

**AGAMA, KEKERASAN, DAN KONTESTASI
POLITIK ELEKTORAL:
Penggunaan Simbol Keagamaan Kiai dan
Kekuasaan Blater Dalam Pertarungan Politik
Lokal Madura**

Abd Hannan

Magister Sosiologi, Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik,
Universitas Airlangga, Surabaya
hannan.taufiqi@gmail.com

ABSTRACT

Madura politic discourse cannot be separated from dominative practice, whether it is from social class, ideology, or religious symbol. It's one of the dominative practice which participates Madura politic process, it is on the use of Kiai religious medium and blater authority. Whether Kiai or blater, it is not only on high social level, but also participates strategically in determining Madura local politic map. This paperentitled Religion, Violence, and Electoral Politics Contest; The Sociology Study of Kiai Religious Symbol Use and Blater's Authority In Madura Local Politic Contest. There are three main social issues which become focus on this problem of this paper, namely; Kiai religious dimension, practice of blater's violence, and electoral politics reality. The above three crucial problems will elaborate in depth and detail in two research problems, 1) How is the dynamic of local leadership contest in Madura? 2) How the Kiai religious dimension and violence medium of blater cluster are conduct the central participation in local electoral politics contest? The two research problems focus on describing Madura electoral politics reality, conduct studies deeply of Kiai authority network mobilization and blater cluster,

dealing with the race for the local leadership in Madura. This paper is a library study based on qualitative method. The data using in this paper is secondary data, specially the data which the source is from the book, journal, and some previous studies. The theory of this paper is genealogy of Michel Foucault's authority. In general, this paper has great function in describing a dynamic and the direction of socio-political Madura for the next. Especially dealing with participation and Kiai religious strategic function and also blater authority in determining the direction of local electoral politics.

Keywords: Kiai, Blater, Madura Local Politic Contest.

ABSTRAK

Diskursus politik Madura tidak dapat dipisahkan dari praktik dominative, baik yang bersumber dari kelas social, ideology, ataupun symbol keagamaan. Salah satu bentuk praktik dominative yang hingga saat ini mewarnai jalannya politik Madura, ada pada penggunaan sarana keagamaan kiai dan kekuasaan blater. Baik kiai maupun blater, selain berkedudukan sebagai kelas social atas, juga berperan stretgis dalam menentukan peta politik local Madura. Paper ini berjudul, Agama, Kekerasan, dan Kontestasi Politik Elektoral; Penggunaan Simbol Keagamaan Kiai dan Kekuasaan Blater Dalam Pertarungan Politik Lokal Madura. Terdapat tigas isu social uatama yang menjadi focus permasalahan penulisan paper ini, yaitu; dimensi kegamaan kiai, praktik kekerasan blater, dan realitas politik politik electoral. Tiga permasalahan krusial di atas akan dijelaskan sedalam dan serinci mungkin dalam dua kerangka pertanyaan, 1) Bagaimana dinamika kontestasi kepemimpinan local di Madura? 2) Bagaimana dimensi keagamaan kiai dan sarana kekerasan kelompok blater memainkan peran sentral dalam perhelatan politik electoral setempat. Dua pertanyaan tersebut ditujukan untuk menderskripsikan realitas politik electoral Madura, melakukan kajian secara mendalam perihal mobilisasi jaringan kekuasaan kiai dan kelompok blater, kaitannya dengan perebutan kursi kepemimpinan local di Madura. Paper ini merupakan studi kepustakaan yang mendasarkan pada metode kualitatif. Data yang digunakan

dalam paper ini adalah data sekunder, khususnya data yang bersumber dari buku, jurnal, dan berbagai hasil penelitian sebelumnya. Adapun teori yang digunakan dalam penulisan ini adalah teori genealogi kekuasaan Michel Foucault. Secara keseluruhan, paper ini memiliki fungsi besar dalam menjelaskan dinamika dan arah sosio-politik Madura ke depan. Khususnya menyangkut peran dan fungsi strategis keagamaan kiai dan kekuasaan blater dalam menentukan arah politik electoral setempat.

Kata Kunci: *Kiai, Blater, politik lokal Madura.*

PANDAHULUAN

Sejarah sirkulasi kepemimpinan Indonesia memiliki rentetan peristiwa cukup panjang. Dalam setiap penggalan peristiwa yang dilalui, hampir dipastikan setiap rezim kepemimpinan yang pernah hadir mengisi panggung politik Indonesia memiliki khas dan karakter tersendiri, sebagai wujud aktualisasi madzhab politik yang mereka anuti. Dalam kaitan ini, di satu sisi kita menyaksikan ada perbedaan begitu mendasar antara pola sirkulasi kepemimpinan era kolonialisme, orde lama, orde baru, dan era demokrasi. Namun pada sisi yang lain, kita juga tidak bisa membantah adanya aspek keseragaman di antara mereka.

Pada era kolonial, roda sirkulasi kepemimpinan Indonesia berada di bawah kendali negara-negara penjajah. Pada masa ini, politik kekuasaan bukan saja bersifat represif, namun juga penuh ketidakadilan dan perbudakan (Yasa 2013, 250). Praktik-praktik eksploitatif seperti kekerasan, pemaksaan, dan penyiksaan merupakan instrumental kekuasaan paling dominan. Lazim dipergunakan negara penjajah untuk melindungi kepentingan ekonomi dan dominasi kekuasaan mereka.

Setelah praktik kolonialisme berhasil dihentikan, lahirlah kemudian era orde lama di bawah kepemimpinan Soekarno (Purnaweni 2004, 120). Pada era ini, wajah politik Indonesia berada dalam situasi dan kondisi berbeda, yang sebelumnya berada di bawah tekanan penjajah, kini menjadi lebih leluasa dan mandiri. Namun demikian, meski tidak ada lagi praktik represif negara sebagaimana yang terjadi di era kolonialisme, tidak kemudian praktis membuat sirkulasi politik berjalan mulus. Pada era ini,

ada banyak gonjang-gonjing politik, kegaduhan, dan keriuhan hingga berbuah perang ideologi politik. Melibatkan kelompok nasionalisme, komunisme, dan kelompok religious. Puncaknya adalah pecahnya tragedi G30S, yakni upaya perebutan kekuasaan melalui aksi kekerasan dan pembantaian, yang pada buntutnya berujung pada pelengseran presiden Soekarno (Damm 2017, 109).

Lengsernya Soekarno dari tampuk kekuasaan orde lama kemudian mengantarkan Indonesia pada era baru, yakni era orde baru ciptaan Soeharto. Sepanjang sejarah sirkulasi kepemimpinan Indonesia, orde baru dikenal banyak kalangan sebagai orde penuh kegelapan. Bukan hanya karena pola pemerintahannya yang sentralistik, namun juga sistem pemerintahan yang menerapkan gaya otoritarianisme (Sujito 2002, 122). Depolitisasi terjadi di banyak aspek, seperti dwi fungsi ABRI, penyederhanaan partai politik, politik sentralisasi kekuasaan, dan penancangan pancasila sebagai asas tunggal. Melalui kekuatan militeristiknya, rezim orde baru Soeharto memegang kendali total, sehingga setiap apa yang berkaitan dengan tatakelola pemerintahan dan politik kebijakan, sepenuhnya ada di tangan pemerintah. Boleh dibilang, kontestasi politik Indonesia pada masa ini berjalan begitu normative di bawah tekanan tangan besi Soeharto. Soeharto melalui gaya militernya menerapkan sistem politik represif (Hadi and Gayung Kasuma 2012, 44), yang membuat lawan politiknya terbungkam diam.

Bergulirnya reformasi menjadi pintu keluar orde baru untuk kemudian diganti oleh sistem demokrasi. Demokrasi seolah menjadi oase di tengah keterpurukan Indonesia, setelah sekian lama berada di bawah rezim otoritarianisme orba. Pada masa ini, sirkulasi politik dan kepemimpinan Indonesia mulai berubah cair dan dinamis. Rakyat secara leluasa memperoleh kebebasan dari intervensi dan kekuatan militeristik yang sebelumnya diterapkan rezim orba (Hadi and Gayung Kasuma 2012, 44). Sejalan dengan itu, term kebebasan pun nyaring didengungkan, diskursus kekuasaan dan kepemimpinan pun menjadi sangat liar. Ormas dan partai politik ramai bermunculan dengan varian ideologi berbeda. Peta sirkulasi kepemimpinan yang awalnya didominasi oleh variable nasionalisme, pada gilirannya mengalami perubahan setelah bermunculan banyak partai baru yang megusung ideologi dan simbol-simbol keagamaan, seperti kemunculan partai PBB, PUI, dan PKS (Karim 2012, 154).

Jika bercermin pada sejarah sirkulasi kepemimpinan Indonesia si atas, maka sesungguhnya kontestasi kepemimpinan di Indonesia mustahil dikecualikan dari praktik-praktik penekanan dan penundukan. Bedanya, penundukan politik orba menggunakan strategi struktural yang bertumpu pada model kekerasan. Sebaliknya, praktik mobilisasi di era demokrasi lebih pada pendekatan kultural yang memanfaatkan simbol dan identitas keagamaan. Dalam perspektif demokrasi subtansial, kedua mobilisasi ini sama-sama tidak dapat dibenarkan, karena demokrasi pada dasarnya mensyaratkan partisipasi masyarakat pada level kebebasan mutlak (Agustamsyah 2011, 81), bukan mobilatif.

Sampai di sini, jika problem mobilisasi politik nasional melalui jalan struktural dan kultural tersebut kita turunkan pada level daerah, maka sesungguhnya kita akan mendapati persoalan yang hampir sama. Di daerah Madura, misalnya, mobilisasi politik bebentuk represif dapat kita dapati pada gaya politik *Blater*. Istilah *Blater* merujuk pada sosok orang kuat di desa yang bisa memberikan “perlindungan” keselamatan secara fisik terhadap masyarakat (Rozaki 2004, 9). Sebaliknya, mobilisasi politik melalui simbol kultural bisa kita temukan pada jaringan keagamaan dan kebudayaan masyarakat setempat yang memiliki pengagungan totalitas pada sosok kharismatik kiai, popularitas pesantren, dan nama besar organisasi keislaman, *Nahdhatul Ulama'* (NU) (Hannan 2017, 135). Karena dalam kenyataannya, baik kaum *Blater*, kiai, pesantren, dan *Nahdhatul Ulama'* (NU) memiliki peran signifikan dalam menentukan peta pertarungan politik lokal Madura.

Karenanya, berbagai pertanyaan kritis seputar dinamika sirkulasi kepemimpinan lokal Madura, bagaimana peran strategis kalangan *Blater* dan kiai, bagaimana pula keduanya membangun sinergitas dalam menentukan arah sirkulasi kepemimpinan lokal Madura, Ketiganya merupakan isu-isu pokok yang sangat penting dijawab, dalam upaya menyelesaikan problem-problem krusial. Terutama yang bersentuhan langsung dengan jalannya sirkulasi kepemimpinan lokal madura ke depan.

Metode Penulisan

Metode penulisan paper ini menggunakan metode kepustakaan. Metode kepustakaan atau yang terkenal dengan studi kepustakaan adalah metode yang menekankan pada penggunaan

literatur sebagai sumber data utama. Istilah literatur di sini merujuk pada setiap kajian keilmuan yang memiliki relevansi dengan fokus masalah yang diangkat dalam penulisan ini (Wirartha 2006, 23). Dalam kesempatan ini, penelusuran data melalui studi kepustakaan difokuskan pada tiga tema besar; konsep mengenai ideologi dan kekuasaan, konsep tentang kiai dan *Blater*, kontestasi kepemimpinan daerah Madura. Dalam upaya memperoleh data yang objektif, maka studi kepustakaan dalam kajian ini lebih mengedepankan pembacaan data-data baru, khususnya yang bersumber dari hasil-hasil penelitian, baik itu dalam bentuk skripsi, tesis, disertasi, dan jurnal penelitian. Sekian literatur yang memuat kajian seputar peran dan fungsi strategis kiai dan *Blater*, dinamika politik elektoral Madura, konsep ideologi dan kekuasaan merupakan tema-tema pokok yang akan banyak dituangkan dalam penulisan paper ini.

PEMBAHASAN

Agama dan Kekuasaan; Pembacaan Konseptual

Dalam perspektif yang luas, Peter Berger dalam Muttaqin (2012) mendefinisikan agama sebagai seperangkat kepercayaan atau keyakinan yang memberi bimbingan terhadap seseorang dalam melakukan tindakan-tindakan tertentu (Muttaqin 2012, 5). Sedangkan dalam kamus besar bahasa Indonesia, agama didefinisikan sebagai sebuah sistem dan prinsip kepercayaan kepada tuhan dengan ajaran kebaktian dan kewajiban-kewajiban yang telah bertalian dengan kepercayaan itu (Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional 2001, 18). Berdasarkan dua pengertian ini, agama sebagai prinsip dan sistem kepercayaan mensyaratkan pada adanya seperangkat nilai luhur sekaligus jalan petunjuk yang dapat mengantarkan penganutnya menuju keselamatan abadi. Dimana keluhuran agama tersebut termuat dalam pesan-pesan kabajikan, moral, etika, dan penghormatan terhadap kehidupan semesta.

Orang yang beragama disebut sebagai agamais (Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional 2001, 18). Agamais di sini tidak cukup berhenti menjadi pemeluk atau penganut semata, namun harus diikuti oleh kesediaan melakukan ibadat, taat kepada tuhan. Dengan demikian, beragama berarti dengan sadar telah menanamkan komitmen dalam hati untuk senantiasa berlaku baik. Membumikan keseluruhan sifat agung tuhan, menyebarkan pesan-

pesan kedamaian, serta menjunjung tinggi nilai kemanusiaan. Sederhananya, beragama bukan semata menyangkut pengakuan diri atas keberadaan tuhan (baca; iman), namun turut pula meliputi komitmen diri untuk selalu memperjuangkan prinsip humanisme (baca: ihsan). Sebab itu, beragama dalam arti utuhnya memiliki unsur keshalehan ganda. Yakni shaleh dalam kapasitas bubungan manusia dengan tuhan, dan shaleh dalam kapasitas hubungan antar sesama (shaleh sosial).

Agama dalam kedudukannya sebagai bentuk keyakinan dipercayai sebagai sumber ajaran moral tertinggi (Arifin 2011, 142). Dalam kaitan ini, agama mengajarkan para pemeluknya berperilaku mulia, yang dengannya seorang akan mendapat ganjaran atau pahala, sehingga di kehidupan akhirat kelak dirinya akan memperoleh kenikmatan surga. Sebaliknya, betapapun seorang mengaku bergama, namun secara sadar tidak mengindahkan ajaran luhurnya, maka bagi dirinya adalah dosa. Dalam hubungan ini, harun Nasution memberi penjelasan bahwa agama mengandung arti ikatan yang harus dipegang dan dipatuhi manusia. Ikatan ini mempunyai pengaruh besar sekali terhadap kehidupan manusia sehari-hari. Ikatan itu berasal dari suatu kekuatan yang lebih tinggi daripada manusia. Satu kekuatan ghaib yang tidak dapat ditangkap oleh panca indera, dan memuat bahasa-bahasa mistik yang seringkali sulit dijangkau oleh kemampuan nalar manusia (Nasution 1984, 9-10).

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 nereka. Pada batasan ini, adagium Karl marx bahwa agama adalah candu masyarakat menemukan kebenarannya (Usman 2004, 36). Melalui ancaman neraka dan janji kesenangan surga, agama berhasil mendudukkan dirinya sebagai wujud fakta sosial yang secara signifikan dapat menundukkan kesadaran dan subjektivitas penganutnya.

Sayangnya, dalam banyak kesempatan, narasi agung agama seringkali disalahgunakan oleh kelompok-kelompok tertentu. Agama mengalami distorsi demi memuluskan kepentingan, apakah itu bermotif politis, ekonomi, imperialisme, dan sejenisnya.

Pada batasan ini, teks-teks keagamaan direduksi sedemikian rupa untuk melegitimasi segala bentuk perilaku dan tindakan. Modifikasi keagamaan inilah yang kemudian disebut oleh George Luckas sebagai fenomena kapitalisasi (agama). Dalam masyarakat modern, praktik kapital bukan lagi berpusat pada materi, seperti yang selama ini dipercayai kelompok *marxian* (Ritzer 2012, 456). Lebih dari itu, kapitalisasi telah mengalami perkembangan dalam bentuk dan modus yang kompleks. Salah satunya bermotif kekuasaan. Dalam kaitan ini, agama yang awalnya profan berubah menjadi komoditas. Ruang agama yang menurut Emile Durkheim digambarkan sebagai ruang suci, transiden, dan penuh kesakralan menjadi berubah. Terdegradasi dari entitas asalnya karena telah beralih fungsi sebagai instrumen kepentingan duniawi dan mencapai kekuasaan. Dengan demikian, perbincangan tentang agama, pada momen-momen tertentu menghadapkan kita pada pembahasan ihwal kekuasaan. Karena dalam banyak kenyataan, agama seringkali menjadi panggung kontestasi kekuasaan.

Adapun kekuasaan, secara etimologi berakar dari kata kuasa, yang mengandung kemampuan untuk melakukan sesuatu, kekuatan; kewenangan atas sesuatu untuk menentukan, mengurus, mewakili dan sebagainya (Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional 2001, 290). Konsep kekuatan mensyaratkan pada adanya keteguhan, kekukuhan, dan ketahanan diri. Sedangkan konsep wewenang mengisyaratkan atas keberadaan hak dan otoritas. Dalam pengertian demikian, kekuasaan berarti menekankan pada dua makna sekaligus, yakni kekuatan dan wewenang. Mereka yang disebut sebagai penguasa, artinya dengan sendirinya telah ada kekuatan dan wewenang berbuat atau melakukan sesuatu. Jika dibandingkan dengan pengertian lainnya, definisi ini sesungguhnya memiliki kompleksitas daripada pengertian pada umumnya. Bahwa kekuasaan adalah wujud kemampuan diri untuk menularkan pengaruh kepada orang lain.

Secara sosiologis, Weber menggarisbawahi kekuasaan sebagai sebuah konsep universal. Dengan kata lain, Weber melihat kekuasaan sebagai suatu yang tidak berbentuk (Soekanto 2002, 67). Bahkan setiap kausalitas dan keadaan dapat meposisi dirinya sebagai entitas kekuasaan, sepanjang di dalamnya terdapat unsur wewenang dan praktik-praktik dominatif, dimana suatu pihak dapat menjalankan kemauannya walaupun dalam paraktiknya mendapat perlawanan dari pihak lain. Menekan orang lain menurut

kehendaknya, meski pada nyatanya tidak ada kesediaan bagi orang tersebut untuk mengikuti. Unsur wewenang dalam kekuasaan, yang umumnya berupa legalitas, pada gilirannya mendorong orang lain mengikuti kehendak atau keinginan penguasa. Hubungan dominatif inilah yang menurut Ralf Dahrendorf disebut sebagai struktur kekuasaan (Dahrendorf 1986, 176). Sederhananya, konsepsi kekuasaan dalam pemikiran Weber adalah wujud lain dari upaya pemaksaan.

Berkenaan dengan wewenang, Weber secara rinci menjelaskan, bahwa konsep wewenang sebagai variable inti kekuasaan dapat dipetakan pada beberapa bagian. Setidaknya terdapat tiga konsep pokok Weber mengenai wewenang. *Pertama*, wewenang legal rasional (*Rational-legal authority*), yakni satu jenis wewenang yang muncul dan berkembang tatanan masyarakat mutakhir (baca: modern) (Maliki 2003, 233). Bentuk wewenang ini muncul atas dasar kesepakatan atau konsensus bersama yang kemudian diperkuat oleh keberadaan legitimasi (keabsahan). Jenis wewenang ini dibentuk, diciptakan, dan dimiliki oleh suatu organisasi-organisasi bersifat politis, terutama yang bersifat kelembagaan, birokratis atau pemerintahan negara. *Kedua*, wewenang tradisional (*Traditional authority*), berbeda dari bentuk modern, wewenang ini muncul dari tatanan masyarakat yang sifatnya tradisional. Wewenang ini tidak muncul berdasarkan konsensus, melainkan dibentuk oleh tradisi, adat istiadat, dan nilai-nilai lokalitas yang sifatnya turun temurun. Kekuatan utama wewenang ini ada pada nilai leluhur yang memiliki sifat sakral dan suci. Karenanya, dalam masyarakat yang masih bertipologi tradisional, wewenang ini lebih mengikat dan dihormati daripada wewenang yang sifatnya modern.

Secara umum, jenis wewenang ini dapat diturunkan lagi menjadi dua tipe, yakni patriarkhalisme dan patrimonialisme (Maliki 2003, 44). Wewenang tradisional patriarkhalisme adalah suatu jenis wewenang yang tumbuh berdasarkan sistem hierarki. Budaya patriarkhi dalam masyarakat pedesaan dapat dimasukkan dalam jenis wewenang ini. Sedangkan wewenang tradisional patrimonialisme adalah jenis wewenang yang terjalin dalam hubungan kekeluargaan. Dalam patriarkhalisme dan patrimonialisme ini, hal-hal yang bersentuhan dengan nilai-nilai lokalitas dan tradisional memainkan peran dan fungsi utama. Mereka yang berkedudukan sebagai penguasa adalah mereka dinilai

suci dan memiliki daya pengaruh kuat. Pola hubungan wewenang lebih didasarkan pada hubungan-hubungan yang bersifat personal atau pribadi. Karakter utama dari jenis wewenang ini terletak pada adanya sistem norma yang diangap keramat.

Ketiga, wewenang kharismatik (*charismatic authority*). Jenis wewenang ini muncul karena kekuatan atau daya kharismatik yang dimiliki oleh orang bersangkutan (Soekanto 2002, 67). Kharisma berarti atribut kepemimpinan yang didasarkan atas kualitas kepribadian individu (Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional 2001, 240). Faktor pembentuk kualitas ini bisa dibentuk oleh banyak faktor. Bisa faktor ketokohan, faktor kepemimpinan, ataupun faktor keagamaan. hal yang perlu dipertegas di sini, bahwa wewenang kharismatik lebih dominan didorong oleh hal-hal yang sifatnya keyakinan dan kepercayaan. Karenanya, aspek wewenang kharismatik di sini lebih banyak ditemukan pada keberadaan pemimpin keagamaan, seperti Kiai, Nyai, Pendeta dan sebagainya.

Kiai dan Blaterisme

Diskursus kiai dan blaterisme sesungguhnya bukan barang baru, term tersebut sudah sering kali muncul dan diangkat oleh banyak kalangan, khususnya yang bergerak di bidang ilmu sosial. Namun demikian, sekalipun kajian tentang kiai dan blaterisme sudah lazim diangkat, perbincangan tentangnya masih ramai diperdebatkan. Demikian karena hal ihwal mengenai kiai dan blaterisme memiliki banyak dimensi sosial yang tidak saja menarik untuk dibedah, namun juga menyimpan banyak aspek yang fundamental untuk diungkap. Khususnya menyangkut peran dan fungsi sosialnya sebagai kelas sosial berpengaruh. Kiai melalui segala kelebihan dan keunggulannya, adalah simbol sakralitas keagamaan yang dapat menarik pengaruh masyarakat secara persuasif. Sebaliknya, *Blater* adalah sebutan terhadap jagoan lokal yang memiliki kelebihan mengakomodir massa melalui jalan represif. Dalam banyak kesempatan, dua kutub kekuatan ini sering kali menjali 'perselingkuhan' kepentingan, terutama dalam sektor kepentingan politik praktis.

Secara etimologi, kiai merupakan sebuah kata benda yang mempunyai arti; sebutan alim ulama islam, guru ilmu gaib, dukun dan sebagainya; barang yang bertuah (Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional 2001, 268). Jika mengacu pada pengertian demikian, maka objek kiai sesungguhnya memiliki dimensi yang

tidak tunggal. Bahwa kiai bukan saja tertuju pada seorang yang mempunyai keilmuan agama tinggi, namun juga dapat digunakan pada orang yang mempunyai kemampuan ilmu mistik dan ghaib. Bahkan, dapat pula ditujukan pada suatu entitas ghaib yang bertuah. Sederhananya, sebutan kiai pada dasarnya memiliki konotasi cukup dekat hal yang sifatnya transiden, mistik, dan spiritualitas. Barangkali, itulah sebabnya mengapa posisi kiai dalam kebanyakan kultur masyarakat tradisional, khususnya yang berakar dari tradisi pesantren, memiliki peran dan status sosial signifikan dalam banyak aspek. Baik ekonomi, politik, pendidikan, bahkan dalam ranah politik sekalipun.

Adapun secara terminology, istilah kiai dalam perpektif yang seringkali umum dimaknai sebagai status sosial yang disematkan kepada seseorang yang dihormati karena latar keilmuan agamanya yang tinggi (Achidsti 2014, 150) "abstract": "Kiai as a social actor, who closely related to religion, has double entities, as a kiai himself and as a Muslim. The first concept is usually applied in neutral discussion on viewing a scholar and the activity of kiai for his followers, how he do preach (dakwah. Selain definisi umum di atas, pengertian kiai juga datang dari banyak versi. Menurut Abdullah Ibnu Abbas, kyai adalah orang-orang yang mengetahui bahwa Allah SWT adalah Dzat yang berkuasa atas segala sesuatu. Menurut Mustafa al-Maraghi, kyai adalah orang-orang yang mengetahui kekuasaan dan keagungan Allah SWT sehingga mereka takut melakukan perbuatan maksiat (Rasyid and Majelis Ulama DKI Jakarta 2006, 18). Sedangkan Sayyid Quthb mengartikan kyai adalah orang-orang yang memikirkan dan menghayati ayat-ayat Allah yang mengagumkan sehingga mereka dapat mencapai *ma`rifatullah* secara hakiki. Menurut Nurhayati Djamas mengatakan bahwa kyai adalah sebutan untuk tokoh ulama atau tokoh yang memimpin pondok pesantren (Djamas 2009, 55). pada lain kesempatan, kyai juga dipahami sebagai orang yang mengajarkan pengetahuan agama dengan cara berceramah, menyampaikan fatwa agama kepada masyarakat luas (Sukanto 1999, 85).

Jika berdasarkan pengertian di atas, maka term Kyai dapat mencakup 3 (tiga) hal. 1) Kyai adalah sosok pribadi yang mempunyai nilai dan kadar spiritualitas tinggi karena kedekatan dirinya dengan Tuhan Alam Semesta. Kyai dalam sosok ini merupakan status sosial yang merepresentasikan puncak spiritualitas tertinggi, bahwa kiai dapat mengetahui segala kekuasaan dan keagungan Allah.

2) kyai adalah sebutan bagi mereka yang memiliki kedudukan sebaga pimpinan atau pengasuh lembaga keagamaan pesantren. Penyebutan Kyai pada pemimpin pesantren secara langsung menafikan peran dan kebaraan tokoh keagamaan di luar dirinya, seperti Kyai yang berdomisi di surau (*Kyai langgar*) 3) Kyai adalah sebutan bagi setiap orang yang memiliki perhatian besar terhadap hal-hal keagamaan. Perhatian di sini dirinya jalankan melalui kegiatan ceramah, mengajar, dan sekian aktivitas lain yang bersentuhan langsung dengan dakwah. Jika mendasarkan pada pembacaan ini, maka setiap orang terlibat dalam pengajaran agama, dapat disebut sebagai Kyai. Apakah itu ustad, *muballigh*, dan Ulama'. Dalam kaitan ini, Horikoshi memberi batasan pembeda yang tegas antara kyai dan ulama, terutama mengenai paran, sikap, perilaku sosial mereka di tengah masyarakat. Secara garis besar, status ulama lebih merujuk kepada seorang muslim yang memiliki pengetahuan keagamaan, di mana taraf pengetahuan keagamaan mereka masih belum mendalam. Sebaliknya, panggilan Kyai merujuk pada sosok muslim yang tingkat pengetahuan keagamaan dirinya lebih dalam dan luas (Turmudi 2004, 29).

Secara umum, Kyai berdasarkan tipologinya dapat dibedakan dalam beberapa katagirisasi. Manmansurnoor dalam Supraygo (2009) membagi tipe Kyai dalam dalam tiga (3) tipe, yakni Kyai konservatif, Kyai adaptif, dan Kyai progresif (Suprayogo 2007, 106). Kyai dengan tipe konservatif adalah Kyai dengan yang memiliki kecenderungan mempertahankan nilai-nilai lokalitas dari para leluhur. Kyai jenis ini bisa disebut Kyai tradisional, demikian karena sikap komitmennya yang berpegang teguh pada tradisi. Kebalikan dari Kyai konservatif adalah progresif, Kyai dengan katagori ini memili ciri khas melakukan perubahan, bahkan dalam cara dan bentuk radikal sekalipun. terakhir, adalah Kyai adaptif, yakni Kyai yang senantiasa berusaha meyesuaikan dirinya dengan perkembangan zaman. Berbeda dengan Mansurnorr, Dirdjosanjoto dalam Suprayogo (2009) membagi Kyai dalam tiga jenis, yakni Kyai pesantren, langgar, Kyai tarekat. Pada lain kesempatan, Turmudi juga melakukan katagorisasi dalam pembagian dan jenis berbeda, yakni Kyai pesantren, kyai politik, kyai tarekat, dan kyai panggung (Suprayogo 2007, 107). Tentu, masing-masing pembagian tersebut memiliki pendefinisian, ruang sosial, dan konteks sosial tertentu. Kyai politik misalnya, tipe kyai ini lebih dikenal sebagai kyai yang senantiasa bergerak di bidang kontestasi kepemimpinan, baik

praktis maupun teoritis. Bahkan tidak tanggung-tanggung untuk bergerak langsung di medan lapangan. Bagi mereka, politik adalah bagian dari perjuangan keagamaan. Agama, selain sebagai gugusan ajaran moral, pun juga merupakan gugusan kekuatan politik yang bersentuhan dengan kekuasaan (Boland and Bahar 1985, 65).

Adapun istilah *Blater*, secara etimologi arti dan definisinya tidak dapat ditemukan dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI), karena *Blater* sendiri merupakan istilah lokal yang diproduksi melalui sistem sosial dan kebudayaan daerah tertentu. Namun demikian, meski secara etimologi kata *Blater* tidak tercantum dalam kosa kata resmi Indonesia, pengertian istilah *Blater* sudah banyak dimunculkan oleh kalangan ilmuwan sosial. Bahkan kajian tentangnya sudah banyak dilakukan, sehingga penjelasan mengenai *Blater* dalam pengertian yang luas dan rinci sudah bisa ditelusuri. Salah satunya melalui tulisan Abdur Rozaki (2004), *Menabur Kharisma Menuai Kuasa; Kiprah Kyai dan Blater Sebagai Rezim Kembar di Madura*.

Abdur rozaki dalam ^Mohammad Kosim (2007) menjelaskan, bahwa term *Blater* pada dasarnya lebih dominan digunakan dalam kehidupan masyarakat Madura, khususnya madura Barat (Sampang dan Bangkalan) (Kosim 2012, 164). Secara historis, term *Blater* merujuk pada keberadaan sosok legenda lokal bernama *Sakera*. Dalam ceritanya, *sakera* adalah sosok warga lokal Madura yang memiliki keberanian dan keangkuan yang tinggi. Karena kelebihan tersebut, *sakera* dikenal sebagai jagon lokal. Hal baik yang dari dirinya adalah kecenderungan untuk membela kepentingan masyarakat. Bisa memberikan “perlindungan” keselamatan secara fisik terhadap masyarakat, terutama dari perlakuan negara penjajah, Belanda yang saat itu berlaku semena-mena (Kosim 2012, 164). Kebenarian dan keangkuan *Sakera* melawan kelompok penjajah di Madura, pada gilirannya membuat dirinya sering berhadapan dengan aparaturnya kolonial. Hingga akhirnya perlawanan dan perjuangan *Sakera* berakhir dengan hukuman gantung terhadap dirinya. Cerita keangkuan dan keberanian *sakera* tergambar dalam kata-kata terakhirnya menjelang eksekusi hukum gantung, “*Gupermen keparat, je’ angabunga, bender sengko’ matè, tapè ènga’, sittung Sakèra mate, saèbu Sakèra tombu polè*” (*Gubernur keparat, kalian jangan merasa bangga diri, benar hari ini saya akan meninggal*,

tapi ingat, satu orang Sakera meninggal, seribu Sakera akan hidup lagi) (Kosim 2012, 165).

Dalam pandangan masyarakat umum, *Blater* seringkali dipadankan dengan istilah *bhejangan* (*bajingan*). Pandangan demikian wajar, mengingat baik *Blater* dan *bajingan* sama-sama mempunyai karakteristik yang sama dan bergerak dalam realitas sosial sama. *Bajingan* identik dengan sosok yang suka mengkonsumsi minuman keras, mencuri, *carok*, berjudi, begal, dan sekian perilaku buruk lainnya. Perlakuan-perlakuan buruk tersebut memiliki kemiripan dengan *Blater*, sehingga menjadi sulit kemudian untuk membedakan antara keduanya.

Kebiasaan paling dominan dalam kehidupan *Blater* adalah perilaku dan tindakan kekerasan, bahkan mereka tidak segan-segan mengakhiri suatu permasalahan dengan *carok*. Umumnya, *Blater* telah dibekali kemampuan bela diri dan ilmu kanuragan yang mumpuni. Faktor kekuatan dan keangkuhan kaum *Blater* membuat keberadaan mereka disegani dan ditakuti oleh masyarakat. Keseganan dan ketakutan masyarakat pada sosok *Blater*, pada gilirannya membuat masyarakat inferior. Puncak dari semuanya adalah praktik dominasi kalangan *Blater*, di mana masyarakat menjadi tunduk dan patuh, sebagai akibat ketidakberdayaan mereka melawan intimidasi kaum *Blater* (Sahab 2012, 01).

Genealogi Kekuasaan; Sebuah Perspektif Teoritis

Genealogi pada dasarnya merupakan usaha mempertentangkan pemikiran dalam mencari asal usul. Penyelidikan tentang asal-usul di dini tidak dimaksudkan untuk mengokohkan fondasi atau dasar. Sebaliknya, ia mengganggu apa yang sebeluknya dianggap tetap. Ia memisahkan apa yang dipikirkan sebagai kesatuan. Ia menunjukkan heterogenitas dari apa yang dibayangkan konsisten dengan dirinya sendiri (Foucault 1972, 140).

Bagi Foucault, apa yang disebut sebagai kekuasaan tidaklah sesederhana seperti pengertian pada umumnya. Kekuasaan secara tradisional seringkali diartikan sebagai kemampuan diri menularkan pengaruh pada orang lain, sehingga ada kecenderungan orang yang dikuasai mengikuti kehendak orang yang menguasai. Karena kekuasaan diidentikkan sebagai kemampuan dan daya, maka yang muncul kekuasaan beserta segala sumber dan perwujudannya seringkali direduksi pada tahap permukaan, sehingga membuat

definisi kekuasaan menjadi menyempit. Belum dapat menyentuh segala aspek paling substansial, yakni menyangkut relasi atau jejaring kekuasaan yang dijalankan secara terstruktur, tersembunyi dan sistematis.

Berkenaan dengan itulah, Michael Foucault menyumbangkan satu perspektif dan pemahaman baru mengenai arti kekuasaan. Bagi Foucault, kekuasaan pertama-tama harus dimengerti sebagai hubungan bermacam kekuatan yang imanen di dalam hubungan kekuatan yang berlaku, dan yang merupakan unsur-unsur pembentuk dan organisasinya. Menurut Foucault, kekuasaan ada dimana-mana, bukan karena mencakupi segalanya, tapi karena datang dari mana-mana. Kekuasaan bukanlah suatu yang diperoleh, dirampas, atau dibagi, sesuatu yang digenggam atau dibiarkan lolos. Kekuasaan bukan semata suatu yang koersif atau represif, melainkan juga produktif terhadap keberadaannya sendiri (Foucault 1980, 119).

Karena kekuasaan menyebar dimana-mana, maka keberadaannya meresap ke dalam seluruh jalinan-jalinan relasi sosial. Kekuasaan tidak melekat pada individu melainkan bekerja, beroperasi dalam konstruksi pengetahuan, dalam ilmu dan pendirian-prndirian lembaga. Apakah itu lembaga sosial pendidikan, sosial agama, sosial politik, sosial ekonomi, dan lain sebagainya. Karena kekuasaan memiliki karakter menyebar dan dan mengendalikan kesadaran dan subjektivitas, maka kekuasaan sifatnya diproduksi. Statemen Foucault yang menyebut kekuasaan sebagai suatu entitas yang produktif mengisyaratkan, bahwa kekuasaan memiliki kemampuan menjalari dan memasuki setiap ruang dan struktur sosial. Kekuasaan tidak menetap pada satu tempat dimana dirinya dibentuk dan dimunculkan. Lebih dari itu, kekuasaan menyebar luas di banyak lini, bersentuhan langsung dengan beragam kegiatan dan ruang lingkup kehidupan sosial masyarakat. Baik itu dalam dimensi kebudayaan, tradisi, politik, pendidikan, kegiatan ekomoni, bahkan kegiatan agama sekalipun.

Lebih lanjut Foucault menyebutkan, bahwa kekuasaan haruslah dipahami sebagai suatu yang internal, bukan mengerti suatu yang eksternal sebagaimana diyakini oleh Marx sebelumnya. Foucault berpendapat bahwa sekarang kekuasaan harus selalu dipahami dalam konteks latar belakang institusi, praktik, dan diskursus yang menciptakan kuasa dan diciptakan oleh kuasa. Tesis baru Foucault berbunyi; kuasa bersifat produktif dan bukan

represif. Apa yang membuat kekuasaan bertahan dan apa yang membuat dirinya diterima adalah fakta bahwa ia tidak membebani sebagai kekuatan yang mengatakan tidak, melainkan ia menjelajahi dan memproduksi benda-benda, ia menyebabkan kenikmatan, membentuk pengetahuan, dan menghasilkan diskursus (ADIAN 2005, 85).

Kekuasaan sama halnya dengan *productive network* yang menjelajahi seluruh tubuh sosial, lebih dari sekedar bentuk negatif yang fungsinya adalah represi kekuasaan tidak lagi dimiliki oleh sekelompok elite, melainkan difungsikan dalam relasi-relasi yang tidak terhitung jumlah dan banyaknya, dimana di dalamnya terlibat banyak masyarakat terlibat (ADIAN 2005, 88). Kekuasaan itu beroperasi bukan dimiliki, kekuasaan itu perkembangan sosial ketimbang alat kekuatan. Adalah menarik kemudian apa yang disebut Foucault sebagai '*micro pouvoirs*' atau gugusan-gugusan kekuasaan lokal yang tersebar, yakni keluarga, pabrik, sekolah, rumah sakit, penjara, dan sebagainya. Melalui kaki tangan inilah kekuasaan melakukan reproduksi dan bekerja dalam setiap lapisan sosial. Dalam konteks pemahaman seperti inilah Foucault menghadirkan konsep geneologi kekuasaan yang banyak pakar menyebutnya sebagai kelanjutan dari konsep sebelumnya, arkeologi pengetahuan.

Berkaitan dengan fokus masalah kajian ini, konsepsi dan pemikiran Foucault tentang geneologi kekuasaan pada dasarnya adalah upaya kritis untuk membaca dan mengetahui bagaimana jalinan struktur kekuasaan dalam diri kyai dan *Blater* beroperasi, dijalankan, dan dimainkan oleh mereka dalam usaha memproduksi dan mereproduksi kekuasaan. Khususnya dalam panggung perebutan kekuasaan lokal.

Madura, Agama dan Kebudayaan; Sebuah Pembacaan Deskriptif

Berbicara sirkulasi kepemimpinan di Pulau Madura, sesungguhnya secara tidak langsung mengharuskan kita membicarakan Madura secara keseluruhan. Politik dan sistem sosial Madura adalah satu kesatuan, karena politik dibangun di atas sistem nilai dan norma masyarakat setempat, sehingga menjadi mustahil kemudian mengecualikan pembicaraan politik Madura dari konstruksi nilai-nilai lokalitas masyarakat setempat.

Salah satu nilai lokalitas yang sejauh ini identik dengan

sistem dan struktur kebudayaan masyarakat madura adalah religiusitas (Hidayati 2012, 64) ”abstract” : ”Abstrac Industry requires competition and competencies. The former is kind of race or contest to allow people to gain the objective, however the latter is an individual skill or capability to gain the objective. Competition goes around social room, therefore competence is a part of individual resource. The social and individual chambers are free from gender, both man and woman have an equal opportunity to reach the individual expected wish. Only those who are able to win the social sphere fight that could be a part of indutrialization, nevertheless those who are not will be left behind. Thus, Madurese woman challenges the fight agains traditional bond which close to social and religious norm and industrial bond which relies on rationality. Based on the fact, industry becomes a social room for Madurese woman. Indeed, this article would view the reality that cannot be avoided by woman---the reality of how the tradition, as social sphere gives meaning on the woman role and how the women fight becomes an important part of them. Kata-kata kunci dialectical, tradition, culture dan industry”, ”DOI” : ”10.19105/karsa.v16i2.106”, ”ISSN” : ”2442-4285”, ”language” : ”en-US”, ”author” : [{ ”family” : ”Hidayati”, ”given” : ”Tatik Hidayati Tatik” }], ”issued” : { ”date-parts” : [[”2012”, 4, 21]] }, ”locator” : ”64” }, ”schema” : ”https://github.com/citation-style-language/schema/raw/master/csl-citation.json” } . Hampir dipastikan, mayoritas masyarakat setempat memberi perhatian cukup besar pada aspek ini. Besarnya perhatian tersebut bisa dilihat sikap pengagungan dan penghormatan totalitas mereka terhadap simbol dan nilai keagamaan. Simbol-simbol keagamaan seperti lembaga pendidikan pesantren, organisasi sosial keagamaan *Nahdhatul Ulama’ (NU)*, dan sosok keberadaan tokoh agama seperti kyai, adalah bagian simbol dan lambang keagamaan yang sejauh ini memiliki tempat cukup dihormati dan diagungkan oleh mereka. Bagi sebagian besar masyarakat Madura, simbol-simbol keagamaan di atas adalah representasi kehadiran agama itu sendiri. begitu besarnya pengakuan madura terhadap simbol keagamaan di atas, sehingga muncul seloroh canda, di mana ketika masyarakat Madura ditanya agamanya, maka secara spontan mereka akan menjawab agama NU.

Pengagungan totalitas masyarakat Madura terhadap simbol-simbol keagamaan pada dasarnya memiliki dasar kesamaan dengan

tipologi sosial mereka, di mana dalam aspek sosialnya pola struktur sosial Madura masih kental dengan nuansa tradisional. Menurut Emile Durkheim, masyarakat yang masih hidup dalam tatatan sosial tradisional lebih didominasi oleh nilai-nilai normative, khususnya yang bersumber pada tradisi dan norma agama (George Ritzer 2012, 37). Standart kehidupan masyarakat yang hidup dalam kultur demikian lebih banyak didominasi oleh ikatan emosional berasaskan kekeluargaan daripada menggunakan cara dan sistem modern. Sistem kemasyarakatan tidak terwujud dalam suatu bangunan struktur yang jelas dan transparan. Kepemimpinan terbentuk bukan atas dasar kemampuan dan pemilihan secara kolektif, melainkan semata berdasarkan asas kekeluargaan dan keturunan. Sehingga, mereka yang secara hukum sosial dan adat istiadat menempati kelas sosial tertinggi, secara langsung akan dipercaya sebagai pimpinan. Dalam batasan ini, tokoh-tokoh keagamaan seperti kyai dapat dengan mudah menempati posisi strategis. Karena secara figuritas kyai adalah representasi kehadiran agama, sekaligus sosok kharismatik yang secara hierarki menempati kedudukan paling tinggi.

Kiai Sebagai Simbol Agama, Pengetahuan, dan Kekuasaan

Pada umumnya, status kyai Madura terbentuk berdasarkan jalinan nasab atau keturunan. Hal itu disebabkan oleh mengakarnya kultur feodalisme dunia pesantren (Ilahi 2014, 142), yang notebeni merupakan tempat bersemayamnya kyai. Seorang yang lahir dari keluarga kyai, betapun itu hanya dari satu jalur saja, jalur laki-laki misalnya, maka secara otomatis anak tersebut akan memperoleh status kyai. Pun juga sebaliknya, seorang yang lahir dari perempuan yang memiliki latar keluarga kyai, meski bapaknya bukan dari keturunan kyai, maka anak tersebut tetap dipandang sebagai kyai. Dengan demikian, pendefinisian kyai sebagai orang yang mempunyai taraf pengetahuan agama yang mendalam, tidak dapat diberlakukan dalam sistem kebudayaan Madura. Karena definisi kyai versi masyarakat Madura, tidak dibentuk oleh variable ilmu pengetahuan, melainkan lebih pada jalur *trah*, atau keturunan. Sebaliknya, sebarapun pintar, cerdas atau luas pemahaman dan pengetahuan seorang tentang agama, jika tidak memiliki darah keturunan atau jalinan keluarga kyai, maka orang tersebut tidak akan dapat digolongkan kyai.

Jika kebanyakan daerah menilai nama besar kyai tumbuh berkembang berdasarkan kapasitas dan kualitas keilmuan, maka lain halnya dengan kultur masyarakat Madura. dalam pandangan masyarakat Madura, faktor penjelas untuk menilai tingkat kebesaran dan popularitas seorang kyai, sesungguhnya ada pada jalur nasab sebelumnya. Semakin kharismatik para pendahulunya, maka akan semakin besar pula penilaian dari masyarakat. Lagi-lagi, harus diakui seberapa besar dan kharismatik jalur *trah* kyai yang terjalin, maka akan semakin berpengaruh orang bersangkutan di tengah masyarakat. Kyai Fuad Amin, misal. Kekuatan utama pembentuk popularitas kharismatiknya ada pada *trah* dirinya sebagai cucu Syaikhona Kyai Kholil Bangkalan, ulama berpengaruh nusantara, Guru dari pendiri NU, Kyai Hasyim Asy'ari. *Trah* sebagai cucu Kyai Kholil Bangkalan secara langsung membuat namanya melambung tinggi sebagai kyai besar di tanah madura. begitu juga putera Kyai Fuad, R. Momon. Popularitas dirinya bukan karena dasar keilmuan agamanya yang kuat, melainkan lebih dominan dibentuk oleh faktor jalinan keluarganya yang mempunyai *trah* Syakhena Kholil Bangkalan. Faktor kekuatan *trah* inilah yang kemudian menjadi nilai komoditas paling menjual, di mana kesadaran subjektivitas masyarakat menjadi tunduk karenanya.

Secara sosiologis, jika meminjam hasil analisa Dirdjosanjoto (Suprayogo 2007, 106), tipologi kyai Madura dapat kita petakan menjadi dua katagori besar, yakni kyai pesantren dan kyai langgar. Dua katagori ini mendominasi penyebaran kyai Madura, baik yang berada di pedalaman, pedesaan, maupun perkotaan. Kyai pesantren adalah kyai yang berada di lingkungan pesantren. Baik sebagai pengasuh, pimpinan, pengurus, atau secara umum yang tergabung dalam lingkaran keluarga pengasuh pesantren. Menariknya, jika ditelusuri nasabnya, mayoritas kyai pesantren berakar dari rumpun yang sama, bahkan dari nasab dan pesantren yang sama juga. Namun kemudian mereka memilih berpindah, hingga kemudian mendirikan pesantren baru (Hannan 2017, 173). Faktor inilah yang kemudian membuat jaringan kekuasaan kyai pesantren tersebar luas di banyak titik, dan terjalin kuat. Sekalipun ada banyak kyai pesantren hidup di bawah nama pesantren berbeda, namun secara kultural mereka berakar dari rumpun sama. Adapun kyai langgar adalah kyai yang berada di luar pesantren. Umumnya kyai jenis ini memiliki surau-surau kecil yang dipergunakan untuk kegiatan pembelajaran dan ibadah.

Sebagai sebuah tipologi, tentu masing-masing dari keduanya memiliki perbedaan di beberapa aspek, pun juga kesamaan di aspek lainnya. Terutama menyangkut konteks dan ruang sosial di mana keduanya tumbuh. Dalam hal pengaruh misal, kyai yang berada di lingkungan pesantren memiliki pengaruh lebih besar daripada kyai langgar. Hal itu karena selain memiliki jalinan *trah* lebih besar, kiai pesantren umumnya memiliki jaringan dan modal sosial yang kuat. Jaringan sosial kyai pesantren tersebar luas di banyak lapisan masyarakat, seperti santri, alumni, dan masyarakat berada di sekitar pesantren. Jaringan sosial ini selain terbentuk karena faktor hubungan selaku guru dan murid, pun juga terbentuk karena adanya ikatan emosional kuat. Berdasarkan fakta yang ditemukan oleh Abd Hannan (2017), ikatan emosional antara santri dengan kyai pesantren tejalin begitu kuat, bahkan dapat membentuk pola perilaku fanatik yang berwujud pengagungan (Hannan 2017, 219).

Selain jaringan sosial yang kuat, kemasyhuran kyai pesantren juga didukung oleh jaringan modal sosial kyai. Pada umumnya, modal sosial kyai terbentuk oleh sisi kharismatik yang tersemat dalam dirinya. Sisi kharismatik tersebut lahir dari dua faktor, yakni faktor internal dan eksternal. Faktor internal adalah faktor yang berasal dari jalinan darah kyai, yakni *trah* dari kyai-kyai besar sebelumnya. Faktor ini bersifat genetik dan *given* yang tidak akan dapat diperoleh di luar faktor kekerabatan/kekeluargaan. Adapun faktor eksternal adalah faktor yang berasal luar diri kyai. Faktor ini sesungguhnya berkaitan erat dengan konstruksi masyarakat yang sejauh ini menilai kyai sebagai orang yang sangat paham agama. Konstruksi masyarakat madura yang dikenal fanatik terhadap simbol dan lambang keagamaan, pada gilirannya membuat mereka bersikap kultus terhadap keberadaan kyai. Kyai bukan semata tentang wujud hierarki, namun juga simbol yang merepresentasikan penguasaan agama yang mendalam dan kuat. Pada lain kesempatan, teks-teks keagamaan yang berisikan pesan 'superioritas' kyai, menjadi semacam legitimasi yang membuat kharismatik kyai bertambah kuat. Misal, teks yang berbunyi, *al-'ulama' waritsatul anbiya'* (*ulama' adalah warisan para nabi*). Dalam banyak kesempatan, teks ini seringkali dimunculkan sebagai pembenaran untuk menguatkan posisi dan status sosial kyai. Sehingga kerap kali menjadi landasan munculnya praktik-praktik dominatif.

***Blater* Madura, Simbol Kekuasaan dan Kekerasan**

Deskripsi *blater* madura, dalam kedudukannya sebagai elit lokal yang disegani dan ditakuti masyarakat, sesungguhnya tidak dapat dikecualikan dari kenyataan sistem dan struktur sosial masyarakat Madura yang bias hierarki. Sebagaimana dipahami bersama, dalam kebudayaan yang hierarki tersebut, kelompok masyarakat *blater*, sekalipun posisinya tidak seistimewa kiai, adalah satu tipologi masyarakat yang memiliki kedudukan tinggi. Dan itu tergambar jelas melalui peran dan fungsi strategisnya yang hingga detik ini dapat menularkan pengaruh besar di kalangan masyarakat akar rumput. Terutama melalui upaya-upaya intimidatif yang selama ini menjadi ciri khas pergerakan mereka.

Istilah *blater* pada umumnya berlaku di daerah madura bagian barat. Madura barat di sini adalah wilayah geografis yang terbentang dari ujung barat Madura, yakni Bangkalan, hingga wilayah administratif Kabupaten Sampang (Jonge 1989, 21). Masyarakat yang hidup di dua daerah ini menyebut para jagoan lokal sebagai *Blater*. Adapun di daerah Madura timur, meliputi ujung timur sumenep hingga daerah pamekasan, sebutan *Blater* kepada jagoan lokal di sana tidak lazim dipergunakan. Umumnya masyarakat Madura timur menyebut mereka dengan panggilan *bhejangan*. Penyematan panggilan berbeda di sini sesungguhnya lumrah terjadi, karena memang secara sosiolinguistik, terdapat perbedaan tatakebahasaan begitu mendasar, antara masyarakat yang hidup di Madura barat dan masyarakat Madura timur. Baik secara leksikal, logat, penyebutan, maupun tingkat kebahasaan. Penyebutan kata 'kamu' misal, untuk penggunaan promina personal tunggal. Di Madura timur sebutan 'kamu' adalah *bekna/be'en*, sedangkan di Madura Barat menggunakan kata '*hedeh/kakeh*'. Meski, masing-masing dari keduanya memiliki perbedaan, khususnya dalam penyebutan dan penulisan, namun secara substansi memiliki kesamaan. Baik dalam hal arti dan tujuan. Sebab itu, berkaitan dengan term *Blater* dan *bajingan*, sekalipun beda istilah, namun dalam pengertiannya memiliki konteks yang sama. Yakni sama-sama merujuk pada keberadaan jagoan lokal Madura.

Sekalipun berjiwa keras dan sering terlibat kriminal, *Blater* tidak dapat disamakan dengan kaum preman pada umumnya. Kisah perjuangan populis *sakera* yang dianggap sebagai sosok *Blater* pertama di Madura, menjadi satu referensi bahwa di balik keberingasan dan keangkuan dirinya, *Blater* sesungguhnya

memiliki sisi sosial yang kuat. Namun, sebaik-baiknya seorang *Blater*, sulit kemudian mengecualikan mereka dari sekian perilaku menyimpang, terutama menyangkut kriminalitas, dan pelanggaran-pelanggaran yang ada kaitannya dengan moral. Karena dalam kesehariannya, istilah *Blater* telah terkonstruksi sebagai pribadi anarkis. Senantiasa mengedepankan perilaku dan tindakan kasar ketimbang menyelesaikannya secara baik dan persuasif.

Kehidupan *Blater* di Madura hidup dalam sebuah komunitas, yakni komunitas *Blater/bhajingan* itu sendiri. Sebagaimana komunitas pada umumnya, *Blater* memiliki kegiatan perkumpulan yang rutin dilaksanakan. Perkumpulan di sini lazimnya berupa kegiatan *rèmoh*. Melalui forum hiburan tradisional ini, mereka membangun relasi dengan sesama dan saling menunjukkan kelebihan masing-masing. Selain *rèmoh*, terdapat media lain seperti *kerabhen sapèh*, *sabung ajem*, *ando'an dereh*, dan sejenisnya. Secara garis besar, semua kegiatan di atas merupakan kegiatan perlombaan yang di dalamnya ada praktik judi dan taruhan (Kosim 2012, 164).

Pengaruh *Blater* sebagai jagon lokal Madura lahir dari dua kekuatan, yakni kekuatan kultural dan struktural. Kekuatan kultural adalah kekuatan yang berpusat pada kemampuan dirinya dalam ilmu kanuragan, katangkasan dalam bela diri. Bahkan hingga pada penggunaan ajimat yang dapat membuat *Blater* mempunyai kekebalan. *Blater* terkenal dengan jiwa pemberaninya yang totalitas, sekalipun harus mengorbankan nyawa. Bagi *Blater*, menang dalam pertengkaran (baca: carok) adalah standar moral bagi mereka. Sebaliknya kalah adalah atau tidak melawan adalah sebuah aib yang akan selalu melekat sampai tujuh turunan. Harga diri sebagai jagoan adalah harga mati. Hal ini tercermin jelas dalam adagium mereka, *etembheng pote mata ango' poteah tolang (daripada menahan malu lebih baik hilang nyawa saja)* (Khatib 2016, 54).

Selain faktor kultural, keberpengaruhan *Blater* juga datang dari faktor struktural. Faktor ini merujuk pada jaringan kekuatan dan kekuasaan. Umumnya jaringan struktural kekuatan dan kekuasaan mereka tersebar luas melalui jejaring anak buah ada di banyak lini dan tempat (Kosim 2012, 165). *Blater* memiliki kepiawan khusus untuk membaca situasi. Boleh dibilang pembacaan *Blater* terhadap situasi lingkungan masyarakat sangat tajam dan tepat.

Tanpa harus menempatkan orang-orang tertentu sebagai mata-mata. Sebagai jagoan lokal, *blater* diyakini mengetahui banyak keadaan atau kondisi suatu desa, bahkan hingga yang menyangkut personal, sikap politik masyarakat, misal.

Selain kemampuan membaca situasi, *blater* juga memiliki kemampuan mengakomodir massa. Maklum saja, untuk bertindak ke sana mereka mempunyai modal sosial yang cukup kuat, terutama melalui pendekatan intimidatifnya. Daya tawar *blater* selaku jagoan lokal kelas atas membuat masyarakat tunduk patuh. Melawan *blater* sama halnya mencari masalah. Jika ada masyarakat yang berani mengkritisi, apalagi sampai mebangkang, maka pertanda orang tersebut tidak akan aman. Paling minimal, kepemilikannya akan diganggu dan dicuri. Terutama kepemilikan hewan ternak, seperti sapi, kambing, ayam dan sebagainya.

Analisis Penggunaan Simbol Agama Dan Kekerasan, Dalam Sirkulasi Kepemimpinan Elektoral Madura

Dalam monteks dinamika sosial kultural madura, harus diakui diskursus perihal sirkulasi kepemimpinan lokal merupakan tema perbincangan yang tidak saja menarik, namun juga penting. Dikatakan menarik, karena proses sirkulasi kepemimpinan setempat sejauh ini menampilkan panggung politik yang tidak saja berbeda, namun juga khas, serta tidak dapat ditemukan dalam kontestasi kepemimpinan di daerah lainnya. Dikatakan penting, karena dalam kenyataannya proses sirkulasi kepemimpinan lokal madura selama ini berlangsung dalam ruang politik yang belum sepenuhnya berjalan demokratis. Demokrasi substansial yang mengandaikan partisipasi keseluruhan masyarakat hingga saat ini belum mencapai level emansipatif. Sebaliknya keterlibatan masyarakat untuk menentukan sikap politiknya masih terkereng oleh sistem dan kultur sosial setempat yang bias pada praktik hegemonik kaum birokrat.

Secara umum, faktor pemicu adanya problem partisipasi masyarakat Madura dalam momentum kontestasi kepemimpinan lokal, sesungguhnya dapat dipetakan dalam dua hal; yakni problem kultural dan problem struktural. Dua faktor ini, sekalipun beroperasi dalam ruang dan konteks sosial berbedan, namun pada momen-momen tertentu, keduanya dapat hidup berdampingan, bahkan menjalin kerja sama. Bekerja sama memproduksi dan

mereproduksi suatu sistem hegemonik yang berujung pada penundukan kela sosial tertentu.

Problem kultural dapat dimengerti sebagai bagian permasalahan paling mendasar. Hal ini disebabkan oleh keberadaannya yang lebih dominan bergerak di ruang sosial yang bersentuhan langsung dengan kehidupan masyarakat sehari-hari. Problem kultural beroperasi dalam sistem dan struktur sosial masyarakat. Dirinya bergerak secara sistematis melalui sektor-sektor riil dalam bentuk kebudayaan, tradisi, nilai, moral, pendidikan, ekonomi, bahkan dalam ruang suci sekalipun, yakni agama beserta institusinya. Dalam kaitan ini, simbol dan lambang suci keagamaan secara sengaja direduksi dan dimainkan di ruang publik. Tujuannya tidak lain adalah untuk menciptakan suatu dominasi melalui strategi komodifikasi agama. Simbol kebesaran agama seperti lembaga pendidikan pesantren, keberadaan sosok kiai, dan ormas keagamaan sekelas Nahdhatul Ulama' (NU), kesemuanya merupakan instrumin ketundukan yang tidak saja strategis, namun juga efektif dalam mencuri perhatian masyarakat. Karena peran dan fungsi inilah, Michel Foucault menyebutkan, bahwa lembaga produksi kekuasaan-pengetahuan yang dahsyat adalah agama, dirinya tidak dapat dipisahkan dari mekanisme dan tehnik kekuasaan normative dan disipliner, mampu menghasilkan identitas yang dapat mempermudah mendapatkan kepatuhan dan ketaatan dari para pemeluknya (Foucault 1972, 140).

Jika melihat cara kerja praktik dominasi di atas, strategi kultural memiliki kesamaan dengan upaya penundukan melalui jalan ideologis. Sebagaimana kita tahu, ruang operasi ideologi senantiasa bergerak dalam wilayah pemikiran dan kesadaran yang diwujudkan melalui pendekatan yang halus, sistematis, dan persuasif. Penggunaan sarana agama dan ideologi pada gilirannya akan dengan mudah membuat subjektivitas masyarakat luluh. Bahasa agama dan ideologi mempunyai keseragaman dalam hal menularkan pengaruh, sehingga keduanya kerap kali bergerak dalam kepaduan untuk menghasilkan suatu sistem dominatif yang sistematis.

Jika faktor kultural direpresentasikan dalam cara-cara yang halus, maka hal ini jauh beda dengan faktor struktural. Intervensi terhadap partisipasi politik masyarakat Madura melalui jalan struktural mengandaikan pada upaya penekanan, intimidasi, dan ancama melalui medium kekerasan kelompok

superordinatif terhadap kalangan masyarakat akar rumput sebagai pihak subordinatif. Kelompok superordinatif di sini merujuk pada keberadaan kelas sosial berpengaruh, seperti halnya *blater*. Di mana dalam tataran praktisnya mereka dikenal sebagai kelompok masyarakat yang memiliki kedudukan yang bukan semata strategis, namun juga ditakuti dan disegani. Sehingga cukup berhasil melakukan praktik dominasi kepada masyarakat akar rumput. Penjelasan lebih jauh mengenai peran dan fungsi sgtretgis kalangan *Blater*, dalam kaitannya kontestasi kepemimpinan lokal, akan disajikan dalam sub bab pembahasan tertentu.

Kiai dan Doktrin Agama Tentang Politik

Sejauh ini, ada banyak kajian tentang madura yang di dalamnya berusaha mengungkap secara mendalam peran sosial kyai. Baik itu kajian dari sudut pandang ekonomi, pendidikan, kebudayaan, keagamaan, dan politik. Dari keseluruhan perspektif tersebut, mutlak dipastikan isu politik merupakan isu paling menarik dan krusial. Politik adalah panggung kompetisi di mana kekuasaan, jabatan, dan kursi kepemimpinan diperebutkan. Ruang abu-abu, atau mungkin bahkan gelap, di mana ada praktik segala macam cara untuk menguasai dan memperoleh kekuasaan. Keterlibatan kyai dalam wilayah politik, baik teoritis ataupun praktis, menyisakan ruang perdebatan dalam kapasitas dirinya sebagai tokoh agama yang seharusnya fokus mengurus moral dan spiritualitas umat.

Namun, terlepas dari persoalan etik benar dan tidaknya keterlibatan kyai dalam dunia politik praktis, sesungguhnya bukan substansi persoalan yang harus dicari tahu jawabannya. Hal paling urgen dan mendasar untuk digali adalah, bagaimana kyai menjalankan peran dan fungsi staregis politiknya. Ini menjadi satu soal menarik diperbincangkan, mengingat dalam kenyataannya, kyai seringkali menjadi indikator paling jelas untuk membaca peta politik kepemimpinan lokal Madura. Seorang *king maker* handal yang dapat membaca, mengontrol, dan mengkondisikan aspirasi masyarakat. Dalam kaitan ini, cara sederhana untuk memprediksikan pergerakan suara dan peta perebutan kekuasaan Madura, baik di level desa, kabupaten, atau provinsi, cukup dengan melihat arah dukungan kyai. Terutama yang dikenal sebagai kyai papan atas.

Berkaitan dengan ini, Abd Hannan (2017) dalam penelitiannya menemukan fakta hubungan kuat antara peta politik kepemimpinan Madura dengan keberadaan sosok kiai. Adanya kenyataan bahwa figur kiai tokoh sentral nan prestisius, menjadi faktor dominan mengapa seorang kiai dengan mudah dapat menanamkan pengaruh pada subjektivitas dan kesadaran kolektif masyarakat. Modal sosial kekuasaan seorang kiai ada pada sisi personalitas dirinya yang dikenal penuh sahaja, merakyat, kharismatik. Keberhasilan kiai melakukan personal *branding* tidak lepas dari kecakapan dirinya membaca situasi dan kondisi sosial lingkungannya. Dalam konteks ini, kiai memiliki daya tangkap dan sensitivitas kuat dalam hal melakukan adaptasi dan penyesuaian diri. Proses adaptasi kiai dilakukan dengan cara melibatkan dirinya pada kehidupan praktis masyarakat. Kiai seringkali memosisikan dirinya sebagai *problem solver* dalam setiap permasalahan yang dihadapi masyarakat, utamanya yang bersentuhan dengan keagamaan. Bahkan dalam beberapa kesempatan, kiai seringkali menjadi penengah dan peleraai konflik masyarakat, baik itu yang bersumber dari problem kebudayaan, ekonomi, perselisihan, ataupun.

Strategi kiai yang lebih pada penggunaan sifat-sifat kesahajaan diri menjadi nilai tersendiri bagi masyarakat sekitar. Tidak sedikit masyarakat merasa kagum dan tersentuh oleh sikap dan perilakunya, bahkan dalam beberapa kesempatan dapat mewujudkan dirinya sebagai sosok idaman yang didambakan oleh kebanyakan masyarakat. Bagi masyarakat, kiai bukan saja dinilai seorang guru agama, lebih dari itu kiai adalah panutan yang mereka internalisasikan dalam banyak hal, baik dalam bentuk bersikap, berperilaku, ataupun bertutur. Fakta ini memiliki keselarasan dengan tesis-tesis sebelumnya. Studi yang dilakukan Horikoshi (1978), misalnya, menunjukkan kekuatan kyai sebagai sumber perubahan sosial, bukan saja pada masyarakat pesantren tapi juga pada masyarakat di sekitarnya. Sementara Geertz (1960) menunjukkan kyai sebagai makelar budaya (*cultural brokers*) dan menyatakan bahwa pengaruh kyai terletak pada pelaksanaan fungsi makelar ini (Faridl 2007, 238, 2003).

Hal lain yang menambah keberpengaruh dan nilai kharismatik kyai adalah jalinan nasab (*trah*) yang bersambung pada ulama-ulama terdahulu. Berkaitan dengan *trah* di sini, Moh. Ishaq (2015) sebagaimana dikutip oleh Abd Hannan (2017)

mengungkap 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 Kiai Fu'ad yang bersambung pada Syaikhona Kholil Bangkalan dimanfaatkan dan dijadikan komoditas sosial politik mengangkat popularitas dirinya (Hannan 2017, 40). 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, kiai 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.

Jalinan *trah* kyai yang bersambung pada kyai-kyai besar sebelumnya, Syaikhona Kholil Bangkalan, misalnya, membuat kehadiran kyai tidak cukup sekadar disegani, dihormati, namun juga diikuti oleh sikap ketundukan totalitas. Pada giilirannya muncul perilaku fanatik, yang berorientasi pada pengkultusan dan pensakralan kyai beserta segala sikap, pikiran, dan ucapannya. Pengangungan totalitas pada kyai sebagai pribadi mulia yang dinilai sakral, kharismatik, religious, suci, dekat dengan tuhan, paham agama, dan sekian sifat-sifat mistik lainnya, selain menghadirkan sikap inferior terhadap kelas sosial di luar dirinya, pun juga menjadi pintu gerbang masuknya praktik-prakti kekuasaan. Ruang hegemonik di mana doktrin-doktrin agama tentang politik dimunculkan ke ruang publik.

***Blater* dan Politik Kekerasan**

Jika politik kyai identik dengan pendekatan persuasif, lain halnya dengan politik *Blater* yang kental dengan peran antagonistiknya. Sebagai elite lokal Madura, keberadaan *Blater* cukup terkenal di kalangan masyarakat. Sekalipun *Blater* memiliki jiwa pemberontak, keras, dan suka terlibat dalam bernagai kriminalitas, bukan berarti keberadaan *Blater* ditolak oleh masyarakat setempat. Kehidupan *Blater* ada dalam konteks sosial sosial sama dengan masyarakat pada umumnya. Mereka

mampu berinteraksi di tengah masyarakat, dan menjadi bagian integral dari masyarakat Madura yang mayoritas memeluk agama Islam (Syamsuddin 2015, 177).

Dalam konteks sirkulasi kepemimpinan lokal Madura, *Blater* mempunyai peran dan fungsi sendiri yang terbilang cukup besar. Peran dan fungsi tersebut umumnya mereka jalankan berdasarkan kedudukannya sebagai jagoan lokal. Ada yang memilih terjun langsung sebagai kepala desa (*klebun*). Sebagian ada yang memegang peran sebagai patron kekuasaan. Pun juga ada yang memilih sebagai penjaga keamanan desa tertentu. Namun demikian, sekalipun peran dan fungsi tersebut dijalankan dalam kedudukan berlainan, ada kesamaan dalam hal gaya pergaulan mereka yang kental dengan intimidasi. Dalam kaitan ini, *blater* sebagai elit lokal artinya memiliki kemampuan, kekuatan, dan kekuasaan dan karenanya menduduki posisi untuk memerintah (Ainillah 2016).

Pada level paling rendah, peran strategis kelompok *blater* dalam konstelasi kepemimpinan lokal Madura bisa dilihat dalam perhelatan pemilihan kepala desa (*klebun*). Pada perhelatan pemilu tingkat desa ini, sosok *blater* boleh dibilang layaknya aktor intelektual. Pemeran utama yang memegang kendali proses berlangsungnya pemilihan. Bagi *blater*, ajang pemilihan kepala desa adalah arena politik paling bergengsi. Kejagoan mereka sebagai elit lokal ditunjukkan dipanggung ini. selain sebagai panggung politik, perhelatan pilkades bagi kaum *blater* adalah panggung perjudian. Karena pada momen ini, setiap *blater* akan memasang taruhan besar-besaran berdasarkan kandidat yang mereka usung dan jagokan.

Kedudukan *blater* dalam pilkades memainkan peran sentral. Di mana ada pilkades di situ dapat dipastikan keterlibatan *blater*. *Blater* dalam kapasitas ini, meminjam bahasa Antonio Gramsci, adalah aktor intelektual organik. Sosok berpengaruh yang dapat menjadi predictor paling jelas. Melalui jaringan yang luas dan kuat, seringkali menjadi penentu sukses tidaknya acara pilkades, dan juga menjadi penentu terpilih tidaknya calon kepala desa (Kosim 2012, 165). Merupakan suatu yang lazim, jika dalam kontestasi politik tingkat desa Madura, kepala desa terpilih harus memiliki hubungan yang kuat dengan keberadaan *blater* setempat. Bahkan tidak jarang terjadi, kepala desa terpilih seringkali berasal dari kalangan mereka. Demikian karena kepemimpinan seorang

blater dipercaya lebih menghadirkan keamanan masyarakat daripada lainnya.

Pada kontestasi kepemimpinan daerah yang lebih tinggi, peran seorang *blater* juga tidak kalah besar. Di semua daerah Madura, khususnya di Bangkalan dan Sampang, keberadaan *blater* memainkan posisi penting. Setiap paslon yang hendak maju dalam perebutan kursi kepemimpinan daerah, mutlak bagi mereka untuk menjalin hubungan dengan *blater*. Pada level ini, peran *blater* lebih banyak bergerak di tataran masyarakat akar rumput. Mengawal dan menghimpun dukungan masyarakat, dan paling dominan adalah menggiring preferensi masyarakat supaya mau melabuhkan suara politiknya pada paslon tertentu. Jika mengacu pada peran ini, maka posisi *blater* dapat didudukkan sebagai patron kekuasaan. Layaknya patron pada umumnya, peran ini didasarkan atas kepentingan ekonomi jangka panjang (Sahab 2012, 5), seperti proyek dan sebagainya. begitupun pada level yang lebih tinggi, pada pemilu legislative atau presiden, misalnya. *Blater* selalu menempatkan dirinya sebagai pihak yang memiliki daya tawar tinggi. Terkait peran vital *blater* di sini, Mohammad Kosim (2007) menyebutkan, konon, ketika sistem pemerintahan Madura masih berbentuk kerajaan, para raja banyak melibatkan *blater* dalam mempertahankan atau merebut kekuasaan. Demikian pula di masa penjajahan, kehadiran *blater* tetap penting. Kaum penjajah banyak merekrut komunitas *blater* sebagai *antek-anteknya* (Kosim 2012, 162).

Namun demikian, betapapun *blater* memiliki pendekatan berbeda dari keberadaan sosok kyai, banyak kajian yang menyebutkan, bahwa sesungguhnya *blater* memiliki jaringan kekuasaan dengan kyai. Dalam arti yang lain, meski cara kerja *blater* dan kyai bersebrangan, namun dalam beberapa momentum, keduanya seringkali terlibat 'perselingkuhan'. Berkaitan realsi kekuasaan antara keduanya di sini, Abdur Rozaki (2004), dalam tulisannya berjudul *Menabur Kharisma Menuai Kuasa: Kiprah Kiai dan Blater Sebagai Rezim Kembar di Madura*, menemukan fakta menarik, bahwa antara kiai dan *Blater* memiliki romantisme hubungan simbiosis mutualisme dalam mengontrol dan mengawal jalannya sirkulasi politik di lingkungan Madura (Rozaki 2004, 21).

KESIMPULAN

Dikurusus sirkulasi kepemimpinan lokal Madura, baik dalam tataran retorika maupun praktis, hingga detik ini masih menjadi tema perdebatan yang hangat diperbincangkan. Perdebatan tersebut tidak lepas dari dinamika kontelasi kepemimpinan setempat, yang dipenuhi banyak praktik-praktik dominatif. Khususnya yang bersumber dari kekuasaan dan keagamaan. Keberhasilan simbol agama dan kekuasaan menjalankan praktik dominasi berjalan lurus dengan tipologi kebudayaan dan tradisi masyarakat setempat, yang dalam banyak kesempatan dikenal mempunyai kedekatan dengan sistem dan struktur sosial yang bias hierarki.

Dalam struktur hirarki demikian, tokoh-tokoh keagamaan seperti kyai, kalangan elit lokal seperti *blater* merupakan sosok berpengaruh. Keduanya memiliki nilai tawar tinggi di lingkungan masyarakat. Tidak saja disegani, namun juga ditakuti. Kyai adalah wujud sakralitas agama yang dengan mudah dapat mendatangkan sikap patuh dan hormat dari lapisan masyarakat. Tidak saja dalam hal keagamaan, namun juga pada hal lain di luarnya. Bahkan dalam ramah politik sekalipun. Begitu pun dengan *blater*, status sebagai elit lokal menasbihkan dirinya sebagai sosok yang disegani dan ditakuti. Sebagai jagoan kuat di level lokal, *blater* muncul sebagai aktor intelektual.

Dalam hal sirkulasi kepemimpinan electoral Madura, kiai memiliki peran dan fungsi strategis yang sangat besar. Peran dan fungsi kyai berasal dari dua hal. *Pertama*, kemampuan dirinya melakukan *self branding* dan adaptasi dengan masyarakat. Dalam kaitan ini, kyai berusaha menghiasi dirinya dengan sikap dan sifat baik, mulia, dan penuh religious. *Kedua*, unsur *trah* yang didapat dari kyai-kyai besar sebelumnya. Dalam kaitan ini, jalur kekeluargaan seorang *kyai* yang bersambung pada kyai terdahulu menjadi faktor penting. Semakin terkenal jalur nasab yang tersambung dalam dirinya, maka akan semakin besar pula kharismatik dan pengaruhnya. Status kyai sebagai pribadi yang paham mendalam masalah agama, suci, dan selalu dekat pada tuhan, secara langsung menghadirkan ketaatan dan kepatuhan yang kuat.

Satu rupa dengan kiai, yaitu *blater*. *Blater* terkenal sebagai jagoan lokal Madura. kelebihan dan keunggulan *blater* memiliki

keserupaan dengan kyai. Yakni, sama-sama dapat menularkan pengaruh dan mengakomodir massa. Hal yang beda antara kyai dan *blater*, jika kyai bergerak dalam wilayah dogma keagamaan, *blater* lebih cenderung menggunakan sarana kekerasan. Pada level pemilihan tingkat desa, *blater* memainkan peran selaku aktor intelektual. pemegang kendali, mulai dari perhelatan, keamanan, hingga proses pemilihan. Sedangkan pada level lebih tinggi, baik level daerah, provinsi, maupun nasional, *blater* memainkan peran sebagai patron kekuasaan/penguasa. Sekurangnya, dua peran di atas dijalankan melalui dua pendekatan. 1) Pendekatan kultural dengan cara menampilkan dirinya sebagai jagoan lokal, 2) memanfaatkan jejaring anak buah yang tersebar luas di banyak lini dan tempat.

DAFTAR PUSTAKA

- Achidsti, Sayfa Auliya. 2014. "Ekstistensi Kiai Dalam Masyarakat." *IBDA` : Jurnal Kajian Islam Dan Budaya* 12 (2): 149-71. <https://doi.org/10.24090/ibda.v12i2.443>.
- Adian, Donny Gahral. 2005. *Percik Pemikiran Kontemporer*. Jelasutra.
- Agustamsyah, Agustamsyah. 2011. "Konsepsi dan Implementasi Demokrasi Pancasila dalam Sistem Perpolitikan di Indonesia." *Jurnal Tapis* 7 (1): 79-91. <https://doi.org/10.24042/tapis.v7i1.1524>.
- Ainillah, Siti Rohmatul. 2016. "Elite Politik Dalam Kontenstasi Di Desa Dengan Menggunakan Studi Peran Blater Dalam Pilkades Di Desa Banjar, Galis, Bangkalan Madura." *Jurnal Politik Muda* 5 (August). <http://journal.unair.ac.id/JPM@elite-politik-dalam-kontenstasi-di-desa-dengan-menggunakan-studi-peran-blater-dalam-pilkades-di-desa-banjar,-galis,-bangkalan-madura-article-10725-media-80-category-8.html>.
- Arifin, Zuhairansyah. 2011. "Pendidikan Moral Dalam Multi Perspektif." *Sosial Budaya* 8 (1): 132-51. <https://doi.org/10.24014/sb.v8i1.353>.
- Boland, B. J, and Saafroedin Bahar. 1985. *Pergumulan Islam di Indonesia, 1945-1970*. Jakarta: Grafitipers.
- Dahrendorf, Ralf. 1986. *Konflik dan Konflik dalam Masyarakat Industri: Sebuah Analisa-kritik*. Jakarta: Rajawali.
- Damm, Muhammad. 2017. "Lubang Buaya, Kuburan Para Pahlawan: Abjeksi Dalam Historiografi Peristiwa 1 Oktober 1965." *Antropologi Indonesia*, December, 105-124-124. <https://doi.org/10.7454/ai.v38i2.8774>.
- Djamas, Nurhayati. 2009. *Dinamika Pendidikan Islam di Indonesia Pasca Kemerdekaan*. Jakarta: Rajawali Pers.
- Faridl, Miftah. 2003. "Peran Sosial Politik Kiai di Indonesia." *MIMBAR, Jurnal Sosial dan Pembangunan* 19 (2): 195-202. <https://doi.org/10.29313/mimbar.v19i2.103>.
- . 2007. "Peran Sosial Politik Kyai Di Indonesia." *Jurnal Sioteknologi* 6 (11): 238-243-243.

- Foucault, Michel. 1972. *The Archaeology of Knowledge; and, The Discourse on Language*. The Harvester Press.
- . 1980. *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*. Harvester Press.
- George Ritzer. 2012. *Teori Sosiologi: Dari Klasik Sampai Perkembangan Terakhir Postmodern*. Translated by Saut Pasaribu, dkk. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Hadi, Dwi Wahyono, and S. S. Gayung Kasuma. 2012. "New Order's Propaganda 1966-1980." *VERLEDEN* 1 (December): 40-50.
- Hannan, Abd. 2017. "Fanatisme Komunitas Pesantren NU Miftahul Ulum Dan Stigma Sosial Pada Muhammadiyah Di Kabupaten Pamekasan." *Dialektika* 12 (January). <http://journal.unair.ac.id/DLTK@fanatisme-komunitas-pesantren-nu-miftahul-ulum-dan-stigma-sosial-pada-muhammadiyah-di-kabupaten-pamekasan-article-12370-media-17-category-8.html>.
- Hidayati, Tatik Hidayati Tatik. 2012. "Perempuan Madura Antara Tradisi Dan Industrialisasi." *KARSA: Journal of Social and Islamic Culture* 16 (2): 62-74. <https://doi.org/10.19105/karsa.v16i2.106>.
- Ilahi, Mohammad Takdir. 2014. "Kiai: Figur Elite Pesantren." *IBDA` : Jurnal Kajian Islam dan Budaya* 12 (2): 137-48. <https://doi.org/10.24090/ibda.v12i2.442>.
- Jonge, Huub de. 1989. *Agama, Kebudayaan, dan Ekonomi: Studi-studi Interdisipliner tentang Masyarakat Madura*. Rajawali Pers.
- Karim, Syahrir. 2012. "Islamisme dan Demokratisasi di Indonesia Pasca Reformasi: Analisis Sosio-Politik." *Sulesana: Jurnal Wawasan Keislaman* 7 (2): 149-59. <https://doi.org/10.24252/v7i2.1387>.
- Khatib, Ach. 2016. "Kontestasi Langgar Dan Pesantren (Studi Atas Pranata Keagamaan Lokal Di Sumenep Madura)." *'Anil Islam: Jurnal Kebudayaan Dan Ilmu Keislaman* 9 (1): 32-54.
- Kosim, Mohammad Kosim. 2012. "Kyai Dan Blater (Elite Lokal Dalam Masyarakat Madura)." *KARSA: Journal of Social and Islamic Culture* 12 (2): 149-60. <https://doi.org/10.19105/karsa.v12i2.139>.

- Maliki, Zainuddin. 2003. *Narasi Agung; Tiga Teori Sosial Hegemonik*. Surabaya: LPAM.
- Muttaqin, Ahmad. 2012. "Agama dalam Representasi Ideologi Media Massa." *KOMUNIKA: Jurnal Dakwah dan Komunikasi* 6 (2). <https://doi.org/10.24090/komunika.v6i2.349>.
- Nasution, Harun. 1984. *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*. Jakarta: Penerbit Universitas Indonesia.
- Purnaweni, Hartuti. 2004. "Demokrasi Indonesia: Dari Masa Ke Masa." *Jurnal Administrasi Publik* 3 (2): 118-31.
- Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional. 2001. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*.
- Rasyid, M. Hamdan, and Majelis Ulama DKI Jakarta. 2006. *Bimbingan Ulama: Kepada Umara dan Umat*. Jakarta: MUI Propinsi DKI Jakarta.
- Ritzer, George. 2012. *Teori Sosiologi Dari Sosiologi Klasik Sampai Perkembangan Terakhir Postmodern*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Rozaki, Abdur. 2004. *Menabur Kharisma Menuai Kuasa: Kiprah Kiai dan Blater Sebagai Rezim Kembar di Madura*. Yogyakarta: Pustaka Marwa.
- Sahab, Ali. 2012. "Politik Patron-Client Di Kabupaten Sampang." *Jurnal Jejaring Administrasi Publik* 4 (September). <http://journal.unair.ac.id/ADMP@politik-patron-client-di-kabupaten-sampang-article-9491-media-81-category-8.html>.
- Soekanto, Soerjono. 2002. *Mengenal Tujuh Tokoh Sosiologi*. Jakarta: PT Rajagrafindo Persada.
- Sujito, Arie. 2002. "Gerakan Demiliterisasi Di Era Transisi Demokrasi: Peta Masalah Dan Pemanfaatan Peluang." *Jurnal Ilmu Sosial Dan Ilmu Politik* 6 (1): 121-38. <https://doi.org/10.22146/jsp.11097>.
- Sukamto. 1999. *Kepemimpinan Kiai Dalam Pesantren*. Jakarta: Pustaka LP3ES.
- Suprayogo, Imam. 2007. *Kyai dan Politik: Membaca Citra Politik Kyai*. Malang: UIN-Malang Press.

- Syamsuddin, Muh. 2015. "Elit Lokal Madura: Sisi Kehidupan Kaum Blater." *Jurnal Lektur Keagamaan* 13 (1): 157-82. <https://doi.org/10.31291/jlk.v13i1.208>.
- Turmudi, Endang. 2004. *Perselingkuhan Kiai dan Kekuasaan*. Cet. 1. Yogyakarta: LKiS.
- Usman, Sunyoto. 2004. *Sosiologi, Sejarah Teori Dan Metodologi*. Yogyakarta: CIRED.
- Wirartha, I Made. 2006. *Metode Penelitian Sosial Ekonomi*. Yogyakarta: CV Andi Offset.
- Yasa, I. Nyoman. 2013. "Orientalisme, Perbudakan, Dan Resistensi Pribumi Terhadap Kolonial Dalam Novel-Novel Terbitan Balai Pustaka." *Jurnal Ilmu Sosial Dan Humaniora* 2 (2): 249-56. <https://doi.org/10.23887/jish-undiksha.v2i2.2179>.

