

HEGEMONI RELIGIO-KEKUASAAN DAN TRANSFORMASI SOSIAL

Mobilisasi Jaringan Kekuasaan dan Keagamaan Kyai dalam Dinamika Sosio-Kultural Masyarakat Madura

Abd Hannan

Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik, Universitas Airlangga, Surabaya

Hannan.taufiqi@gmail.com

Kudrat Abdillah

Fakultas Syari'ah, Institut Agama Islam Negeri Madura

dratlah24.ka@gmail.com

Abstrak

Masyarakat Madura selama ini identik dengan religiusitas. Salah satu bentuk religiusitas mereka ada pada sikap pengagungan terhadap tradisi, lembaga, dan simbol keagamaan. Dalam kaitan ini, keberadaan seorang Kyai merupakan simbol keagamaan yang sejauh ini memiliki pengaruh kuat terhadap keberlangsungan sosial-kultural masyarakat setempat. Studi ini secara khusus akan mengkaji Mobilisasi Jaringan Kekuasaan dan Keagamaan Kyai dalam Dinamika Sosio-Kultural Masyarakat Madura. Beberapa isu krusial yang menjadi fokus pembahasan dalam kajian ini meliputi; eksistensi kyai, mobilisasi jaringan kekuasaan-keagamaan kyai serta pengaruhnya terhadap realitas sosio kultur masyarakat Madura. Kajian ini merupakan penelitian lapangan yang berdasarkan pada jenis penelitian kualitatif. Data penulisan paper ini berasal dari data sekunder dan primer. Adapun teori yang digunakan adalah teori-teori Sosiologi; teori hegemoni Gramsci, dan teori kekuasaan Michel Foucault. Temuan studi ini berisikan penjelasan deskriptif-naratif tentang eksistensi kyai dalam sistem sosial masyarakat Madura, serta deskripsi hegemoni jaringan kekuasaan-keagamaan kyai dalam dinamika sosio kultur masyarakat Madura. Tulisan ini memberikan sumbangsib dalam hal menjelaskan arab dinamika sosio kultur masyarakat Madura, serta penjelasan tentang peran dan pengaruh jaringan kekuasaan-keagamaan kyai dalam realitas politik sosio kultiur masyarakat Madura.

Kata Kunci; Hegemoni, Mobilisasi Kekuasaan dan Keagamaan, Sosio Kultur Madura.

Abstract

Madura society has identical religiosity. One of their religiosities are in glorifying the tradition, institute, and religious symbol. Dealing with it, the existence of kyai (scholar) is a religious symbol which has strong effect toward the existence of social culture of local society. This study specially will analyze Network Mobilization of Scholar Religious Authority in socio-culture of Madura society. Some crucial issues become a focus of explanation in this study namely; existence of kyai, network mobilization of Kyai religious authority, the effect toward politic reality in socio-culture of Madura society. This study is field study which uses qualitative research. The data of this paper is primary and secondary data. Whereas the theory used is sociology theories; Hegemony Gramsci theory, and authority theory of Michel Foucault. The finding of this study is descriptive-Narrative of kyai existence in social system of Madura society. And the description of scholar religious authority network in in socio-culture of Madura society. This writing contribute in describing a direction of politic dynamic of Madura society. And the description of participation and effect of kyai (scholar) religious authority network in socio-culture of Madura society.

Key Word: Hegemony, Mobilization of Religious Authority, Socio-Culture of Madura.

PENDAHULUAN

Diskursus sosio kultur masyarakat Madura adalah diskursus mengenai satu realitas lokal yang tidak saja penting, namun juga menarik. Penting karena membicarakan satu bangunan sistem sosial

yang di satu sisi bersifat tradisional, dan di sisi lain mempunyai sifat religiusitas yang kuat (Hidayati, 2009). Kuatnya religiusitas masyarakat Madura tersebut nampak jelas dari pengagungan totalitas mereka terhadap simbol keagamaan (baca:

fanatisme). Bahkan dalam batasan-batasan tertentu, sikap totalitas keagamaan mereka senantiasa menghadirkan perilaku sintimen. Terutama jika yang diperbincangkan berkaitan langsung dengan paham, aliran atau kesektean yang mereka anuti. Dalam kaitan ini, perilaku sintimen tersebut pernah hadir dan menimbulkan sejarah kelam. Tepatnya ketika terjadi peristiwa konflik keagamaan Sampang, melibatkan dua paham keislaman antara sunni dan syiah.

Adapun tergolong menarik, karena ketika membicarakan realitas keagamaan Madura, maka kita akan dihadapkan pada satu ciri keislaman yang selama ini mengental kuat dalam tradisi, sistem, dan struktur masyarakat Madura. Ciri kelompok keislaman tersebut lazim dikenal sebagai Islam bercirikan *Nabdhatul Ulama'*. Hal menarik dari hubungan pola keagamaan masyarakat Madura dengan ormas ini terletak pada fanatisme yang begitu kuat (Hannan, 2017). Bahwa terdapat kepercayaan atau, bahkan keyakinan dalam diri mereka untuk menilai NU sebagai ormas keislaman paling benar. Sebaliknya, ormas keislaman di luar NU, sebut saja Muhammadiyah, dinilai sebagai ormas yang tidak 'benar'. Berkenaan dengan ini, terdapat seloroh canda menarik yang menggambarkan betapa kentalnya fanatisme masyarakat Madura terhadap keberadaan NU, bahwa ketika mereka ditanya perihal agama, maka yang pertama kali disebut oleh mereka adalah NU, bukan Islam.

Dalam lingkup yang luas, studi tentang Madura sesungguhnya sudah sering dilakukan. Baik dari perspektif kebudayaan, sosiologi, politik, ekonomi dan lintas keilmuan lainnya. Dalam hal kebudayaan, studi kebudayaan Madura pernah dilakukan oleh Kuntowijoyo, *Perubahan Sosial dalam Masyarakat Madura; Madura 1850-1940* (1940), di mana dirinya menganalisa jalannya perubahan sosial, struktur tradisional masyarakat Madura yang terjadi dalam kurun waktu 1850-1940. Menurut Kuntowijoyo, sebagai satuan ekohistora, Madura merupakan satu wilayah unik karena mempunyai bentukan ekologi yang khas, yang berbeda dengan ekologi daerah pada umumnya, misalnya, ekologi di tanah Jawa. Dalam hasil studinya, Kuntowijoyo menemukan fakta, bahwa tipe ekologi Madura yang khas membentuk pola permukiman yang relatif terpencair. Dengan ekologi itu juga, masyarakat

Madura memiliki kecenderungan melakukan migrasi ke luar daerah (Kuntowijoyo, 2002).

Dalam hal politik, studi tentang Madura juga ditulis oleh Abdur Rozaki (2004), *Menabur Kharisma Menuai Kuasa: Kiprah Kyai dan Blater sebagai Rezim Kembar di Madura*, dalam studinya ini, Rozaki melihat Madura sebagai sebuah realitas politik yang selama ini ada di bawah kendali dua rezim kembar, yakni kyai dan blater. Rozaki menemukan fakta bagaimana keduanya mempunyai pengaruh besar dalam menentukan peta politik dan distribusi kekuasaan di lingkungan Madura (Rozaki, 2004). Menariknya, pola distribusi kekuasaan tersebut hingga sekarang masih tetap terjaga dengan baik. Bahwa kekuatan kelas sosial seperti kyai dan blater masih memegang peran sentral dalam realitas sosio kultur masyarakat Madura. Studi Rozaki di sini memiliki keselarasan dengan kajian yang dilakukan Moh Ishaq Abdus Salam (2015), *Reproduksi Kekuasaan Kyai; Penggunaan Sarana Ideologi dan Kekuasaan dalam Pemilukada Bangkalan*.

Jika mengacu pada dua studi terdahulu di atas, maka dapat dipastikan bahwa realitas sosio kultur masyarakat Madura kental dengan nilai hierarki. Terutama yang berpusat pada simbol dan struktur keagamaan seperti kyai, pesantren, dan ormas keislaman. Unsur-unsur kekuasaan dan keagamaan yang terbangun dalam nama besar dan kharismatik kyai, pesantren, organisasi *Nabdhatul Ulama'* (NU), dan sebagainya, dalam batasan-batasan tertentu, nyatanya tidak saja mengambil tempat dalam proses distribusi kekuasaan, namun turut pula memengaruhi konstruksi sosio kultural masyarakat Madura secara menyeluruh.

Studi ini secara umum akan mengkaji mobilisasi jaringan kekuasaan dan keagamaan kyai, kaitannya dengan realitas sosial-kultural masyarakat Madura. Adapun yang dimaksud dengan jaringan religio-kekuasaan di sini adalah lembaga pesantren dan ormas keislaman *Nabdhatul Ulama'* (NU). Beberapa isu sosial krusial yang menjadi fokus kajian meliputi; peran strategis kekuasaan kyai, Pesantren dan organisasi sosial keislaman *Nabdhatul Ulama'* (NU) kaitannya dengan realitas sosial-kultural masyarakat Madura. Untuk membuat studi ini lebih terfokus, maka keseluruhan tema-tema pokok di atas akan dijabarkan melalui beberapa pertanyaan penelitian.

Beberapa pertanyaan penelitian yang akan dijawab dalam kajian ini adalah; potret realitas sosial-kultural masyarakat Madura, eksistensi kyai dalam sosio kultur masyarakat Madura, kemudian mobilisasi jaringan religio kekuasaan kyai dalam proses konstruksi sosial-kultural masyarakat Madura.

METODE

Studi mengenai hegemoni dan mobilisasi jaringan kekuasaan dan keagamaan kyai dalam dinamika sosio-kultural masyarakat Madura di sini merupakan studi lapangan, menggunakan metode penelitian observasi berdasarkan penelitian kualitatif. Secara khusus, studi bertempat di Kabupaten Pamekasan, Madura. Penelitian kualitatif sendiri merupakan jenis penelitian yang bertujuan menjelaskan dan memahami problem penelitian secara mendalam, rinci, dan menyeluruh (Suyanto, dkk, 2005). Problem penelitian yang dimaksud di sini berkenaan dengan fenomena penggunaan simbol-simbol kekuasaan dan keagamaan kyai-pesantren, dan pengaruhnya dalam realitas sosial kebudayaan masyarakat Madura.

Secara keseluruhan, sumber data studi ini berasal dari dua sumber, data primer dan data sekunder. Sumber data primer adalah keseluruhan data yang diperoleh berdasarkan kegiatan lapangan, berupa observasi dan kegiatan wawancara (Lofland dan Lyn H. Lofland, 1984). Observasi dilakukan melalui keterlibatan peneliti secara langsung di tempat penelitian. Yakni di lingkungan Pondok Pesantren Misdad Proppo dan Pesantren Miftahul Ulum Palengaan, Pamekasan. Selain di pesantren, juga di tempat perkumpulan kyai Madura, seperti perkumpulan Aliansi Ulama Madura (AUMA) dan Forum Kyai Muda (FKM) Pamekasan.

Selain dalam bentuk observasi, aktivitas penelusuran data primer juga dijalankan dalam bentuk wawancara. Terdapat dua jenis wawancara dalam penelitian ini, wawancara terbuka dan wawancara tidak terstruktur (Moleong, 2006). Dalam wawancara terbuka di sini, peneliti memberitahu secara jelas maksud dan tujuan peneliti kepada informan. Sedangkan penggunaan metode wawancara tak terstruktur berlandaskan pada pertimbangan keleluasaan peneliti melakukan wawancara. Penggunaan dua pendekatan wawancara ini memberi keleluasaan

peneliti untuk memperoleh data semaksimal dan sedalam mungkin.

Dalam hal penentuan informan, penelitian menggunakan metoda purposif dan *snowball*. Pendekatan purposif mendasarkan pada kenyataan bahwa informan terkait diyakini mempunyai pengetahuan cukup luas dan mendalam menyangkut pokok persoalan yang hendak diteliti (Sugiyono, 2010). Adapun pendekatan *snowball* mensyaratkan bahwa informan bersangkutan diperoleh berdasarkan petunjuk informan sebelumnya. Berdasarkan dua pendekatan ini, maka informan dalam penelitian ini dikelompokkan pada dua jenis, informan kunci dan pendukung. Informan kunci merupakan informan yang diperoleh melalui metode purposif. Mereka yang ada dalam kelompok ini adalah informan yang tercatat sebagai petinggi pesantren dan pimpinan organisasi kyai atau ulama' Madura, yakni KH. H. Ali Karrar Shinhaji selaku ketua Aliansi Ulama Madura (AUMA), kemudian ada nama KH. H. Umar Ali Shinhaji selaku ketua Forum Kyai Muda (FKM) Pamekasan. KH. H. Nawawi Toha, dan KH. H. Fudholi. Selain informan yang berlatar organisasi kyai dan pesantren, pun ada informan yang berasal dari pengasuh atau pimpinan pesantren, yakni KH. H. Misbahul Munir, pengasuh Pesantren Miftahul Ulum Palengaan, KH. H. Rahbini, Pengasuh Pesantren Sumber Sari Palengaan. Beberapa informan berikutnya, yakni KH. H. Taufiq selaku ketua PCNU Pamekasan, Mohammad Ahnu Idris, Haris dan Ulul Azmi (santri aktif di pesantren), kesemuanya merupakan informan pendukung yang peneliti peroleh berdasarkan petunjuk informan kunci sebelumnya.

Perihal penelusuran data penelitian, berdasarkan hasil penggalan data lapangan, terutama yang bersumber dari wawancara dan dokumentasi lapangan, maka hasil penelitian menunjukkan bagaimana mobilisasi jaringan kekuasaan dan keagamaan kyai, kaitannya dengan hegemoni terhadap sosio kultur masyarakat Madura, dalam kemunculannya dilakukan dalam cara dan pendekatan yang sistematis dan kompleks. Jika disederhanakan, mobilisasi kekuasaan dan keagamaan tersebut beroperasi dalam dua sistem, yakni sistem kultural dan struktural. Sistem kultural merujuk pada upaya-upaya ideologis dan pendidikan. Dalam kaitan ini,

terdapat data-data dokumentatif berupa kitab atau buku pegangan keagamaan yang berisikan tuntutan dan ajaran keislam dalam versi mereka. *Pancaran Kumala di Sekitar Perayaan Peringatan Maulid Nabi al-Musthofa (2016)*, *Petir Menyambar Kepala Orang-Orang Yeng Mengkafirkan Ayah Bunda Nabi al-Mukhtar (t.th)*, *Sinar Bulan di dalam Pelaksanaan Tahlilan (2016)*. Sedangkan sistem struktural merujuk pada peran strategis mereka selaku pemegang kelas sosial atas. Memanfaatkan status sosial dan *platform* ormas dan lembaga keagamaan, dalam hal ini organisasi *Nahdhatul Ulama'* (NU) dan pesantren, sebagai kekuatan untuk menjalankan praktik hegemonik.

Adapun kerangka teoritis yang digunakan dalam kajian ini bersandar pada dua teori, yakni teori relasi kekuasaan Michel Foucault dan teori hegemoni Gramsci. Konstruksi pemikiran kekuasaan Foucault berawal dari pandangan filosofisnya yang melihat kekuasaan sebagai entitas produktif (Foucault, 1980). Sebagai suatu yang produktif, kekuasaan senantiasa bergerak dari satu struktur ke setruktur lainnya. Kekuasaan memiliki jaringan dan relasi yang begitu kompleks. Kekuasaan menyelip dalam setiap lini, tempat, dan sistem sosial. Itulah sebabnya, Foucault menegaskan bahwa kekuasaan tidak bersemayam dalam satu elemen atau struktur saja. Kekuasaan tidak dimiliki, melainkan beroperasi dalam wilayah yang luas, sehingga keberadaannya menyebar di banyak tempat dan memiliki sifat menormalisasi susunan-susunan masyarakat. Sederhananya, kekuasaan dalam sudut pandang Foucault dirumuskan sebagai entitas aktif yang selalu bergerak dalam keseluruhan sistem, dirinya berbentuk jaringan atau relasi sosial (Foucault, 1980). Baik itu ekonomi, pendidikan, budaya, politik, ilmu pengetahuan, bahkan dalam wilayah yang sakral, agama sekalipun.

Masih dalam pemikiran Foucault, kekuasaan senantiasa bersanding mesra dengan ilmu pengetahuan. Kekuasaan menjadi ruang di mana ilmu pengetahuan disampaikan. Pun seterusnya, ilmu pengetahuan lahir untuk melegitimasi kekuasaan. Hubungan kekuasaan dan ilmu pengetahuan berada dalam pola simbiosis mutualisme. Ilmu pengetahuan melalui lembaga dan sistemnya, merupakan ruang sosial di mana praktik-praktik kekuasaan beroperasi. Sebaliknya, kekuasaan dalam kedudukannya sebagai sistem penundukan menjadi alat pembenaran paling

ampuh munculnya klaim-klaim kebenaran. Kekuasaan dan ilmu pengetahuan adalah gerak bersama. Keduanya saling berkelindan, memengaruhi, dan saling menguatkan (Haryanto, 2012).

Tesis Foucault bahwa kekuasaan beroperasi dalam wilayah kompleks mensyaratkan bahwa kekuasaan sesungguhnya tidak berdiam dalam wilayah tunggal. Lebih dari itu, kekuasaan melekat dalam setiap kehidupan masyarakat. Hidup berdampingan bersama realitas kebudayaan, sistem sosial, nilai, dan norma keseharian mereka. Atas dasar kenyataan ini, sistem kepercayaan (baca: agama) sebagai perangkat norma yang memuat kesakralan dan kesucian, menjadi ruang paling dominan, di mana kekuasaan beserta segala praktiknya senantiasa dioperasikan dan digerakkan. Bahwa lembaga produksi kekuasaan-pengetahuan yang dahsyat adalah agama, dirinya tidak dapat dipisahkan dari mekanisme dan teknik kekuasaan normatif dan disipliner. Mampu menghasilkan identitas yang dapat mempermudah mendapatkan kepatuhan dan ketaatan dari para pemeluknya (Foucault, 1975).

Agama dalam kedudukannya sebagai ruang pembentuk kekuasaan bermula dari peran dan fungsi sosialnya yang dipercaya, bahkan diyakini sebagai sumber moral tertinggi. Agama adalah perangkat nilai kehidupan yang di dalamnya memuat banyak tuntutan hidup yang bersifat agung dan mulia. Eric Fromm mengatakan tidak ada kebudayaan yang tidak berakar dari agama, dan kebudayaan sendiri menjadi tolok-ukur kemurnian beragama (From, 2004). Kepatuhan beragama menjanjikan kebahagiaan ganda, baik dalam dunia maupun akhirat. Sebaliknya, ketidakpatuhan dalam beragama adalah wujud pembangkangan terhadap ajaran tuhan. Dalam batasan ini, bahasa mistik agama yang di dalamnya memuat pahala-dosa, surga-neraka secara langsung telah menghadirkan perasaan bahagia, sekaligus rasa takut bagi para pemeluknya. Perasaan bahagia mengandaikan pada perwujudan harapan-harapan besar di alam akhirat kelak, surga dengan segala kenikmatannya. Sedangkan rasa takut mengandaikan ketidakberanian diri menghadapi dahsyatnya rasa sakit dan panasnya api neraka. Kompleksitas bahasa agama untuk mengatur segala lini dan urusan kehidupan manusia, baik dalam alam dunia maupun alam baka, dalam pandangan

Foucault merupakan bukti nyata, bahwa agama adalah lembaga produksi kekuasaan terdahsyat dan paling efektif (Foucault, 1975). Dalam batasan ini, agama mempunyai otoritas kuat mengatur perilaku orang, membolehkan atau melarang, menganggap sah atau melanggar norma, menentukan cara berpakaian, memberi batasan pergaulan antara mana yang baik dan yang buruk (Haryatmoko, 2010).

Adapun teori hegemoni Gramsci, secara etimologi kata hegemoni berasal dari bahasa Yuniani, *egemonial egomon*, yang berarti pemimpin atau penguasa. Lazimnya, hegemoni merujuk pada sebuah kekuasaan atau otoritas tertinggi dalam kenegaraan. Seperti presiden, perdana menteri, ratu, raja, dan lain sebagainya. Sejak abad 20 hegemoni memperoleh peralihan pengertian dan makna. Pada rentang waktu ini, konotasi makna hegemoni diperluas, berubah pada keadaan tertentu, yaitu berhubungan dengan dominasi suatu kekuasaan terhadap sekitarnya. Tepatnya, ketika Pavlov menggunakan istilah hegemoni untuk menunjukkan adanya dominasi kepemimpinan proletariat yang mewakili berbagai aliansi kelompok sosial yang berhubungan dengan kekuasaan (Hannan, 2017).

Asumsi dasar teori ini adalah dominasi kelas antarnegeri, dominasi politik antarkelas sosial (kuat/lemah) dalam relasi sosial tertentu. Kemudian Gramsci memperluas pada dominasi dalam wilayah pada bidang-bidang lainnya, kebudayaan, ideologi, pandangan hidup, dan agama (Santoso, 2012). Dengan begitu, praktik-praktik hegemoni dalam kehidupan sosial-politik masyarakat, tidak saja berkaitan langsung dengan perjuangan merebutkan kekuasaan, menerapkan kekuasaan, atau mereproduksi kekuasaan dalam wilayah formal kenegaraan yang melibatkan hubungan antara (aparatus) negara dengan masyarakat sipil. Namun juga berlaku dalam wilayah-wilayah lain yang lebih kecil dari itu, dalam konteks ideologi, organisasi sosial, atau penggunaan simbol-simbol keagamaan dan kebudayaan yang ditujukan kelompok atau orang-orang tertentu untuk melakukan penaklukan dan penundukan entitas, individu, atau kelompok tertentu.

Penundukkan dan penaklukan kesadaran kolektif masyarakat melalui simbol dan kekuasaan yang berangkat atas nama kesakralan keagamaan atau ideologi tertentu adalah satu dari sekian

bentuk hegemoni. Hegemoni dalam bentuk seperti ini, menurut Gramsci adalah salah satu strategi pembentukan hegemoni yang dijalankan dalam bentuk etis, bukan represif. Dalam konteks ini, hegemoni melalui jalan etis merujuk pada segala tindakan dan perilaku dominatif yang diimplementasikan dalam bentuk, cara, dan jalan yang bukan lagi diperlihatkan melalui tindakan kasar dan pemaksaan, melainkan lebih pada pendekatan kultural (Haryanto, 2012).

Bagi Gramsci bahwa bila kekuasaan hanya dicapai dengan mengandalkan kekuasaan memaksa, hasil nyata yang dicapai dinamakan dominatif. Stabilitas dan keamanan memang tercapai, sementara gejolak perlawanan tidak terlihat karena rakyat memang tidak berdaya. Namun hal ini tidak dapat berlangsung secara terus menerus, sehingga para penguasa yang benar-benar sangat ingin melestarikan kekuasaannya dengan menyadari keadaan ini akan melengkapi dominasi dengan perangkat kerja yang kedua, yang hasil akhirnya lebih dikenal dengan sebutan hegemoni. Dengan demikian supremasi kelompok penguasa atau kelas sosial tampil dalam dua cara, yaitu dominasi atau penindasan dan kepemimpinan intelektual dan moral. Tipe kepemimpinan yang terakhir inilah yang merupakan hegemoni (Hendarto, 1993).

Konsep kepemimpinan intelektual dan moral boleh dibilang sebagai salah satu pemikiran pokok Gramsci. Kepemimpinan intelektual disebut juga sebagai aktor intelektual. Dalam teori hegemoninya, Gramsci menggambarkan aktor intelektual sebagai aktor yang memiliki peran dan fungsi strategis menjalankan praktik-praktik hegemoni. Jika hegemoni merujuk pada realitas di mana penundukan dan pemaksaan kehendak beserta kepentingan diinternalisasikan dalam diri kesadaran dan subjektivitas individu atau kelompok tertentu, maka konsepsi tentang aktor intelektual Gramsci memuat penjelasan mengenai pelaku yang memainkan peran dan fungsi sentral yang memegang proses bekerjanya kekuasaan yang hegemonik (Santosa dkk, 2012).

Hal yang perlu dipertegas dalam memahami konsepsi aktor intelektual organik Gramsci adalah identifikasi dirinya mengenai identitas seorang intelektual organik itu sendiri. Gramsci memberi garis jelas, bahwa sosok intelektual organik tidak bertumpu pada kefasihan verbal yang berorientasi pada *omongan* semata, penampilan, dan

kepemilikan materi yang melimpah. Identitas seorang intelektual organik sesungguhnya adalah pribadi yang secara praksis ikut berpartisipasi aktif dalam dinamika sosial masyarakat. Dirinya berperan signifikan sebagai pembangunan, organisator, penasehat tetap, dan juga unggul dalam semangat matematis yang abstrak (Arief & Nezar patria, 1999).

Keberadaan aktor intelektual organik berperan kuat dalam mengimbangi kemunculan praktik hegemonik, khususnya dalam memainkan peranan struktur produktif dan strategis kelompok pemangku kepentingan. Mereka memiliki sekaligus menjalankan fungsi menguniversalisasikan gagasan dan pandangan-pandangan kelompok kelas atas dalam rangka mengorganisasi persetujuan dari kelompok-kelompok subordinat, sehingga kelompok yang memiliki kepentingan—apakah itu untuk merebut, mempertahankan, atau menggoyahkan kekuasaan-kelas sosial tertentu—mendapat legitimasi dan pengakuan yang kuat. Kehadiran intelektual organik erat hubungannya dengan kelompok kelas atas, atau kesanggupan diri memperebutkan kepentingan dan dominasinya. Mereka tampil sebagai organisator pihak penguasa atau yang sedang berjuang merebut kekuasaan untuk menyebarkan dan menanamkan ideologi yang telah diorganisir (Warsono, 2003).

Berkaitan dengan kajian ini, teori relasi kekuasaan Michel Foucault dan teori hegemoni Gramsci sebagaimana dijelaskan di muka, memiliki kepentingan melakukan pembacaan secara mendalam perihal hegemoni dan mobilisasi jaringan kekuasaan dan keagamaan kyai dalam dinamika sosio-kultural masyarakat Madura. Beberapa persoalan seputar dinamika keagamaan Madura, relasi kekuasaan dan keagamaan masyarakat Madura yang terjalin dalam komunitas pesantren dan kyai, permainan diskursus keagamaan dalam wilayah perebutan kekuasaan, penggunaan simbol agama kaitannya hegemoni dan mobilisasi jaringan kekuasaan-keagamaan kyai dalam dinamika sosio-kultural masyarakat Madura, kesemuanya adalah persoalan-persoalan pokok yang akan dinalisis melalui perspektif teori ini. Secara umum, dua teori di atas memiliki fungsi menjelaskan dua persoalan berikut, yakni:

Pertama, hegemoni Gramsci dan teori relasi kekuasaan Foucault sebagai sebuah pembacaan mengenai penundukan kelas sosial atas terhadap

kelas sosial bawah (Santoso, 2012) ditujukan untuk mengungkap, mencari tahu, menelusuri, dan kemudian mendeskripsikan peran sosial kyai dan pesantren kaitannya dengan praktik-praktik kekuasaan keagamaan dalam dinamika sosio kultur masyarakat Madura. Konkritnya, pembacaan melalui teori hegemoni ditujukan untuk mencari tahu seperti apa dan bagaimana realitas hegemoni kekuasaan dan keagamaan kyai dijalankan di tengah kehidupan sosial masyarakat. Hal demikian menjadi sangat menarik dan penting diungkap mengingat dalam banyak kesempatan eksistensi kyai dan pesantren memiliki tempat dan pengaruh kuat. Begitu kuatnya status sosial kyai pesantren hingga memunculkan sikap berlebihan dari masyarakat sekitarnya. Bahkan, ada kecenderungan mereka untuk mengamini dan mengikuti segala apa yang terlontar dari seorang kyai sebagai suatu doktrin yang harus dipercayai, diikuti, dan diyakini. Bukan pada proses pertimbangan akal dan perhitungan logika.

Kedua, baik teori hegemoni maupun relasi kekuasaan Foucault berperan strategis menjelaskan dan mendeskripsikan peran strategis kultural (ideologi, pendidikan, kebudayaan, sistem sosial) dalam membentuk, menciptakan, dan mempertahankan sosio kultur masyarakat Madura. Hal ini menjadi penting dan menarik mengingat ketundukan masyarakat terhadap sosok kyai bukan semata karena faktor hierarki sosial, melainkan karena ada kekuatan kultural yang menopang sehingga pengaruh dan kekuasaannya tidak saja kuat secara struktural, namun juga secara kultural. Faktor kultural identik dengan aktivitas sosial keseharian masyarakat, sehingga keberadaannya bersentuhan langsung dengan sistem nilai, norma, dan struktur sosial yang berlaku di dalamnya. Realitas inilah yang kemudian menjadi menarik dikaji, karena besar kemungkinan apa yang disebutkan sebagai hegemoni ternyata diproduksi dan dikonstruksi oleh dan dari sistem sosial kultural masyarakat itu sendiri. Sehingga tanpa disadari, proses penundukan kyai terhadap masyarakat sekitarnya terbentuk dalam kehidupan keseharian, bahkan dilegitimasi dan diakui kebenarannya oleh subjektivitas mereka sendiri. Dalam sudut pandang pemikiran Michel Foucault, baik aspek kekuasaan dan keagamaan kyai dapat didudukkan sebagai ruang diskursif, di mana wacana tentang

kebenaran dan kontestasi kebudayaan, secara massif diproduksi dan dikendalikan oleh kyai dan pesantren. Dalam kerangka pemikiran Foucault pula, kehadiran tokoh kyai, baik yang berlatar senior ataupun muda, adalah strategi penyampaian diskursif (baca: *enunciative modality*) untuk menghadirkan normalisasi atau penundukan kesadaran masyarakat (Dryfus dan Paul Rabinow, 1983). Kyai dan pesantren melalui relasi kekuasaan yang menyebar luas di banyak lini—dalam bahasa Foucault—adalah satu wujud menara *panopticon* yang memiliki kemampuan mengamati, mengontrol, dan mendisiplinkan masyarakat menyangkut berbagai dinamika sosial yang selama ini terjadi di lingkungan setempat. Khususnya, berkenaan dengan diskursus sosial sosial kultural masyarakat Pamekasan, dan Madura pada umumnya.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Deskripsi Realitas Sosial Agama Madura; Sebuah Pembacaan Deskriptif

Dalam setiap kajian ke-Madura-an, barangkali terasa tidak lengkap jika di dalamnya tidak menyertakan penjelasan mengenai realitas sosial masyarakat setempat, seperti tradisi, budaya dan segenap konstruksi nilai lokalitas yang telah lama mengakar dalam diri orang Madura. Demikian karena dimensi kebudayaan Madura mengandung sekian banyak isu sosial strategis, menarik, unik, yang mengundang perhatian banyak kalangan, khususnya kalangan akademisi yang bergelut dalam bidang keilmuan sosial. Oleh karenanya, sebelum membahas lebih jauh perihal hegemoni jaringan keagamaan dan kekuasaan kyai, kaitannya dinamika sosio kultur masyarakat setempat, maka terlebih dahulu akan disinggung sekilas tentang sosial kultural masyarakat Madura.

Madura Dalam Perspektif Kebudayaan

Sejauh ini, realitas kebudayaan masyarakat Madura selain identik dengan religiusitas (Hidayati, 2009), pun identik dengan kentalnya hierarki sosial dalam bentuk kelas sosial, status, jenis kelamin, dan peran sosial tertentu. Dalam bangunan sosial seperti ini, setiap kelas individu ataupun kelompok sosial menjalankan peran dan fungsi masing-masing berdasarkan jenjang hierarki sosial yang mereka duduki. Secara simbolis, hierarki tersebut bisa ditelusuri pada

ungkapan *buppa'*, *babu*, *guru*, *ratob*. Merujuk pada keberadaan ayah, ibu, guru dan raja ataupun pemerintah.

Secara filosofis, kebanyakan orang menafsiri ungkapan di atas sebagai standart referensi kepatuhan, yakni patuh pada orang tua, patuh terhadap guru, dan patuh terhadap pemimpin (Susanto, 2007). Kepatuhan menjadi nilai sakral dalam kehidupan masyarakat Madura. Lebih-lebih jika kepatuhan tersebut terjadi dalam aktivitas sosial yang ada sangkut pautnya dengan tradisi masyarakat setempat. Kepatuhan terhadap guru dan orang tua, misalnya. Dalam konstruksi masyarakat Madura, kepatuhan pada dua kelas sosial ini bukan saja dipandang sebagai nilai adat, namun juga standar moral tertinggi untuk mengukur kebaikan, kesopanan, dan kesantunan seorang. Mereka yang tidak memenuhi standar moral ini dinilai sebagai pribadi yang berada di puncak kejelekan dan keburukan.

Selain kepatuhan, ungkapan *buppa'*, *babu*, *guru*, *ratob*, dalam tafsir yang lain juga mengandung pesan penghormatan. Yakni kesediaan diri untuk senantiasa menghargai, memuliakan, dan senantiasa berperilaku hormat pada lingkungan sekitar. Dalam realitas kebudayaan masyarakat Madura, sikap menghormati adalah bagian dari standar bertutur, bersikap, dan berperilaku. Dalam hal berinteraksi, misalnya, penghormatan direpresentasikan melalui penggunaan dan pemakaian tutur bahasa yang tidak saja benar secara ketatabahasaan, namun juga memuat standar etik. Standar etik di sini merujuk pada penggunaan penuturan bahasa yang halus, sopan, dan bijaksan.

Selain memuat makna penghormatan dan kepatuhan, ungkapan *buppa'*, *babu*, *guru*, *ratob* juga mengandung pesan—bisa mungkin penegasan—atas kedekatan masyarakat Madura dengan nilai-nilai patriarki (Wiyata, 2003): Dalam kenyataannya, konsep *buppa'* (baca: bapak) bagi kalangan masyarakat Madura adalah representasi kehadiran kelas sosial tertinggi, pemilik otoritas tunggal yang memiliki kekuasaan penuh terhadap keberadaan kelas-kelas sosial di bawahnya. Sebaliknya, perempuan dalam pandangan nilai masyarakat Madura adalah bagian keluarga yang harus dijaga, dilindungi, bahkan sebagai taruhan moral tertinggi laki-laki untuk menjaga harga diri di depan masyarakat.

Latief Wiyata (2003) mempertegas hegemoni hierarki masyarakat Madura melalui penjelasannya, bahwa sistem patriarki masyarakat Madura sejatinya sudah tercermin jelas melalui adanya posisi super ordinasi suami (*buppa'*/bapak) terhadap istri (*babu'*/Ibu) (Wiyata, 2003). Posisi seorang laki-laki (*buppa'*/bapak) yang berada pada tingkatan kelas super ordinasi berimplikasi pada sikap dan perilaku mereka yang senantiasa bersikap dominan. Sebaliknya, perempuan (*babu'*/Ibu) senantiasa didudukkan pada kelas sosial subordinat, berada di bawah kontrol suami sehingga tidak memiliki keleluasaan bersikap, bertindak dan berpikir. Konsekuensinya, dalam konstruksi hubungan sosial kekeluargaan masyarakat Madura, seorang laki-laki (*buppa'*/bapak) dapat mengidentifikasi dirinya layaknya raja, sedangkan perempuan (*babu'*/Ibu) dikonotasikan sebagai bawahan. Sehingga, wajar bila kemudian peran sosial seorang perempuan (*babu'*/Ibu) lebih berkutat di dunia domestik ketimbang publik. Hak dan kebebasan mereka terbatas, lebih banyak dihabiskan mengurus pekerjaan rumah tangga, seperti memasak, mencuci, mengurus rumah, dan mengurus keluarga.

Dalam konteks kehidupan masyarakat Madura, kepatuhan hirarkis tersebut menjadi keniscayaan untuk diaktualisasikan dalam keseharian sebagai “aturan normatif” yang mengikat. Setiap bentuk pengabaian dan pelanggaran pada aturan normatif tersebut akan melahirkan sanksi sosial dari lingkungan masyarakat setempat (Syarif, 2014).

Madura dalam Perspektif Keagamaan

Sebagaimana dimaklumi bersama, nilai kebudayaan masyarakat Madura seringkali diidentikkan oleh banyak masyarakat dengan dimensi religiusitas, demikian tercermin jelas dalam banyak produk kebudayaan mereka (Hidayati, 2009). Terdapat hubungan yang sangat kuat antara aspek kultural Madura dengan penggunaan identitas keagamaan. Sebab itu, mustahil untuk dapat mengecualikan pembicaraan tentang kebudayaan Madura dari aspek nilai-nilai keagamaan yang dianut oleh masyarakat setempat. Sampai di sini, barangkali tidak berlebihan jika dikatakan dimensi keagamaan (Islam) telah tumbuh—dalam bahasa Koentjaraningrat—layaknya mentalitas kebudayaan dalam tradisi

pembangunan sistem dan struktur masyarakat setempat (Koentjaraningrat, 1987).

Secara umum, aspek religiusitas kebudayaan Madura terletak pada kecenderungan diri untuk menjunjung tinggi simbol dan nilai keagamaan, baik secara kultural maupun struktural. Bahkan di beberapa daerah setempat, seperti Bangkalan, Pamekasan, dan Sampang, hal menyangkut nilai dan norma agama, mereka gunakan sebagai instrument dan pola pembangunan daerah. Misal, Pamekasan menggunakan jargon pembangunan Gerbang Salam (Gerakan Pembangunan Masyarakat Islami), kemudian Bangkalan menggunakan jargon sholawat dan dzikir sebagai platform daerah mereka. Sederhananya, dapat disimpulkan bahwa antara aspek kebudayaan masyarakat Madura dan konstruksi nilai-nilai keagamaan adalah dua entitas yang tidak dapat dipisahkan. Keduanya senantiasa bergandengan dan tidak dapat dikecualikan satu sama lain.

Dalam perspektif demikian, teks-teks keagamaan yang berisikan ajaran kepemimpinan, moral, dan ketundukan diri dalam beragama seringkali dijadikan alat legitimasi. Diredusir dan ditafsirkan dalam pemahaman yang memuat pesan-pesan hirarki dan bias kelas sosial. Sebab karenanya, dalam banyak diskursus kebudayaan masyarakat Madura, kajian-kajian ilmiah mengenai permasalahan sosial, apakah itu dalam hal sosial ekonomi, politik, budaya, atau bahkan pada ranah pendidikan sekalipun, seringkali dihadapkan pada wilayah-wilayah keagamaan, serta segala bentuk relasi-relasi kekuasaan yang membentuknya, seperti pesantren, kyai, paham keagamaan (Islam), dan sebagainya.

Berkaitan dengan keberadaan pesantren, boleh dibilang mustahil mengecualikan diskursus dimensi keagamaan masyarakat Madura dari pesantren. Pesantren sebagai lembaga pendidikan keagamaan seolah telah menyatu dengan kebudayaan masyarakat Madura. Antara pesantren dan kebudayaan setempat ibarat dua sisi mata uang yang saling menempel dan berkaitan. Dalam banyak hal, beragama kebudayaan yang ada dalam kehidupan masyarakat Madura, sejatinya diproduksi dan direproduksi oleh pesantren. Dalam bahasa Noer Cholish madjid (2002), pesantren dalam kapasitas sebagai bagian tak terpisahkan dari masyarakat Madura adalah realitas *indigenous*. Artinya, pesantren tidak hanya identik dengan konotasi

lembaga keagamaan, namun juga memiliki makna keaslian (*indigenous*) Madura (Madjid, 1997). Beberapa karakteristik, pola, dan perilaku keagamaan masyarakat Madura yang saat ini identik dengan wajah keislaman tradisional (baca: NU), adalah satu dari sekian ciri keagamaan yang ditransformasikan melalui ajaran pesantren. Kaitannya hubungan NU dengan pesantren, tergambar jelas dalam penuturan informan berikut:

“Eee..... dari sisi kultural memang dari sananya sudah NU, kakek saya NU. Mas, Pesantren di sini masuk ke kultural NU sejak lama, dari pendirinya sudah..... Mungkin sebelum NU ada Pesantren di sini sudah NU duluan.”

Jika berdasarkan pada penuturan informan di atas, paradigma ke-NU-an yang telah mengakar kuat dalam jati diri dan tradisi pesantren Madura berimplikasi besar terhadap konstruksi sosial masyarakat setempat. Menjadi sebuah tradisi yang *continue*, terwariskan secara turun menurun, Hingga lintas generasi, tradisi dan orientasi sosial kultural pesantren tetap mempertahankan wajah ke-NU-annya. Ini dikarenakan antara pesantren Madura dengan *Nahdlatul Ulama'* (NU) memiliki hubungan emosional yang tidak dapat dipisahkan. Bahkan dalam banyak kesempatan, tidak sedikit pimpinan pesantren-pesantren di Madura memilih aktif dalam struktural kepengurusan NU. Baik di tingkat cabang maupun daerah (Hannan, 2017).

Secara umum, cara dan perilaku keislaman masyarakat Madura hampir bisa dipastikan memiliki karakteristik atau ciri yang berbeda dengan lainnya. Meski demikian, perbedaan di sini bukan kemudian menyangkut hal-hal prinsip seperti halnya *aqidah* dan ketauhidan. Salah satu karakteristik keislaman mereka ada pada sikap pengagungan dan penghormatan totalitas mereka pada simbol dan lambang-lambang keagamaan. Dalam kaitan ini, organisasi sosial keislaman seperti halnya *Nahdlatul Ulama'* (NU) adalah salah satu simbol-simbol keagamaan yang sejauh ini mendapat perhatian cukup besar dalam keyakinan mereka.

Sebagai penganut islam tradisional, sistem keagamaan masyarakat Madura sangat erat dan kental sekali dengan konstruksi nilai-nilai lokalitas. Nilai lokalitas di sini bisa dilihat pada aktivitas ritual keagamaan yang berlaku dalam

keseharian mereka. Seperti halnya acara *remoh*, ritual tahlilan, *badrah*, dan *shalawatan*. Selain dalam hal ritual, aspek keilmuan dan pola pendidikannya pun juga mengusung semangat tradisional. Mayoritas pendidikan mereka lebih dominan ditempuh di lembaga-lembaga pesantren daripada di sekolah formal pada umumnya. Bahkan, begitu dominannya pendidikan keislaman (tradisional) di sana, hingga muncul pandangan dikotomis, yakni mempertentangkan pendidikan formal (umum) dengan pendidikan informal (agama). Bahwa pendidikan keislaman di pesantren adalah suatu yang primer, sedangkan pendidikan di luar pesantren, sekolah formal, misalnya, adalah kebutuhan sekunder. Begitupun dalam hal kajian keagamaan, hingga sekarang kajian keislaman melalui kitab kuning dengan metode *sorogan*, merupakan metode kajian keislaman yang dominan diterapkan di lingkungan masyarakat setempat. Dalam sistem seperti ini, pendidikan dan kajian keagamaan lebih banyak berlangsung di lingkungan pesantren, yang berpusat pada keberadaan kyai sebagai guru pertama dan utama.

Kyai dalam Perspektif Kebudayaan dan Keagamaan Madura

Secara keagamaan, masyarakat Madura mempunyai pengakuan dan penghormatan yang sangat besar, terutama pada guru-guru agama yang telah membimbing dan mengajari mereka masalah keagamaan (Taufiqurrahman, 2007: 3). Guru agama dalam pengakuan masyarakat Madura bisa berupa ustadz/ustadzah, kyai langgar, kyai pesantren. Itulah sebabnya, dalam banyak kesempatan, sikap dan perilaku hormat masyarakat Madura kepada seorang kyai (sebagai salah satu guru agama) sangat tinggi dan penuh totalitas, karena dalam pandangan mereka, kyai bukan saja tentang agama, namun juga referensi utama dalam setiap aspek kehidupan.

Berkenaan dengan guru agama ini, di kalangan masyarakat Madura terkenal istilah *ghuru tolang*. Istilah ini mereka tujukan kepada seorang guru agama yang telah berjasa besar mengajari mereka agama, khususnya baca al-qur'an (*ngaji*) semenjak masih kecil. Boleh di bilang, *ghuru tolang* dalam sistem tradisi dan kebudayaan masyarakat Madura adalah guru di atasnya guru. Karena dalam pandangan mereka, *ghuru tolang* adalah sosok pribadi penyabar *nan* sahaja yang sangat berjasa dalam hal keagamaan. Guru agama yang pertama kali memperkenalkan mereka tentang bacaan-

bacaan al-Qur'an dan aktivitas sholat. Dalam tradisi keagamaan masyarakat Madura. Kemampuan membaca al-Qur'an dan menjalankan ibadah shalat adalah standar paling sederhana untuk menggolongkan kecakapan dan kedalaman sisi keagamaan seseorang.

Said Abdullah dalam sebuah buku yang ditulisnya, pesantren, *Jati Diri dan Peneceraban Masyarakat (2007)* menjelaskan, dari tiga komponen di atas diketahui sosok kyai dan ustad (asisten kyai) merupakan komponen penting yang memiliki peran sentral dalam pesantren. Tidak jarang kyai atau ustadz pendiri dan pemilik pesantren atau keluarga keturunannya. Dengan demikian perkembangan atau pertumbuhan suatu pesantren amat bergantung pada figur sang pendiri. Sebab itu, dalam banyak kesempatan, pertimbangan utama masyarakat untuk memasukkan anaknya masuk dan belajar di lingkungan pesantren, umumnya sangat dipengaruhi popularitas yang disandang kyainya (Abdullah, 2007).

Dalam wacana keilmuan dan kebudayaan Madura, hubungan antara pesantren dengan kyai adalah dua entitas kesatuan yang tidak dapat dipisahkan. Pesantren adalah ruang otonom yang berada di bawah kekuasaan penuh seorang kyai. Sedangkan Figur seorang kyai adalah simbol kharismatik yang menjadi daya magnet dan nilai tarik pesantren itu sendiri. Oleh sebab karenanya, pesantren yang dipimpin oleh seorang kyai yang memiliki tingkat popularitas tinggi, dan dikenal khalayak banyak, maka pesantren tersebut akan banyak dimintai dan didatangi para pelajar (baca: santri). Begitu kuatnya pengaruh seorang kyai dalam dunia kepesantrenan, hingga muncul sebuah adagium kecil yang menilai sosok kyai sebagai seorang raja, pimpinan tertinggi sekaligus pemegang kekuasaan tunggal di sebuah kerajaan kecil bernamakan pesantren (Abdullah, 2007). Dengan status sosial semacam itu, wajar bila kemudian segala hal ihwal yang ada kaitannya dengan kepesantrenan berada sepenuhnya di bawah kontrol dan pengawasan kyai. Apakah itu menyangkut sosial ekonomi, sosial pendidikan, sosial budaya, bahkan hingga yang menyangkut pada persoalan sosial yang sejatinya berada di luar wilayah pesantren, politik misalkan. Hal ini sebagaimana tergambar jelas dalam penuturan informan berikut:

“Kalo saya sendiri jelas ingin meniru kyai, soalnya saya sendiri tidak bisa meniru Nabi Muhammad. Jadi, saya meniru kyai saja. Ya, kamu tahu sendiri kan bahwasanya kyai itu adalah warisan para nabi, al-‘ulama’ waritsaul anbiya’.” Wawancara peneliti bersama informan, Syaifullah.

Jika merujuk pada penuturan informan di atas, jelas tergambar bahwa status sosial kyai sebagai tokoh elite dalam hierarki masyarakat Madura, membuat nama besar mereka menjadi rujukan masyarakat dalam menyelesaikan segala permasalahan sosial, bahkan dalam panutan hidup sekalipun. Sehingga, adalah maklum ketika terdapat persoalan genting yang tidak dapat diselesaikan oleh masyarakat umum, maka kyai pun hadir atau—secara khusus—dihadirkan untuk ikut terlibat langsung, menjadi penengah dalam pengambilan keputusan bersama. Peran dan fungsi sosial kyai dalam kehidupan masyarakat Madura boleh dikatakan memikul peran yang amat kompleks. Pada saat tertentu, mereka bisa memposisikan dirinya selaku agamawan yang menjalankan fungsi layaknya guru agama pada umumnya, bisa pula sebagai pemuka agama, dan sebagian ada yang melakukan pelayan sosial. Sebagai agamawan, kyai pada umumnya mengadakan kegiatan belajar mengajar bersama santri yang ada tempat kediamannya. Sedangkan kyai sebagai pemuka agama di lingkungan masyarakat Madura, mereka menjalankan peran sebagai *leader* dalam banyak kegiatan ritualitas keagamaan. Baik itu ritualitas keagamaan yang sifatnya spiritual maupun sosial, seperti halnya bertindak sebagai khutbah, imam sholat, pimpinan *tablilan*, *selamatan*, dan lain sebagainya. Sedangkan kyai selaku pelayan sosial merujuk pada peran sosialnya yang senantiasa dijadikan tempat bertanya dan tumpuan masyarakat ketika membutuhkan *wejangan*, nasehat. Bahkan ada yang diperacaya sebagai tempat untuk berobat melalui kekuatan supranatural yang diyakini oleh masyarakat setempat.

Status dan peran sosial kyai dalam realitas sosial kultural masyarakat Madura, seperti yang telah disinggung di atas, khususnya pada dinamika sosial kultural pesantren, secara tidak langsung menempatkan sosok kyai sebagai pribadi yang beda dengan masyarakat pada umumnya. Yakni ada simbol keistimewaan yang mendorong sekitar untuk menghormati dan mempercayainya,

sehingga wajar bila kemudian keberadaan kyai cenderung dimuliakan dan diikuti segala perintah dan arahnya. Akumulasi dari status sosial, ditambah dengan luasnya ilmu keagamaan yang mereka punya, menjadikan seorang kyai sebagai pemimpin kharismatik yang disegani (Suprayogo, 2009).

Hal lain yang mejadi faktor mengapa seorang kyai dipandang istimewa di kalangan masyarakat Madura, terletak pada kemampuan seorang kyai yang dikenal memiliki sikap halus dan kecerdasannya dalam membumikan pesan keagamaan dengan tradisi lokal masyarakat. Kyai berperan sebagai mediator, yang disebut Clifford Geertz dalam teorinya sebagai "makelar budaya" (*cultural broker*). Artinya, kyai tak hanya menyampaikan nilai keagamaan secara verbal, melainkan juga melakukan proses transformasi sehingga mampu mengubah sikap dan cara pandang masyarakat. Mulai dari yang berkaitan dengan aspek keagamaan hingga pada ranah atau ruang sosial yang di luar kapasitasnya sebagai tokoh agama, dalam aspek politik misalnya.

Analisis Mobilisasi Jaringan Kekuasaan-Keagamaan Kyai dalam Dimensi Sosio kultur Madura

Dalam diskursus tentang Madura, perbincangan perihal dinamika sosio kultur masyarakat Madura merupakan salah satu tema yang tidak saja menarik, namun juga penting. Dikatakan menarik karena dalam kenyataannya, dinamika sosio kultur Madura berlangsung dalam ruang sosial tersendiri yang berbeda dengan realitas sosio kultur daerah lainnya. Salah satu perbedaan tersebut ada pada kuatnya dominasi kelompok atau kelas sosial sosial tertentu, yang cenderung bertumpu pada simbol dan lambang keagamaan. Satu di antaranya yang paling berpengaruh dan dominan adalah kalangan kyai beserta jaringan kekuasaannya. Di mana kesemuanya tersebar luas dalam banyak sistem dan struktur sosial. Beberapa relasi kuasa tersebut di antaranya adalah lembaga pesantren, ideologi keislaman, dan yang paling dominan adalah keberadaan ormas keislaman NU. Dalam banyak aspek sosio kultura masyarakat Madura, sekian struktur tersebut, yakni kyai, komunitas pesantren, dan ideologi keislaman *Nahdhatul Ulama'*, selalu menjalin perselingkuhan.

Memproduksi dan mereproduksi nilai dan norma sosial dalam ruang sosio kultur Madura.

Sejauh ini, sudah ada banyak kajian yang berusaha mengungkap dan mencari tahu hubungan kyai beserta jaringan kekuasaan dirinya dengan dinamika politik masyarakat Madura. Kajian melalui disiplin ilmu sosial, seperti sosiologi, kebudayaan, dan ilmu politik, adalah sekian disiplin keilmuan yang lebih banyak mendominasi. Namun demikian, meski kajian tersebut sudah berlangsung cukup lama dan telah dilakukan secara berulang, dalam kenyataannya problem sosial menyangkut sosio kultur masyarakat Madura masih belum sepenuhnya cukup tersentuh. Beberapa pokok persoalan yang ada kaitannya dengan tema-tema dominasi kelas sosial, baik itu dalam perspektif politik seperti pola partisipapolitik alaktoral yang masih mobilatif, sistem hierarki berupa penguasaan kelas sosial atas terhadap kelas sosial bawah, refikasi agama untuk kepentingan dan tujuan politis, kesemuanya adalah bagian-bagian substansial persoalan yang hingga detik ini belum teratasi. Sebagai faktanya, ada banyak kenyataan yang memperlihatkan masih terperangkapnya kebebasan dan kemandirian masyarakat Madura. Kuatnya sistem hierarki dalam sosio kultur masyarakat Madura, terkhusus yang terbentuk dalam wujud budaya patriarki, kemudian adanya ketidakseimbangan hubungan gender yang ditandai oleh praktik-praktik kekerasan dan penyimpangan mengatasnamakan gender.

Berkaitan dengan ini, Moh Ishaq Abdus Salam (2015) dalam tesisnya berjudul, *Reproduksi Kekuasaan Kyai; Penggunaan Sarana Ideologi dan politik Kekuasaan dalam Pemilukada Bangkalan*, menemukan fakta hubungan kuat antara jalannya peta kebudayaan dan kepemimpinan di Madura dengan sistem ideologi dan kepercayaan (baca: agama), yang dalam hal ini dimainkan oleh struktur kelas lokal, seperti kyai, pesantren, ormas keagamaan *Nahdhatul Ulama'*, dan kalangan blater (Abd Salam,, 2014: 54). Simbol-simbol keagamaan-kekuasaan tersebut, terutama yang bertumpu pada kyai dan blater beserta patron kekuasaan lain yang menjalin afiliasi dengan keduanya, merupakan sosok agensi kebudayaan yang memiliki peran dan pengaruh signifikan dalam dinamika sosio kultur masyarakat Madura. Dalam hal politik, kontestasi kepemimpinan berlandaskan

figuritas menjadi wajah politik dominan yang sejauh ini tersemat kuat dalam karakteristik dan tipologi masyarakat Madura. Dalam batasan ini, sikap dan peta politik kalangan atau struktur keagamaan, seperti halnya kyai, menjadi predictor paling jelas dan tepat untuk mengukur arah perjalanan politik masyarakat Madura.

Berkaitan dengan penggunaan trah kyai dalam sosio politik di sini, Moh. Ishaq (2015) sebagaimana dikutip oleh Abd Hannan (2017) mengungkapkan fakta menarik selama proses pelaksanaan Pemilihan Umum Kepala Daerah (PEMILUKADA) Kabupaten Bangkalan, yakni penyematan simbol Syaikhona Kholil Bangkalan terhadap kedirian KH. Fuad Amin. Jalur nasab kekeluargaan Kyai Fu'ad yang bersambung pada Syaikhona Kholil Bangkalan dimanfaatkan dan dijadikan komoditas sosial politik mengangkat popularitas dirinya (Hannan, 2017). Hal demikian menjadi strategi jitu, laris manis, banyak diamini, bahkan ada yang sampai rela mengorban jiwa raga demi menunjukkan loyalitas diri pada junjungannya. Sikap buta seperti ini maklum tumbuh dalam kedirian masyarakat, mengingat Syaikhona Kholil Bangkalan merupakan ulama *salafus shaleh* yang dikenal sebagai gurunya ulama nusantara. Bahkan, kyai sekelas KH. Hasyim Asy'ri, pendiri organisasi sosial keagamaan Nahdlatul Ulama, organisasi sosial keagamaan terbesar se-Indonesia diketahui merupakan murid yang pernah *nyantri* pada Syaikhona Kholil Bangkalan. Itulah sebabnya, dalam banyak aspek sosio kultur, termasuk dalam perhelatan politik sekalipun, seorang kyai dengan mudah dapat menjalankan pengaruh dan kharismanya untuk menarik dan mencuri perhatian dan dukungan masyarakat.

Jika dikaji secara mendalam, adanya kenyataan bahwa figur kyai sebagai simbol kekuasaan, sosok yang dipercaya masyarakat sebagai pribadi yang menguasai ilmu keagamaan secara mendalam dan kuat, keduanya merupakan faktor besar mengapa seorang kyai dengan mudah dapat melakukan penundukan terhadap subjektivitas dan kesadaran kolektif masyarakat. Modal kekuasaan seorang kyai tertanam kuat di tengah masyarakat, menyebar luas hingga menyentuh lapisan masyarakat akar bawah. Jaringan

kekuasaan tersebut merujuk pada massa yang banyak. Jaringan santri, alumni pesantren, hingga pada simbolisasi trah kharismatik yang bersambung pada keluarga dan pendahulunya. *Trah* kharismatik inilah yang kemudian dijadikan modal sosial oleh kyai untuk menguatkan posisi dan membangun profilnya sebagai sosok yang memiliki prestise kuat. Dalam perspektif Foucauldian, kesemua unsur prestis kyai di sini terletak pada status dan peran sosial kyai (baca: *enuciative modality*). Fakta bahwa kyai dalam pandangan masyarakat Madura merupakan simbol keagamaan dan kekuasaan, secara langsung dapat menularkan pengaruh. Melakukan penundukan terhadap seluruh lapisan masyarakat, sehingga secara efektif dapat membentuk kebenaran, benar, dan menjadi pembenaran masyarakat dalam bertindak, bersikap, bahkan dalam berpikir sekalipun.

Selain bersumber dari kebesaran *trah* dan kharismatik kyai, hegemoni sosio kultural seorang kyai juga mengalir dari jaringan kekuasaannya. Jaringan kekuasaan yang dimaksud mengacu pada bawahan-bawahan sebagai tangan kanan kyai yang berfungsi mengakomodir dan mengontrol segala dinamika sosial yang ada di lingkungan masyarakat. Abd Hannan (2017) menyebut relasi-relasi kekuasaan tersebut merujuk pada blaterisme (Hannan, 2017). Blaterisme adalah pengikut setia kyai yang berasal dari kalangan kelompok '*bajingan*' yang memiliki semangat totalitas membela junjungannya. Blaterisme inilah yang kemudian menjadi salah satu jaringan kekuasaan kyai yang berperan besar dalam melakukan dan memberikan intimidasi, rasa takut, ancaman, bahkan bisa berbentuk perbuatan anarkis yang dapat menimbulkan rasa takut hingga hilangnya nyawa. Blaterisme memiliki fungsi mengkondisikan dan menormalisasikan masyarakat di dataran bawah. Terutama kalangan masyarakat yang berada di dataran kelompok abangan. Berkaitan dengan posisi blater di sini, Abdur Rozaki (2004), dalam tulisannya berjudul *Menabur Kharisma Menuai Kuasa: Kiprah Kyai dan Blater Sebagai Rejim Kembar di Madura*, menemukan fakta menarik, bahwa antara kyai dan blater memiliki romantisme hubungan simbiosis muatualisme dalam mengontrol dan mengawal

jalannya sirkulasi sosial (politik) di lingkungan Madura (Rozaki, 2004).

Secara hirarki, Latief Wiyata (2003) dalam bukunya, berjudul *Carok, Konflik Kekerasan dan Harga Diri Orang Madura*, menempatkan kyai sebagai bagian dari kalangan priyai dari tiga kelas sosial, yakni *oreng kene'* sebagai lapis terbawah, *pongaba* sebagai lapis menengah, dan *parjaji* (Jawa: Priyai) sebagai lapis teratas (Wiyata, 2003). Masyarakat yang berada kelas sosial *oreng kene'*, yaitu masyarakat yang dalam kesehariannya bekerja sebagai petani, nelayan, pengrajin dan sejenisnya. Sedangkan masyarakat *pongaba* adalah masyarakat yang memiliki pekerjaan sebagai aparatur pemerintah, birokrasi dan lembaga kenegaraan (pegawai). Masyarakat *parjaji* (priyai) adalah masyarakat yang memiliki hubungan genealogis dengan raja-raja, atau berada dalam pengaruh atau menjadi bagian dari kerajaan-kerajaan besar di Jawa-Madura.

Jika mengacu pada penjelasan stratifikasi sosial di atas, maka sebenarnya terdapat fakta menarik ketika Latief Wiyata menuliskan status sosial kyai sebagai kelompok sosial yang berada pada kelas paling atas. Dari sana tergambar jelas bagaimana status sosial kyai memiliki keistimewaan sendiri dalam hierarki masyarakat Madura. Kuatnya pengaruh simbol keagamaan kyai dalam realitas kehidupan masyarakat Madura, dalam banyak kesempatan, menempatkan status dan struktur sosial kyai sebagai kalangan dominan. Dalam banyak hal, eksistensi kyai di lingkungan masyarakat Madura menempati posisi sentral. Clifforts Gerts (1926-2006) menggolongkan peran sosial kyai sebagai *cultural broker* (Geertz, 1989). Bahwa seorang kyai tidak saja berperan sebagai tokoh keagamaan. Lebih dari itu, kyai memainkan peran dan fungsi strategis dalam memproduksi dan mereproduksi nilai-nilai sosial. Dengan demikian, kyai dalam kapasitasnya sebagai *cultural broker* mempunyai pengaruh signifikan dalam menentukan arah perubahan sosial kehidupan masyarakat Madura. Khususnya dari segi aspek sosial yang erat hubungannya dengan dimensi kebudayaan.

Fakta tersebut sesungguhnya berjalan lurus dengan tradisi dan nilai-nilai hierarkis yang berlaku dalam ke-NU-an. Di mana dalam *Nabdlatul Ulama'* sendiri terdapat penghormatan besar terhadap tokoh

keagamaan seperti kyai dan ulama. Bahkan ada semacam 'kewajiban' untuk bersikap patuh pada mereka. Terutama pada kyai dan ulama pesantren yang berbasis pada nilai-nilai perjuangan *Nabdlatul Ulama'*. Itulah sebabnya, dalam realitas sosial masyarakat Madura, berlaku sebuah hukum atau anjuran yang sifatnya normatif, bahwa dalam hal sosial keagamaan, bahkan politik sekalipun, masyarakat Madura akan senantiasa menempatkan sikap dan pandangan mereka untuk senantiasa patuh secara total (*taqlid*). Dengan artian, *taqlid* sebagai kesediaan dan keharusan untuk mengikuti apa yang telah dihasilkan dan ditunjukkan oleh ulama *shalafus shaleh* (ulama'-ulama' terdahulu yang terbukti kapasitasnya dalam merumuskan dan menghasilkan hukum-hukum keislaman), pada kenyataannya bukan saja berlaku dalam wilayah keagamaan (Islam), namun juga berlaku dalam wilayah kebudayaan.

Jika stratifikasi sosial tersebut ditarik dalam wilayah kajian ini, maka sesungguhnya pembagian jenjang tersebut memiliki relevansi dalam menjelaskan apa yang disebut jaringan religio dan kekuasaan kyai. Bahwa sebagai kelas sosial dominan, kyai yang umumnya banyak berdiam di lingkungan komunitas pesantren memiliki jaringan kekuasaan yang cukup kompleks dan luas. Kompleksitas jaringan kekuasaan dan keagamaan kyai—selain kekuatan blater tentu—ada pada setiap sistem sosial, struktur kelembagaan, dan ideologi keagamaan. Dalam hal sistem sosial, jaringan kekuasaan kyai ada pada kekuasaan keagamaan yang melekat pada dirinya sebagai tokoh agama. Sistem sosial masyarakat Madura yang masih memegang nilai-nilai tradisional yang bertumpu pada sistem keagamaan (tradisional), secara langsung akan membuat kedudukan kyai akan diakui oleh mayoritas masyarakat Madura.

Adapun struktur kelembagaan sebagai jaringan kekuasaan kyai lebih tertuju pada keberadaan pesantren. Dalam sistem kebudayaan masyarakat Madura, pesantren bukan sekadar lembaga atau ruang hampa. Dalam diri pesantren, ada banyak sub sistem dan sub struktur yang cukup berdekatan dengan pola dan kehidupan masyarakat. Pesantren memiliki kekuatan sosial seperti santri, para alumni, dan masyarakat di sekitar

mereka. Selain itu, pesantren melalui figuritas kyai, memiliki banyak massa dan pengikut yang terbilang kuat dan besar. Keberadaan sub struktur ini, dalam batasan-batasan tertentu, merupakan jaringan kekuasaan yang luas untuk dapat melakukan mobilisasi. Dalam perspektif kajian foucauldian, pesantren adalah ruang (*site*) kemunculan diskursif yang dapat memproduksi dan mereproduksi kebenaran dan membenaran, sehingga setiap wacana sosial keagamaan yang keluar darinya dapat diterima masyarakat secara menyeluruh.

Selain sistem dan struktur kelembagaan, jaringan kekuasaan kyai juga terletak pada kekuatan ideologi keagamaan dirinya. Dalam hal ini, karakteristik keislaman kyai yang berpusat pada keislaman tradisional, *Nabdhatul Ulama'*, turut juga memainkan peran dan fungsi strategis dalam upaya melakukan mobilisasi kekuatan massa. Dalam dimensi kebudayaan dan tradisi masyarakat Madura, NU yang dikenal sebagai ormas keislaman selama ini bukan semata berkedudukan sebagai ormas keagamaan *an sich*, namun juga menjadi medium di mana kepentingan dan tujuan politis seringkali disematkan. Bahwa nama besar NU sebagai organisasi sosial keagamaan mayoritas di kalangan masyarakat Madura, seringkali dijadikan instrument dalam melakukan penuduhan dan penaklukan kesadaran kolektif masyarakat, termasuk di dalamnya dalam hal sosio kultural masyarakat Madura.

PENUTUP

Simpulan

Berdasarkan pembacaan di atas, terdapat beberapa poin yang menjadi kesimpulan kajian ini, yakni:

Pertama, diskursus sosio kultur masyarakat Madura, baik dalam tataran retorika maupun praktis, hingga detik ini masih belum dapat melepaskan diri dari praktik-praktik kekuasaan yang mengatasnamakan agama, ideologi dan kekuasaan. Tiga hal tersebut merupakan faktor dominan yang senantiasa memengaruhi sosio kultur masyarakat setempat. Secara sosiologis, kuatnya pengaruh ideologi dan keagamaan sosio kultur Madura, berjalan lurus dengan tipologi budaya dan tradisi lokal. Khususnya dengan sistem dan struktur masyarakat setempat yang

bias pada hirarki dan fanatisme keagamaan yang kuat.

Kedua, mobilisasi jaringan kekuasaan dan keagamaan kyai, kaitannya dengan dinamika sosio kultur masyarakat Madura dioperasikan melalui dua (2) hal. *Pertama*, mobilisasi melalui lembaga keagamaan berupa pesantren. Dalam kaitan ini, pesantren memainkan peran dan fungsi strategis sebagai ruang diskursif, di mana sosio kultur dan kebudayaan masyarakat Madura dibentuk, diciptakan, dan dipertahankan. *Kedua*, mobilisasi keagamaan melalui ormas atau organisasi keagamaan *Nabdhatul Ulama'* (NU). Dalam kaitan ini, kenyataan bahwa masyarakat Madura memiliki pengagungan totalitas pada simbol-simbol keagamaan, memainkan peran sebagai kekuatan ideologi yang bersentuhan langsung dengan kesadaran dan subjektivitas masyarakat Madura.

Ketiga, mobilisasi jaringan kekuasaan kyai, selain berpusat pada simbol keagamaan dan ideologi, juga menggunakan kekuatan struktural yang berpusat pada status sosialnya sebagai pemegang kelas sosial atas. Secara umum kekuatan struktural tersebut diperoleh melalui kedudukannya sebagai tokoh keagamaan yang dikenal religious, kharismatik, berwibawa, dan prestise. Dalam kaitan ini sosok kyai sebagai tokoh agama sekaligus pemegang kelas sosial atas memiliki peran dan fungsi strategis. Menjadi panutan masyarakat dalam banyak hal, referensi total dari segala aktivitas hidup, sehingga masyarakat mempunyai kecenderungan untuk senantiasa mengidentifikasi setiap perilaku dan tindakannya berdasarkan sudut pandang dan penilaian kyai. Selain merujuk pada keberadaan personal, aspek struktural di sini juga merujuk pada entitas lain di luar dirinya, seperti kalangan elit blater.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, Said. (2007). *Pesantren, Jati Diri Dan Pencerahan Masyarakat*, Cet. I. Sumenep: Said Abdullah Istitute Publishing.
- Arief, Saiful dan Patria, Nezar. (1999). *Antonio Gramsci: Negara & Hegemoni*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Damm, Muhammad. (2017). "Lubang Buaya, Kuburan Para Pahlawan: Abjeksi dalam Historiografi Peristiwa 1

- Oktober 1965". *Antropologi Indonesia*, No. 2.
- Fakih, Mansour. (1996). *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Foucault, Michael. (1975). *The Archeology of Knowledge and the Discourses on Language*, the Harvester Press.
- _____. (1980). *Selected Interview and Other Writings 1972-1977*. the Harvester Press.
- From, Eric. (2004). *Konsep Manusia Menurut Karl Marx*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Geertz, Clifford. (1989). *Abangan, Santri, Priyayi Dalam Masyarakat Jawa*, ter. Aswab Mahasin. Jakarta: Pustaka Jaya.
- Lofland, Jhon, & Lyn H. Lofland. (1984). *Analyzing Social Settings; A guide to Qualitative Observation and Analysis*. Belmont: Calivornia.
- Hannan. Abd. (2017). *Fanatisme Komunitas Pesantren Nu Miftabul Ulum dan Stigma Sosial pada Muhammadiyah di Kabupaten Pamekasan*. Tesis FISIP. Universitas Airlangga.
- Hartuti Purnaweni. (2004). "Demokrasi Indonesia: dari Masa ke Masa". *Administrasi Publik*, Vol. 3, No. 2.
- Haryatmoko. (2010). *Dominasi Penuh Muslihat*. Jakarta: Gramedia.
- Hendarto, Heru. (1993). *Mengenal Konsep Hegemoni Gramsci: dalam Diskursus Kemasyarakatan dan Kemanusiaan*. Jakarta: Gramedia.
- Hidayati, Tatik. (2009). "Perempuan Madura antara Tradisi dan Industrialisasi", *Karsa*, vol. xvi No. 2.
- Hubert L, & Dryfus dan Paul Rabinow. (1983). *Michel Foucault: Beyond Structuralisme and Hermeneutics*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Ishaq, Moh. Abd Salam. (2014). *Reproduksi Kekuasaan Kyai; Penggunaan Sarana Ideologi dan Kekuasaan dalam Pemilukada Bangkalan*. Surabaya: Universitas Airlangga Surabaya.
- Joebagio, Hermanu. (2016). "Membaca Politik Islam Pasca Reformasi". *Agasty*, Vol. 6, No. 1.
- Karim, Syahrir dan Samsu Adabi Mamat. (2012). *Islamisme dan Demokratisasi di Indoensia Pasca Reformasi: Analisis Sosio-Politik*, Sulesan, Vol. 7, No. 2.
- Koentjaraningrat. (1987). *Kebudayaan Mentalitas dan Pembangunan*. Jakarta: PT Gramedia Anggota Ikapi.
- Kuntowijoyo. (2002). *Perubahan Sosial dalam Masyarakat Agraris Madura 1850-1940*, terj. Mahmoed effendhie. Jogyakarta: Mata Bangsa.
- Santosa, Listiyono, dkk. (2012). *Epistimologi Kiri*, Cet. I. Jogjakarta: Ar-ruzz Media.
- Madjid, Nurcholish. (1997). *Bilik-Bilik Pesantren; Sebuah Potret Perjalanan*, Cet. I. Jakarta: PT. Dian Rakyat.
- Moleong, Lexy J. (2006). *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung: Remaja Rosdakarya.
- Rozaki, Abdur. (2004). *Menabur Kharisma Menuai Kuasa; Kiprah Kyai dan Blater Sebagai Rezim Kembar di Madura*. Yogyakarta: Pustaka Marwa.
- Simon, Roger. (1999). *Gagasan-gagasan Politik Gramsci*, Terj. Kamdani dan Imam Baehaqi. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Haryanto, Sindung. (2012). *Spectrum Pemikiran Sosial*, Cet. I. Jogjakarta: Ar-Ruzz Media.
- Sugiyono. (2010). *Metode Penelitian Kuantitatif dan Kualitatif Dan R & D*, Cet. XV. Bandung: ALFABETA.
- Sujito, Arie. (2002). "Gerakan Demiliterisasi di Era Transisi Demokrasi, Peta Masalah dan Pemanfaatan Peluang", *Ilmu Sosial dan Ilmu Polilik*, Vol. 6, No.1.
- Suprayogo, Imam. (2009). *Kyai dan Politik*. Malang: UIN-Malang Press.
- Susanto, Edi. (2007). *Revitalisasi Nilai Luhur Tradisi Lokal Madura*. Karsa, Vol. xii, No. 2.
- Syarif, Zainuddin. (2014). "Rekulturasi Pendidikan Islam di Tengah Budaya Carok di Madura". *Karsa*, vol. 22, no. 1.
- Taufiqurrahman. (2007). "Identitas Budaya Madura". *Karsa*, Vol. xi, No. 1.

- Warsono. (2003). *Wacana Politik Kyai, Pada Era Pemerintahan Gus Dur, Apakah Sebagai Intelektual Organic Atau Intelektual Tradisional*. Desertasi FISIP. Universitas Airlangga.
- Wirartha, I Made. (2006). *Metodologi Penelitian Sosial Ekonomi*. Yogyakarta: C.V Andi Offset.
- Wiyata, A. Latief. (2003). *Madura Yang Patuh?; Kajian Antropologi Mengenai Budaya Madura*. Jakarta: Ceric-FISIP UI.
- Yasa, Nyoman. (2013). *Orientalisme, Perbudakan, dan Resistensi Pribumi Terhadap Kolonial Dalam Novel-Novel Terbitan Balai Pustaka*, Ilmu Sosial Dan Humaniora, Vol. 2, no. 2.