laen*.⁶ Oleh karena itu harus berhati-hati agar tidak menyakiti orang lain, karena *Jhile reya ta' atolang* (lidah itu tidak bertulang).⁷ Kalau kita kaji, sebenarnya kehidupan ini seperti *odhi' e dhunnya akantha nete obu'* (hidup di dunia ibarat meniti selempang rambut), sedikit saja salah melangkah akan tergelincir dalam kenistaan.⁸

Salah satu akibat yang ditimbulkan dari lahirnya otoritas globalisasi adalah relativitas. Menguatnya arus globalisasi membuat segala tatanan dan nilai-nilai mengalami relativisasi: ruang dan waktu semakin relatif, identitas dan nilai-nilai budaya juga menjadi relatif. Masyarakat sebuah bangsa atau kawasan di dalam cengkeraman otoritas global ini menjadi relatif, menurut Robertson, dalam kaitannya dengan komunitas masyarakat lain di dunia. Entitas komunitas sosial menjadi relatif karena pakem-pakem lama tentang identitas, kewarganegaraan dan sejenisnya menjadi ikut berubah. Hal inilah salah satu ciri globalisasi yang menuntut umat manusia saat ini untuk mereformulasikan identitas, kewarganegaraan dan eksistensinya di dalam tatanan dunia baru.

⁶ *Jaga pagharra dhibi' ja' parlo ajhaga pagharra oreng laen* (jaga pagar sendiri, jangan justru menjaga pagar orang lain) adalah anjuran untuk selalu introspeksi dengan melihat kesalahan sendiri daripada mencari-cari kesalahan orang lain.

⁷ Syaf Anton Wr, *Globalisasi Budaya vs Budaya Madura*, <http://www.lontarmadura.com/globalisasi-budaya-vs-budaya-madura/> diakses pada tanggal 6 September 2015 pukul 16.38 WIB.

⁸ *ibid*

Dalam lingkup politik, kewarganegaraan yang awalnya menjadi hal yang penting di era modern sebagai sebuah identitas nasional, kini mulai tergoyahkan dengan hadirnya kewarganegaraan universal. Ketika globalisasi menawarkan kehidupan kampung global atau lapangan global, masih relevankah konsep kewarganegaraan dalam konteks nasionalisme saat ini? Masihkah relevan solidaritas nasional atau lokal, ketika kehidupan sekarang lebih mengarah pada solidaritas universal yang hidup dalam satu dunia yang disebut dengan kampung global? Dalam konteks tantangan global seperti inilah, Madura dituntut untuk merumuskan kembali eksistensinya di tengah kepingan otoritas global tersebut. Akankah Madura akan menghanyutkan diri ke dalam lautan global sehingga seluruh identitas kulturalnya akan musnah? Ataukah justru memperkuat akar lokalitasnya untuk menghadapi gempuran otoritas global, sehingga tetap seimbang dalam membangun relasi kehidupan dengan warga dunia?

Selain otoritas global, otoritas lain yang juga ikut berkontestasi dalam peta politik Madura adalah otoritas lokal. Ini sebenarnya sebuah dialektika antar otoritas ketika dikaitkan dengan arus otoritas global di atas. Ketika globalisme begitu menguat, arus globalisme juga tumbuh kuat sebagai antitesisnya. Menurut Robertson, globalisme tumbuh dari yang partikular, legitimasi yang dinikmati oleh orang-orang, dan kebudayaan-kebudayaan sejauh mereka mempertahankan integritas dan keaslian mereka.⁹

Dalam konteks globalisasi yang terkait dengan relativisme kultural terdapat semacam prinsip bahwa masyarakat tetap mempunyai satu hak atas budaya dan tradisi mereka sendiri, dan konsekuensinya mereka tidak berhak dinilai dan dihakimi berdasarkan standar budaya-budaya asing.¹⁰ Inilah salah satu

⁹ Bryan S. Turner (ed.), *Teori Sosial: Dari Klasik Sampai Postmodern*, (terj.), E. Styawati A dan Roh Shufiyati, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012, hlm. 553.

¹⁰ Selain itu, sebuah masyarakat juga mempunyai kewajiban moral untuk membangun dan mempertahankan identitas budaya mereka sendiri yang unik dan khas. Jika gagal, maka mereka akan dianggap lemah, inferior dan juga pasif, atau dengan kata lain mereka dianggap terlalu kuat menerima budaya-budaya dari luar. Akan tetapi, identitas yang khas ini tidak hanya diperuntukkan bagi konsumsi lokal semata. Dalam kondisi global, identitas yang khas ini harus digunakan ke seluruh dunia. Di sinilah kemudian paradoksnya: mengkonstruksi dan mempertahankan nilai-nilai lokal, tetapi diam-diam mempunyai orientasi global. Karena itu, budaya global akan terus menerus berekspansi sebagai bentuk-bentuk baru dari partikularisme (termasuk berbagai bentuk fundamentalisme) yang berusaha keras untuk menjadikan dirinya ideal, lihat *ibid.*

paradoks globalisasi. Ketika otoritas global itu mencapai titik ekstremnya dalam menguasai dunia, maka saat itu pula muncul antitesisnya yang berupa semangat lokalitas, yang berorientasi merekonstruksi kembali nilai-nilai lokal termasuk identitas kultural lokal yang mempunyai unifikasi tersendiri.

Namun tantangannya, kuatnya otoritas lokal tersebut juga sering kali tidak membebaskan. Sebaliknya, otoritas lokal yang terlalu dominan tak jarang melahirkan sistem penindasan baru. Hal ini terjadi ketika sistem politik di daerah banyak dikuasai oleh sebuah dinasti. Madura termasuk daerah yang potensial bagi menguatnya benih-benih dinasti politik. Seperti dinasti Bangkalan, yang kemudian mengalami kegoyahan akibat pimpinan tertingginya, Fuad Amin Imron, tertangkap KPK. Ketika dinasti politik sudah melembaga, yang berlaku adalah politik kartel, sehingga kesejahteraan dan keadilan hanya dimiliki oleh segelintir keluarga atau kelompok. Sementara mayoritas masyarakat daerah tetap berada dalam penindasan dan ketidakadilan. Masyarakat Madura juga semakin kehilangan kebebasan dan keleluasaannya, ketika dunia semakin terbuka melalui arus globalisasi akibat menguatnya rezim dinasti lokal.

Madura sangat berpotensi berada dalam keterkungkungan otoritas lokal atau dinasti tersebut. Ini karena hingga saat ini otoritas tradisional dan karismatik di Madura masih sangat mendominasi. Otoritas lokal atau dinasti lokal nampak semakin mudah muncul di Madura, karena sistem budaya di Madura selama bertahun-tahun berada dalam dominasi otoritas tradisional dan karismatik. Kuatnya otoritas tradisional dan karismatik yang terlampau besar inilah yang membuat masyarakat Madura nampak kurang bebas dalam berekspresi, kurang terbiasa dengan tradisi kritik, dan kurang kuatnya budaya kontrol terhadap kekuasaan dan sebagainya. Hal-hal seperti kritik, kebebasan berekspresi, kontrol terhadap kekuasaan, transparansi dan sebagainya itu merupakan pra-syarat bagi tegaknya demokrasi. Sehingga kondisi masyarakat Madura seperti ini kemudian mudah dimanfaatkan oleh sekelompok orang untuk membangun sebuah rezim dinasti. Di sinilah letak tantangan masyarakat Madura di era demokrasi ini.

Bab 4

Otoritas Politik Masyarakat Madura

Di bab ini akan dijelaskan tentang otoritas politik masyarakat Madura secara umum, yang rata-rata berlaku dalam masyarakat Madura, tidak terbatas pada kabupaten tertentu.

Otoritas inilah yang menjadi dasar pendorong bagi aktivitas politik masyarakat Madura. Tindakan politik masyarakat Madura sangat dipengaruhi oleh hadirnya otoritas yang dipegang oleh berbagai tokoh masyarakat. Bagaimana gambaran secara umum kontestasi dan dinamika otoritas politik Madura? Inilah yang akan dijawab pada bagian ini.

Namun untuk menjawab pertanyaan di atas, tidak digunakan pendekatan teoritis, melainkan lebih menggunakan pendekatan empiris. Apa yang tersajikan di bawah ini, yang terkait dengan otoritas Madura, diangkat dari fakta di lapangan melalui penelitian lapangan. Sebagaimana yang telah dijelaskan di bagian sebelumnya bahwa metode yang digunakan dalam tulisan ini adalah metode *mixed*, kombinasi metode kualitatif dan kuantitatif. Oleh karena itu, maka tentu saja dalam penjabaran ini akan ditampilkan beberapa tabel dan data statistik tentang persentase sebagai hasil penelitian. Namun data dan tabel-tabel ini hanya dijadikan sebagai data pelengkap yang tetap dikaji secara kualitatif.

Oleh karena itu, wajah otoritas politik masyarakat Madura ini lebih menampakkan sisi kontemporer, karena penelitian ini dilakukan pada tahun 2014-2015. Sehingga jawaban-jawaban dari

responden yang diwawancarai serta peristiwa-peristiwa yang diangkat dalam penelitian ini lebih *up to date* dalam konteks politik Madura. Masyarakat Madura, sebagai bagian dari komunitas politik yang hidup, tentu saja, cepat atau lambat, tetap mengalami perkembangan dan dinamika di berbagai segi kehidupan. Pembangunan jembatan Suramadu, misalnya, yang menghubungkan Jawa dan Madura tentu ikut serta mengubah pola pikir dan gaya hidup masyarakat Madura ke depannya. Oleh karena itu, bisa jadi ada hal-hal tertentu yang sekarang berbeda dan cenderung berubah dengan era dahulu dalam kultur politik Madura.

Untuk mengetahui tentang otoritas dan ideologi politik Madura, maka hal ini bisa diketahui berdasarkan penelitian dan survei yang dilakukan penulis di berbagai daerah di Madura. Penelitian dan survei dalam rangka mengetahui ideologi dan otoritas politik masyarakat Madura ini dilakukan melalui teknik wawancara, observasi langsung di lapangan dan menyebarkan kuesioner. Karena penelitian ini secara metodologis menggunakan kombinasi antara metode kualitatif dengan metode kuantitatif (*mixed methodology*).

A. Gambaran Umum Otoritas Politik Madura

Sebagaimana daerah lain di Indonesia, Madura sebagai entitas politik, di dalamnya juga terdapat otoritas. Geliat otoritas di Madura ini ditandai oleh maraknya kontestasi kekuasaan di dalamnya. Ada pihak yang mengatur dan juga ada pihak yang diatur. Semua ini menunjukkan otoritas. Perlu diketahui, Madura adalah salah satu daerah yang cukup keras pergulatan kekuasaannya. Hal ini karena di Madura terdapat beberapa lembaga maupun individu yang memegang otoritas. Masing-masing otoritas ini sering berlaga dan terlibat dalam persaingan, yang tak jarang persaingan itu muncul dengan cukup keras. Kiai, *blater*, pejabat pemerintahan, dan para aktivis *civil society* merupakan di antara sosok-sosok yang memegang otoritas di Madura. Tak jarang masing-masing pemegang otoritas itu, secara implisit maupun eksplisit, berebut pengaruh untuk meneguhkan otoritasnya.

Untuk mempertahankan sebuah otoritas, sering kali harus beradu kekuatan. Hal ini karena otoritas bukan sekadar tentang pengaruh, tetapi juga tentang kepentingan. Otoritas dalam lingkup politik Madura tidak berdiri sendiri. Ia sering terkait dengan

kepentingan politik (*political interest*), baik jangka panjang maupun jangka pendek. Kasus terkini adalah upaya pembunuhan aktivis anti korupsi, Mathur Husairi, di Bangkalan, Madura, Jawa Timur. Seperti diberitakan, bahwa Mathur Husairi ditembak orang tak dikenal saat membuka pagar rumah yang terletak di Jalan Teuku Umar, Kecamatan Kota, Bangkalan, Selasa (20/1/2015) sekitar pukul 01.30 WIB.¹

Setelah diketahui, upaya pembunuhan itu melibatkan salah seorang anggota DPRD Bangkalan. Hal ini diketahui di antaranya melalui laporan KPK. Dalam rilisnya, KPK menyatakan bahwa otak penembakan Mathur Husairi, aktivis anti korupsi Bangkalan, Jawa Timur, belakangan telah terkuak. Polisi menduga dalang penembakan itu orang yang berinisial AA, anggota Dewan Perwakilan Rakyat Daerah Bangkalan. Kepala Bidang Humas Kepolisian Daerah Jawa Timur, Komisararis Besar Awi Setiyono, kepada wartawan menyatakan bahwa otak di balik penembakan Mathur Husairi mengerucut pada sosok saudara AA, yang sehari-hari menjabat sebagai Ketua Komisi A DPRD Bangkalan.²

Dalam perkembangannya, AA telah diamankan oleh tim gabungan Polres Bangkalan dan Polda Jawa Timur di sebuah hotel di Surabaya, Senin malam (2/2/2015). Saat itu, AA sedang bersama gadis di bawah umur di kamar hotel tersebut. Polisi menemukan barang bukti berupa lima unit ponsel, satu senjata jenis *airsoft gun*, tiga buah keris, dan satu buku tabungan. AA, selain menjadi tersangka kasus penembakan Mathur Husairi, juga menjadi tersangka kasus pencabulan anak di bawah umur. Setelah penangkapan AA, paginya polisi meringkus dua warga Bangkalan, S dan M. Kedua orang ini diduga sebagai eksekutor penembakan

¹ Kasus penembakan berawal ketika korban melakukan pertemuan dengan sejumlah tokoh masyarakat. Setelah selesai, korban pulang dengan menaiki mobil Avanza bernomor polisi M 307 HA warna abu-abu metalik sendirian. Ketika sampai di depan rumahnya, aktivis yang getol menyoroti kasus korupsi di Bangkalan ini turun dari mobil dan membuka pagar. Namun, ketika membuka pagar tiba-tiba ada orang tak dikenal mendekat dengan menaiki sepeda motor berboncengan. Lalu orang tersebut menembak korban dan pelurunya mengenai pinggang dan menembus pancreas serta paru. Korban sempat melakukan perlawanan pada pelaku, tapi karena terlalu banyak mengeluarkan darah akhirnya korban tersungkur. Lihat selengkapnya, Syaiful Islam, Aktivis Anti-Korupsi Bangkalan Ditembak OTK, <http://news.okezone.com/read/2015/01/20/340/1094524/aktivis-anti-korupsi-bangkalan-ditembak-otk> diakses pada tanggal 11 Februari 2015 pukul 17.02 WIB.

² Politikus Bangkalan Diduga Sebagai Otak Penembakan Aktivis, <http://www.kpk.go.id/id/berita/berita-sub/2477-politikus-bangkalan-diduga-sebagai-otak-penembakan-aktivis> diakses pada tanggal 11 Februari 2015 17.17 WIB.

terhadap Mathur. Adapun sopir AA, R, ditengarai sebagai “tukang gambar” yang mengamati keseharian Mathur sebelum penembakan.

Pertanyaannya, kenapa kasus penembakan itu melibatkan seorang anggota DPRD? Ketika seorang pemegang otoritas dalam sebuah struktur politik di daerah terlibat dalam kasus penembakan, mungkinkah kasus tersebut berkaitan dengan persoalan kekuasaan dan kepentingan otoritas politik lokal? Tentu saja jawaban ini akan ditemukan melalui proses hukum. Namun yang harus diketahui adalah bagaimana kerasnya pergulatan otoritas dan kekuasaan di Madura. Tentu saja hal yang demikian ini juga bisa terjadi di daerah lain, dengan akar persoalan yang berbeda-beda. Kasus pergolakan kekuasaan dan otoritas di daerah yang muncul semakin intensif ini bisa jadi terkait dengan kebijakan otonomi daerah sebagai akibat dari kebijakan desentralisasi.

Seperti dikatakan Michel Foucault, kekuasaan telah menyebar ke berbagai lini kehidupan. Otonomi daerah dan desentralisasi merupakan proses penyebaran kekuasaan dan otoritas ke berbagai daerah. Kekuasaan yang terdesentralisasi dan menyebar ke berbagai daerah itu kemudian menjadikan daerah sebagai ajang kontestasi dan perebutan kekuasaan dan pertarungan otoritas di kalangan elite di daerah. Ketika diterapkan Pemilukada langsung di daerah, hampir setiap pesta demokrasi di daerah selalu diwarnai konflik, ketegangan dan berbagai dinamika politik yang lebih keras dan tajam.³

Bagaimana kemudian pola berjalannya otoritas di Madura secara umum? Sebagaimana telah disinggung di atas bahwa unsur otoritas dalam kajian ini terdiri atas tiga hal pokok yaitu: sumber otoritas, cara mempertahankan otoritas, dan pola penggunaan otoritas. Dalam hal tertentu, sumber, pola mempertahankan, dan pola menggunakan otoritas di Madura mempunyai perbedaan dengan di daerah lain. Karena pemegang otoritas cukup beragam, hal ini akan menunjukkan variasi tentang sumber, pola mempertahankan dan pola mempergunakan otoritas politik di Madura. Meski Madura dikenal sebagai basis NU dan pesantren, namun sosok kiai bisa dikatakan bukan sebagai satu-satunya orang pemegang otoritas.

³ Abd. Halim, *Politik Lokal*, op. cit., hlm. 159

B. Sumber Otoritas di Madura

Di Madura, tidak ada pemegang otoritas tunggal. Ada banyak kelompok yang berperan memegang otoritas sesuai dengan status dan wilayahnya masing-masing. Di dalam tulisan ini hanya dibahas empat kelompok yang memegang otoritas di Madura, karena empat inilah yang mempunyai pengaruh kuat dalam praktik politik di daerah Madura. Kelompok-kelompok lain tentu masih banyak yang memegang otoritas, tetapi pengaruhnya, berdasarkan pemaparan narasumber di lapangan tidak begitu berpengaruh terhadap konstelasi politik di Madura, terutama dalam kontestasi kekuasaan lokal. Secara umum ke empat sumber otoritas di Madura di atas, baik secara struktural-formal maupun tradisional-non-formal adalah orang tua, kiai (pemuka agama/pengasuh pesantren), *blater* (tokoh yang disegani/juragan), dan pemerintah. Keempat kelompok ini mempunyai pola tersendiri dalam mendapatkan otoritasnya. Begitu juga dalam hal mempertahankan dan menggunakannya.

Dilihat dari sisi tipologi elite lokal, di Madura terdapat beberapa kelompok yang memegang otoritas lokal. Para elite lokal ini secara umum terbagi menjadi dua: formal dan non-formal. Secara lebih luas, pemegang otoritas lokal yang non-formal di antaranya adalah kiai, *blater*, bangsawan (Sentana), intelektual, *oreng soghi* (orang kaya), tauke, juragan, dan bandol. Sementara yang merepresentasikan pemegang otoritas elite formal adalah pejabat, birokrat, dan politisi (Rozaki: 2004). Masing-masing pemegang otoritas tersebut secara terpisah mempunyai ruang dan peran sendiri-sendiri. Tentu saja praktik operasional otoritas para elite tersebut juga mempunyai pola-pola dan wilayah kekuasaan tersendiri, misalnya antara kiai dan *blater*.⁴ Bahkan, jangankan antara kiai, *blater*, atau juragan, para kiai juga mempunyai wilayah kekuasaan tersendiri dalam praktik otoritasnya.⁵

Kelompok elite lain yang juga mempunyai otoritas dominan adalah juragan, *tauke*, *bandol* atau *oreng soghi* (orang kaya). Di Madura, sebagian kelompok juragan ini juga dipegang oleh *blater*. Kelompok ini mengukuhkan dominasi otoritasnya di ranah ekonomi

⁴ Hasil wawancara dengan Miftahur Rozaq, dosen Sekolah Tinggi Nadzatut Thullab (STAI NATA) dan anggota KPUD Sampang, di Kantor KPUD Sampang, pada tanggal 5 Oktober 2014.

⁵ Hasil wawancara dengan K.H. Sholahur Rabbani, seorang pelukis, budayawan dan pengasuh PP. Assirojijyah, di rumah narasumber, pada tanggal 12 Desember 2014.

dan perdagangan. Para juragan sangat kuat otoritasnya, khususnya dalam perdagangan tembakau. Ini merupakan sejarah panjang di mana para *tauke*, *bandol* dan juragan mempunyai otoritas yang sangat dominan di kalangan masyarakat bawah, terutama di kalangan para petani tembakau. Hubungan antara juragan dan petani tembakau ini sering kali tidak simetris. Hal inilah yang sering kali membuat para petani tembakau berada dalam struktur yang paling bawah.

Fathorrahman dan J. Nasikun, menjelaskan bahwa, (1) Perdagangan tembakau yang terjadi di Madura, khususnya di Sumenep berada dalam relasi yang struktural, yang terdiri atas kelompok superior yang direpresentasikan oleh para juragan dan kelompok inferior yang direpresentasikan oleh para petani. Akibatnya, proses jual beli tembakau antara dua kelompok tersebut lebih banyak menguntungkan kelompok superior dan sarat dengan hegemoni kapitalisme. (2) Dalam sistem perdagangan tembakau terdapat praktik-praktik kecurangan yang diwujudkan dalam bentuk aturan main yang tidak adil, sehingga membuat para petani tembakau ditimpa kerugian.

Penetapan harga tembakau lebih banyak dilakukan oleh pihak pembeli yang cenderung sepihak dan memberikan patokan harga yang tidak sesuai dengan harga tembakau yang sebenarnya.⁶ (3) Ketidakberdayaan yang dialami oleh kelompok petani dalam sistem perdagangan tembakau disebabkan pula oleh faktor internal petani itu sendiri.⁷ Dalam posisi yang semakin tersudut oleh kelompok juragan tersebut, para petani tembakau Madura tidak mempunyai kemampuan untuk melakukan protes atau perlawanan.⁸ Dengan posisi seperti inilah maka para juragan atau bos tembakau mempunyai otoritas dominan di kalangan para petani tembakau.

Para pemegang otoritas lokal di Madura itu juga turut berperan penting dalam membangun demokrasi lokal.⁹ Modal yang dimiliki oleh para pemegang otoritas tersebut juga beragam, yang membawa implikasi pada kokohnya bangunan kekuasaan dan mampu menjadi

⁶ Fathorrahman dan J. Nasikun, "*Sistem Perdagangan Tembakau Di Sumenep Madura: Mengungkap Ketidakberdayaan*", <http://i-lib.ugm.ac.id/jurnal/detail.php?dataId=7051>, diakses pada tanggal 2 November 2011 pukul 15.25 WIB.

⁷ *ibid*

⁸ *ibid*

⁹ Imam Zamroni, *Juragan, Kiai dan Politik Madura*, dalam Jurnal UNISIA, Vol. XXX No. 65 September 2007, hlm.265

instrumen untuk menggerakkan massa dalam proses sosial tertentu.¹⁰ Bahkan secara sosiologis, semua elite juga mempunyai basis massa dalam masyarakat akar rumput.¹¹ Kiai mempunyai basis massa pesantren. Melalui jaringan santri dan masyarakat di sekitar pesantren, seorang kiai mempunyai basis massa yang kuat di Madura. Hal ini karena pesantren, khususnya di Jawa dan Madura, mempunyai posisi yang strategis dan terhormat dalam masyarakat. Keberadaan pesantren terbukti mempunyai peran yang berpengaruh dalam membangun masyarakat, terutama di daerah-daerah.

Akan tetapi, bila dipandang dari perspektif demokrasi, secara umum, sumber otoritas adalah rakyat. Keempat orang kelompok yang dimaksud dalam perspektif demokrasi, sejatinya bukan sebagai sumber otoritas, melainkan sebagai pemegang otoritas. Otoritas sebuah amanah yang “dibebankan” oleh sekelompok orang, kepada keempat orang di atas dalam konteksnya masing-masing. Misalnya, kiai mendapatkan limpahan otoritas dari umatnya, orang tua mendapatkan otoritasnya dari anaknya, *blater* mendapatkan otoritasnya dari pendukungnya, dan apalagi pemerintah, jelas mendapatkan otoritasnya dari masyarakat. Oleh karena itu istilah sumber di sini lebih dimaknai sebagai pemegang amanah otoritas. Pada bagian ini akan di bahas ihwal keempat pemegang otoritas tersebut:

Pertama, Orang Tua atau Orang yang Dituakan dalam Keluarga

Bagaimana orang tua menjadi pemegang atau sumber otoritas dalam politik Madura? Sebenarnya dalam kehidupan berkeluarga, orang tua yang memegang otoritas terhadap anak-anaknya ini merupakan sesuatu yang lumrah dan wajar. Namun dalam konteks otoritas politik yang dipegang oleh orang tua atau orang yang dituakan dalam keluarga, ini adalah tentang bagaimana otoritas itu diperoleh. Secara umum, otoritas yang diperoleh oleh orang tua itu lebih bersifat biologis.

Namun otoritas yang terjadi di Madura tampak lain dan “unik”. Otoritas orang tua atau orang yang dituakan dalam keluarga bukan hanya diperoleh karena faktor keturunan atau biologis, tapi juga karena faktor kultural dan sosiologis. Dikatakan demikian karena

¹⁰ *ibid*

¹¹ *ibid*

otoritas orang tua terkait dengan tradisi orang Madura yang disebut dengan *tanean lanjhang*. *Tanean lanjhang* secara literal bermakna “pekarangan panjang”¹² (kompleks perumahan keluarga). Masyarakat Madura mempunyai tradisi bahwa apabila suami istri mempunyai anak perempuan, maka anak-anaknya itu akan membangun rumah secara berdampingan antara anak satu dengan anak yang lain. Seandainya dalam keluarga ada 7 anak perempuan, maka masing-masing anak akan dibuatkan rumah secara berdampingan, sehingga dari yang awalnya satu rumah berkembang menjadi banyak rumah, dan kemudian membentuk sebuah kompleks (*tanean*).

Munculnya *tanean lanjhang* ini berangkat dari tradisi masyarakat Madura bahwa anak perempuan yang telah menikah, harus tetap tinggal di pekarangan orang tuanya bersama suaminya. Sedangkan anak laki-laki yang telah menikah akan pindah ke pekarangan istri atau mertuanya.¹³ Oleh karena itu, setiap keluarga harus mempunyai pekarangan yang luas untuk dijadikan sebagai kompleks perumahan keluarga tersebut. Pola *tanean lanjhang* ini merupakan sistem perumahan yang paling tua dalam kultur Madura.¹⁴ Jadi, pembangunan struktur perumahan ini juga melahirkan sebuah otoritas dalam lingkup yang lebih kecil, yakni rumah tangga.

Dari fenomena tradisi *tanean lanjhang* ini bisa diketahui bahwa pada dasarnya masyarakat Madura menganut pola kehidupan matriloal-ukosrilokal, yakni kehidupan di mana seorang laki-laki harus tinggal bersama istri yang tinggal bersama ibunya. Dengan kata lain, suami yang harus ikut istri, bukan sebaliknya.¹⁵ Dengan pola kekeluargaan seperti itu, maka dalam sistem *tanean lanjhang* secara umum akan berlangsung tiga generasi pasangan suami istri yang memulai sebagai generasi pertama. Selanjutnya, anak-anak perempuan yang menikah dengan para suaminya sebagai generasi kedua. Dan setelah itu anak-anak keturunan (cucu) yang dihasilkan

¹² Huubb de Jonge, *Madura dalam Empat Zaman: Pedangan, Perkembangan Ekonomi dan Islam, suatu studi antropologi ekonomi*, (Jakarta: PT Gramedia, 1989), hlm. 13.

¹³ *Ibid.*, hlm.15; lihat juga Latief Wiyata, *Carok—Konflik Kekerasan dan Harga Diri Orang Madura*, (Yogyakarta: LkiS, 2006), hlm. 44.

¹⁴ *Ibid.* hlm 13

¹⁵ Lihat Mien Ahmad Rifai, *Madura dalam Empat Zaman: Pedangan, Perkembangan Ekonomi dan Islam, suatu studi antropologi ekonomi*, (Jakarta: PT.Gramedia, 1989), hlm.14; dan juga bandingkan dengan Latief Wiyata, *Carok—Konflik Kekerasan dan Harga Diri Orang Madura*, (Yogyakarta: LkiS, 2006), hlm. 44.

perkawinan tersebut sebagai generasi ketiga.¹⁶ Di sinilah letak peralihan otoritas dari generasi ke generasi dalam sistem *tanean lanjhang*.

Secara lebih detail, sistem *tanean lanjhang* ini di antaranya telah digambarkan oleh Huubb de Jonge. Menurut de Jonge, dalam *tanean lanjhang*, sistem bangunan rumah sudah diatur sedemikian rupa, mulai dari tata letak hingga strukturnya. Di pekarangan panjang itu umumnya terdapat rumah sebagai tempat tinggal, dapur sebagai tempat memasak, kandang ternak, dan sebuah musala sebagai tempat ibadah. Dari segi tata letak, masing-masing rumah secara umum dibangun berderet dari timur ke barat di sebelah utara dengan menghadap ke selatan. Deretan rumah ini disesuaikan dengan urutan anak perempuan.¹⁷ Dapur dan kandang ternak berada di depan rumah (sebelah selatan) dengan menghadap ke utara, sehingga berhadap-hadapan dengan rumah. Tata letak kandang dan dapur yang sengaja dibangun berhadap-hadapan dengan rumah bukan berarti tanpa arti. Pola bangunan seperti itu dimaksudkan bahwa seorang harus bisa mengawasi istri dan ternaknya.¹⁸ Hal ini bisa jadi berangkat dari asumsi lama bahwa tugas seorang perempuan dalam rumah tangga antara lain adalah di dapur. Sehingga keberadaan istri harus diawasi. Sebab, istri, bagi masyarakat Madura, merupakan hal yang paling sensitif. Gangguan terhadap istri bisa berakhir perang dan pembunuhan. Munculnya tradisi *Carok* di Madura salah satu pemicunya yang paling besar adalah karena istri diganggu.¹⁹

Selanjutnya, masih terkait dengan *tanean lanjhang*, bahwa dalam struktur dan urutan-urutannya, rumah pertama yang terletak paling barat adalah rumah orang tua. Kemudian disambung dengan rumah anak perempuan yang telah menikah pertama kali. Setelah itu disambung dengan anak perempuan yang menikah kedua kali. Begitu seterusnya hingga anak perempuan terakhir. Setelah pihak

¹⁶ Mien Ahmad Rifai, *Manusia Madura*, op. cit., hlm. 102.

¹⁷ Latief Wiyata, *Carok—Konflik Kekerasan dan Harga Diri Orang Madura*, op. cit., hlm. 44.

¹⁸ Hubb de Jonge, *Madura dalam Empat Zaman: Pedangan, Perkembangan Ekonomi dan Islam,—suatu studi antropologi ekonomi*, (Jakarta: PT.Gramedia, 1989), hlm.14

¹⁹ Seperti dipaparkan Latief Wiyata dalam sebuah penelitteiannya di Bangkalan bahwa dari semua kasus carok selama lima tahun (1990-1994), terbanyak (60,4 %) bermotif atau berlatar belakang gangguan terhadap istri, menyusul karena salah paham (16,9%), masalah tanah warisan (6,7 %), masalah utang-piutang (9,2 %) serta masalah-masalah lain di luar itu seperti melanggar kesopanan di jalan dan dalam pergaulan (6,8 %), lihat selengkapnya Latief Wiyata, *Carok—Konflik Kekerasan dan Harga Diri Orang Madura*, op. cit., hlm. 91.

orang tua meninggal, maka terjadi perpindahan rumah dari para penghuninya. Anak perempuan tertua (yang menikah pertama kali), pindah menempati rumah orang tuanya. Setelah itu anak perempuan kedua menempati rumah anak perempuan pertama. Begitu seterusnya. Di manakah kemudian letak otoritasnya? Saat orang tua masih hidup, otoritas keluarga terdapat di tangan sang ayah. Namun ketika orang tua telah meninggal, dan anak perempuan pertama bersama suaminya telah pindah ke rumah orang tua, maka menantu laki-laki pertama itulah yang kemudian memegang otoritas baru (*tanean lanjhang*).²⁰ Perpindahan rumah yang dilakukan oleh anak perempuan pertama bersama suaminya (menantu laki-laki pertama) merupakan simbol peralihan otoritas dari ayah kepada anak (menantu laki-laki). Dengan kata lain, menantu laki-laki pertama ini kemudian menjadi orang yang dituakan dalam kompleks keluarga.

Hal tersebut menunjukkan betapa orang yang dituakan dalam sebuah keluarga sangatlah penting dalam dunia politik. Hal ini karena dirinya mempunyai otoritas untuk mengendalikan seluruh anggota keluarga. Sebagai orang yang menjadi sumber otoritas dalam keluarga, maka orang yang disepuhkan itu menjadi sumber rujukan untuk mengambil nasihat dan solusi bagi seluruh persoalan-persoalan yang menimpa keluarga. Persoalan apa pun yang menimpa salah satu anggota keluarga, pihak pertama yang menjadi tempat bersandar dan sumber solusi dalam keluarga itu.

Mayoritas masyarakat Madura sepakat bahwa dalam memecahkan masalah keluarga, orang tua atau yang dituakan merupakan orang yang paling utama untuk dimintai masukan atau rujukan. Sebanyak 78,57% dari total responden menyatakan bahwa pihak yang dijadikan rujukan dan dimintai pendapat dalam memecahkan masalah dengan keluarga adalah orang tua. Persentase tersebut merupakan persentase terbesar. Sementara persentase terendah sebesar 5,56% ditempati oleh responden yang menyatakan bahwa pihak yang dijadikan rujukan dan dimintai pendapat dalam memecahkan masalah dengan keluarga adalah kiai dan pemerintah.

Otoritas orang yang dituakan dalam sebuah keluarga tercermin dalam beberapa kasus yang menjadi bagian dari problem keluarga.

²⁰ Hubb de Jonge, *Madura dalam Empat Zaman: Pedangan, Perkembangan Ekonomi dan Islam*,-suatu studi antropologi ekonomi,(Jakarta: PT.Gramedia, 1989), hlm. 15.

Orang yang dituakan menjadi rujukan anggota keluarga ketika mereka tertimpa berbagai kasus yang menjadi persoalan keluarga. Kasus-kasus yang muncul dalam sebuah keluarga menjadi penanda (*signifer*) bagi eksisnya otoritas yang dituakan dalam keluarga misalnya tentang terjadinya musibah. Dalam hal musibah, peran orang yang dituakan dalam keluarga sangat besar. Ketika mereka mendapatkan musibah, maka orang yang pertama kali mereka rujuk untuk dimintai pendapat adalah orang tua atau orang yang dituakan dalam keluarga, tidak langsung kepada kiai atau pihak lain yang mempunyai otoritas lebih besar dan lebih luas. Sebanyak 47,62% dari total responden menyatakan bahwa pihak yang dijadikan rujukan dan dimintai pendapat saat dilanda musibah adalah orang tua, yang mana prosentase tersebut merupakan prosentase terbesar. Sementara prosentase terendah sebesar 7,93%, diperoleh dari responden yang menyatakan pihak lain sebagai rujukan dan dimintai pendapat saat dilanda musibah.²¹

Data tersebut menunjukkan bahwa orang yang dituakan dalam sebuah keluarga merupakan salah satu orang yang menjadi rujukan atau paling tidak pihak yang dimintai saran dan masukan ketika salah seorang anggota keluarga mendapatkan musibah. Peran orang yang dituakan dalam keluarga tersebut menunjukkan mempunyai otoritas. Inilah yang kemudian bisa dikatakan sebagai otoritas berbasis keluarga (*relatives-based authority*). Keluarga sendiri secara literal-kebahasaan berasal dari bahasa sansekerta, *kulawarga* (*ras*, atau warga). Secara umum, bisa diartikan bahwa keluarga merupakan anggota satu *ras* yang mempunyai keterikatan darah.

Secara sosiologis, keluarga merupakan unit terkecil dari masyarakat; sebuah satuan kekerabatan yang paling mendasar dalam sistem sosial.²² Bukan hanya itu, keluarga juga terdiri atas orang-orang yang saling berhubungan dan mempunyai tanggung jawab. Oleh karena itu keluarga merupakan tahap awal pembentukan masyarakat. Dalam satuan terkecil ini beberapa individu mengikatkan diri menjadi sebuah komunitas, yang pada tahap perkembangannya menjadi sebuah masyarakat (kelompok). Ini seperti dalam unit atau satuan individu dalam masyarakat yang lebih besar,

²¹ Hasil survei yang dilakukan di Madura pada tanggal 13-16 Januari 2015.

²² Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Edisi ke-4, (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2008), hlm.659.

seperti desa, kabupaten atau negara, yang mana di dalamnya terdapat satu tokoh sentral yang memegang otoritas.

Selanjutnya, bukan dalam wilayah domestik belaka seorang yang dituakan menjadi tumpuan bagi anggota keluarganya. Otoritas orang yang dituakan dalam keluarga itu juga nampak dalam ranah yang lebih luas, yakni ketika anggota keluarga ada yang berurusan dengan orang lain, baik dengan tetangga maupun dengan rekan kerja. Ketika ada anggota keluarga yang berurusan dengan tetangga, maka bisa diketahui sebesar 42,06% dari total responden, menyatakan pihak yang dijadikan rujukan dan dimintai pendapat dalam memecahkan masalah dengan tetangga adalah orang tua, yang mana prosentase tersebut merupakan persentase terbesar. Sedangkan persentase terendah sebesar 7,93% ditempati oleh responden yang menyatakan mengenai pihak yang dijadikan rujukan dan dimintai pendapat dalam memecahkan masalah dengan tetangga adalah lainnya atau bukan merupakan ketiga opsi yang telah diberikan.

Orang yang dituakan dalam sebuah keluarga juga bertanggung jawab menyelesaikan persoalan yang menimpa anggota keluarga. Ini terjadi ketika anggota keluarganya mempunyai persoalan dengan tetangganya. Tanggung jawab ini juga cermin dari besarnya otoritas orang yang disepuhkan dalam sebuah keluarga di Madura. Dengan otoritasnya itu, orang yang disepuhkan merupakan ujung tombak bagi para anggota keluarga, mereka terlibat persoalan dengan tetangganya.

Bukan hanya itu, otoritas dari orang yang *disepuhkan* dalam keluarga itu juga berperan ketika salah satu anggota keluarganya mempunyai masalah dengan teman kerjanya. Masyarakat Madura, ketika sedang dilanda masalah dengan teman kerjanya, maka yang menjadi tumpuan adalah orang yang disepuhkan dalam keluarga.

Sebanyak 53,17% dari total responden menyatakan bahwa pihak yang dijadikan rujukan dan dimintai pendapat dalam memecahkan masalah dengan teman kerja adalah orang tua, yang mana persentase tersebut merupakan persentase terbesar. Sementara persentase terendah yaitu sebanyak 7,93% ditempati oleh responden yang menyatakan mengenai pihak yang dijadikan rujukan dan dimintai pendapat dalam memecahkan masalah dengan teman kerja adalah pihak lainnya, atau bukan merupakan ketiga opsi yang telah diberikan.

Hal tersebut menunjukkan bahwa otoritas orang yang disepuhkan dalam sebuah keluarga semakin kuat dan sentral. Otoritas ini jelas terkait dengan faktor kekerabatan yang memang sangat kuat dalam kultur Madura. Jadi, dengan melihat data di atas bisa diketahui bahwa tanggung jawab orang yang dituakan dalam sebuah keluarga sangatlah besar. Seorang yang dituakan dalam sebuah keluarga itu seperti kepala suku, yakni seluruh masalah anggota keluarga seluruhnya bertumpu pada satu orang yang dituakan itu.

Dalam analogi lain, jika dilihat dari sisi struktur bangunan rumah dan sistem kekerabatannya, *tanean lanjhang* mirip dengan sistem kerajaan kecil. Di antara kompleks perumahan itu harus ada seorang pemegang otoritas tunggal yang siap pasang badan apabila seluruh anggotanya ada yang tersandung masalah dengan tetangga atau masyarakat yang lain. Oleh karena itu, wajar jika otoritas yang dipegang oleh orang yang dituakan dalam keluarga itu juga sangat besar.

Selain itu, besarnya otoritas pimpinan *tanean lanjhang* dalam sebuah keluarga di Madura juga menunjukkan dominasi laki-laki dalam sebuah keluarga. Sebab, yang disebut *tanean lanjhang* itu yang memegang otoritas adalah laki-laki. Seperti disebutkan di atas bahwa ketika seorang ayah meninggal, maka yang menggantikan sebagai pemegang otoritas dalam *tanean lanjhang* bukan anak perempuan pertama, melainkan menantu laki-laki pertama. Sebagaimana dikatakan Latief Wiyata, bahwa kekerabatan dalam masyarakat Madura dibangun berdasarkan garis ayah maupun garis ibu (*paternal and maternal relatives*). Akan tetapi, pada umumnya ikatan kekeluargaan lebih dekat dari garis keturunan ayah, sehingga cenderung mendominasi.²³

Di dalam unit keluarga sistem *tanean lanjhang*, ada sosok yang menjadi pemegang otoritas. Pemegang otoritas ini sifatnya bukan temporer, melainkan kontinyu. Sebab, ketika sang ayah meninggal, maka menantu laki-laki pertama yang menggantikannya sebagai pemegang otoritas baru. Ini menunjukkan bahwa keluarga dalam *tanean lanjhang* bukan hanya mencerminkan keluarga, melainkan menunjukkan struktur sosial-politik, karena di dalamnya telah berlaku sistem pelimpahan otoritas.

²³ Latief Wiyata, *Carok—Konflik Kekerasan dan Harga Diri Orang Madura*, op. cit., hlm. 53.

Pimpinan *tanean lanjhang* ini kemudian tidak berperan sebatas dalam keluarga saja. Ia memerankan fungsi yang strategis, bukan hanya dalam keluarga, tapi juga dalam konteks sosial politik. Sebagai seorang pemegang otoritas yang membawahi keluarga yang banyak, maka orang yang dituakan dalam *tanean lanjhang* jelas menjadi incaran para politisi lokal, terutama saat musim Pemilihan kepala Desa (Pilkades) atau Pemilihan Kepala Daerah (Pilkada).

Atas dasar itulah kemudian orang yang dituakan dalam keluarga *tanean lanjhang* mempunyai arti politis. Para calon legislatif maupun kepala daerah, untuk menarik dukungan dari masyarakat, yang dilakukan di antaranya adalah meminta dukungan orang yang dituakan dalam keluarga tersebut. Sebab, nasihat-nasihatnya dipatuhi oleh seluruh anggota keluarganya.

Pemegang otoritas dalam sebuah keluarga merupakan kekuatan penting bagi kemenangan kontestasi politik. Misalnya, jika dalam sebuah *tanean lanjhang* terdapat 5 rumah, dan dalam satu RT, misalnya, seseorang telah memegang 5 pimpinan *tanean lanjhang*, maka seorang politisi di atas kertas sudah mendapatkan suara sebanyak 250 orang per RT. Seorang politisi tidak perlu mempengaruhi setiap orang dalam sebuah kampung. Ia cukup mempengaruhi orang yang dituakan dalam sebuah keluarga. Karena merekalah yang memegang otoritas.

Selanjutnya, sistem *tanean lanjhang*, yang berdampak pada patuhnya seluruh anggota keluarga pada seseorang yang dituakan juga memberikan efek pada dimensi politik yang lebih luas. Di antaranya adalah sulitnya tanah di Madura dikuasai oleh pihak asing. Ini sebenarnya faktor budaya lokal. *Tanean lanjhang* sebagai budaya lokal masyarakat Madura, ikut memberi andil dalam konstelasi politik dan ekonomi nasional maupun global. Dengan sistem *tanean lanjhang*, sebuah pekarangan atau tanah keluarga tidak mudah dijual ke pihak lain, termasuk kepada investor asing. Sebab, tanah atau pekarangan itu akan dimanfaatkan sebagai *tanean lanjhang*, bagi mereka yang memang mempunyai anak perempuan.

Budaya lokal memang berperan besar dalam menyelamatkan aset-aset lokal, terutama di era globalisasi sekarang ini. Terlebih liberalisme ekonomi dan kapital menerabas batas-batas teritorial dan kultural sebuah bangsa, sehingga mudah sekali mencaplok aset-

aset lokal yang ada di dalamnya. Salah satu upaya untuk membendung keganasan globalisasi dan liberalisme ekonomi-politik terhadap kedaulatan masyarakat lokal adalah dengan menghidupkan budaya lokal. Salah satu contohnya adalah sistem kekerabatan *tanean lanjhang*. Secara politis, sistem *tanean lanjhang* ini dapat menjadi pembendung arus investasi asing di Madura, karena dalam sistem itu terdapat otoritas personal yang ditaati oleh seluruh anggota keluarga.

Jika dalam sebuah keluarga masih ada orang yang dituakan atau dihormati baik dari sisi bicaranya maupun tindak lakunya, maka hal ini akan menjadi kekuatan lokal dalam mempertahankan kekayaan masyarakat lokal, termasuk tanah. Sebab, setiap anggota keluarga tidak bisa berbuat gegabah, paling tidak harus konsultasi kepada pemegang otoritas keluarga untuk mendiskusikan berbagai persoalan yang ada, termasuk persoalan menjual aset atau tanah. Inilah peran otoritas orang yang dituakan atau pemimpin keluarga yang ada di Madura, yang berada dalam sistem *tanean lanjhang*. Namun, sebagai sebuah sistem sosial, ada aspek positif dan negatifnya. Secara positif, sistem itu salah satunya bisa menghadang arus globalisasi ekonomi yang cenderung menguasai potensi lokal. Dampak negatifnya, masyarakat Madura cenderung tertutup dan berada dalam keterkungkungan. Sebab, otoritas lebih banyak bertumpu pada satu sosok atau satu individu. Sehingga hal ini menyebabkan terjadinya hubungan yang strukturalis dan hierarkis dalam kehidupan sosial.

Kedua, Kiai atau Pimpinan Pondok Pesantren

Pemegang otoritas lainnya adalah kiai, tokoh agama atau pimpinan pondok pesantren. Madura merupakan salah satu daerah yang kaya lembaga pondok pesantren. Tentu saja keberadaan pondok pesantren ini mempunyai pengaruh besar dalam kultur kehidupan masyarakat Madura. Nilai-nilai kepesantrenan turut mewarnai sistem kehidupan masyarakat Madura. Sehingga saking lekatnya dengan dunia pesantren, lembaga dan budaya pesantren ini kemudian turut menjadi sebuah ikon Madura. Dari Bangkalan hingga Sumenep berdiri pesantren-pesantren besar, seperti Pondok Pesantren Syaikhona Kholil (Bangkalan), Pondok Pesantren Assirojijah (Sampang), Pondok Pesantren Mambaul Ulum (Pamekasan), dan Pondok Pesantren Annuqoyah (Sumenep).

Banyaknya pesantren di Madura kemudian menandakan bahwa Madura dikenal sebagai daerah yang sangat religius (islami). Ajaran agama yang ada di pesantren turut membentuk atau mempengaruhi kultur masyarakat Madura. Saat penulis sedang jalan-jalan pagi di daerah Gapura²⁴, Sumenep bersama seorang pemuda setempat, bersamaan itu pula banyak anak-anak SMA yang sedang berangkat ke sekolah. Sebagian ada yang naik sepeda, jalan kaki, naik angkutan, dan ada juga yang naik motor. Di antara anak-anak SMA yang naik motor itu ada pelajar laki-laki yang membonceng seorang pelajar perempuan. Ketika melihat hal itu, pemuda asli Sumenep yang menemani penulis tadi memberitahu penulis bahwa pelajar yang berboncengan tersebut pertanda sudah bertunangan dengan gadis yang diboncengnya.

Apa indikatornya? Karena, sebagaimana diceritakan oleh pemuda asli Sumenep itu bahwa seorang remaja laki-laki di Madura, khususnya di Sumenep, dilarang keras membonceng seorang gadis yang bukan muhrimnya. Jadi, apabila ada seorang laki-laki yang membonceng seorang gadis di Madura, berarti kalau tidak saudaranya sendiri, maka calon istrinya. Ketika ada seorang gadis yang sudah bertunangan dengan seorang laki-laki yang diketahui diboncengkan dengan laki-laki lain yang bukan muhrimnya, maka saat itu juga langsung dibatalkan pertunangannya. Begitu ketatnya hubungan laki-laki dan perempuan yang bukan muhrim, hal ini menandakan orang Madura sangat ketat dalam menjalankan nilai-nilai agama di ruang publik.

Kondisi masyarakat Madura yang dikenal sangat religius itu jelas turut membangun otoritas para pemimpin agama atau pimpinan pondok pesantren (kiai). Pemimpin agama di sini dalam konteks masyarakat mempunyai otoritas yang tinggi, terutama dalam masalah sosial-keagamaan. Namun, bukan hanya itu, otoritas para kiai yang menempati peringkat teratas dalam ranah sosial-keagamaan itu juga sangat berpengaruh kuat dalam dunia politik. Politik di Madura tidak bisa lepas dari peran kiai atau tokoh agama.

²⁴ Pengalaman ini penulis alami sendiri saat sedang melakukan penelitian di daerah Sumenep, tepatnya pada 6 Oktober 2014. Saat itu, tepatnya pukul 6.30 WIB penulis dan seorang sahabat penulis yang merupakan penduduk asli Gapura, sedang hendak sarapan ke dekat pasar dengan menggunakan sepeda motor. Di sepanjang jalan raya menuju pasar itulah penulis melihat banyak anak-anak yang sedang berangkat sekolah dengan mengendarai sepeda motor. Dan di antara pelajar laki-laki itu ada yang memboncengkan seorang gadis. Dari fenomena anak-anak sekolah itu, sahabat penulis tadi kemudian bercerita tentang etika sosial masyarakat Madura dalam konteks relasi anak laki-laki dan anak perempuan yang bukan muhrim.

Kalau dilacak ke akar sejarahnya, peran kiai dalam dunia sosial dan politik, baik di Madura maupun di tempat lain di kepulauan Nusantara ini sudah berlangsung lama. Sejak masa awal kerajaan Islam di Jawa, para ulama tampak memainkan peran penting dalam pemerintahan. Menurut Harry Julian Benda dalam bukunya *The Crescent and the Rising Sun* –sebagaimana dikutip Pradjarta Dirdjosanjoto– dijelaskan bahwa dari dulu para penguasa yang baru dinobatkan harus banyak bersandar kepada para tokoh agama (ulama), guru mistik dan ahli kitab atau kiai. Sebab, mereka itulah yang dipandang mampu menobatkan para penguasa tersebut menjadi pangeran-pangeran Islam, mengajar, memimpin upacara-upacara keagamaan, serta menjalankan hukum Islam, terutama di bidang perkawinan, perceraian, serta warisan.²⁵

Dari penjelasan itulah, melalui otoritas karismatikanya, kepemimpinan para kiai mampu membangun kehidupan sosial-masyarakat. Hal ini juga ditegaskan oleh Sartono Kartodirjo yang menyatakan bahwa para kiai pondok pesantren, baik dulu maupun sekarang, merupakan sosok penting yang dapat membentuk kehidupan sosial, kultural, dan keagamaan warga Muslim di Indonesia.²⁶ Pengaruh kiai terhadap kehidupan santri tidak terbatas pada saat santri masih berada di pondok pesantren, akan tetapi berlaku dalam kurun waktu panjang, bahkan sepanjang hidupnya, ketika sudah terjun di tengah-tengah masyarakat.²⁷ Melalui peran dan praktik otoritas seperti inilah kemudian, para kiai mempunyai otoritas yang dominan di masyarakat, terutama di pesantren.

Kuatnya otoritas di Madura, termasuk dalam kaitannya dengan persoalan-persoalan sosial, politik, ekonomi, dan budaya ini diakui oleh banyak kalangan, termasuk para politisi yang berada di dalam partai-partai nasionalis. Selain para politisi, para akademisi, aktivis, dan budayawan juga mengungkapkan hal yang sama. Salah seorang akademisi dan anggota KPUD Sampang, Miftahur Rozaq, misalnya, menyatakan bahwa kekuatan tokoh agama sangat menentukan dalam kontestasi politik di Madura, khususnya di Sampang. Taat pada

²⁵ Abdurrahman Wahid, "Pesantren sebagai Sub-Kultur", dalam M. Dawam Rahardjo, (ed.), *Pesantren dan Pembaharuan*. (Jakarta: LP3ES, 1988), hlm. 54-55.

²⁶ Sartono Kartodirjo, *Religious Movement of Java in the 19th and 20th Centuries*. (Yogyakarta: Gadjah MadaUniversity, 1970), hlm. 114.

²⁷ Edi Susanto, *Kepemimpinan (Karismatik) Kiai Dalam Perspektif Masyarakat Madura*, dalam Jurnal KARSA, Vol. XI No. 1 April 2007, hlm. 34.

guru merupakan prinsip utama yang dipegang oleh masyarakat politik Madura. Karena dalam kultur Madura berlaku prinsip, *bhapa'*, *bhabu'*, *ghuru*, *rato* (bapak, ibu, guru dan pemimpin).²⁸

Kemudian hal senada juga diungkapkan seorang kiai, pelukis, dan budayawan Sampang, Sholahur Rabbani atau yang lebih akrab dipanggil dengan Kiai Rasul. Menurut Kiai Rasul, dalam kondisi perpolitikan di Madura pada umumnya, tokoh masyarakat atau tokoh agama masih menjadi sentral. Artinya, persoalan-persoalan kemasyarakatan, termasuk masalah politik, tokoh masyarakat atau tokoh agama masih menjadi tempat mengadu, tempat *curhat*, tempat bertanya dan juga tempat mengambil keputusan, dan masih bertahan sampai saat ini. Tokoh agama (kiai atau ulama) dalam situasi politik apa pun, perannya selalu ditunggu, baik untuk diikuti, dievaluasi, atau untuk dikritisi; tapi yang jelas, peran kiai selalu ditunggu dalam momen-momen politik tersebut.²⁹

Sementara itu, seorang aktivis Lakspesdam NU Sumenep, Ahmad Waris, juga mengungkapkan hal yang sama. Menurut Waris dalam dunia sosial-politik Madura, khususnya di Sumenep, tokoh yang paling berpengaruh ada dua, yaitu kiai dan *blater*. Dalam kultur Madura, ada ungkapan *bhapa'*, *bhabu'*, *guru*, *rato* (bapak, ibu, guru dan pemimpin adalah orang yang wajib dihormati, pemimpin di sini termasuk *blater*). Namun, kedua tokoh yang berpengaruh itu mempunyai peran berbeda dalam politik Sumenep. Kiai mempunyai pengaruh dalam perannya sebagai kekuatan rekonsiliasi saat masyarakat tengah terpecah-pecah karena aksi dukung mendukung terhadap tokoh atau parpol yang berbeda-beda, terutama saat Pemilu atau Pilkada.³⁰

Selain itu, para politisi yang berasal dari partai nasionalis juga mengungkapkan hal yang sama. Besarnya otoritas kiai atau tokoh agama di Madura yang terkait dengan praktik politik diakui oleh para politisi, bukan hanya dari para politisi yang berlatar belakang partai agama, juga mereka yang berlatar belakang partai nasionalis.

²⁸ Hasil wawancara dengan Miftahur Rozaq, dosen Sekolah Tinggi Nadzatat Thullab (STAI NATA) dan anggota KPUD Sampang, di Kantor KPUD Sampang, pada tanggal 5 Oktober 2014

²⁹ Wawancara dengan KH. Sholahur Rabbani, seorang pelukis, budayawan dan pengasuh PP. Assirojijah, di rumah narasumber pada 12 Desember 2014

³⁰ Hasil wawancara dengan Ahmad Waris, ketua Lakspesdam NU Sumenep, di Kantor NU Sumenep, pada tanggal 4 Oktober 2014.

Salah seorang anggota DPRD Sumenep dari partai Gerindra, Nurussalam, misalnya mengatakan bahwa politik di Madura dipengaruhi oleh kekuatan kultur santri. Pengaruh ini sangat kuat, apalagi dengan berdirinya beberapa pesantren di Madura.

Para santri yang tersebar di beberapa kecamatan di berbagai penjuru Madura, ketika kepala daerah tidak lagi ditunjuk dari pusat, maka yang menguasai posisi tersebut (kepala daerah) adalah golongan kiai dan para santri.³¹ Hal yang sama juga diakui oleh Imam Rois, pengurus Partai Demokrat Sampang. Menurut Rois, meski seorang politisi itu berasal dari partai nasionalis, dia harus tetap *sowan* ke para kiai untuk mendapat dukungan. Hal ini dilakukan supaya bisa meraup suara signifikan, terutama di kantong masyarakat yang berbasis agama.³²

Oleh karena itu, otoritas kiai dalam praktik politik di Madura tidak usah diragukan lagi. Paling tidak di era sekarang ini, pengaruh otoritas kiai masih terasa gaungnya, meski tentu saja ada pergeseran dan perubahan karena adanya perubahan konstelasi politik di tingkat nasional maupun lokal. Perubahan itu, misalnya, runtuhnya Orde Baru dan digantikan dengan Era Reformasi. Perubahan ini berdampak pada perubahan kiprah politik para kiai dan ulama di Madura yang kemudian turut menjadikan pengaruh dan otoritas mereka. Pasca terjadinya reformasi misalnya, banyak kiai yang kemudian turut bermain secara langsung dalam politik praktis, sehingga kiai yang awalnya sebagai advokasi masyarakat, kemudian masuk dan bersentuhan langsung dengan kekuasaan. Ketika seorang kiai sudah bersentuhan dengan kekuasaan, maka pengaruh dan otoritasnya bisa turun.

Dalam pandangan Ahmad Waris, pasca reformasi, secara politik, kiai di Madura, terutama di Sumenep, terbelah menjadi dua yaitu: kiai yang terjun ke dunia politik praktis dan kiai yang tidak terjun ke dunia politik praktis. Kiai yang terjun ke dunia politik praktis, baik yang menjadi anggota DPR, pengurus partai atau kepala daerah, karisma dan kredibilitasnya di mata masyarakat turun. Sebaliknya, kiai yang tetap istiqomah sebagai kekuatan sosial dan

³¹ Hasil wawancara dengan Nurussalam di, di kantor DPRD Sumenep, Madura. pada tanggal 11 Desember 2014.

³² Hasil wawancara dengan Imam Rois, pengurus Partai Demokrat Sampang di rumah narasumber pada tanggal 11 Desember 2014

kultural masyarakat, tidak ikut berpolitik praktis, wibawa dan karismanya tetap kuat di mata masyarakat.³³

Salah satu kebijakan di Era Reformasi adalah diberlakukannya Pemilu dan Pilkada secara langsung. Pemilu dan Pilkada langsung, kata Yulis Jiwaidi, turut mempengaruhi otoritas dan karisma kiai atau tokoh agama. Alasannya, karena Pilkada langsung, banyak kiai yang terjun langsung ke pentas politik untuk turut dalam aksi dukung mendukung. Keterlibatan tersebut membuat martabat dan pengaruh kiai merosot di hadapan masyarakat. Sementara, Pilkada tak langsung, yang pemilihan kepala daerah diserahkan kepada DPRD, banyak kiai yang tidak terlibat secara langsung dalam aksi dukung mendukung dalam politik praktis. Ini membuat martabat dan karisma kiai tetap terjaga, tidak tercemari oleh pertarungan politik praktis. Karenanya pengaruh kiai tetap terjaga.³⁴

Namun, beda dengan pandangan K.H. Ali Fikri, salah satu pengasuh Pondok Pesantren Annuqoyah, kompleks Lubangsa, Sumenep, Madura. Menurut Ali Fikri, akan lebih strategis kalau seorang kiai masuk ke dalam struktur kekuasaan untuk memberikan pengaruh kebijakan politik secara riil.³⁵ Namun dengan syarat, kiai yang terjun ke dunia politik itu benar-benar bisa menjadikan politik sebagai alat strategis untuk menciptakan kemaslahatan sebesar-besarnya pada masyarakat luas secara konkret, bukannya untuk memperkaya diri sendiri

K.H. Ali Fikri berpandangan bahwa politik tidak selamanya buruk bagi kiai, asalkan kiai tersebut bisa menggunakannya secara benar untuk kemaslahatan masyarakat. Dalam pandangan kiai Ali Fikri itu pula bisa dipahami bahwa otoritas kultural yang dimiliki kiai belumlah memadai untuk membuat perubahan yang riil dan luas di masyarakat. Otoritas itu harus didukung dengan otoritas politik atau kekuasaan struktural untuk turut terlibat dalam membuat berbagai kebijakan di dalamnya. Sebab, kebijakan di ranah struktur kekuasaan itu secara riil telah banyak memberi pengaruh yang luas terhadap kehidupan masyarakat. Karena itulah para kiai hendaknya

³³ Hasil wawancara dengan Ahmad Waris, ketua Lakspesdam NU Sumenep, di Kantor NU Sumenep, pada tanggal 4 Oktober 2014.

³⁴ Hasil wawancara dengan Yulis Jiwaidi, Humas Pemda Sampang, di ruang Humas Pemda Sampang, pada tanggal 5 Oktober 2014.

³⁵ Hasil wawancara dengan K.H. Ali Fikri, pengasuh PP. Annuqoyah, Sumenep, Madura pada tanggal 11 Desember 2014.

ada yang terlibat di ranah tersebut dengan maksud selain untuk mewujudkan aspirasi kiai dan masyarakat yang dipimpinnya, juga untuk menjadikan nilai-nilai kepesantrenan turut serta mewarnai dalam pembuatan kebijakan di Madura.

Dari penjelasan di atas bisa diketahui bahwa otoritas kiai begitu kuat, dalam kehidupan sosial politik di Madura. Dalam hal ini otoritas kiai sangat terkait dengan posisinya di tengah-tengah masyarakat. Otoritas kiai semakin terbangun kuat ketika berada di wilayah sosial dan kultural, hidup bersama di tengah-tengah masyarakat, bukan masuk dan berada dalam lingkungan kekuasaan. Dengan larinya para kiai ke dalam struktur politik, masyarakat seolah ditinggalkan dan kemudian kehilangan pelindung atau pengayom. Ketika kita sudah masuk ke dalam arena kekuasaan, maka pandangan masyarakat seolah menyatakan bahwa para kiai yang masuk ke ranah kekuasaan itu lebih berpihak kepada penguasa, daripada kepada masyarakat.

Keberadaan dan peran kiai di tengah-tengah masyarakat dirasakan semakin mendesak ketika masyarakat dirundung perpecahan akibat konflik politik. Seperti disinggung di atas bahwa Era Reformasi telah ditandai dengan munculnya banyak partai. Era multipartai mencuat kembali setelah sekian puluh tahun dibungkam oleh Orde Baru. Dari sisi kebebasan berekspresi, itu merupakan berkah tersendiri. Namun dalam segi sosial-kemasyarakatan, banyaknya partai juga membawa dampak negatif yang tidak kecil. Partai-partai yang hadir di tengah-tengah masyarakat telah turut andil mencabik-cabik kohesi sosial masyarakat. Masyarakat yang awalnya rukun dan adem ayem menjadi tercerai berai seiring dengan hadirnya banyak partai politik yang bermacam-macam.

Ketika masyarakat banyak dilanda perpecahan oleh gesekan politik itulah, pihak yang diharapkan dan bisa diandalkan untuk menjadi perekat adalah para kiai atau tokoh agama. Sebab, para kiai dan tokoh agama itu mempunyai pendekatan tersendiri dalam mengatasi berbagai perpecahan dan konflik yang ada di masyarakat. Kiai atau tokoh agama dalam masyarakat bukan hanya diposisikan sebagai guru atau pendidik, tetapi juga sebagai orang tua. Wajar jika setiap nasihat dan anjuran para kiai dan tokoh agama yang benar-benar tulus itu selalu didengarkan dan ditaati oleh masyarakat.

Dalam posisinya seperti inilah maka kiai sangat strategis dalam

mendamaikan konflik-konflik yang melanda masyarakat, terutama konflik akibat perbedaan politik. Dalam hal kerukunan warga masyarakat, kiai kemudian menjadi rujukan utama.

Diketahui bahwa para kiai atau tokoh agama merupakan pihak utama yang paling diyakini oleh masyarakat Madura dalam membangun kerukunan antar warga. Sebanyak 51,58% dari total responden menyatakan bahwa pihak yang dijadikan rujukan dan dimintai pendapat agar bisa hidup rukun adalah tokoh agama atau kiai, yang mana persentase tersebut merupakan persentase terbesar. Sementara persentase terendah, yaitu sebanyak 8,73% ditempati oleh responden yang menyatakan bahwa pihak yang dijadikan rujukan dan dimintai pendapat tentang bagaimana agar bisa hidup rukun adalah pemerintah.

Dari data di atas bisa diketahui bahwa kiai atau tokoh agama merupakan orang atau sosok yang sangat dipercaya masyarakat untuk menciptakan kerukunan dan kedamaian. Dalam hal inilah, benar apa yang dikatakan oleh Ahmad Waris di atas bahwa kiai atau tokoh agama mempunyai pengaruh dan peran yang besar dalam menciptakan kerukunan dan medium rekonsiliasi antar-elemen masyarakat yang berkonflik, terutama ketika menjelang Pemilu atau Pilkada.³⁶ Peran ulama sebagai perekat atau pereda konflik di masyarakat itu bukan hanya terjadi pada lintas anggota masyarakat, tapi juga yang terjadi antara masyarakat dengan pemerintah atau antara masyarakat dengan pemilik modal. Konflik masyarakat dengan pemerintah yang penyelesaiannya dimediasi oleh para kiai atau ulama, di antaranya terjadi dalam kasus pembangunan jembatan Suramadu. Seperti diketahui bahwa proyek pembangunan Suramadu telah menimbulkan konflik kepentingan antara masyarakat dengan pemerintah. Para kiai sendiri awalnya banyak yang menolak kehadiran Suramadu karena dampak negatif yang bakal ditimbulkan dari pembangunan yang menghubungkan pulau Jawa dan Madura itu.

Seperti dikatakan Muh. Syamsuddin dan Nurun Sholeh bahwa kiai yang merupakan "*moral force*" bagi masyarakat Madura, sangat khawatir dengan dibangunnya jembatan Suramadu, alasannya akan

³⁶ Hasil wawancara dengan Ahmad Waris, ketua Lakspesdam NU Sumenep, di Kantor NU Sumenep, pada tanggal 4 Oktober 2014.

berdampak negatif terhadap tatanan kehidupan masyarakat Madura. Sebab semua proses kehidupan di dunia ini pasti ada dampak negatifnya.³⁷ Ketika para kiai Madura belum mengeluarkan kata sepakat tentang pembangunan Suramadu, maka proyek jembatan tersebut tidak bisa dilaksanakan. Dalam merespon proyek pembangunan Suramadu itulah kemudian kiai se-Madura membentuk BASSRA (Badan Silaturahmi Ulama Se-Madura). Forum ini merupakan persatuan dari kiai-kiai se-Madura yang berasal dari beberapa ormas keagamaan, seperti NU dan SI.³⁸ Jadi Suramadu, merupakan yang menjadi latar belakang berdirinya BASSRA.³⁹ Untuk menyelesaikan konflik antara masyarakat dengan pemerintah atas pembangunan Suramadu itulah, para ulama yang tergabung dalam BASSRA yang menjadi ujung tombak.

Para kiai di Madura mempunyai kelebihan. Mereka lebih tahu dan dekat dengan masyarakat. Hal ini membuat para kiai bisa dekat dengan sumber konflik dan lebih mengetahui para pelaku utama, nilai-nilai budaya, dan kondisi lokal masyarakat Madura. Di lain pihak, para kiai memerankan secara khusus sebagai pihak yang menguasai otoritas lokal. Dengan demikian, forum ulama dan kiai seperti NU dan BASSRA tersebut merupakan organisasi regional di Madura yang sangat berperan sebagai mediator dalam mengelola konflik pertanahan dari pembangunan jembatan Suramadu.⁴⁰ Selain masalah Suramadu, peran kiai untuk mendamaikan konflik yang terjadi antara masyarakat dengan pemerintah juga nampak dalam proyek pembangunan daerah wisata di Sampang. Sebagaimana yang dipaparkan oleh Sholahur Rabbani (Kiai Rasul), bahwa pemerintah dan masyarakat Sampang pernah berkonflik saat pemerintah setempat hendak membangun kawasan pariwisata di Sampang. Masyarakat menolak rencana pembangunan itu. Namun sampai sekarang -saat penulis melakukan wawancara dengan Kiai Rasul- pembangunan itu belum terlaksana karena para kiai tidak

³⁷ Muh. Syamsuddin dan Nurun Sholeh, *Peran Ulama BASSRA Sebagai Perekat Sosial Masyarakat-Studi Atas Jembatan Suramadu*, dalam Jurnal Aplikasi Vol.6, No.2, Desember 2005, hlm.165.

³⁸ Hasil wawancara dengan K.H. Sholahur Rabbani, seorang pelukis, budayawan dan pengasuh PP. Assirojijah, di rumah narasumber pada tanggal 12 Desember 2014.

³⁹ *ibid*

⁴⁰ Muh. Syamsuddin dan Nurun Sholeh, *Peran Ulama BASSRA Sebagai Perekat Sosial Masyarakat-Studi Atas Jembatan Suramadu*, dalam Jurnal Aplikasi Vol.6, No.2, Desember 2005, hlm. 164-165.

mendukung. Ini karena mereka membela masyarakat, dan kebetulan, bupati juga tunduk kepada kiai. Sehingga bupati tidak berani mengeluarkan rekomendasi pembangunan itu, setelah melihat kiai menolak atas dasar masyarakat.⁴¹

Forum-forum ulama dan kiai Madura, baik yang ada di NU maupun yang lintas organisasi seperti BASSRA, kemudian menjadikan otoritas para kiai di Madura semakin kuat. Hal ini kemudian berimbas pada proses pembangunan di Madura. Tidak ada pembangunan di Madura yang tidak melibatkan para kiai atau ulama. Bahkan forum-forum kiai seperti NU atau BASSRA eksistensinya lebih kuat daripada forum-forum formal yang dibentuk pemerintah untuk membicarakan rencana pembangunan seperti Musrenbang.⁴² Forum-forum kiai itu ada yang berupa organisasi baku dan formal seperti NU, Muhammadiyah, dan SI, yang mempunyai kantor dan sekretariat di berbagai daerah. Ada juga forum yang tidak mempunyai kantor baku, tetapi hanya merupakan sistem jaringan antar-ulama, yang lebih berfungsi sebagai medium komunikasi antar-ulama atau kiai seperti BASSRA. Forum kiai yang kedua inilah yang *memback-up* Madura, dan ini tidak ada pertemuan secara rutin tapi dapat merespon secara spontan setiap ada aksi atau masalah yang terkait dengan pembangunan di Madura. Artinya, kebijakan maupun keputusan pemerintah tentang apa saja, khususnya yang berkaitan dengan Madura seperti destinasi wisata langsung direspon oleh BASSRA.⁴³

Masyarakat Madura mempunyai prinsip yang menjadi dasar-dasar etis dan humanis bagi praktik pembangunan di Madura. Prinsip ini dibangun terkait dengan mulai menggeliatnya arus industrialisasi yang ada di Pulau Garam itu. Prinsip pembangunan yang diidealkan oleh masyarakat Madura, sebagaimana yang diungkapkan oleh para kiai di Madura adalah pembangunan yang seimbang antara Iman dan Taqwa (IMTAQ) dan Ilmu Pengetahuan dan Teknologi (IPTEK). Pembangunan yang seimbang antara IMTAQ dan IPTEK ini harus mengakomodir tiga nilai penting yaitu: *Indonesiawi, Manusiawi, dan Madurawi*.⁴⁴ Madurawi ini di antaranya

⁴¹ Hasil wawancara dengan K.H. Sholahur Rabbani, seorang pelukis, budayawan dan pengasuh PP Assirojijah, di rumah narasumber, pada tanggal 12 Desember 2014

⁴² *ibid*

⁴³ *ibid*

⁴⁴ Seperti dijelaskan oleh Kiai Rasul bahwa prinsip etis pembangunan yang terdiri dari tiga "Wi" di atas itu dielaborasi dari konsep Islam tentang Baldatun Thyyibatun Warabbun Chafuun. *ibid*

mengandung nilai Islam. Yang dimaksud dengan konsep Indonesiawi adalah pembangunan yang diterapkan di Madura itu benar-benar untuk kepentingan bangsa Indonesia seluruh dan seutuhnya. Sementara, konsep Manusiawi berarti pembangunan di Madura harus benar-benar dapat menjunjung tinggi harkat dan martabat manusia. Selain itu, yang dimaksud Madurawi (islami) adalah pembangunan di Madura tidak boleh menggusur nilai-nilai moral dan tradisi, serta jangan sampai bertentangan dengan nilai-nilai Islam.⁴⁵

Semboyan tiga “Wi” tersebut dibangun sesuai dengan sistem nilai kebudayaan Madura sebagai daerah yang dikenal dengan keislaman dan kaya dengan *local wisdom*-nya. Masyarakat Madura secara sosial-antropologis terbelah menjadi dua: di sebelah barat Jawa Timur lebih menunjukkan ciri sebagai masyarakat “abangan” atau sebagai wilayah “Mataraman”, sementara di sebelah wilayah pesisir Jawa Timur dikenal sebagai wilayah “Tapal Kuda” yang memiliki budaya santri.⁴⁶ Lekatnya kultur keislaman ini kemudian membuat seorang kiai mempunyai otoritas dan superioritas atas masyarakat. Bahkan otoritas kiai bukan hanya dalam konteks keagamaan *an sich*, melainkan meluas pada aspek-aspek kehidupan lain yang lebih luas, termasuk kehidupan politik dan ekonomi. Kebijakan pembangunan di Madura yang tidak bisa lepas dari campur tangan kiai adalah salah satu bukti kuatnya otoritas kiai.

Dalam bukunya, *Madura: 1850-1940*, Kuntowijoyo menggambarkan kiai sebagai elite desa yang hanya mengurus ritual keagamaan.⁴⁷ Kiai, oleh Kuntowijoyo digambarkan sebagai sosok yang sekadar mengurus *kenduri*, *selamatan*, *yasinan*, *manaqiban* dan jenis-jenis ritual lainnya. Dalam hal ini, Kuntowijoyo membuat tiga kategori untuk mengelompokkan ‘jenis-jenis’ kiai di Madura; (1) kiai *guru ngaji*, yakni kiai yang mengajarkan Alquran, (2) *guru ngaji kitab*, kiai yang mengajarkan kitab-kitab agama (kitab kuning), dan (3) *guru tarekat*, yaitu kiai yang memimpin dan mengajarkan tarekat. Ketiganya ada di Madura, tetapi distribusi mereka tidak

⁴⁵ Muh. Syamsuddin dan Nurun Sholeh, Peran Ulama BASSRA Sebagai Perikat Sosial Masyarakat—Studi Atas Jembatan Suramadu, op. cit., hlm. 165.

⁴⁶ *ibid*

⁴⁷ Lihat Kuntowijoyo, *Madura:1850-1940*, Terj. Macmoed affandi dan Punang Amaripuja (Yogyakarta: Mata Bangsa bekerja sama dengan Yayasan Adikarya Ikapi dengan The Ford Foundation, 2002), hlm. 332-333.

diketahui.⁴⁸ Dari penjelasan itu, Kuntowijoyo memotret hanya satu sisi saja dari keberadaan kiai. Kiai dalam pandangannya hanya berkuat dengan ritual keagamaan *an sich*, dan seolah terpisah dengan peran-peran sosial yang lebih luas. Dalam menggambarkan kiai atau guru *ngaji* di Madura itu, Kuntowijoyo mengatakan:

“Kehadiran kiai amat diperlukan dalam *kenduri* (pesta makan-makan) malam Jumat untuk memperingati seseorang yang sudah meninggal dunia, *selamatan* seperti dalam memperingati pendiri Tarekat Qodiriyah, Abdul Qodir Jailani, dan *tajin sorah* (pesta makan dalam bentuk bubur beras) pada bulan Muharram atau bulan Asyura untuk memperingati Husain dan dalam beberapa sedekah. Lebih dari itu, kiai juga memimpin pesta ritual keagamaan yang lebih menduniawi seperti *rokat desa*, yakni pesta tahunan desa, dan *rokat bandaran* atau *rokat tasik*, yakni pesta nelayan, serta *selamatan* pada waktu pembuatan dan peluncuran *prau-prau*.”⁴⁹

Gambaran kiai dan perannya di masyarakat Madura sebagaimana yang diungkapkan oleh Kuntowijoyo di atas sungguh tidak memadai dan karena itu kontradiktif dengan kenyataan yang ada. Penjelasan itu menempatkan sosok kiai di Madura hanya sebagai seorang tokoh yang berperan dalam tradisi-tradisi keagamaan tertentu. Sementara dalam ranah lainnya, seperti politik, ekonomi, budaya, termasuk industrialisasi di Madura, kiai seolah tidak turut andil. Padahal kenyataannya tidak seperti itu. Kiai di Madura justru menjadi orang yang sentral dalam aktivitas sosial-politik. Selain sebagai orang yang memimpin tradisi atau ritual keagamaan, kiai juga berperan penting dalam merumuskan rencana pembangunan di Madura, terutama dalam memberikan landasan etis dalam praktik pembangunan tersebut.

Bahkan, Pengaruh kiai di ranah politik tidak usah diragukan lagi. Otoritas kiai yang begitu kuat, menjadi magnet para politisi untuk terus berdekatan dengan para kiai ketika ingin memenangkan pemilihan. Bahkan di era Orde Baru, sebagaimana dikatakan M. Imam Zamroni, kiai di Madura mampu mengendalikan seluruh *santréh, bindhéreh*, wali santri, serta masyarakat yang ada di sekitarnya untuk “menyatukan suara” dalam Pemilu. Di bawah kekuasaan kiai,

⁴⁸ *Ibid.* hlm 333

⁴⁹ *Ibid.* hlm 332-333

mereka tidak mempunyai kebebasan untuk menentukan pilihan yang terbaik menurut versinya.⁵⁰ Oleh arena itu, wajar ketika politisi di Madura selalu berusaha mendekatkan dirinya dengan para kiai atau tokoh agama untuk memperoleh dukungan yang kuat, karena rakyat saat itu ibarat satu suara dengan kiai yang memimpinya.⁵¹ Hingga detik ini, otoritas kiai masih sangat kuat. Sehingga setiap musim Pemilu atau Pilkada, banyak politisi yang *nyabis* ke rumah kiai dengan menebarkan berbagai macam janji-janji politik.⁵²

Hanya saja di Era Reformasi ini memang ada sedikit pergeseran terkait dengan otoritas kiai. Seperti juga disinggung di atas bahwa sekarang ini muncul istilah “kiai politik” dalam kultur politik masyarakat Madura. Hal ini untuk menunjuk para kiai yang terjun ke dunia praksis. Akibat banyaknya kiai yang terjun ke dunia politik praktis itulah, maka salah satu imbasnya adalah terkotak-kotaknya masyarakat. Ketika para kiai menancapkan pengaruh di masyarakat, dan di antara mereka terpecah-pecah karena afiliasi politiknya yang berbeda, maka tentu saja masyarakat juga terpecah-pecah sebagai imbasnya. Dalam bahasa Kiai Rasul, otoritas kiai di Madura sekarang terkaveling-kaveling, masing-masing kiai mempunyai “wilayah kekuasaan” sendiri-sendiri. Namun, hal ini masih bisa direkatkan melalui *ukhuwah nahdliyah* (persaudaraan sesama warga NU).⁵³

Apa yang disebut dengan “wilayah kekuasaan” ini lebih bersifat politis mengingat banyaknya para kiai yang terjun ke dunia politik praktis tersebut. Gesekan di akar rumput terjadi ketika kiai di wilayah satu telah mempengaruhi basis massa kiai di wilayah lainnya.⁵⁴ Inilah fenomena otoritas kiai di Madura pasca reformasi. Hal ini tidak lepas dari munculnya partai-partai baru. Namun, dari penjelasan di atas itu bisa diketahui bahwa peran sosial, politik, dan keagamaan kiai atau ulama di Madura menandakan bahwa hingga saat ini kiai masih menjadi ikon dan perekat sosial dalam masyarakat, meski loyalitas masyarakat telah mengalami pergeseran-pergeseran sebagai dampak dari perubahan sosial dan politik.⁵⁵

⁵⁰ M. Imam Zamroni, *Kekuasaan Juragan dan Kiai di Madura*, dalam Jurnal KARSA, Vol. XII No. 2 Oktober 2007 hlm.174

⁵¹ *ibid*

⁵² *ibid*

⁵³ Hasil wawancara dengan K.H. Sholahur Rabbani, seorang pelukis, budayawan dan pengasuh PP. Assirojijyah, di rumah narasumber pada tanggal 12 Desember 2014.

⁵⁴ *ibid*

⁵⁵ M.Imam Zamroni, *Kekuasaan Juragan dan Kiai di Madura*, dalam Jurnal KARSA, Vol. XII No. 2 Oktober 2007hlm. 175.

Selain itu, otoritas kiai juga nampak dalam perannya sebagai penyejuk hati masyarakat. Para kiai sebagai orang yang dituakan dalam masyarakat, dijadikan rujukan utama untuk meminta nasihat-nasihat yang bisa mendamaikan hati ketika seseorang dilanda kegalauan atau masalah-masalah pelik. Ini berkaitan dengan kemampuan kiai dalam hal spiritual. Selain mengajarkan agama, kiai juga dikenal sebagai orang yang bisa menyembuhkan beragam penyakit, terutama penyakit rohani, melalui olah spiritual.⁵⁶ Agar hidup bisa tenang, tenteram, dan damai, masyarakat Madura lebih menjadikan kiai sebagai rujukan.

Diketahui bahwa sebanyak 53,18% dari total responden menyatakan bahwa pihak yang dijadikan rujukan dan dimintai pendapat tentang bagaimana agar bisa hidup tenang dan tenteram adalah tokoh agama atau kiai, yang mana persentase tersebut merupakan persentase terbesar. Sementara persentase terendah yaitu sebanyak 9,52% ditempati oleh responden yang menyatakan bahwa pihak yang dijadikan rujukan dan dimintai pendapat agar bisa hidup tenang dan tenteram adalah pihak lainnya.

Dari data di atas menunjukkan bahwa masyarakat Madura masih percaya pada kiai atau tokoh agama sebagai orang yang bisa memberikan petunjuk untuk mendapatkan kehidupan yang tenang dan tenteram. Hal ini tidak bisa lepas dari peran kiai sebagai pengayom dan pelindung masyarakat. Dalam konteks ini, kiai kemudian menjadi sandaran bagi keluh kesah masyarakat. Biasanya masyarakat yang terkena masalah, baik masalah ekonomi, kesehatan, kehilangan, karier, pendidikan dan yang lainnya, yang dituju pertama adalah kiai. Dengan *sowan* ke kiai, mereka berharap masalah bisa teratasi, paling tidak bisa menjadi sedikit lebih ringan. Hal ini juga menunjukkan otoritas kiai sebagai orang yang dituakan dalam masyarakat.

Tentu saja, otoritas kiai sebagai medium untuk mendapatkan ketenangan dan ketenteraman yang dipercayai masyarakat tidak bisa dilepaskan dari kemampuan kiai sebagai orang yang ahli dalam olah spiritual yang berbasis pada nilai-nilai agama. Kiai dipercaya telah dianugerahi kekuatan oleh Tuhan dalam 'bidang' rohani dan

⁵⁶ Beberapa kiai selain tetap menyampaikan keahliannya soal-soal agama, mereka juga meramalkan nasib, menyembuhkan orang sakit dan mengajarkan olah kanuragan, lihat Kuntowijoyo, *Madura:1850-1940*, op. cit. hlm. 333.

spiritual. Dengan kemampuannya itu, doa-doa kiai juga diyakini *mustajab* (mudah dikabulkan oleh Tuhan). Selain itu, kiai juga diyakini bisa melimpahkan berkah Tuhan kepada orang yang membutuhkannya. Kepercayaan terhadap berkah ini sangat mentradisi, khususnya di kalangan santri tradisional-nahdliyin. Seorang santri yang menimba ilmu di pesantren, sejatinya bukan sekadar mengakses pengetahuan setinggi-tingginya, melainkan secara spiritual juga untuk mendapatkan berkah ilmu dari para kiai pesantren.

Keyakinan semacam itu semakin kuat, khususnya kepada kiai yang terkenal sebagai wali (*saint*). Keyakinan di kalangan pesantren ini kemudian juga berlaku di masyarakat. Banyak masyarakat Madura yang *sowan* ke para kiai untuk mendapatkan berkah. Fenomena yang terjadi di kalangan kiai atau tokoh agama semacam ini bisa disebut sebagai otoritas spiritual, yakni sebuah kemampuan suprarasional yang bisa menghadirkan ketenangan dan ketenteraman hidup bagi masyarakat. Otoritas spiritual untuk ketenangan hidup ini belakangan bukan hanya marak di desa-desa, tetapi juga di kota-kota besar. Banyak orang kota yang hidupnya dilanda stres, kebosanan dan tertekan oleh bisingnya hidup, mereka kemudian ramai-ramai mencari ketenangan hidup dengan 'berburu' spiritual.

Ketiga, Blater atau Tokoh yang Disegani (Juragan)

Tokoh atau orang yang menjadi pemegang otoritas di Madura selanjutnya adalah *blater* (tokoh yang disegani). Di antara para *blater* itu juga ada yang disebut sebagai juragan, karena di antara para *blater* ini juga para pengusaha di Madura. Dalam tulisan ini tokoh ekonomi bisa direpresentasikan di dalam tokoh *blater* ini, meski tidak semua pengusaha di Madura adalah *blater*. Tetapi banyak *blater* yang posisinya juga sebagai elite ekonomi (juragan). Sementara dikatakan tokoh yang disegani karena memang keberadaannya di tengah-tengah masyarakat sangat disegani oleh sebagian masyarakat yang berada di bawah otoritasnya.

Secara umum orang memandang *blater* sebagai preman atau penjahat, yang aktivitas utamanya adalah membunuh, merampok dan melakukan keberingasan. Padahal sebenarnya tidak sepenuhnya seperti itu. Memang ada sekelompok *blater* yang suka melakukan tindakan kriminal. Mereka ini umumnya suka bertindak kejam dan

brutal terhadap orang lain. Tetapi tidak semua *blater* bersikap kejam dan beringas seperti itu. Ada banyak juga *blater* yang baik, tidak suka melakukan hal-hal yang berbau kriminal. Ada juga *blater* yang memberikan perlindungan keselamatan secara fisik kepada masyarakat, berperilaku sopan dan tidak sombong.⁵⁷

Blater bukan mesti preman, melainkan tokoh yang memenuhi dan melindungi kepentingan masyarakat.⁵⁸ Hanya saja kalau kiai biasanya hanya melayani dan membantu masyarakat yang mempunyai maksud baik, maka *blater* melayani seluruh kebutuhan masyarakat. Semua orang yang berkepentingan ditampung. Karena ketulusan dan kesediaannya membantu, mengayomi dan menolong orang itulah, *blater* atau tokoh ini disegani dan dihormati oleh masyarakat.⁵⁹

Ada satu hal yang menarik dalam penafsiran soal *blater* di atas, yakni *blater* tidak sepenuhnya preman atau penjahat.

Penafsiran tentang *blater* di atas merupakan penafsiran yang sedikit kontroversial kalau dibandingkan dengan opini umum. Dari penafsiran di atas bisa dipahami bahwa, *blater* tidak bisa disamakan dengan preman. Kalau preman, dalam pandangan umum merupakan orang yang brutal, kejam, bengis dan berpenampilan urakan. *Blater* justru menjadi tumpuan bagi kebutuhan masyarakat, baik masyarakat kelas kecil maupun kelas elite. Oleh karena masyarakat mematuhi *blater* karena mereka merasa terlindungi, terayomi dan harapannya bisa terpenuhi berkat peran *blater*.⁶⁰ Secara sepintas, *blater* bisa dipandang sebagai *The Godfather* lokal dalam konteks Madura. *Godfather* adalah seseorang yang selalu bersedia menjadi tumpuan bagi siapa saja yang meminta bantuan kepadanya, baik untuk hal baik maupun buruk. Begitu pula dengan *blater*. Karena kesediaannya membantu orang itulah, terlepas secara moral baik atau buruk, seorang *blater* kemudian dihormati dan ditaati oleh masyarakat. Dengan kata lain, *blater* di sini, dalam artian yang populer bisa disebut dengan “juragan”.

⁵⁷ Badrus Syamsi, Karisma dan Karakteristik Pemimpin Madura, <http://www.lontarmadura.com/karakteristik-pemimpin-madura>, diakses pada tanggal 18 Februari 2015.

⁵⁸ Hasil wawancara dengan Miftahur Rozaq, dosen Sekolah Tinggi Nadzatat Thullab (STAI NATA) dan anggota KPUD Sampang, di Kantor KPUD Sampang, pada tanggal 5 Oktober 2014.

⁵⁹ *ibid*

⁶⁰ *ibid*

Dalam sistem sosial di Madura, yang disebut dengan preman, rampok atau begal adalah orang yang meminta secara paksa harta orang lain. Sementara maling adalah orang yang suka mencuri harta orang lain dengan cara sembunyi-sembunyi, misalnya orang mengambil sapi tetangganya pada malam hari dan sejenisnya. *Blater* tidak seperti itu. Dalam kenyataannya, *blater* justru orang yang berusaha membantu orang lain. Orang takut dan hormat kepada *blater* selain karena dipandang sakti, juga karena kesediaannya memberikan bantuan. Karena itulah, selain berasal dari kalangan pengusaha, *blater* juga banyak yang berasal dari kalangan santri dan banyak yang bergelar haji.

Istilah yang mendekati adalah tokoh yang disegani. Meski tokoh yang disegani di Madura juga tidak mesti *blater*. Istilah ini sendiri muncul dari pembicaraan seorang tokoh yang bernama Mat Tasan, yang tinggal di daerah Pamekasan sebelah timur, dekat dengan perbatasan Sumenep. Ketika hendak berbicara soal peran *blater* dalam Pilkada, penulis agak takut untuk menyebut *blater*. Sebab Mat Tasan sendiri dikenal sebagai salah satu tokoh dari mereka yang dimaksud itu.

Sementara, dalam opini umum *blater* masih dipandang sebagai tokoh yang jahat. Ketika hendak mengucapkan kata *blater*, saat wawancara dengan Mat Tasan itu, penulis sempat berhenti secara mendadak karena khawatir Mat Tasan tersinggung dikatakan *blater*. Di tengah pembicaraan penulis mencari istilah lain yang semakna dengan *blater* itulah Mat Tasan sendiri kemudian spontan menjawab dengan istilah "orang yang disegani".⁶¹ Maka istilah inilah yang penulis pakai untuk menyebut *blater*.

Tentang bagaimana seorang *blater* disegani oleh sebagian masyarakat sehingga dirinya secara sosio-kultural mempunyai otoritas yang sangat berpengaruh terhadap praktik politik di Madura, agar para *Blater* disegani masyarakat, *Blater* harus bersedia membantu dengan tulus.

⁶¹ Dalam wawancara dengan Mat Tasan itu, penulis mengawali dengan pembicaraan seperti ini: Penulis: "Saya dulunya dari Yogyakarta hendak melakukan penelitan soal masyarakat Madura, lebih tepatnya soal politik Madura...di Madura ini-kan banyak tokoh yang berpengaruh dalam praktik politik, baik ketika Pilkada maupun dalam Pemilu, termasuk tokoh seperti bapak ini...Nah, yang kami ingin ketahui adalah bagaimana peran bapak sebagai" (terhenti karena takut menyebut *blater*), dan kemudian langsung disambung oleh Mat Tasan: "orang yang disegani?" Penulis: "Nah, benar pak, sebagai orang yang disegani!"

Ketulusan dalam membantu dan dengan penuh kesediaan hingga usaha tersebut berhasil terwujud menjadi modal untuk mendapatkan otoritas dan pengaruh masyarakat. Keberhasilan membantu tanpa meminta imbalan apapun, adalah cara seseorang untuk membuat orang lain tunduk, segan dan patuh. Dalam hal ini orang yang dibantu itu seolah dibuat untuk terus mempunyai hutang budi pada sang tokoh yang disegani itu. Sehingga orang yang dibantu secara otomatis menghormati dan segan. Kata-kata “tulus” di sini dalam arti adalah tidak adanya pamrih.

Seorang tokoh yang disegani, tidak boleh ada pamrih ketika menolong orang lain. Kalau ada pamrih, berarti sudah mengarah ke hal-hal yang transaksional. Bila bantuan sudah didasarkan pada sistem yang transaksional, maka antara tokoh yang disegani dengan yang dibantu menjadi satu kelas. Ketika tokoh yang disegani dengan kliennya sudah satu kelas akibat adanya transaksi, maka sang tokoh yang disegani menjadi kurang, bahkan tidak mempunyai wibawa di mata kliennya itu, sehingga dirinya tidak disegani lagi.

Karena posisinya begitu kuat di masyarakat itulah, maka otoritas seorang tokoh yang disegani selalu dibutuhkan banyak orang, mulai dari orang awam hingga para politisi dan pejabat lokal. Ada banyak politisi atau pejabat lokal di Madura yang menggunakan otoritas dan jasa seorang “juragan” atau orang yang disegani untuk menang dalam pencalonan. Hal ini juga dialami oleh Mat Tasan sebagai seorang tokoh yang disegani di daerah Pamekasan. Mat Tasan dinilai baik, karena dia tidak suka melakukan hal-hal yang berbau kriminal. Sebaliknya, dia justru mempunyai kemauan dan niat yang tulus untuk membantu dan melindungi orang lain. Dalam ceritanya, Mat Tasan telah berhasil membantu dua orang menjadi bupati yaitu Ahmad Syafii, bupati Pamekasan periode 2013-2018 dan Busyro Karim, bupati Sumenep, periode 2010-2015.⁶² Ahmad Syafii sendiri merupakan orang yang menjabat dua kali sebagai Bupati Pamekasan. Jabatan pertama pada 2003-2008. Kemudian pada Pilkada 2013 dirinya mencalonkan diri. Untuk pencalonannya yang kedua itulah, Mat Tasan berperan penting dalam kemenangannya.

Berdasarkan pengalamannya, Mat Tasan mempunyai cara-cara khusus ketika dirinya diminta untuk memenangkan seorang calon,

⁶² *ibid*

baik calon kepala desa, bupati atau calon legislatif. Cara kerja Mat Tasan untuk memenangkan pertarungan politik itu berdiri di atas prinsip yang dia yakini: *tidak ada politik yang jujur*.⁶³ Berdasarkan pengalamannya, Mat Tasan sudah benar-benar yakin bahwa di dunia ini, termasuk di Madura, tidak mungkin ada praktik politik yang jujur. Oleh karena itu, dalam meraih kemenangan politik janganlah benar-benar jujur “ketidakjujuran dalam politik” itu harus dikemas sebaik mungkin sehingga tidak diketahui oleh orang lain. Dari tesisnya itu Mat Tasan sampai pada kesimpulan bahwa barang siapa yang benar-benar jujur dalam berpolitik, pasti akan kalah.

Bagi beberapa orang Madura politik adalah politik praktis. Politik yang biasa terjadi di lapangan, baik dalam Pilkades, Pilkada maupun Pilpres atau Pileg, yang lebih berorientasi pada kekuasaan atau kemenangan. Pemahaman politik Mat Tasan sebagai seorang juragan merupakan hasil pengalamannya yang sering dialami dan dijumpai ketika dirinya dimintai oleh seorang politisi untuk membantu kemenangan dalam politik. Pengalaman-pengalaman politik yang dia alami di lapangan itu kemudian dia refleksikan dan disimpulkan sendiri. Hasil kesimpulan itu dia jadikan prinsip bahwa: tidak ada politik yang jujur.

Tentu saja apa yang dikatakan oleh Mat Tasan sebagai tokoh yang disegani ini merupakan sebuah tesis yang sifatnya masih subjektif dan lokal, yang belum teruji secara luas. Karena tesis yang dia bangun itu hanya berdasarkan pada pengalamannya secara praksis dalam percaturan politik di Madura. Mat Tasan sendiri jelas belum pernah bermain di luar Madura. Oleh karena itu, pengalamannya itu masih bersifat sangat lokal dan temporal, meski tidak menutup kemungkinan di daerah lain juga terjadi pengalaman yang sama.

Selanjutnya, apa saja langkah-langkah yang dilakukan oleh seorang tokoh yang disegani seperti Mat Tasan dalam memenangkan pertarungan politik? Berdasarkan pengalamannya, Mat Tasan mengatakan bahwa ada langkah-langkah khusus untuk memenangkan sebuah percaturan politik. Langkah pertama yang dia lakukan adalah menguasai lapangan wilayah lawan. Maksudnya, dia harus benar-benar tahu secara riil kondisi daerah lawan. Salah

⁶³ *ibid*

satu hal yang harus diketahui adalah siapakah orang atau tokoh yang berpengaruh di daerah lawan itu.

Kalau sudah tahu tokoh atau individu yang berpengaruh di pihak lawan, maka langkah kedua adalah menutup akses bagi tokoh tersebut untuk mengembangkan pengaruhnya. Ini merupakan sebuah pintu masuk untuk memenerasi daerah kekuasaan lawan. Kalau tokoh yang berpengaruh di daerah lawan sudah tidak bisa berkutik, maka daerah itu bisa dikuasai. Setelah mampu membatasi gerak tokoh yang berpengaruh, maka strategi ketiga adalah menyebarkan “gizi” di masyarakat lawan tersebut. Gizi ini bukan hal yang utama, tetapi harus ada.

Setelah Mat Tasan berhasil memenangkan seorang calon, maka dia tetap pada pendiriannya yakni tidak meminta imbalan apa pun dari calon yang dia bantu. Mat Tasan tidak mengharap pamrih untuk orang-orang yang berhasil dia bantu menjadi kepala desa, anggota DPRD maupun bupati. Para politisi itu, baik calon lurah, calon legislatif maupun calon bupati berkunjung ke rumah Mat Tasan sebelum mereka menang dalam pemilihan. Namun setelah berhasil menjadi kepala desa, anggota DPRD atau Bupati, para politisi itu tidak pernah bertemu lagi dengan Mat Tasan. Namun, Ahmad Syafii, bupati Pamekasan saat menang menjadi Bupati Pamekasan, dirinya sempat bersilaturahmi ke rumah Mat Tasan, namun kunjungan ini atas inisiatif Ahmad Syafii sendiri, bukan atas permintaan Mat Tasan.⁶⁴ Setelah silaturahmi itu, Mat Tasan tidak pernah ketemu lagi dengan Bupati. Hal ini menunjukkan bahwa Mat Tasan sebagai orang yang disegani tidak meminta imbalan terhadap kliennya yang menang menjadi bupati. Sikap seperti inilah yang membuat dirinya mempunyai otoritas dan kewibawaan yang kuat di hadapan para kliennya.

Akan tetapi sebagai seorang tokoh yang disegani atau juragan, Mat Tasan juga mempunyai dasar etis bahwa dirinya tidak akan mendukung kembali politisi yang selama berkuasa telah mengecewakan masyarakat. Mat Tasan menegaskan bahwa para politisi yang menang dalam percalonan dengan menggunakan

⁶⁴ Dalam bahasanya Mat Tasan, “Bupati Pamekasan sebelum dan setelah terpilih, dia berkunjung ke rumah. Namun hanya itu saja bertemunya. Setelah itu saya tidak pernah berjumpa lagi di manapun, termasuk di Pendapa Kabupaten”, Hasil wawancara dengan Mat Tasan, seorang juragan atau tokoh yang disegani di daerah Pamekasan, yang bertempat di rumah Narasumber, pada tanggal 11 Desember 2014.

jasanya, tetapi ketika berkuasa politisi tersebut berbuat yang tidak benar sehingga menimbulkan banyak kekecewaan di kalangan masyarakat luas, maka dia tidak akan mendukungnya lagi. Seandainya politisi itu hendak mencalonkan kembali dan berusaha meminta bantuannya lagi, dia tidak akan bersedia. Menurut Mat Tazan, politisi yang didukung oleh orang yang disegani atau juragan tetapi mengecewakan masyarakat itu juga mencemarkan nama seorang tokoh yang disegani.⁶⁵ Dengan prinsipnya ini pula, otoritas dan kewenangan seorang tokoh yang disegani semakin kuat.

Dengan otoritasnya itu, seorang tokoh yang disegani bisa memerintah orang-orang yang patuh kepadanya untuk melakukan apa yang dia kehendaki. Misalnya ketika seorang tokoh yang disegani memerintah para pendukungnya untuk memilih partai A atau calon B, maka secara serentak para pendukungnya langsung mematuinya. Kepatuhan masyarakat terhadap seorang tokoh yang disegani itu tidak bisa diragukan. Masyarakat yang berada di bawah otoritas tokoh yang disegani atau *blater* itu merasa bahwa dirinya pernah dibantu, ditolong atau dilindungi oleh tokoh tersebut.

Oleh karena itu, ketika seorang *blater* menginstruksikan sesuatu, semua yang berada di bawah otoritas *blater* akan langsung mematuhi dan menjalankan instruksinya. Karena otoritasnya pula, salah satu dampaknya adalah banyak keluarga *blater* baik anak, keponakan, menantu atau adiknya yang menjadi pejabat penting seperti menjadi anggota DPRD.⁶⁶ Sebagaimana pengaruh kiai, pengaruh *blater* juga tidak bisa dikalahkan oleh uang. Kalaupun ada calon yang memberi uang kepada masyarakat, uang itu tetap diterima, tetapi pilihan mereka tetap pada calon yang diusung oleh *blater* atau kiai.⁶⁷

Salah satu peran politik *blater* yang juga sebagai bukti untuk menunjukkan otoritasnya yang paling mencolok di era sekarang, adalah kekuasaannya dalam konstelasi politik desa. Dalam sebuah keterangan disebutkan bahwa masyarakat Madura banyak yang memilih *blater* sebagai kepala desa. Sebab, ketika kepala desa berasal

⁶⁵ *ibid*

⁶⁶ Hasil wawancara dengan Miftahur Rozaq, dosen Sekolah Tinggi Nadzatut Thullab (STAI NATA) dan anggota KPUD Sampang, di Kantor KPUD Sampang, pada tanggal 5 Oktober 2014.

⁶⁷ *ibid*

dari *blater*, maka desa itu akan aman. Sebaliknya, bila kepala desa tidak berasal dari *blater*, maka sapi-sapi masyarakat banyak yang hilang atau kemalingan.⁶⁸ Kemampuannya mengamankan kampung atau desa dari segala bentuk pencurian, khususnya pencurian terhadap binatang ternak milik penduduk adalah salah satu faktor yang menjadikan *blater* mempunyai otoritas tinggi di tengah-tengah masyarakat desa.

Keempat, Pemerintah

Selanjutnya, orang yang menjadi sumber atau pemegang otoritas di Madura adalah pejabat pemerintah. Pemerintah yang dimaksud adalah orang yang secara formal-struktural menempati posisi-posisi penting dan strategis di dalam birokrasi, seperti lurah, camat, anggota dewan, bupati atau wakil bupati dan lembaga-lembaga birokrasi lainnya. Pemerintah merupakan pemegang otoritas secara formal. Artinya otoritas yang dia pegang mempunyai landasan yuridisnya. Lain halnya dengan otoritas yang dipegang kiai atau *blater*, maka otoritas yang dipegang lebih bersifat kultural, yang berangkat dari keyakinan masyarakat terhadap ketokohan orang tersebut. Sementara otoritas pemerintah didapatkan melalui prosedur formal.

Secara sosial dan kultural, kalau dilihat dari keterangan di atas, maka otoritas orang nomor satu di pemerintahan sebenarnya di bawah otoritas kiai dan *blater* atau juragan. Kenapa? Karena naiknya orang tersebut ke kursi jabatan tertinggi di pemerintahan daerah Madura, juga banyak meminta bantuan para kiai ataupun *blater*. Pemerintah mendasarkan otoritasnya pada hukum dan undang-undang. Namun ini secara prosedural. Secara kultural otoritas pemerintah di Madura tetap berada dalam pengaruh kiai atau *blater*. Seperti juga telah disinggung di atas bahwa pembangunan di Madura, termasuk dalam hal industrialisasi, tidak bisa lepas dari intervensi kiai sebagai pemegang otoritas kultural yang sangat kuat. Oleh karena itu, setiap program pembangunan pemerintah di Madura selalu dikomunikasikan dengan para tokoh agama.

Otoritas pemerintah sangat berpengaruh dalam berbagai isu atau problem kewarganegaraan. Masyarakat Madura percaya bahwa pihak pemegang otoritas yang paling bisa membuat mereka menjadi baik adalah pemerintah.

Sebanyak 41,75% dari total responden menyatakan bahwa pihak yang dijadikan rujukan dan dimintai pendapat agar menjadi warga negara yang baik adalah pemerintah. Sementara persentase terendah ditempati oleh responden yang menyatakan bahwa yang dijadikan rujukan dan dimintai pendapat agar menjadi warga Negara yang baik adalah pihak lainnya, bukan merupakan ketiga opsi yang telah diberikan.

Keterangan di atas menunjukkan bahwa masyarakat Madura sebenarnya cukup optimis terhadap pemerintah dalam hal menciptakan kehidupan yang baik. Secara implisit ini juga bermakna sebagai sebuah aspirasi. Bila memang kenyataannya pemerintahan di Madura secara riil telah berhasil menciptakan kehidupan yang baik bagi warganya, maka data tersebut merupakan cermin dari realitas objektif yang digambarkan masyarakat. Tetapi bila kenyataannya pemerintah belum mampu menciptakan kehidupan yang baik, berarti data di atas lebih mencerminkan sebuah aspirasi. Artinya, dengan kepercayaan di atas, masyarakat Madura menghendaki supaya pemerintah di Madura benar-benar mampu menciptakan kehidupan yang baik bagi warganya. Dengan terciptanya kehidupan yang baik, baik secara jasmani maupun rohani, maka masyarakat Madura bisa menjadi lebih baik.

Pemerintah sebagai pemegang otoritas formal dalam politik di Madura, dipercaya sebagai pihak yang mempunyai kemampuan untuk menjadikan warga lebih baik. Hal ini sejalan dengan konsep Aristoteles tentang fungsi negara, bahwa Negara pada dasarnya menjadikan warga atau rakyatnya menjadi lebih baik. Oleh karena itu, sungguh naif kalau pemerintah di daerah Madura justru menampilkan perilaku-perilaku politik yang buruk, seperti korupsi, manipulasi, penyelewengan kekuasaan, penyalahgunaan wewenang, pelanggaran hukum, dan sebagainya.

Sebab, seperti disebutkan di atas, bahwa sejak diterapkannya otonomi daerah dan desentralisasi kekuasaan, penyalahgunaan kekuasaan dan korupsi menyebar di berbagai daerah. Kesibukan utama para elite politik di daerah adalah mencari dukungan massa sebanyak-banyaknya menjelang Pilkada. Sehingga hal ini kemudian mengabaikan nilai-nilai dan program-program penting politik, seperti program-program yang berkaitan dengan masalah

kerakyatan, kemanusiaan, dan kebangsaan.⁶⁹ Kalau memang pemerintahannya sendiri tidak bisa berperilaku baik dalam ukuran nilai-nilai politik yang luhur, maka bagaimana bisa menjadikan warga masyarakatnya menjadi baik.

Dalam sejarahnya, otoritas pejabat atau pemerintah ini pernah menjadi dasar untuk menciptakan kelas-kelas sosial. Stratifikasi sosial dalam konteks politik dan pemerintahan ini disebut Kuntowijoyo sebagai kelas-kelas Negara.⁷⁰ Kuntowijoyo membagi kelas-kelas Negara menjadi tiga yaitu: *Sentana*, *Abdi* dan *Mantri*.⁷¹ Tentu saja masing-masing kelas ini mempunyai otoritas dan kekuasaan yang berbeda-beda. Seperti dalam pembagian tanah, *sentana* mendapatkan bagian yang lebih besar. Kemudian *mantri*, untuk *mantri wedono* mendapatkan bagian tanah yang agak besar dari *mantri-mantri* yang lain. Kemudian *abdi*, stratifikasi yang terendah, hanya mendapatkan tanah sawah atau tegal.⁷²

Dalam konteks modern, birokrasi pemerintahan di Madura juga memakai pola yang sama dengan yang ada di daerah-daerah lain. Struktur pemerintahan daerah terdiri atas eksekutif (bupati), legislatif (DPRD) dan yudikatif (pengadilan negeri). Tentu saja masing-masing mempunyai otoritas sendiri-sendiri sesuai dengan prinsip-prinsip trias politika. Namun sebagaimana di daerah lain, dalam pemerintahan Madura tidak bisa lepas dari politik dinasti. Hal ini tercermin di wilayah Bangkalan. Struktur politik di Bangkalan telah dikuasai oleh keluarga Fuad Amin Imron. Sebelum tertangkap KPK karena skandal korupsi, Fuad Amin Imron merupakan penguasa tunggal di Bangkalan.

Fuad adalah Bupati Bangkalan yang menjabat dua periode berturut-turut (2003-2008) dan (2008-2013). Setelah lengser, Fuad menjadi ketua DPRD Bangkalan, dan jabatan Bupati Bangkalan

⁶⁸ Hasilwawancara dengan Muhammad Ali Fakhri, Penulis Madura dan alumni Sainstek, Jurusan Fisika, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, di Krpyak, Yogyakarta, pada tanggal 25 Oktober 2016.

⁶⁹ Abd. Halim, *Politik Lokal-Pola, Aktor dan Dramatikalnya*, op. cit., hlm.142.

⁷⁰ Dengan mengutip pengamat Madura abad XIX, Hagerman JCz, Kuntowijoyo mengatakan bahwa masyarakat Madura telah terpolarisasi menjadi werkezel (pekerja) dan leegloper (penganggur), budak dan tuan, atau produsen dan konsumen. Kelas-kelas itu cocok dengan hubungan perpajakan tradisional yaitu antara kelas-kelas negara dan petani lihat selengkapnya Kuntowijoyo, *Madura:1850-1940*, op. cit., hlm.216.

⁷¹ *Ibid.* hlm 217

⁷² *Ibid.* hlm 218

selanjutnya dijabat putranya, Makmun Ibn Fuad yang lebih dikenal dengan Ra Momon. Semasa berkuasa, Fuad dan keluarganya menguasai berbagai lini pemerintahan di Bangkalan. Bukan hanya eksekutif dan legislatif yang dikuasai oleh Fuad, melainkan segala lini kekuasaan berada dalam genggamannya. Seperti yang dilaporkan *Jawa Pos* (3/12/2014), bahwa dalam konteks DPRD Bangkalan saat ini, Partai Gerindra yang diketuai Fuad menjadi pemenang pemilu. Dari total 45 kursi di dewan, Partai Gerindra mendapat sepuluh kursi. Kemudian diikuti PDIP tujuh kursi, serta PPP, Partai Demokrat, PKB, yang masing-masing lima kursi. Dengan komposisi anggota dewan seperti itulah, Fuad bisa melanggengkan jabatannya sebagai ketua dewan.

Bukan hanya itu, dominasi Fuad di struktur politik Bangkalan juga terlihat dalam usahanya mengondisikan fraksi-fraksi lain di DPRD Bangkalan. Seperti adik kandung Fuad, Abdul Latif Imron, yang merupakan politisi dan ketua DPC PPP Bangkalan, menjadi salah satu wakil ketua DPRD Bangkalan. Ada juga nama Bir Ali yang merupakan kerabat dekat Fuad. Sejumlah nama anggota DPRD Bangkalan yang telah terpilih juga mempunyai hubungan dengan "sang raja". Hal ini sekaligus menjadi bukti bahwa Fuad memiliki kemampuan untuk mengintervensi parpol-parpol di Bangkalan. Dari sinilah direktur *Madura Corruption Watch*, Syukur, menyatakan bahwa politik di Bangkalan didesain seolah-olah demokratis. Namun sejatinya adalah politik dinasti. Semua partai kebagian kursi, tetapi sejatinya penguasanya sama (*Jawa Pos*:3/12/2014).

Dari penjelasan di atas otoritas, pemerintahan di Madura, dalam wilayah tertentu belum bisa berjalan secara benar sesuai dengan semangat undang-undang. Namun otoritas itu dalam wilayah tertentu, telah disalahgunakan oleh pemegang otoritas tertentu, sehingga otoritas pemerintahan yang diharapkan masyarakat Madura di atas, yakni menciptakan kebaikan warga masyarakat justru berbalik menindas masyarakat.

Penyalahgunaan wewenang ini memang sangat rawan dilakukan di ranah struktur kekuasaan. Hal ini seolah mengamini statemen sejarawan Inggris, Lord Acton, bahwa *the power tends to corrupt, the absolute power, corrupts absolutely* (di mana ada sebuah titik kekuasaan, di situlah potensi penyelewengan terjadi), termasuk dalam kekuasaan di pemerintahan daerah. Oleh karena itu,

kepercayaan masyarakat Madura terhadap pemerintah dalam hal menciptakan kebaikan warga masyarakat di atas tersebut lebih merupakan sebuah harapan.

Meski masyarakat Madura lebih percaya pada pemerintah dalam hal membuat warga Negara menjadi baik, namun dalam hal-hal tertentu yang berkaitan dengan sikap baik masyarakat, mereka lebih percaya kepada kiai, bukan pemerintah. Misalnya, kiai lebih dijadikan rujukan utama masyarakat Madura dalam hal mendorong atau membuat masyarakat untuk bisa berbuat manfaat pada orang lain.

Sebanyak 46,83% dari total responden menyatakan bahwa pihak yang dijadikan rujukan dan dimintai pendapat agar menjadi warga Negara yang bermanfaat bagi orang lain adalah tokoh agama atau kiai, yang mana merupakan persentase terbesar. Artinya, hampir separuh dari total responden menyatakan bahwa pihak yang dijadikan rujukan dan dimintai pendapat agar menjadi warga negara yang bermanfaat bagi orang lain adalah tokoh agama atau kiai. Sementara persentase terendah yaitu sebanyak 5,55% ditempati oleh responden yang menyatakan bahwa yang dijadikan rujukan dan dimintai pendapat mengenai agar menjadi warga negara yang bermanfaat bagi orang lain adalah lainnya atau bukan ketiga opsi yang telah diberikan.

Dari data tersebut bisa diketahui bahwa masyarakat Madura belum bisa percaya sepenuhnya kepada pemerintah dalam hal menciptakan kebaikan kepada warganya. Bila memang masyarakat Madura sepenuhnya percaya pada pemerintahnya dalam hal membuat warga masyarakat menjadi lebih baik, maka mereka juga percaya terhadap pemerintah dalam perannya sebagai pihak yang menjadikan warga Negara bisa bermanfaat kepada orang lain. Sebab, menjadi orang yang bermanfaat bagi orang lain merupakan hal yang baik.

Selain itu, bagi masyarakat Madura, kepercayaan kepada kiai atau tokoh agama juga terdapat pada ranah keadilan. Hal ini terkait dengan persoalan siapa sebenarnya yang lebih mampu dan mempunyai otoritas untuk membuat warga Madura untuk berbuat adil? Jawaban mayoritas masyarakat bukan kepada pemerintah, melainkan kepada kiai atau tokoh agama.

Sebanyak 44,92% dari total responden menyatakan bahwa pihak yang dijadikan rujukan dan dimintai pendapat agar menjadi warga Negara yang dapat berbuat adil adalah tokoh agama atau kiai, yang mana persentase tersebut merupakan persentase terbesar. Sedangkan persentase terendah yaitu, sebanyak 6,34% ditempati oleh responden yang menyatakan bahwa pihak yang dijadikan rujukan dan dimintai pendapat agar menjadi warga Negara yang dapat berbuat adil adalah lainnya atau bukan merupakan ketiga opsi yang telah diberikan.

Dari data di atas terlihat bahwa kiai atau tokoh agama otoritasnya lebih kuat dari pemerintah dalam hal menjawab persoalan siapa yang lebih bisa membuat warga masyarakat berbuat adil. Dalam hal ini tokoh agama atau kiai dipercaya sebagai guru yang mengajarkan nilai-nilai keadilan. Inilah yang barangkali bisa digunakan untuk menjawab teka-teki mengapa yang dipercaya untuk membuat warga masyarakat berbuat adil justru kiai atau tokoh agama, dan bukannya pemerintah atau lebih tepatnya hakim di dalam lembaga peradilan? Tetapi, apakah ini kemudian menunjukkan bahwa aparat penegak keadilan di Madura kurang mendapatkan kepercayaan dari masyarakat setempat? Apakah aparat penegak hukum di Madura kurang memberikan rasa keadilan kepada masyarakat? Tentu saja hal ini perlu diteliti lebih dalam lagi terkait dengan penegakan hukum di Madura.

Menariknya, pemerintah, khususnya aparat penegak hukum di Madura, hanya dipercaya masyarakat sebagai penegak hukum formal, bukan semangat keadilan.

Diketahui bahwa sebanyak 75,4% dari total responden menyatakan bahwa- pihak yang dijadikan rujukan dan dimintai pendapat terkait dengan masalah hukum formal adalah pemerintah, yang mana persentase tersebut merupakan persentase terbesar. Sementara persentase terendah, yaitu sebesar 1,58% ditempati oleh responden yang menyatakan bahwa yang dijadikan rujukan dan dimintai pendapat terkait dengan masalah hukum formal adalah pihak lainnya atau bukan merupakan ketiga opsi yang telah diberikan. Dari data tersebut terlihat bahwa masyarakat Madura hanya percaya pada pemerintah dalam hal penegakan hukum positif. Hal yang menarik untuk diperhatikan barangkali adalah kenapa dalam hal keadilan, masyarakat Madura lebih percaya pada kiai atau

tokoh agama. Sementara dalam hal penegakan hukum formal, masyarakat Madura lebih percaya pada pemerintah setempat. Memang sudah menjadi wewenang pemerintah, terutama aparat penegak hukum di daerah untuk menegakkan hukum formal. Namun, kenapa masyarakat Madura seolah membedakan antara penegak keadilan dengan penegak hukum formal?

Penegak keadilan seolah lebih menjadi otoritas kiai sementara penegak hukum formal hanya menjadi otoritas pemerintah. Padahal hukum dan keadilan sebenarnya sangat terkait dan terintegrasi. Bahkan Mahfud MD, selalu menegaskan bahwa substansi hukum sebenarnya bukan terletak pada sisi formalitas dan bunyi pasalnya, melainkan lebih pada sisi semangat keadilan. Oleh karena itu, lanjut Mahfud penegakan hukum formal sebenarnya bukan penegakan bunyi-bunyi pasal, melainkan lebih mewujudkan keadilan substansial. Penegakan hukum yang lebih menunjukkan sisi formalitasnya saja, tanpa disertai dengan mewujudkan keadilan hukum, maka hanya akan melahirkan penegakan hukum yang absurd. Hal ini menunjukkan bahwa masyarakat Madura tahu bahwa penegakan hukum formal adalah tugas dan wewenang pemerintah. Tugas inilah yang harus dipenuhi pemerintah di Madura untuk menjamin tegaknya keadilan di masyarakat Madura.

Selain dalam hal penegakan hukum formal, otoritas pemerintah di Madura juga berada dalam ranah ekonomi. Masyarakat Madura lebih percaya kepada pemerintah untuk memecahkan berbagai persoalan ekonomi.

Sebanyak 46,04% dari total responden menyatakan bahwa pihak yang dijadikan rujukan dan dimintai pendapat dalam memecahkan masalah ekonomi adalah pemerintah, yang mana persentase tersebut merupakan persentase terbesar. Sementara persentase terendah yaitu sebanyak 7,93% ditempati oleh responden yang menyatakan bahwa yang dijadikan rujukan dan dimintai pendapat dalam memecahkan masalah ekonomi adalah pihak lainnya atau bukan merupakan ketiga opsi yang telah diberikan.

Dengan demikian, berdasarkan data di atas menunjukkan bahwa pemerintah Madura mempunyai otoritas yang sangat kuat dalam memecahkan masalah-masalah ekonomi. Dari situ juga dapat dimaknai bahwa masyarakat Madura menaruh harapannya kepada

pemerintah dalam hal pembangunan ekonomi. Berdasarkan data di atas itu dapat diketahui bahwa sistem perekonomian di Madura sepintas cenderung bersifat komunitarian yang sentralistik daripada libertarian yang lebih terdesentralisasi ke dalam ranah individu. Dalam hal ini yang berperan penuh adalah otoritas pemerintah (baca: negara) bukan individu-individu. Hal ini tentu berbeda dengan sistem ekonomi libertarian yang lebih memberi kesempatan dan kebebasan seluas-luasnya pada individu dan membatasi peran pemerintah dan Negara dalam hal mengatasi persoalan-persoalan ekonomi.

Semboyan yang terkenal dalam ekonomi liberal dengan pelaku utamanya para individu adalah *laissez faire, laissez passer* yang artinya “biarkan terjadi” (secara literal “biarkan berbuat”). Istilah ini berasal dari bahasa Prancis yang digunakan pertama kali oleh kaum bangsawan pada abad ke-18 sebagai bentuk perlawanan terhadap intervensi pemerintah dalam perdagangan. Para penganut ini berpendapat bahwa suatu perekonomian perusahaan swasta (*private-enterprise economy*) akan mencapai tingkat efisiensi yang lebih tinggi dalam pengalokasian dan penggunaan sumber-sumber ekonomi yang langka. Ini akan mencapai pertumbuhan ekonomi yang lebih besar jika dibandingkan dengan perekonomian yang terencana secara terpusat (*centrally planned economy*). Pendapat ini didasarkan pada pemikiran bahwa kepemilikan pribadi atas sumber daya dan kebebasan penuh untuk menggunakan sumber daya tersebut akan menciptakan dorongan kuat untuk mengambil risiko dan bekerja keras. Sebaliknya, birokrasi pemerintah cenderung mematikan inisiatif dan menekan perusahaan.

Masyarakat Madura, berdasarkan data di atas menghendaki ekonomi yang berjalan di Madura bukanlah ekonomi liberal yang lebih memberikan kebebasan sebesar-besarnya pada para individu, terutama mereka yang mempunyai modal. Pemerintah, melalui otoritasnya, diharapkan turut memberikan intervensi melalui kebijakan-kebijakannya yang memihak pada rakyat, terutama rakyat kecil. Kebijakan yang adil dan memihak kepada *wong cilik* menjadi harapan masyarakat Madura. Hal itu kemudian merupakan wujud dari ekonomi kerakyatan.

Ekonomi kerakyatan bukanlah ekonomi yang hanya mengejar pertumbuhan dan mengabaikan pemerataan. Ekonomi kerakyatan

merupakan ekonomi yang disemangati oleh Undang-undang Dasar 1945, yaitu pasal 33, yakni sebuah sistem perekonomian yang ditujukan untuk mewujudkan kedaulatan rakyat dalam bidang ekonomi.⁷³ Ekonomi kerakyatan yang berdiri di atas UUD 1945 tersebut mempunyai tiga prinsip dasar yaitu:

1. Perekonomian disusun sebagai usaha bersama berdasarkan atas asas kekeluargaan.
2. Cabang-cabang produksi yang penting bagi Negara dan yang menguasai hajat hidup orang banyak dikuasai oleh Negara.
3. Bumi, air dan segala kekayaan yang terkandung di dalamnya dikuasai oleh Negara dan dipergunakan sebesar-besarnya bagi kemakmuran rakyat.⁷⁴

Melalui prinsip-prinsip ekonomi kerakyatan itulah ekonomi Madura harus dibangun berdasarkan aspirasi masyarakat di atas. Artinya, perekonomian yang dibangun di Madura benar-benar harus menyejahterakan seluruh elemen masyarakat. Ekonomi di Madura diharapkan bukan hanya tumbuh, melainkan merata untuk seluruh warga masyarakat Madura. Melalui ekonomi kerakyatan di Madura inilah, diharapkan membuahkkan kemandirian masyarakat Madura di bidang ekonomi. Madura kemudian menjadi kawasan yang maju perekonomiannya yang bisa dinikmati oleh seluruh warga Madura tanpa kecuali. Sehingga kedaulatan ekonomi masyarakat Madura bisa terwujud dan kemudian membuahkkan kemandirian ekonomi masyarakat Madura. Kedaulatan ekonomi, termasuk di dalamnya kedaulatan pangan, bisa terwujud dengan riil tergantung pada sistem ekonomi yang dipakai.⁷⁵

Ketika yang dipakai sistem ekonomi neoliberal, maka yang terjadi adalah ketergantungan masyarakat miskin terhadap pemodal. Sebaliknya, ketika yang dipakai adalah ekonomi kerakyatan sebagaimana yang diamanatkan dalam UUD 1945, maka yang dituju adalah kemandirian ekonomi. Karena dalam ekonomi kerakyatan, semua warga Negara menjadi subjek pembangunan

⁷³ Revrisond Baswir, *Manifesto Ekonomi Kerakyatan* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), hlm.25-27

⁷⁴ *ibid*

⁷⁵ Hermen Malik, *Melepas Perangkap Impor Pangan-Model Pembangunan Kedaulatan Pangan di Kabupaten Kaur, Bengkulu*, (Jakarta; LP3ES bekerja sama dengan LP2B Yogyakarta, 2014), hlm. 111.

ekonomi. Selama ini Madura termasuk daerah yang banyak hijrah ke luar negeri untuk menjadi TKW. Hal ini ditandai dengan banyaknya uang mengalir ke Madura setiap kali lebaran yang berasal dari luar negeri.⁷⁶ Maka, dengan kemandirian ekonomi itu, masyarakat Madura tidak perlu lagi hijrah ke daerah lain atau ke negara lain dengan menjadi TKI atau TKW untuk memperbaiki ekonomi mereka.

Hal lain yang juga menjadi cermin otoritas pemerintah Madura adalah soal pengurusan tanah. Dalam hal sengketa tanah, masyarakat Madura lebih mempercayakan pada pemerintah daripada kepada kiai atau tokoh lainnya.

Sebanyak 69,85% dari total responden menyatakan bahwa pihak yang dijadikan rujukan dan dimintai pendapat di saat terjadi sengketa tanah adalah pemerintah, yang mana persentase tersebut merupakan persentase terbesar. Sedangkan persentase terendah yaitu sebanyak 3,96% ditempati oleh responden yang menyatakan bahwa yang dijadikan rujukan dan dimintai pendapat ketika terjadi sengketa tanah adalah pihak lainnya atau bukan ketiga opsi yang telah diberikan.

Dari data di atas menunjukkan bahwa dalam hal urusan sengketa tanah, masyarakat Madura pemikirannya sudah modern, yakni lebih menjadikan lembaga pemerintahan (lembaga hukum) untuk menyelesaikannya. Biasanya di kampung-kampung, penyelesaian sengketa tanah lebih menggunakan pendekatan tradisional, misalnya lewat otoritas keluarga atau otoritas ketua suku. Dalam hal ini masyarakat Madura menunjukkan perlunya hukum formal dalam kaitannya dengan penyelesaian sebuah masalah. Hukum formal menjadi medium untuk menyelesaikan sengketa, termasuk sengketa tanah. Dengan kata lain, persoalan sengketa tanah tidak lagi diatasi dengan cara-cara tradisional yang mengandung nilai kekerasan, seperti *Carok*. *Carok*, selain digunakan untuk menyelesaikan persoalan cemburu asmara, juga digunakan untuk menyelesaikan perebutan harta warisan. Hal ini sebagaimana yang dikisahkan oleh Latief Wiyata tentang dua bersaudara di daerah Kampar, Madura, yaitu Sulaiman dan Sami'an yang telah melakukan *Carok* yang berakhir dengan kematian Sami'an. *Carok*

⁷⁶ Hasil wawancara dengan ibu Eni Sri Rahayuningsih, dosen ekonomi UTM, di rumah narasumber, Bangkalan, Madura, pada tanggal 13 Desember 2014.

yang dilakukan oleh Sulaiman dan Sami'an ini dipicu oleh ketidakadilan dalam hal penguasaan harta warisan.⁷⁷

Jadi, sebelumnya masyarakat Madura (meski tidak semuanya) cenderung menggunakan pola-pola tradisional yang dekat dengan kekerasan dalam menyelesaikan sengketa tanah, meski dengan saudaranya sendiri. Namun sekarang mereka nampaknya mulai meninggalkan pola-pola tradisional seperti itu dan beralih dengan menggunakan cara-cara yang rasional dan legal dalam mengatasi sengketa tanah, yakni melalui jalur hukum. Tanah di Madura, sebagaimana juga di daerah-daerah lain, merupakan persoalan sensitif. Oleh karena itu, di Madura tanah sering menimbulkan banyak sengketa yang berujung pada penyalpungan nyawa. Namun, seiring dengan perkembangan pemikiran dan pendidikan masyarakat Madura, pola-pola yang berujung pada kekerasan itu mulai ditinggalkan. Pendekatan hukum yang lebih mengedepankan rasionalitas dan legalitas menjadi strategi utama dalam menyelesaikan sebuah masalah dalam kultur masyarakat Madura sekarang.

C. Pola Penggunaan Otoritas di Madura

Pembahasan selanjutnya dalam kaitannya dengan otoritas di Madura adalah tentang kegunaan otoritas. Bagaimanakah kemudian otoritas itu digunakan dalam konteks politik Madura? Ketika otoritas itu sudah didapatkan, tentu tahap selanjutnya adalah bagaimana efektivitas otoritas itu? Untuk menjawab ini maka ukurannya adalah sejauh mana segala ide, nasihat dan perintah yang berasal dari para pemegang otoritas itu dijalankan oleh masyarakat.

Seseorang dikatakan mempunyai otoritas, maka indikasi yang paling elementer adalah segala nasihat, instruksi dan masukannya didengar dan dijalankan oleh orang-orang di sekitarnya. Apalagi kalau ide dan masukannya itu dijadikan prinsip, maka hal itu menjelma menjadi sebuah tradisi atau aliran. Dalam konteks ini bagaimana sebenarnya tingkat kegunaan atau efektivitas otoritas di Madura?

Tradisi orang tua di Madura salah satunya adalah mereka telah mencarikan calon suami atau istri ketika anak-anaknya masih sangat muda dan belia.⁷⁸ Bahkan ada seorang anak sudah

⁷⁷ Latief Wiyata, *Carok: Konflik Kekerasan dan Harga Diri Orang Madura*, op. cit., hlm.147.

⁷⁸ Hub de Jonge, *Madura dalam Empat Zaman: Pedanag, Perkembangan Ekonomi dan Islam-Suatu Studi Antropologi Ekonomi*, op. cit., hlm. 15.

dijodohkan saat masih berada dalam kandungan. Hal ini tercermin dalam sebuah perjanjian yang dilakukan di antara kedua orang tua: “Jika anak yang kukandung nanti lahir laki-laki dan anak yang kau kandung nanti lahir perempuan, maukah nanti anak kita dijodohkan.”⁷⁹ Akad itu yang dilakukan sebelum sang jabang bayi lahir ke dunia. Dan jika benar jenis kelamin di antara keduanya berbeda, maka perjodohan itu akan dilangsungkan hingga ke jenjang pernikahan. Pernikahan sendiri bagi masyarakat Madura dipandang sebagai aktivitas memadukan dua keluarga menjadi satu kesatuan yang jauh lebih besar.⁸⁰ Dari sinilah pernikahan mempunyai peran yang penting dalam proses transformasi sosial dalam masyarakat Madura.

Penjodohan anak sejak masih di dalam kandungan itulah yang kemudian disebut dengan *Bhakal Eko-Akoaghi*. Tradisi ini kata Septi Karisyati, dibagi menjadi dua, yaitu proses penjodohan ketika kedua anak itu masih berada dalam kandungan dan proses penjodohan ketika kedua anak itu masih balita. Perjodohan sejak dini, khususnya bagi masyarakat yang masih terpaku pada tradisi ini, tentu merupakan bagian terpenting dalam komunitas keluarga dan lingkungannya. Sebab bila sampai terjadi keterlambatan, yakni tidak segera menyelenggarakan acara pernikahan, tentu akan menjadi aib bagi sanak keluarga. Untuk itulah, akan menjadi prestise bagi para orang tua bila segera menjodohkan anaknya, dan secepat itu pula memeriahkan hajatan perkawinan putra-putrinya.⁸¹

Tradisi tersebut telah berlangsung lama secara turun temurun oleh keluarga-keluarga masyarakat Madura. Tentu saja tradisi ini bila dilihat dari perspektif hukum modern tidak relevan, bahkan cenderung “kriminal” karena membelenggu hak-hak anak untuk menentukan pilihan hidupnya sendiri. Namun bagaimana pun juga tradisi itu tetap bertahan sampai sekarang, meski intensitasnya mulai berkurang. Penjodohan sejak dini, nampak sudah menjadi tradisi yang berurat dan berakar di Madura. Karena itulah, di dalam masyarakat Madura ini sulit ditemukan seorang remaja atau gadis yang masih *single*. Hanya masyarakat di wilayah atau desa tertentu

⁷⁹ Syaf Anton Wr, Tradisi Pengantin Anak di Pulau Talango Sumenep, <http://www.lontarmadura.com/tradisi-pengantin-anak-pulau-talango/> diakses pada tanggal 18 Februari 2015 pukul 15.25 WIB.

⁸⁰ Mien Ahmad Rifai, *Manusia Madura*, op. cit., hlm. 88.

⁸¹ Syaf Anton Wr, *Tradisi Pengantin Anak di Pulau Talango Sumenep*, op. cit.

yang mengabaikan tradisi tersebut. Hal yang ditegaskan terkait dengan kajian ini adalah perjodohan di usia dini atau bahkan di masa kandungan, merupakan cermin berlakunya otoritas orang tua terhadap anak.

Selanjutnya kita akan membicarakan praktik penggunaan otoritas kiai. Seperti disebutkan di atas bahwa kiai mendapatkan otoritasnya melalui aktivitas islamisasi atau dakwah keagamaan, yang di antaranya melalui pembangunan institusi-institusi pendidikan keagamaan seperti masjid, pondok pesantren, dan sekolah-sekolah agama. Di sini kiai melakukan transfer keilmuan agama kepada masyarakat. Namun pada tahap selanjutnya aktivitas ini mengukuhkan kiai sebagai pihak yang memiliki otoritas dalam konteks sosial dan kultural masyarakat.

Otoritas kiai yang berada dalam ranah sosial-kultural itu kemudian tidak berhenti sampai di situ. Otoritas itu berkembang ke ranah lain, termasuk ke ranah politik. Peran dan intervensi kiai di Madura sebagai pemimpin agama dan juga pemimpin masyarakat sangat dekat dengan persoalan-persoalan politik dan ekonomi. Hal ini tak dapat dielakkan karena kiai memiliki massa yang besar dan dengan sangat mudah dapat menggerakkan massa tersebut untuk kepentingan politik.⁸² Sementara sebagian massa tersebut adalah santri atau keluarga santri, atau mereka yang memiliki hubungan secara emosional keagamaan dengan kiai. Dari kekuatan tersebut kiai memiliki peran yang kuat dan berbeda dibandingkan masyarakat pada umumnya.⁸³

Melalui otoritasnya yang sangat kuat dan besar itu, kiai seperti kata Abdurrahman Wahid, bukan hanya berperan pada ranah spiritual namun juga aspek kehidupan sosial yang lebih luas.⁸⁴ Peran otoritas kiai yang demikian itu kemudian relevan dengan statemen Clifford Geertz yang menunjukkan bahwa peran kiai tidak hanya sebagai mediator hukum dan doktrin Islam, tetapi sebagai agen perubahan sosial (*social change*) dan pialang budaya (*cultural broker*).⁸⁵ Artinya, melalui otoritasnya yang besar itu, kiai bisa memainkan

⁸² Badrus Syamsi, *Karisma dan Karakteristik Pemimpin Madura*, op. cit.

⁸³ *ibid*

⁸⁴ Abdurrahman Wahid, *Principle of Pesantren Education, The Impact of Pesantren in Education and Community Development in Indonesia* (Berlin: Technical University Berlin, 1987), hlm. 200.

⁸⁵ Clifford Geertz, *The Javanese Kijaji: The Changing Role of a Cultural Broker*, "Comparative Studies on Society and History", vol.2. (Cambridge,1960), hlm. 229.

peran di berbagai ruang yang luas dalam masyarakat. Hal ini pulalah yang terjadi di dalam masyarakat Madura. Keberadaan kiai begitu sentral karena otoritasnya yang besar. Hal ini kemudian menjadi gambaran tentang efektivitas dan kegunaan otoritas kiai di Madura. Termasuk peran kiai dalam mengontrol jalannya kekuasaan, baik di eksekutif maupun DPRD Madura. Para pejabat (baik anggota DPRD maupun bupati) yang naik ke panggung kekuasaan karena dukungan kiai, maka para pejabat masih bersedia mendengarkan nasihat dan masukan dari para kiai.⁸⁶ Inilah di antara efektivitas dan kegunaan otoritas kiai di Madura.

Selanjutnya adalah kegunaan otoritas *blater*. Tak jauh berbeda dengan otoritas kiai, kegunaan otoritas *blater* juga sangat kuat di Madura. Hanya saja wilayah otoritas kiai dan *blater* berbeda-beda. Tetapi dalam hal politik, otoritas *blater* juga berfungsi sebagaimana otoritas kiai. Hanya saja, berdasarkan pemaparan Ahmad Waris ada perbedaan tipis. Kalau di dalam Pilkada misalnya, otoritas *blater* hanya berfungsi untuk mendukung atau memenangkan calon, tanpa memedulikan konflik-konflik dan perpecahan di kalangan masyarakat akibat aksi dukung mendukung itu. Sedangkan otoritas kiai, selain juga mendukung calon, juga berperan untuk rekonsiliasi antar-elemen masyarakat yang sempat terkoyak tersebut.⁸⁷

Umumnya *blater* merupakan kelompok yang ditakuti karena kesaktiannya dan juga keberingasannya. Menurut Badrus Syamsi kelompok itu dapat dimanfaatkan untuk berbagai kepentingan, antara lain kepentingan politik. Hubungan antara kiai dengan kelompok *blater* juga cenderung bersifat simbiosis, saling membutuhkan, walaupun fungsi dan peranan sosial mereka antagonistik.⁸⁸ Tidak sedikit, seorang kiai atau haji memiliki latar belakang sosial sebagai *blater* sehingga kadang-kadang perangai *blater*-nya tetap muncul, sekali pun mereka sudah menyandang simbol-simbol keagamaan Islam tersebut.⁸⁹

Blater mempunyai peran dan efektivitas otoritas. Antara lain

⁸⁶ Hasil wawancara dengan K.H. Sholahur Rabbani, seorang pelukis, budayawan dan pengasuh PP. Assirojijah, di rumah narasumber, pada tanggal 12 Desember 2014.

⁸⁷ Hasil wawancara dengan Ahmad Waris, ketua Lakspepdam NU Sumenep, di Kantor NU Sumenep, pada tanggal 4 Oktober 2014.

⁸⁸ Badrus Syamsi, Karisma dan Karakteristik Pemimpin Madura, op. cit.

⁸⁹ *ibid*

sebagaimana yang dijelaskan oleh Badru Syamsi, bahwa kelompok *blater* masih dominan dalam posisinya sebagai elite di pedesaan. Mereka belum mampu menaikkan otoritasnya secara akseleratif laiknya kiai atau tokoh agama yang bisa tampil sebagai elite masyarakat Madura baik di pedesaan maupun di perkotaan. *Blater* sebagai orang kuat di desa masih tampil cukup dominan. Di pedesaan, komunitas *blater* masih memainkan peran sebagai *broker* keamanan dalam interaksi ekonomi dan sosial politik. Selain itu, tak sedikit yang bermain di dua kaki, selain sebagai *broker* keamanan juga sebagai tokoh formal, yakni menjadi *state apparatus* dengan cara menjadi *kalebun* (kepala desa).⁹⁰ Di banyak tempat di pedesaan Madura, tak sedikit *kalebun* berasal dari komunitas *blater* atau dipengaruhi oleh politik *perblateran*.⁹¹

Yang terakhir adalah pejabat di dalam pemerintahan daerah Madura. Bahwa otoritas pejabat, termasuk pejabat di daerah, baik di wilayah legislatif, eksekutif maupun yudikatif adalah otoritas yang sifatnya legal (*legal authority*). Otoritas ini dicirikan bukan oleh kekuasaan individu, melainkan oleh jabatan atau status yang dipegang oleh individu. Jadi bukan personal, melainkan institusional. Dalam konteks ini Weber menyebutnya sebagai *legal authority*. Sistem prosedur–normatif dan hak untuk berkuasa atau memerintah dari seseorang yang berhasil terpilih sebagai pemimpin berdasarkan aturan main yang legal.

Sehubungan dengan itu, Richard N. Osborn menyatakan: "... *legal base would dominate since it concentrated on scientific rationally and efficiency. In the legal base, the authority figure dominates via legal procedure followers generally consider just.*"⁹² Untuk konteks Madura, penggunaan otoritas para pejabat pemerintah ini secara formal diimplementasikan lewat program-program pemerintahan daerah, seperti di bidang pendidikan, kesehatan, dan pemberdayaan petani garam.⁹³ Selain itu, otoritas pejabat juga digunakan untuk memenuhi aspirasi masyarakat. Apa yang dibutuhkan masyarakat, dengan otoritasnya, pejabat pemerintah berusaha untuk

⁹⁰ *ibid*

⁹¹ *ibid*

⁹² Richard N. Osborn, et.al., *Organization Theory: Integrated Text and Case* (Florida: Robert E. Kriger Publishing Company, 1984), hlm. 245.

⁹³ Sebagaimana dituturkan oleh Wakil Bupati Pamekasan, Kholil Asy'ari dalam sebuah wawancara dengan beliau di kantor wakil bupati Pamekasan, pada tanggal 11 Desember 2014.

memenuhinya.⁹⁴ Dengan kata lain, karena para pejabat itu dipilih oleh rakyat, maka setelah mereka berhasil meraih otoritas rakyat, maka digunakan untuk membela kepentingan rakyat.⁹⁵ Hal ini tentu saja mengecualikan praktik-praktik politik dinasti yang cenderung korup sebagaimana yang terjadi di Bangkalan.

Selanjutnya, sejauh mana otoritas para pemegang otoritas di Madura berpengaruh terhadap masyarakat? Untuk menjawab persoalan ini, sebagaimana disinggung di atas, secara mendasar bisa diukur melalui sejauh mana ide, nasihat dan masukan para pemegang otoritas itu patuhi dan dilaksanakan masyarakat.

Diketahui bahwa persentase terbesar jawaban responden mengenai seberapa sering mereka menjalankan nasihat yang telah diberikan oleh para sumber adalah *ya* (selalu menjalankan) yaitu sebanyak 77,77%, sementara yang menjawab kadang-kadang menjalankan sebanyak 19,84%. Artinya, hampir keseluruhan dari total responden menjalankan nasihat yang telah diberikan oleh para sumber. Terdapat tiga responden yang tidak menjalankan nasihat yang telah diberikan oleh para sumber dengan persentase sebanyak 2,39%.

Dari data di atas membuktikan bahwa masyarakat Madura sebagian besar telah mematuhi dan menjalankan apa yang disarankan oleh para pemegang otoritas. Dari sini kemudian dapat diketahui bahwa otoritas dari berbagai sumber di atas mempunyai pengaruh yang kuat di masyarakat Madura sesuai dengan wilayah masing-masing.

⁹⁴ Hasil wawancara dengan H. Fadhilah Budiono, Wakil Bupati Sampang di Kantor Wabup pada tanggal 5 Oktober 2014.

⁹⁵ Hasil wawancara dengan Nurussalam, ketua komisi B DPRD Sumenep, di kantor DPRD Sumenep, Madura pada tanggal 11 Desember 2014.

Bab 5

Ragam Pemegang Otoritas Politik Masyarakat Madura

Bab ini mengulas para pemegang otoritas di empat kabupaten di Madura: Bangkalan, Sampang, Pamekasan, dan Sumenep. Meski mempunyai titik persamaan antara kabupaten satu dengan yang lainnya, namun masing-masing tetap mempunyai beberapa ciri khas tersendiri.

Secara umum, kiai atau tokoh agama masih memegang otoritas non-formal tertinggi. Kemudian disusul dengan *blater*. Hampir di setiap kabupaten di Madura, dua tokoh itu yang mempunyai pengaruh kuat di masyarakat, yang juga turut mempengaruhi jalannya proses politik, terutama menjelang Pilkada atau Pemilu. Di setiap pilihan kepala daerah atau pemilihan umum, mayoritas warga Madura, terutama yang hidup di pedesaan, pilihan politiknya berada di bawah otoritas kiai dan *blater*. Oleh karena itu, di setiap kabupaten di Madura, para calon kepala daerah atau partai politik senantiasa menjadikan kiai dan *blater* sebagai basis utama untuk menarik dukungan dari masyarakat. Namun demikian, masing-masing kabupaten mempunyai praktik politik yang khas yang membedakan antara kabupaten satu dengan kabupaten lain di Madura.

A. Pemegang Otoritas Politik

1. Bangkalan

Dalam konteks Bangkalan, sebagaimana yang sudah diketahui bahwa pemegang otoritas politik utama di Bangkalan adalah Fuad Amin Imron. Sebelum akhirnya tertangkap KPK pada Selasa (2/12),

Fuad Amin Imron, yang akrab dipanggil Ra Fuad adalah penentu segala kebijakan di Bangkalan.

Sebagaimana di wilayah Madura pada umumnya, perpolitikan di Bangkalan telah dikuasai oleh dua kelompok, kiai dan *blater* atau juragan. Fuad sebagai tokoh di Madura telah menguasai dua kelompok pemegang otoritas itu. Baik kiai maupun *blater* berhasil dia pegang.¹ Kekuasaan Fuad kemudian ditopang oleh dua kekuatan yang umumnya berkuasa di wilayah Madura. Inilah yang kemudian membuat Fuad menjadi orang paling berkuasa di Bangkalan.

Sebelum meraih otoritas formal, Fuad sebenarnya sudah memegang otoritas secara kultural. Hal ini karena dirinya adalah keturunan ulama besar yang sangat disegani, bukan hanya di Madura tetapi juga di seluruh wilayah Jawa, yakni K.H. Syaikhona Kholil, Bangkalan, Madura. Seperti diketahui bahwa K.H. Syaikhona Kholil adalah ulama karismatik yang menjadi guru dari kiai-kiai besar di Jawa, seperti K.H. Hasyim Asy'ari, K.H. Wahab Chasbullah, K.H. Manaf Abdul Karim, K.H. Mohammad Siddik, K.H. Maksum, K.H. Munawwir dan yang lainnya.² Dengan menjadi salah satu keturunan K.H. Syaikhona Kholil ini Fuad di mata masyarakat Bangkalan dipandang sebagai sosok yang karismatis dan disegani. Citra sebagai bagian keluarga kiai besar telah menancap di dalam dirinya. Dengan demikian, dirinya secara kultural telah mempunyai modal otoritas untuk mempengaruhi masyarakat. Hal ini ditambah ketika dirinya mampu menguasai *blater*. Bertambah kuatlah otoritas kultural yang dipegang oleh Fuad.

Melalui otoritas kultural yang telah dimilikinya itu, kemudian dia manfaatkan untuk meraih otoritas struktural di Bangkalan. Keberhasilan Fuad menguasai kekuasaan formal dan struktural di Bangkalan ini kemudian semakin membukakan jalan yang lempang bagi dirinya untuk membangun dinasti politiknya di Bangkalan. Langkah pertama yang dilakukan Fuad untuk merebut otoritas formal dan cara dia membangun dinasti politik di Bangkalan adalah dengan mencalonkan diri menjadi anggota DPRD Bangkalan

¹ Informasi ini berdasarkan wawancara dengan Deni SB Yuherawan pada Senin, 5 Oktober 2014 di ruang dekan Fakultas Hukum, UTM. Keterangan yang sama juga di dapatkan dari wawancara dengan ibu Eni Sri Rahayuningsih, di rumah narasumber, Bangkalan, Madura, pada 13 Desember 2014.

² Sebagaimana yang dijelaskan oleh Mien Ahmad Rifai, *Manusia Madura* (Yogyakarta: Pilar Media, 2007), hlm.43

periode 1999-2004, dari fraksi Partai Kebangkitan Bangsa (*Tempo*: 2-8/02/2015). Ketika berhasil menjadi anggota DPRD Bangkalan, Fuad kemudian berhasil menjadi bupati Bangkalan selama dua periode, (2003-2013). Posisinya sebagai bupati menunjukkan otoritas Fuad sebagai orang kuat di Madura semakin tidak bisa ditandingi oleh siapapun di Bangkalan. Kepandaian Fuad dalam memanfaatkan statusnya sebagai keturunan Syaikhona Kholil itulah, menurut Rozaqi, kemudian bisa meraih berbagai jabatan penting di Bangkalan, termasuk menjadi bupati selama dua periode.³

Ketika berhasil merebut kekuasaan dan otoritas struktural di Bangkalan, langkah selanjutnya yang dilakukan oleh Fuad adalah melakukan stabilisasi dinastinya yang telah dibangun. Melalui stabilisasi ini, dinasti yang telah dibangunnya berkembang menjadi kekuasaan yang menggurita yang menguasai seluruh sektor sosial, ekonomi, dan politik. Berbagai lembaga, kelompok, dan organisasi sosial masyarakat berada dalam genggamannya. Bukan hanya lembaga-lembaga politik formal, tetapi partai politik dan LSM turut ditaklukkan di bawah kekuasaannya. Ketika sudah tidak bisa menjadi bupati karena sudah dua kali menjabat, Fuad kemudian menjadi ketua DPRD Bangkalan melalui Partai Gerindra. Di sinilah Fuad terlihat perannya dalam menjinakkan lembaga perwakilan rakyat daerah Bangkalan dan juga partai-partai politik yang ada.

Semua pimpinan partai politik di Bangkalan tidak bisa lepas dari intervensi Fuad. Rata-rata pimpinan teras partai politik di Bangkalan sengaja dipilih oleh Fuad yang masih mempunyai hubungan famili dengannya.⁴ Ada nama seperti Abdul Latif Imron, adik kandung Fuad yang saat itu menjadi wakil ketua DPRD Bangkalan dan sekaligus sebagai ketua DPC PPP Bangkalan. Kemudian ada juga nama Bir Ali yang masih tergolong sebagai kerabat Fuad.⁵ Karena semua partai sudah berhasil dia 'kuasai', maka Fuad mudah sekali melakukan intervensi dan hegemoni di lembaga legislatif.

Hal itulah yang termasuk membuat dirinya bisa secara mulus menjadi ketua DPRD Bangkalan pasca dirinya tidak bisa lagi

³ *Tempo* (2-8/02/2015).

⁴ Wawancara dengan ibu Eni Sri Rahayuningsih, di rumah narasumber, Bangkalan, Madura, pada 13 Desember 2014.

⁵ *Jawa Pos* (3/12/2014)

menjadi bupati. Partai Gerindra yang diketuai Fuad di Bangkalan menjadi pemenang Pemilu. Dari total 45 kursi di DPRD Bangkalan, Gerindra mendapatkan 10 kursi. Disusul PDI-P 7 kursi, kemudian PKB dan masing-masing 5 kursi. Dengan komposisi ini, Fuad lolos menjadi ketua DPRD Bangkalan. Bukan hanya itu, sejumlah LSM di Bangkalan oleh Fuad diberi ruang khusus dan diberi dukungan dana. Semua itu merupakan cara Fuad untuk mengukuhkan hegemoni politik di Bangkalan, sehingga seluruh elemen masyarakat bisa tunduk dan patuh atas segala kebijakan yang dibuat olehnya.⁶

Lantas, bagaimana konkretnya strategi Fuad untuk membangun dinastinya yang begitu gigantis dan menggurita itu? Selain memanfaatkan karismanya sebagai cucu ulama besar, hal ini juga didukung oleh kepandaian Fuad dalam memainkan jaringan yang dimilikinya. Seperti yang dilansir *Jawa Pos* (3 /12/ 2014) bahwa ada tiga jaringan yang berhasil dikuasai oleh Fuad, yaitu jaringan *kalebun* (kepala desa), *preman*, dan birokrasi. Ketiga jaringan ini benar-benar dimainkan oleh Fuad untuk menopang dan melanggengkan dinasti kekuasaannya.

Di antara sumber kekuasaan yang dipegang oleh Fuad adalah jaringan kepala desa atau *kalebun*. Bagaimana Fuad memanfaatkan jaringan ini? Dalam strateginya, Fuad menempatkan orang-orangnya sebagai kepala desa dengan berbagai cara, di seluruh pelosok desa di Bangkalan. Seluruh kepala desa kebanyakan adalah orang-orangnya Fuad. Kepala desa yang tidak bersedia patuh dan tunduk kepada Fuad, terancam dilengserkan. Karena itulah mayoritas kepala desa di Bangkalan saat ini banyak yang nasibnya menggantung. Dari 182 di antara 281 jabatan *kalebun* dijabat oleh pejabat sementara (PJS.). (*Jawa Pos*: 03/12/2014). Penunjukan PJS. itu bukan karena ada masalah yang menghalangi pelantikan, tetapi lebih sebagai bentuk intervensi Fuad untuk menempatkan orang-orangnya sebagai kepala desa.

Biasanya, PJS. menjabat dalam waktu tertentu. Tetapi di Bangkalan, PJS kepala desa menjabat dalam waktu yang tak terbatas. Ada yang menjabat 20 tahun, bahkan ada yang sampai 30 tahun (*Jawa Pos*: 03/12/2014). Selama berkuasa, Fuad tidak bersedia

⁶ *ibid*

melantik *kalebun* yang secara demokratis terpilih oleh rakyat, manakala kepala desa terpilih tersebut tidak tunduk terhadap perintah Fuad. Dia lebih memilih mengangkat *kalebun* melalui sistem PJS. dari orang yang memang dipandang bersedia tunduk kepadanya. Karena itulah, mayoritas kepala desa di Bangkalan saat Fuad masih berkuasa, selalu siap melakukan apa saja yang diinstruksikan Fuad (*Jawa Pos:03/12/2014*).

Dari pola penguasaan terhadap *kalebun* itu, terlihat bagaimana Fuad membangun kekuasaannya hingga ke sektor yang paling kecil dalam struktur pemerintahan, yakni kepala desa. Usahnya untuk menempatkan orang-orangnya sebagai kepala desa merupakan bagian strateginya membangun jaringan kekuasaan hingga ke lapis bawah. Bukan hanya di suprastruktur, tapi juga sampai ke *basic structure* yang coba direngkuh dan dikuasai oleh Fuad. Dengan demikian, ketika *basic structure* telah dikuasai, hal ini menunjukkan kekuasaan dinasti politik Fuad telah bercokol kuat membentuk jaring laba-laba dalam konteks struktur politik dan pemerintahan daerah di Bangkalan. Para *kalebun* yang berhasil dia kuasai kemudian menjadi ujung tombak dalam menguasai massa di akar rumput.

Langkah yang kedua adalah menguasai kelompok preman. Kelompok ini difungsikan oleh Fuad untuk melakukan teror dan intimidasi masyarakat dalam sebuah hajatan politik, baik dalam Pemilu atau Pilkada (*Jawa Pos: 03/12/2014*). Ini merupakan cara yang efektif untuk menggiring massa sesuai dengan yang diharapkan Fuad.

Cara ini terbukti berhasil dalam Pemilihan gubernur 2008. Seperti yang diwartakan *Jawa Pos* (03/12/2014) bahwa Pilgub di Jatim telah berjalan selama tiga kali putaran, karena hasil coblosan di Bangkalan ternyata bermasalah.

Kapolda Jatim kala itu, Irjen Herman Sumawireja menemukan banyak kasus, mulai dari banyaknya kertas yang telah dicoblos para petinggi desa hingga mobilisasi anak di bawah umur untuk mencoblos calon yang didukung oleh dinasti Fuad (*Jawa Pos: 3/12/2014*). Selain mempunyai kekuatan struktural melalui *kalebun*, Fuad juga mempunyai jaringan yang sifatnya non-struktural melalui para preman tersebut. Sehingga strategi Fuad dalam mengendalikan politik Bangkalan bisa menjadi lebih kuat.

Setelah itu, strategi Fuad yang ketiga untuk mengendalikan kekuasaan di Bangkalan adalah dengan memanfaatkan jaringan birokrasi. Perlu diketahui bahwa sebagian besar para pegawai Pemkab dan instansi-instansi lain di Bangkalan adalah orang-orang yang telah dipilih oleh Fuad. Para pegawai di berbagai lembaga pemerintahan itu sebagian besar masih mempunyai hubungan famili dengan Fuad. Paling tidak orang yang menjadi kepercayaan atau tangan kanan Fuad sendiri (*Jawa Pos:03/12/2014*). Pola dan strategi dalam berpolitik inilah yang membuat Fuad telah berhasil mengukuhkan dinastinya secara luas di Bangkalan.

Hampir tidak ada ranah sosial politik apapun yang lepas dari intervensi dan hegemoni Fuad. Dari sinilah otoritas dan kekuasaan politik di Bangkalan sepenuhnya menggumpal di satu titik, yakni di dalam keluarga dan dinasti Fuad. Melalui orang-orang dan lembaga-lembaga yang dikuasainya, Fuad berhasil memegang otoritas yang begitu besar dalam menentukan segala kebijakan politik di Bangkalan. Fuad, dalam konteks nasional, persis seperti Soeharto ketika masih berkuasa di era Orde Baru, dimana simpul-simpul kekuasaan dia kuasai, baik lembaga-lembaga formal negara seperti eksekutif, legislatif maupun yudikatif, Partai politik juga diintervensi dan kekuatan demokrasi seperti LSM dan pers telah dibungkam. Apa yang dilakukan oleh Fuad dalam konteks politik Bangkalan itu, dalam perspektif Anthonio Gramsci merupakan wujud praktik hegemoni dalam rangka melanggengkan kekuasaan. Seluruh kekuatan sosial, politik dan ekonomi dikuasai, melalui cara-cara yang halus hingga cara-cara yang kasar demi langgengnya dinasti kekuasaan yang telah dia pegang.

2. Sampang

Sampang merupakan kabupaten yang berbatasan dengan Bangkalan. Dulu Sampang merupakan bagian dari wilayah Bangkalan. Namun di era kekuasaan Belanda wilayah tersebut dipisahkan dari Bangkalan. Saat itu Belanda, menuntut distrik Sampang dijadikan terpisah dengan Bangkalan dan menempatkannya di bawah kekuasaan langsung residen Pamekasan.⁷ Namun sekarang ini, Sampang menjadi kabupaten tersendiri yang juga menjadi percaturan otoritas politik daerah di Madura. Ada banyak

⁷ *Ibid*, hlm.173-174

pemegang otoritas di Sampang. Sebagaimana di Bangkalan, pemegang otoritas itu adalah orang tua, kiai, *blater* dan pejabat pemerintah. Masing-masing mempunyai wilayah kekuasaan tersendiri.

Terkait dengan otoritas orang tua, hal ini tidak bisa dilepaskan dari posisi orang tua dalam kultur Madura. Orang tua diposisikan sebagai patokan atau *pancer* atas semua anak-anaknya. Dalam bahasa Madura ada istilah *gahgharra' dadarta' kera' jauh dari bhungkana* yang artinya, jatuhnya daun kering tak akan jauh dari pohonnya.⁸ Sampang sebagai bagian integral dari Madura tentu juga terpengaruh dengan budaya ini. Oleh karena itu, posisi orang tua di Madura juga sangat penting dan mempunyai otoritas. Hal ini sejalan dengan semboyan orang Madura *bappak, bubuh, guru, ratoh*.⁹ Ini merupakan bagian dari otoritas tradisional.

Selain orang tua, berdasarkan semboyan di atas, pemegang otoritas lainnya adalah kiai, *blater*, dan pejabat pemerintah. Kiai Sampang mempunyai otoritas yang tinggi, oleh karena itu, sangat berpengaruh dalam konstelasi politik Sampang.¹⁰ Dalam situasi apapun, peran kiai senantiasa ditunggu-tunggu, baik diikuti ataupun dikritisi.¹¹ Intinya peran kiai di Sampang dalam konstelasi politik dan kekuasaan selalu berpengaruh secara signifikan. Hal ini tidak lepas dari wilayah Sampang yang secara sosial-antropologis juga wilayah yang banyak pondok pesantren.

Selain kiai, tentu saja adalah *blater*. Sebagaimana di wilayah Madura lainnya, di Sampang peran *blater* juga sangat kuat. Dalam pemilihan kepala daerah, misalnya, *blater* bisa dijadikan sebagai *vote getter* (penarik massa). Banyak politisi yang memanfaatkan pengaruh *blater* untuk meraih kekuasaan. Namun sama-sama memegang otoritas kultural di Sampang, kiai dan *blater* tidak pernah terlibat persaingan yang keras, karena kedua belah pihak sudah tahu wilayah masing-masing.¹²

⁸ Mien Ahmad Rifai, *Manusia Madura*, op. cit., hlm.316

⁹ Wawancara dengan Miftahur Rozaq, dosen Sekolah Tinggi Nadzatut Thullab (STAI NATA) dan anggota KPUD Sampang, di Kantor KPUD Sampang, pada 5 Oktober 2014.

¹⁰ *ibid*

¹¹ Wawancara dengan KH. Sholahur Rabbani, seorang pelukis, budayawan dan pengasuh PP. Assirojijah, di rumah narasumber, pada 12 Desember 2014.

¹² Wawancara dengan Miftahur Rozaq, dosen Sekolah Tinggi Nadzatut Thullab (STAI NATA) dan anggota KPUD Sampang, di Kantor KPUD Sampang, pada 5 Oktober 2014 dan juga wawancara dengan Yulis Jiwaidi, Humas Pemda Sampang, di ruang Humas Pemda Sampang, pada 5 Oktober 2014.

Selain itu, ada juga pejabat. Ini merupakan representasi dari pemegang otoritas secara formal struktural. Ada banyak cara yang dilakukan oleh para politisi Sampang untuk meraih otoritas di wilayah tersebut. Secara umum, para pejabat yang hendak merengkuh otoritas formal tersebut senantiasa menggunakan jasa kiai dan *blater*. Hal inilah yang kemudian, ada seorang *blater* yang anak hingga menantunya menjadi anggota DPRD di Sampang. Sebab, pengaruh para pemegang otoritas kultural di Sampang memang cukup besar.

Salah satu kunci para politisi untuk meraih otoritas struktural tersebut adalah dengan merangkul seluruh elemen masyarakat, terutama para pemegang otoritas yang ada di tengah-tengah masyarakat. Cara semacam ini di antaranya dipakai oleh wakil bupati Sampang saat itu, Fadhilah Budiono. Berdasarkan penuturannya, bahwa untuk mendapat dukungan masyarakat, dia tidak membatasi diri untuk berada di dalam kelompok atau ideologi tertentu, melainkan merangkul semua golongan dan semua ideologi. Dia juga tidak pernah membatasi diri dalam struktur jabatan tertentu.¹³ Inilah yang membuat Budiono selalu dekat dengan masyarakat Sampang, termasuk masyarakat akar rumput sehingga dirinya muncul sebagai tokoh populer di Sampang.

Dengan prinsip itu pula, Budiono tidak merasa turun derajat ketika dirinya menjadi wakil bupati, sementara sebelumnya Budiono menjadi bupati selama dua periode. Dengan demikian, dalam perspektif Budiono ini, ketika hendak meraih otoritas struktural, maka seseorang justru tidak boleh terikat secara kuat dengan ideologi tertentu. Berbagai ideologi yang ada justru harus dilampaui untuk menarik dukungan seluas-luasnya dari masyarakat.

Strategi politik yang sifatnya melampaui bentuk-bentuk formal ideologi tersebut terbukti efektif bagi Budiono untuk tetap bisa meraih otoritas struktural di Sampang. Padahal Budiono sendiri bukan orang asli Madura. Dia merupakan orang Jawa yang berasal dari Banyuwangi, Jawa Timur. Karier pertamanya di Madura adalah sebagai Kapolres Sampang. Namun setelah pensiun, dia mencalonkan diri sebagai bupati Sampang dua periode. Setelah dua periode menjadi bupati Sampang, Budiono, mencalonkan diri menjadi wakil bupati Sampang untuk mendampingi Fannan Hasib.

¹³ Wawancara dengan H. Fadhilah Budiono, Wakil Bupati Sampang di Kantor Wabup pada Senin, 5 Oktober 2014.

Untuk menjalankan otoritasnya, pemegang otoritas formal di Sampang membangun relasi komunikasi yang kuat dengan para pemegang otoritas tradisional, seperti kiai. Oleh karena itu, di era Fannan-Budiono dibentuklah forum komunikasi antara pemerintah dengan para kiai. Hal ini untuk menjalin komunikasi antar pemegang otoritas di Sampang. Pola semacam ini dianggap penting. Sebab, pemegang otoritas tradisional dan karismatik di Sampang seperti kiai pengaruhnya sangat kuat.

Otoritas kiai sebagai tokoh agama di Sampang terlihat masih kuat bila dipandang dari keterangan di atas. Pemerintah setempat ketika berhasil membangun kekuasaan atau ketika berhasil meraih otoritas formal, peran kiai masih dibutuhkan demi memperlancar jalannya pembangunan. Apa yang disebut dengan usulan atau masukan dari para kiai tersebut secara politis bisa diartikan sebagai sebuah “dukungan” terhadap kebijakan pemerintah. Dengan usulan para kiai inilah, sebuah kebijakan semakin mendapatkan legitimasi untuk dijalankan atau dibatalkan.¹⁴

3. Pamekasan

Pamekasan sebagai bagian dari wilayah Madura juga tidak berbeda dengan kabupaten-kabupaten lain di Pulau Garam itu. Pemegang otoritas di ranah sosial-politik, umumnya juga didominasi oleh kiai dan *blater*. Selain kedua kelompok tersebut, pemegang otoritas lainnya adalah pemerintah dan orang yang dituakan dalam sebuah keluarga.

Kabupaten Pamekasan lahir dan menjadi ajang kontestasi otoritas dan kekuasaan melalui proses sejarah yang cukup panjang. Istilah Pamekasan sendiri baru dikenal pada sepertiga Abad ke-16, ketika Ronggosukowati mulai memindahkan pusat pemerintahan dari Kraton Labangan Daja ke Kraton Mandilaras. Namun belum ada bukti tertulis yang menyebutkan proses perpindahan pusat pemerintahan sehingga terjadi perubahan nama wilayah ini. Begitu juga munculnya sejarah pemerintahan di Pamekasan sangat jarang ditemukan bukti-bukti tertulis, apalagi prasasti yang menjelaskan tentang kapan dan bagaimana keberadaannya.¹⁵

¹⁴ *ibid*

¹⁵ [http://www.kemendagri.go.id/pages/profil-daerah/kabupaten/id/35/name/jawa-timur/detail/3528/pamekasan\(akses:20/3/2015\)](http://www.kemendagri.go.id/pages/profil-daerah/kabupaten/id/35/name/jawa-timur/detail/3528/pamekasan(akses:20/3/2015))

Jika benar pemerintahan lokal Pamekasan lahir pada abad ke-15 yang lalu, tidak dapat disangkal bahwa kabupaten ini lahir pada zaman 'kegelapan' Majapahit, yaitu pada saat daerah-daerah pesisir di wilayah kekuasaan Majapahit mulai merintis berdirinya pemerintahan sendiri. Berkaitan dengan sejarah kegelapan Majapahit, tentu tidak bisa dipungkiri tentang kemiskinan data sejarah, karena di Majapahit sendiri telah disibukkan dengan upaya mempertahankan wilayah pemerintahannya yang sangat luas, apalagi saat itu sastrawan-sastrawan terkenal setingkat Empu Prapanca dan Empu Tantular tidak banyak menghasilkan karya sastra. Sementara pada kehidupan masyarakat Madura sendiri, nampaknya lebih banyak mengembangkan sastra lisan dibandingkan dengan sastra tulis. Graaf (2001) menulis bahwa orang Madura tidak mempunyai sejarah tertulis dalam bahasa sendiri mengenai raja-raja pribumi pada zaman pra-Islam.¹⁶

Sebagai bagian dari Indonesia, Pamekasan juga turut terlibat dalam proses pembentukan sebuah *nation* dalam sejarah kebangsaan Indonesia. Dari sinilah kemudian Pamekasan terlibat dalam politik nasional, yang ditandai dengan keterlibatan para tokoh Pamekasan dalam usaha membangun Negara Kesatuan Republik Indonesia. Pergaulan tokoh-tokoh Pamekasan di tingkat nasional baik secara personal maupun institusional melalui organisasi dan partai-partai politik, banyak bermunculan di Pamekasan saat itu.

Peristiwa historis tersebut semakin menarik ketika peristiwa-peristiwa dalam sejarah kemerdekaan mulai bermunculan, yang kemudian disusul dengan tragedi-tragedi pada zaman pendudukan Jepang. Semua peristiwa sejarah politik dan kebangsaan tersebut ternyata mampu mendorong semakin menguatnya kesadaran para tokoh Pamekasan akan pentingnya Negara Kesatuan Republik Indonesia. Inilah yang kemudian membuat sebagian besar rakyat Madura, termasuk Pamekasan, tidak bisa menerima terbentuknya Negara Madura sebagai salah satu upaya pemerintahan kolonial Belanda untuk memecah belah persatuan dan kesatuan bangsa.¹⁷

Hingga saat ini, Pamekasan tetap menjadi ajang kontestasi politik, ideologi, dan otoritas oleh berbagai individu maupun partai

¹⁶ *ibid*

¹⁷ *ibid*

politik. Apalagi setelah diberlakukannya otonomi daerah, Pamekasan sebagai arena perebutan kekuasaan berjalan cukup intensif. Di daerah ini ada beberapa kelompok yang berpengaruh dalam konteks kekuasaan dan politik Pamekasan. Menurut Imam Rois, selain kiai dan *blater* kaum akademisi juga turut memberikan pengaruh, hal ini terutama di kalangan mahasiswa dan kaum terpelajar.¹⁸ Namun secara umum, peran kiai di kabupaten ini juga sangat besar, terutama di wilayah pedesaan. Mayoritas kiai di Pamekasan tetap berafiliasi kepada partai yang berbasis Islam, meski ada juga yang menyeberang ke partai nasionalis. Sementara, kebanyakan masyarakat yang berafiliasi pada partai nasionalis biasanya anak muda dan kelompok akademisi.¹⁹

Namun selain figur atau tokoh, lembaga atau organisasi juga berpengaruh. Dalam penuturan Iskandar, anggota DPRD dari fraksi PPP Pamekasan, bahwa organisasi-organisasi sosial keagamaan juga mempunyai peran yang cukup signifikan dalam praktik politik di Pamekasan. Di wilayah ini, yang paling berpengaruh adalah ormas NU. Untuk di wilayah utara, NU sangat dominan, karena kultur keagamaannya homogen (NU). Sementara di wilayah selatan, meski NU juga dominan, namun ormas-ormas lain juga ada, misalnya SI, Persis, dan yang lain.²⁰

Selain itu, ada faktor lainnya yang lebih pragmatis, yang turut menggerakkan politik di Pamekasan, yakni politik uang. Otoritas uang memang telah menyebar di berbagai wilayah di Indonesia, meski sulit dibuktikan secara empiris. Iskandar menyatakan bahwa meski ada seorang caleg yang mempunyai karisma atau pintar tetapi kalau tidak mengeluarkan uang, maka tidak akan dipilih masyarakat. Menurut Iskandar, caleg yang tidak mengeluarkan uang oleh masyarakat Pamekasan dianggap tidak serius mencalonkan diri.²¹ Pengaruh uang ini tidak terpusat di wilayah tertentu, melainkan di seluruh Pamekasan. Baik di wilayah utara maupun selatan pengaruh uang sangat kuat.

¹⁸ Wawancara dengan Imam Rois, pengurus Partai Demokrat Sampang di rumah narasumber pada 11 Desember 2014

¹⁹ *ibid*

²⁰ Wawancara dengan Iskandar, anggota DPRD Pamekasan dari fraksi PPP, di rumah Narasumber, pada 4 Oktober 2014

²¹ *ibid*

Selain persoalan pragmatisme di atas, persoalan yang muncul terkait dengan konstelasi politik di Pamekasan adalah terjadinya perang otoritas antar calon yang berhasil menjadi kepala daerah dengan calon yang gagal mencapai jabatan tersebut. Menurut Kholil Asy'ari, Wakil Bupati Pamekasan, kelompok yang kalah biasanya menarik dukungan masyarakat untuk mengganjal program-program pemerintah yang baru berkuasa. Anehnya, ada sekelompok yang terpengaruh.

Dalam konteks otoritas formal-birokratis, di Pamekasan terjadi konflik otoritas antara pihak yang menang dan pihak yang kalah. Masing-masing otoritas tersebut tentu mempunyai basis dukungannya tersendiri. Karena itulah dalam hal ini baik kelompok yang menang maupun yang kalah bukan hanya berkompetisi dalam perebutan kekuasaan, tapi juga dalam menarik dukungan dari masyarakat. Dalam hal ini termasuk tokoh-tokoh masyarakat yang mempunyai otoritas non-struktural, seperti para kiai, *blater*, dan lainnya.

Jadi, masalah perang otoritas sebenarnya bukan hanya terjadi pasca pemilihan. Sebelum pemilihan, perang otoritas sudah mulai muncul. Para calon dan partai politik, masing-masing berebut tokoh yang mempunyai pengaruh luas di masyarakat. Dalam konteks ini, otoritas nampak menjadi lebih dominan daripada ideologi. Siapa pun yang mempunyai otoritas kuat di masyarakat, sehingga memiliki kekuatan untuk menggerakkan masyarakat, apapun ideologinya. Di Pamekasan, sumber otoritas kultural yang mempunyai pengaruh kuat di kalangan masyarakat adalah pesantren, termasuk kiainya.

Dalam pengakuan Asy'ari sendiri, hingga dirinya memenangkan pemilihan dalam Pilkada Pamekasan, pemerintahannya senantiasa menjalin hubungan dan komunikasi terus menerus dengan para kiai. Jadi, dukungan otoritas kiai dibutuhkan bukan hanya saat kampanye dalam pemilihan, tetapi juga dalam pelaksanaan pemerintahan. Sebab, seperti disinggung di atas, ada sebagian kelompok yang berusaha merintangangi kerja pemerintah dalam melaksanakan kebijakan pembangunan.

4. Sumenep

Pemegang otoritas di Sumenep sebenarnya tidak jauh berbeda dengan di kabupaten-kabupaten lain di Madura. Sumenep

merupakan kabupaten yang terletak di bagian paling timur Madura. Secara umum pemegang otoritas di Sumenep yang sifatnya kultural atau non-formal adalah kiai, *blater*, dan orang yang dituakan dalam sebuah keluarga.

Menurut Ahmad Waris, dalam dunia sosial-politik Sumenep, tokoh yang paling berpengaruh secara umum ada dua yaitu kiai dan *blater*. Tetapi, di Sumenep kedua tokoh tersebut mempunyai peran berbeda dalam politik. Kiai, terutama yang belum terkontaminasi virus politik praktis, mempunyai peran yang strategis dalam menciptakan perdamaian dan rekonsiliasi masyarakat. Rekonsiliasi yang diciptakan oleh kiai sering kali terjadi ketika masyarakat terpecah-pecah akibat perbedaan pilihan partai politik dalam Pilkada atau Pemilu. Biasanya, pasca Pemilu atau Pilkada, masyarakat Sumenep banyak dilanda ketegangan antara satu dengan yang lain. Namun, para *blater* dan politisi yang didorongnya tidak peduli dengan masyarakat.

Ketegangan sosial itu kemudian menciptakan kubu-kubuan. Tak jarang, friksi-friksi politik seperti ini menimbulkan gesekan yang berujung pada pertengkaran fisik antar warga dan kelompok masyarakat. Di saat-saat rawan seperti inilah, ketika masyarakat berada di ambang perpecahan, peran kiai, terutama para kiai yang tidak berpolitik praktis sangat dibutuhkan pengaruhnya untuk meredam gejolak yang terjadi di masyarakat akibat kontestasi politik tersebut.

Menurut Waris, para kiai yang tidak tergoda politik praktis, wibawanya masih terasa di kalangan masyarakat sehingga segala saran dan anjuran lebih banyak diikuti. Memang ada satu atau dua kiai yang berpolitik praktis tetap dihormati masyarakat, namun fenomena seperti ini di Sumenep hanya sedikit. Itu pun kalau kiai yang terjun ke dalam politik praktis benar-benar bisa menjaga etika dan moral politiknya selama menggenggam kekuasaan, sehingga dirinya tidak ikut tergelincir ke dalam kasus-kasus yang melanggar hukum maupun moralitas, seperti korupsi.²²

Ormas terbesar di Sumenep adalah NU. Meski ada juga ormas-ormas lainnya, namun yang paling kental di masyarakat Sumenep

²² Wawancara dengan Ahmad Waris, ketua Lakspepdam NU Sumenep, di Kantor NU Sumenep, pada 4 Oktober 2014

adalah NU. Di kecamatan Gapura, ormas yang didirikan oleh kaum sarungan pada 1926 ini bahkan nampak sangat maju. Dengan sejumlah aset penting yang dimilikinya seperti lembaga pendidikan, lembaga kesehatan dan minimarket. Hal ini menunjukkan bahwa menjadi hal yang wajar bila posisi kiai di Sumenep begitu sentral. Peran kiai dan kaum santri ini semakin menguat setelah reformasi 1998.

Semakin intensifnya peran politik kiai dan santri di era reformasi, maka partai yang menguasai Sumenep, baik yang ada di eksekutif maupun legislatif adalah partai yang berbasis kaum santri dan kiai, seperti PKB dan PPP. Namun dominasi partai-partai ini mengalami penurunan, akibat dinamika internalnya sendiri, maupun karena faktor eksternal. Faktor eksternal itu misalnya ketika dikeluarkan peraturan dari MK tentang suara terbanyak dan bukannya nomor urut, untuk menjadi anggota legislatif. Mulai saat itulah pertarungan antara partai nasionalis dan partai yang berbasis Islam di Sumenep sangat ketat, yang telah terjadi sejak tahun 2009 sampai sekarang.²³ Hal ini menunjukkan bahwa setiap dinamika perpolitikan di Sumenep tidak bisa dilepaskan dari peran kelompok agama atau kiai.

Menurut Kiai Ali Fikri, keterlibatan kiai di Sumenep ke dalam politik praktis yang semakin intensif pasca reformasi, polanya sangat beragam. Istilah bahwa kiai terjun ke dalam dunia politik praktis, kata Ali Fikri, bukan sebatas terjun langsung dengan mencalonkan diri menjadi anggota dewan atau kepala daerah. Memang ada kiai yang terjun langsung dengan mencalonkan diri, tetapi jumlahnya tidak banyak. Kebanyakan mereka hanya sebatas mendukung calon atau partai politik tertentu. Setelah Pilkada atau Pemilu selesai, umumnya tidak ikut campur dengan berbagai kebijakan pejabat pemerintah yang didukungnya.²⁴

Sementara itu, selain kiai adalah *blater*. Secara umum, *blater* di Sumenep mempunyai peran sebagai pengerah massa. Pengaruh *blater* juga begitu besar sehingga komunitas ini mempunyai banyak pengikut. Aktivitas pengerahan massa ini terjadi ketika menjelang

²³ Wawancara dengan Nurussalam, ketua komisi B DPRD Sumenep, di kantor DPRD Sumenep, Madura pada 11 Desember 2014

²⁴ Wawancara dengan KH. Ali Fikri, Pengasuh PP. Annuqoyah, Sumenep, Madura, di kediaman Narasumber, pada 11 Desember 2014

Pilkada atau Pemilu. Biasanya para calon atau parpol berlomba-lomba mendekati para *blater* untuk mengerahkan massa. Dalam konteks inilah, dalam pengamatan Ahmad Waris, tidak ada massa yang ideologis. Karena massa hanya digerakkan, diprovokasi dan dimobilisasi. Keterangan Waris ini senada dengan apa yang diutarakan Denny Yuherawan dalam konteks politik Bangkalan. Namun setelah pesta demokrasi usai, para *blater* dan para politisi yang didukung itu umumnya tidak lagi memperhatikan masyarakat, meski masyarakat mengalami ketegangan dan perpecahan.

Selain *blater*, orang yang dituakan dalam keluarga juga punya peran. Sebab di Sumenep ada tradisi *tanean lanjhang*.²⁵ Melalui tradisi ini, muncul otoritas orang yang dituakan. Dalam sistem *tanean lanjhang*, kata Nurussalam, orang yang paling tua, perkataan dan nasihatnya cenderung, bahkan pasti akan diikuti oleh keluarga dan saudara-saudaranya. Di sinilah kemudian otoritas orang yang paling tua dalam keluarga begitu nampak.

Biasanya otoritas orang yang dituakan dalam tradisi keluarga akan dimanfaatkan oleh para politisi atau calon penguasa. Hal ini menunjukkan bahwa kekuasaan akan didapat ketika teritorial dikuasai dan sistem kultural juga dipahami.²⁶ Selain itu, pemegang otoritas di Sumenep juga jelas pemerintah atau pejabat yang duduk di lembaga-lembaga formal. Pihak yang terakhir inilah yang memegang otoritas formal-struktural.

B. Pengaruh Otoritas terhadap Praktik Politik Lokal

1. Bangkalan

Kabupaten Bangkalan adalah sebuah kabupaten di Pulau Madura, Provinsi Jawa Timur, Indonesia. Kabupaten ini terletak di ujung paling barat Pulau Madura; berbatasan dengan Laut Jawa di utara, Kabupaten Sampang di timur, serta Selat Madura di selatan dan barat.

Pelabuhan Kamal merupakan pintu gerbang Madura dari Jawa, di mana terdapat layanan kapal *Ferry* yang menghubungkan Madura dengan Surabaya (Pelabuhan Ujung). Saat ini telah dibangun Jembatan Suramadu (Surabaya-Madura) yang merupakan

²⁵ Wawancara dengan Nurussalam, ketua komisi B DPRD Sumenep, di kantor DPRD Sumenep, Madura pada 11 Desember 2014

²⁶ *ibid*

jembatan terpanjang dan terbesar di Indonesia. Bangkalan merupakan salah satu kawasan perkembangan Surabaya, termasuk dalam lingkup gerbang Kerto Susila. Kabupaten Bangkalan terdiri atas 18 kecamatan yang dibagi menjadi sejumlah 273 desa dan 8 kelurahan. Pusat pemerintahannya berada di Kecamatan Bangkalan. Sejak jembatan Suramadu diresmikan, Bangkalan menjadi destinasi wisata kuliner yang ramai, terutama pada hari libur dan hari raya.

Selanjutnya, bagaimana pola hegemoni dari politik dinasti Fuad terhadap Bangkalan, dan apa pengaruhnya terhadap kehidupan politik di kabupaten tersebut? Satu hal yang jelas adalah menguatnya sistem politik kartel di Bangkalan. Area politik kemudian hanya dikuasai oleh oknum penguasa daerah dan kroni-kroninya. Hal ini membuat matinya *check and balances* yang ada di Bangkalan. Ketika kekuatan-kekuatan demokrasi, termasuk *civil society* dikuasai sedemikian rupa, kontrol terhadap kekuasaan jelas menjadi mandek. Tidak ada lagi suara-suara kritis yang berusaha mengungkap segala penyelewengan terhadap kekuasaan.

Salah satu dampak dari kenyataan di atas adalah maraknya korupsi di dalam tubuh kekuasaan dinasti Fuad. Fuad sebagai satu-satunya orang yang berkuasa di Bangkalan kemudian turut melembagakan praktik korupsi di Bangkalan melalui politik dinastinya. Praktik ini berlangsung selama bertahun-tahun, hingga tertangkapnya Fuad dalam kasus korupsi dan pencucian uang. Mantan hakim Mahkamah Konstitusi, Mahfud M.D., seperti yang dilansir *Tempo.com* (8/12/2014) mengatakan bahwa kasus suap yang menyeret Fuad Amin bisa membongkar dinasti politik versi Madura. Isu tentang dinasti politik itu, kata Mahfud, telah berjalan lama, tapi buktinya baru ada sekarang.

Menurut Mahfud, pemeriksaan terhadap kasus suap yang dilakukan Fuad telah banyak terungkap di tingkat kejaksaan. Tapi pemeriksaan tersebut selalu mandek. Hal ini tidak diketahui alasannya secara pasti. Setelah Fuad tidak lagi mencalonkan diri menjadi bupati, tongkat kepemimpinan Bangkalan dialihkan ke anaknya, Makmun Ibnu Fuad. Sang anak ini juga menjadi sasaran pemeriksaan KPK.

Wakil ketua KPK, Adnan Pandu Praja, mengatakan bahwa KPK berencana memeriksa anak Fuad, yang diperkirakan menjadi perantara suap. Adnan menyebutkan bahwa anak Fuad masuk dalam mata rantai atau penerima bagian suap untuk diserahkan kepada Fuad.²⁷

Seperti diketahui, Fuad ditangkap KPK pada 2 Desember 2014. Dia tertangkap tangan oleh KPK karena menerima suap dari PT Media Karya Sentosa (MKS) terkait penjualan gas alam. Kini, saat penelitian ini dilakukan, Fuad mendekam di penjara. Operasi KPK selama dua hari itu kemudian membukakan fakta bahwa mantan ketua DPRD Bangkalan selama dua periode itu telah menerima suap secara rutin dari penjualan gas alam selama tujuh tahun, terhitung sejak 2007-2014 (*Jawa Pos*:3/12/2014). Operasi penangkapan Fuad dimulai pada 1 Desember 2014. Penyidik awalnya mendapatkan informasi tentang adanya serah terima uang di tempat parkir gedung A di Jalan Bangka Raya, Jakarta. Praktik suap-menyuap itu dilakukan Rouf (RF) selaku wakil utusan Fuad dan Antonio Bambang Djatmiko sebagai wakil dari MKS.²⁸

Setelah berhasil mencokok dua orang yang telah melakukan transaksi hitam tersebut, seperti yang dikatakan Rouf, KPK langsung meluncur ke Bangkalan. KPK saat itu dipimpin oleh AKBP Novel Baswedan bersama dengan 40 personel Polres Bangkalan. Setelah berkoordinasi waktu satu jam, KPK dan polisi kemudian bergerak menuju rumah pribadi Fuad yang berlokasi di Jalan Letnan Mestu, Kampung Saksak, Kelurahan Keraton pada pukul 00.30 WIB.

Terkait dengan praktik penyuaipan itu, awalnya KPK mendapatkan informasi sementara tentang adanya kerja sama antara MKS dengan Perusahaan Daerah Sumber Daya (PDSD) Bangkalan sejak 2007. Dengan demikian, kerja sama itu terjadi sejak Fuad masih menjabat sebagai Bupati Bangkalan. Dari kasus ini, KPK kemudian mengembangkan penyelidikannya tentang kemungkinan keterlibatan PT Pertamina Hulu Energi dan Satuan Kerja Khusus Pelaksana Kegiatan Usaha Hulu Minyak dan Gas Bumi (SKK Migas), karena memberikan jatah gas kepada swasta (*Jawa Pos*:03/12/2014). Sebelum bertolak ke Jakarta, tim KPK menggeledah rumah Fuad di Bangkalan. Setibanya di Jakarta, tim KPK juga menggeledah rumah

²⁷ [http://nasional.tempo.co/read/news/2014/12/08/078627141/kasus-fuad-amin-bongkardinasti-politik-madura\(akses:9/8/2015\)](http://nasional.tempo.co/read/news/2014/12/08/078627141/kasus-fuad-amin-bongkardinasti-politik-madura(akses:9/8/2015))

²⁸ *Jawa Pos* (03/12/2014)

Fuad di jalan Rasuna Said, Jakarta. Hasil penggeledahan itu ditemukan tiga koper besar berisi uang dengan pecahan ratusan ribu dan lima puluhan ribu. Koper-koper itu tidak ditaruh di satu tempat, melainkan di berbagai tempat di dalam rumah. Bahkan sebagian uang itu ada yang disembunyikan Fuad di tembok yang dilubangi. Untuk mengelabui orang, tembok yang menjadi penyimpanan uang itu ditutupi lukisan (*Jawa Pos:03/12/2014*).

Pada tahap awal operasi penyelidikan, kemudian ditetapkan empat orang tersangka, yaitu Fuad, Antonio, Rouf, dan Darmono. Darmono adalah salah satu prajurit angkatan laut dengan pangkat kopral satu. Keempat orang tersebut dijerat dengan pasal yang berbeda. Sementara Darmono diserahkan ke Polisi Militer TNI AL. Sebagai prajurit TNI AL, Darmono tidak bisa ditindak KPK karena terkait hukum militer (*Jawa Pos:03/12/2014*).

Penyelidikan KPK terhadap aset-aset dan kekayaan Fuad kemudian terus berkembang. Seperti diberitakan *Tempo* (2-8 Februari 2015), setelah menetapkan Fuad sebagai tersangka korupsi, KPK tidak hanya menjeratnya dengan pasal korupsi, tetapi juga skandal pencucian uang. Satu persatu harta kekayaan Fuad disita KPK. Setelah menyita uang di rumah Fuad, KPK juga mulai mengorek rekening Fuad yang jumlahnya cukup fantastis. Dari penyelidikan terhadap rekening itu, KPK telah menyita uang Fuad sebesar 100 miliar dari berbagai rekening yang dimilikinya (*Tempo:2-8 Februari 2015*).

Pusat Pelaporan dan Analisis Transaksi Keuangan (PPATK) melaporkan bahwa sudah dua kali menyerahkan laporan hasil analisis transaksi di 35 rekening yang terkait dengan Fuad. Dalam laporannya, disebutkan bahwa Fuad telah menyamarkan sejumlah transaksi di rekeningnya. Untuk menyamarkan transaksi, Fuad biasanya memecah setoran uang ke rekeningnya, yang jumlahnya kecil-kecil tapi sering.²⁹

Salah seorang mantan pengikut Fuad juga menyatakan bahwa modus pencucian uang yang dilakukan oleh Fuad, agar tidak terendus, ia menyuruh anak buahnya yang mempunyai kedudukan rendah untuk membuat rekening, misalnya staf pribadi, ajudan dan para pegawai dekatnya (*Jawa Pos:3/12/2014*). Selain sejumlah uang

²⁹ *Tempo* (2-8 Februari 2015)

dan rekening, harta dan aset Fuad lainnya yang telah disita adalah mobil, tanah, bangunan, rumah, apartemen, dan giro.³⁰

Harta Fuad yang disita KPK tidak hanya didapatkan dari para pengusaha, tapi juga dari pihak lain yang mempunyai kepentingan dengan Fuad. Seperti dilansir *Tempo* bahwa selain para pengusaha, para tenaga honorer di kantor-kantor pemerintah juga diwajibkan menyeter upeti ke Fuad. Bahkan tenaga harian lepas juga tidak luput dari praktik pemerasan yang dilakukan Fuad. Tenaga honorer sendiri, menurut Mahmudi, salah seorang ketua Poros Pemuda Bangkalan, seharusnya sudah berhenti sejak 2005, namun perekrutan tenaga itu terus berjalan.

Modusnya, surat keputusan Bupati tentang pengangkatan para tenaga honorer itu dimanipulasi. Ini merupakan salah satu cara Fuad untuk melanjutkan setoran upeti yang didapatkan dari para tenaga honorer. Besaran untuk setoran surat keputusan pegawai honorer pun bervariasi, dari 5 hingga 25 juta (*Tempo: 2-8/12/2014*). Para pegawai honorer yang lolos CPNS ditarik upeti sesuai dengan tingkat pendidikannya. Untuk lulusan SMA disuruh setor 75 juta, sementara untuk para lulusan perguruan tinggi disuruh setor sebesar 100-125 juta (*Tempo:2-8/12/2014*).

Satu hal yang tidak diketahui publik adalah, selama Fuad berkuasa pusat pemerintahan Bangkalan secara *de facto* tidak lagi di kantor kabupaten, melainkan di rumah pribadi Fuad yang ada di kampung Saksak, tepatnya di jalan Letnan Mestu. Rumah inilah yang sebenarnya menjadi kantor Fuad untuk mengendalikan dan membuat keputusan-keputusan penting terkait dengan pembangunan Bangkalan, ketika dirinya masih menjabat sebagai bupati. Berbagai proyek, agenda politik dan transaksi juga dibuat di rumah ini. Bagi siapa saja yang berkepentingan dengan Fuad, mereka akan dilayani di rumah Saksak. Di antara mereka ini adalah para rekanan yang mengerjakan proyek APBD Bangkalan dan para tokoh politik.

Di rumah yang menjadi kantor pribadinya tersebut, Fuad tinggal bersama istri mudanya, Siti Masnuri. Berdasarkan laporan *Jawa Pos* (3/12/2014) rumah tersebut dibangun dua lantai dengan dinding marmer dan dikelilingi oleh pagar besi. Dari jalan, rumah

³⁰ Lihat selengkapnya soal aset-aset Fuad Amin Imron yang disita KPK di *Tempo* (2-8 Februari 2015), hlm.80-81

itu hanya terlihat sekitar dua meter bagian atasnya. Dilihat dari desain arsitekturnya, rumah tersebut bukan rumah biasa, dan merupakan satu-satunya rumah paling mewah di kampung Saksak. Menurut salah seorang rekan Fuad, di dalam rumah terdapat banyak ruang pertemuan yang digunakan untuk menyambut tamu-tamu Fuad. Kalau tamunya biasa, maka akan disambut di lantai 1 tetapi kalau tamunya istimewa (VIP), maka akan disambut di lantai 2 (*Jawa Pos*:3/12/2014).

Dari penjelasan di atas menunjukkan bahwa dinasti politik Fuad telah berjalan sedemikian kuatnya. Sistem demokrasi di Bangkalan kemudian berubah menjadi sistem oligarki, yakni hanya segelintir orang dari keluarga tertentu yang berkuasa. Sebaliknya, rakyat Bangkalan yang sejatinya pemilik kedaulatan justru terkebiri hak-haknya. Dengan pola politik kartel itulah, berbagai penyelewengan telah dilakukan oleh sejumlah oknum politik Bangkalan. Demokrasi Bangkalan kemudian dibajak untuk memperkaya sekelompok orang.

Akan tetapi, apa yang dilakukan oleh Fuad dengan dinasti politiknya bukannya tidak diketahui oleh rakyatnya. Hampir seluruh rakyat Bangkalan tahu soal penyelewengan yang dilakukannya. Tetapi, karena takut dengan berbagai ancaman yang dilakukan oleh Fuad, maka mereka lebih memilih bungkam. Ada sejumlah kalangan terutama dari kalangan aktivis dan akademisi yang menyuarakan nada-nada kritis terhadap rezim Fuad, tetapi mereka tidak berani terang-terangan apalagi keras, karena sadar dengan konsekuensi yang akan mereka hadapi.

Para mahasiswa pun tak banyak bisa berperan karena setiap gerakan mereka selalu ditekan, bahkan diancam. Sering kali mahasiswa melakukan unjuk rasa untuk menentang kebijakan-kebijakan Fuad. Tetapi mereka harus berhadapan dengan ancaman yang dilakukan oleh sejumlah orang-orang Fuad. Di antara orang-orang Fuad yang mengintimidasi gerakan mahasiswa itu adalah para preman. Intinya, mahasiswa dilarang melakukan demonstrasi untuk menentang kebijakan Fuad.

Para mahasiswa dipaksa bungkam, bila tidak ingin celaka. Salah seorang mahasiswa Bangkalan bercerita bahwa suatu hari sekelompok mahasiswa melakukan demonstrasi untuk menentang kebijakan Fuad yang dinilai tidak pro-rakyat. Saat menemui

mahasiswa, Fuad bukannya menampung aspirasi para mahasiswa, tetapi malah memberikan teror dan ancaman, dengan berkata, “Kalau kalian besok masih ingin makan sate, jangan sekali-kali melakukan demo”.³¹ Menghadapi intimidasi dan teror semacam ini membuat mahasiswa di Bangkalan menjadi kurang bebas dalam menyuarakan aspirasinya.

Namun ada satu tokoh yang menjadi oposisi rezim Fuad. Tokoh itu justru berasal dari keluarga Fuad sendiri, yakni K.H. Imam Bukhori Kholil, pengasuh Pondok Pesantren Ibnu Kholil Bangkalan, Madura, yang lebih akrab dipanggil Ra Imam. Ra Imam bisa diibaratkan sebagai duri dalam daging kekuasaan Fuad. Meski sepupu Fuad, Ra Imam justru melakukan pertentangan terhadap saudaranya yang tengah berkuasa itu, sehingga membuat hubungan keduanya sering panas-dingin.³² Pertentangan Ra Imam terhadap rezim Fuad tersebut juga dilatarbelakangi oleh pertarungan politik. Pada 2012 misalnya, Ra Imam juga maju mencalonkan diri sebagai bupati Bangkalan untuk melawan putra Fuad yang sekarang menjadi bupati Bangkalan, Makmun Ibnu Fuad, yang lebih dikenal dengan Ra Momon.

Dalam pertarungan antara Ra Imam (sang paman) dengan Ra Momon (keponakan) tersebut akhirnya dimenangkan oleh Ra Momon. Kemenangan Momon tidak bisa dilepaskan dari peran sang ayah. Untuk memuluskan kemenangan Momon, Fuad menggunakan jaringan *kalebun* (kepala desa) yang dia kuasai. Karena seperti dijelaskan di atas, bahwa mayoritas *kalebun* di Bangkalan adalah orangnya Fuad. Maka tentu saja, para *kalebun* ini lebih banyak yang berpihak ke Fuad. Hal ini ditunjukkan salah satunya dari penolakan para *kalebun* kepada Ra Imam saat Ra Imam datang ke desa-desa untuk mensosialisasikan pencalonannya. Saat berkampanye, sebagian besar para *kalebun* kompak untuk mensabotase Ra Imam, sehingga Ra Imam tidak bisa bertemu dengan warga desa.³³

Dengan cara-cara seperti itulah, maka Ra Imam kemudian muncul sebagai tokoh yang sangat kritis terhadap rezim Fuad. Oleh

³¹ Penuturan salah seorang mahasiswa UTM yang tidak mau menyebutkan namanya pada Senin, 5 Oktober 2015

³² *Tempo* (2-8 Februari 2015), hlm.82

³³ *ibid*

karena itu, saat Fuad ditangkap KPK pada awal Desember 2014, Ra Imam bersama santrinya langsung menggelar syukuran dengan menyembelih seekor sapi. Setelah shalat Maghrib, Ra Imam bersama para santrinya langsung menggelar doa bersama yang isinya adalah rasa syukur atas penangkapan Fuad. Bagi Ra Imam, penangkapan Fuad yang dilakukan oleh KPK adalah bukti kekuasaan Allah.

Dalam pandangan Ra Imam yang sedikit bombastis, “Tidak ada Tuhan kedua di Bangkalan.” Kata-kata terakhir ini merupakan sindiran terhadap rezim Fuad yang semasa berkuasa seolah menjadi penguasa yang sangat kuat, sehingga sulit dilengserkan. Yang dilakukan Ra Imam tersebut merupakan sebuah bentuk oposisi yang sangat nyata. Dari sini tampak bahwa pertentangan Ra Imam terhadap rezim sepupunya itu bukan sekadar basa-basi atau permainan politik belaka. Inilah sebuah dinamika politik lokal di Bangkalan, sebagai sebuah konsekuensi dari praktik otoritas dan ideologi di dalamnya.

2. Sampang

Kabupaten Sampang adalah sebuah kabupaten yang ada di sebelah utara bagian timur Pulau Jawa, tepatnya di Pulau Madura, Provinsi Jawa Timur, Indonesia. Secara politik, di era kejayaan Majapahit, di Sampang telah ditempatkan seorang *kamituwo* yang pangkatnya hanya sebagai patih, atau kepatihan yang berdiri sendiri.

Sewaktu Majapahit mulai mengalami kemunduruan, orang yang berkuasa di Sampang bernama Ario Lembu Peteng atau terkenal dengan sebutan Bondan Kejawan atau Ki Ageng Tarub II atau Prabu Brawijaya VI. Dia merupakan Putra ke-14 dari Raja Majapahit, Prabu Bhre Kertabhumi atau Prabu Brawijaya V atau Raden Alit dengan selirnya, yaitu Puteri Champa yang bernama Ratu Dworo Wati atau Puteri Wandan Kuning. Lembu Peteng akhirnya pergi nyantri di Masjid Ampel dan meninggal di sana.

Setelah itu, generasi yang mengganti Kamituwo di Sampang adalah putra yang tertua, Ario Menger, yang keratonnya tetap di Madekan. Menger berputra 3 orang laki-laki, yaitu Ario Langgar, Ario Pratikel (ia bertempat tinggal di Pulau Gili Mandangin atau Pulau Kambing) dan Ario Panengah yang bergelar Pulang Jiwo bertempat tinggal di Karangantang.

Ario Pratikel mempunyai anak perempuan yang bernama Nyai Ageng Budo yang menikah dengan Ario Pojok yang merupakan putra dari Ario Kudut. Ario Kudut merupakan putra dari Ario Timbul. Ario Timbul merupakan putra dari hasil pernikahan antara Menak Senoyo dengan Nyai Peri Tunjung Biru Bulan atau yang bergelar Puteri Tunjung Biru Sari.

Pernikahan antara Nyai Ageng Budo dengan Ario Pojok membuahkan keturunan yang bernama Kiai Demang (Demangan adalah tempat kelahirannya). Hingga pada akhirnya Sampang turut menjadi basis Islam di Madura yang ditandai dengan banyaknya pondok pesantren. Islam sebagai agama dominan di Sampang kemudian turut mewarnai otoritas politik di Sampang, di samping mewarnai sektor-sektor lainnya, misalnya budaya, pendidikan, dan ekonomi.

Otoritas politik di Sampang lebih banyak dipengaruhi oleh otoritas kiai. Maka, dalam perjalanannya hingga sekarang berbagai kebijakan politik yang ada di Sampang tidak bisa lepas dari kontrol kiai. Kekuatan tokoh agama sangat menentukan dalam kontestasi politik di Madura, khususnya di Sampang. Taat pada guru merupakan prinsip utama yang dipegang oleh masyarakat politik Madura, khususnya di Sampang. Maka wajar, kalau pengaruh dan otoritas kiai di Sampang begitu besar.³⁴

Untuk bisa mencapai otoritas di ranah formal secara otomatis harus merangkul para kiai, dan, tentu saja dengan elemen masyarakat yang lain. Dalam upaya menarik dukungan masyarakat ini, secara singkat tidak ada istilah lawan. Semuanya harus dipandang sebagai kawan, meski terjadi perbedaan pendapat. Sehingga harus dirangkul, khususnya tokoh agama atau kiai.

Kuatnya pengaruh kiai di Sampang, salah satunya dibuktikan dengan keberhasilan seorang kiai di kabupaten ini yang menjadi bupati. Karena sangat kuat, peran kiai kemudian berpengaruh terhadap kontestasi politik lokal di Sampang. Saat penelitian ini dilakukan, bupati yang menjabat adalah Fannan Hasib, atau yang dikenal dengan Ra Fannan. Ra Fannan merupakan seorang kiai. Julukan Ra yang disandanginya menunjukkan bahwa dirinya masih keluarga ulama

³⁴ Wawancara dengan Miftahur Rozaq, dosen Sekolah Tinggi Nadzatut Thullab (STAI NATA) dan anggota KPUD Sampang, di Kantor KPUD Sampang, pada 5 Oktober 2014

di Sampang. Posisi Ra Fannan dalam pencalonan bupati Sampang semakin kokoh ketika dirinya menggandeng Fadhilah Budiono, mantan bupati dua periode sebelumnya. Budiono, seperti dijelaskan di atas, popularitasnya cukup besar di Sampang.

Pengaruh kiai terhadap kontestasi kekuasaan di Sampang ini, di antaranya ditegaskan oleh Kiai Sholahur Robbani, pengasuh PP As-Sirojijah, Sampang. Dalam penuturannya, kiai atau tokoh agama masih menjadi magnet yang kuat bagi perpolitikan di Sampang. Melalui fatwa-fatwa yang dikeluarkan para kiai, masyarakat Sampang dengan sendirinya terkonfigurasi. Hal ini wajar, karena masing-masing kiai sama-sama mempunyai otoritas yang seimbang, sehingga masing-masing kiai mempunyai pengikut.

Menurut Kiai Sholahur Rabbani, ada tiga jenis kelompok masyarakat terkait dengan penyikapan terhadap sejumlah fatwa dan otoritas kiai di Sampang, yaitu: *Pertama*, kelompok yang bertipe *sami'na wa atho'na* terhadap kiai. Apa saja yang dikatakan kiai, tanpa harus berpikir mereka ikuti saja. *Kedua*, kelompok yang mengerti tentang situasi politik yang berkembang pada waktu itu tetapi mereka tidak memiliki kemampuan untuk melepaskan diri dari "hegemoni" kiai. Akhirnya mereka terpaksa mengikuti kiai. *Ketiga*, kelompok masyarakat yang "kritis" terhadap sejumlah fatwa maupun otoritas kiai. Di Sampang kelompok ini sudah mulai ada. Mereka menyikapi apa yang "difatwakan" kiai dengan menolak atau dengan sikap diam. Kelompok yang ketiga ini ternyata jumlahnya semakin banyak, baik yang menolak maupun yang memilih diam. Intinya, kelompok ketiga ini adalah kelompok yang mencoba mengambil sikap berbeda dengan apa yang difatwakan kiai. Kelompok ini muncul seiring dengan munculnya era reformasi."³⁵

Munculnya kelompok ketiga tersebut di atas, menurut analisa Kiai Sholahur Rabbani, dilatarbelakangi oleh beberapa faktor, di antaranya karena faktor informasi yang sudah semakin mudah untuk diakses. Kemudian faktor yang lainnya adalah meningkatnya pengalaman, baik pengalaman pendidikan maupun pengalaman politik di daerah lain, sehingga hal tersebut dijadikan perbandingan.³⁶ Akan tetapi, walaupun jumlah mereka cukup besar,

³⁵ Wawancara dengan KH. Sholahur Rabbani, seorang pelukis, budayawan dan pengasuh PP. Assirojijah, di rumah narasumber, pada 12 Desember 2014

³⁶ *ibid*

tetapi mereka tidak punya kemampuan untuk menandingi apa yang difatwakan oleh kiai. Artinya, pengaruh seorang kiai masih lebih besar daripada pengaruh kelompok kritis tersebut. Kelompok ini semakin membesar ketika fatwa kiai satu dengan kiai yang lain berbeda. Perbedaan pandangan dan fatwa ini turut memperkuat berkembangnya kelompok ketiga ini.

Namun, harus tetap diakui bahwa dalam hal-hal tertentu apa yang disuarakan oleh kelompok ketiga ini memang menggambarkan kondisi riil dari perpolitikan di Sampang. Hal ini memberikan kesan bahwa peran tokoh agama (kiai) semakin menyusut dalam masalah perpolitikan, karena pandangan politik kiai dianggap tidak sesuai dengan kenyataan. Namun, bagaimana pun, paling tidak hingga saat ini, otoritas kiai di Sampang tetap menjadi sentral dalam konstelasi politik. Hal ini diperkuat dengan eksisnya organisasi-organisasi kiai seperti NU, maupun lintas organisasi semacam BASSRA. Meski secara individual, fatwa kiai sering berbeda. Namun para kiai diikat oleh solidaritas keorganisasian, maka tali persaudaraan para kiai di Sampang tetap kokoh.³⁷

Selain kiai, kekuatan lain yang juga berpengaruh di Sampang adalah *blater* atau juragan (tokoh yang disegani). Hampir di seluruh desa di Sampang, kata Miftahur Rozaq, terdapat dua kekuatan tersebut (kiai dan *blater*). Berbeda dengan pemetaan yang ada di daerah lain, seperti Pamekasan, yang mana *blater* dan kiai berada di satu wilayah, yakni wilayah Utara, sementara di wilayah selatan banyak dihuni oleh tokoh-tokoh yang berpendidikan tinggi. Pola penyebaran kiai dan *blater* di Sampang hampir merata di setiap area.³⁸ Sebagaimana dengan yang telah disinggung di atas, Mifathur Rozaq juga menegaskan bahwa *blater* bukanlah preman.

Dalam pandangan umum, menurut Rozaq, preman merupakan orang yang brutal dan berpenampilan urakan. Sementara *blater* menjadi tumpuan bagi kebutuhan masyarakat. Oleh karena itu, masyarakat mematuhi *blater* karena mereka merasa terlindungi, terayomi dan harapannya bisa terpenuhi.³⁹ Karena pengaruhnya yang cukup kuat di kalangan masyarakat itulah, *blater* juga menjadi

³⁷ *ibid*

³⁸ Wawancara dengan Miftahur Rozaq, dosen Sekolah Tinggi Nadzatut Thullab (STAI NATA) dan anggota KPUD Sampang, di Kantor KPUD Sampang, pada 5 Oktober 2014

³⁹ *ibid*

kekuatan penentu bagi para calon atau partai politik dalam meraih kekuasaan di Sampang. Dalam hal inilah, *blater* nampak sisi kekuasaan dan otoritasnya. Oleh karena itu, para keluarga *blater* banyak yang menjadi anggota DPRD di Sampang. Kelompok masyarakat di Sampang yang merasa dilindungi oleh seorang *blater* kemudian memberikan dukungannya terhadap keluarga *blater* yang mencalonkan diri menjadi anggota DPRD atau pemimpin daerah.

Meski secara politis sangat berpengaruh, kata Rozaq, namun *blater* di Sampang tidak bersedia mengintervensi persoalan-persoalan hukum yang menimpa dirinya. Di Sampang pernah ada *blater* yang berurusan dengan persoalan hukum, namun dirinya tetap menaati proses hukum yang ada, termasuk kesediaannya untuk dikurung di dalam penjara. Jadi, di satu sisi, *blater* mampu mengerahkan massa untuk mendukung seorang politisi. Namun, di sisi lain, *blater* di Sampang belum tentu mampu memberikan intervensi terhadap berbagai kebijakan dan regulasi yang ada di Sampang. Hal ini berbeda dengan di Bangkalan, di mana *blater* bisa memberikan intervensi terhadap kebijakan Bangkalan, karena kekuatan ini menjadi penopang kekuasaan tokoh yang berkuasa.

Secara organisatoris, ormas yang sangat dominan dalam politik Sampang adalah NU.⁴⁰ Secara politis, NU mendapatkan dukungan dari sebagian besar masyarakat Sampang daripada ormas lain seperti Muhammadiyah atau SI. NU sebagai kekuatan utama politik di Sampang ini telah berjalan lama. Ketika Pemilu 1955, misalnya, saat NU masih menjadi partai politik, di Sampang mendapatkan dukungan politik terbesar daripada PNI dan Masyumi.⁴¹

Ketika masa Orde Baru, di mana telah terjadi penyederhanaan partai politik yang menyebabkan NU harus fusi dengan PPP, maka di Sampang juga muncul sebagai pemenang, namun secara kekuasaan tetap kalah. Dapat dikatakan bahwa PPP ketika Orde Baru boleh menjadi pemenang, namun tetap tidak bisa berkuasa, bahkan merupakan larangan bagi partai tersebut untuk berkuasa.⁴² Sementara untuk Pemilu 2014 tidak ada partai yang mutlak menang.

⁴⁰ Wawancara dengan H. Fadhilah Budiono, Wakil Bupati Sampang di Kantor Wabup pada Senin, 5 Oktober 2014

⁴¹ Syamsuddin Haris (Ed.), *Pemilu di Tengah Oligarki Partai-Proses Nominasi dan Seleksi Calon Legislatif Pemilu 2004*, (Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 2005), hlm.33

⁴² *ibid*

Pemilu 2014 di Sampang diikuti oleh 11 parpol peserta Pemilu dengan perolehan kursi masing-masing partai di DPRD Sampang, yakni: PKB dan Gerindra selaku partai pemenang masing-masing 8 orang, PPP 7 orang, Demokrat 6 orang, Hanura 4 orang, PAN 3 orang, PDI, PKS, serta Nasdem masing-masing 2 orang, sedangkan PBB hanya 1 orang.⁴³

3. Pamekasan

Kabupaten Pamekasan ini berbatasan dengan Laut Jawa di utara, Selat Madura di selatan, Kabupaten Sampang di barat, dan Kabupaten Sumenep di timur. Kabupaten ini terdiri atas 13 kecamatan, yang dibagi lagi menjadi 178 desa dan 11 kelurahan. Pusat pemerintahannya ada di kota Pamekasan.

Seperti dijelaskan Iskandar, bahwa secara sosio-kultural dan geografis, wilayah Pamekasan dibagi menjadi dua, yaitu utara dan selatan. Wilayah utara masyarakatnya lebih homogen, sangat kental agamanya dan dikenal sebagai kampung santri. Dalam konteks diskursus keagamaan, masyarakat di wilayah utara ini masyarakatnya masih bersifat tradisional. Sebaliknya, wilayah selatan dikenal cukup beragam, dengan tingkat pendidikan formal yang di atas rata-rata.

Selain NU, di Pamekasan bagian utara juga ada organisasi Persis dan SI. Keduanya merupakan corak yang berbeda, sehingga membuat otoritas yang beroperasi di dalamnya juga berbeda. Pola pemetaan seperti ini juga turut mempengaruhi strategi dan kebijakan partai di Pamekasan.

Jadi, dalam konteks politik lokal, patronase masyarakat Pamekasan wilayah utara, lebih kuat, dengan dominasi otoritas kiai dan *blater*. Ini menarik bahwa otoritas kiai dan *blater* bisa beroperasi dalam sekup yang sama. Dengan beroperasinya dua otoritas tersebut, maka pola yang berjalan berdasarkan anjuran tokoh. Ke mana tokoh akan bergerak, ke situlah massa akan mengikuti.

Pilihan politik masyarakat tergantung atas petunjuk para tokoh yang memegang otoritas. Sehingga ketika hendak meraih suara yang signifikan di wilayah utara ini, maka langkah pertama yang harus

⁴³ <http://www.beritakota.net/politik/pemerintah/legislatif-eksekutif-sampang>(akses:19/3/2015)

dilakukan oleh seorang politisi adalah mendekati para tokoh yang memegang otoritas tersebut. Karena sifatnya masih tradisional dan paternalistik seperti itu, maka isu-isu yang banyak dilemparkan ke wilayah ini lebih bersifat simbolik dan normatif.

Hal ini berbeda dengan masyarakat di wilayah selatan. Masyarakat di wilayah Pamekasan bagian selatan ini sifatnya rasional dan pragmatis. Patronase di wilayah ini tidak begitu laku. Sehingga pengerahan massa ke dalam satu titik, berdasarkan anjuran tokoh atau patron tertentu kurang bisa dijalankan secara efektif. Pilihan politik masyarakat di wilayah ini lebih bersifat rasional dan konkret. Oleh karena itu, para politisi yang berusaha menggaet suara di wilayah ini dituntut memberikan program-program politik yang konkret dan bisa dirasakan secara langsung oleh masyarakat.

Faktor-faktor yang menggerakkan warga bagian selatan dalam memilih calon lebih tertuju pada peran dan kontribusi calon terhadap masyarakat, bukan atas anjuran tokoh, baik kiai maupun *blater*. Selain itu karena masyarakat di wilayah ini sudah cukup rasional dan plural, maka isu-isu keislaman kurang begitu laku. Untuk bisa meraup suara di wilayah Selatan, seorang calon harus mampu mendekati seluruh elemen masyarakat, bukan hanya mendekati para tokohnya. Otoritas yang berpengaruh di sini berada dalam individu-individu masyarakat. Selain itu, sebuah partai politik atau politisi juga harus memberikan program-program riil, misalnya mengaspal jalan, membangun tempat badminton, dan sebagainya.

4. Sumenep

Sumenep yang dalam bahasa Madura dibaca *Soengenep* merupakan sebuah kabupaten di provinsi Jawa Timur, Indonesia. Secara geografis kabupaten ini merupakan yang paling Timur dari Pulau Madura. Kabupaten ini memiliki luas wilayah 2.093,45 km² dan populasi 1.041.915 jiwa. Ibu kotanya ialah Kota Sumenep.

Nama *Soengenep*, secara etimologinya berasal dari bahasa Kawi (Jawa Kuno). Kata “Sung” mempunyai arti sebuah relung/cekungan/ lembah, dan kata “ènèb” yang berarti endapan yang tenang. Maka jika diartikan lebih dalam lagi *Soengenep* atau *Songenep* (dalam bahasa Madura) mempunyai arti “lembah atau cekungan yang tenang”.

Dalam sejarahnya, di Sumenep telah muncul seorang tokoh politik yang sangat legendaris, yakni Arya Wiraraja. Tokoh inilah yang turut menjadi *founding fathers* berdirinya kerajaan besar di Nusantara yang pernah ada, Majapahit. Wiraraja sekaligus menjadi adipati pertama di Sumenep. Dalam konteks percaturan politik dan otoritas, Sumenep dulunya merupakan sebuah kerajaan yang dipimpin oleh seorang raja (rato).

Pemerintahan kerajaan di Sumenep berakhir secara resmi pada tahun 1883 dengan diangkatnya Pangeran Pakunataningrat bergelar Kanjeng Pangeran Ario Mangkudiningrat sebagai bupati Sumenep. Ini merupakan akibat dampak dari dihapuskannya sistem keswaprajaan di Sumenep oleh pemerintah Hindia Belanda. Pada saat itu pula, wilayah Kabupaten Sumenep di bawah pemerintahan langsung Nederland Indische Regening, sehingga Sumenep lebih dikenal dengan sebutan regent. Namun Perlu diketahui, dari tahun 1883-1929 para bupati yang diangkat oleh pemerintah Hindia Belanda tetap dari keturunan bangsawan *ndalem* keraton Sumenep.

Dari situlah, maka Sumenep merupakan kabupaten yang pernah berperan penting dalam pendirian kekuasaan Nusantara melalui perannya dalam pendirian Majapahit. Oleh karena itu, Sumenep sangat terkait erat dengan perjalanan panjang sejarah Nusantara.⁴⁴ Kontestasi otoritas dan kekuasaan di Sumenep terus berlangsung seiring dengan terjadinya dinamika dan dialektika politik, sosial dan budaya di dalamnya. Kontestasi kekuasaan ini kemudian turut memberi warna dan corak tersendiri bagi perjalanan sejarah Sumenep di setiap episodenya. Setelah perkembangan Majapahit yang pesat dan menguasai Nusantara, agama yang kemudian berkembang adalah Hindu dan Buddha. Hal ini juga berpengaruh di Sumenep.

Setelah itu masuklah Islam melalui *Wali Songo*. Setelah berdirinya Kerajaan Demak, Hindu dan Buddha mulai bergeser menyisir bagian timur Pulau Jawa lewat Banyuwangi hingga masuk ke Bali, pada akhirnya agama Hindu dan Buddha berkembang di Bali, sedangkan di pulau Jawa dan Madura dikuasai oleh Islam.⁴⁵

⁴⁴ Wawancara dengan Nurussalam, ketua komisi B DPRD Sumenep, di kantor DPRD Sumenep, Madura pada 11 Desember 2014

⁴⁵ *ibid*

Dalam perkembangannya, di Madura, termasuk Sumenep, dikenal kultur Islam yang didominasi oleh para kiai, mulailah peran dari pesantren.⁴⁶ Jadi, dialektika berbagai unsur otoritas dalam perjalanan sejarah di Sumenep tersebut, turut membentuk wajah Sumenep hingga seperti sekarang ini.

Pengaruh para pemegang otoritas dalam konteks politik lokal di Sumenep tentu sangat berbeda-beda intensitasnya. Bagi orang yang dituakan dalam sebuah keluarga misalnya, pengaruhnya dalam konteks politik lokal, sebatas sebagai pendulang suara dengan mempengaruhi anggota keluarganya. Oleh karena itu, pengaruh otoritas orang yang dituakan ini lingkupnya kecil. Namun demikian, otoritas orang yang dituakan dalam sebuah keluarga juga tidak bisa diabaikan begitu saja.

Selanjutnya, pengaruh otoritas yang sangat besar terhadap politik lokal di Sumenep adalah kiai atau tokoh agama. Terkait dengan pengaruhnya terhadap politik lokal di Sumenep ini, menurut Ahmad Waris, kiai terbagi menjadi dua yang sekilas nampak kontradiktif, yaitu kiai yang tidak berpolitik praktis dan kiai yang terjun ke dunia politik praktis secara langsung. Para kiai yang secara langsung terjun ke dunia politik praktis, baik menjadi anggota DPR, pengurus partai atau kepala daerah, membuat dirinya menjadi kurang begitu dihormati masyarakat. Wibawa dan martabatnya sebagai kiai yang dekat dengan *wong cilik* kemudian menjadi pudar, paling tidak merosot. Sebaliknya, kiai yang tetap konsisten sebagai pengayom dan pembimbing masyarakat, wibawa, karisma, dan martabatnya tetap kokoh di mata masyarakat. Kiai yang seperti ini perkataan dan nasihat-nasihatnya akan lebih didengarkan oleh masyarakat. Apa pun yang dibutuhkan kiai untuk masyarakat senantiasa didukung. Misalnya, seperti kata Ahmad Waris, ketika ada acara istighasah, seorang kiai minta bantuan berupa kelapa muda kepada salah satu warga, maka saat itu juga datang ber-*kol-kol* (mobil pick up) kelapa muda.⁴⁷ Kiai yang seperti inilah yang barangkali justru lebih banyak didengarkan fatwa-fatwa politiknya oleh masyarakat. Ini karena kiai yang bersangkutan dipandang masih bersih dari tendensi-tendensi politik praktis. Namun, hal ini

⁴⁶ *ibid*

⁴⁷ Wawancara dengan Ahmad Waris, ketua Lakspedam NU Sumenep, di Kantor NU Sumenep, pada 4 Oktober 2014

nampak agak berbeda dengan keterangan Kiai Ali Fikri di atas, bahwa kiai yang tidak terjun secara langsung ke ranah politik praktis, tetapi mendukung salah satu calon atau partai politik sejatinya juga terlibat politik praktis. Hanya saja dirinya tidak langsung menjadi pemain.

Namun, bagaimana pun harus diakui bahwa pengaruh kiai dalam konstelasi politik di Sumenep masih sangat besar, meski berada dalam dinamika yang berbeda. Bahkan, ada sebagian kandidat yang mendekati diri pada pesantren dengan harapan bisa mendapat dukungan,⁴⁸ meski respon setiap pesantren berbeda-beda. Karena itulah setiap politisi atau calon di Sumenep, baik yang dari kalangan nasionalis maupun agama, ketika hendak meraih posisi kekuasaan, maka tidak bisa lepas dari para kiai. Salah satu anggota DRD dari partai Gerindra, Sumenep, Nurussalam, misalnya, meski dirinya berangkat dari Partai Gerindra, namun dalam praktiknya dia tetap merangkul para kiai dan tokoh-tokoh pesantren.⁴⁹

Namun demikian, otoritas kultural kiai di Sumenep kurang begitu berpengaruh -bukan menyebut tidak mempunyai pengaruh- terhadap berbagai kebijakan formal yang dihasilkan oleh pemerintah dan politisi di daerah. Kiai di sini nampaknya hanya sebagai *vote getter* (pengumpul suara). Namun, ketika seorang politisi sudah berhasil mencapai kursi kekuasaan, para kiai kemudian lepas begitu saja dari para politisi tersebut. Inilah yang membuat calon atau politisi yang didukung oleh seorang kiai tidak harus seperti yang diharapkan rakyat. Sebagaimana dikatakan Kiai Ali Fikri, ada beberapa politisi yang didukung oleh kiai, namun ketika politisi itu berhasil duduk sebagai anggota DPRD atau kepala daerah, kinerja mereka tidak bisa diharapkan oleh rakyat. Hal inilah yang kemudian membuahakan kekecewaan rakyat, bukan hanya terhadap para politisi, tetapi juga terhadap para kiai yang mendukung politisi tersebut.⁵⁰

Atas dasar itulah, maka menurut Ali Fikri, seharusnya kiai terjun ke dalam struktur politik, supaya bisa mempunyai otoritas

⁴⁸ Wawancara dengan KH. Ali Fikri, Pengasuh PP. Annuqoyah, Sumenep, Madura, di kediaman Narasumber, pada 11 Desember 2014

⁴⁹ Wawancara dengan Nurussalam, ketua komisi B DPRD Sumenep, di kantor DPRD Sumenep, Madura pada 11 Desember 2014

⁵⁰ Wawancara dengan KH. Ali Fikri, Pengasuh PP. Annuqoyah, Sumenep, Madura, di kediaman Narasumber, pada 11 Desember 2014

formal untuk mengubah kebijakan. Sekarang ini, masih dalam pandangan Ali Fikri, kiai tidak cukup menyerahkan amanah perubahan kebijakan politik kepada para politisi yang didukungnya, utamanya di Sumenep. Sebab, kenyataannya, para politisi yang didukung dunia pesantren dan para kiai juga banyak yang mengecewakan masyarakat. Dengan terjun langsung ke wilayah struktur, maka apa yang diharapkan masyarakat terkait dengan kebijakan politik bisa dilakukan oleh para kiai secara langsung.

Dari pandangan seperti itulah, Ali Fikri sendiri sekarang aktif dalam dunia politik dengan menjadi pengurus PPP Sumenep. Dalam sejarahnya, keaktifan Ali Fikri di partai politik merupakan warisan turun temurun dari ayahandanya, K.H. Waris Ilyas. Kakek dan nenek Ali Fikri masuk di Masyumi sebelum berdiri partai NU. Kemudian ketika Orde Baru berdiri dan menerapkan penyederhanaan partai politik, NU, yang sebelumnya berdiri sebagai partai politik sendiri dipaksa bergabung dengan PPP sebagai satu-satunya partai bagi kalangan agama waktu itu. Saat itu kemudian ayah Ali Fikri, K.H. Waris Ilyas aktif di PPP. Hingga saat ini, Ali Fikri menjadi pengurus PPP Sumenep.

Konsistensi ayah Ali Fikri sungguh kuat. Menurutnya, menjelang lahirnya reformasi, ayahnya menjadi pengurus PBNU. Ketika reformasi lahir dan PBNU memutuskan untuk mendirikan PKB, semua jajaran pengurus NU dari PB hingga ranting diberi tugas untuk mendirikan PKB. Oleh karena itu, sebagai konsekuensi menjadi pengurus PBNU kala itu, K.H. Waris Ilyas, kemudian ikut membidani lahirnya PKB di Sumenep.

Namun setelah PKB berdiri, K.H. Ilyas Waris tidak turut bergabung dengan PKB. K.H. Waris Ilyas justru tetap bergabung dengan PPP. Hingga akhir hayatnya, K.H. Waris Ilyas tetap berada di saat ini kepengurusan di PPP diteruskan oleh anaknya, Kiai Ali Fikri. Dari sinilah keberadaan K.H. Waris Ilyas di PPP yang sekarang dilanjutkan oleh Ali Fikri merupakan wujud dari komitmen ideologi yang diperjuangkannya.

Namun, komitmen ideologis seperti yang ditunjukkan oleh K.H. Waris Ilyas di atas, kini di Sumenep mengalami degradasi. Partai-partai yang ada di Sumenep saat ini, kata Ali Fikri, baik yang berbasis agama maupun nasionalis, mengalami penurunan kadar

ideologisnya. Ketika sosok-sosok kiai yang mempunyai komitmen ideologis masih ada, maka hal ini berpengaruh terhadap konstelasi politik di Sumenep. Paling tidak, basis dan konstituen partai politik di daerah nampak sangat ideologis. Selain itu, komitmen ideologis yang ditunjukkan dari masing-masing pendukung partai itu kemudian bisa terbangunlah identitas politik yang jelas.

Namun, ketika melihat secara praktis di lapangan, antara parpol yang berbasis Islam dan yang tidak tampak sama saja, sisi ideologisnya terasa hilang pada saat ini.⁵¹ Hal ini kemudian membuat kehidupan politik di Sumenep terasa hambar. Selain menunjukkan krisis ideologi dan identitas partai Islam, menurut Ali Fikri, hal ini juga menunjukkan adanya pergeseran otoritas kiai selaku pemegang otoritas tradisional. Hilangnya semangat ideologi dalam partai politik itu, berdampak pada menurunnya semangat perjuangan politik, termasuk di Sumenep. Masyarakat pun ikut berpolitik hanya untuk mendapatkan uang setiap kali musim Pemilu atau Pilkada, bukan karena semangat perjuangan untuk membangun kehidupan sosial-politik yang lebih baik.

Otoritas kiai sungguh memiliki pengaruh, tetapi belum mampu menjadi dasar dalam membangun ideologi politik di kalangan masyarakat lokal. Masyarakat masih terpengaruh dengan hal-hal yang sifatnya pragmatis, termasuk politik uang.⁵² Hal ini, terutama karena masyarakat kurang percaya terhadap para kiai yang dipandang telah terlibat dalam politik praktis.

Bahkan, krisis ideologi telah melanda partai politik, sehingga otoritas partai justru tidak bertuah di kalangan masyarakat. Oleh karena itu, keberadaan partai politik secara institusional di Sumenep juga tidak berpengaruh terhadap masyarakat. Masyarakat sudah terlanjur kecewa dengan praktik politik. Masyarakat menganggap mereka tidak lagi memikirkan nasibnya, tetapi hanya meloloskan kepentingan dari para politisi.⁵³

Mengendurnya semangat ideologi di kalangan masyarakat terhadap partai politik yang berbasis Islam juga berdampak pada menurunnya otoritas para kiai di mata masyarakat. Ini merupakan

⁵¹ *ibid*

⁵² *ibid*

⁵³ Wawancara dengan Ahmad Waris, ketua Lakspepdam NU Sumenep, di Kantor NU Sumenep, pada 4 Oktober 2014

penanda bahwa kepercayaan sebagian masyarakat terhadap para kiai terkait dengan persoalan-persoalan politik juga mulai menurun. Merosotnya otoritas para kiai, terutama yang tergabung dengan partai Islam itu, kemudian turut menjadikan partai-partai Islam di Madura semakin tidak diminati oleh masyarakat. Artinya Islam sebagai ideologi politik perlahan juga mulai luntur.

C. Kepemimpinan Politik Madura dalam Tinjauan Weberian

Berbicara tentang otoritas, terutama terkait dengan politik lokal, tidak bisa mengabaikan struktur otoritas, sebagaimana yang telah dirumuskan oleh Weber. Menurut Weber, otoritas dalam konteks sosial politik terbagi menjadi tiga yaitu: karismatik, tradisional dan legal-rasional. Perhatian sosiologis Weber terhadap struktur otoritas, menurut Eliason, lebih didorong oleh sejumlah minatnya pada aspek politik. Teori sosiologinya ini lebih diorientasikan untuk mengkritik teori sosialnya Marx. Weber, dalam studinya mempunyai orientasi-orientasi politik yang berbeda dengan Marx. Meski Weber juga sangat kritis terhadap kapitalisme, namun Marx menyerukan revolusi proletariat. Sedangkan Weber tidak menyerukan hal yang sama.⁵⁴ Weber, memulainya dengan menjelaskan struktur otoritas. Dia melakukannya berdasarkan pola-pola yang konsisten dengan asumsi-asumsi yang dibangunnya terkait dengan hakikat tindakan sosial. Dia mendefinisikan *dominasi* sebagai kemungkinan dari perintah-perintah tertentu yang akan dipatuhi oleh masyarakat tertentu. Menurut Weber, dominasi mempunyai dasar-dasarnya, baik yang legal maupun yang ilegal. Namun, yang menarik adalah analisa Weber terhadap dominasi yang mempunyai basis legal.

Ada basis legalitas yang menentukan otoritas dalam masyarakat rasional-legal, tradisional dan karismatik.⁵⁵ Namun dalam konteks kajian otoritas di Madura ini disajikan otoritas kombinasi, yakni gabungan dari jenis-jenis otoritas yang dipaparkan Weber di atas. Dalam diri kiai atau *blater*, sebagai tokoh yang sangat berpengaruh dalam kehidupan sosial-politik masyarakat Madura mengandung otoritas rangkap, yakni ketika seorang kiai menjabat sebagai kepala daerah, atau ketika seorang *blater* menjabat sebagai kepala desa.

⁵⁴ George Ritzer, *Teori Sosiologi.....*hlm.219

⁵⁵ *Ibid*, hlm.220

Otoritas kombinatif ini turut menjadi basis legal bagi tindakan politik masyarakat Madura. Bagaimana jenis-jenis otoritas itu beroperasi di setiap kabupaten di Madura?

1. Karismatik

a) Bangkalan

Otoritas karismatik di Bangkalan, selain dipegang oleh kiai juga dipegang oleh *blater*. Kedua kelompok ini dikatakan mempunyai otoritas karismatis karena dipercaya masyarakat sekitar mempunyai kemampuan tertentu, terutama yang sifatnya spiritual. Kiai dipercaya mempunyai kemampuan ilmu agama dan spiritual sehingga nasihat-nasihatnya selalu ditaati oleh masyarakat. Selain itu, kiai juga diposisikan sebagai guru dan orang tua oleh masyarakat yang bertugas mendidik dan mengayomi. Oleh karena itu, ia selalu ditaati oleh masyarakat, bahkan berbagai persoalan banyak dirujuk kepada para kiai. *Blater* juga dipercaya mempunyai kesaktian oleh masyarakat.⁵⁶

Selain itu, *blater* juga dipercaya mampu memberikan bantuan dan perlindungan kepada orang-orang yang membutuhkan jasanya. Hal inilah yang kemudian menjadikan *blater* muncul sebagai orang yang sangat disegani selain kiai. Oleh karena itu, *blater* juga ikut menentukan percaturan politik di Bangkalan.

Dari kenyataan di atas dapat diketahui bahwa kekuatan spiritual, bahkan mistik yang dimiliki seseorang juga bisa berpengaruh terhadap politik di Bangkalan. Hal ini juga yang ada dalam diri Fuad sebagai pemimpin yang disegani di Bangkalan. Selain karena kepiawaiannya dalam merangkul seluruh kekuatan di Bangkalan dan dipandang masih keturunan Syaikhona Kholil, Fuad juga diyakini oleh sebagian masyarakat mempunyai kekuatan mistik. Kemampuan ini pernah ditunjukkan di hadapan ratusan warga Bangkalan saat dia menghadiri kampanye pencalonan bupati anaknya, Makmun Ibnu Fuad.

Seperti dikisahkan oleh seorang pemuda Bangkalan bahwa saat Makmun Ibnu Fuad menggelar kampanye pencalonan bupati di alun-alun Bangkalan, tiba-tiba hujan datang. Saat hujan mulai turun

⁵⁶ Wawancara dengan Ahmad Waris, ketua Lakspeadam NU Sumenep, di Kantor NU Sumenep, pada 4 Oktober 2014

dengan deras, sang ayah, Fuad Amin Imron, secara spontan lari ke tengah lapangan. Fuad lalu menunjukkan jarinya ke langit. Saat itu pula, hujan langsung berhenti dan kondisi kembali panas. Melihat adegan ini, masyarakat yang hadir ke alun-alun langsung tercengang dengan kemampuan mistiknya tersebut.⁵⁷

Kemampuan mistik seperti itulah, yang membuat masyarakat Bangkalan semakin tidak berani mengkritik Fuad, meski sudah menjadi rahasia umum bahwa rezim Fuad tergolong korup dan penuh nepotisme. Dari sini kemudian, upaya Fuad dalam melanggengkan kekuasaan mempunyai banyak kekuatan, yakni kekuatan jasmani yang berupa elemen-elemen sosial yang mempunyai otoritas dan kekuatan-kekuatan spiritual yang bisa semakin membuat masyarakat tidak berkutik. Kekuatan-kekuatan suprarasional seperti itu di Madura, termasuk di Bangkalan, masih sangat kuat dan mengakar.

Kiai dan *blater* di Madura, termasuk di Bangkalan yang mempunyai otoritas juga tak lepas dari kemampuannya, yakni mempunyai kekuatan-kekuatan yang sifatnya suprarasional tersebut. Di dalam tradisi pesantren ada keyakinan *barokah* dari seorang guru atau kiai. Oleh karena itu, wajar kalau di dalam kalangan masyarakat tradisional terdapat tradisi *tabarrukan* atau *ngalap berkah* kepada para kiai atau tokoh karismatis. Di Bangkalan, tokoh-tokoh seperti Fuad Amin Imron atau rivalnya, Imam Bukhori Kholil, mempunyai otoritas karismatik yang cukup tinggi. Selain mereka dipandang keturunan ulama besar, juga diyakini mempunyai kekuatan spiritual dan keberkahan dari masyarakat. Kemampuan seperti ini masih sulit hilang di kalangan masyarakat, karena memang muncul dari alam keyakinan masyarakat itu sendiri. Oleh karena itu, dalam masyarakat yang mempunyai keyakinan yang kuat terhadap mistik, mudah dijadikan oleh sejumlah oknum yang bersangkutan untuk membangun dinasti politik.

Orang awam biasanya sulit menyuarakan pemikiran-pemikiran kritis terhadap kekuasaan yang dipegang oleh kelompok tertentu.

⁵⁷ Kisah tentang pengalaman mistik yang ditunjukkan oleh Fuad ini penulis dapatkan saat berbincang-bincang santai bersama seorang pemuda Bangkalan, namanya dirahasiakan sesuai dengan kesepakatan antara penulis dengan dia. Kami berbincang di warung kopi dekat kampus Universitas Trunojoyo, Madura (UTM) pada 5 Oktober 2015, pukul 16.30 WIB. Pemuda ini termasuk yang aktif turun jalan menentang kebijakan-kebijakan Fuad. Dirinya ikut menyaksikan kemampuan mistik Fuad di arena kampanye Makmun Ibnu Fuad.

Hanya tokoh-tokoh tertentu yang diyakini mempunyai kekuatan yang sama dengan si penguasa yang leluhurnya berani melakukan kritik kekuasaan. Dalam konteks Bangkalan, hal ini bisa ditunjukkan oleh Imam Bukhori Kholil, sepupu Fuad sendiri, yang juga dipandang masih keturunan ulama besar dan mempunyai otoritas karismatis, sehingga dirinya dikenal paling lantang melawan rezim Fuad.

2. Sampang

Otoritas karismatik di Sampang secara umum dipegang oleh kiai dan *blater*. Keyakinan masyarakat Sampang akan kemampuan tertentu yang dimiliki kiai atau *blater* kemudian membuahkan otoritas bagi keduanya. Kiai selain mempunyai otoritas tradisional, juga mempunyai otoritas karismatik. Di Madura, khususnya Sampang, kiai juga dipercaya mempunyai kekuatan tertentu, terutama kekuatan spiritual.

Karisma kiai bukan hanya berkaitan dengan persoalan-persoalan yang sifatnya individual, tapi juga sosial dan politik. Salah satu contohnya adalah yang terkait dengan persoalan nilai moral masyarakat. Di antara nilai moral masyarakat yang dimaksud adalah tentang bagaimana menjadi warga negara yang adil. Siapakah yang mampu mendidik warga supaya bisa bertindak adil? Mayoritas masyarakat Sampang menjawab kiai atau tokoh agama. Hal ini seperti yang ada di dalam tabel berikut:⁵⁸

No 53	PAMEKASAN		SAMPANG		SUMENEP	
	Jml.	Pers (%)	Jml.	Pers (%)	Jml.	Pers (%)
Orang Tua	14	33.34	12	28.58	13	30.96
Tokoh Agama/Kiai	16	38.09	22	52.38	20	47.61
Pemerintah	4	9.52	8	19.04	9	21.43
Lain-nya	8	19.05	0	0	0	0
TOTAL	42	100	42	100	42	100

Responden yang berasal dari Kabupaten Pamekasan, Sampang dan Sumenep cenderung meminta pendapat kepada tokoh agama atau kiai perihal bagaimana menjadi warga negara yang adil. Data

⁵⁸ Berdasarkan survei yang dilakukan di Madura pada 13-16 Januari 2015

tersebut menunjukkan bagaimana karisma seorang kiai di Sampang dan di wilayah-wilayah lainnya begitu melekat kuat dalam hati masyarakat. Sehingga karisma tersebut menimbulkan sebuah kepercayaan tentang kemampuan seorang kiai atau tokoh agama bisa membangun karakter adil bagi warga masyarakat.

Selain kiai, otoritas karismatik di Sampang juga tercermin dalam sosok *blater* atau juragan (tokoh yang disegani). *Blater* dan kiai di Sampang sama-sama mempunyai karisma yang berpengaruh kuat dalam ranah politik. Namun, agak sedikit berbeda dengan peran kiai. *Blater* di Sampang, tidak semuanya mempunyai orientasi politik, dalam arti tidak ingin terjun ke politik secara langsung.⁵⁹

Bahkan di Sampang tidak ada *blater* yang menjadi pengurus partai politik. Mereka lebih suka menjadi kekuatan di belakang layar bagi para politisi, seperti menjadi *king maker*. Kalau bukan menjadi *king maker*, orientasi *blater* juga untuk *gambling*, sebagaimana *gambling* dalam permainan sepak bola. Seandainya, salah satu calon yang didukung *blater* tersebut elektabilitasnya naik atau sukses terpilih, maka *gambling* seorang *blater* tersebut dikatakan menang.

Satu hal yang menarik, menurut Miftahur Rozaq, *blater* tidak bisa ditaklukkan oleh uang. Walaupun ada calon yang memberi uang kepada masyarakat, maka uang itu tetap diterima, tetapi pilihan mereka tetap yang diusung oleh kiai atau *blater*. Di sinilah aspek rasionalitas pemilih, meski mereka berada di bawah patronase *blater* atau kiai.⁶⁰

3. Pamekasan

Otoritas karismatik di Pamekasan, selain dipegang kiai, juga dipegang oleh *blater*. *Blater* mempunyai peran yang cukup signifikan bagi para politisi Pamekasan, terutama bagi mereka yang mempunyai dapil (daerah pemilihan) di Pamekasan wilayah utara. Para anggota DPRD Pamekasan, untuk bisa mempertahankan kekuasaannya, harus pandai menjaga patronase mereka terhadap kiai maupun *blater*.⁶¹

Blater turut mempunyai otoritas non-kultural di Pamekasan karena kemampuannya dalam membantu orang atau masyarakat,

⁵⁹ Wawancara dengan Miftahur Rozaq, dosen Sekolah Tinggi Nadzatut Thullab (STAI NATA) dan anggota KPUD Sampang, di Kantor KPUD Sampang, pada 5 Oktober 2014

⁶⁰ Wawancara dengan Miftahur Rozaq, dosen Sekolah Tinggi Nadzatut Thullab (STAI NATA) dan anggota KPUD Sampang, di Kantor KPUD Sampang, pada 5 Oktober 2014

⁶¹ Wawancara dengan Iskandar, anggota DPRD Pamekasan dari fraksi PPP, di rumah Narasumber, pada 4 Oktober 2014

terutama dalam menciptakan rasa aman dan nyaman bagi diri masyarakat. Sebab, dalam kenyataan hidup sehari-hari yang dicari oleh masyarakat adalah rasa aman dan nyaman. Ketika tokoh *blater* ini mampu memberikan rasa aman dan nyaman, maka secara tidak langsung hal itu akan menjadi patron di masyarakat.⁶² Di sisi lain, *Blater* sebagai orang kuat di desa masih tampil cukup dominan. Wilayah kekuasaan *blater* di Pamekasan juga banyak terpusat di pedesaan. Di wilayah ini, komunitas *blater* masih memainkan peran sebagai tenaga keamanan dalam kaitannya dengan masalah ekonomi dan sosial politik.

Selain itu, tak sedikit juga para *blater* di Pamekasan yang mempunyai peran ganda. Selain sebagai tenaga keamanan, juga ada yang berperan sebagai tokoh yang memegang otoritas formal, yakni menjadi aparat birokrasi di tingkat desa, yang salah satunya adalah menjadi *kalebun* (kepala desa). Di banyak tempat di pedesaan Madura, termasuk di Pamekasan, tidak sedikit kepala desa atau *kalebun* yang berasal dari komunitas *blater*. Ketika *blater* menjadi kepala desa, maka dirinya kemudian memegang dua otoritas, yakni karismatik dan rasional legal.

Sementara itu, otoritas karismatik di Pamekasan yang dipegang oleh kiai, selain terkait dengan masalah sosial, juga terkait dengan persoalan spiritual. Hal yang terakhir ini justru yang membuat para kiai mempunyai karisma yang kuat di mata masyarakat. Terkait dengan persoalan spiritual yang menjadi dasar otoritas kiai di Pamekasan, terlihat dalam persoalan menciptakan kehidupan yang tenteram dan tenang.

Responden yang berasal dari Kabupaten Pamekasan, Sampang, dan Sumenep cenderung meminta pendapat kepada tokoh agama atau kiai perihal bagaimana supaya bisa hidup tenang dan tenteram. Artinya, secara keseluruhan tidak terdapat perbedaan antara responden yang berasal dari Kabupaten Pamekasan, Sampang, dan Sumenep.

Untuk menciptakan kehidupan yang tenang juga bisa diusahakan oleh *blater*. Sebab, *blater* dipercaya untuk melindungi seseorang, sehingga ia merasa aman dan nyaman. Dalam hal inilah

⁶² Wawancara dengan Imam Rois, pengurus Partai Demokrat Sampang di rumah narasumber pada 11 Desember 2014

blater kemudian juga mempunyai otoritas karismatik. Dalam hal ideologi politik, antara nasionalis dan agama, *blater* di Pamekasan bisa berada di kedua-duanya. *Blater* bisa hidup di dua wilayah antara parpol yang berbasis Islam dan parpol yang nasionalis.⁶³ Hal ini, tentunya dimiliki oleh sebagian kiai di Pamekasan. Oleh karena itu, di antara para kiai itu ada yang di partai politik yang berbasis nasionalis.

4. Sumenep

Dalam persoalan otoritas karismatik di Sumenep, pihak yang berperan adalah kiai dan *blater*. Hal ini juga nampak dalam momen-momen politik. Di setiap musim Pilkada atau Pemilu misalnya, kiai dan *blater* menjadi primadona utama dalam menarik massa. Tentu saja politik uang juga sangat berpengaruh. Namun uang bukan satu-satunya yang bisa menaklukkan hati para pemilih. Masyarakat akan tetap mengikuti apa yang disarankan oleh kiai atau *blater*. Seandainya ada calon yang menyebar uang 100.000, dan calon yang didukung kiai atau *blater* hanya memberi uang 50.000, maka warga Sumenep akan memilih calon yang didukung kiai atau *blater* tersebut.

Otoritas kiai yang sifatnya karismatik ini, ketika dikaitkan dengan persoalan politik, akan nampak dalam penentuan siapa yang harus dipilih untuk menjadi pemimpin. Di setiap musim Pilkada atau Pemilu, para kiai atau tokoh agama di Sumenep menjadi tempat mengadu dan bertanya oleh masyarakat sekitar untuk menentukan pilihan. Nasihat-nasihat dan saran para kiai itu kemudian menjadi pedoman bagi mereka untuk menggunakan hak pilihnya.

Persoalan semacam ini tentu saja juga terjadi di wilayah Madura yang lain, bahkan sampai di luar Madura. Di wilayah pedesaan khususnya, yang masyarakatnya lebih bercorak religius, otoritas kiai atau tokoh agama sangat menentukan dalam perannya sebagai ajang bertanya atau mengadu masyarakat luas. Ini artinya, kiai atau tokoh agama di Sumenep juga masih dipercaya oleh sebagian besar warga. Mereka dianggap mempunyai kapasitas atau kemampuan untuk menentukan pemimpin yang benar.

Para kiai dalam menentukan figur pilihan sangat subjektif, bahkan ruangnya terlalu pribadi. Misalnya melegitimasi pilihan terhadap figur tertentu dengan salat *istikharah*, *mujahadah* dan lain

⁶³ Wawancara dengan Imam Rois, pengurus Partai Demokrat Sampang di rumah narasumber pada 11 Desember 2014

sebagainya. Hal seperti ini terjadi karena pendekatan konvensional dianggap tidak lagi mampu untuk melihat jenis pemimpin yang baik. Dengan pendekatan spiritual tersebut, kemudian banyak masyarakat yang mempercayai. Dengan otoritas karismatik seperti inilah kiai mempunyai potensi untuk melakukan perubahan sosial yang signifikan, tentunya tetap harus dibantu oleh masyarakat.⁶⁴

Pemimpin ideal, bagi para kiai dan tokoh agama, adalah pemimpin yang mempunyai empat kriteria, sebagaimana yang dicontohkan oleh Rasulullah yaitu: *sidiq, amanah, tabligh, dan fathonah*.⁶⁵ Tentu ukuran seperti ini masih sangat umum dan terdengar sangat ideal. Dengan ukuran tersebut, maka kiai atau tokoh agama lebih dipercaya mempunyai otoritas untuk mengetahui para pemimpin yang mempunyai ciri-ciri ideal. Namun dalam praktiknya, motif para kiai di Sumenep dalam mendukung para calon terlihat sangat beragam. Ada seorang kiai yang mendukung calon X karena calon X merupakan alumni pondok pesantrennya.⁶⁶

Menurunnya otoritas karismatik para kiai tersebut di atas, ketika dalam kenyataannya, apa yang didukung oleh para kiai justru bertentangan dengan yang diidealkan oleh para kiai itu sendiri. Seperti disinggung di atas bahwa karisma kiai turut mengalami degradasi ketika seorang calon atau politisi yang didukung justru banyak melakukan penyelewengan. Perilaku para politisi yang negatif tersebut kemudian turut berdampak negatif terhadap otoritas dan karisma kiai. Kenyataan tersebut membuat masyarakat akan memandang bahwa kiai ternyata kurang mempunyai kemampuan dalam menentukan pemimpin yang baik.⁶⁷ Biasanya, praktik yang umum terjadi di Sumenep adalah dukungan para kiai hanya sewaktu masa-masa pemilihan. Setelah terpilih, para kiai umumnya tidak lagi menjalin hubungan atau memberikan kontrol terhadap politisi yang didukungnya.⁶⁸ Artinya, peran yang dimainkan oleh para kiai atau tokoh agama, hanya sebatas ketika momen Pilkada atau Pemilu. Dari sinilah kemudian wajar, kalau para politisi yang didukung ada sebagian yang menyeleweng.

⁶⁴ Wawancara dengan KH. Ali Fikri, Pengasuh PP. Annuqoyah, Sumenep, Madura, di kediaman Narasumber, pada 11 Desember 2014

⁶⁵ *ibid*

⁶⁶ *ibid*

⁶⁷ *ibid*

⁶⁸ *ibid*

Selain itu, otoritas kiai juga mengalami degradasi di mata masyarakat ketika mereka banyak bergantung pada pemerintah. Banyak kiai yang awalnya mempunyai independensi yang cukup tinggi terhadap pemerintah, sehingga karismanya di hadapan masyarakat sangat kuat. Namun seiring dengan berlalunya waktu, para kiai justru ada yang bergantung pada pemerintah. Inilah yang membuat karisma para kiai berkurang di mata masyarakat.⁶⁹

Sebagaimana dikatakan Ahmad Waris, pasca reformasi sebagian kiai di Sumenep banyak yang bergantung pada pemerintah. Hal ini terutama berkaitan dengan sumbangan pemerintah untuk lembaga pendidikan, terutama untuk sekolah-sekolah formal yang ada di bawah naungan pesantren. Salah satu dana tunjangan pemerintah yang membuat para kiai kehilangan kemandiriannya adalah Bantuan Operasional Sekolah (BOS). Ketika BOS dikeluarkan, sesama kiai bersaing untuk memperebutkan dana itu, hingga melahirkan konflik di kalangan kiai sendiri. Dalam hal ini, Ahmad Waris menyatakan bahwa BOS justru cenderung merusak dunia pesantren. "Oleh karena itu, saya juga setuju kalau seandainya dana itu dihapuskan saja. Dibandingkan manfaatnya, lebih besar madharatnya."⁷⁰

Fenomena itulah yang disesalkan oleh orang-orang seperti Waris. Kenapa bantuan pemerintah sampai menghancurkan independensi para kiai sehingga membuat karisma mereka menjadi turun di mata masyarakat? Seharusnya bantuan pemerintah disikapi secara wajar-wajar dan tidak perlu diharapkan, apalagi sampai merusak wibawa dan integritas para kiai.

Selain kiai, pemegang otoritas karismatik lainnya adalah *blater*. Para *blater* sangat berperan penting dalam pengumpulan massa, terutama pada saat perhelatan politik. Namun secara umum, otoritas *blater* di Sumenep hanya digunakan untuk memenangkan calon. *Blater* hanya dipakai untuk menaikkan elektabilitas dan memenangkan seorang politisi. Padahal otoritas mereka juga besar. Dengan demikian *blater* di Sumenep kurang berperan dalam proses rekonsiliasi atau menciptakan perdamaian antar warga yang terkoyak akibat politik.⁷¹

⁶⁹ Wawancara dengan Ahmad Waris, ketua Lakspesdam NU Sumenep, di Kantor NU Sumenep, pada 4 Oktober 2014

⁷⁰ *ibid*

⁷¹ *ibid*

Para *blater* belum bisa berperan dalam meredakan ketegangan yang terjadi setelah pesta demokrasi selesai.⁷² Akhirnya, yang justru berperan adalah kiai. Padahal, jika diperkenankan, para *blater* di Sumenep sangat bisa untuk meredam konflik. Hal ini karena, sebagian warga banyak yang segan terhadap para *blater*. Lagi pula, seperti disinggung di atas bahwa *blater* tidak semuanya buruk. Karena itulah, alangkah baiknya kalau *blater* dalam konteks politik di Sumenep, bukan hanya berperan untuk mendukung atau memenangkan calon, tapi lebih dari itu, mereka juga turut meredam konflik-konflik akibat pertikaian politik.

2. Tradisional

a) Bangkalan

Dalam sejarahnya, Bangkalan ditetapkan sebagai kabupaten secara resmi pada 1 November 1885.⁷³ Sejak itulah Bangkalan menjadi area percaturan otoritas dalam konteks yang modern. Kontestasi otoritas di Madura tidak lagi dalam ruang kerajaan, melainkan dalam sistem pemerintahan yang sifatnya birokratis-legal. Sebagai potret sistem otoritas tradisional adalah kiai yang memimpin pondok pesantren. Di Bangkalan, keberadaan pondok pesantren tergolong kuat dan membumi. Seperti diketahui bahwa kepemimpinan seorang kiai pesantren Bangkalan lebih didasarkan pada garis keturunan. Seorang anak kiai (gus) ketika ayahnya yang menjadi kiai meninggal dunia, maka secara otomatis dia akan dikukuhkan sebagai penggantinya.

Selain dalam bentuk pesantren, sistem otoritas tradisional di Bangkalan memang mempunyai sejarah yang panjang, terutama di era kerajaan. Kerajaan yang berdiri di Bangkalan ini merupakan bagian dari wilayah Kerajaan Madura. Namun pada akhirnya kerajaan tersebut dihapus seiring dengan menguatnya pemerintahan Belanda.⁷⁴ Seperti dikatakan Kuntowijoyo bahwa sejak tahun 1847 seorang patih di Bangkalan telah diangkat dan digaji oleh pemerintah Belanda untuk menjadi adipati dan tumenggung.

Dalam konteks sejarah itu, di Bangkalan sebenarnya telah terwarisi nilai-nilai tradisional masa lampau dalam hal otoritas. Nilai-nilai itu masih eksis di era modern, meski sistem politik di

⁷² *ibid*

⁷³ Kuntowijoyo, *Madura: 1850-1940.....*hlm.175

⁷⁴ *Ibid*, hlm.173

Bangkalan tidak lagi berupa kerajaan. Apa yang dilakukan oleh Fuad, terkait dengan dinastinya di Bangkalan tidak lain adalah peneguhan atas kuatnya nilai-nilai tradisional tersebut. Di berbagai daerah barangkali tidak hanya Bangkalan yang masih didominasi oleh nilai-nilai tradisional dalam sistem politiknya. Banten, misalnya, juga bisa dijadikan contoh bagaimana sistem otoritas tradisional masih begitu kuat mempengaruhi sistem politik modern.

Dari sinilah kemudian terjadinya paradoks dalam sistem politik di daerah. Di satu sisi transformasi politik diidealkan ke arah sistem demokrasi, namun faktanya sistem tradisional masih begitu kuat mendominasi alam kesadaran para pemimpin di daerah. Bangkalan sebagai salah satu dari entitas politik daerah, termasuk wilayah yang masuk dalam ketegangan antara dua arus politik di atas. Dalam sistem tradisional ini seorang kepala daerah dipilih bukan karena kompetensi dan integritasnya, melainkan oleh nasab dan keturunan. Sebagaimana disebutkan di atas bahwa Fuad bisa menjadi bupati Bangkalan dua periode dan mampu membangun dinastinya yang begitu kuat karena dirinya secara nasab masih keturunan (cicit) Syaikhona Kholil. Inilah yang membuat kekuasaan Fuad bisa langgeng, di samping ditopang oleh kekuatan-kekuatan lainnya.⁷⁵

Selain itu, dalam konteks yang lebih sempit, otoritas tradisional di Bangkalan ini juga ada dalam orang tua atau orang yang dituakan dalam keluarga. Sebagaimana disebutkan di atas bahwa otoritas tersebut terkait dengan sistem *tanean lanjhang* di Madura, termasuk di Bangkalan. Dalam sistem *tanean lanjhang*, otoritas orang tua diwariskan ke menantu laki-laki pertama. Sehingga pelimpahan otoritas ini juga didasarkan pada asas tradisional. Mungkin saat ini tradisi itu mulai berkurang seiring dengan berkembangnya demografi dan tata letak kota.

Berlakunya sistem otoritas tradisional di Bangkalan itu, juga tidak bisa lepas dari pengaruh struktur sosial masyarakat Bangkalan. Hingga sekarang, struktur sosial masyarakat masih bergantung pada kaum elite lokal, terutama 'elite' agama. Sementara di sisi lain, kaum elite di Bangkalan nampak nyaman dengan posisinya sehingga terkesan enggan untuk mengajak masyarakat

⁷⁵ Wawancara dengan Eni Sri Rahayuningsih, dosen ekonomi UTM, Bangkalan di rumah narasumber pada 13 Desember 2014

melihat kenyataan-kenyataan yang lebih luas untuk membangun kemajuan.

Selain itu, dengan struktur sosial-masyarakat yang masih tradisional dan kental dengan tradisi-tradisi keagamaannya, membuat praktik kepatuhan pada “*guruh*” guru atau kiai, “*ratoh*” pemimpin politik dan “*oreng seppo*” orang tua, masih menjadi sistem nilai yang sangat dominan dalam kultur masyarakat Madura, termasuk Bangkalan. Dengan klaim patuh pada pemimpin atau guru tanpa diimbangi dengan nalar kritis, maka sering kali kepatuhan masyarakat bawah ini dimanfaatkan oleh kaum elite tersebut untuk memuluskan kepentingannya sendiri. Dengan kata lain, kepatuhan masyarakat bawah itu tak jarang diselewengkan oleh kelas elite.

Dari sinilah kemudian masyarakat Bangkalan, meski dekat dengan Pulau Jawa, tepatnya Surabaya, tetap terkesan tradisional dan nampak lambat kemajuannya. Sebab, secara sosial dan politik, kondisi mereka terpasung oleh kemapanan struktur yang lebih menguntungkan kaum elitnya. Meski harus diakui bahwa banyak kaum muda, terutama sekarang, banyak mengambil pendidikan modern. Namun, rata-rata mereka adalah pihak yang telah lama keluar dari Bangkalan, atau bukan merupakan keluarga elite yang ada di Bangkalan. Karena kondisi mereka terasa terkungkung oleh sebuah sistem dan struktur yang lebih menguntungkan kaum elite, maka mereka yang bukan tergolong elite lebih memilih meninggalkan Bangkalan dan mengambil peran di luar daripada hidup dengan sistem lama yang cenderung timpang dan jumud.

Namun, seiring dengan berjalannya waktu, Bangkalan kini mulai berbenah untuk memutus sistem tersebut. Salah satunya adalah dengan mengembangkan lembaga pendidikan untuk memberikan “pencerahan” bagi masyarakat sekitar. Salah satunya adalah didirikannya Universitas Trunojoyo Madura (UTM), yang berlokasi di Bangkalan, universitas terbesar di Madura. Dengan hadirnya universitas ini, masyarakat Bangkalan semakin terbuka wawasan dan pemikirannya, sehingga memungkinkan mereka keluar dari berbagai kejumudan yang membelenggunya, termasuk dalam sistem politik yang menindas.

Apalagi dengan melihat kenyataan sekarang ini, dimana globalisasi telah melanda seluruh dunia. Dan Bangkalan tidak lepas

dari gempuran arus budaya global tersebut. Oleh karena itu, kehadiran pendidikan yang mencerahkan tersebut dibutuhkan di Bangkalan.

Kejumudan dan keterkungkungan masyarakat Bangkalan, kemudian menjadi pintu masuk para elite, baik elite politik, agama, sosial dan ekonomi, untuk meraih kekuasaan, terutama pasca meletusnya gerakan Reformasi 1998. Era Reformasi telah membuka kesempatan bagi elite-elite lokal di Bangkalan untuk berebut otoritas dan kekuasaan. Kontestasi kekuasaan dan otoritas di Bangkalan yang dimainkan oleh para elite tidak diimbangi dengan pengetahuan dan kesadaran tentang pentingnya menegakkan semangat demokrasi yang sesungguhnya. Akibatnya, otoritas yang berjalan di dalamnya justru kontra produktif dengan semangat demokrasi yang menjadi salah satu isu utama dalam era reformasi.

Demokrasi kemudian hanya dimaknai sebagai prosedur untuk berkuasa tanpa mengetahui dan berpegang teguh pada nilai-nilai substansial yang ada di dalamnya. Oleh karena itu, proses demokrasi di Bangkalan justru membunuh semangat demokrasi itu sendiri. Sebab, sistem dan prosedur demokrasi di Bangkalan melahirkan sistem pemerintahan oligarki yang otoriter dan korup, sebagaimana yang tercermin dalam rezim Fuad Amin Imron sebelum tertangkap KPK.

b) Sampang

Seperti diketahui bahwa otoritas tradisional yang ada di Sampang adalah kiai dan *blater*. Hal ini terkait posisi kiai di Sampang sebagai guru dan pemimpin masyarakat. Oleh karena itu, pola kiai dalam menjadi tokoh masyarakat biasanya berdasarkan pada nasab atau keturunan. Hal yang sama juga berlaku bagi otoritas orang tua di Sampang sebagai konsekuensi dari tradisi *tanean lanjhang*.

Terkait dengan otoritas orang tua atau orang yang dituakan dalam keluarga tersebut, hal ini tercermin dari pemecahan masalah keluarga. Sebagian besar warga Sampang ketika memecahkan persoalan keluarga, otoritas pertama kali yang dirujuk adalah orang tua atau orang yang dituakan dalam keluarga.

Responden yang berasal dari Kabupaten Pamekasan, Sampang dan Sumenep cenderung meminta pendapat kepada orang tua untuk

memecahkan masalah dengan keluarga. Artinya, secara keseluruhan tidak terdapat perbedaan antara responden yang berasal dari Kabupaten Pamekasan, Sampang, dan Sumenep.

Dari data di atas bisa diketahui bahwa otoritas orang tua atau yang dituakan dalam keluarga hingga kini masih sangat kuat. Otoritas tradisional ini dalam sejarahnya terkait dengan budaya *tanean lanjhang* di Madura. Sebab, otoritas ini sifatnya turun temurun, meski sekarang tentu saja intensitasnya tidak sebesar dulu.

Begitu juga ketika menghadapi persoalan dengan teman kerja. Dalam kasus ini responden dari Sampang, Pamekasan, dan Sumenep juga menggunakan otoritas orang tua atau orang yang dituakan untuk dimintai pendapat.

Selain orang tua, otoritas tradisional di Sampang juga tercermin dari sosok kiai. Otoritas tradisional yang terakhir ini justru lebih kuat dan wilayah cakupannya juga lebih luas dari yang pertama. Ada beberapa kasus yang mencerminkan kuatnya otoritas kiai di Sampang. Antara lain dalam menciptakan kerukunan antar tetangga. Sebagian besar responden dari Sampang, Pamekasan, dan Sumenep percaya kepada otoritas kiai dalam menciptakan kerukunan antar warga.

Selain masalah sosial, yakni menciptakan kerukunan antar warga, otoritas kiai juga terkait dengan dunia spiritual. Dalam hal ini, otoritas diperlukan masyarakat Sampang untuk menciptakan ketenangan dan ketenteraman hidup. Responden dari Kabupaten Sampang, Pamekasan, dan Sumenep cenderung meminta pendapat kepada tokoh agama atau kiai.

Namun, dalam hal praktik politik kini mengalami perubahan. Seperti diungkapkan oleh Kiai Sholahur Rabbani bahwa ketika di era Orde Baru, dari sekian kiai, hanya satu yang paling karismatik yang dipilih untuk membuat fatwa politik. Hal ini terutama terkait dengan pilihan politik, terutama menjelang Pemilu. Pada era Orde Baru, supaya umat tidak bingung dalam menentukan pilihan politiknya, para kiai di Sampang yang saat itu umumnya masih satu suara, melakukan "ijtihad politik" yang hasilnya dibuat pegangan oleh masyarakat. Pola yang dilakukan pada waktu itu adalah para kiai Sampang berkumpul. Kemudian salah seorang kiai yang paling tua dan alim diberi "kewenangan" beristikhrah untuk

melihat ke arah mana perpolitikan saat itu. Selanjutnya kiai yang ditunjuk untuk beristikharah menyampaikan hasil istikharahnya yang kemudian dijadikan pegangan masyarakat dalam menentukan pilihan politiknya.⁷⁶ Karena yang beristikharah satu kiai, maka hasilnya sama bagi seluruh warga masyarakat Sampang.

Namun, setelah lahirnya reformasi, suara para kiai dalam hal politik di Sampang tidak utuh lagi. Hal ini sebagai konsekuensi dari maraknya partai-partai baru yang lahir. Para kiai banyak yang berdiaspora untuk bergabung ke partai-partai politik berbeda. Di era Reformasi mulai muncul pandangan-pandangan yang berbeda di kalangan kiai, walaupun pada masa sebelumnya juga ada pandangan yang berbeda tetapi tidak setajam dan sebanyak di era Reformasi hingga sekarang. Hal ini terutama menyangkut penentuan afiliasi politik. Kalau dulu yang diberi wewenang untuk beristikharah menentukan pilihan politik hanya satu kiai, kini hampir semua kiai bisa dikatakan beristikharah. Karena yang beristikharah banyak kiai, maka hasilnya juga banyak dan berbeda-beda. Hal seperti ini membuat masyarakat bingung.

Hal tersebut membuat masyarakat terpolarisasi, ditambah dengan banyaknya partai-partai politik. Maraknya polarisasi kemudian membuat para kiai berusaha menetralisasi perbedaan itu supaya tidak sampai menimbulkan gesekan keras di masyarakat. Terkait dengan transformasi otoritas para kiai di Madura, terutama di Sampang ini, dijelaskan oleh Sholahur Rabbani.

Selanjutnya, dalam rangka menekan gesekan akibat berbagai perbedaan tersebut, organisasi NU di Madura sangat berperan penting untuk mengutuhkannya kembali elemen-elemen masyarakat yang terpecah akibat perbedaan politik di atas. Para kiai yang berbeda secara politik, ketika mereka kembali duduk di NU, kembali menjadi satu. Dan ketika para kiai kembali satu dan rukun, maka masyarakat pun juga kembali rukun.⁷⁷

Di sinilah NU menjadi roh bagi persatuan, bukan hanya untuk para kiai, tetapi juga untuk masyarakat. Di sisi lain, berbagai perbedaan yang ada itu kemudian menjadi pendidikan politik bagi

⁷⁶ Wawancara dengan KH. Sholahur Rabbani, seorang pelukis, budayawan dan pengasuh PP. Assirojijah, di rumah narasumber, pada 12 Desember 2014

⁷⁷ Wawancara dengan KH. Sholahur Rabbani, seorang pelukis, budayawan dan pengasuh PP. Assirojijah, di rumah narasumber, pada 12 Desember 2014

masyarakat dan para kiai sendiri. Kiai kemudian semakin terbiasa dalam menyikapi perbedaan yang ada. Perbedaan kemudian dipandang sebagai hal yang wajar asal tidak sampai memecah belah masyarakat.⁷⁸

c) Pamekasan

Pemegang otoritas tradisional di Pamekasan adalah kiai. Kiai di Pamekasan dipandang sebagai sosok yang sakral dan menjadi tumpuan bagi masyarakat yang percaya kepadanya. Karena itulah, sebagaimana juga yang terjadi di wilayah lain di Madura, masyarakat bukan hanya menghormati diri sang kiai sendiri, tapi juga keturunannya. Ketika seorang kiai meninggal, anaknya kemudian secara otomatis menggantikannya untuk memimpin lembaga pesantren dan masyarakat sekitar.

Secara umum, pola kehidupan masyarakat Pamekasan, tidak bisa dilepaskan dari sosok kiai. Hal ini, khususnya menyangkut tentang kehidupan keagamaan. Dalam konteks luas, seperti dijelaskan di atas bahwa posisi kiai di Pamekasan juga berpengaruh terhadap kehidupan sosial politik. Hal ini utamanya yang terjadi di wilayah Pamekasan bagian utara.

Wilayah utara Pamekasan ini memang lokasinya agak di pedalaman dan pegunungan. Di sepanjang wilayah ini banyak sekali institusi-institusi keagamaan, mulai dari masjid hingga pondok pesantren. Wajar bila kiai di wilayah ini juga menjadi patron politik bagi warga. Sehingga seorang politisi sulit meraih suara yang signifikan di wilayah ini tanpa melakukan pendekatan kultural terhadap para kiai sebagai patron utama.

Sebagai pemegang otoritas tradisional, maka kepemimpinan yang dipegang para kiai di Pamekasan dan juga di wilayah lain di Madura adalah kepemimpinan non-formal. Sebagai pemimpin non-formal, kiai memegang otoritas yang lebih tinggi dari pemimpin formal, baik politisi maupun birokrat. Hal ini wajar, sebab, para politisi itu naik ke kursi kekuasaan di Pamekasan, salah satunya didukung oleh para kiai. Otoritas tradisional yang dipegang kiai tersebut, salah satunya didapatkan berkat penghayatannya terhadap nilai-nilai keagamaan yang begitu dominan dalam kehidupan

⁷⁸ *ibid*

masyarakat Pamekasan. Hal ini dimanifestasikan ke dalam bentuk tradisi dan praktik-praktik simbolik yang ada di Pamekasan.

Ada banyak hal kasuistik yang menunjukkan otoritas para kiai. Salah satunya adalah tentang menjadi warga Negara yang adil. Sebagian besar responden dari Kabupaten Pamekasan, terlepas apakah di wilayah utara maupun di utara Sampang dan Sumenep, lebih kepada kiai percaya dalam hal pendidikan warga negara untuk berbuat adil. Hal ini terkait dengan persoalan etika dan moralitas politik. Untuk menjadi warga masyarakat berbuat adil, kemudian adalah persoalan pendidikan politik masyarakat. Penanaman nilai-nilai moral, termasuk di dalamnya semangat keadilan, oleh sebagian warga Pamekasan, lebih dipercayakan kepada tokoh agama, sebagaimana data berikut:⁷⁹

No 53	PAMEKASAN	Pers (%)	SAMPANG	Pers (%)	SUMENEP	Pers (%)
	Jml.		Jml.		Jml.	
Orang Tua	14	33.34	12	28.58	13	30.96
Tokoh Agama/Kiai	16	38.09	22	52.38	20	47.61
Pemerintah	4	9.52	8	19.04	9	21.43
Lainnya	8	19.05	0	0	0	0
TOTAL	42	100	42	100	42	100

d) Sumenep

Otoritas tradisional di Sumenep, yang paling kuat juga direpresentasikan oleh kalangan tokoh agama atau kiai. Seperti sudah disinggung di bagian sebelumnya bahwa di Sumenep, kiai atau tokoh agama, terutama kiai yang tidak terlibat politik praktis, masih sangat berpengaruh. Masyarakat masih banyak percaya terhadap anjuran dan nasihat-nasihat kiai, terutama dalam masalah-masalah tertentu.

Selain kiai, otoritas tradisional lainnya tentu berasal dari orang tua atau orang yang dituakan dalam sebuah keluarga. Hanya saja, otoritas orang yang dituakan dalam sebuah keluarga, lingkungannya lebih kecil, yakni sebatas pada keluarga tertentu. Namun pola pelimpahan otoritas di kalangan keluarga kiai maupun orang yang

⁷⁹ Berdasarkan survei yang dilakukan di Madura pada 13-16 Januari 2015

dituakan dalam sebuah keluarga yang lain pada prinsipnya sama, yakni berdasarkan pada nasab atau keturunan.

Ada beberapa kasus di Sumenep yang bisa dijadikan contoh dalam melihat otoritas kiai, di antaranya adalah terkait dengan persoalan spiritual, atau yang berhubungan dengan persoalan ketenangan hidup. Hal ini tidak bisa dipisahkan dari berbagai persoalan hidup yang menimpa masyarakat Sumenep. Untuk mengatasinya, mayoritas responden dari Sumenep lebih percaya terhadap otoritas kiai. Begitu juga oleh responden yang berasal dari Kabupaten Sampang dan Pamekasan.

Jadi, otoritas kiai di Sumenep antara lain yang paling kuat terefleksikan dalam kasus mencari ketenangan hidup. Persoalan ini sangat krusial ketika musim Pemilu atau Pilkada. Masyarakat banyak dilanda kegelisahan, perpecahan, dan percekocokan antar kelompok satu dengan kelompok lain. Fenomena seperti ini jelas mudah mengguncang ketenteraman batin masyarakat. Dalam kondisi seperti inilah, masyarakat 'lari' kepada kiai atau tokoh agama untuk mendapatkan ketenangan dan ketenteraman.

Tak jarang, untuk mengatasi persoalan ini, para kiai atau tokoh agama menggunakan pendekatan spiritual. Oleh karena itu, fungsi kiai di Sumenep, dalam konteks kehidupan sosial, selain sebagai kekuatan untuk menggaet massa juga untuk menciptakan kedamaian, ketenangan, dan kerukunan di kalangan warga, terutama pasca perhelatan politik, baik dalam konteks Pilkada maupun Pemilu.⁸⁰

Selain persoalan di atas, otoritas kiai juga nampak dalam persoalan moral. Kiai atau tokoh agama di Sumenep masih dipandang sebagai 'kelompok' yang mempunyai otoritas moral tertinggi. Hal ini misalnya terdapat dalam persoalan bagaimana menjadi warga yang bisa bermanfaat bagi orang lain. Dalam hal ini sebagian besar responden dari Kabupaten Sumenep lebih percaya kepada otoritas kiai. Begitu pula dengan responden yang berasal dari Kabupaten Sampang.

Selain kiai, orang yang dituakan dalam sebuah keluarga juga mencerminkan sebuah otoritas tradisional di Sumenep. Beberapa kasus yang mencerminkan otoritas tradisional ini, terutama ada di

⁸⁰ Wawancara dengan Ahmad Waris, ketua Lakspeadam NU Sumenep, di Kantor NU Sumenep, pada 4 Oktober 2014

dalam lingkup keluarga. Kasus yang mencerminkan otoritas keluarga tersebut, misalnya, terkait dengan persoalan musibah yang menimpa keluarga. Mayoritas warga Sumenep, ketika tertimpa musibah, yang dijadikan rujukan untuk mencari solusi adalah orang yang dituakan dalam sebuah keluarga. Sementara, bagi mayoritas responden dari Kabupaten Sampang cenderung merujuk pada orang tua dan kiai. Secara keseluruhan terdapat perbedaan pendapat mengenai orang yang dimintai pendapat saat dilanda musibah (Sumber otoritas) antara responden yang berasal dari Kabupaten Pamekasan, Sampang, dan Sumenep.

Kata musibah di atas, tentu saja masih sangat umum. Jenisnya juga macam-macam. Namun, yang jelas, kasus tersebut menjadi cerminan bagi otoritas orang yang dituakan dalam sebuah keluarga di Sumenep. Yang perlu dicatat, ketika persoalan atau musibah itu tidak bisa diatasi oleh orang yang dituakan dalam keluarga, pihak yang bersangkutan akan membawa persoalannya ke orang yang dipandang lebih tahu atau lebih mempunyai kapasitas untuk mengatasinya, di antaranya adalah para kiai atau *blater*.

3. Rasional-Birokratis

a) Bangkalan

Otoritas rasional-legal di Bangkalan hanya ada secara prosedural. Secara substansial otoritas ini tidak berjalan karena dibajak oleh sistem dinasti yang telah tumbuh secara menggurita. Secara prosedural, memang nampak ada otoritas rasional-legal. Seperti dalam pemilihan bupati atau kepala daerah juga melalui Pilkada. Namun, dalam prosesnya banyak penyelewengan dan kecurangan yang dilakukan oleh pihak-pihak tertentu untuk memenangkan seorang calon. Oleh karena itu, prosedur demokrasi yang ada di Bangkalan justru berbalik menghasilkan dinasti politik yang korup. Sebab, banyak norma-norma demokrasi yang justru diterabas.

Pola kepemimpinan Fuad yang mendominasi struktur pemerintahan daerah di Bangkalan adalah bukti matinya otoritas rasional-legal. Otoritas, pada akhirnya tidak berjalan secara rasional dan berdasarkan pada undang-undang yang ada, karena telah dikondisikan oleh pemegang otoritas itu sendiri. Dari mulai legislatif, eksekutif hingga berbagai kekuatan masyarakat telah

dihegemoni dan diintervensi oleh oknum pemegang otoritas. Oleh karena itu, jalannya pemerintahan tidak bisa sealur dengan undang-undang yang ada, melainkan sesuai dengan kehendak pemegang otoritas itu sendiri.

Karena itulah, pemerintahan di Bangkalan, saat itu, bukan wujud dari berjalannya demokrasi yang sesungguhnya, melainkan hanya demokrasi permukaan. Sebab, pilar-pilar demokrasi banyak ditelikung untuk kepentingan pemegang otoritas. Sehingga benar apa yang dikatakan direktur *Madura Corruption Watch*, Syukur, bahwa politik di Bangkalan didesain seolah-olah demokratis, namun sejatinya adalah politik dinasti. Semua partai kebagian kursi yang sama, namun sejatinya penguasanya sama (*Jawa Pos*:3/12/2014). Jadi, otoritas legal-rasional tampak hanya di permukaan, namun yang berjalan sesungguhnya adalah otoritas tradisional.

Seperti dijelaskan di bagian sebelumnya bahwa dalam mengatur dan menjalankan pemerintahan Bangkalan, "sang raja", Fuad Amin Imron bukan lagi memusatkan kantor pemerintahan di kantor bupati, melainkan di rumah pribadinya. Sebagian besar kebijakan didesain di rumah tersebut. Selain itu, intervensi Fuad di ranah legislatif juga sangat dominan. Bahkan, parpol-parpol di Bangkalan pun tak luput dari intervensinya.⁸¹ Hal ini menunjukkan bahwa otoritas legal-rasional tidak berlaku lagi, dalam politik dan pemerintahan di Bangkalan. Dengan kata lain, pemerintahan di Bangkalan dalam bentuk luarnya nampak legal-rasional, namun isinya sangat tradisional bahkan korup.

Dalam perspektif *Power cube*-nya John Gaventa, Fuad telah mempraktikkan apa yang disebut dengan *hidden power* (kekuasaan yang tersembunyi). Hal ini merupakan kekuasaan yang ada dalam ruang tertutup, sebuah ruang kekuasaan yang tidak bisa dilacak oleh masyarakat awam. Dalam ruang ini, segala kebijakan penting diputuskan di balik pintu kekuasaan, sehingga masyarakat tidak mungkin bisa melakukan kontrol. Karena, sebuah kekuasaan atau pemerintahan tidak bisa dekat dengan rakyat, kekuasaan kemudian terpusat di pihak personal, baik dalam konteks individu maupun kelembagaan (di daerah).⁸²

⁸¹ *Jawa Pos* (3/12/2014)

⁸² Abd. Halim, *Politik Lokal*.....hlm.99

Sebagai satu-satunya pemegang kekuasaan di Bangkalan, Fuad menjadi penentu utama semua kebijakan politik di Bangkalan. Hal itu tidak hanya berlangsung semasa dirinya menjadi bupati Bangkalan selama dua periode, setelah lengser pun, dia masih sangat berkuasa meski kursi bupati dijabat oleh anaknya.⁸³ Dari keterangan ini, bisa dikatakan bahwa anaknya yang sekarang menjadi bupati Bangkalan seolah hanya sebagai wayang, sementara dalangnya adalah Fuad sendiri.

Hal ini menunjukkan bahwa betapa otoritas tradisional dan mungkin juga karismatik di Bangkalan begitu menancap kuat. Sehingga hal ini berakibat pada tidak berdayanya otoritas legal-rasional. Matinya otoritas ini semakin mengukuhkan kekuasaan dinasti di Bangkalan. Dinasti Fuad kemudian tumbuh menjadi gurita yang menguasai segala aspek kehidupan Bangkalan, terutama hal-hal yang vital dan strategis.

b) Sampang

Otoritas legal-rasional tercermin dalam lembaga-lembaga sosial politik di Sampang. Hal ini merupakan otoritas yang formal yang menyangkut kebijakan untuk masyarakat luas di Sampang. Singkatnya, otoritas legal-rasional ini bisa direpresentasikan oleh pejabat. Merekalah yang memegang kewenangan secara legal-formal dalam membuat kebijakan.

Keberadaan otoritas ini, juga bisa dilihat dari beberapa kasuistik, yang menyangkut peran pemerintah, di antaranya adalah masalah ekonomi. Terkait hal ini, sebagian besar responden dari Kabupaten Sampang lebih percaya pada otoritas pemerintah. Begitu juga bagi responden dari Kabupaten Pamekasan dan Sumenep.

Ini artinya sebagian besar masyarakat Sampang percaya bahwa persoalan-persoalan ekonomi bisa diselesaikan dengan menggunakan pendekatan struktural. Karena lebih struktural, maka kebijakan pemerintahlah yang harus berperan dalam menyelesaikan masalah ekonomi. Berbagai produk peraturan daerah yang berkaitan dengan ekonomi Sampang harus benar-benar menjamin bagi kesejahteraan masyarakat. Kepercayaan sebagian besar masyarakat yang tercermin dari data tersebut di atas merupakan

⁸³ *Jawa Pos* (3/12/2014)

modal penting bagi pemerintah untuk membangun sistem perekonomian yang adil dan merata bagi seluruh warga Sampang.

Selain dalam persoalan ekonomi, otoritas pemerintah juga tercermin dalam kasus penegakan hukum formal. Mayoritas responden dari Sampang percaya terhadap pemerintah dalam hal penegakan hukum formal. Begitu juga bagi responden dari Kabupaten Pamekasan dan Sumenep.

Terkait dengan otoritas tersebut, ada satu hal yang menarik, yakni tentang cara meraih dan menggunakan otoritas. Salah satunya adalah yang dipraktikkan oleh Fadhilah Budiono, wakil bupati Sampang saat itu yang sebelumnya telah menjabat sebagai bupati Sampang selama dua periode. Bagi Budiono, politik adalah sebuah lobi dan komunikasi. Oleh karena itu, baginya, dalam berpolitik yang paling sering dilakukan adalah berkomunikasi dan menjalin hubungan dengan siapa saja.⁸⁴ Atas dasar itulah, faktor ideologi tidak terlalu penting bagi dirinya. Ideologi dalam pandangan Budiono justru membatasi diri untuk melakukan komunikasi politik dengan elemen masyarakat. Dalam melakukan lobi politik, semua golongan justru harus dirangkul.

Begitu juga saat otoritas dan kekuasaan telah dicapai, maka langkah yang harus dilakukan adalah menggunakan otoritas itu untuk melayani masyarakat, bukan hanya untuk satu masyarakat tertentu. Oleh karena itu, ketika Budiono berhasil menjabat, dirinya tidak hanya terkungkung oleh satu ideologi, tapi juga melayani dan merangkul seluruh ideologi. Baik NU, Muhammadiyah, Persis, Nasionalis dan sebagainya dia rangkul dan lindungi. Meski dalam hal ini, menurut Fadhilah, NU di Sampang memang sangat dominan. Partai politik, bagi Budiono hanya sebagai kendaraan politik. Jadi, tidak peduli ideologi apa yang diusung oleh partai. Asalkan mampu dan efektif mengantarkan dirinya ke tampuk kekuasaan, maka partai itu akan digunakan.⁸⁵

4. Pamekasan

Otoritas rasional-legal selanjutnya ada di Pamekasan. Otoritas jenis ini tercermin dalam lembaga-lembaga resmi di jajaran

⁸⁴ Wawancara dengan H. Fadhilah Budiono, Wakil Bupati Sampang di Kantor Wabup pada Senin, 5 Oktober 2014

⁸⁵ *ibid*

pemerintahan Pamekasan. Otoritas ini, terkait dengan kebijakan-kebijakan formal yang berhubungan dengan hajat hidup orang banyak. Namun para politisi atau individu yang bisa meraih otoritas ini juga ditopang oleh peran kiai dan *blater*.

Ada beberapa hal kasuistik yang mencerminkan otoritas pemerintah sebagai pemegang otoritas rasional-legal di Pamekasan. Di antara kasus tersebut adalah tentang penegakan hukum formal. Sebagian besar responden dari Pamekasan lebih percaya kepada otoritas pemerintah dalam hal penegakan hukum formal. Responden dari Sampang dan Sumenep juga menyatakan hal yang sama.

Selain persoalan penegakan hukum formal, otoritas pemerintah juga dipercaya oleh sebagian besar responden dari Pamekasan dalam hal penyelesaian sengketa tanah. Responden dari Sampang dan Sumenep juga menyatakan hal yang sama.

Namun, seperti dikatakan wakil bupati Pamekasan, Kholil Asy'ari, otoritas tokoh agama di Pamekasan masih sangat kuat. Oleh karena itu, berbagai kebijakan di Pamekasan sering kali dikonsultasikan dengan para tokoh agama. Baik ketika dalam proses pencalonan maupun setelah berhasil menjadi pemimpin daerah, (wakil bupati) Asy'ari dan Syafii (bupati) selaku pemimpin pemerintahan, senantiasa berkomunikasi dengan para tokoh agama. Sementara itu, dalam konteks masyarakat, berbagai praktik otoritas rasional-legal melalui berbagai kebijakan, kata Asy'ari banyak mengalami kendala. Antara lain terkotak-kotaknya masyarakat dalam menyikapi sebuah program yang dijalankan pemerintah. Sebagian warga ada yang berusaha menentang kebijakan pemerintah.

Dalam konteks demokrasi, hal seperti itu memang sesuatu yang wajar. Namun, yang menjadi persoalan bagi Asy'ari adalah sebagian warga yang menentang lebih disebabkan faktor mobilisasi dan provokasi dari beberapa pihak yang memang menjadi rival pemerintah, bukan karena faktor ideologis.⁸⁶ Masyarakat yang dimobilisasi untuk menentang otoritas pemerintah daerah, kebanyakan tidak sadar kalau dirinya dimobilisasi oleh pihak lain. Saat Pilkada selesai, sebagian warga sengaja didesain untuk menentang pihak yang berkuasa.⁸⁷ Inilah yang menurut Asy'ari,

⁸⁶ Wawancara dengan Wakil Bupati Pamekasan, Kholil Asya'ri, di Kantor Wakil Bupati, kota Pamekasan, pada 11 Desember 2014

⁸⁷ *ibid*

salah satu persoalan politik yang ada di Pamekasan terutama. Karena itulah, dalam menjalankan roda pemerintahan senantiasa menjaga komunikasi dengan elemen masyarakat, terutama dengan para tokoh agama.

Berdasarkan penuturan Asy'ari, dalam rangka menjalankan otoritas yang telah diamanahkan masyarakat Pamekasan, pemerintah daerah membuat beberapa program unggulan. Salah satu yang ditekankan adalah bidang pendidikan, kesehatan, dan pertanian.⁸⁸ Bidang pendidikan, orientasinya adalah menciptakan pemerataan pendidikan untuk seluruh warga Pamekasan. Sementara untuk kesehatan program utamanya adalah menambah fasilitas kesehatan, seperti puskesmas, memperbaiki dan mengembangkan fasilitas yang ada, serta menyebarkan dokter-dokter ke pelosok pedesaan. Sementara di bidang pertanian, salah satunya adalah melakukan pemberdayaan petani garam. Hal yang diusahakan oleh Pemerintah Pamekasan adalah membuat tata niaga garam yang bisa melindungi para petani. Jangan sampai harga garam, membuat para petani menjadi terkonstraksi. Hal ini, terutama ketika menghadapi impor garam yang tak terkendali.⁸⁹

c) Sumenep

Sebagaimana di kabupaten-kabupaten lainnya, otoritas rasional-legal ini direpresentasikan oleh pemerintahan daerah, baik di level eksekutif, legislatif maupun yudikatif. Tentu saja otoritas yang diperoleh pemerintah daerah Sumenep melalui prosedur formal, yang salah satunya adalah melalui perhelatan politik baik Pilkada maupun Pemilu.

Namun, sebagaimana di wilayah-wilayah lain di Madura, proses dalam meraih otoritas ini banyak dipengaruhi oleh kekuatan-kekuatan otoritas yang sifatnya non-formal. Sebab, para calon atau politisi yang hendak meraih otoritas ini justru banyak menggunakan otoritas-otoritas kultural, seperti kiai atau *blater*. Dari sinilah kemudian diketahui bahwa para pemegang otoritas rasional-legal, termasuk di Sumenep, sejatinya ditopang oleh kekuatan-kekuatan otoritas non-formal.

⁸⁸ *ibid*

⁸⁹ *ibid*

Otoritas, dalam pelaksanaannya terkait dengan persoalan-persoalan kebijakan publik. Melalui otoritas formal inilah, berbagai kebijakan publik didesain dan diimplementasikan. Oleh karena itu, otoritas ini yang paling banyak disorot oleh rakyat. Sebagaimana pemerintah di daerah lain, pemerintah di Sumenep juga mempunyai kelebihan dan kekurangan.

Salah satu prestasi Pemkab Sumenep, misalnya, yang terkenal terjadi pada 2010 yang lalu. Pemerintah Kabupaten Sumenep menerima Piagam Penghargaan Pelayanan Publik Citra Bhakti Abdi Negara (CBAN) dari Kementerian Negara Pendayagunaan Aparatur Negara.⁹⁰ Kepala Bagian Organisasi Sekretariat Daerah Kabupaten Sumenep, Drs. Hadi Soetarto, M.Si, pernah mengatakan, Kabupaten Sumenep merupakan salah satu dari 32 kabupaten atau kota se-Indonesia yang berhasil meraih penghargaan di bidang pelayanan publik. Keberhasilan Kabupaten Sumenep menerima penghargaan itu karena dinilai mempunyai komitmen kuat dalam meningkatkan pelayanan publik, dengan melahirkan berbagai kebijakan perbaikan di bidang pelayanan publik.⁹¹

Namun, ada juga beberapa kekurangan dari implementasi otoritas legal-rasional di Sumenep. Dalam konteks sosial dan ekonomi, menurut Waris, masyarakat Sumenep sebenarnya telah mandiri dalam membangun perekonomian. Seperti dijelaskan di atas, para politisi dan pejabat di Sumenep kurang begitu memperhatikan nasib rakyat. Pemerintah atau politisi Sumenep hanya memberikan bantuan yang tidak seberapa kepada masyarakat. Masyarakat pun akhirnya cuek kepada mereka. Inilah yang akhirnya membuat masyarakat Sumenep apatis dengan persoalan politik.

Namun dengan bantuan yang sedikit itu, usaha-usaha masyarakat di sektor ekonomi maupun sosial sering kali diklaim oleh pemerintah sebagai prestasinya.⁹² Inilah yang pernah dibantah oleh Waris dalam seminar di Guluk-Guluk. Saat itu ada seorang politisi mengklaim usaha penggemukan sapi masyarakat sebagai prestasinya. Padahal usaha itu sebenarnya sudah dibangun sendiri oleh masyarakat setempat.⁹³ Jadi, dalam konteks otoritas legal-

⁹⁰ <http://www.sumenep.go.id/?page=prestasidaerah.html>(akses:27/03/2015)

⁹¹ *ibid*

⁹² Wawancara dengan Ahmad Waris, ketua Lakspesdam NU Sumenep, di Kantor NU Sumenep, pada 4 Oktober 2014

⁹³ *ibid*

rasional di Sumenep masih terdapat sejumlah persoalan krusial terkait dengan implementasi kebijakan pemerintah yang benar-benar berpihak kepada rakyat secara merata.

4. Kombinasi

a) Bangkalan

Otoritas dalam perspektif Weberian di atas, dalam praksisnya tidak mesti berdiri sendiri-sendiri. Keberadaan otoritas tradisional, karismatik, dan rasional-legal secara teoritik memang nampak bisa dipisah-pisahkan karena mempunyai perbedaan yang signifikan, bahkan bertolak belakang.

Namun, dalam praksisnya, tipologi atau jenis-jenis otoritas di atas bisa saling bertemu, termasuk di Bangkalan, yakni ketika Fuad Amin Imron masih berkuasa. Fuad merepresentasikan tiga otoritas yaitu: tradisional, karismatis dan rasional-legal (Mungkin di Bangkalan hanya Fuad yang memiliki tiga otoritas tersebut). Tokoh-tokoh lain, seperti kiai, *blater*, pejabat, maupun orang tua, hanya mempunyai satu otoritas. Kiai, misalnya, yang tidak menjabat sebagai anggota DPRD atau pejabat pemerintahan, hanya mempunyai otoritas tradisional.

Atau *blater* yang hanya mempunyai otoritas tradisional. Sementara pejabat atau legislatif, hanya mempunyai satu otoritas, yaitu otoritas legal-rasional.

Fuad adalah seorang kiai dan keturunan ulama besar, sementara di sisi lain dirinya adalah seorang Bupati dan ketua DPRD Bangkalan. Dari sini kemudian Fuad memegang tiga otoritas secara bersama-sama. Kombinasi ketiga otoritas itu kemudian sangat berpengaruh dalam mengukuhkan dinasti Fuad di Bangkalan. Kekuasaan tradisional dan karismatik yang melekat di dalam dirinya memungkinkannya meraih otoritas rasional-legal dengan mudah. Sebagai keturunan ulama besar dan diyakini mempunyai kemampuan atau kesaktian tertentu oleh sebagian besar warga Bangkalan, Fuad bisa melaju menjadi anggota DPRD dan bupati dua periode.

Setelah meraih otoritas rasional-legal melalui prosedur pemilihan, Fuad secara otomatis semakin mempunyai otoritas yang lebih lengkap. Berbagai jenis otoritas yang menggumpal di tangannya menjadikan Fuad sebagai penguasa tunggal di Bangkalan. Kombinasi otoritas juga berpengaruh terhadap berbagai pungenan

di Bangkalan, yang didesain seolah-olah legal, namun sebenarnya lebih merupakan pemerasan.

Selain maraknya berbagai suap, di Bangkalan juga terjadi praktik perpajakan yang aneh dan agak menggelikan. Misalnya, sistem perpajakan untuk rumah makan. Di era Fuad, pajak rumah makan ditarik dengan sistem persenan untuk setiap porsi (*Jawa Pos:3/12/2014*). Salah seorang pengusaha di Bangkalan bercerita bahwa ada sebuah rumah makan di Bangkalan yang ditarik pajak Rp 3.000 per piring. Akibat kebijakan tersebut, ada warung makan yang gulung tikar akibat tidak kuat membayar pajak (*Jawa Pos:3/12/2014*).

Dalam sejarahnya, kebijakan pajak tersebut memang ada hubungannya dengan sistem kekuasaan dan reorganisasi politik Bangkalan. Seperti yang ditulis oleh Kuntowijoyo, bahwa ketika Bangkalan mengalami transisi reorganisasi politik dari kerajaan ke bentuk birokrasi modern (kabupaten), maka sistem upeti (*apanage*) di Bangkalan diatur berdasarkan tradisi hukum sewa-menyewa *percaton*, (satu-dua tahun masa sewa), sehingga selesainya kontrak tersebut dijadikan pedoman atau patokan bagi selesainya sistem tersebut. Lama-kelamaan sistem upeti atau *apanage* kemudian dihapuskan. Hal ini kemudian memberikan dampak yang serius terhadap para pemegang sewa.

Di antara dampak itu adalah sewa-menyewa yang ditiadakan menjadi sangat tinggi. Di sisi lain, di era reorganisasi ini, para petani enggan membayar pajak melalui sistem aturan yang baru. Pajak tanah yang baru diterapkan, pada 1 Januari 1884 disambut dengan berbagai aksi kekacauan di Bangkalan.⁹⁴ Jadi, persoalan perpajakan di Bangkalan sangat terkait dengan perubahan sistem pemerintahan dan pemegang otoritas politik di dalamnya. Apa yang dipraktikkan oleh Fuad lewat berbagai kebijakan pemerintahannya, termasuk masalah pajak, jelas terkait dengan sistem dan otoritas yang dipegangnya.

b) Sampang

Otoritas tradisional di Sampang masih sangat kuat. Keberadaan kiai atau tokoh agama masih menjadi magnet politik bagi masyarakat Sampang. Karena itulah, wajar jika bupati Sampang hingga periode ketika riset ini dilakukan, juga dijabat oleh seorang kiai, yakni K.H.

⁹⁴ Kuntowijoyo, *Madura: 1850-1940.....*hlm.177

Fannan Hasib (Ra Fannan). Dari sini, kemudian bisa diketahui bahwa telah terjadi kombinasi otoritas dalam diri Fannan, yakni otoritas tradisional dan karismatik di satu sisi, namun di sisi lain dia juga memegang otoritas legal rasional dengan posisinya sebagai Bupati Sampang.

Sebelum menjabat sebagai bupati, Fannan menjadi wakil bupati pada pemerintahan Bupati Noer Tjahja. Namun hubungan mereka kurang baik karena Fannan tidak difungsikan dengan baik. Ia bersama pasangannya, Fadhilah Budiono, berhasil memenangkan Pilkada Sampang dengan perolehan suara sebanyak 163.483 atau sebesar 31,44%. Pasangan ini unggul di beberapa kecamatan, seperti kecamatan Kota, Sokobanah, Jrengik, Torjun, Pengarengan, Banyuates, Tambelangan, dan Karang Penang, dan mengalahkan lima pasangan lainnya, yakni pasangan Hermanto Subaidi–Jakfar Sodiq, Noer Tjahja–Heri Purnomo, Harjono Abdul Bari–Hamduddin, K.H. Achmad Yahya–H. M. Faisol Mubarrak, dan K.H. Faisol Muqoddas–Tryandi Husnu.

Fannan berasal dari PPP, namun pada saat pencalonannya, dia tidak menggunakan PPP sebagai kendaraan politik, melainkan menggunakan tiga partai kecil di Sampang, yakni PKS, PBR, dan PNUI. PPP justru mencalonkan Hermanto Subaidi – K.H. Jakfar Sodiq. Hal ini kemudian semakin menunjukkan tesis Budiono di atas bahwa dalam politik, ideologi tidak begitu vital dalam meraih kekuasaan. Kedua orang pemegang otoritas di Sampang saat ini, Fannan dan Budiono juga berasal dari partai yang berbeda.

Namun, selain otoritas kiai, dalam otoritas yang terepresentasikan dalam 'duet' Fannan dan Budiono juga didukung oleh popularitas. Dalam hal ini, Budiono sangat berperan. Budiono merupakan tokoh yang cukup diidolakan oleh masyarakat Sampang. Dirinya sangat populer dan elektabilitasnya sangat tinggi. Oleh karena itu, seolah muncul sebuah jargon bahwa siapa pun calon bupati, kalau ingin menang, harus menggandeng Budiono. Budiono sendiri sering mengklaim bahwa dirinya maju sebagai bupati maupun wakil bupati karena memenuhi aspirasi rakyat. Rakyat Sampang menghendaki dia untuk maju. Jadi, dalam konteks Sampang, otoritas yang sifatnya kombinatif, telah melibatkan beragam faktor. Di satu sisi faktor tradisional dan karismatik, dan di sisi lain juga popularitas.

c) Pamekasan

Otoritas kombinasi di Pamekasan juga ditunjukkan, salah satunya oleh pemegang otoritas tradisional dan karismatik yang memegang otoritas legal-rasional. Sebenarnya, para kiai di Madura, termasuk di Pamekasan, juga memegang otoritas kombinasi. Hal ini karena kebanyakan kiai memegang otoritas tradisional dan karismatik. Ketika kiai memegang otoritas rasional-legal dengan menjadi bupati atau anggota DPRD dan jabatan-jabatan formal lainnya, maka kiai tersebut semakin berlipat otoritasnya.

Saat ini, Otoritas legal-rasional tertinggi di Pamekasan dipegang oleh Achmad Syafii Yasin dan Kholil Asy'ari. Achmad Syafii adalah bupati Pamekasan yang memerintah selama dua periode, yakni 2003-2008 dan 2013-2018. Pasangan nomor urut 3 itu dalam Pilkada Pamekasan 2013 memperoleh suara sebanyak 250.336 (54,51%). Mereka mengalahkan pasangan petahana, K.H. Kholilurrahman-Moh. Masduki yang memperoleh suara 205.902 (44,45%) dan pasangan Al Anwari-Holil yang memperoleh 6,905 (1,49%).

Jika Syafii memegang tampuk kekuasaan di eksekutif, maka adiknya yang bernama Halili memegang kekuasaan di lembaga legislatif dengan menjadi pimpinan DPRD. Awalnya, Halili merupakan anggota biasa di Fraksi Partai Persatuan Pembangunan (PPP) dan menjadi Plt. Ketua DPRD Pamekasan tahun lalu. Dia menggantikan ketua DPRD sebelumnya, Kholil Asy'ari, yang terpilih menjadi wakil bupati Pamekasan. Kendati bersaudara, Halili dan Achmad Syafii berasal dari partai berbeda. Achmad Syafii merupakan kader Partai Demokrat, sedangkan Halili dari PPP.⁹⁵ Saat Pemilihan Bupati (Pilbup) Pamekasan pada 9 Januari 2013, kedua partai ini berkoalisi mengusung pasangan Achmad Syafii dari Partai Demokrat, dan mantan Ketua DPRD Pamekasan, Kholil Asy'ari, dari PPP.

Satu hal yang harus diketahui adalah naiknya Syafii dan Kholil ke tampuk kekuasaan Pamekasan bukan karena partai, melainkan didukung oleh para kiai *blater*. Selain itu, Syafii yang merupakan mantan Bupati Pamekasan periode 2003-2008, tentu sudah mempunyai bekal untuk pencalonan keduanya pada 2013-2018. Ketika mencalonkan diri, sebagaimana calon lainnya, mereka berdua

⁹⁵ [http://regional.kompas.com/read/2013/10/01/1531162/Kabupaten.Pamekasan.Dipimpin.Kakak.dan.Adik\(akses:20/3/2015\)](http://regional.kompas.com/read/2013/10/01/1531162/Kabupaten.Pamekasan.Dipimpin.Kakak.dan.Adik(akses:20/3/2015))

juga sowan ke beberapa kiai.⁹⁶ Selain kiai, naiknya Syafii dan Kholil juga didukung oleh *blater*. Dalam penuturan Tasan, salah seorang tokoh yang disegani di Pamekasan, dirinya turut andil dalam memenangkan Syafii dan Kholil menjadi Bupati periode 2013-2018.

Karena jasa Tasan inilah, maka pasca kemenangannya, Syafii berkunjung ke rumah Tasan⁹⁷ yang letaknya di pedalaman dan pegunungan yang ada di Pamekasan wilayah timur. Kunjungan tersebut atas inisiatif pribadi, bukan atas permintaan Tasan, karena Tasan sendiri tidak mengharapkan imbalan apa-apa dari bupati. Alasan Tasan membantu Syafii karena ketulusan. Hal inilah yang membuat dirinya dihormati oleh masyarakat, termasuk Syafii yang berkedudukan sebagai penguasa dan pemimpin di Pamekasan.⁹⁸

Dari penjelasan di atas diketahui bahwa kombinasi otoritas di Pamekasan tercermin dalam kemenangan Syafii dan Kholil pada Pilkada Pamekasan. Dengan mendayagunakan berbagai otoritas, pasangan Syafii-Kholil kemudian berhasil memenangkan pemilihan kepala daerah di Pamekasan. Bahkan keduanya telah mampu mengkanvaskan pasangan K.H. Kholilurrahman-Moh. Masduki. Padahal Kholilurrahman adalah seorang kiai. Karena kalah melawan Syafii, maka Kholilurrahman sekarang menjadi anggota DPR-RI dari PKB. Dari sini kemudian Kholilurrahman juga sosok yang mempunyai otoritas ganda, yaitu otoritas tradisional dan legal-rasional.

d) Sumenep

Otoritas kombinasi di Sumenep, salah satunya tercermin dari sosok bupati sendiri, K.H. Abuya Busyro Karim. Sebelumnya bupati Sumenep juga dijabat oleh seorang kiai, yaitu K.H. Moh. Ramdhan Siraj, yang memerintah periode 2010 hingga 2015. Dia dilantik pada 19 Oktober 2010 menggantikan Ramdhan Siradj. Selain aktif sebagai Bupati Sumenep, K.H. Busyro Karim juga menjadi Pengasuh Pondok Pesantren Al-Karimiyyah Desa Braji, Kecamatan Gapura, Kabupaten Sumenep.

⁹⁶ Wawancara dengan Kholil Asya'ri, Wakil Bupati Pamekasan, di kantor Wakil Bupati Pamekasan, pada 11 Desember 2014

⁹⁷ Wawancara dengan Mat Tasan, seorang juragan atau tokoh yang disegani di daerah Pamekasan, yang bertempat di rumah Narasumber, pada 11 Desember 2015

⁹⁸ *ibid*

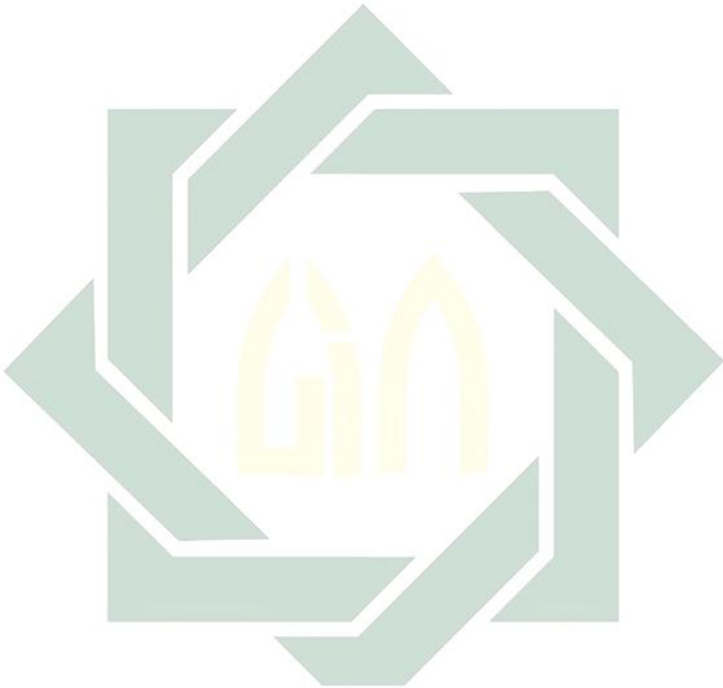
Beragam penghargaan pernah diperoleh oleh KH. Busyro Karim, mulai dari Pelopor Pembangunan Daerah (tahun 2001), *Clean Executive Golden Award* (tahun 2002), *Madura Award*, dan kembali mendapatkan penghargaan sebagai Pelopor Pembangunan Daerah pada tahun 2004. Pada tahun 2012, K.H. A. Busyro Karim merupakan salah satu dari kepala daerah yang mengikuti program pendidikan dan orientasi yang diselenggarakan Harvard Kennedy School. Program ini merupakan kerja sama Kementerian Dalam Negeri (Kemendagri) dan Harvard Kennedy School yang difasilitasi *Rajawali Foundation*.

Selama masa kepemimpinannya, di Kabupaten Sumenep, K.H. A. Busyro Karim berhasil menempatkan Sumenep sebagai daerah yang memperoleh Adipura Tujuh Kali berturut-turut. Selain aktif di dunia politik dan pemerintahan, K.H. A. Busyro Karim juga dikenal sebagai tokoh yang aktif menuangkan pemikirannya melalui tulisan, salah satunya, "*Fiqih Jalan Tengah Imam Asy Syafi'i*". Selain itu, Busyro juga pernah aktif di organisasi NU Sumenep dan sampai sekarang sebagai Pengasuh Pondok Pesantren Al-Karimiyyah, di Kecamatan Gapura, Sumenep.

Dilihat dari penjelasan di atas, bisa diketahui bahwa bupati di Sumenep berturut-turut dijabat oleh seorang kiai. Hal ini kemudian menunjukkan terbangunnya sebuah otoritas yang sifatnya kombinatif dan berlapis-lapis. Seorang kiai yang asalnya mempunyai otoritas karismatis atau pun tradisional, kemudian menjadi bupati, sehingga otoritasnya semakin besar. Penggabungan otoritas kultural dengan otoritas rasional-legal ini merupakan cermin dari terkombinasinya sebuah otoritas.

Kombinasi dari berbagai otoritas ini bukan hanya terletak dalam konteks siapa pemegang otoritas tersebut, tapi juga terletak dalam konteks bagaimana otoritas itu diraih. Sebagaimana di wilayah lain di Madura, otoritas legal-rasional di Sumenep juga diraih melalui pendayagunaan berbagai macam otoritas; tradisional dan karismatik. Hal ini tercermin dari strategi seorang politisi dalam meraih kekuasaan di daerah itu. Setiap calon atau politisi bisa dipastikan menggunakan jasa kiai, *blater*, dan juga berbagai LSM atau kelompok masyarakat untuk memenangkan pertarungan dalam merebut otoritas struktural.

Ketika seorang calon yang berlatar belakang kiai atau *blater* mencalonkan diri menjadi anggota DPRD, bupati atau kepala desa (*kalebun*), maka sejatinya dirinya telah menggunakan otoritas tradisional atau karismaniknya untuk meraih otoritas legal-rasional. Oleh karena itu, orang yang otoritasnya terkombinasikan ini semakin kuat posisinya sebagai penguasa daerah. Hal inilah yang juga terjadi di Sumenep.



Bab 6

Strategi Memperoleh dan Mempertahankan Otoritas di Madura

Berdasarkan penjelasan tentang seluk beluk otoritas di atas, baik yang berbasis pada data-data kualitatif maupun kuantitatif, maka bisa diketahui tentang strategi memperoleh dan mempertahankan otoritas di Madura. Berdasarkan pengamatan data-data kualitatif dan kuantitatif ditemukan lima strategi yaitu: ideologisasi dan indoktrinasi, idolanisasi, strukturalisasi, dinastisasi dan politisasi.

Kelima strategi di atas merupakan yang nampak berlaku di dalam arus umum masyarakat Madura. Tentu saja ada strategi-strategi lain yang luput dari pengamatan. Kelima strategi yang dibahas di sini merupakan fenomena yang nampak berdasarkan sejumlah fakta yang diperoleh dari observasi. Ada pola-pola dan strategi lainnya yang tidak bisa ditembus oleh observasi konvensional.

Sebab, Madura merupakan sebuah kawasan yang unik. Di dalamnya ada nilai-nilai tradisi yang turut mempengaruhi jalannya proses politik dan kekuasaan, termasuk nilai mistik. Namun nilai-nilai suprarasional seperti ini masih harus dibuktikan lagi karena status ontologinya yang abstrak dan metafisik. Sebaliknya, kelima strategi tersebut lebih berdasarkan pada fakta-fakta empiris dan bisa diobservasi.

A. Ideologisasi dan Indoktrinasi

Salah satu strategi yang berjalan dalam sistem politik etnik Madura, terkait dengan pencapaian otoritas dan cara mempertahankannya adalah melalui ideologisasi dan indoktrinasi. Strategi

ini sangat terkait dengan penanaman nilai-nilai agama dan tradisi ke dalam pemikiran masyarakat. Ada beberapa ajaran agama dan tradisi yang didoktrinkan kepada masyarakat, dan masyarakat cukup menerimanya saja. Aktivitas ini, dalam praktiknya memberikan keuntungan politis terhadap kelompok tertentu.

Ideologisasi dan indoktrinasi merupakan strategi yang banyak ditempuh oleh para kiai dan tokoh agama. Strategi ini berlaku di seluruh kabupaten di Madura. Hal ini karena, selain sebagai seorang guru, mereka juga sebagai pemimpin masyarakat. Ini membuat para kiai atau tokoh agama berfungsi memberikan petunjuk kepada masyarakat, terutama dalam masalah-masalah keagamaan.

Namun masalah-masalah keagamaan ini jangan diartikan secara polos. Artinya, masalah-masalah ini juga banyak terkait dengan persoalan sosial, politik, ekonomi, kepemimpinan, proyek pembangunan, isu gender, dan sebagainya. Dalam isu-isu seperti itu, para tokoh agama atau kiai banyak berperan penting dalam memberikan penjelasan terhadap masyarakat. Hal ini dilakukan untuk merespon isu-isu keagamaan yang mempunyai implikasi luas dengan persoalan-persoalan lainnya. Aktivitas tersebut sedikit banyak jelas mengandung motif-motif tertentu, termasuk motif politik.

Selain itu, peran kiai dan tokoh agama di Madura juga sebagai penjaga nilai-nilai moral dan tradisi. Hal ini, terutama terkait dengan nilai-nilai keagamaan yang sudah melembaga di dalam masyarakat. Selain nilai moral, kiai atau tokoh agama juga dipandang sebagai sosok yang mempunyai kemampuan spiritual. Kemampuan inilah yang menjadikan masyarakat Madura menaruh kepercayaan yang tinggi terhadap para kiai atau tokoh agama.

Nilai-nilai yang diideologisasikan tersebut bukan semata mencerminkan semangat etis, tetapi juga menyiratkan dan mengandung nilai politis. Misalnya ajaran tentang *bappak*, *bappuk*, *guru*, *ratoh*, sebagaimana yang telah dibahas di atas. Nilai dan ajaran seperti ini sangat diyakini oleh masyarakat Madura karena tak lepas dari proses indoktrinasi dan ideologisasi yang dilakukan secara turun-temurun. Sehingga nilai-nilai itu melembaga menjadi sistem kepercayaan yang kuat di kalangan masyarakat Madura.

Namun dalam praktiknya keyakinan tersebut juga memberikan keistimewaan bagi sekelompok orang yang berperan sebagai pemegang otoritas. Kelompok-kelompok yang masuk dalam kategori

guru atau *ratoh* (pemimpin) misalnya, bisa mendapatkan ketaatan dan kepatuhan dari masyarakat. Dari sini nampak jelas bagaimana otoritas dalam konteks sosial-politik bisa didapatkan dan dipertahankan. Apa yang disebut dengan pemimpin atau *ratoh* dalam kenyataannya menyangkut segala pemimpin, termasuk *blater*. Sehingga siapa pun yang statusnya sebagai pemimpin, melalui ideologisasi dan indoktrinasi nilai-nilai tersebut, akan mudah mendapatkan dan mempertahankan otoritasnya.

Hal seperti di atas juga tercermin dalam beberapa kasus. Di antaranya adalah adanya tradisi meminta nasihat terhadap para kiai atau seorang tokoh masyarakat atas sebuah masalah, termasuk masalah politik. Rata-rata di Madura, masyarakat meminta nasihat dan masukan dari sumber-sumber otoritas di atas, terutama ketika berhadapan dengan persoalan-persoalan sosial-politik.

Dalam praktiknya, masyarakat Madura menjadikan para sumber otoritas sebagai rujukan untuk mendapatkan nasihat atau masukan. Mereka datang sendiri untuk meminta nasihat kepada para sumber tersebut. Banyaknya masyarakat Madura yang meminta nasihat atau masukan dari para sumber di atas merupakan bukti bahwa para sumber mempunyai otoritas yang kuat. Ajang untuk meminta nasihat atau petunjuk, baik dilakukan secara intensif maupun kadang kala merupakan salah satu wahana untuk memenetrasi pemikiran masyarakat yang meminta nasihat itu. Hal ini dilakukan baik secara terang-terangan maupun secara terselubung. Nasihat-nasihat dari para pemegang otoritas ini kemudian banyak dijadikan sebagai pegangan sebagian besar masyarakat dalam menentukan tindakan atau membuat keputusan, utamanya terkait dengan persoalan-persoalan politik.

Di era sebelum Reformasi, hampir nasihat-nasihat dari semua tokoh agama atau masukannya selalu ditaati masyarakat. Sebab di masa itu, para kiai kebanyakan mengambil jarak yang tegas dengan kekuasaan. Para kiai dan tokoh agama menjadi pendamping dan mitra masyarakat dan banyak yang tidak mau melibatkan diri ke dalam kekuasaan. Namun pasca Reformasi ini, sebagian para kiai banyak yang terjun ke dunia politik. Hal ini kemudian membuat wibawa mereka mulai turun di hadapan masyarakat. Sehingga sebagian masyarakat pun tidak lagi menaati nasihat-nasihat mereka.

Otoritas kiai di Madura tumbuh semakin kuat ketika seorang kiai bukan hanya alim dalam hal ilmu agama, tapi juga mempunyai pesantren. Memimpin sebuah pesantren dengan jumlah santri yang banyak, bisa membuat seorang kiai mempunyai otoritas yang lebih kuat. Seorang kiai bukan hanya berpengaruh di hadapan masyarakat di sekitar pesantren, tapi juga bisa mengendalikan seluruh santri dan alumnya yang tersebar di berbagai daerah. Hal ini juga tidak lepas dari proses ideologisasi dan indoktrinasi agama yang berjalan berpuluh-puluh tahun di kalangan masyarakat santri.

Khusus di kalangan masyarakat santri ini, ideologisasi dan indoktrinasi tersebut berjalan melalui pengajaran ilmu agama dan ketika mereka menerapkan sistem etika dan kehidupan di pesantren. Misalnya, etika seorang santri harus taat dan patuh kepada kiai, keluarga kiai, dan sebagainya. Cara memperoleh otoritas seperti ini di lingkungan kiai atau pesantren sudah lazim terjadi di Madura yang *notabene* sebagai lumbung santri.

Kiai, selain ditaati oleh masyarakat di sekitar pesantren, juga ditaati oleh para santri dan para alumni pesantrennya. Dalam hal ini, kiai bukan hanya menjadi "imam" dalam hal agama, tapi juga dalam hal politik oleh sebagian besar masyarakat dan alumni pondok pesantrennya. Meski tidak bisa dipungkiri bahwa tidak semua anggota masyarakat, bahkan alumni, bermaklum kepada kainya dalam hal politik.

Begitu juga apabila seorang santri atau alumni ada yang mencalonkan diri menjadi calon legislatif atau calon kepala daerah, dia mendapat peluang besar untuk didukung oleh kainya. Dukungan kiai kepada para calon pemimpin, baik di legislatif maupun eksekutif yang melibatkan sebagian dari para santrinya yang telah menjadi alumni cukup bervariasi. Namun sebagian besar dukungan itu diberikan karena alasan alumni. Artinya, seseorang yang pernah *nyantri* di kiai A mencalonkan diri sebagai anggota DPR atau kepala daerah, akan mendapatkan dukungan dari kiai A karena faktor alumni pesantren. Dari sini kemudian dapat diketahui bahwa otoritas seorang kiai sangat dibutuhkan oleh orang atau kelompok yang terjun ke dunia politik.

Otoritas kiai semakin kuat dan lengkap ketika dirinya berhasil menduduki posisi-posisi strategis di struktur politik, misalnya

duduk menjadi anggota legislatif, menjadi kepala daerah atau jabatan-jabatan strategis lainnya. Di atas sudah disinggung bahwa di Madura muncul dua tipologi kiai, yakni kiai politik yang terjun ke dunia politik praktis, dan kiai yang tidak terjun ke dalam dunia politik praktis. Masing-masing akan berpengaruh terhadap reputasi para kiai yang bersangkutan dan berdampak pada aspek otoritasnya. Ketika seorang kiai terjun ke dunia politik, maka di dalam dirinya menggenggam dua modal otoritas: kultural dan struktural. Dua otoritas ini didapatkan dan dipertahankan melalui cara yang berbeda. Otoritas yang bersifat kultural didapatkan melalui kiai sebagai pemimpin dan guru agama di tengah-tengah masyarakat. Sementara otoritas yang sifatnya struktural dicapai melalui proses demokrasi, baik melalui Pemilu maupun Pilkada.

Para kiai yang sudah mempunyai modal sosial berupa otoritas kultural ini tidak serta merta mudah untuk mendapatkan dan mampu mempertahankan otoritasnya di ranah struktural. Salah satu contohnya adalah Kiai Ali Fikri yang pada Pemilu 2009 mencalonkan diri menjadi anggota DPRD Sumenep, namun gagal. Apa yang dialami oleh Kiai Ali Fikri tentu juga dialami oleh sebagian kiai atau sebagian anak kiai lainnya. Artinya, seseorang yang mempunyai otoritas kultural belum tentu dengan mudah meraih otoritas struktural dalam politik. Hal ini tentu disebabkan oleh beragam faktor. Di antaranya adalah karena faktor *money politics*.

Dalam urusan Pilkada, masyarakat sekarang tidak lagi terpengaruh oleh sosok tokoh yang mempunyai otoritas agama seperti kiai, melainkan lebih dipengaruhi oleh uang. Kiai yang tidak bersedia menggunakan politik uang, maka tentu saja tidak akan banyak dipilih oleh masyarakatnya. Di sinilah uniknya masyarakat Madura. Dalam satu sisi masyarakat begitu tunduk pada kiai, namun dalam hal lain, mereka tidak mau tunduk kepada kiai karena hal-hal tertentu.

B. Idolanisasi

Selain melalui ideologisasi dan indoktrinasi, strategi lainnya untuk memperoleh dan mendapatkan otoritas politik di Madura adalah idolanisasi. Ini merupakan tren lama yang sudah ada di dalam masyarakat Madura. Sebab, sejak dulu masyarakat Madura sudah berada dalam sistem idolanisasi, yaitu mengidolakan para

kiai dan para gus (anak kiai). Namun pasca Reformasi, strategi ini menemukan momentumnya yang lebih kuat seiring dengan semakin maraknya politik pencitraan dan juga semakin menguatnya politik tanpa ideologi.

Politik tanpa ideologi yang dimaksud adalah sebuah fenomena yang umum di Indonesia, yang mana partai-partai politik yang ada sekarang ini lebih cenderung pragmatis dan mengabaikan faktor ideologi. Lunturnya ideologi dalam politik dan menguatnya politik idolanisasi ini juga sekarang menguat di Madura, baik di Bangkalan, Sampang, Pamekasan maupun Sumenep. Oleh karena itu politik idolanisasi di Madura mencakup segmen masyarakat yang lebih luas. Bukan hanya ditujukan untuk kiai, tetapi juga untuk artis, pemodal, komedian, pemain sepak bola, musisi dan elemen masyarakat lainnya.

Salah satu indikasi politik idolanisasi di Madura adalah semakin tidak menariknya partai politik di mata masyarakat. Sebagaimana di daerah lain, di Madura juga dilanda krisis terhadap partai politik. Sebagian besar masyarakat yang memilih partai politik tertentu, bukan karena kesadaran ideologis, tetapi karena mobilisasi sesaat dan pengaruh politik uang. Karena partai politik semakin tidak dipercaya masyarakat Madura, maka aktivitas politik tidak lagi berpusat di partai politik, melainkan bergeser ke individu atau sosok yang mempunyai popularitas dan modal. Sehingga kegiatan berpolitik masyarakat lebih ditentukan oleh sosok individu, bukan partai politik.

Setiap musim Pemilu atau Pilkada, yang diperhatikan masyarakat Madura dalam menentukan pilihannya bukanlah partai apa, melainkan sosok siapa. Pertimbangan ini lebih tertuju pada individu yang populer dan mempunyai kemampuan untuk menebar citra dalam masyarakat, bukan karena faktor ideologi. Dari sini nampak bahwa politik idolanisasi di Madura menguat, dan bisa dimanfaatkan sebagai media efektif untuk meraih otoritas.

Menurut Eep Saifullah Fatah, idolanisasi ini berbeda dan bahkan kontras dengan ideologisasi. Kalau ideologisasi merupakan usaha meraih otoritas kekuasaan yang sifatnya jangka panjang, maka idolanisasi lebih mencerminkan upaya meraih otoritas politik yang sifatnya jangka pendek.¹

¹ Eep Saifullah Fatah, Ideologisasi versus Idolisasi, dalam <http://cetak.kompas.com/read/xml/2008/09/16/01593587/ideologisasi.versus.idolisasi>(akses:29/10/2015)

Modal untuk meraih otoritas kekuasaan yang berbasis idolanisasi itu umumnya adalah popularitas. Para tokoh yang menjadi idola dalam dunia politik rata-rata adalah sosok-sosok atau individu-individu yang menjadi selebritis dan mempunyai ketenaran di kalangan masyarakat, seperti artis, bintang film, penyanyi, model, ustadz, bahkan komedian. Dengan ketenaran dan popularitas yang dimiliki, maka tokoh-tokoh yang menjadi idola tersebut mempunyai daya tarik di kalangan masyarakat. Oleh karena itu, memperoleh otoritas dengan modal ketenaran dalam sistem idolanisasi ini merupakan cermin dari politik jangka pendek, instan atau dalam bahasa Eep disebut sebagai politik jalan pintas.

Sebab, pola dan strategi tersebut bukan ditempuh melalui proses kaderisasi dan pelatihan yang panjang. Melainkan hanya ditempuh dengan menebar popularitas dan pencitraan. Citra dan popularitas ini yang diharapkan mampu menarik dukungan dari masyarakat luas. Sehingga seseorang yang menggunakan pendekatan idolanisasi dalam meraih otoritas politik, tidak perlu lagi mengasah kemampuan politiknya, juga tidak merasa perlu membangun integritas, apalagi moralitas dalam berpolitik. Oleh karena itu, idolanisasi merupakan sebuah proses politik yang tidak perlu keahlian dan komitmen ideologi. Apa yang menjadi target dari idolanisasi adalah target, bukan metode. Yang terpenting, otoritas kekuasaan bisa diraih, meski dengan cara-cara yang instan dan minim ideologi.

Melalui gairah idolanisasi ini, seorang selebritis dan tokoh yang pandai memainkan pencitraan akan mudah mendapatkan kesempatan yang luas untuk meraih otoritas politik, baik dengan menjadi anggota legislatif maupun kepala daerah. Hal ini menunjukkan bahwa ideologi sekarang ini mulai tergeser oleh pesona dan citra; partai politik tidak lagi diminati oleh masyarakat dan tergantikan oleh individu atau sosok. Sehingga partai politik pun ramai-ramai merekrut kader secara sembarangan, dengan pertimbangan dangkal bahwa yang penting seorang kader tersebut populer di masyarakat tanpa memedulikan kapabilitas dan kredibilitasnya. Sepanjang seorang tokoh mempunyai daya pikat di masyarakat yang tinggi, meski tanpa kemampuan politik apalagi ideologi, maka sosok individu tersebut akan menempati posisi strategis di tubuh partai.

Sosok yang menjadi idola di Madura adalah kiai. Namun pengidolaan terhadap kiai umumnya lebih dilakukan karena penghormatan dan pengkultusan. Sebab, karena kharisma dan kewibawaannya, seorang kiai di Madura menjadi objek pengkultusan. Lain lagi dengan pola idolanisasi terhadap selebritis, artis atau tokoh-tokoh lainnya. pola idolanisasi untuk yang terakhir ini umumnya dilakukan karena pencitraan. Misalnya seorang selebritis bisa menjadi pejabat nasional maupun daerah karena pencitraan yang mereka lakukan.

Namun, para kiai masih menjadi idola, terutama dalam hal politik. Oleh karena itu, tokoh-tokoh kiai baik yang masih hidup maupun yang sudah meninggal, foto-fotonya masih banyak digunakan untuk ajang kampanye guna menarik dukungan massa di Madura.

Hal ini karena sebagian besar masyarakat Madura masih banyak yang melakukan kultus individu terhadap sosok-sosok kiai tersebut. Kiai dalam konteks masyarakat Madura merupakan gelar kehormatan yang diberikan kepada seseorang yang berpengetahuan agama tinggi dan berjasa kepada masyarakat. Gelar ini bukan merupakan jenis sebuah pekerjaan atau profesi. Meski sekarang, seiring dengan perubahan waktu dan dinamika sosial, status yang murni dari masyarakat itu banyak diformalisasikan, sehingga mirip dengan profesi atau jabatan. Gelar kiai yang didapatkan dari masyarakat secara sosial itu mencerminkan melekatnya sebuah otoritas dalam diri seseorang melalui praktik penghormatan dan kultus. Dengan dianugerahinya gelar kiai, seseorang secara implisit juga bisa memperoleh sebuah otoritas. Sebab di balik gelar yang diberikan oleh masyarakat itu menyimpan sejumlah otoritas.

Selain kiai, sosok yang diidolakan dalam politik karena faktor pengkultusan adalah *blater*. Sosok *blater* menjadi ikon idolanisasi karena jasa mereka dalam memberi pertolongan kepada masyarakat. Masyarakat banyak mengidolakan *blater*, di samping karena merasa dilindungi dan merasa aman. Hal ini terutama terkait dengan politik desa. Ketika desa dipimpin oleh *blater*, desa itu bisa dipastikan aman. Sebaliknya kalau kepala desanya tidak berasal dari *blater*, maka sapi-sapi masyarakat akan banyak yang hilang. Dari sini menunjukkan bahwa idolanisasi *blater* lebih berdasarkan pada kemampuan *blater* dalam melindungi masyarakat Madura. Apalagi

kalau *blater* itu juga berasal dari kalangan santri, maka tingkat idolanisasi masyarakat terhadapnya semakin besar. Fenomena itulah yang disebut dengan *post-criminality*, yaitu menghilangkan atau mencegah terjadinya kejahatan justru melalui orang yang statusnya sebagai penjahat. Sebuah tindak kejahatan di dalam sebuah desa, justru bisa dihindari atau dicegah justru oleh seorang yang statusnya dikenal sebagai penjahat, bukannya oleh polisi atau aparat penegak hukum.

Biasanya, orang atau sosok yang menjadi idola masyarakat Madura adalah kemampuannya dalam memberi perlindungan masyarakat dengan kesaktiannya. *Blater* diidolakan oleh masyarakat Madura, karena dipandang mempunyai kesaktian. Sehingga dengan kesaktiannya itu, seorang *blater* dipandang mampu melindungi dan menciptakan keamanan. Kesaktian yang dimiliki seseorang harus terbukti dan bisa dilihat oleh masyarakat luas. Sehingga orang yang sakti seperti ini, biasanya bukan hanya menjadi idola bagi masyarakat luas, melainkan juga idola para *blater* yang lain.²

Tentu saja idolanisasi terhadap orang sakti tersebut juga mempunyai pengaruh kuat dalam perebutan otoritas politik di Madura, dari lingkup pedesaan hingga nasional. Para *blater* atau seseorang yang dianggap sakti yang kemudian diidolakan oleh masyarakat, akan mempunyai kesempatan luas dalam meraih otoritas politik di Madura ketika dirinya mencalonkan diri, baik sebagai kepala desa, anggota DPR atau bahkan kepala daerah.

Fenomena idolanisasi terhadap orang yang dianggap sakti di Madura itu umumnya terjadi bukan karena pencitraan sebagaimana yang dilakukan oleh para selebritis. Tetapi karena kemampuannya dalam memberikan keamanan yang memang dibutuhkan masyarakat melalui kesaktian yang dimiliki. Dengan kesaktiannya itulah seseorang bisa mempunyai jalan lapang untuk mendapatkan dan mempertahankan otoritas politiknya di Madura.

C. Strukturalisasi

Strategi memperoleh dan mempertahankan otoritas selanjutnya adalah strukturalisasi. Strategi ini juga nampak di Madura, baik di Bangkalan, Sampang, Pamekasan, dan Sumenep. Strukturalisasi

² *ibid*

berasal dari kata Latin *struere* (membangun), sehingga *structura* berarti bentuk bangunan.³ Strukturalisasi dalam hal ini lebih bermakna sebagai proses pelembagaan otoritas dan kekuasaan melalui tahap-tahap tertentu, baik di dalam struktur kekuasaan formal maupun non-formal di ranah formal. Strukturalisasi ini tercermin dalam upaya menempati posisi-posisi strategis di dalam lembaga-lembaga sosial-politik di Madura melalui prosedur konvensional. Misalnya seseorang yang mencalonkan diri melalui Pilkada untuk menjadi kepala daerah. Dengan begitu, dirinya berhasil melakukan strukturalisasi dalam ranah kekuasaan. Dalam arti dia berhasil membangun otoritasnya di dalam struktur kekuasaan formal. Strategi seperti ini tentu saja terjadi di berbagai kabupaten di Madura. Hanya saja karakter dan polanya yang berbeda-beda. Misalnya, untuk meraih otoritas formal di sebuah kabupaten, ada yang mengerahkan *blater*, sementara di kabupaten lain ada yang mengerahkan santri dan sebagainya. Sebagaimana di daerah-daerah lain di Indonesia, kontestasi untuk memperebutkan otoritas kekuasaan di Madura penuh dinamika, bahkan sering kali menimbulkan keributan. Hal ini dipicu oleh persaingan keras antar kandidat yang berkompetisi. Pada masa-masa seperti inilah, masyarakat mudah sekali diprovokasi, sehingga tidak jarang mudah menimbulkan konflik dan gejolak.

Untuk memperebutkan massa pada saat-saat seperti itu, peran *blater* dan kiai senantiasa menentukan. Masing-masing kandidat melakukan lobi-lobi kepada para tokoh masyarakat yang menjadi magnet masyarakat, seperti kiai dan *blater*. Sehingga wajar kalau sebagian kiai dan *blater* juga terlibat dalam aksi dukung-mendukung. Dalam masa-masa tegang seperti itu, sangat mungkin masyarakat terbakar emosi dan mengakibatkan kerusuhan massal yang sulit dikendalikan. Ketika masyarakat sudah terlibat konflik sosial akibat persaingan yang keras dalam memperebutkan otoritas dan kekuasaan tersebut, maka butuh waktu yang lama untuk merekonsiliasikan mereka. Pada tahap ini, kiai biasanya mengerahkan seluruh tenaganya, sehingga selain berperan sebagai penarik massa, kiai juga berperan dalam mendamaikan masyarakat di saat masyarakat terlibat konflik. Kasus kerusuhan menjelang

³ Lorens Bagus., *Kamus Filsafat*, Jakarta: Gramedia, 2000

Pilkada itu, misalnya, pernah terjadi di Bangkalan pada tahun 2012, saat Bangkalan masih di bawah kepemimpinan Fuad Amin Imron.

Sementara itu, selain di ranah formal, strukturalisasi otoritas dan kekuasaan juga terjadi ranah non-formal. Hal ini tercermin dalam kasus *tanean lanjhang*. Seperti yang telah dijelaskan di atas bahwa dalam sistem *tanean lanjhang* seorang laki-laki bisa mempunyai otoritas dan kekuasaan di dalam keluarga besarnya. Hal ini menunjukkan bahwa fenomena *tanean lanjhang* merupakan sebuah proses strukturalisasi atau pelembagaan otoritas kekuasaan ke tangan orang yang dituakan dalam keluarga tersebut. Dengan proses ini, maka seorang laki-laki bisa mempunyai otoritas untuk mengatur seluruh anggota keluarga besarnya. Proses ini hampir merata terjadi di seluruh masyarakat Madura.

Pelimpahan otoritas atau wewenang dalam sistem keluarga tersebut, ketika telah terjadi hubungan pernikahan antara keluarga satu dengan keluarga lainnya. Pola tradisi semacam inilah yang kemudian menjadi cara atau teknik seseorang yang dituakan dalam keluarga Madura untuk mendapatkan otoritasnya. Cara memperoleh dan mempertahankan otoritas dalam keluarga tercermin dari peralihan dan transformasi generasi dalam keluarga yang terjadi di dalam sistem *tanean lanjhang*. Jadi, *tanean lanjhang* secara sosial-politik merupakan sistem peralihan sekaligus mempertahankan otoritas dalam konteks keluarga.

D. Dinastisasi

Selanjutnya, strategi dalam memperoleh dan mempertahankan otoritas kekuasaan yang juga sangat kental di Madura adalah dinastisasi. Sistem dinastisasi di Madura juga membuka peluang yang besar bagi seseorang untuk mendapatkan dan mempertahankan otoritasnya. Ini juga bisa terjadi dalam ranah formal dan non-formal. Di ranah formal, pola dinastisasi ini telah terjadi di Bangkalan, yang sekarang mulai goyah akibat pendirinya, Fuad Amin Imron dimasukkan ke dalam penjara karena kasus korupsi. Fuad termasuk sederet kepala daerah yang menjalankan politik dinasti, yang belakangan diketahui penuh dengan kasus korupsi. Sementara di Sampang, Pamekasan dan Sumenep, nampak tidak terjadi dinastisasi. Hal ini karena kekuasaan di tiga kabupaten tersebut masih bisa dikontrol oleh masyarakat. Sementara di ranah

non-formal, dinastisasi tercermin dalam dunia pesantren. Pola kepemimpinan pesantren di Madura masih menggunakan sistem dinastisasi. Artinya, suksesi kepemimpinan pesantren lebih banyak didasarkan pada nasab atau keturunan. Dinastisasi pesantren ini sebagian besar terjadi di Madura, baik di Bangkalan, Sampang, Pamekasan, dan Sumenep. Namun secara politik, dalam pengamatan Muhammad Subhan, dinasti terkuat hanya ada di Bangkalan dan Pamekasan. Sementara di Sampang dan Sumenep, kontestasi politik bisa dikatakan lebih dinamis dari dua kabupaten yang pertama tadi.

Di Madura, budaya dinasti dalam lingkup pesantren telah berjalan sejak lama. Ketika seorang kiai atau pengasuh pesantren telah meninggal dunia, kepemimpinan pesantren selanjutnya jatuh ke tangan anaknya. Ini merupakan pola kepemimpinan yang telah berlangsung selama puluhan tahun di dunia pesantren. Saking kuatnya, tradisi ini kemudian juga berpengaruh dalam ranah politik. Struktur pemerintahan lokal di Madura akhirnya juga lebih didominasi kultur karismatik dan tradisional.

Secara nasional, pola dinasti politik di Bangkalan agak mirip dengan yang terjadi di Banten. Kedua bentuk dinasti ini lahir justru dari proses demokrasi. Politik dinasti di beberapa daerah itu, termasuk di Bangkalan, terbukti selalu bersamaan dengan maraknya skandal korupsi. Sistem dinasti politik yang ada di daerah, membuat kekuasaan semakin tidak bisa dikontrol dan tidak transparan. Hal ini membuka peluang korupsi dan kolusi seluas-luasnya di kalangan elite politik daerah. Berbagai kebijakan didesain dari belakang layar yang lepas dari perhatian publik. Begitu juga sistem politik yang berjalan, hanya lebih banyak menguntungkan anggota keluarga dan teman-teman dekat penguasa. Sehingga kekayaan dan sumber daya di daerah pun hanya menjadi jaranan bagi keluarga elite politik. Segala bentuk penyelewengan kekuasaan sulit diendus. Ini karena sistem politik dinasti tidak memungkinkannya masyarakat luas untuk mengontrolnya.

Seperti yang terjadi di Bangkalan, sebelum akhirnya tertangkap KPK karena dugaan suap akibat terjerat kasus dugaan suap dalam jual-beli gas alam dan pencucian uang, Fuad Amin juga diisukan melakukan pemalsuan ijazah ketika dirinya hendak mencalonkan diri menjadi kepala daerah. Namun, kasus ini kemudian tidak terdengar lagi. Hal ini bisa jadi karena kuatnya sistem dinasti di

Bangkalan yang bisa menghilangkan atau menutupi berbagai kasus penyelewengan, termasuk pemalsuan ijazah tersebut.

Kasus penyelewengan yang juga sulit dikendalikan dan menjadi penyakit kronis di daerah-daerah akibat dinasti politik ini adalah korupsi. Akibat dinasti politik, kasus korupsi di daerah sulit diungkap. Kalaupun terungkap, membutuhkan keberanian yang besar dari pihak aparat untuk menyelidikinya, sebagaimana yang terjadi pada Fuad Amin di Bangkalan dan Atut di Banten.

Jadi, otoritas kekuasaan yang didapatkan melalui sistem dinasti ini dalam praktiknya sangat rawan dengan penyelewengan. Dengan sistem dinasti yang sudah mengakar kuat, maka pihak pemegang kekuasaan akan selalu berusaha mempertahankan otoritasnya hanya beredar di kalangan keluarga kecilnya saja. Sehingga wajar, setiap kali musim Pilkada, ketika penguasa lama tidak lagi bisa mencalonkan diri menjadi kepala daerah karena aturan undang-undang, maka otoritas kekuasaan tersebut dilimpahkan ke anak, istri dan sanak familinya yang lain. Sehingga demokrasi yang berjalan tidak akan menghasilkan apa-apa, kecuali hanya raja-raja kecil di daerah. Hal ini juga terjadi di Bangkalan.

Setelah Fuad Amin Imron tidak bisa lagi mencalonkan diri menjadi kepala daerah, maka anaknya, Makmun Ibnu Fuad yang dijadikan sebagai penggantinya untuk menjadi bupati Bangkalan. Meski usia Makmun masih sangat muda, hingga saat ini dirinya menjadi pemimpin di Bangkalan. Otoritas politik di Bangkalan hanya bisa dinikmati oleh keluarga “kerajaan” semata. Dalam sistem dinasti tersebut, maka kontrol kekuasaan bukan ada pada masyarakat, melainkan pada ‘sang raja’. Sehingga sang anak yang telah menggantikan ayahnya sebagai kepala daerah berada dalam kontrol dan kendali sang ayah.

Apa yang dijalankan oleh bupati baru sepenuhnya ada dalam komando ‘sang raja’. Dalam konteks Bangkalan, kebijakan-kebijakan Makmun Ibn Fuad bisa dikatakan bukan mencerminkan kepentingan masyarakat Bangkalan, tetapi lebih banyak mencerminkan kepentingan Fuad Amin.

E. Politisasi

Strategi untuk memperoleh dan mendapatkan otoritas politik di Madura selanjutnya adalah politisasi. Maksud dari istilah

politisasi di sini adalah usaha memainkan aktivitas-aktivitas politik yang populis di tengah-tengah masyarakat. Aktivitas tersebut termasuk faktor yang bisa mendorong masyarakat untuk memberikan dukungannya. Pola semacam ini banyak terjadi di Bangkalan, Sampang, Pamekasan dan Sumenep. Rata-rata politisi yang berhasil menduduki jabatan formal banyak melakukan aktivitas-aktivitas politik yang populis, terlepas itu baik atau buruk.

Ada banyak aktivitas populis yang bisa digunakan sebagai alat untuk mendapatkan otoritas di Madura, misalnya membangun lapangan tenis, membelikan peralatan olahraga, menanam pohon, mengusahakan air bersih, membangun tempat pembuangan sampah, memberikan sembako, kaos, hingga menyebar politik uang. Semua aktivitas politik yang sifatnya populis ini sekarang juga menjadi tren di Madura sebagai sarana mendapatkan otoritas.

Oleh karena itu, para politisi di Madura senantiasa membuat hal-hal yang nampak populis, terutama di kalangan anak-anak muda untuk mendapatkan dukungannya. Seorang politisi berusaha dekat dengan masyarakat, dengan harapan dirinya dapat dipilih menjadi anggota DPR atau kepala daerah. Biasanya politisi yang berbaaur dengan masyarakat sekaligus juga memberikan fasilitas untuk keperluan olahraga dan kesenian. Dengan masuk ke berbagai lini dan kantong-kantong masyarakat, selain bisa membangun jaringan sosial, juga bisa mendengarkan keluhan-keluhan masyarakat. Aktivitas-aktivitas yang mengarahkan seorang untuk bisa lebih dekat dengan masyarakat dan juga bisa membuat seseorang mengetahui problem-problem riilnya, merupakan upaya politik populis yang bisa menjadi jalan bagi seseorang untuk meraih atau mempertahankan otoritas politik. Oleh karena itu seperti kata Fadilah Budiono di atas bahwa untuk bisa menjadi pejabat, hal yang diutamakan adalah dekat dengan siapa saja, dan sekuat tenaga memberikan hal-hal yang dibutuhkan masyarakat, bukannya menutup diri di dalam golongan tertentu. Untuk bisa dekat dengan masyarakat luas, maka harus menampilkan keramahan dan kehangatan bagi siapa saja, baik dengan orang tua, pemuda hingga anak-anak sekolah. Ketika masyarakat sudah merasa dekat dan nyaman dengan seorang politisi, maka dukungan masyarakat akan mudah bisa didapatkan, sehingga otoritas politik juga bisa diraih.

Melakukan hal-hal yang populis tentu merupakan hal yang wajar dalam sebuah politik. Namun ketika aktivitas tersebut dilakukan dengan melanggar hukum, maka justru akan menodai keluhuran nilai politik dan demokrasi. Salah satu contohnya adalah melakukan politik uang, dengan berbagai bentuk, seperti memberikan sembako, rokok, kaos dan sebagainya. Praktik-praktik seperti itu umumnya dilakukan menjelang Pemilu atau Pilkada. Praktik-praktik seperti itu tidak lain adalah dalam rangka membangun populisme di kalangan masyarakat, dengan harapan politisi yang melakukan praktik-praktik tersebut terkesan baik dan dermawan, sehingga bisa menarik dukungan masyarakat. Namun praktik-praktik korup tersebut jelas merusak nilai-nilai demokrasi.

Bahkan yang paling kotor adalah ketika praktik-praktik politik populis dilakukan dengan cara memanipulasi dan menebar kebohongan. Praktik-praktik ini biasanya dilakukan dengan cara memanipulasi usaha-usaha produktif yang telah dirintis oleh rakyat atau masyarakat, tetapi kemudian diakui sebagai prestasi seorang politisi hanya karena dia memberikan bantuan yang tidak seberapa. Misalnya, ada sebuah program penggemukan sapi yang telah lama dibangun oleh masyarakat. Para politisi dan pemerintah awalnya tidak peduli dengan usaha masyarakat tersebut, namun ketika usaha itu sudah semakin besar, para politisi atau pemerintah berusaha mendekat dan memberikan bantuan material yang sedikit. Dan dengan bantuannya yang tidak seberapa itu, politisi atau pemerintah mengakui sebagai prestasinya.

Praktik-praktik politik manipulatif semacam itu, sebenarnya sangat tidak sehat. Sebab, pola tersebut dilakukan dengan penuh kebohongan dan manipulasi, apalagi sampai dengan merampas usaha masyarakat meski hanya melalui klaim. Cara-cara yang manipulatif ini justru menghasilkan yang sebaliknya, yakni masyarakat semakin antipati dan merasa dibohongi sehingga tidak akan memberikan dukungannya.

Bab 7

Refleksi Kritis terhadap Otoritas Politik Masyarakat Madura

A. Pergeseran Otoritas

Dengan melihat landasan teoritis di atas bahwa secara definitif, otoritas, sebagaimana diungkapkan Robert Bierstedt merupakan kekuasaan yang dilembagakan (*the institutionalized power*),¹ dan Howard Bloom menyebut otoritas sebagai sesuatu yang paralel dengan rasa hormat atau penghormatan bagi leluhur.² Dari pendapat ini kemudian ada benang merahnya, sebagaimana yang dikemukakan oleh Hans Antlov, dalam kutipan Budi Lazarusli, terkait dengan politik pedesaan bahwa otoritas mempunyai dua tipologi, yaitu formal dan informal.³

Otoritas formal berkaitan dengan kekuasaan resmi yang didukung- oleh negara atau birokrasi dan diwujudkan dalam bentuk kebijakan-kebijakan resmi pemerintah. Sementara otoritas informal merupakan otoritas yang terkait dengan kemampuan individu dalam merebut pengaruh dan konstituen yang loyal. Otoritas semacam ini biasanya dimiliki oleh para tokoh sosial, agama, dan budaya seperti kiai, pastor atau pemimpin adat.⁴

¹ Robert Bierstedt, "An Analysis of Social Power", American Sociological Review, Vol.15 (December 1950), hlm.732

² Howard Bloom, *The Genius of the Beast: a radical re-vision of capitalism*, (New York: Amherst, Prometheus Books, 2010).). hlm. 186

³ Lihat Abd. Halim, *Politik Lokal-Pola, Alur dan Dramatikalnya.....*hlm.5

⁴ Lihat I Made Samiana dkk. (ed.), *Etika Politik dan Demokrasi-Dinamika Politik Lokal di Indonesia*, (Salatiga: Pustaka Percik, 2006), hlm.9-10

Namun ketika membicarakan otoritas, maka tidak cukup hanya memandangnya dari sisi tipologinya, yakni antara yang formal dan non-formal. Kedua jenis otoritas ini juga bisa dibedakan berdasarkan variabel-variabel lain. Ada tiga variabel untuk membedakan kedua jenis otoritas tersebut yaitu: cara memperoleh atau mendapatkan, cara mempertahankan, dan cara menggunakannya. Kedua tipologi tersebut mempunyai pola dan cara yang berbeda dalam konteks mendapatkan, mempertahankan dan menggunakannya.

Dari penjelasan di atas bisa dipahami bahwa otoritas sejatinya merupakan kekuasaan yang terlembagakan, baik secara struktural (formal) maupun tradisional (non-formal). Istilah tradisional dan struktural ini lebih mengacu pada metode atau cara bagaimana otoritas itu diperoleh atau didapatkan dan dikelola oleh seseorang. Dinamakan otoritas struktural-formal, karena cara mendapatkan otoritas itu ditempuh melalui sistem yang prosedural dan rasional, dan pola penggunaannya secara rasional dan legal. Sementara otoritas dikatakan tradisional-non-formal, karena otoritas itu didapatkan dan digunakan dengan menggunakan pola-pola yang tradisional atau berdasarkan adat masyarakat setempat.

Singkatnya, otoritas tradisional (non-formal) ini lebih bersifat natural. Sementara otoritas struktural (formal), lebih bersifat kultural. Istilah “kultural” di sini maksudnya adalah lawan dari “natural”. Dalam arti bahwa otoritas kultural ini memang sengaja dikonstruksi secara sistemik dan rasional. Ini berbeda dengan otoritas yang sifatnya natural, di mana otoritas ini berjalan dan mengalir apa adanya, berdasarkan alam kehidupan masyarakat.

Tipologi otoritas seperti itulah yang berkembang di Madura. Kalau dicermati, jenis otoritas yang berlagu dan mewarnai konstelasi politik di Madura secara umum ada dua, otoritas tradisional (non-formal) dan otoritas struktural (formal). Otoritas tradisional (non-formal) ini direpresentasikan oleh kekuatan-kekuatan sosial yang ada di dalam masyarakat Madura. Kekuatan otoritas tradisional ini, kalau dikongkretkan akan terbagi menjadi tiga kelompok yaitu: orang yang dituakan dalam keluarga, kiai (tokoh agama), dan *blater* (juragan atau tokoh yang disegani).

Ketiga kelompok tersebut dikatakan sebagai representasi pemegang otoritas tradisional (non-formal) karena otoritas yang

didapatkannya lebih berdasarkan pada alam tradisi dan adat sosial-budaya yang berlaku di Madura, bukan melalui sistem dan prosedur yang dibangun secara formal dan legal. Misalnya, seorang kiai yang mendapatkan otoritas karena garis keturunan. Seorang anak kiai, secara otomatis akan menjadi kiai ketika orang tuanya meninggal dunia. Atau seseorang yang alim dan ahli ilmu agama, maka secara natural oleh masyarakat akan dijadikan sebagai pemimpin atau tokoh. Untuk menjadi seorang kiai, tentu saja tidak dilakukan melalui pemilihan umum sebagaimana ketika mengangkat seorang presiden atau bupati, melainkan melalui pengakuan secara alamiah (natural) dari masyarakat.

Contoh lain, misalnya seorang *blater* yang mempunyai otoritas karena dirinya sering menolong atau membantu orang lain secara tulus. Atas jasanya itulah kemudian secara alamiah dirinya dipatuhi dan ditaati oleh masyarakat. Dari sinilah kemudian seseorang secara alamiah mendapatkan otoritas di Madura. Pelembagaan kekuasaan itu berlangsung secara alamiah.

Namun, selain otoritas tradisonal-alamiah (non-formal) tersebut, ada juga otoritas yang sifatnya formal-struktural (kultural). Otoritas jenis ini di Madura diwakili oleh lembaga pemerintah. Karena orang bisa mendapatkan otoritas di lembaga pemerintahan, baik eksekutif, legislatif dan yudikatif, bahkan di lembaga-lembaga politik lainnya seperti partai politik tentu melalui prosedur formal. Salah satu prosedur formal yang ditempuh untuk mendapatkan otoritas itu adalah melalui pemilihan (Pemilu atau Pilkada) dan pengangkatan berdasarkan persyaratan-persyaratan legal-formal.

Dalam konteks politik Madura, telah terjadi sebuah pergeseran otoritas. Pergeseran ini terjadi, terutama di wilayah nilai-nilai kultural. Pergeseran di level ini ditunjukkan dengan mulai terjadinya pergeseran nilai-nilai dari tradisional ke rasional. Hal ini ditandai oleh lahirnya faktor eksternal, yaitu mulai munculnya kelompok-kelompok kritis yang diwakili oleh anak-anak muda. Kelompok ini mulai berani mengkritisi otoritas para kiai dan tokoh-tokoh pemegang otoritas lainnya.

Memang otoritas kiai masih lumayan kuat. Tetapi sebagaimana dikatakan oleh K.H. Sholahur Rabbani bahwa belakangan ini,

misalnya, sudah mulai muncul sekelompok anak-anak muda yang kritis, yang mulai berani mengkritisi fatwa-fatwa kiai, terutama fatwa politik. Fatwa-fatwa kiai soal politik, tidak langsung ditelan mentah-mentah oleh sebagian orang. Melainkan sebelum mengerjakan fatwa-fatwa politik itu, mereka perlu merenungkan dan memikirkan secara rasional.

Selain faktor eksternal, pergeseran otoritas kiai juga dipengaruhi oleh faktor internal. Rasionalitas dan bahkan pragmatisme masyarakat Madura mulai tumbuh seiring dengan munculnya berbagai macam masalah di lingkungan para kiai sendiri, terutama di partai-partai politik yang banyak diusung oleh para kiai. Partai-partai tersebut, termasuk para politisinya, dalam realitasnya banyak yang mengecewakan masyarakat.

Faktor internal itulah yang menyebabkan masyarakat mulai berpikir rasional (baca: kritis) dan pragmatis, dalam arti bahwa mereka dalam politik tidak mesti mengikuti seruan para kiai. Oleh karena itu, munculnya geliat rasionalitas dan pragmatisme di kalangan masyarakat Madura ini juga ditandai oleh melemahnya partai-partai yang berbasis Islam dan digantikan dengan partai-partai yang berbasis nasionalis. Islam yang dulunya mungkin menjadi magnet yang paling efektif untuk menggaet konstituen, kini di Madura sudah mulai pudar.

Para konstituen di Madura banyak yang berbondong-bondong untuk masuk ke partai-partai nasionalis, seperti Partai Demokrat, Gerindra, Nasdem, bahkan PDI-P. Fuad Amin Imron sendiri terakhir tergabung dalam Partai Gerindra. Sementara saudara yang menjadi "rival" politiknya, KH. Imam Bukhori Kholil, merupakan pengurus Partai Nasdem.

Pudarnya partai-partai berbasis Islam di mata masyarakat itu, seperti telah disinggung K.H. Ali Fikri di atas, lebih disebabkan oleh kekecewaan masyarakat terhadap partai dan para politisi Islam itu sendiri. Masyarakat mulai sadar bahwa partai dan politisi Islam yang didukung oleh para kiai atau tokoh-tokoh agama ternyata juga tidak bisa diharapkan. Mereka juga banyak yang mengecewakan masyarakat. Hal ini kemudian membuat sebagian masyarakat Madura mengerti bahwa label Islam yang dijadikan sebagai alat politik oleh para politisi maupun parpol ternyata tidak ada korelasinya dengan praktik politik di lapangan.

Bagi Ali Fikri, tidak ada kesinambungan antara nama besar Islam dengan praktik politik yang Islami. Ini merupakan cermin dari adanya krisis ideologi dalam partai dan politisi Islam. Karena itulah, partai-partai Islam yang didukung oleh para kiai dan tokoh agama juga mengalami krisis kepercayaan. Seruan kiai sudah mulai tidak didengar oleh sebagian masyarakat. Padahal mayoritas masyarakat Madura beragama Islam.

Apa yang dikehendaki oleh masyarakat adalah dengan meminta petunjuk kepada para kiai, mereka berharap bisa memilih calon atau partai yang benar dan bisa diharapkan. Namun, karena para calon dan parpol yang diusung oleh para kiai ternyata juga banyak mengecewakan masyarakat, maka masyarakat akhirnya tidak lagi percaya kepada para kiai. Sebenarnya, kekecewaan yang melanda masyarakat disebabkan oleh politisi atau partai politik tertentu. Namun, kemudian kekecewaan itu berdampak kepada para kiai, karena mereka juga pihak pendukung dari partai atau politisi tersebut.

Pergeseran otoritas di atas, selain sifatnya kultural, juga bersifat struktural. Hal ini berkaitan dengan munculnya aksi saling mempengaruhi antar otoritas tradisional versus otoritas formal-struktural. Dalam hal ini otoritas tradisional-non-formal terbilang sangat kuat daripada otoritas formal-struktural. Jadi, meski terjadinya penurunan otoritas di kalangan masyarakat, namun di hadapan otoritas formal-struktural, otoritas tradisional para kiai masih terbilang sangat kuat. Kuatnya otoritas ini tercermin dalam ketergantungan para pemegang otoritas formal-legal terhadap pemegang otoritas tradisional-non-formal. Ketika dalam pemilihan umum atau pemilihan kepala daerah, para calon pemimpin atau politisi tidak bisa mengabaikan begitu saja para kiai, *blater* dan bahkan orang yang dituakan dalam keluarga. Untuk bisa memenangkan sebuah pencalonan, maka merapat kepada kiai, *blater* dan orang yang dituakan adalah kebutuhan mutlak yang tidak bisa dihindari.

Dari situ diketahui bahwa, dalam praktik politik di Madura, terlihat bagaimana pemegang otoritas tradisional-non-formal sangat kuat dibanding dengan para pemegang otoritas formal. Para pemegang otoritas formal-struktural seperti ketua partai politik atau calon *incumbent* harus tetap meminta bantuan kiai atau pun *blater* dalam meraih kekuasaan. Hal ini karena mereka merupakan sosok-sosok yang mempunyai pengikut setia dalam masyarakat Madura.

Pengaruh otoritas ini bukan hanya tercermin dalam pemenangan untuk meraih kekuasaan, tetapi juga dalam hal perumusan kebijakan-kebijakan politik. Dalam hal ini utamanya ada di dalam sosok kiai. Seperti disebutkan di atas bahwa pengaruh dan peran kiai di Madura bukan hanya pada lingkup kehidupan keagamaan, tetapi juga dalam lingkup politik, termasuk dalam perumusan dan implementasi kebijakan publik.

Sebuah kebijakan dari pemerintah di Madura sulit dilaksanakan, bahkan bisa jadi gagal bila tidak mendapatkan restu dari para kiai. Hal ini misalnya tercermin dalam pembangunan jembatan Suramadu. Proyek pembangunan ini baru bisa dilaksanakan ketika para kiai di Madura telah memberikan lampu hijau terhadap pemerintah. Tentu saja restu para kiai dalam pembangunan Suramadu itu bukan tanpa syarat. Ada beberapa catatan dari para kiai yang harus dipatuhi oleh pemerintah ketika mewujudkan proyek tersebut.

Termasuk proyek industrialisasi di tanah Madura pasca dibangunnya Suramadu juga tidak mungkin bisa dilaksanakan tanpa ada restu dari para kiai. Salah satu syarat yang ditawarkan adalah pembangunan industri di Madura harus mengindahkan tiga prinsip nilai: *Manusiawi*, *Indonesiawi*, dan *Madurawi*. Selain itu, proyek pembangunan yang gagal karena para kiai tidak merestui adalah pembangunan daerah wisata di Sampang. Seperti disampaikan oleh Kiai Sholahur Rabbani bahwa pemerintah Sampang sempat ingin membangun daerah wisata di Sampang. Tetapi karena para kiai di Sampang tidak merestui, dengan mempertimbangkan beberapa alasan –salah satunya adalah semakin merebaknya kemaksiatan– maka proyek itu gagal dilaksanakan.

Para kiai dalam memberikan restu atau menolak sebuah kebijakan pembangunan di Madura bukan hanya melalui gerakan personal, tetapi melalui gerakan organisasi seperti NU atau BASSRA. Melalui organisasi ini, untuk program-program tertentu, para kiai bahkan telah merumuskan hingga tingkat petunjuk teknis. Bahkan para kiai di Madura sekarang sudah merumuskan konsep tentang kemungkinan Madura menjadi provinsi sendiri. Konsep ini bahkan telah dirumuskan dan dirancang secara detail oleh para kiai Madura. Sehingga kalau nanti -entah kapan waktunya- Madura terpaksa harus menjadi provinsi sendiri yang lepas dari Jawa Timur, maka konsep para kiai itu siap dipertimbangkan untuk dilaksanakan.

Jadi, setiap kebijakan pembangunan apapun dari pemerintah (pemegang otoritas formal-struktural) baik dalam tahap perencanaan maupun dalam tahap implementasinya harus dikonsultasikan dulu dengan para kiai (pemegang otoritas tradisional-non-formal). Sebab, di Madura, para kiai atau tokoh agama ini masih dipandang sebagai representasi masyarakat. Mereka merupakan salah satu tokoh dan pemimpin masyarakat yang begitu mengakar kuat. Oleh karena itu, wajar bila berbagai program yang berhubungan dengan masyarakat tidak bisa lepas dari intervensi para kiai atau tokoh agama setempat.

Para kepala daerah pun, seperti Bupati, Wakil Bupati atau kepala legislatif, mengaku tetap menjalin komunikasi secara intensif dengan para kiai setempat dalam meminta dukungan untuk menjalankan roda pemerintahannya. Hal ini menunjukkan bahwa otoritas formal-struktural di Madura sangat dipengaruhi oleh otoritas tradisional-non-formal.

B. Dominasi Pemegang Otoritas

Dalam kenyataan politik di daerah, termasuk di Madura adalah munculnya dominasi otoritas. Ini merupakan konsekuensi dari seseorang yang memegang banyak otoritas: karismatis, tradisional dan rasional-legal. Hal ini tercermin dari seorang kiai yang menjadi bupati atau wakil bupati, atau seorang *blater* yang menjadi anggota DPRD atau kepala desa (*kalebun*). Bagaimanapun otoritas karismatis dan tradisional yang melekat dalam diri seorang kiai atau *blater* tidak bisa luntur dan tertanggalkan saat dirinya memegang otoritas rasional-legal dengan kapasitasnya sebagai kepala daerah.

Idealnya seorang kiai atau *blater* yang menjabat sebagai kepala daerah atau memegang otoritas rasional-legal harus diperlakukan sebagai pejabat publik. Sehingga konsekuensinya, otoritas yang melekat di dalam dirinya tidak lagi otoritas karismatis atau tradisional, melainkan otoritas rasional-legal. Fenomena semacam ini barangkali tidak hanya terjadi di Madura, tapi juga di berbagai daerah. Misalnya ada seorang ulama atau kiai yang menjadi bupati, anggota DPRD atau wali kota, maka dirinya oleh masyarakat setempat akan tetap diperlakukan sebagai kiai, bukan sebagai pejabat atau pemimpin politik.

Hal itu kemudian turut mempengaruhi sikap masyarakat dalam memperlakukan tokoh tersebut. Sehingga pejabat publik yang

seharusnya dikritisi segala kebijakannya, justru dibiarkan. Masyarakat kemudian merasa takut dan tidak enak untuk mengkritisi kebijakan pimpinan atau pejabat karena masih dipandang sebagai kiai atau tokoh agama. Dalam konteks ini, maka terlihat bahwa bagaimana seseorang kemudian mempunyai otoritas berlipat dalam menjalankan roda pemerintahan di daerah. Melekatnya otoritas yang berlipat dalam diri seorang pejabat ini pada tahap selanjutnya mempunyai implikasi politik yang sangat luas. Implikasi itu bukan hanya terwujud dalam kesalahan sikap masyarakat terhadap sang pejabat, tetapi juga terkait dengan kesalahan manajemen pemerintahan.

Inilah yang termasuk menjadi faktor kenapa proses manajemen pemerintahan daerah yang seharusnya dijalankan berdasarkan prosedur rasional-legal, sering kali dijalankan dengan pola-pola yang tradisional, sehingga sulit membedakan antara ranah politik dengan ranah privat dari pejabat yang bersangkutan. Tidak adanya perbedaan ruang profesi dengan ruang pribadi, akibatnya sering kali terjadi penyalahgunaan anggaran: seolah anggaran daerah merupakan hak milik pribadi sang pejabat sehingga implementasinya sesuai dengan kemauan dan kehendak dari pejabat tersebut, bukannya sesuai dengan undang-undang.

Selanjutnya, keunggulan pesantren di Madura, sering kali disakralkan karena besarnya karisma yang memancar dari sosok sang kiai dan dukungan yang luar biasa besar dan kuat dari para santri yang tersebar di berbagai penjuru desa dan kota. Posisi ulama atau kiai dalam Islam dipandang sangat mulia bagi umat. Sebab, kiai atau ulama dipandang sebagai pewaris para Nabi dalam posisinya sebagai penyebar agama Islam di masyarakat. Inilah mengapa peran kiai senantiasa sangat kuat di masyarakat dan mempunyai daya jangkau yang cukup luas, melampaui batas-batas wilayah keagamaan. Sehingga otoritas kiai bisa menjangkau ranah-
ranah lain seperti politik dan bahkan ekonomi.

C. Penyimpangan Otoritas

Penyimpangan otoritas dan kekuasaan di berbagai daerah menimbulkan banyak keprihatinan. Selain diwarnai maraknya kasus korupsi, di daerah juga banyak diwarnai politik dinasti. Sebutan raja-raja kecil untuk para pemimpin di daerah sering kali

makin keras terdengar. Hal ini sangat berkaitan dengan distorsi otoritas dan kekuasaan di daerah. Penyimpangan kekuasaan di daerah inilah sebenarnya yang menjadi tantangan demokrasi lokal saat ini, tepatnya pasca diterapkannya kebijakan otonomi daerah dan desentralisasi kekuasaan.

Madura merupakan salah satu daerah yang turut menjadi sorotan terkait dengan terjadinya penyimpangan kekuasaan yang terjadi di Bangkalan. Di era Fuad Amin Imron, Bangkalan dikenal sebagai daerah yang tidak bisa disentuh oleh KPK. Kontrol dan kritik terhadap kekuasaan tidak berjalan karena rezim Fuad sangat otoriter dan menindas. Padahal setelah terbongkar oleh KPK, rezim dinasti Fuad ternyata banyak melakukan penyalahgunaan otoritas kekuasaan dan juga sangat korup.

Oleh karena itu, runtuhnya dinasti Fuad seakan membuka mata dan kesadaran masyarakat bahwa otonomi daerah dan desentralisasi kekuasaan justru banyak kontraproduktif. Demokrasi melalui pemilihan kepala daerah secara langsung justru menghasilkan dinasti dan politik oligarki di daerah. Begitu juga dengan program desentralisasi kekuasaan, ini justru menimbulkan desentralisasi korupsi di berbagai daerah.

Kasus di Bangkalan ini merupakan sebuah bentuk tantangan bagi demokrasi lokal di era otonomi daerah sekarang ini. Sebab di daerah lain juga terjadi hal yang sama, seperti di Banten di era Atut Choisyah. Terkait dengan kasus korupsi yang marak di daerah itu, sebenarnya juga terkait dengan struktur sosial dan budaya masyarakat Indonesia. Dalam pengamatan Richard Robison, korupsi di Indonesia sejatinya berakar pada masih bertahannya jenis birokrasi patrimonial.⁵ Dalam birokrasi model ini, memang membukakan peluang bagi para birokrat untuk melakukan korupsi.

Sebab, dalam sistem patrimonial kendali politik terhadap kekuasaan dan birokrasi kemudian menjadi sangat terbatas. Selain itu, dalam filsafat kenegaraan pengaruh integralisme masih sangat kuat. Hal ini kemudian menyebabkan lumpuhnya gerakan oposisi dan *civil society* dalam mengontrol kekuasaan. Hal ini juga yang

⁵ Politik patrimonial (patrimony) merupakan politik warisan leluhur. Kata ini berasal dari akar kata bahasa Latin yang menyiratkan makna para leluhur laki-laki. politik ini memberikan berbagai keistimewaan terhadap para pemegang kekuasaan. Lihat Roger Scruton, Kamus Politik....., hlm.705

terjadi di dalam dinasti Fuad. Selama menjadi penguasa Bangkalan, rezim Fuad telah menghegemoni seluruh partai politik dan seluruh kekuatan *civil society*, sehingga mereka tidak mampu melakukan kontrol terhadap kekuasaan. Jadi, tantangan bagi demokrasi lokal sekarang ini adalah maraknya korupsi dan politik dinasti akibat penyelewengan otoritas dan kekuasaan di daerah. Pola semacam ini nampak sangat sulit dibendung dan menjalar di mana-mana.

Direktur Eksekutif Komite Pemantauan Pelaksanaan Otonomi Daerah (KPPOD), Robert Endi Jaweng, mengatakan, ke-57 daerah di Indonesia memiliki posisi kekuasaan yang beragam, mulai dari tingkat kabupaten hingga provinsi. Setidaknya ada tiga pola dinasti di berbagai daerah: Pertama adalah pola yang berbeda kamar. Kalau bapaknya bupati, maka anaknya Ketua DPRD, seperti yang terjadi di Bangkalan. Pola kedua adalah berbeda jenjang pemerintahan. Di Lampung bapaknya gubernur, anaknya menjadi bupati di daerah tertentu. Hal ini juga terjadi di Banten. Pola ketiga adalah pola yang regenerasi. Jadi hari ini, misalnya bapaknya yang berkuasa, maka besoknya adalah anak atau istrinya yang berkuasa, misalnya yang terjadi di Bangkalan dan Bantul.

Karena itulah menjadi tugas yang berat bagi bangsa Indonesia untuk membangun demokrasi yang sesungguhnya di seluruh wilayah Indonesia, khususnya di era desentralisasi dan otonomi daerah ini. Sebab, apa yang diimpikan dan dikonsepsikan secara ideal ternyata bertolak belakang dengan yang terjadi di lapangan. Persoalan ini jelas terkait dengan pendayagunaan otoritas dan kekuasaan di daerah yang masih tumpang tindih dan sulit dikontrol. Sehingga otoritas dan kekuasaan juga belum mampu dikelola secara efektif untuk kemajuan dan kesejahteraan masyarakat daerah, sebagaimana yang dicita-citakan dalam program desentralisasi kekuasaan dan otonomi daerah.

D. Demokrasi-Dinasti dalam Politik Madura

Ketika pragmatisme politik dan luntarnya ideologi kebangsaan dan kerakyatan terus mengalami eskalasi, maka salah satu dampak yang tidak bisa dihindari adalah terjadinya demokrasi-dinasti. Kata inilah yang barang kali bisa kita sematkan dengan apa terjadi di Madura saat ini. Demokrasi di sebagian wilayah ini banyak dibajak oleh kelompok tertentu untuk mengukuhkan dominasinya. Di sisi

lain, masyarakat semakin abai dengan perbaikan sistem karena ruang gerak mereka untuk mengontrol kekuasaan selalu dibatasi. Hal ini terutama terjadi di Bangkalan di era Fuad Amin Imron, kemudian kekuasaan 'monarkhi-dinasti' itu "diwariskan" pada putranya, Makmun Ibnu Fuad, di saat dia sendiri yang menjadi ketua DPRD. Selain anak, satu menantu, serta dua ponakan di Kabupaten Lamongan yang menjadi anggota DPRD terpilih di Lamongan. Bukankah tiada kata yang paling tepat untuk menyebut ini sebagai upaya politik dinasti? Sebab, di Bangkalan siapakah yang "tidak menghormati" keluarga besar Fuad?

Status Fuad secara sosial merupakan cucu ulama besar pada Abad 19, Syaikhona Mohammad Kholil (wafat 1925), yang juga dikenal sebagai guru dari pendiri-pendiri NU. Dengan posisi ini otomatis beliau menempati kasta tertinggi di daerah paling barat Pulau Madura ini. Dengan basis sosiologis yang agraris dan dunia pendidikan masyarakatnya yang ditopang pesantren, maka hampir tak ada tokoh lokal yang memiliki karisma yang menyamainya. Kelebihannya yang lain, adalah ia pawai meramu kekuatan sosial di luar pesantren dalam langkah-langkah politiknya. Kemudian menjadi lengkaplah kehebatannya untuk menggenggam struktur puncak dari sistem politik di Bangkalan.

Menurut peneliti muda Fuad Al-Athor, meskipun secara geografis merupakan kabupaten terdekat dengan pusat Provinsi Jawa Timur, Surabaya, tapi keterbelakangannya justru mengalahkan dua kabupaten sebelah timur pulau. Hanya satu tingkat lebih tinggi dibanding Sampang. Memang secara historis, dua kabupaten timur Pamekasan dan Sumenep lebih dahulu tersentuh peradaban. Sejak zaman Kerajaan Singosari, Sumenep dan Pamekasan sudah menjadi bagian dari catatan sejarah.⁶

Oleh karena itu, menurut Athor, dengan struktur masyarakat yang masih tergantung terhadap kelompok elitnya (*patron-client*), keterlambatan kaum elite untuk membuka diri pada perubahan adalah penyebab terjadinya sumbatan pada aliran kemajuan. Berbeda dengan pusat-pusat pendidikan di Pulau Jawa yang sudah mengirim santri-santrinya untuk belajar pada institusi modern.

⁶ Fuad Al Athor, Tertangkapnya Fuad Amin: Tumbangnya Sang Oligarkh Lokal, diakses Rabu, 10 Des 2014, www.teropsongsenayan.com

Sejak awal Bangkalan tetap bergeming dan baru pada dekade terakhir ini terjadi jalinan antara institusi pendidikan tinggi modern dengan institusi pendidikan tradisionalnya. Walaupun tak bisa dipungkiri banyak anak-anak muda yang mengambil pendidikan modern namun itu kebanyakan ditempuh oleh mereka yang sudah lama 'eksodus' dari Bangkalan, atau bukan bagian dari keluarga elite yang menjadi panutan masyarakat luas. Akhirnya mereka lebih memilih berkiprah di luar daripada berjibaku dengan sistem sosial lama.

Keterlambatan inilah yang membuat masyarakat Bangkalan seperti terperanjat saat Reformasi membuka kesempatan bagi tokoh-tokoh lokal untuk ikut mencicipi kekuasaan. Kesempatan politik ini segera dimanfaatkan tanpa adanya kesadaran tentang apa substansi dari demokrasi. Demokrasi adalah sebuah sistem. Dia berjalan di dalam kerangka ideologi tertentu. Ketika demokrasi yang dipraktikkan tidak dilandasi dengan ideologi, maka demokrasi hanya berjalan tanpa arah. Sehingga melahirkan apa yang disebut dengan demokrasi-dinasti.

Demokrasi-dinasti semata-mata dimaknai sebagai pintu masuk untuk bisa berkuasa tanpa mengetahui nilai-nilai mendasar yang melekat padanya. Konsolidasi lembaga-lembaga demokrasi yang terkait dengan kekuasaan segera terbangun namun minus penataan di level masyarakat sipilnya. Pada gilirannya, kekuasaan demokratis dijalankan tanpa ada partisipasi dan minim pengawasan publik. Struktur masyarakat yang masih agraris dengan nilai religiusnya menjadi penopang utama kehidupan di Kabupaten Bangkalan. Kepatuhan pada "Guruh" atau guru, "Ratoh" pemimpin politik dan "Oreng Seppo" orang tua, masih menjadi tata nilai paling hegemonik sampai pada peradaban modern sekarang ini.

Demokrasi semu tersebut termasuk yang mewarnai sebagian percaturan politik di Madura. Demokrasi semu lahir ketika sebuah sistem pemerintahan yang dibentuk secara formal didasarkan pada sistem demokrasi, namun isi dan substansinya justru kontra-demokrasi. Isi dan substansi dari pemerintahan yang ada justru banyak bertolak belakang dengan semangat dan prinsip-prinsip demokrasi. Hal ini ditandai dengan maraknya rezim dinasti di daerah-daerah, termasuk di Bangkalan, Madura. Dinasti-dinasti di daerah ini justru muncul melalui prosedur demokrasi.

Kalau melihat sejarahnya, demokrasi didesain sebagai sistem untuk melindungi kebebasan individu dari intervensi negara,⁷ termasuk kebebasan untuk akses ekonomi. Dalam praktik demokrasi semu di daerah, demokrasi justru membuat sebagian masyarakat di daerah terpasung kebebasannya, termasuk hak-haknya untuk mendapatkan kesejahteraan dan keadilan karena kuatnya sistem dinasti di daerah yang lahir dari sistem demokrasi. Dinasti yang sebenarnya sesuatu yang bertentangan dengan prinsip-prinsip demokrasi dianggap *legitimate* sebagai sesuatu yang demokratis hanya karena lahir dari prosedur yang demokratis.

Demokrasi prosedural, yang isi dan substansinya belum tentu demokratis, dijadikan sebagai kekuatan legitimasi bagi eksistensi dinasti-dinasti di daerah. Terkait dengan teori legitimasi,⁸ demokrasi semu kemudian dianggap sah selama diamini oleh warganya. Padahal dalam menjalankan demokrasi prosedural itu, perlu dipertimbangkan apa yang disebut oleh Louis Althusser dengan Aparatus Ideologis Negara maupun Aparatus Represif Negara yang turut mengondisikan masyarakat.⁹ Misalnya, upaya ini dilakukan agar warga negara atau masyarakat bersedia mencoblos seorang calon kepala daerah, maka dikerahkan seluruh preman untuk melakukan teror dan intimidasi. Pola seperti ini cukup marak dalam praktik-praktik politik di daerah yang masih terkungkung oleh demokrasi semu akibat kuatnya rezim dinasti.

Munculnya dinasti-dinasti di daerah itu kemudian membuktikan bahwa proses transformasi politik di daerah belum bisa beranjak

⁷ Nicholas Abercrombie, Stephen Hill dan Bryan S. Turner, Kamus Sosiologi.....hlm.136

⁸ Legitimasi berasal dari kata Lex dan memiliki akar yang sama dengan 'Legislation'. Salah satu arti Legitimate ialah sesuai dengan hukum atau diperbolehkan oleh hukum (legalitas). Semua negara yang diperbolehkan oleh hukum atau legal adalah sah dalam pengertian ini. Yang juga terkait erat adalah gagasan yang lebih umum, yaitu sesuai dengan aturan atau prosedur tetap yang relevan dengan perkara yang dibicarakan (misalnya langkah yang sah dalam catur, pewaris takhta yang sah). Semua arti legitimate ini umumnya prosedural dan serupa dengan yang legal (sesuai dengan hukum), jadi tidak terlalu berguna dalam kajian normatif. Lihat selengkapnya, Gerald F. Gaud dan Chandran Kukathas, Handbook Teori Politik.....hlm.460

⁹ Aparatus Ideologi Negara (AIN) merupakan terminologi yang dipopulerkan oleh filsuf Prancis, Louis Althusser, yang mempunyai makna sebuah sarana kelas kapitalis untuk mengamankan dominasinya. AIN ini bisa termasuk agama, pendidikan, media komunikasi, partai politik dan keluarga yang sifatnya dominatif untuk menguasai seluruh kelas dalam masyarakat, yakni untuk ditundukkan di bawah kelas dominan. Selain AIN juga ada Aparatus Represif Negara (ARN) yang berarti bahwa sebuah media yang digunakan untuk mempengaruhi warga masyarakat melalui cara kekerasan dan koersivitas, dan bukan melalui ideologi. Ini juga merupakan alat untuk mendominasi masyarakat supaya tunduk di bawah kelas dominan. Lihat selengkapnya, Nicholas Abercrombie, Stephen Hill dan Bryan S. Turner, Kamus

dari sistem politik Abad Pertengahan yang ditandai dengan sistem autokrasi. Hal ini bukan hanya terjadi dalam konteks geografis, tetapi juga dalam konteks partai politik. Di Indonesia sulit mencari partai politik yang benar-benar modern, karena sistem yang dipakai masih bersifat *patron-client*, sebagai wujud dari kuatnya oligarki parpol. Pimpinan partai mempunyai kekuasaan untuk menentukan siapa saja yang hendak maju sebagai calon pemimpin di daerah.

Meski rakyat atau konstituen di daerah menghendaki seseorang untuk maju menjadi calon pemimpin, tetapi kalau pimpinan partai tidak menghendakinya, maka calon yang diusung oleh konstituen atau warga di daerah sudah tentu bakal terganjal. Selain itu, partai politik, sebagai satu-satunya kendaraan untuk maju ke dalam pencalonan kepala daerah, juga sering meminta upeti dari sejumlah calon. Seorang kandidat harus menyerahkan sejumlah uang untuk bisa mendapatkan ijin dan rekomendasi dari pimpinan partai politik.¹⁰ Dari sinilah kemudian, misalnya, ada seorang kader yang kompeten untuk maju tetapi tidak mempunyai modal untuk memberi upeti kepada partai politik, maka secara otomatis dirinya tidak bisa maju. Kompetensi kalah dengan upeti.

Para calon yang berhasil direstui partai politik untuk maju pun umumnya melakukan strategi-strategi instan untuk menggalang dukungan. Di saat pencalonan, mereka tiba-tiba suka *blusukan* ke kantong-kantong masyarakat untuk menemui komunitas-komunitas dan kelompok-kelompok masyarakat seperti kelompok pedagang pasar, kelompok petani, kelompok nelayan dan sebagainya. Bukan hanya itu, mereka juga aktif menjalin silaturahmi dengan tokoh-tokoh, seperti tokoh agama, tokoh pemuda, tokoh seniman, tokoh perempuan dan orang-orang yang dianggap mempunyai pengaruh dan massa banyak.

Pada saat silaturahmi atau *blusukan* ini, para kandidat kemudian terlihat menawarkan program, tetapi sebenarnya yang dikerjakan adalah program-program instan jangka pendek, seperti pembangunan jalan, pemberian traktor, pemberian lampu jalan dan seterusnya. Permintaan-permintaan seperti itu karena sebelumnya telah didesain oleh sebagian tim sukses. Mereka terlebih dahulu melakukan pra-kondisi, sehingga pemberian program tersebut oleh

¹⁰ Bungaran Antonius Simanjuntak (editor), *Dampak otonomi daerah di Indonesia*,hlm.186

seorang calon seolah-olah berlangsung alamiah.¹¹ Program-program instan yang didesain dan dipra-kondisikan ini sebenarnya dilakukan oleh para calon yang tidak mempunyai kapasitas intelektual dan komitmen moral,¹² sehingga yang dilakukan hanya untuk mengelabui masyarakat melalui pemberian yang bersifat jangka pendek. Pola-pola tersebut merupakan bagian dari strategi hegemoni. Pola semacam ini menemukan klimaksnya pada saat detik-detik pemilihan yang disebut dengan 'serangan fajar'.¹³

Jadi, sejak dalam prosesnya, demokrasi semu sudah berjalan secara tidak demokratis karena adanya berbagai penyelewengan-penyelewengan tersebut. Selain itu, secara politik, munculnya demokrasi semu dalam bentuk dinasti-dinasti di daerah, termasuk di Madura disebabkan oleh munculnya otoritas kombinatif yang dominan dalam struktur politik di daerah. Sehingga sistem demokrasi yang seharusnya melahirkan pemerintahan yang benar-benar demokratis, akibat otoritas kombinatif-dominan ini, justru melahirkan- rezim yang otoriter dan diktator dalam bentuk dinasti modern. Terkait dengan otoritas dan ideologi, inilah termasuk salah satu problem serius yang saat ini terjadi di Madura.

Seperti yang telah dipaparkan pada bab sebelumnya, bila merujuk pada konsepnya Weber tentang otoritas dan kepemimpinan, maka terdapat tiga varian: karismatik, tradisional, dan, rasional-legal. Otoritas kombinatif itu terjadi ketika dua atau tiga jenis otoritas di atas bersatu padu dalam diri seseorang. Misalnya seorang kiai yang awalnya mempunyai otoritas tradisional, kemudian menjadi bupati atau anggota DPRD. Dengan demikian, di dalam diri kiai tersebut telah bersemayam dua atau bahkan tiga otoritas: tradisional, karismatis, dan rasional-legal sekaligus. Dalam konteks lain, mungkin seorang *blater* yang mempunyai otoritas karismatis, tetapi kemudian menjadi lurah, maka di dalam dirinya terdapat dua otoritas: karismatis dan legal-rasional. Kombinasi otoritas semacam ini, terutama pasca Reformasi, marak di Madura. Ini merupakan sebuah problem politik yang serius.

¹¹ *ibid*, hlm.189

¹² *ibid*

¹³ Ketika klimaks atau menjelang detik-detik pemilihan muncul istilah seperti "serangan fajar", "serangan malam", "eksekusi", dan lain-lain. Keseluruhan makna dari istilah itu adalah gerakan atau program membagi-bagikan sejumlah uang kepada khalayak pemilih oleh pihak-pihak tertentu agar memilih kandidat atau calon yang diusung. Klimaks tersebut terjadi menjelang hari pencoblosan atau pemilihan. *Ibid*, hlm.190

Sebab, perpaduan otoritas dan ideologi tersebut kemudian menyebabkan munculnya dominasi kekuasaan. Ketika seorang kiai atau *blater* menjadi bupati, misalnya, maka kekuasaannya akan cenderung absolut, karena otoritas yang dia pegang sangat berlapis. Kasus Fuad Amin Imron adalah salah satu contoh yang paling nyata perihal kombinasi otoritas di Madura. Satu sisi Fuad adalah keluarga kiai, kemudian dia menguasai *blater* dan dirinya mampu menjadi bupati Bangkalan. Dengan berlapis-lapisnya otoritas yang dipegang, maka Fuad bisa membangun dinasti politik di Bangkalan yang sulit disentuh, bahkan oleh KPK-sekalipun, meski belakangan, dinasti yang sekian tahun telah dia bangun itu telah runtuh karena skandal korupsi yang tertangkap KPK.

Jadi, jika otoritas yang dipegang oleh seseorang berlipat, maka akan berakibat pada munculnya penggumpalan kekuasaan ke dalam satu titik sehingga menimbulkan penyelewengan kekuasaan yang absolut. Ini merupakan problem politik yang bukan hanya ada di Madura, tapi juga di daerah-daerah lain. Sebab, di berbagai daerah di Indonesia, otoritas tradisional dan otoritas karismatis masih begitu kuat. Sebagian masyarakat Indonesia di berbagai daerah, masih meyakini kehidupan mistik, termasuk dalam dunia sosial-politik. Hal ini kemudian menjadi penyebab masih tumbuh suburnya otoritas karismatis dan tradisional. Seseorang masih diyakini mempunyai kekuatan atau kesaktian tertentu sehingga dirinya dihormati, bahkan diidolakan. Di sisi lain, seseorang masih diyakini mempunyai garis keturunan dengan tokoh besar tertentu, sehingga mempunyai karisma yang membuat masyarakat harus tunduk kepadanya.

Otoritas-otoritas tradisional tersebut, di era otonomi daerah ini banyak digunakan sebagai alat untuk meraih kekuasaan atau otoritas di ranah formal. Mereka yang awalnya mempunyai otoritas tradisional atau karismatik banyak yang mencalonkan diri menjadi kepala daerah atau anggota DPR. Sehingga ketika dirinya mampu merebut kekuasaan di tingkat formal-struktural, maka masyarakat semakin tidak mampu untuk melakukan *check and balance*. Akibatnya berbagai penyelewengan politik di daerah banyak terjadi.

Memang bukan berarti otoritas tradisional dan karismatik itu merupakan faktor yang paling menentukan bagi seseorang untuk

bisa meraih kekuasaan (otoritas formal-legal). Hal ini juga terjadi di Madura. Bahkan sebagian kiai yang awalnya dihormati oleh masyarakat, tetapi karena dirinya turut berpolitik praktis, akhirnya karismanya menjadi luntur. Dalam masyarakat Madura, kiai yang terjun ke dunia politik praktis dianggap sudah tidak lagi murni. Tetapi bagaimana pun, otoritas tradisional dan karismatik ini tetap akan menjadi modal yang signifikan bagi seseorang yang berambisi terjun ke gelanggang politik.

Sebab, otoritas tradisional dan karismatik ini kalau dilihat dari perspektif Pierre Bourdieu bisa dikategorikan sebagai modal simbolis, kultural dan bahkan sosial.¹⁴ Karena dengan otoritas itu seseorang selain mempunyai pengaruh, juga mempunyai jaringan sosial dan popularitas di masyarakat. Dalam konteks Madura, otoritas tradisional dan karismatik, tidak bisa hanya dipandang sebagai modal simbolis, tapi juga kultural dan sosial. Karena dengan modal itu, seseorang tidak hanya dipandang mempunyai kemampuan genetik atas kemampuan tertentu yang membuat dirinya mempunyai prestise sosial. Tetapi melalui otoritas tersebut, seseorang mampu membangun jaringan sosial yang luas.

Karena otoritas kombinatif-dominan itu, termasuk yang terjadi di Madura, cenderung menimbulkan penggumpalan kekuasaan yang berujung pada lahirnya dinasti politik di daerah, maka hal ini jelas mematikan kekuatan demokratisasi di daerah. Absolutisme kekuasaan di daerah yang berupa dinasti yang dibangun oleh kombinasi otoritas itu kemudian sulit dikontrol oleh kekuatan-kekuatan sipil. *Check and balance* kemudian tidak berjalan. Inilah yang kemudian membuat kekuasaan di daerah banyak yang berubah menjadi dinasti korup, termasuk di Bangkalan, Madura.

Terjadinya otoritas kombinatif-dominan di atas karena sulitnya memisahkan otoritas-otoritas tersebut di dalam diri seseorang. Idealnya orang yang mempunyai otoritas tradisional, entah itu kiai

¹⁴ Pierre Bourdieu membagi modal menjadi empat jenis: pertama, modal ekonomi, yang mencakup alat-alat produksi, materi dan uang. Kedua, modal budaya yaitu berbagai bentuk kualifikasi dan kecakapan intelektual yang bisa dihasilkan lewat pendidikan maupun warisan keluarga, seperti pemahaman ilmu-ilmu keagamaan, performa sosial, kemampuan kepemimpinan, kemampuan berbicara dan keahlian-keahlian tertentu. Ketiga, modal sosial, yang berupa jaringan sosial yang dimiliki oleh seseorang dalam berhubungan dan berkomunikasi dengan orang atau kelompok lain. Keempat modal simbolis, yaitu segala macam bentuk prestasi dan prestise sosial, termasuk di dalamnya otoritas yang terakumulasi dalam bentuk simbol-simbol sosial, Lihat selengkapnya, Fashri Fauzi, *Penyingkapan Kuasa Simbol: Apropriasi Reflektif Pemikiran Pierre Bourdieu*, (Yogyakarta: Juxtapose, 2007), hlm.98-99

atau tokoh masyarakat lain, ketika berhasil memegang otoritas rasional-legal atau berhasil memegang kekuasaan formal, mereka seharusnya menanggalkan baju otoritas tradisionalnya. Ketika seorang kiai menjadi bupati, misalnya, maka ketika berperan sebagai bupati harus melepas segala atribut dan status sosialnya sebagai kiai, dan sepenuhnya berperan sebagai bupati. Hal ini untuk menghindari kerancuan otoritas dalam struktur pemerintahan. Sehingga masyarakat tidak lagi memosisikan dan memandang orang tersebut bukan lagi sebagai kiai, melainkan sebagai bupati atau pemimpin pemerintahan. Roda pemerintahan kemudian harus tetap dijalankan berdasarkan undang-undang dan prosedur demokrasi. Konsekuensinya, masyarakat harus bisa mengontrol jalannya pemerintahan tersebut.

Namun dalam praktiknya, melepas atribut dan otoritas kiai atau otoritas tradisional dan karismatis ini di berbagai daerah sungguh sulit dan bahkan nampak tidak mungkin. Beberapa kiai yang berhasil menjadi pemimpin daerah oleh masyarakat sekitar masih dipandang dan diposisikan sebagai kiai. Hal ini kemudian turut mempengaruhi jalannya pemerintahan, termasuk misalnya seorang bupati yang menyandang status sebagai kiai sulit untuk dikritik dan dikontrol. Masyarakat tidak lagi kritis terhadap jalannya pemerintahan, dan cenderung mengabaikan adanya penyelewengan kekuasaan yang ada. Hal ini jelas disebabkan oleh terjadinya kerancuan otoritas yang ada dalam struktur politik dan pemerintahan di daerah. Kombinasi otoritas yang dominan itu membuka peluang bagi terjadinya penyelewengan kekuasaan akibat lemahnya kontrol dari masyarakat.

Politik di daerah yang banyak menghasilkan dinasti-dinasti modern itu kemudian mendistorsi prinsip-prinsip demokrasi. Demokrasi yang berjalan kemudian hanya sebatas demokrasi prosedural, bukan demokrasi substansial. Berbagai persoalan di atas, sebagai bagian tak terpisahkan dari anomali politik di daerah turut menjadi faktor lahirnya demokrasi prosedural ini. Di antaranya disebabkan oleh politik uang dan pragmatisme politik.

Ketika masyarakat dan elite-elite politik tidak lagi mengandalkan nalar sehat dan idealisme dalam membangun demokrasi, melainkan lebih didorong oleh kepentingan-kepentingan pragmatis, maka yang terjadi adalah praktik pembajakan demokrasi. Demokrasi

dibajak untuk membangun sistem politik yang otoriter dan hanya sebagai alat untuk memenuhi kepentingan pribadi dan kelompoknya. Ini merupakan bagian dari pendangkalan dan pragmatisme politik.

Prinsip *check and balance* tidak berjalan karena prinsip-prinsip demokrasi yang sesungguhnya tidak berjalan. Dalam sistem demokrasi dikenal dengan istilah *separation of power* yakni pemisahan kekuasaan antara eksekutif, legislatif dan yudikatif. Tujuan diciptakannya pemisahan ini supaya antar lembaga tidak bisa saling mencampuri dan bisa saling mengontrol. Namun dalam dinasti-dinasti di daerah, sebagai akibat dari berjalannya demokrasi semu, maka lembaga legislatif (DPRD) dan yudikatif juga turut diintervensi dan dikooptasi oleh lembaga eksekutif.

Sehingga untuk membentuk peradilan yang independen di daerah pun sulit. Lembaga legislatif yang mempunyai fungsi pengawasan juga tidak berjalan karena turut dihegemoni. Bahkan kontrol dari masyarakat, yang seharusnya berjalan juga mandek. Karena bukan hanya lembaga-lembaga politik formal yang dihegemoni oleh dinasti atau otoritas kombinatif-dominan tersebut, tapi juga kekuatan-kekuatan *civil society*, termasuk LSM dan partai politik.

Munculnya demokrasi di daerah-daerah itu, selain menunjukkan rusaknya sistem nilai dan sistem kultur di masyarakat akibat arus politik pragmatisme dan pendangkalan politik, juga menunjukkan tidak berjalannya pendidikan politik di masyarakat. Hal ini terutama yang terjadi di partai-partai politik. Bagaimana pun dalam sebuah alam demokrasi, eksistensi partai politik merupakan sesuatu yang tidak bisa dihindari. Partai politik, kata Sarjadi dan Rinakit (2006:24), merupakan salah satu pilar demokrasi modern, karena menjadi lembaga penyalur aspirasi masyarakat.

Namun, hingga saat ini partai politik di Indonesia banyak yang belum mencapai tahapan ideal sebagai partai yang benar-benar bersih, efektif, dan modern. Banyaknya penyelewengan demokrasi di daerah, secara langsung maupun tidak langsung adalah cermin dari kegagalan partai politik dalam menjalankan fungsinya sebagai lembaga pendidikan politik. Partai politik, selain sebagai lembaga politik seharusnya juga menjadi media yang efektif untuk melahirkan para politisi yang berjiwa negarawan, yang mampu membangun sistem politik dan demokrasi yang sesungguhnya.

Namun tujuan-tujuan ideal tersebut dalam kenyataannya tidak berjalan. Hal ini karena masih banyaknya partai politik di Indonesia yang terkungkung dengan persoalan-persoalan internal, yang di antaranya adalah masih kuatnya sistem elitisme dan oligarkisme.¹⁵ Selain itu, partai politik juga tempatnya bagi kaderisasi politik masyarakat. Namun dalam kenyataannya para politisi yang lahir dari partai politik justru banyak rusak. Para pemimpin yang lahir dari partai juga banyak yang berpikiran picik dan pragmatis, bahkan oportunistik. Mereka ketika berkuasa banyak yang mengingkari amanah rakyat dan banyak yang terkena skandal korupsi. Hal ini menunjukkan tidak berjalannya kaderisasi dan pendidikan politik di dalam tubuh parpol. Rata-rata parpol sekarang hanya mengandalkan kader karbitan.

Kader yang direkrut ke dalam partai bukan melalui seleksi dan kualifikasi yang ketat, melainkan asal comot saja. Keadaan seperti itu dibiarkan pengurus partai politik, padahal sebenarnya hal itu merupakan bagian dari pembodohan politik. Para pengurus partai nampaknya memang menyukai para kader yang tidak mempunyai kapasitas dan integritas karena terkait dengan otoritarianisme partai politik.¹⁶ Maka wajar, kalau partai politik sekarang banyak diisi oleh politisi-politisi salon yang berpikiran kerdil dan tidak ideologis.

Di sisi lain, kemampuan partai politik di Indonesia selama ini sekadar merekrut massa, bukan menciptakan program -terutama program kaderisasi dan pendidikan politik- yang benar-benar efektif untuk masyarakat. Tidak jarang dalam rangka menarik dukungan massa itu, partai-partai politik yang ada banyak melakukan pendangkalan politik dan bahkan penyelewengan politik, misalnya menyebar politik uang dan sebagainya. Untuk menarik massa itu,

¹⁵ Sarjadi dan Rinakit, dengan mengutip Haris (2005:4) mencatat bahwa melalui dua kali pemilihan umum di era reformasi, yaitu Pemilu 1999 dan Pemilu 2004, memberikan catatan tersendiri bagi lahirnya partai politik di Indonesia, yakni masih kentalnya eliteisme dan oligarkisme dalam kerja kepartaian. Dominasi elite partai dalam proses pencalonan anggota legislatif masih berlangsung relatif sama seperti berlaku di dalam sistem otoriter sebelumnya. Soegeng Sarjadi dan Sukardi Rinakit, *Memahami Indonesia.....*, hlm.25

¹⁶ Rekrutmen kader partai politik yang asal-asalan tersebut sebenarnya ada kaitannya dengan otoritarianisme di tubuh partai. Para pengurus partai politik memang nampak menyukai para kader yang tidak mempunyai kualitas dan integritas. Karena dengan begitu, kelanggengan kekuasaan akan terjaga. Sebab, posisi para elite itu tidak akan diganggu oleh kader-kader yang kritis dan militan dari kader-kader partai di tingkat akar rumput. Secara tersirat para elite partai tidak lagi menjadikan tujuan partai sebagai sesuatu yang harus diperjuangkan, melainkan kekuasaanlah yang menjadi orientasi utama. Singkatnya, ideologi dan integritas dikesampingkan, sementara pragmatisme politik yang dikedepankan. Bungaran Antonius Simanjuntak (editor), *Dampak Otonomi Daerah di Indonesia.....*hlm 119-120

sering kali partai politik melakukan aktivitas-aktivitas yang justru mengelabuhi nalar sehat publik, bukannya program-program partai yang konkret, jangka panjang, dan mendidik.

Kalaupun memberikan program, maka bentuknya adalah program-program instan dan jangka pendek, seperti memberi sembako, memberi sarana olahraga dan sebagainya. Selain itu, program-program instan tersebut banyak yang tidak mendidik, karena yang penting rakyat senang dan kemudian memilihnya. Singkatnya, dalam bahasa Sarjadi dan Rinakit, partai politik di Indonesia lebih berorientasi menjaring massa ketimbang konsisten menawarkan program.¹⁷ Sementara di sisi lain, elite politik yang seharusnya melakukan konsolidasi politik pasca pemilihan umum untuk mendorong demokrasi menjadi lebih baik, malah sibuk mencitrakan diri dengan membangun koalisi demi kepentingan pribadi.

Keluarga, yang sejatinya sebagai entitas terkecil dalam masyarakat untuk menjaga moralitas, turut andil dalam melakukan perilaku koruptif. Di tahun 2014 atau yang sering disebut sebagai tahun pesta demokrasi, tak sedikit dari kepala daerah yang diduga membangun oligarki politik demi kepentingan sendiri.

Masih di Jawa Timur, anak seorang kepala daerah Kabupaten Malang menjadi anggota legislatif di DPR RI, Istri mantan kepala daerah Probolinggo menggantikan kepala daerah sebelumnya, yang *notabene* suaminya sendiri dan hari ini menjadi anggota DPR RI terpilih. Data ini lebih dari cukup untuk menggambarkan demokrasi di tingkat lokal telah dibajak oleh sekelompok elite. Proses promosi dan demosi dalam demokrasi sudah bertransformasi menjadi tempat sirkulasi elite keluarga untuk meraih kekuasaan. Beberapa tahun yang lalu, 18 Oktober 2013, Harian Kompas pernah mencatat bahwa terdapat enam puluh orang dari seluruh Indonesia yang terlibat

¹⁷ Lebih jauh Sarjadi dan Rinakit menegaskan bahwa partai-partai politik di Indonesia masih jauh dari visi menawarkan program dan orientasi kebijakan. Bahkan dalam konteks perubahan struktur politik nasional, yang berorientasi pada perbaikan politik nasional, utamanya di bidang kepartaian, partai-partai politik hanya memberikan sedikit dorongan bagi perubahan. Akhirnya, yang muncul adalah kesan buruk di dalam panggung politik nasional, yakni partai politik nyaris tidak berperan apa-apa untuk membuat kebijakan yang lebih baik dalam sistem politik nasional. Kalau di era Orde Baru, pembuatan kebijakan banyak dimonopoli oleh Soeharto sebagai satu-satunya penguasa saat itu, maka di era reformasi pembuatan kebijakan banyak dikuasai oleh lembaga-lembaga asing semacam IMF dan lembaga-lembaga lainnya yang juga sangat dominan. Dalam konteks ini, partai politik sepertinya tidak berdaya sehingga nampak tidak terasa eksistensinya bagi kebaikan politik nasional, lihat selengkapnya, Soengeng Sarjadi dan Sukardi Rinakit, *Memahami Indonesia.....*hlm.25-26.

dinasti politik. Adapun motif ini bertujuan untuk memperkuat oligarki ekonomi, sumber daya alam maupun potensi ekonomi lainnya.

Situasi tersebut memberikan sinyal lampu merah bahwa situasi demokrasi di negeri ini sedang mengalami titik nadir hilangnya *demos*. *Demos* hanya dijadikan alat prosedural untuk melegitimasi proses demokrasi. Demokratisasi seperti ini yang selanjutnya akan memunculkan para demagog. Michael Signer menyatakan bahwa para demagog ini menjadi simbol aktor politik yang membawa ke arah demokrasi yang tidak beretika. Signer pula mengidentifikasi para demagog identik dengan sekelompok pemimpin masyarakat yang muncul secara mendadak untuk mengisi kekosongan kekuasaan yang ditinggalkan oleh elite negarawan yang berdedikasi.¹⁸

Karena rusaknya sistem nilai-kultural dan juga sistem struktural dalam politik, maka yang terjadi dalam politik bukan lagi praktik-praktik yang didasarkan pada kebajikan politik. Melainkan hanya kegaduhan politik yang justru banyak membuat masyarakat muak dan akhirnya apatis terhadap politik. Sebagai bagian dari rusaknya sistem nilai dan struktur politik tersebut, maka lahirlah demokrasi semu, yaitu demokrasi yang berjalan sebatas prosedural, dan miskin secara substansi.

Demokrasi hanya diwujudkan sebatas pemilihan dalam Pemilu atau Pilkada, namun hingga kini belum mampu membangun keadilan dan kesejahteraan bagi masyarakat secara menyeluruh. Akhirnya demokrasi yang diharapkan bisa melahirkan pemimpin yang jujur dan adil ternyata justru melahirkan era baru monarki, yaitu dinasti-dinasti yang hanya membuang-buang energi dan biaya. Yang lebih ironis, demokrasi yang biayanya mahal itu, justru melahirkan pemerintahan yang sama sekali tidak demokratis sehingga justru banyak menindas rakyat yang memilihnya. Ini juga yang terjadi daerah-daerah, termasuk di Madura.

E. Transformasi Sistem Politik

Untuk melahirkan perubahan di dalam struktur politik masyarakat Madura demi terciptanya kehidupan sosial politik yang demokratis, transparan dan berkeadilan, maka hal yang paling

¹⁸ Mohammad Didit Saleh, Titik Nadir Demokrasi, <http://www.ragepublic.com/2015/01/titik-nadir-demokrasi.html>, diakses 25 Maret 2016

mendasar untuk dilakukan adalah merombak sistem dan kultur politik yang ada. Tentu saja ini bukan persoalan yang mudah dan bisa dilakukan secara serentak. Ini tidak bisa dilakukan dalam jangka pendek, melainkan dalam jangka panjang. Sebab hal ini sangat berkaitan dengan sistem kultur, tradisi dan pola pikir. Maka untuk melakukan agenda transformasi itu, bisa dilakukan secara bertahap, berkelanjutan namun tetap terukur.

Transformasi utama dalam perombakan sistem politik ini adalah menanamkan rasionalisasi politik dan kebebasan berpikir kepada masyarakat Madura, baik dalam konteks struktur maupun kulturalnya. Dalam hal ini harus ada apa yang dikatakan oleh Jurgen Habermas sebagai transformasi legitimasi: dari legitimasi sakral, karismatik dan tradisional, menuju legitimasi rasional yang dibangun berdasarkan kehendak bersama dan melalui proses komunikasi dan bebas diperdebatkan dalam ruang publik.¹⁹

Artinya, praktik politik yang berjalan bukan berdasarkan otoritas individu, melainkan berdasarkan otoritas sistem, hukum dan undang-undang. Sistem dan perundang-undangan ini merupakan bentuk kesepakatan bersama yang dibangun berdasarkan kesepakatan publik. Segala kebijakan politik yang ada di Madura terlebih dahulu harus dikonsultasikan dan dikomunikasikan kepada masyarakat. Sehingga masyarakat secara bebas, berdasarkan rasionalismenya, bisa memperdebatkan dan mengkritisi segala kebijakan politik yang ada.

Selama ini memang sudah ada beberapa kepala daerah yang mengonsultasikan berbagai kebijakan yang hendak diterapkan dengan beberapa tokoh agama. Namun pertanyaannya, berapa tokoh agama yang terlibat dalam proses itu? Apakah para tokoh agama yang diajak untuk berkonsultasi itu sudah benar-benar representatif untuk mewakili seluruh masyarakat yang ada? Bagaimanapun elemen dan simpul-simpul masyarakat Madura sangat banyak. Sehingga pihak-pihak yang diajak untuk mengonsultasikan berbagai kebijakan itu harus merata, mewakili seluruh elemen masyarakat yang ada. Dalam hal ini diperlukan pembangunan sistem yang terbuka, egaliter dan bisa mengakomodir berbagai kelompok.

¹⁹ Jurgen Habermas, *Teori Tindakan Komunikatif: Kritik Atas Rasio Fungsionalis*, Jilid II, (Terj.), Nurhadi, (Bantul: Kreasi Wacana, 2012), hlm.111

Selain itu, untuk mendukung terjadinya perubahan sistem politik yang ada di Madura, maka perlu penguatan sumber daya manusia dan pembangunan karakter (*character building*). Pembangunan sumber daya manusia dan karakter ini utamanya harus ditempuh melalui pendidikan. Di sinilah perlunya revitalisasi pendidikan di Madura. Dalam hal pendidikan, Madura sebenarnya mempunyai modal yang luar biasa besar, yakni pesantren yang menyebar di seluruh pelosok Madura. Pesantren di Madura, dengan segenap sistem tradisinya sudah sangat mengakar di masyarakat. Oleh karena itu, pesantren ini sejatinya merupakan modal besar bagi pembangunan sumber daya manusia masyarakat Madura. Kalau saja pesantren ini dikelola secara benar, efektif dan produktif, maka akan menjadi kawah pembangunan karakter dan sumber daya manusia yang sangat unggul bagi masyarakat Madura.

Maka untuk mengarah ke sana, salah satunya adalah mengoptimalkan peran pesantren dalam fungsinya sebagai lembaga pendidikan. Tentu saja lembaga-lembaga pendidikan yang non-pesantren juga harus digarap dan ditingkatkan jumlah dan kualitasnya. Artinya, pendidikan harus menjadi dasar utama dalam membangun transformasi pemikiran dan sumber daya manusia masyarakat Madura. Terkait dengan pesantren, yang perlu dilakukan dalam hal ini adalah bagaimana mengembangkan tradisi berpikir kritis, berwawasan luas dan terampil di kalangan anak didik. Potensi-potensi anak didik yang meliputi emosional, intelektual dan profesional, harus menjadi perhatian pesantren. Maka, pesantren juga perlu memperbaiki manajemen dan sistem pendidikannya, termasuk kurikulumnya, sehingga mampu membekali anak didik dengan segenap pengetahuan, nilai dan keterampilan yang berkaitan dengan pembangunan Madura ke depan.

Bukan hanya terhadap anak didik yang belajar di dalamnya, pesantren juga bisa meningkatkan pemberdayaan masyarakat. Karena pesantren selain sebagai lembaga pendidikan juga sebagai pusat pemberdayaan masyarakat sekitar. Hal yang perlu dimainkan oleh pesantren dalam hal pemberdayaan ini adalah terkait persoalan-persoalan riil, termasuk dalam masalah ekonomi, kesehatan, pendidikan, sosial dan juga budaya. Selain itu, dalam fungsinya sebagai lembaga pemberdayaan ini, pesantren harus turut berperan aktif dalam program-program pendidikan dan pencerdasan

masyarakat, termasuk pendidikan politik. Selama ini masyarakat Madura, termasuk di sekitar pesantren, hanya menjadi objek mobilisasi politik, tanpa ada pendidikan politik yang mencerdaskan mereka. Masyarakat justru banyak dibodohi oleh pihak-pihak yang mempunyai kepentingan politik jangka pendek, tak terkecuali masyarakat di sekitar pesantren. Dari sinilah pesantren harus berperan aktif memberikan pendidikan politik kepada masyarakat agar mereka tidak mudah dibodohi. Hal ini sekaligus untuk menggantikan partai politik yang mandul dan tidak menjalankan fungsinya sebagai lembaga pendidikan politik bagi masyarakat.

Selanjutnya, masih terkait dengan pendidikan bahwa dalam rangka membangun sumber daya manusia masyarakat Madura, tentu tidak bisa dilakukan secara liberal dengan menggilas seluruh khazanah dan nilai-nilai lokal di dalamnya. Bagaimanapun masih ada banyak *local wisdom* yang sangat efektif sebagai dasar kemajuan masyarakat Madura. Oleh karena itu, dalam pendidikan perlu ada kurikulum khusus (muatan lokal) di berbagai lembaga pendidikan yang ada di Madura, baik formal maupun informal seperti pesantren, yang mengkaji tentang ke-Madura-an. Kurikulum ini penting, selain untuk meningkatkan pengetahuan anak didik tentang Madura dengan seluk beluk persoalan yang mengimpitnya, juga dalam rangka menjaga nilai-nilai Madura dari gempuran globalisasi yang cenderung mematikan khazanah-khazanah dan potensi-potensi lokal. Khazanah-khazanah lokal ini harus direvitalisasikan bagi kemajuan Madura.

Selain itu, yang tak kalah penting adalah perlunya reinterpretasi ajaran-ajaran agama. Ajaran-ajaran agama yang selama ini cenderung melemahkan kesadaran dan melumpuhkan akal sehat harus segera ditinjau ulang, dan ditemukan interpretasi yang baru dan lebih segar. Ini merupakan tugas dari para tokoh agama dan kaum intelektual. Pemahaman keagamaan yang dibutuhkan masyarakat Madura adalah yang kritis, progresif dan membebaskan. Agama di Madura –dan tentunya juga di tempat-tempat lain- haruslah membebaskan dan memajukan masyarakat, bukannya menindas dan membuat mereka jumud. Sehingga nilai-nilai keagamaan yang ada bisa mencerahkan dan membebaskan masyarakat dari berbagai belenggu dan keterkungkungan, baik belenggu sosial, budaya, ekonomi maupun politik. Hal ini, terutama ketika hak-

hak masyarakat banyak dilanggar oleh penguasa, baik penguasa politik maupun penguasa modal. Maka agama turut diperankan untuk memperjuangkan hak-hak masyarakat tersebut.

F. Menimbang Pembentukan Provinsi Madura

Salah satu isu politik mutakhir di Madura adalah Pembentukan Provinsi Madura, yang berarti melepaskan diri dari Provinsi Jawa Timur. Menjadi Provinsi Madura bukan sesuatu yang mustahil sekaligus bukan sesuatu yang mudah. Potensi tersebut bisa mewujudkan menjadi kenyataan ketika setiap simpul-simpul kekuasaan, para pemegang otoritas, berkumpul dalam satu forum, menyatukan suara, kemudian melangkah dengan serentak. Sebaliknya, potensi ini tetap berada dalam statusnya yang primordial apabila para pemangku otoritas politik di Madura tetap tinggal diam, tak bergerak.

Di akhir 2015, sudah ada sejumlah kelompok dari kalangan masyarakat lokal yang menggelar deklarasi Provinsi Madura. Spanduk-spanduk yang bertuliskan “Selamat Datang di Provinsi Madura” masih banyak terpasang di sepanjang jalan, terutama yang ada di Bangkalan. Pesan politis yang disampaikan adalah keinginan sebagian kelompok untuk menjadikan Madura sebagai provinsi itu benar-benar ada.

Pada 17 November 2015, *Harian Kompas.com* menurunkan sebuah laporan, yang rasanya mewakili beberapa persyaratan yang harus dipenuhi agar provinsi baru Madura terbentuk. Mantan Ketua Mahkamah Konstitusi, Mahfud MD, mengisyaratkan hal senada bahwa Provinsi Madura sah-sah saja dibentuk selama memenuhi persyaratan-persyaratan administratif. Syarat-syarat yang dimaksud bisa berupa rekomendasi dari Gubernur Jatim, tim DPR RI, Dirjen Otonomi Daerah Kemendagri, dan yang terpenting adalah masyarakat dan pemerintah Jawa Timur menganggap pembentukan Provinsi Madura sebagai sesuatu yang penting dan mendesak.

Problemnya adalah para pemangku otoritas di Madura dan para politisinya memiliki cara pandang yang berbeda-beda. Karenanya, isu pembentukan Madura sebagai provinsi tersendiri memantik perdebatan, khususnya di kalangan warga masyarakat. Masing-masing kelompok mengajukan cara pandang masing-masing, sehingga memunculkan pro-kontra. Alasan kelompok yang mendukung Madura sebagai provinsi adalah keyakinan akan

kemampuan untuk berdiri di atas kaki sendiri. Bagi mereka, sudah saatnya Madura mengurus dirinya sendiri dan tidak lagi bergantung kepada Jawa Timur.

Selama ini, Madura yang memiliki banyak sumber daya alam — sayangnya tidak diekspos besar-besaran oleh Media Massa — seolah-olah hanya diperlakukan sebagai pihak yang tersubordinasi dari Jawa Timur, hal itu bisa dilihat dari aspek pembangunan. Pada 22 April 2014, A. Mubarak Yasin, Pimred Buletin Khidmah Sumenep, menulis bahwa Pulau Madura menyimpan kekayaan alam yang cukup besar, terutama minyak dan gas (migas). Sektor migas alias “emas hitam”, bisa dikatakan sebagai potensi unggulan Pulau Madura. Terdapat lebih dari 100 blok migas di sekeliling pulau ini, jumlah yang jarang dimiliki oleh pulau-pulau lain di Nusantara. Dari 100-an blok migas tersebut, baru puluhan blok yang sudah dieksploitasi dan dieksplorasi. Untuk Madura Daratan, mayoritas hak eksplorasinya dipegang oleh Exspan Nusantara, anak perusahaan Medco. Sementara potensi migas *offshore* (lepas pantai) dibagi-bagi antara Conoco, Phillips, Santos, Kodeco, Arco dan beberapa yang lain. (islambergerak.com/2014/04).

Data-data kecil semacam itu menopang keyakinan dalam hati generasi muda Madura, pada umumnya, dan sebagian generasi tua pada khususnya, untuk berjuang meraih kemandirian, dalam bahasa yang lebih dramatis: meraih kemerdekaan sejati. Generasi muda progresif Madura meyakini bahwa mereka mampu mengelola potensi Madura tanpa harus bernaung di bawah kendali administratif Pemerintah Jawa Timur.

Yang paling menjengkelkan bagi kelompok yang mendukung pembentukan Provinsi Madura adalah kenyataan bahwa Pemerintah Jawa Timur seakan menomorduakan pembangunan sumber daya manusia Madura. Betapa besarnya orang-orang Madura dibiarkan merantau ke pulau-pulau luar hanya untuk mencari kerja dan meningkatkan kesejahteraan hidup. Padahal, mereka seharusnya tahu bahwa Pulau Madura adalah anugerah Tuhan, yang jika dikelola dengan benar, maka tak satu pun penduduknya yang akan dibiarkan hidup dalam garis kemiskinan.

Sayangnya, kelompok kedua, kelompok yang menolak pembentukan Provinsi Madura juga didasarkan pada keyakinan

yang sama, tapi cenderung pesimis. Mereka berargumen bahwa hingga saat ini masyarakat Madura belum siap untuk berdiri mandiri, terlebih sebagai provinsi. Sebab, ada beberapa faktor yang belum terpenuhi. Di antaranya adalah faktor SDM. Kemudian, faktor lainnya adalah masalah administrasi. Seperti aturan dalam undang-undang, syarat sebuah kawasan bisa menjadi provinsi harus terdiri setidaknya lima kabupaten. Sementara sampai sekarang, Madura hanya mempunyai empat Kabupaten.

Pada 9 November 2015, Anggota DPR RI, MH. Said Abdullah adalah cerminan dari argumentasi yang menolak pembentukan Provinsi Madura yang buru-buru. Baginya, dengan keyakinan penuh, 4 lembaga DPRD dan 4 bupati di Madura belum siap mendirikan Provinsi Madura. Kembali ke sudut pandang SDM, Said Abdullah masih pesimis kelak manusia Madura betul-betul mampu mengelola provinsi yang baru. Saran yang ia ajukan, ada banyak jalan untuk melakukan akselerasi pembangunan di Madura. Menjadi Provinsi bukan satu-satunya jalan. (portalmadura.com). Ini adalah gambaran bahwa pro kontra tidak bisa dielakkan.

Terlepas dari pro dan kontra di atas, ada persoalan fundamental yang semestinya dipikirkan oleh segenap warga Madura, terkait dengan isu menjadi provinsi sendiri. Persoalan utama adalah apakah agenda Madura sebagai provinsi benar-benar ada dalam rangka membangun kedaulatan seluruh warga, atau hanya untuk meneguhkan kekuasaan segelintir elitnya? Apakah Provinsi Madura lebih merepresentasikan kepentingan masyarakat Madura, atau hanya ambisi kekuasaan dari sekelompok orang saja?

Pertanyaan itu penting untuk dijawab. Sebab baik-buruknya Madura sebagai provinsi itu tergantung dari persoalan yang mendasar. Kalau memang agenda menjadi provinsi sendiri itu benar-benar mencerminkan aspirasi dari seluruh warga Madura, dalam rangka menjadikan rakyat Madura bisa lebih berdaulat dan mandiri, maka agenda itu layak dipertimbangkan. Tetapi sebaliknya, jika isu menjadi provinsi itu hanya merefleksikan ambisi kekuasaan dari segelintir elite Madura saja, maka jelas tidak ada gunanya.

Problemnya adalah bagaimana mengukur suatu gagasan politik secara objektif? Sementara politik adalah persoalan komunikasi, yang kerap bermuka dua, di mana idealisme dan pragmatisme tak

pernah akur. Mungkin saja argumentasi pihak-pihak yang pro dan kontra sama-sama rasional, dan berdasarkan pada realitas yang ditemukan dalam masyarakat. Persoalan menemukan kejujuran dalam komitmen para politisi merupakan hal yang amat sulit. Tetapi yang jelas, standar yang bisa dijadikan tolak ukur adalah apa langkah-langkah yang ditempuh oleh para pemangku otoritas? Bagaimana dampak dari strategi politik mereka terhadap kehidupan masyarakat Madura? Dua hal ini setidaknya dapat menolong untuk memprediksi potensi Madura sebagai provinsi baru.

Dengan demikian, menjadi provinsi sendiri tidak lantas menjamin kedaulatan seluruh warga Madura. Bahkan sebaliknya, menjadi provinsi sendiri bisa jadi lebih menguntungkan bagi sekelompok elite. Dalam bahasa Wazirul Jihad,²⁰ “Kalau Madura menjadi provinsi sendiri, dengan kondisinya yang masih seperti ini, maka tidak menutup kemungkinan Madura akan menjadi provinsi mafia. Sebab, hingga detik ini, kekuasaan *blater* dan politik dinasti di Madura masih sangat dominan.”

Wazirul Jihad sendiri tidak setuju kalau sekarang ini Madura menjadi provinsi tanpa ada perubahan kultur politik di Madura terlebih dahulu. Bagi Jihad, isu Madura sebagai provinsi sendiri sebenarnya muncul bukan dari masyarakat Madura asli, yakni warga masyarakat Madura yang hidup di pulau Madura. Isu itu muncul, lanjut Jihad, justru dari masyarakat Madura “swasta”, yaitu warga Madura yang hidup di luar Pulau Madura.

Panitia yang waktu lalu mendesain gerakan Provinsi Madura dan diliput oleh banyak media, orang-orangnya kebanyakan dari Jakarta. Sementara menurut Muhammad Subhan,²¹ isu tersebut hanya digerakkan oleh warga Madura di bagian Barat. Sementara warga Madura di bagian Timur banyak yang tidak terlibat. Jadi, persoalan Madura menjadi provinsi sendiri tidak mencerminkan aspirasi seluruh warga Madura, tetapi hanya mencerminkan kepentingan dari sebagian kelompok saja. Ada semacam “retakan politik”, di mana sebuah aspirasi dibentuk dan terbentuk di dalam ruang lingkup yang sub-lokal.

²⁰ Keterangan Wazirul Jihad, Sekretaris PPP Pamekasan, saat FGD (Focused Group Discussion) tentang “Anomali Politik Masyarakat Madura” di Hotel New Ramayana di Pamekasan pada Minggu, 6 Desember 2015

²¹ Keterangan Muhammad Subhan, Dosen UIM, saat FGD (Focused Group Discussion) tentang “Anomali Politik Masyarakat Madura” di Hotel New Ramayana di Pamekasan pada Minggu, 6 Desember 2015

Selain itu, persoalan mendasar yang juga menunjukkan belum siapnya Madura menjadi provinsi sendiri adalah disebabkan sistem dan kultur politik yang belum berubah. Hal ini ditandai dengan masih kuatnya budaya *patrone-clien* dan dinasti politik yang ada di Madura. Bila hal ini masih bercokol kuat, dan dipaksakan sebagai provinsi tersendiri, Madura hanya menjadi daerah kekuasaan bagi segelintir orang. Madura ke depannya hanya akan menjadi “kerajaan” kecil bagi keluarga atau kelompok tertentu. Sehingga warga masyarakat Madura tetap tidak akan mempunyai kedaulatan. Saat ini saja, ketika secara administratif masih terintegrasi dengan Jawa Timur, dinasti politik di Madura begitu dominan, apalagi bila misalnya nanti menjadi provinsi tersendiri jelas dinasti dan patronase politik tersebut akan semakin melembaga.

Masih kuatnya sistem dinasti dan *patrone-clien* tersebut justru melahirkan “raja-raja kecil” yang korup dan menindas setiap musim Pilkada. Kalau politik kartel dan dinasti politik seperti ini belum bisa diminimalisir, maka dikhawatirkan Provinsi Madura yang digaungkan itu hanya akan memperkuat sistem dinasti di Madura. Oleh karena itu, ide menjadikan Madura sebagai provinsi sendiri itu bagus sepanjang SDM-nya benar-benar telah siap.

Di samping itu sistem dan kultur politik Madura yang berbasis dinasti dan *patrone-clien* itu telah berubah menjadi sistem dan kultur politik yang benar-benar demokratis. Tentu saja untuk mengubah sistem dan kultur politik dinasti ke sistem dan kultur politik demokrasi membutuhkan waktu yang lama.

G. Masa Depan Politik Etnik Madura

Dengan melihat kenyataan di atas, maka bisa diraba-raba masa depan politik Madura. Otoritas tradisional dan karismatik, dengan berbagai macam bentuk dan pola kerjanya menjadi dasar utama bagi tindakan sosial masyarakat Madura. Aktivitas sosial-politik masyarakat Madura hingga kini masih berada di bawah kendali otoritas tradisional dan karismatis di atas, terutama oleh otoritas kiai dan *blater*. Bukan hanya itu, otoritas dan karismatik ini hingga saat ini masih sangat mendominasi dalam berbagai struktur sosial dan politik di Madura.

Otoritas tradisional dan karismatis tersebut, dalam kenyataannya mempunyai pengaruh yang sangat kuat di berbagai ranah

kehidupan masyarakat Madura, termasuk dalam struktur politik formal. Dalam berbagai hal, masyarakat nampak percaya kepada pemerintah sebagai pemegang otoritas. Namun, faktanya, sistem legal dan formal yang mencerminkan manajemen modern dalam lingkup politik belum bisa berjalan. Dalam institusi-institusi sosial-politik masyarakat Madura nampak dibungkus dengan prosedur legal-formal, namun isinya masih sangat tradisional. Karena itulah sistem demokrasi di Madura justru melahirkan dinasti politik lokal.

Hal yang paling jelas adalah kasus Bangkalan. Selain itu, ini juga yang lebih penting, sebagian besar dari mereka juga belum mempunyai kebebasan dan kemandirian dalam menentukan pilihan politik. Pendirian dan pilihan mereka sebagian besar masih berada dalam pengaruh dan mobilisasi pihak-pihak yang mempunyai otoritas. Tentu saja hal seperti ini bukan cerminan dari demokrasi yang sesungguhnya. Sebab, dalam partisipasinya di ranah politik, masyarakat tidak ditentukan oleh kehendak dan kebebasannya, melainkan oleh pengaruh kekuatan di luar dirinya yang berupa otoritas eksternal. Dari sinilah kemudian sistem masyarakat Madura berada dalam relasi yang paternalistik dan patronistik: sebuah model hubungan yang hierarkis di mana elite sosial-politik atau pemegang otoritas begitu dominan dalam mengendalikan aktivitas politik masyarakat bawah.

Dengan sistem tersebut, maka sulit bagi Madura untuk membangun sistem demokrasi di masa depan. Sistem otonomi daerah dan desentralisasi kekuasaan yang diberlakukan oleh pemerintah pusat justru melahirkan dinasti di Madura. Hal ini karena sistem sosial di Madura masih belum siap menerima pranata-pranata demokrasi. Dalam kondisi masyarakat yang terkungkung oleh sistem sosial yang paternalistik dan kleinstik, maka bagaimana sebuah demokratisasi bisa tumbuh di Madura? Oleh karena itu, masa depan demokrasi dan politik di Madura tidak bisa terbangun dengan baik selama sistem sosial dan kulturalnya tidak ada perubahan yang signifikan.

Dalam perspektif Weberian, sistem politik di Madura saat ini masih didominasi oleh tradisionalisme dan karisma. Nalar tradisionalisme dan karisma masih menjadi dasar utama bagi masyarakat dalam menentukan tindakan sosial dan politiknya.

Kekuatan tradisional dan karisma di Madura ini bisa dibangun

melalui berbagai cara, namun yang paling dominan adalah dari sisi agama dan tradisi. Dari kekuatan ini, sistem sosial-politik di Madura berada dalam cengkeraman feodalisme-tradisional. Artinya, sistem sosial dan politik tidak dijalankan berdasarkan rasionalitas dan legalitas hukum, melainkan lebih berdasarkan pada kultur, hubungan kekeluargaan, hubungan darah, nasab, dan pola-pola tradisional lainnya. Padahal demokrasi harus dibangun berdasarkan *merit* (prestasi), bukan berdasarkan nasab atau “darah biru”.

Seseorang yang masih mempunyai darah atau nasab kiai misalnya, secara otomatis akan mendapatkan *privilege* di masyarakat. Sehingga, betapa pun buruknya mereka tetap masih bisa mendapatkan penghormatan dari masyarakat. Masyarakat tidak berani atau merasa segan melakukan kritik terhadap kesalahan seorang pemimpin yang berasal dari keluarga kiai. Hal ini termasuk yang dilakukan oleh masyarakat terhadap rezim dinasti di Bangkalan. Masyarakat Bangkalan banyak yang tidak berani berbicara kritis terhadap dinasti Fuad Amin Imron, meski mereka banyak yang tahu berbagai penyimpangan yang dilakukan oleh dinasti tersebut. Hal ini karena mereka memandang sosok Fuad Amin Imron sebagai keturunan ulama besar dan mempunyai kekuatan supranatural dalam mengendalikan masyarakat.

Dengan sistem sosial-politik yang masih tradisional dan karismatik seperti itu, politik Madura ke depannya tidak akan mengalami transformasi demokrasi yang signifikan. Sehingga politik di Madura tetap akan berada dalam manajemen tradisional dan sulit untuk ditransformasikan ke dalam manajemen legal-rasional. Demokrasi yang berjalan pun hanya sebatas prosedural dan melahirkan dinasti-dinasti kecil di Madura. Hal ini membawa implikasi yang luas ke dalam kehidupan masyarakat Madura. Mereka akan tetap sulit melakukan *check and balance* terhadap berjalannya kekuasaan. Sehingga masyarakat Madura akan tetap terkungkung dan terhegemoni oleh dinasti-dinasti lokal yang membuat mereka sulit mengembangkan potensi diri dan kehidupannya. Sebab, sistem sosial yang ada tidak memungkinkan untuk melakukan hal itu.

H. Memperkuat Otonomi Provinsi Madura

“Madura sebagai Provinsi” adalah dimensi “bawah tanah” dalam kesadaran para praktisi politik dan pihak-pihak yang

berkepentingan dengan masa depan orang Madura. Tokoh-tokoh masyarakat, baik dari kalangan pesantren maupun intelektual, telah mengerti keberadaan “bara dalam sekam”. Generasi muda Madura yang kritis pelan-pelan berjalan di bawah naungan ide pembentukan provinsi Madura.

Namun, pembentukan provinsi baru Madura ini tergantung dari jawaban atas problem pemekaran sekaligus penentuan Ibu Kota Provinsi. Sebab, syarat mendasar yang terlebih dahulu dilakukan sebagai *step* awal mengarah pada pembentukan provinsi baru adalah “melepaskan diri” dari Jawa Timur. Madura harus keluar dari wilayah yang bernaung di bawah administrasi pemerintahan Jawa Timur. Setelah langkah ini ditempuh, syarat berikutnya adalah membentuk kabupaten “ke-5” mengingat syarat minimum sebuah provinsi adalah adanya lima kabupaten, dimana satu dari lima kabupaten yang ada berkedudukan sebagai ibu kota provinsi.

Tahap demi tahap di atas bukan persoalan sederhana melainkan ajang paling empuk untuk menampilkan pentas kepentingan di panggung politik. Tidak dapat dipungkiri, keluarnya Madura dari wilayah administrasi provinsi Jawa Timur berdampak pada berkurangnya luas wilayah. Keluarnya Madura dari provinsi Jawa Timur berdampak pula pada berkurangnya “pemasukan” dari daerah ke provinsi. Subsidi dari pusat tidak akan “mampir” lebih dulu di “stasiun” Jawa Timur, tetapi langsung mengalir ke provinsi baru tersebut.

Keluarnya Madura dari Jawa Timur dan upaya pembentukan provinsi baru juga berdampak pada kebutuhan adanya kabupaten ke-5, dimana “perang kepentingan” pasti tersulut. Wilayah Madura bagian mana yang akan dijadikan sebagai wilayah pemekaran, mengapa harus wilayah tersebut yang dipilih, apa pertimbangan untung dan ruginya, kemudian kabupaten mana yang akan dijadikan sebagai ibu kota provinsi, apa dasar pertimbangannya. Semua pertanyaan ini adalah “pintu-pintu” masuk bagi setiap elemen yang berkepentingan untuk menghindari “benturan”.

Tidak bisa dihindari adanya sebuah kenyataan faktual, yaitu bahwa orang-orang Madura secara sosiologis terpetakan menjadi dua kelas utama: kelas elite dan kelas awam. Kelas elite ini terdiri dari banyak kategori, seperti ulama, intelektual, pedagang, politisi, dan pihak-pihak terdidik lainnya. Kelas awam ini adanya semua kalangan yang belum mengerti sepenuhnya tata kelola pemerintahan

berprovinsi, apalagi berbangsa dan bernegara. Soliditas dan sinergisitas antara kelas elite dan awam ini adalah syarat pertama dan paling utama dalam menciptakan budaya transparansi yang menopang kultur politik ke depannya.

Ini menjadi catatan penting, pembentukan provinsi Madura bukan akhir dari tujuan politik yang sesungguhnya melainkan sebatas sebagai jembatan untuk mengantarkan masyarakat pada puncak politik, yaitu tercapainya masyarakat sejahtera. Berpikir bahwa terbentuknya provinsi baru sebagai puncak keberhasilan perjuangan politik adalah paradigma yang sempit. Disebut sebagai paradigma sempit karena terbentuknya provinsi baru *an sich* bukan jaminan rakyat Madura akan lebih makmur di banding selama ini, yaitu berada dalam naungan pemerintahan Jawa Timur.

Sebaliknya, terbentuknya provinsi baru tanpa didukung manajemen dan budaya transparansi yang kuat sama saja dengan praktik-praktik politik nasional kita yang selama ini sudah berjalan. Misalnya, dengan kebijakan otonomi daerah diharapkan kemandirian tercapai, tidak ada korupsi dan nilai-nilai idealis lainnya terbangun dengan baik. Tetapi, kenyataan tidak bisa dipungkiri, yaitu bahwa otonomi daerah adalah jargon ideal yang nyaris “berjalan tanpa nilai”, dimana kebijakan ini menjadi kesempatan baru untuk melanggengkan kekuasaan suatu dinasti yang cenderung korup. Raja-raja kecil semakin menyebar di sudut-sudut daerah terkecil sekalipun.

Pembentukan provinsi Madura tidak tertutup kemungkinan menjadi ajang baru bagi elite-elite lokal untuk menguatkan kekuasaan mereka. Bermain-main di wilayah yang lebih kecil dengan lawan tanding yang semakin berkurang adalah fenomena permainan politik yang menunjukkan ketidaklayakannya sebagai negarawan. Bila suara rakyat dan elite solid dan bersatu, publik dibuat sadar akan peran dirinya dalam membangun kehidupan berbangsa dan bernegara, maka provinsi baru ini adalah satu keniscayaan yang mendesak. Sebab, ada tujuan yang lebih luhur dan lebih tinggi yang harus dicapai pasca terbentuknya provinsi baru tersebut, yaitu kesejahteraan dan kemakmuran masyarakat Madura.

Apabila sepakat dan satu suara bahwa kesejahteraan rakyat adalah tujuan utama dari terbentuknya provinsi baru, disertai ketulusan hati para elite dalam bersinergi dengan rakyat, maka

kedaulatan rakyat menjadi konsekuensinya. Dengan kata lain, pembentukan provinsi Madura adalah upaya menopang kebijakan nasional tentang otonomi daerah. Pemerintah pusat dan provinsi tidak memiliki argumentasi lagi menolak tuntutan rakyat Madura untuk membentuk provinsi baru, yang bukan sekedar diyakini melainkan juga sudah dipersiapkan langkah-langkah strategis politisnya untuk menjadi pintu kesejahteraan.

Untuk menilang urgensi pembentukan provinsi baru Madura melalui skema pemekaran dapat dilihat dari cara pandang pragmatisme. Charles Sanders Peirce, pendiri filsafat pragmatisme, mengatakan, *Consider the practical effects of the objects of your conception. Then, your conception of those effects is the whole of your conception of the object.*²² Dengan begitu, pragmatisme dalam konteks tulisan ini adalah suatu cara berpikir yang membahas tentang efek-efek atau konsekuensi-konsekuensi yang ditimbulkan dari adanya pembentukan provinsi Madura.

Efek dan konsekuensi adalah entitas realitas yang muncul dalam ranah praktis, sehingga cara mengukur keberadaannya harus pada dimensi praktis. Pragmatisme sebagai sebuah cara pandang menolak suatu ide dan gagasan bahwa pemikiran yang hanya digunakan untuk menggambarkan realitas, merepresentasikan ulang, atau sebagai cerminan dari realitas.²³ Sebaliknya, bagi kaum pragmatis, pemikiran adalah instrumen untuk memecahkan masalah, alat untuk memprediksi, dan bentuk dari tindakan itu sendiri.²⁴

Kajian tentang pembentukan provinsi Madura akan dilihat dari perspektif kegunaan dan untung ruginya. Pragmatisme akan menguji sejauh mana gagasan dan ide dalam sebuah rencana aksi dapat dijadikan batu loncatan untuk mencapai tujuannya. Artinya, gagasan dan ide akan diuji berdasarkan cara dan metode untuk mengantarkan kesuksesan.²⁵

Dalam konteks ini, wacana yang boleh berkembang di seputaran "Pembentukan Provinsi Baru Madura" adalah wacana yang membicarakan tentang untung-rugi di masa depan, bagaimana

²² Charles Sanders Peirce, "How to Make Our Ideas Clear", dalam *Popular Science Monthly*, (1878), vol. 12, hlm. 286-302.

²³ Gerald Gutek, "Philosophical, Ideological, and Theoretical Perspectives On Education," (New Jersey: Pearson, 2014), hlm. 76

²⁴ *Ibid.*, hlm. 100

²⁵ Milton K. Munitz, *Contemporary Analytic Philosophy...* hal. 14

langkah praktis yang bisa dilakukan, apa yang harus dilakukan untuk mengawal suatu provinsi baru, bagaimana rakyat bisa terlibat lebih jauh demi kemakmuran dan kesejahteraan sendiri. Cara berpikir pragmatis bukanlah cara berpikir yang dimensinya di wilayah idealisme, di dimensi abstraksi, pemikiran teoretis yang minus praktik. Dalam kacamata pragmatisme, hal ini harus dilanjut ke langkah konkret. Sedangkan wacana idealis mengikuti sepanjang perjalanan menuju kerja-kerja konkret.

Pragmatisme ini, sebagai suatu kerangka berpikir, dapat digunakan dalam banyak hal, seperti administrasi publik,²⁶ ilmu politik,²⁷ kajian-kajian kepemimpinan,²⁸ hubungan internasional²⁹, resolusi konflik³⁰, dan metodologi penelitian.³¹ Apa pun ranah kajiannya, pragmatisme adalah suatu sudut pandang untuk mengarahkan suatu aksi agar mencapai tujuan. Dalam kajian tentang pembentukan provinsi Madura, pragmatisme adalah dorongan spirit dan moril supaya usaha membentuk provinsi baru bisa tercapai dan tujuan utamanya, yaitu kesejahteraan masyarakat, juga tanpa kendala.

Mengingat pragmatisme adalah spirit, maka untuk membedah persoalan pembentukan provinsi Madura ini, penulis melengkapinya dengan teori pembangunan, tentu pembangunan dalam konteks pembentukan provinsi Madura. Robert Jackson dan George Sorensen mengatakan:

“Kemiskinan dan keterbelakangan yang terjadi di Negara-negara Dunia Ketiga bukan disebabkan oleh faktor internal di Negara tersebut namun lebih banyak ditentukan oleh faktor eksternal dari luar Negara Dunia Ketiga itu. Faktor luar yang paling menentukan keterbelakangan Dunia ketiga adalah adanya campur tangan dan dominasi Negara Maju pada laju

²⁶ Patricia M. Shields, “Rediscovering the Taproot: Is Classical Pragmatism the Route to Renew Public Administration?” dalam *Public Administration Review*, 68 (2), tahun 2008, hlm. 205–221

²⁷ Contoh tentang kajian ini diperluas dalam satu buku seperti karangan Christopher Ansell, *Pragmatist Democracy: Evolutionary Learning as Public Philosophy* (New York: Oxford University Press, 2011)

²⁸ Salah satu karya dengan sudut pandang pragmatisme. Lihat Eric Thomas Weber, *Democracy and Leadership: On Pragmatism and Virtue*, (New York: Lexington Books, 2013).

²⁹ Shane Ralston (Ed.), *Philosophical Pragmatism and International Relations: Essays for a Bold New World*, (New York: Lexington, 2013).

³⁰ William Caspar, *Dewey on Democracy*, (Ithaca: Cornell University Press, 2000).

³¹ Patricia Shields and N. Rangarjan, *A Playbook for Research Methods: Integrating Conceptual Frameworks and Project Management*, (Stillwater, OK: New Forums Press, 2013)

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pembangunan Negara Dunia Ketiga. Dengan campur tangan tersebut maka pembangunan di Negara Dunia Ketiga tidak berjalan dan berguna untuk menghilangkan keterbelakangan yang sedang terjadi, namun semakin membawa kesengsaraan dan keterbelakangan. Keterbelakangan jilid dua di Negara Dunia Ketiga ini disebabkan oleh ketergantungan yang diciptakan oleh campur tangan Negara maju kepada Negara Dunia Ketiga. Jika pembangunan ini berhasil, maka ketergantungan ini harus diputus dan dibiarkan Negara Dunia Ketiga melakukan roda pembangunannya secara mandiri.”³²

Di era yang sudah mengglobal ini, peluang dan kemungkinan orang Madura menjadi lebih makmur sama besar dengan peluang dan kemungkinan menjadi lebih buruk. Dalam artian, terbentuknya provinsi Madura dapat menjadi terobosan sekaligus ancaman. Tetapi, pembangunan yang dilakukan secara mandiri, dengan mempertimbangkan segala potensi, maka logika bisa menyetujui pentingnya pembentukan provinsi baru. Dengan catatan, wacana tidak boleh berhenti pada tataran ideal semata melainkan harus memiliki pertalian dengan bukti konkret.

Fokus utama yang harus ditempuh oleh masyarakat berupa menyiapkan materi atau pintu masuk yang dapat dijadikan sebagai penguat kelayakan daerah otonomi baru. Tentu, masyarakat Madura sadar akan banyaknya kesulitan dan hambatan yang telah dihadapi untuk mengembangkan potensi daerah ketika masih harus di bawah administrasi Jawa Timur. Sumber daya alam dan mineral yang melimpah di setiap wilayah Madura menjadi faktor ekonomi bagi pembentukan Provinsi Madura.

Selain itu, struktur sosial budaya menjadi daya tarik yang juga kuat dalam kelayakan pembentukan otonomi. Persoalan budaya, adat, dan nilai-nilai luhur tersebut yang sedang diperjuangkan oleh masyarakat Madura. Nilai budaya, tradisi, dan nilai luhur Madura yang berbeda mampu dimanfaatkan secara baik oleh masyarakat Madura. Dalam bahasa Agung Ali Fahmi, alasan kuat masyarakat Madura untuk membentuk Provinsi Madura tidak hanya berkuat untuk memenuhi syarat administratif, teknis, dan hukum, tetapi juga kesejarahan.

³² Robert Jakson dan Georg Sorensen, *Pengantar Studi Hubungan Internasional*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), hlm. 260

Tantangan yang sebenarnya justru terjadi setelah pemekaran, yakni bagaimana kesiapan SDM dan manajemen pemerintahan dalam mengawal suatu daerah sejalan dengan tujuan pemekarannya. Kuncinya terletak pada kemampuan manajerial dan kebijakan pengelolaan anggaran sehingga peruntukannya tepat sasaran dan memiliki daya jangkau luas di tengah masyarakat. Ini sangat penting karena akselerasi pembangunan sangat berkorelasi dengan politik kebijakan anggaran, bukan dimana letak ibu kota atau pusat pemerintahan. Anggaran harus dimanfaatkan secara optimal untuk membangun infrastruktur yang bisa merangsang investasi dan geliat sektor swasta sebagai penggerak utama ekonomi di daerah.³³

Pemekaran bertujuan untuk meningkatkan kesejahteraan dengan meningkatkan pelayanan publik masyarakat dan memberdayakan masyarakat untuk berpartisipasi aktif dalam pembangunan. Pelayanan publik harus diimplementasikan ke dalam beberapa hal; transparansi, akuntabilitas, kondisional, partisipatif, kesamaan hak, keseimbangan hak dan kewajiban.

Pelayanan publik sangat urgen dalam meningkatkan kesejahteraan rakyat. Hal ini akan dicapai, jika pemerintah dapat memberlakukan kebijakan yang tidak merugikan rakyat. Artinya, tingkat pelayanan terhadap masyarakat harus sesuai dengan tingkat kebutuhan dan kemampuan masyarakat tersebut.

Keberhasilan atau kegagalan daerah pemekaran nantinya tergantung pada kemampuan menerjemahkan misi dan tujuan dasar pemekaran tersebut. Ukurannya adalah indikator indeks pembangunan manusia di daerah tersebut. Tinggi rendahnya indeks pembangunan manusia tidak hanya tanggung jawab pemerintah saja, tetapi juga menuntut peran dan partisipasi warga dalam penentuan kebijakan publik. Salah satunya, dan ini paling penting, adalah keikutsertaan warga dalam mendorong tata kelola anggaran daerah yang transparan dan akuntabel.³⁴

Lambatnya pembangunan daerah bukan hanya karena faktor minimnya sumber keuangan dan pendapatan daerah, tetapi, pada banyak kasus, dikarenakan penggunaan anggaran yang tidak tepat

³³ Wawancara dengan Eni Sri Rahayuningsih, dosen ekonomi Universitas Trunojoyo Madura.

³⁴ *Ibid.*, Wawancara dengan Eni Sri Rahayuningsih.

sasaran dan banyak kebocoran. Mismanajemen dan penyimpangan anggaran masih kerap terjadi yang pada ujungnya hanya menguntungkan segelintir elite berkuasa sembari menjauhkan sebagian besar rakyat dari pesta ekonomi.

Jadi perhatian harus diarahkan pada bagaimana agar daerah nantinya bisa berjalan pada *track* yang sebenarnya setelah jadi dimekarkan. Masyarakat harus bersama-sama ambil bagian mengawal pemekaran agar sesuai harapan dengan cara mendorong penciptaan pemerintahan yang baik dan bersih (*good and clean governance*). Tata kelola anggaran yang transparan hanya mungkin terjadi dalam pemerintahan yang baik dan bersih serta berorientasi pelayanan kepada warganya.³⁵

Masyarakat harus memastikan pembahasan anggaran untuk proyek-proyek pembangunan oleh eksekutif dan legislatif dilakukan secara terbuka dan partisipatif, tidak dilakukan dalam ruang-ruang yang tertutup dari pengetahuan publik. Ada berita baik bahwasanya kecenderungan untuk membuka anggaran ke publik sudah dimulai dilakukan di beberapa daerah, dan diharapkan ke depannya tren positif ini terus meningkat.³⁶

Tantangan besar lainnya adalah bagaimana mengoptimalkan pemanfaatan anggaran daerah ke sektor-sektor produktif seperti pembangunan infrastruktur yang mendukung aktivitas perekonomian dan investasi, serta penciptaan lapangan kerja. Pengeluaran rutin seperti gaji pegawai dan belanja barang selama ini mengambil porsi paling besar dari total anggaran. Paradigma anggaran baru harus dimulai dengan cara mengurangi belanja rutin, dan menempatkan pembangunan proyek infrastruktur dan sarana penunjang perekonomian rakyat pada skala prioritas dalam struktur dan alokasi anggaran daerah.³⁷

Masyarakat harus mulai berpikir besar. Kita bisa mengambil rujukan dari negara lain. Masyarakat di negara-negara maju sadar benar akan pentingnya melakukan pengawasan terhadap pemerintah atas penggunaan pajak yang mereka bayarkan. Mereka

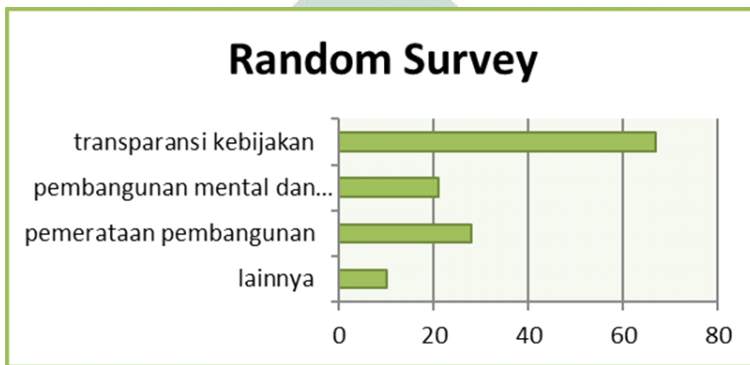
³⁵ Wawancara dengan Deni SB. Suherman, dosen Fakultas Hukum Universitas Trunojoyo Madura (UTM).

³⁶ Wawancara dengan Deni SB. Suherman, dosen Fakultas Hukum Universitas Trunojoyo Madura (UTM).

³⁷ Wawancara dengan Ahmad Waris, Ketua Lakspesdam NU.

membentuk kelompok-kelompok asosiasi yang berfungsi sebagai penekan bagi pemerintah. Di tanah air, peran ini sudah banyak dijalankan oleh lembaga-lembaga swadaya masyarakat. Namun LSM saja tanpa dukungan penuh dari masyarakat tidak akan dapat berbuat banyak apalagi bila dihadapkan dengan dominasi kekuasaan. Semua elemen masyarakat harus bergandengan tangan mendorong dan mewujudkan transparansi anggaran dan pemerintahan yang akuntabel.³⁸

Data lapangan memiliki logikanya sendiri, terlihat dari tabel di bawah ini:³⁹



Selain persoalan *good government* dan *clear governance*, atau praktiknya berupa transparansi anggaran, *e-budgetting* yang bisa diakses publik, dan yang senada, guna menghindari korupsi besar-besaran dan tumbuh suburinya feodalisme, 28% masyarakat Madura menginginkan adanya dan segeranya pemerataan pembangunan. Sebuah tatanan pemerintahan dan sistem politik hanya menjadi idealisme belaka apabila tidak didukung oleh bukti-bukti empirikal. Untuk itulah, pembangunan fisik dan pemerataan kesejahteraan harus menjadi tolok ukur dari keseriusan pemerintah, elite politik, dan siapa pun yang memegang kekuasaan dan kebijakan. Didukung oleh 21% masyarakat Madura yang menginginkan agar orang-orang Madura, terlebih para pemangku kebijakan pasca terbentuknya Provinsi Madura, menjadi orang yang bermental negarawan, bersih secara pikiran maupun moral. Tidak terlibat korupsi, dan semua itu adalah efek dari pembangunan nilai-nilai religius maupun *local*

³⁸ *Ibid.*, wawancara dengan Ahmad Waris.

³⁹ Random survey yang dilakukan pada masyarakat Madura dari berbagai kalangan, di empat kabupaten (Bangkalan, Sampang, Pamekasan, dan Sumenep) tanggal 7-21 Januari 2015

wisdom. Hanya didukung 10% saja yang mengatakan bahwa pasca terbentuknya Provinsi Madura, idealisme politik harus didahulukan.

Gagasan otonomi daerah menjadi gagasan luar biasa yang menjanjikan kemajuan di berbagai bidang kehidupan masyarakat; politik, administratif, dan ekonomi. Indikator ekonomi dalam otonomi daerah berupa terwujudnya peningkatan kesejahteraan masyarakat.

Ketika geliat pemekaran di Madura menjadi isu hangat politik daerah dan nasional, maka konteks ekonomi tidak dapat dipisahkan dari wilayah yang akan dimekarkan.

Pemekaran dalam ranah ekonomi harus dilihat sejauh mana tingkat kesejahteraan masyarakat di daerah pemekaran. Madura sebagai daerah yang ingin membentuk Provinsi Madura, terpisah dari provinsi Jawa Timur, memiliki tingkat kemiskinan yang relatif mengkhawatirkan. Berdasarkan data dari Badan Pusat Statistik (BPS) menunjukkan bahwa angka kemiskinan di Provinsi Jawa Timur pada tahun 2013 mencapai 12,37% (menurun dari yang sebelumnya 14,23% di tahun 2011 menurut data PNPM Mandiri Bappenas). Meskipun secara keseluruhan angka kemiskinan di Jawa Timur menurun, angka kemiskinan di Madura masih tergolong lebih tinggi dibanding kabupaten/ kota lain di Jawa Timur.⁴⁰

Pada tahun 2013, angka kemiskinan di Kabupaten Bangkalan mencapai 23,14%, Kabupaten Sampang sebesar 26,97%, dan Kabupaten Sumenep sebesar 21,13%. Hanya Kabupaten Pamekasan yang tergolong lebih baik, dengan angka kemiskinan sebesar 18,45%. Tingginya angka kemiskinan di Madura dibanding kabupaten/ kota lain di Jawa Timur tentu adalah sebuah ironi, mengingat Jawa Timur merupakan provinsi yang tergolong maju di Indonesia. Jawa Timur memiliki ibukota yaitu Surabaya, yang menjadi kota terbesar nomor 2 setelah Jakarta. Kedekatan letak geografis antara Surabaya dan Madura, serta keberadaan Jembatan Suramadu sebagai penghubung antara Surabaya dan Madura semestinya menjadi faktor penting untuk menurunkan angka kemiskinan di Madura. Peningkatan infrastruktur di Madura harus terus dilakukan oleh Pemerintah Pusat dan Pemprov Jatim untuk meningkatkan akses masyarakat di sana terhadap pendidikan, ekonomi, serta teknologi

⁴⁰ Dito Aditia, Dilema Pemekaran Provinsi Madura: Tinjauan Singkat dari Aspek yang Berbeda <http://rubik.okezone.com>

informasi. Sehingga tidak menimbulkan kesan bahwa Madura “dianaktirikan” oleh Pemerintah.

Nilai Indeks Pembangunan Manusia (IPM) di Madura masih berada di kisaran 62-68, di antaranya Kabupaten Bangkalan di angka 66,19, Kabupaten Sampang di angka 62,39, Kabupaten Pamekasan di angka 67,17, serta Kabupaten Sumenep di angka 66,89. Nilai IPM keempat daerah di Madura tersebut jauh di bawah nilai IPM kota Surabaya yang mencapai 78,97. Rendahnya nilai Indeks Pembangunan Manusia di Madura hendaknya segera disikapi serius oleh Pemerintah melalui peningkatan kualitas SDM.⁴¹

Pasal 36 ayat 3 UU Nomor 23 Tahun 2014 melihat parameter demografis yang meliputi sumber daya manusia yang seharusnya di perhatikan terlebih dulu sebelum bicara Provinsi Madura, karena diakui atau tidak bahwa SDM Madura masih jauh dari kata maju misalnya di Kabupaten Sampang angka kemiskinan masih tinggi sekitar 12% dan Indeks Pembangunan manusia (IPM) di bawah rata-rata masyarakat Jawa Timur ditambah lagi 95% masyarakat Kabupaten Sampang hanya lulusan SD. Tidak tertutup kemungkinan, dengan provinsi baru yang belum siap instrumen pembangunannya, pertumbuhan orang miskin di Madura makin bertambah. Parameter inilah yang seharusnya di perhatikan dengan sungguh-sungguh, jangan sampai terjadi “kita jadi babu di tanah kita sendiri”.

Demikian salah satu analisis dalam sebuah penelitian yang dilakukan oleh Mohammad Bustanol Husein dalam artikelnya “Opini Kiai Madura: Rencana Pemekaran Wilayah Madura Menjadi Provinsi”⁴²

Sepintas semacam kekecewaan masyarakat terhadap timpangnya pembangunan ekonomi masyarakat Madura. Adanya jembatan Suramadu justru tidak menjadi media yang efektif untuk mengakselerasi pembangunan di Madura. Jembatan Suramadu justru tidak mendorong indeks pembangunan infrastruktur yang menjadi standar kesejahteraan masyarakat. Soal disparitas dan kesenjangan ekonomi yang dialami oleh masyarakat Madura ternyata tidak selaras dengan potensi sumber daya alam yang ada di Madura. Madura memiliki kekayaan sumber daya alam (gas dan migas) yang berlimpah.

⁴¹ Dito Aditia, Dilema Pemekaran Provinsi Madura: Tinjauan Singkat dari Aspek yang Berbeda <http://rubik.okezone.com>

⁴² www.jurnal.unair.ac.id

Potensi sumber daya alam Madura sudah tidak dapat dibantah kekayaannya. Madura dikenal sebagai pulau garam yang telah menyumbangkan 70 persen dari kebutuhan konsumsi garam nasional. Selain potensi garam, Madura memiliki potensi kekayaan SDA di sektor minyak dan gas bumi (migas).

Berdasarkan data yang dirilis *okezone* potensi, migas tersebar di pulau Madura (Sumenep, Pamekasan, Sampang, dan Bangkalan). Sebanyak lima sumur gas yang ada di pulau Madura sudah berproduksi, bahkan masih banyak potensi yang bisa dieksplorasi. Kabupaten Sumenep memiliki SDA mineral yang variatif yang terdiri dari terdiri dari jenis bahan galian golongan C antara lain: pospat, batu gamping, calsit/batu bintang, gipsum, pasir kuarsa, dolomite, batu lempung dan kaolin. Sumber daya energi pun berupa bahan galian C, bahan tambang strategis berupa golongan A yang terletak di Pulau Pagerungan Besar Pulau Sepanjang Kecamatan Sapeken, Perairan Pulau Giligenting. Daerah lain yang memiliki potensi yang sama terletak di Pulau Masalembu, Perairan Kalianget, Perairan Pulau Raas dan Blok Kangean. Setidaknya ada 10 perusahaan operator Migas yang mengelola beberapa blok migas di wilayah ini.

Fadhilah Budiono, tokoh masyarakat Madura yang juga Wakil Bupati Sampang mengungkapkan, Madura punya 26 titik minyak dan gas (Migas) dalam skala besar. Dengan modal itu, Madura siap dan layak menjadi provinsi.⁴³

Pulau Pagerungan Besar yang masuk Blok Kangean Sumenep memiliki kekayaan SDA mencapai 11,74 juta barel minyak dan 94 miliar kubik kondensat. Sumber minyak gas juga ada di Pulau Mandangin Sampang dan di Kecamatan Geger Pamekasan. Data yang diperoleh dari anggota Ikatan Ahli Geologi Indonesia asal Madura, di dua daerah tersebut memiliki 104 blok migas dan baru 14 blok saja yang sudah dieksploitasi.

Di sektor perikanan, potensi sumber daya ikan di perairan laut Kabupaten Sumenep mampu menghasilkan sebesar 22.000 ton per tahun. Menurut estimasi potensi sumber lestari dihitung 60 persen dari jumlah potensi yang ada atau 137.400 ton per tahun. Produksi perikanan yang dicapai kabupaten Sumenep pada tahun 2009 untuk

⁴³ <http://www.bangsaonline.com/berita/25260/madura-siap-jadi-provinsi-sendiribermodal-26-titik-sumber-migas>

perikanan laut mencapai 44.900,2 ton per tahun atau 32,68 persen dari potensi lestari (mengalami peningkatan sebesar 10.09 persen dari tahun sebelumnya) dengan nilai produksi Rp169.553.210.000.⁴⁴

Dari paparan di atas, secara garis *episteme* seluruh realitas masyarakat Madura dari perspektif pragmatisme. Logika pragmatisme tersebut berkaitan dengan metode *inquiry*. Dimana, pragmatisme melihat segala realitas dan menggali informasi untuk mencapai sasaran praktis tertentu. Ketika melihat realitas SDA Madura, SDM Madura dan konteks ketimpangan sosial ekonomi, maka logika pragmatisme akan memberikan legitimasi bagi masyarakat Madura untuk mendeklarasikan Provinsi Madura.

Tingkat kesejahteraan yang tidak didapatkan selama menjadi bagian dari wilayah administratif Jawa Timur mendorong masyarakat Madura untuk mengelola sendiri kekuatan dan potensi sumber daya Alam demi kesejahteraannya. Adanya kesadaran akan potensi lokal (kekayaan alam, sosial, budaya) menjadi modal dasar yang akan menguatkan seluruh kepentingan masyarakat Madura untuk menjadi Provinsi dan memisahkan diri dari Jawa Timur.

Meskipun demikian, hal pertama yang harus disadari adalah pentingnya penguatan dan peningkatan kapasitas SDM secara terus menerus, sembari diberdayakan potensi yang ada agar manusia Madura tidak menjadi tamu di rumah sendiri. Artinya, kesadaran akan potensi alam yang sangat kaya harus dibarengi dengan pemberdayaan sumber daya manusia yang berkemajuan sekaligus berintegritas. Jika tidak, maka ide provinsi Madura hanya akan menjadi mainan politik elite yang jauh dari substansi pemekaran itu sendiri.

Logika pragmatisme berkaitan yang dengan *inquiry* harus tercermin dari sikap *entity*, kebulatan. Ketika *inquiry* (penyelidikan) realitas objektif atas kondisi di Madura telah disadari oleh masyarakat yang direpresentasi oleh DPRD dan kepala daerah Madura dengan pengajuan *judicial review*, berarti telah menunjukkan adanya *entity* (kebulatan) sikap berupa terbentuknya Provinsi Madura.

Dalam konteks ini, gugatan *judicial review* ke MK menjadi bukti

⁴⁴ <http://economy.okezone.com/read/2015/11/16/320/1250360/madura-mau-jadiprovinsi-baru-punya-apa-saja>

kebulatan dan kesiapan masyarakat Madura membentuk provinsi baru. Kesadaran masyarakat Madura terhadap potensi lokal, ketimpangan pembangunan antara Jawa Timur dan Madura, dan segala macam penunjangnya menjadi daya kuat legitimasi masyarakat bahwa mereka bisa mencapai tingkat kesejahteraan ekonomi dengan memisahkan diri dari Jawa Timur.

I. Analisa Demokrasi Madura Ke Depan

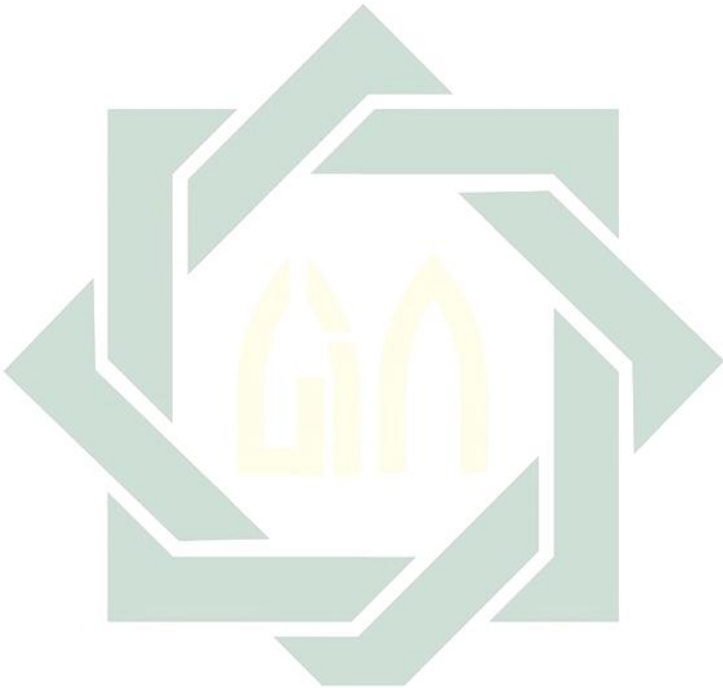
Menanggapi hal itu, maka sudah saatnya masyarakat Madura melepaskan paradigma otoritas lokal tradisional-karismatik dalam berdemokrasi, sehingga tujuan pencapaian menuju kemaslahatan bersama segera tercapai, sedangkan untuk mencapainya diperlukan sebuah alternatif dalam membangun karakter baru masyarakat Madura dalam berdemokrasi, menuju kesatuan dan keteguhan masyarakat Madura yang absolut dan berafiliasi menjunjung kesatuan NKRI. Melalui sebuah wadah tradisi budaya dan kultur yang berkembang, sebenarnya bisa dijadikan sebuah celah alternatif untuk melahirkan demokrasi Madura di masa yang akan datang.

Konsepsi keterkaitan tradisi kebudayaan dan kultur masyarakat Madura dalam meningkatkan paradigma berdemokrasi harus menuju pada ikatan kebangsaan di dalam semua aspek bidang. Sehingga demokrasi yang dibangun dapat mengupayakan humanisasi yang berkeadilan. Sehingga masyarakat akan merasa diuntungkan dan diberdayakan.

Sudah saatnya ideologi demokrasi yang absolut perlu ditumbuhkan, melalui sosialisasi demokrasi dengan cara-cara penataran yang cenderung normatif, satu arah, dan indoktrinatif. Kemudian didukung dengan dialog nalar yang jernih, memberikan berbagai wawasan dan wacana alternatif untuk diuji kesahihannya atas Pancasila. Bila pendekatan kebudayaan dilakukan, maka dialog nalar yang jernih itu akan terjadi.

Pentingnya pendekatan kebudayaan dalam mencari strategi pembangunan nasionalisme baru di Madura. Dengan sendirinya, pendekatan kebudayaan akan menempatkan manusia sebagai subjek dalam pembangunan. Melalui pendekatan kebudayaan, penghargaan terhadap seluruh dimensi kemanusiaannya sebagai makhluk berketuhanan, makhluk individu, dan makhluk sosial

akan tercapai. Sehingga demokrasi Madura tidak lagi bersikap apatis melainkan bertransformasi dalam bingkai kesatuan bangsa, menuju kemakmuran masyarakat Madura tanpa tumpang tindih dan pilih kasih.



Glosarium

Abhantal omba' asapo' angen: Berbantal ombak berselimut angin/
Semangat nelayan madura yang tak kenal menyerah walau
diterjang ombak dan angin

Katembheng pote mata, angok pote tolang: Lebih baik mati (putih tulang)
dari pada malu (putih mata)

Tanean lanjhang: Pemukiman tradisional Madura

Galengan/tabun: Peninggian tanah pada lahan garapan

Pamengkang/koren: Penempatan rumah untuk anak perempuan

Tonghuh: Orang yang dituakan

Ngangene: Memberi angin/memberi kabar

Narabhas jhalan: Menerabas jalan/ Menerobos jalan/ jalan pintas

Ater tolo: Pihak laki memberikan beberapa barang kepada calon
mempelai wanita

Nyeddek temo: Menentukan tanggal pernikahan

Abanthal syahadat asapo' iman: Berbantal syahadat, berselimut iman

Jhaga pagharra dhibi' ja' parlo ajhaga pagharra areng laen: Jaga pagar
sendiri, jangan jaga pagar orang lain/ Jaga sanak famili dari
perbuatan dosa jangan sebaliknya

Jhile reya ta' atolang: Lidah itu tidak bertulang/ Bisa berkelit

Odhi' e dhunnya akantha nete obu': Hidup di dunia ibarat meniti sehelai
rambut./ Hidup didunia jangan dibuat main main

Bhapa', bhabu', ghuru, rato: Bapak, ibu, guru, pemimpin/ Orang orang
yang dijadikan panutan dan dihormati

Selametan: Selamatan

Tajin sorah: Pesta makan bubur beras/ Bubur khas madura di bulan
asyura

Rokat desa, rokat bandaran/rokat tasik: Pesta tahunan desa, pesata nelayan/Selamatan atau perayaan desa

Prau-prau: banyak perahu/ Perahu perahu/ arti lainnya mencabut rumput

Santreh, bindhereh: santri/ ustad/ orang yang mencari ilmu di pesantren

Bindhareh orang yang ngajar ngaji di surau

Nyabis: Sowan

Bhakal Eko-Akoaghi: Perjodohan anak sejak di kandungan

Blater: Kelompok yang ditakuti dan disegani

Kalebun: Kepala desa

Pancer: Patokan/ Tanda atau batas tanah

Gahgharra' dadarta' kera' jauh dari bhungkana: Jatuhnya daun tidak akan jauh dari pohonnya/ Sifat anak yang sama dengan sifat orangtuanya

Bappak, bubuh, guru, ratoh: Bapak ibu guru pemimpin/ orang yang jadi panutan dan dihormati

Kamituwo: Patih/ Pembantu atau asisten bapak kepala desa

Soengenep: Sumenep/lembah

Oreng seppo: Orang tua

Percaton: Tradisi hukum sewa menyewa/ Tanah khas desa

Oreng tegghu: Kebal/ Orang yang punya kekuatan tertentu

a-bental sadat, a- sapok iman, a-pajung Allah: Hidup harus berlandaskan syahadat, iman dan kepatuhan kepada Allah

Rampa' naong beringin Korong: Bersatu kita teguh bercerai kita runtuh/ Hidup rukun dan damai dalam leluarga

Mon sogi pasoga': Kelompok kaya harus membantu kelompok yang lemah

Bappak, bappuk, guru, ratoh: Bapak ibu guru pemimpin/ Seirang yang jadi panutan dan dihormati

Indeks

A

- A. Mubarak Yasin 239
Abdul Latif Imron 120, 135
Abdul Qodir Jailani 107
Achmad Syafii Yasin 194
Agung Ali Fahmi 249
Ahmad Syafii 113, 115, 117
Ahmad Waris 99, 100, 101, 103, 130, 145, 147, 162, 163, 165, 167, 174,
183, 190, 251, 252
Ahmadiyah 16, 17, 70
Ali Fikri 101, 146, 163, 164, 165, 173, 202, 216, 217
Aliansi Ulama Madura (AUMA) 16
Angela Merkel 51
Anthonio Gramsci 138
Arco 239
Ario Kudut 155
Ario Langgar 155
Ario Lembu Peteng 154
Ario Pojok 155
Ario Pratikel 155
arya 14, 33, 34, 35, 75, 106, 142, 149, 248
Arya Wiraraja 161
Atut Choisyah 221

B

- Badrus Syamsi 111, 129, 130, 131
BASSRA (Badan Silaturahmi Ulama Se-Madura) 104

Bhakal Eko-Akoaghi 128

Budi Lazarusli 4, 213

Buletin Khidmah 239

Burma 18

C

Charles Sanders Peirce 247

Clifford Geertz 129, 130

Conoco 239

Cressida Heyes 58

D

David E. Apter 28, 45

David Eston 50

David Frum 52

Davis Moore 11

Drs. Hadi Soetarto, M.Si 190

E

Edgar Litt 23

elitisme 232

Emile Durkheim 29

Engels 2

ethnic cleansing 18, 29

Exspan Nusantara 239

F

Fadhilah Budiono 132, 140, 156, 158, 187, 193, 255

Fannan Hasib 141, 156, 193

Fathorrahman 87

Fuad Al-Athor 223

Fuad Amin Imron 76, 77, 81, 120, 133, 134, 151, 168, 178, 185, 191, 208,
210, 216, 221, 223, 228, 244

G

George Friedman 52

George Sorensen 248

George W. Bush 52

Gerindra 100, 120, 135, 136, 159, 163, 216

H

H. M. Faisol Mubarrak 193

Hans Antlov 4, 213

Harjono 193

Harry Julian Benda 98

Harvard Kennedy School 196

Henry J. Schmandt 34, 36, 37

Herdi Tri Nurwanto 22, 42

Heri Purnomo 193

Herman Sumawireja 137

Hermanto Subaidi 193, 194

Hitler 6, 29, 34, 35, 36, 37, 40, 59

Howard Bloom 3, 213

HTI 58

Huubb de Jonge 89, 90

J

J. Nasikun 87

Jakfar Sodiq 193, 194

Jaringan Islam Liberal (JIL) 16

John Gaventa 186

Jurgen Habermas 235

K

K.H. Achmad Yahya 193

K.H. Fadholi M. Ruham 16

K.H. Faisol Muqoddas 193

K.H. Fannan Hasib 193

K.H. Kholilurrahman 194, 196

K.H. Maksum 134

K.H. Manaf Abdul Karim 134

K.H. Moh. Ramdhan Siraj 196

K.H. Mohammad Siddik 134

K.H. Munawwir 134

K.H. Sholahur Rabbani 86, 104, 105, 108, 130, 215

K.H. Syaikhona Kholil 134

K.H. Wahab Chasbullah 134

K.H. Waris Ilyas 164, 165

Kanjeng Pangeran Ario Mangkudiningrat 161

Ki Ageng Tarub II 154

Kiai Ali Fikri 146, 163, 164, 165, 202

Kiai Demang 155

Kiai Rasul 99, 104, 105, 108

Kiai Sholahur Rabbani 156, 157, 180, 218

Kodeco 239

Kuntowijoyo 75, 76, 106, 107, 109, 119, 175, 176, 192

L

Laswell dan Kaplan 3

Latief Wiyata 89, 90, 94, 127

Le May 20, 23, 40, 44, 46, 47, 54, 55

Lembu Peteng 154

Louis Althusser 225

M

Madura 13, 14, 15, 16, 19, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 139, 140, 141, 142, 143, 145, 146, 147, 148, 153, 154, 155, 159, 160, 161, 162, 163, 166, 167, 168, 169, 171, 173, 175, 176, 177, 178, 179, 181, 182, 185, 190, 192, 194, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 227, 228, 229, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258

Madura Corruption Watch 120, 185

Mahfud MD 123, 238

Majapahit 142, 154, 161, 162

Makmun Ibn Fuad 120, 210

Makmun Ibnu Fuad 77, 149, 153, 168, 210, 223

Marx 36, 58, 166

Marxis 58

Mat Tasan 112, 113, 114, 115, 116, 195

Mathur Husairi 84

Max Weber 13, 25, 29

Medco 239

Menak Senojo 155

MH. Said Abdullah 240

Michel Foucault 85

Miftahur Rozaq 86, 99, 111, 116, 139, 155, 157, 170

MMI 58

Moh. Masduki 194, 196

Mohammad Bustanol Husein 254

Muhammadiyah 67, 74, 105, 158, 188

Myanmar 17, 18, 19, 29, 48

N

Narrol 23

Nasdem 159, 216

nasionalis 32, 34, 80, 98, 99, 100, 143, 146, 163, 165, 172, 216, 258

NAZI 6, 34, 35, 40, 52, 59

Nicholas Sarkozy 62

Noer Tjahja 193

NU 67, 74, 85, 99, 101, 103, 104, 105, 108, 130, 143, 145, 146, 157, 158,
159, 162, 164, 165, 167, 174, 181, 183, 188, 190, 194, 196, 218, 223, 251

Nyai Ageng Budo 155

Nyai Peri Tunjung Biru Bulan 155

O

oligarkisme 232

Orde Baru 6, 17, 22, 42, 43, 56, 100, 102, 108, 138, 159, 164, 180, 233

Orde Lama 56

Oreng Seppo 224

P

Partai Demokrat 100, 120, 143, 171, 172, 195, 216

PBR 193

PDI-P 67, 136, 216

Persis 143, 159, 188

Pierre Bourdieu 229

PKB 67, 120, 136, 146, 159, 164, 165, 196

PNUI 194

Pondok Pesantren Al-Fudholi 16

Pondok Pesantren Al-Karimiyyah 196, 197

Pondok Pesantren Annuqoyah 97, 101

Pondok Pesantren Assirojiyah 96

Pondok Pesantren Ibnu Kholil 153

Pondok Pesantren Mambaul Ulum 96

Pondok Pesantren Syaikhona Kholil 96

Power cube 186

PPP 67, 120, 135, 143, 146, 159, 164, 165, 170, 193, 194, 195, 241

Prabu Bhre Kertabhumi 154

Prabu Brawijaya V 154

Prabu Brawijaya VI 154

Pradjarta Dirdjosanjoto 8, 98

Pulang Jiwo 155

Puteri Champa 154

Puteri Tunjung Biru Sari 155

Puteri Wandan Kuning 154

R

Raden Alit 154

Ratu Dworo Wati 154

regent 161

Richard Robison 221

Robert Bierstedt 3, 213
Robert E. Park 49
Robert Endi Jaweng 222
Robert Jackson 248
Rohingya 17, 18, 19, 29, 48

S

Santos 239
Sartono Kartodirjo 98
separation of power 231
Septi Karisyati 128
Sholahur Rabbani 86, 99, 104, 105, 108, 130, 139, 156, 157, 180, 181,
215, 218
Sidoarjo 15
Sigmund Freud 64
Sunni 15, 16
Sunyoto Usman 68

T

Talcott Parson 30
tanean lanjhang 73, 89, 90, 91, 94, 95, 96, 147, 177, 179, 208
Tarekat Qodiriyah 107
Ted Gurr 42
Teluk Benggala 17
The Economist 17, 18
The Godfather 111
Tionghoa 22, 42, 43, 56
Tryandi Husnu 193

U

Universitas Trunojoyo Madura (UTM) 178, 251

W

Wali Songo 162
Wazirul Jihad 241

Y

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id
Yulis Jiwaiddi 101, 139

Daftar Pustaka

Buku

Abercrombie, Nicholas, Stehen Hill dan Bryan S. Turner, *Kamus Sosiologi*, (Terj.), Desi Noviyani, Eka Adinugraha dan Rh. Widada, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010

Allan, Kenneth, *Explorations in Classical Sociological Theory: Seeing the Social World*, Thousand Oaks-California: Sage Publication, Inc., 2005

Ananta, Aris, Evi Nurvidya Arifin dan Leo Suryadinata, *Indonesian Electoral Behavior: A Statistical. Perspective*, Indonesia's Population Series No. 7, Singapore, Institute of Southeast Asian Studies, 2004

Apter, David E., "Political Organization and Ideology" dalam Wilbert E. Moore dan Arnold.

S. Fieldman (Eds.), *Labor Comitment and Social Change in Developing Areas* (New York: Social Science Reserach Council, 1960) Atok, Kristianus, *Modal Sosial Budaya Damai Antara Etnik Madura dan Dayak*, di dalam.

<http://www.lontarmadura.com/modal-sosial-budaya-damai-etnik-madura-dayak/> (akses: 29/3/2015)

Bagus, Lorens., *Kamus Filsafat*, Jakarta: Gramedia, 2000

Barber, Bernard, *Social Stratification*, New York: Harcourt, Brace & Co., 1957

Baswir, Revrison, *Manifesto Ekonomi Kerakyatan*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009

Bayat, Asep, *Post-Islamisme*, (Terj.) Faiz Tajul Milah, Yogyakarta: LkiS, 2011

Berman, Sheri, "Islamism, Revolution, and Civil Society", *Perspectives on Politics*, ttp &tk, 2003

Bierstedt, Robert, " An Analysis of Social Power", *American Sociological Review*, Vol.15. December 1950

- Bloom, Howard, *The Genius of the Beast: a radical re-vision of capitalism*, New York: Amherst, Prometheus Books, 2010
- Budiardjo, Miriam, *Dasar-dasar Ilmu Politik*, edisi-revisi Jakarta: PT.Gramedia Pustaka Utama, 2013
- Chalik, Abdul, *Kiai dan Kekuasaan Sosial dalam Masyarakat Madura*, dalam <http://www.lontarmadura.com/kiai-dan-kekuasaan-sosial-dalam-masyarakat-madura/> (akses: 19/10/2015)
- De Jonge, Hubb, *Garam, Kekerasan dan Aduan Sapi-Esai-esai tentang Oranng Madura dan Kebudayaan Madura*, (Terj.), Arief B. Prasetyo, Yogyakarta: LkiS, 2011
- _____, *Madura dalam Empat Zaman: Pedangan, Perkembangan Ekonomi dan Islam, Suatu Studi Antropologi Ekonomi*, (Jakarta: PT.Gramedia, 1989
- Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Edisi ke-4, Jakarta: PT.Gramedia. Pustaka Utama, 2008
- Dijk, Van, de Jonge, and & Touwen-Bouwsma, Introduction, di dalam: van Dijk *et al.* (penyunting), *Across Madura Strait: the dynamics of an insular society*, (Leiden: KITLV Press, 1995
- Dirdjosanjoto, Pradjarta, *Memelihara Umat Kiai Pesantren-Kiai Langgar di Jawa*, Yogyakarta: LKiS, 1999
- Eisentadt, S.N., "Social Change: Differentiation and Evolution" dalam *American Sociological Review*, XXIX (Juni, 1964)
- Fathorrahman dan J Nasikun, "Sistem Perdagangan Tembakau Di Sumenep Madura: Mengungkap Ketidakberdayaan" dalam <http://i-lib.ugm.ac.id/jurnal/detail.php?dataId=7051> (Diakses, 2/ 11/ 2011).
- Fuller, Graham E., *The Future of Political Islam*, Palgrave MacMillan, 2003
- FPDI, Tap MPR RI, 1998, (Diakses:15 /4/ 2010).
- Halim, Abd., *Politik Lokal-Pola, Alur dan Dramatikalnya*, Yogyakarta: LP2B, 2014
- Habermas, Jurgen, *Teori Tindakan Komunikatif: Kritik atas Rasio Fungsionalis*, Jilid II, Bantul: Kreasi Wacana, 2012
- Haris (Ed.), Syamsuddin, *Pemilu di Tengah Oligarki Partai-Proses Nominasi dan Seleksi Calon Legislatif Pemilu 2004*, (Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 2005

- Moeflich Hasbullah, *Potret Komposisi Etnis dan Agama di Indonesia pada Mellenium Kedua*, (PDF), (akses: 1/11/2016)
- Hitler, Adolph, *Mein Kampf*, (terj.), R. Manheim, Boston: Houghton Mifflin, 1943
- Horowitz, Donald L., *Ethnic Group in Conflrik*, Los Angeles: University of California Press, 1985
- Huntington, Samuel P., *Tertib Politik Pada Masyarakat yang Sedang Berubah*, terj. Sahat Simamora , Jakarta: PT.Raja Grafindo Persada, 2004
- Indrayana, Denny , “Indonesia dibawah Soeharto: Order Otoliter Baru”, *Amandemen UUD 1945: antara mitos dan pembongkaran*, Bandung: Mizan Pustaka, 2007
- Israil, Idris, *Pendidikan Pembelajaran dan Penyebaran Kewarganegaraan*, Malang: Fakultas Peternakan Universitas Brawijaya, 2005
- Jones, Pip, *Pengantar Teori-teori Sosial dari Fungsionalisme Hingga Post-Modernisme*, Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2010
- Kartodirjo, Sartono, *Religious Movement of Java in the 19th and 20th Centuries*, Yogyakarta: Gadjah Mada University, 1970
- Kuntowijoyo, *Madura: 1850-1940*, Yogyakarta: Mata Bangsa Bekerjasama dengan Yayasan Adi Karya Ikapi dan The Ford Foundation, 2002.
- LeMay, M., *The Perennial struggle: Race, ethnicity and minority group politics in the United States*, Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall, 2000
- Leni, Nurhasanah, “Demokrasi Dan Budaya Politik Lokal di Jawa Timur, Menurut R. Zuhro, Dkk.,” di dalam Jurnal TAPIs Vol.8 No.1 Januari-Juni 2012
- Liliweri, Alo, *Prasangka dan Konflik, Komunikasi Lintas Budaya Masyarakat Multikultur*, Yogyakarta: LkiS PelangiAksara, 2005
- Litt, Edgar, *Beyond Pluralism: Ethnic Politics in America*, Glenview, IL, Foresman, 1970
- Malik, Hermen, *Melepas Perangkap Impor Pangan-Model Pembangunan Kedaulatan Pangan di Kabupaten Kaur, Bengkulu*, (Jakarta; LP3ES bekerja sama dengan LP2B Yogyakarta, 2014
- Meyer, T., *Cara Mudah Memahami Demokrasi*, 2002 (Diakses: 14/ 4/ 2010)

- Molina, Anthoni Deforest, "Ras, Etnisitas dan Politik" dalam John T. Ishiyama dan Marijke Breuning. (eds.), *Ilmu Politik dalam Paradigma Abad ke-21-Sebuah Referensi Panduan Tematis*, (terj.), Tri Wibowo BS., (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2013
- Nasution, Khoiruddin, *Fazlur Rahman Tentang Wanita*, (Yogyakarta: Tazaffa, 2002)
- Nurwanto, Herdi Tri, *Polarisasi Sosial dan Kekerasan Politik: Studi Tentang Kesenjangan Pribumi Muslim dan Etnis Tionghoa di Indonesia Era Orde Baru 1966-1998 (Ringkasan Desertasi)*, Paska Sarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2010
- Osborn, et.al , Richard N., *Organization Theory: Integrated Text and Case* , Florida: Robert E Kriger Publishing Company, 1984
- Platzdasch, Bernhard, "Religious Freedom in Contemporary Indonesia: The Cas of the Ahmadiyah" dalam *Encountering Islam: The Politics of the Religious Identities in Southeast Asia*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies [ISEAS], 2013
- Rais, Amien, *Suksesi dan Keajaiban Kekuasaan*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998
- Rifai, Mien Ahmad, *Manusia Madura*, Yogyakarta: Pilar Media, 2007
- Ritzer , George, *Teori Sosiologi-Dari Sosiologi Klasik Sampai Perkembangan Terakhir Postmodern*, (terj.), Saut Pasaribu, Rh. Widada dan Eka Adinugraha Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012
- Ritzer, George dan Douglas J. Goodman, *Teori Sosiologi Modern*, (ttp&tth),
- Samiana dkk., I Made. (ed.), *Etika Politik dan Demokrasi-Dinamika Politik Lokal di Indonesia*, Salatiga: Pustaka Percik, 2006
- Schmandt, Henry J., *Filsafat Politik-kajian Historis dari Zaman Yunani Kuno sampai Zaman Modern* (terj.), Ahmad Baidlowi dan Imam Bahehaqie ,Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002
- Scruton, Roger, *Kamus Politik Kamus Politik*, (terj.), Ahmad Lintang Lazuardi, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007
- Soekanto, Soerjono, *Sosiologi Suatu Pengantar*, Jakarta: Rajawali, 2005
- Susanto, Edi, *Kepemimpinan (Khraismatik) Kyai Dalam perspektif Masyarakat Madura*, dalam Jurnal KARSA, Vol. XI No. 1 April 2007
- Syamsuddin, Muh. dan Nurun Sholeh, *Peran Ulama BASSRA Sebagai Perekat Sosial Masyarakat-Studi Atas Jembatan Suramadu*, dalam *Jurnal Aplikasi* Vol.6, No.2 Desember 2005

- Syaf, Sofyan, *Politik Etnik-Dinamika Politik Lokal Kendari*, Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2014
- Thoha, Zainal Arifin, *Jagadnya Gus Dur: Demokrasi, Pluralisme dan Pribumisasi Islam*, Yogyakarta: Kutub, 2010
- Turner, Bryan S. (ed.), *Teori Sosial: Dari Klasik Sampai Postmodern*, (terj.), E. Styawati A dan Roh Shufiyati, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012
- Wahid, Abdurrahman, *Tuhan Tidak Perlu Dibela*, Yogyakarta: LkiS, 2010
- _____, "Pesantren sebagai Sub-Kultur", dalam M. Dawam Rahardjo, ed. *Pesantren dan Pembaharuan*, Jakarta: LP3ES, 1988
- Weber, Max, *Sosiologi*, (terj.), Noorkholish dan Tim Penerjemah Promothea, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009
- Widayawati, Nina, *Etnisitas dan Agama Sebagai Isu Politik Kampanye JK-Wiranto pada Pemilu 2009*, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2014
- Wiyata, Latief, *Carok – Konflik Kekerasan dan Harga Diri Orang Madura*, Yogyakarta: LkiS, 2006
- Yinger, J. Milton, "Ethnocentrism" dalam *Encyclopedia International*, Canada: Grolier Incorporated, 1967
- Zamroni, M. Imam, *Kekuasaan Juragan dan Kiai di Madura*, dalam *Jurnal KARSA*, Vol. XII No. 2 Oktober 2007
- Zamroni, Imam, *Juragan, Kiai dan Politik Madura*, dalam *Jurnal UNISIA*, Vol. XXX No. 65 September 2007

Sumber Media Cetak dan Online

The Economist (Nov 3rd 2012).

Tempo (2-8/02/2015)

Jawa Pos (3/12/2014)

<http://profil.merdeka.com/mancanegara/a/angela-merkel/> (akses:25/7/2015)

<http://www.tionghoa.info/diskriminasi-etnis-tionghoa-di-indonesia-pada-masa-orde-lama-dan-orde-baru/> (akses:25/07/2015) http://www.academia.edu/4654898/POLITIK_IDENTITAS (akses:26/07/2015)

www.globalmuslim.web.id

<http://news.okezone.com/read/2015/01/20/340/1094524/aktivis-anti-korupsi-bangkalan-ditembak-otk> (akses: 11/02/2015)

<http://www.kpk.go.id/id/berita/berita-sub/2477-politikus-bangkalan-diduga-sebagai-otak-penembakan-aktivis> akses: 11/02/2015

<http://www.lontarmadura.com/karakteristik-pemimpin-madura> (akses:18/2/2015)

<http://www.lontarmadura.com/tradisi-pengantin-anak-pulau-talango/> (akses:18/2/2015)

<http://www.lontarmadura.com/karakteristik-pemimpin-madura> (akses:18/2/2015)

<http://www.beritakota.net/politik/pemerintah/legislatif-eksekutif-sampang> (akses:19/3/2015)

<http://www.sumenep.go.id/?page=prestasidaerah.html> (akses:27/03/2015)

<http://regional.kompas.com/read/2013/10/01/1531162/Kabupaten.Pamekasan.Dipimpin.Kakak.dan.Adik> (akses:20/3/2015) <http://ummi-online.com/islam-di-tanah-garam.html> (akses:7/8/2015) <http://nasional.tempo.co/read/news/2014/12/08/078627141/kasus-fuad-amin-bongkar-dinasti-politik-madura> (akses:9/8/2015)

<http://www.kppod.org/index.php/en/berita/berita-media/274-meretas-politik-dinasti-kepala-daerah> (akses:9/8/2015) <http://arti-definisi-pengertian.info/arti-patronase/> (akses: 18/10/2016)

Wawancara

Wawancara dengan Deni SB. Yuherawan pada Senin, 5 Oktober 2014 di ruang dekan Fakultas Hukum, UTM.

Wawancara dengan Nurussalam, ketua komisi B DPRD Sumenep, di kantor DPRD Sumenep, Madura pada 11 Desember 2014.

Wawancara dengan dosen ekonomi UTM, Eni Sri Rahayuningsih, pada 13 Desember 2014 di rumah narasumber

Wawancara dengan Miftahur Rozaq, dosen Sekolah Tinggi Nadzatut Thullab (STAINATA) dan anggota KPUD Sampang, di Kantor KPUD Sampang, pada 5 Oktober 2014

- Wawancara dengan H.Fadhilah Budiono, Wakil Bupati Sampang di Kantor Wabup pada Senin, 5 Oktober 2014
- Wawancara dengan KH. Sholahur Rabbani, seorang pelukis, budayawan dan pengasuh PP. Assirojiyah, di rumah narasumber pada 12 Desember 2014
- Wawancara dengan Ahmad Waris, ketua Lakspesdam NU Sumenep, di Kantor NU Sumenep, pada 4 Oktober 2014
- Wawancara dengan Imam Rois, pengurus Partai Demokrat Sampang di rumah narasumber pada 11 Desember 2014
- Wawancara dengan KH. Ali Fikri, pengasuh PP. Annuqoyah, Sumenep, Madura pada 11 Desember 2014
- Wawancara dengan Kholil Asya'ri, Wakil Bupati Pamekasan, di kantor Wakil Bupati Pamekasan, pada 11 Desember 2014
- Wawancara dengan Iskandar, anggota DPRD Pamekasan dari fraksi PPP, di rumah Narasumber, pada 4 Oktober 2014
- Wawancara dengan Yulis Jiwaedi, Humas Pemda Sampang, di ruang Humas Pemda Sampang, pada 5 Oktober 2014
- Wawancara dengan Mat Tasan, seorang juragan atau tokoh yang disegani di daerah Pamekasan, yang bertempat di rumah Narasumber, pada 11 Desember 2015
- Wawancara dengan Muhammad Ali Fakih, Penulis Madura dan alumni Sainstek, Jurusan Fisika, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, di Krapyak, Yogyakarta, Minggu, 25 Oktober 2016
- Wawancara dengan 126 anggota masyarakat Madura dari berbagai daerah, jenis gender, pendidikan dan partai politik dalam sebuah survei pada 13-16 Januari 2015
- Wawancara dengan Muhammad Subhan, Dosen Universitas Islam Madura (UIM), di Pamekasan pada 6 Desember 2015

Tentang Penulis



Dr. H. Abd. Halim, M.Ag, atau yang akrab dipanggil Halim, adalah putra dari alm. KH. Muhammad Salim Sanusi dan alm. Hj. Asmiroh Salim, lahir di desa Wedarijaksa, Kabupaten Pati, Jawa Tengah, 25 Juli 1963. Pria yang berpenampilan sederhana dan *low profile* ini, sejak kecil belajar agama diasuh langsung oleh sang Ayah, di pesantren kecil, *As-Salimiyah*, desa Wedarijaksa, Kab. Pati. Menginjak Tsanawiyah dan Aliyah, sembari sekolah, mengaji di Pesantren *Raudlatul "Ulum* desa Guyangan, Kecamatan Wedarijaksa (sekarang Kecamatan Trangkil), Pati, asuhan KH. Suyuthi Abdul Qadir al-Maghfurlah. Selepas Aliyah, tahun 1981, melanjutkan pendidikan kesarjanaannya di Jurusan Sejarah dan Kebudayaan Islam (SKI) Fakultas Adab IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (sekarang UIN), lulus 1997. Strata dua (S2) program Islamic Studies konsentrasi Pemikiran Politik Islam di IAIN Sunan Ampel Surabaya (sekarang UIN), lulus tahun 2007. Adapun gelar doktornya diraih di Program Studi Ilmu-Ilmu Sosial (IIS) dengan konsentrasi Sosiologi Politik Universitas Airlangga (UNAIR) Surabaya, lulus 2012.

Sehari-hari, penulis bekerja sebagai dosen tetap Fakultas Dakwah dan Komunikasi (FDK) UIN Sunan Ampel Surabaya, sejak tahun 1991 hingga sekarang. Selain mengajar, kesibukan lainnya adalah meneliti, dan tim pembangunan dan percepatan daerah tertinggal pada Kementerian Pembangunan Daerah Tertinggal (KPDT), dalam kurun waktu 2008-2012. Selain itu, juga sebagai tim kajian di BAPPEDA Provinsi Jawa Timur, tahun 2008-2012. Sempat jeda beberapa saat, bergabung lagi di tim BAPPEDA Jawa Timur tahun 2018 sampai sekarang. Sertifikat profesionalnya adalah

sebagai pendidik dalam bidang Pengembangan Masyarakat, dengan nomor sertifikat: 092100-900845. Untuk memperkuat keahlian dan memperkaya wawasan, penulis mengikuti program *Profesional Development Program : A Strategic Business Plan in A University Context at The University of Melbourne, Australia, Agustus 2009.*

Beberapa buku hasil karyanya yang sudah dipublikasikan, diantaranya; *Pergulatan Islam, Ideologi, dan Demokrasi* (LKIS, 2012); *Ideologi Politik Islam-Syiah* (Revka Media, 2012); *Relasi Islam Politik dan Kekuasaan* (LKIS, 2013); *Pengantar Buku Titik Temu Islam-Syiah* (Shakhasukma, 2013); *Aswaja Politisi Nadhlatul Ulama: Perspektif Hermeneutika Gadamer* (LP3ES, 2014); menulis Pra-Wacana “Bukan Negara Tuhan” dalam buku *Kontroversi Negara Islam “Radikalisme vs Moderatisme”* (Nusantara Press, 2015); *Politik Lokal: Aktor, Problem, dan Konflik dalam Arus Demokratisasi* (Intrans Publishing, 2018); tim penulis *Ensiklopedia Ulama Nusantara*, (Kerjasama FDK UINSA, Lektor Litbang Kementerian Agama RI dan Pesantren Kreatif Baitul Kilmah Yogyakarta, 2019); *Sosiologi Politik Etnik: Studi Otoritas dan Demokrasi Lokal Masyarakat Madura* (Inteligencia Media, 2019); *Islam Lokalitas & Kebhinekaan* (Dialektika, 2020); *Anomali Ideologi: Kajian Sosiologi Politik Masyarakat Madura* (Dialektika, 2020).

Adapun hasil penelitian yang sudah dipublikasikan dan terindeks scopus, antara lain ; *Study of Social Harmony Construction Between Hindu and Muslim Society*, (Opcion Journal, Ano 35, No. 88 (2019) : 895-925, ISSN 1012-1012/ISSNe: 2477-9385); *Radical Islamic Organizations Against The Surrounded Enclave Society*, (Opcion, Ano 35, Regular No. 90-2 (2019): 721-741, ISSN 1012-1587/ISSNe: 2477-741); *One Mosque, Two Qiblahs: Understanding The Difference in Qiblah Direction of The Nagari Suayan Mosque in West Sumatera, Indonesia* (Journal of Indonesian Islam, 13(1), 2019); dan *Strengthening Autonomy with a Province: Study of The Establishment Probability of New Province in Madura*, “Dilemas Contemporaneos-Education, Politica Y Valores” for 2019 year issues.

Publikasi hasil penelitian di jurnal internasional, antara lain; *Community Participation Sumenep in 2014 Legislative Elections (Reason-Political Studies in Sociology Perspective)*, (Research on Humanities and Social Science, Vol. 4. No.20, 2014); *Cultural Capital to Establish Spirit Nationalism (Study of Values Local Dayak Communities Border Region in*

Sub Jagoi Babang, Bengkayang Regency, West Kalimantan Province), (Research on Humanities and Social Science, Vol. 5. No.20, 2015).

Beberapa hasil penelitian lainnya yang dipublikasikan di jurnal Nasional, diantaranya ; *Islam Pinggiran : Studi Komodifikasi dan Artikulasi Identitas Agama Masyarakat Pinggiran Surabaya* (Direktorat Pendidikan Tinggi Islam, Kemenag RI, 2015); *Dinamika Habaib dalam Pergumulan Religiusitas Umat Islam Indonesia : Studi di Surabaya dan Bangil*, Jurnal Komunikasi Islam (JKI), 2018; *Transformasi Dakwah Nahdlatul Ulama dan Muhammadiyah: Dari Subordinasi Menuju Emansipasi*, Musawa PSW UIN Sunan Kalijaga: vol 18, No. 1 (2019); *Using: Study of Multiculturalism and Identity Politics on Local Islam*; Millati : *Journal of Islamic Studies and Humanities*, Vol. 4, No. 1. 2019; *Cultural Values of Reog Ponorogo and Its Contribution to The Islamization in East Java, Indonesia*, Jurnal Penelitian Vol. 16, No. 1. 2019.

Selain meneliti, menulis dan mengajar, penulis juga aktif berkolaborasi kegiatan dengan beberapa mitra, antara lain; dengan Direktorat Bimbingan Masyarakat Islam Kementerian Agama RI, dalam program rintisan *Standarisasi untuk Seritifikasi Penyuluh Agama Islam* (2019 – sekarang); dengan Direktorat Haji dan Umroh Kementerian Agama RI, dalam program Sertifikasi Pembimbing Ibadah Haji dan Umroh (2018-sekarang); dengan Pusat Studi Asia Tenggara UGM dalam program riset kolaboratif, publikasi dan student exchange (2019-sekarang); dengan Badan Penelitian Agama Semarang dalam program riset kolaboratif, publikasi dan *joint conference*; dengan beberapa Pemerintah Kabupaten di Jawa Timur, dalam program riset dan advokasi moderasi beragama (2019-sekarang), dengan Universiti Sains Malaysia (USM) dalam program riset dan publikasi (2019 – sekarang).

Sementara perjalanan (karier) akademis yang pernah diembannya adalah; Ketua Jurusan Pengembangan Masyarakat Islam (PMI) Fakultas Dakwah IAIN Sunan Ampel Surabaya (tahun 2001-2005), Sekretaris Pusat Studi Pemberdayaan dan Pengembangan Masyarakat (PSP2M) IAIN Sunan Ampel Surabaya (tahun 2005-2008), Kepala Pusat Kajian Pembangunan Lingkungan dan Pemberdayaan Masyarakat (PKPL2PM) IAIN Sunan Ampel Surabaya (2009-2013), Dekan Fakultas Dakwah dan Komunikasi (FDK) UIN Sunan Ampel Surabaya (2018-sekarang). Penanggung Jawab Pusat Kajian Keragaman dan Harmoni Sosial (PK2HS) : Center for Diversity

and Social Harmony Faculty of Da'wah and Communication, UIN Sunan Ampel Surabaya (2020-sekarang).

Adapun kiprah di luar kampus, antara lain sebagai Konsultan bidang Kelembagaan Lokal Deputy IV Kementerian Pembangunan Daerah Tertinggal (KPDT) (tahun 2008-2012), dan Tim Percepatan Pembangunan Kabupaten Kaur Provinsi Bengkulu (tahun 2012-2014); Pendiri dan direktur eksekutif *Institut for Nusantara Studies* (INNUS), Surabaya (2015-sekarang), Tim evaluator Pembangunan Daerah di Badan Perencanaan Pembangunan Daerah (BAPPEDA) Provinsi Jawa Timur (2018-sekarang); serta tim kajian dan advokasi moderasi beragama di Provinsi Jawa Timur.

Semua buku dan karyanya, diniatkan ibadah, sekaligus sebagai bentuk penghormatan dan dedikasinya kepada orang tua, guru, keluarga, kolega dan lembaga yang telah membesarkannya. Karenanya, penulis selalu siap untuk berbagi ilmu dan pengetahuan, meski serba terbatas. Hal ini adalah wujud keterpanggilannya dalam ikut serta memberikan pencerahan kepada masyarakat melalui tulisan. Demi kebaikan dan penyempurnaan sebuah karya, penulis selalu terbuka atas saran, kritik konstruktif dan komentar dari berbagai pihak. Anggap saja sebagai silaturahmi akademik. Penulis dapat dihubungi melalui email lembaga halim@uinsby.ac.id, atau email pribadi halim2014999@gmail.com. Atau, melalui nomor telepon 0812-8910-3737. Semoga memberikan manfaat. Amin. Salam semangat dalam persahabatan; *wa Allahu al-Muwafiq ila Aqwam al-Thariq, fi amani al-Allah*. Terima kasih.