

PERAN KIAI DALAM PEMILUKADA DI PAMEKASAN 2008

Akhmad Siddiq

IAIN Sunan Ampel Surabaya

shidiq987@yahoo.com

Abstract

The social structure of Madurese society gives a high position to kyai for playing roles both politics and religion, as well as social and culture fields. Roles they say “*bhepa’ bhebu’ guruh ratoh.*” These affirms that Madurese people should regard parent first, then teacher (*kyai*), and at last ruler (*ratoh*). Yet, practically, people give more affection, loyalty, devotion, and dedication for the kyai than to their parent. From this reality, this paper aims to elucidate the inter-connection between politics and religion, in the process of local election of Pamekasan 2008. It articulates how the kyai intensively participated in local election using both social and religious domains. The study showed that the roles of the religion, social structure, and politics “communicate” each other.

Keywords: Social class, religion, kyai and politics, local election

Abstrak

Struktur sosial masyarakat Madura memberikan posisi tertinggi pada kyai untuk memainkan peran politik, agama, sosial dan budaya. Peran mereka dinarasikan dalam ungkapan “*bhepa’ bhebu’ guruh ratoh.*”. Ungkapan ini menegaskan bahwa orang Madura menempatkan orang tua pada posisi pertama, kemudian guru (*kyai*), dan penguasa (*ratoh*). Namun, masyarakat Madura menempatkan kyai lebih berpengaruh untuk kesetiaan, pengabdian, dan dedikasi untuk daripada orangtua. Dari kenyataan ini, makalah ini bertujuan untuk menjelaskan hubungan antara politik dan agama, dalam proses Pemilu Pamekasan 2008. Ini mengartikulasikan bagaimana kyai secara intensif berpartisipasi dalam pemilu dengan menggunakan domain baik sosial dan keagamaan. Studi ini menunjukkan bahwa peran agama, struktur sosial, dan politik “berkomunikasi” satu sama lain.

Kata kunci: Kelas sosial, agama, kyai dan politik, pemilu

Pendahuluan

Sejarah dibentuk oleh deretan peristiwa yang terjadi susul menyusul dan, seringkali, terjadi dalam bentuk dan struktur yang tak jauh beda. Kemajuan atau kemunduran yang pernah dicapai sebuah bangsa di masa lalu, misalnya, suatu ketika akan terjadi kembali dalam esensi yang sama, meski terbingkai dalam format yang berbeda. Oleh karena itu, belajar dari masa lalu adalah sebuah keniscayaan, jika masih tersimpan keyakinan akan masa depan. Optimisme adalah “efek samping” yang beraroma manis dan takkan pernah lepas dari rangkaian kronik sejarah masa lalu. Sejarah seperti juga ilmu pengetahuan bersifat akumulatif. Satu peristiwa berdiri di atas peristiwa sebelumnya. Tentu saja, bukan sebuah masalah jika rekonstruksi sejarah itu terjadi dalam bingkai kejadian atau peristiwa yang baik. Tetapi, bagaimana jika sejarah yang terulang adalah pengalaman-pengalaman pahit? Bagaimana jika peristiwa yang mengemuka kemudian adalah deretan kenangan traumatik akibat praktik-praktik yang menyimpang?

Berdasar pada fenomena tersebut, artikel ini mencoba menganalisis peran kyai dalam Pemilu 2008: bagaimana domain agama, struktur kelas dan intrik politik saling “berkomunikasi” satu sama lain. Artikel ini akan terlebih dahulu memaparkan teori kelas dan stratifikasi sosial, kemudian menjelaskan kehidupan sosio-religius masyarakat Madura, yang kemudian akhirnya menjelaskan peran kiai (agama) dalam Pemilu 2008 serta medium kampanye yang mereka lakukan.

Kiai versus Kiai

Menjelang Pemilu 2008 yang digelar pada 5 Maret 2008, muncul ketegangan politik yang sangat tinggi. Dua kelompok besar yang merepresentasikan diri sebagai “kelompok pesantren” dan sama-sama memiliki dukungan massa besar saling berkompetisi. Kedua kelompok ini sama-sama didukung oleh figur kiai kharismatik. Pemilu 2008 dilaksanakan pada tanggal 5 Maret 2008. Ada tiga kandidat yang berkontestasi. *Pertama*, kelompok Achmad Syafi'i dan Ahmad Sohibuddin yang didukung oleh Partai Persatuan Pembangunan

(PPP), Partai Amanat Nasional (PAN), PDI-Perjuangan dan Partai Demokrat. *Kedua*, Dwiatmo Dwiyanto dan H.M Supriadi yang diusung oleh Partai Kebangkitan Bangsa (PKB). *Ketiga*, Khalilurrahman dan Kadarisman Sastrodirjo yang mendapat dukungan dari Partai Bulan Bintang (PBB) dan partai-partai kecil lainnya.

Tidak salah apabila dikatakan bahwa ketegangan dan kontestasi politik yang memanas dalam Pemilu kali ini sebenarnya hanya terjadi di antara dua kelompok, yakni kandidat pertama dan ketiga. Achmad Syafi'i menahbiskan dirinya sebagai *incumbent* yang sukses (*virtuous incumbent*) dan akan terus mengupayakan kemajuan berkelanjutan bagi Pamekasan, sedangkan Khalilurrahman menyimbolkan diri sebagai calon bupati anti *status quo* dan selalu mengkritik kebijakan Syafi'i yang selama ini dianggap tidak berhasil. Menariknya, kedua kandidat ini sama-sama didukung oleh tim sukses yang berafiliasi ke kiai dan pesantren tertentu. Tidak heran jika isu-isu kampanye terlihat lebih berpusar pada domain pesantren (keagamaan) dan ke-kiai-an daripada corak politik praktis. Kampanye politik yang dilakukan lebih bernuansa emosional, subjektif dan bercorak "agamis". Artinya, kedua tim lebih memilih untuk saling klaim dan membentengi diri dengan menggunakan dalil-dalil agama daripada memunculkan visi-misi politik dan debat program ke depan.

Di satu sisi, langkah yang dilakukan kedua tim ini bisa dimaklumi karena dalam struktur masyarakat Madura, kiai dan pesantren masih diyakini memiliki peran signifikan untuk menarik para pemilih dan mendulang suara. Nah, di sinilah politik dan agama bertemu. Di sisi lain, pada akhirnya peran partai politik semakin mengkerut dalam proses kampanye publik, pembangunan citra kandidat dan penggalangan suara. Apalagi, struktur sosial masyarakat Madura yang memberikan posisi tinggi kepada kiai (dan dunia pesantren) memungkinkan mereka memainkan peran sosial, politik dan agama. Pepatah Madura *bhepa' bhebu' guruh ratoh* (ayah ibu guru ratu) menjelaskan bahwa masyarakat Madura sejatinya menghormati orang tua, kemudian guru (termasuk kiai), dan kemudian *ratoh* (pemerintah). Realitas ini selaras dengan tesis Sweetman (2006: 187)

yang menegaskan bahwa pengaruh agama dalam dunia politik bisa terjadi melalui tiga cara. *Pertama*, ketika agama mengambil peran di dunia publik. *Kedua*, ketika agama benar-benar absen dari arena publik, *being a privatized faith*. *Ketiga*, ketika sistem kepercayaan agama di-*floor*-kan secara intelektual ataupun ideologis di arena publik.

Struktur Kelas dan Stratifikasi Sosial

Lebih dari seabad yang lalu, Karl Marx (1818-1883) mulai mempertanyakan posisi dan peran seseorang dalam konteks produksi. Marx mengkritik ketimpangan sosial antara kelompok kelas atas (yang direpresentasikan oleh kaum kapitalis) dan kelompok kelas bawah (yang diwakili oleh kaum pekerja). Pada saat itu Marx memang tidak secara implisit menjelaskan analisis dan konsep yang sistematis tentang kelas sosial. Tetapi sebenarnya ia telah menuturkan banyak sekali refleksi tentang pertentangan kelas dan kritik terhadap ketimpangan sosial. Dalam pandangan Karl Marx, kelas merupakan kategori-kategori *relasional*. Maksudnya, yang membedakan antara dua kelas sosial di atas (kapitalis dan kaum pekerja) adalah relasi mereka terhadap proses produksi.

Pada tataran tertentu, kategori relasional yang dipaparkan Marx tidak jauh berbeda dengan pandangan Bourdieu tentang *relational concept* (konsep relasi) saat ia bicara seputar agensi dan modal sosial. Bourdieu menyatakan bahwa ruang sosial terdiri dari domain-domain yang sangat beragam (*varied existences*) yang sejatinya saling melengkapi (*complementing*), bukan saling berbenturan. Melalui konsep relasi inilah agen sosial dapat memainkan peran mereka dalam mengatur modal sosial. Di ranah ini, Marx memiliki persepsi yang berbeda. Baginya, kelas sosial adalah hubungan yang saling berbenturan (*contradictory*) dan antagonistik satu sama lain (Levine, 2006: 4). Sebenarnya istilah *relational concept* diperkenalkan pertama kali oleh Ernst Cassirer ketika ia membuat sintesa di antara konsep substantif (*substantial concept*) dan konsep fungsional (*functional/rational concept*). Pemaparan konsep ini setidaknya bisa dilacak dalam buku Cassirer yang berjudul *An Essay on Man: an*

Introduction to a Philosophy of Human Culture (1944) dan *The Logic of the Cultural Sciences: Five Studies* (2000: 8).

Sejalan dengan Bourdieu, John Field menyatakan bahwa relasi dan nilai yang saling berkomunikasi dalam sebuah sistem sosial adalah titik pusat bagi lahirnya modal sosial (Field, 2003: 3). Habermas terlihat setuju dengan cara pandang ini. Ia menerangkan bahwa perbedaan hirarkis antarpersonal atau antar-kelompok dalam sebuah masyarakat dapat melahirkan apa yang disebut sebagai “kelas sosial” dan secara kultural menjelma dalam corak-corak yang beragam (Balakrishnan, 1996: 19). Dalam buku *Class Structure and Social Transformation* Berch Berberoglu (1994: 67) juga membenarkan bahwa untuk memahami sebuah masyarakat dan struktur sosial di dalamnya, harus ada pemahaman tentang relasi dan perbedaan kelas-kelas sosial.

Max Weber memiliki opini yang sama dengan Karl Marx, tetapi ia tidak mengurai kelas-kelas sosial hanya berdasar pada relasi produksi. Dalam pandangan Weber, stratifikasi sosial adalah hasil distribusi kekuasaan yang tidak adil (*unequal distribution*), baik dalam bidang ekonomi, sosial ataupun politik. Dalam pandangan Weber, kekuasaan (*power*) adalah kata kunci untuk menjelaskan atau membedakan kelas-kelas sosial. Dalam bahasa yang sederhana, kita bisa katakan bahwa kelas dan kekuasaan dalam pandangan Weber adalah sesuatu yang identik. Oleh karena itu, menjadi logis jika ada intelektual yang membagi kelas-kelas sosial hanya dalam dua *cluster*: kelas penguasa (biasanya disebut sebagai kalangan elit) dan kelas tidak berkuasa, atau masyarakat biasa (*powerless*). Dari paparan di atas, menjadi sangat penting untuk mengetahui bagaimana kelas-kelas sosial memberikan implikasi yang menyeluruh dalam relasi-relasi publik, termasuk akses politik.

Secara umum, ada corak ketergantungan (*dependency*) kelas masyarakat biasa kepada kelas penguasa. Oleh karena itu, kelas penguasa dengan mudah bisa mengeksploitasi dan memanipulasi kelas di bawahnya untuk kepentingan mereka. Dalam konteks masyarakat Madura, kiai yang merepresentasikan sebagai kaum elit (kelas penguasa) di ranah agama, juga memiliki kekuasaan untuk memainkan peran sosial, ekonomi dan politik. Mereka bisa

memainkan fungsi struktural untuk mencapai tujuan-tujuan tertentu.

Kehidupan Sosial Keagamaan Masyarakat Madura

Masyarakat Madura dikenal sebagai masyarakat Muslim yang agamis dan taat. *Stereotype* semacam ini sudah dikenal luas dan menjadi kebanggaan bagi masyarakat Madura. Agama, dengan berbagai aspeknya, terbukti dapat memberikan pengaruh yang mendalam di ranah kehidupan sosial dan struktur sosial masyarakat Madura. Bagi masyarakat Madura, agama menjadi pertimbangan tersendiri untuk melakukan atau tidak melakukan sesuatu. Aktivitas keseharian masyarakat Madura, individual atau sosial, biasanya didasarkan pada nilai-nilai agama. Dengan logika seperti itu, kiai sebagai tokoh agama menjadi figur sentral dan diposisikan sebagai referensi utama oleh masyarakat Madura untuk menjawab berbagai kebutuhan dan keperluan mereka.

Bagi masyarakat Madura, terutama mereka yang hidup di daerah pedesaan, kiai selalu dibutuhkan untuk memimpin seremoni sosial di tengah-tengah masyarakat. Karena secara umum kiai adalah seorang ahli agama yang memiliki pesantren, maka ia dituntut bisa mengatur waktu antara kegiatan pesantren dengan kewajiban sosial. Terkait dengan padatnya aktivitas kiai, dalam buku *The Pesantren Tradition*, Zamakhsyari Dhofier menjelaskan dengan sangat ilustratif jadwal dan kegiatan seorang kyai dari Blok Agung Banyuwangi bernama Kyai Mukhtar. Dalam catatan Dhofier, Mukhtar mengawali aktivitasnya pada pukul 05.00 pagi dan berakhir pada pukul 22.00 malam. Meski begitu, Mukhtar masih bisa mengalokasikan waktunya untuk hadir dan memimpin kegiatan sosial di lingkungan sekitarnya (Dhofier, 1999: 38-39).

Dalam beberapa narasi antropologis, kiai sering ditempatkan dalam posisi oposisi dengan *rato* (pemerintah). Kiai dianggap merepresentasikan diri sebagai pemimpin informal yang bertugas mengawal dan memperhatikan orientasi keagamaan dan sosial masyarakat Madura, sedangkan *rato* identik dengan birokrasi dan pemerintahan. Sejak dulu kiai telah mengapling ruang khusus sebagai aktor dominan yang “mengatur” hampir

semua aspek dalam kehidupan masyarakat Madura. Keterlibatan kiai bisa dilihat pada acara *personal*-keluarga seperti selamatan hingga acara-acara sosial seperti pengajian umum. Masyarakat Madura terbiasa berkonsultasi kepada kiai untuk melakukan sesuatu, bahkan untuk hal-hal yang kecil seperti, di mana sebaiknya sumur digali, ke arah mana rumahnya harus menghadap, hingga proses meminta “berkah” dalam urusan tertentu. Dengan kata lain, kyai mempunyai status dan peran istimewa dalam kehidupan masyarakat Madura.

Saat ini memang sudah ada pergeseran pola pikir karena perubahan struktur dan sistem sosial dalam masyarakat Madura. Ruang konsultasi tidak lagi hanya didominasi kyai. Aktor-aktor sosial lainnya mulai mendapatkan peran yang seharusnya. Meski demikian, *habitus* menyejarah tersebut telah memberi sekat yang tak mudah ditembus dan berhasil memisahkan antara “dunia kiai” dengan “dunia masyarakat biasa”. Maka, kiai memahami betul realitas tersebut untuk selanjutnya senantiasa berusaha melestarikan *habitus* tersebut. Meski kiai lebih dikenal sebagai tokoh agama, tetapi relasi yang terjalin dengan masyarakat sangatlah *multi-faced*: sosial, pendidikan, politik, ekonomi dan sebagainya. Eksistensi kyai dalam ranah sosial dan pendidikan, misalnya, bisa kita lihat dalam manajemen pesantren dan aktivitas sosial. Sedangkan di ranah politik, salah satunya seperti dikupas artikel ini bisa kita telisik dari peran dan aksi kyai dalam Pemilu Pilkada Pamekasan 2008. Seperti disinggung di awal, dalam konteks Pemilu Pilkada Pamekasan 2008, semua kandidat didukung oleh kelompok kyai yang mengklaim memiliki basis massa di area berbeda. Pada konteks ini, kiai menjadi kekuatan politik penting di kalangan *grass root*, sedangkan partai politik terlihat bertugas membangun kekuatan yang bersifat birokratis (*official power*).

Antara Kepatuhan Beragama dan Pilihan Politik

Untuk menjelaskan lebih detail bagaimana struktur kelas dan agama mampu memengaruhi dinamika politik dalam Pemilu Pilkada Pamekasan 2008, selanjutnya akan dipaparkan beberapa poin: 1) struktur kelas sosial masyarakat dan pola-pola relasional antara kiai dan masyarakat Madura; 2) ketegangan

politik selama pemilihan; dan 3) model infiltrasi simbol-simbol agama ke dalam ranah sosio-politik.

1. Kiai dan Kelas Sosial

Untuk mengilustrasikan struktur kelas dalam masyarakat Madura, tulisan ini akan merujuk kembali pepatah Madura yang disinggung di atas, yakni *bhepa' bhebu' guruh ratoh* (ayah ibu guru ratu). Secara eksplisit pepatah ini mendedahkan kepada kita kelompok-kelompok yang mempunyai peran penting dalam relasi keseharian masyarakat Madura. *Bepha' bhebu'* adalah simbol kekeluargaan yang menjadi prinsip dasar kehidupan etnik masyarakat Madura. Bagi masyarakat Madura, hubungan dan pola relasi kekeluargaan merupakan prinsip dasar yang harus dipegang dan dihargai. Pepatah Madura lain yang mengatakan *lebih baik putih tulang daripada putih mata* jelas ingin menegaskan hubungan esensial kekeluargaan tersebut. Semua ini menunjukkan keagungan respek masyarakat Madura kepada keluarga mereka.

Kata *guruh* mencerminkan loyalitas dan kepatuhan masyarakat Madura kepada kiai sebagai intelektual Islam dan pemimpin agama. Meski secara literal *guruh* berarti “guru”, tetapi makna esensial dari kata ini adalah “guru agama”, atau kyai dalam terminologi yang lain. Pada prakteknya, masyarakat Madura terkadang lebih menghormati kiai daripada orangtua. Mereka cenderung lebih memilih mengikuti fatwa dan anjuran kiai daripada mendengarkan ucapan orangtua. Kecenderungan ini tampak dalam persoalan-persoalan yang bersifat sosial. Pada kasus tertentu, kiai dipersonifikasi sebagai tokoh agama yang ahli dan menguasai segala hal, termasuk urusan politik. Persepsi dan keyakinan seperti ini tentu saja dapat menjerumuskan kiai untuk mengedepankan kepentingan mereka sendiri, baik atas nama sebuah otoritas atau atas nama agama.

Kata terakhir, *ratoh*, merepresentasikan corak birokratis dan kekuasaan formal pemerintah. Sangat logis jika kemudian muncul kontestasi antara kiai (sebagai pemimpin informal) dengan *ratoh* (sebagai birokrat pemerintah). Secara kultural,

masyarakat Madura jelas lebih percaya dan patuh kepada kiai. Dalam pandangan sebagian besar masyarakat, perjuangan kyai lebih murni dan jauh dari tendensi kepentingan. Merujuk pada Karl Marx, kiai dan *ratoh* adalah dua sisi yang akan selalu kontradiktif. Namun yang perlu dicatat, fenomena di atas perlahan mulai berubah. Sebagian kiai telah masuk dalam dunia politik dan berkeinginan untuk menjadi *ratoh*. Di sinilah batas-batas identitas mulai mengabur. Agama dan politik membaaur, kontradiksi pun perlahan menghilang.

Untuk menggambarkan lebih lengkap relasi agama dan politik, ada baiknya menyimak klasifikasi kelas kiai ala Mansurnoor. Dalam bukunya *Islam in an Indonesian World: Ulama of Madura*, Mansurnoor (1990: 31) membagi kiai Madura ke dalam dua kategori 1) kiai lokal dan 2) kiai *supra-lokal*. Menurut Mansurnoor, kiai *supra-lokal* adalah kiai yang mengasuh pesantren besar dan mempunyai peran yang diperhitungkan, status tinggi, koneksi serta jaringan yang luas. Tidak sulit bagi kyai *supra-lokal* untuk mendapatkan akses kepada *ratoh*, donatur, penyandang dana atau para dermawan untuk mengembangkan pesantren mereka. Tidak seperti kiai *supra-lokal*, kiai lokal biasanya mengasuh pesantren kecil dan memiliki relasi dan jaringan yang sempit (Mansurnoor, 1990: 32).

Kedua kelompok ini sama-sama memiliki keistimewaan sebagai pemimpin agama yang konsen untuk melayani masyarakat dan memimpin seremoni sosial keagamaan. Tidak jarang seorang kiai lokal adalah alumni dari pesantren yang diasuh oleh kiai *supra-lokal*. Oleh karena itu, hubungan keduanya menjadi lebih erat dan emosional. Dalam kasus ini, kiai lokal akan cenderung *ngiring kasokan* (mengikuti perintah) terhadap apapun yang diucapkan dan diperintahkan kiai *supra-lokal*. Kesamaan lain kedua kelompok tersebut adalah aura kepemimpinan dan kharisma yang mereka miliki, minimal bagi masyarakat disekitarnya. Maksudnya, setiap kiai pasti berusaha untuk melestrikan *habitus* ke-kiai-an mereka untuk menjaga eksistensi, status dan peran mereka dalam masyarakat. Deskripsi di bagian sebelumnya menjelaskan bahwa masyarakat dalam beberapa kasus masih hidup dalam pola relasi *patron-client* yang menempatkan mereka sebagai obyek terkontrol

(*controlled object*). Kiai dan *ratoh* bisa dengan mudah memainkan dan mengeksploitasi mereka (dari sisi politik, sosial, ekonomi, dan lainnya) melalui praktek-praktek sosial keagamaan sehari-hari.

Realitas ini tentu tak bisa digeneralisasi. Sebagian orang mulai menyadari dan mengkritisi pola relasi *patron-client* itu. Fenomena terjunnya kiai ke ranah politik juga berperan menjungkirbalikkan paradigma yang selama ini diyakini bahwa politik adalah “lahan kotor”. Fungsi dan peran dalam struktur sosial masyarakat Madura mengalami fase dekonstruksi. Masyarakat umum mulai memosisikan diri sebagai elemen yang juga berhak memiliki *bargaining position* dalam memperjuangkan kepentingan mereka sendiri. Relasi sosial tampak semakin kompleks. Untuk membantu mengurai kerumitan-kerumitan ini, di bawah ini akan dijelaskan kronik kontestasi politik dan medium-medium termasuk simbol-simbol agama yang digunakan dalam Pemilu 2008.

2. Pemilu 2008

Ketegangan politik yang terjadi dalam Pemilu 2008 sebenarnya berakar dari ketidakpuasan Kiai Abdul Hamid, pengasuh pondok pesantren Mambaul Ulum Bata-Bata Pamekasan, terhadap pemerintahan Achmad Syafi'i selama menjabat sebagai bupati periode 2004-2008. Sebelumnya, Kiai Abdul Hamid adalah pendukung utama yang mengusung Syafi'i sebagai kandidat bupati pada Pemilu 2004. Dengan kekuatan massa dan kharisma yang ia miliki, Kiai Abdul Hamid berhasil membawa Syafi'i meraih puncak kepemimpinan di kota Pamekasan. Ironisnya, hubungan baik antara Syafi'i sebagai bupati terpilih dengan Kiai Abdul Hamid tidak berlangsung lama.

Kekecewaan itu diekspresikan Kiai Abdul Hamid dengan menempatkan diri sebagai oposisi dan mendukung kandidat lain pada Pemilu 2008, melawan Syafi'i yang mencalonkan diri kembali. Dengan sangat tegas Kiai Abdul Hamid menyatakan diri untuk tidak mendukung Syafi'i dan mengalihkan dukungannya kepada Khalilurrahman, sebagai pesaing ketat Syafi'i dalam Pemilu kali ini. Sebagai seorang figur penting

dalam masyarakat, sikap dan pernyataan politik Kiai Abdul Hamid ini tentu menjadi poin penting sekaligus rujukan (*guidance*) bagi sebagian orang, terutama mereka yang secara emosional berafiliasi kepada Pondok Pesantren Bata-bata: bagi mereka yang menjadi alumni. Seperti dulu ketika ia mendukung Syafi'i pada tahun 2004, kali ini Kiai Abdul Hamid dan tim sukses Khalilurrahman melakukan kampanye dengan penuh totalitas untuk mengantarkan Khalilurrahman ke kursi bupati. Selain Kiai Abdul Hamid, tim sukses Khalilurrahman juga terdiri dari para kyai yang memiliki pesantren dan cukup dikenal, seperti Kiai Mudatsir dari Pondok Pesantren Miftahul Ulum Panyeppean dan Kiai Ahmad Washil dari Pesantren Gudang Panaan.

Kampanye-kampanye yang dilakukan pun tidak jauh dari "tradisi" pesantren, dimana domain dan simbol agama terlihat sangat kentara. Apalagi, Khalilurrahman yang menjadi kandidat bupati adalah juga seorang kiai dan pengasuh Pondok Pesantren Matsaratul Huda Pamekasan. Di sisi lain, Syafi'i juga didukung oleh figur-figur kiai, seperti Kiai Muhammad Syamsul Arifin (pengasuh Pondok Pesantren Darul Ulum Banyuanyar), Kiai Abdul Ghafur dari Pondok Pesantren Al-Mujtama' dan Kiai Masduki Muntaha dari Pondok Pesantren Cendana Pamekasan. Sebagai kader PPP, Kiai Muhammad secara tegas menyatakan bahwa dirinya akan terus mendukung Syafi'i selama ia dicalonkan oleh Partai Persatuan Pembangunan. Pernyataan ini ia sampaikan untuk menjawab tuduhan bahwa dukungannya kepada Syafi'i hanya merupakan sikap fanatisme emosional karena Syafi'i adalah alumni Pondok Pesantren Banyuanyar. Antara dua kekuatan yang besar ini, Dwiatmo Dwiyanto dan H.M Supriadi seakan hanya menjadi kandidat penghibur (*solace*). Persaingan yang sebenarnya hanya terjadi di antara Khalilurrahman dan Syafi'i, antara satu kelompok kiai dengan kelompok kiai lainnya, antara "Islam" dengan "Islam" lainnya.

3. Simbol-simbol Agama

Tak diragukan lagi, corak pesantren dan nuansa agamis mewarnai aksi-aksi kampanye dan penggalangan suara menjelang Pemilu 2008. Sebenarnya fenomena semacam ini bukan sesuatu yang baru dalam tradisi perpolitikan

masyarakat Madura. Sejak masa-masa kampanye terdahulu di era Soeharto (PPP, Golkar dan PDI), dalil-dalil agama sudah terbiasa didedah dan diedar sebagai alat penyaring suara dan legitimasi bagi partai tertentu. Kita tahu bahwa masyarakat Madura adalah masyarakat yang dikenal religius dan patuh kepada agama. Realitas di atas semakin menyolok ketika kandidat yang berkompetisi dalam Pemilu 2008 adalah kiai-santri dan didukung oleh para kyai-santri pula. Model-model kampanye yang kemudian dilakukan tidak jauh dari tradisi santri, misalnya pengajian. Sedikitnya ada tiga medium yang digunakan sebagai metode kampanye dalam Pemilu 2008.

Pertama, Pengajian. Secara umum, hampir semua kiai di Madura adalah seorang orator yang mampu memberikan pengajian (*Islamic speech*) kepada masyarakatnya, dengan tingkatan yang berbeda-beda. Kenyataan ini memudahkan mereka untuk melakukan kampanye di tengah-tengah komunitas anggota pengajian dan menjadikan topik Pemilu sebagai salah satu tema pengajian sekaligus menyatakan sikap politiknya. Tujuannya jelas: berharap dan memintabahkan terkadang memaksa anggota pengajiannya mengikuti sikap politik yang dia yakini.

Bagi masyarakat Madura, pengajian telah menjadi ritus keseharian yang biasa mereka lakukan untuk menambah pengetahuan agama dan memperdalam keimanan. Oleh karena itu, atas nama pengajian terkadang sebuah tim sukses mengadakan pengumpulan massa dan menyuntikkan tema-tema kampanye di dalamnya. Istilah pengajian pun tereduksi. Maraknya praktik seperti ini membuat pengajian bermakna ganda. Pengajian menjadi sebuah ironi: yang awalnya dipahami sebagai ritual keagamaan yang sakral kini telah berubah menjadi alat politik yang *profan*.

Kiai *supra-lokal*, dengan kekuatan kharisma dan garis keturunan yang dimilikinya, bisa memberikan instruksi kepada kiai lokal yang berada di bawahnya untuk mengadakan pengajian dan menyampaikan sikap politik tertentu yang ia yakini. Menariknya, pada beberapa kasus tertentu, keterlibatan

kyai dalam politik juga mendapat dukungan secara praktis dari para *nyai* (istri-istri kiai). Dalam pengajian yang mereka lakukan, para *nyai* tidak jarang menyatakan sikap politik mereka dan meminta jamaah pengajian untuk mengikutinya. Keterlibatan aktif seorang *nyai* dalam “pengajian kampanye” ini menjadi menarik karena pada masa-masa sebelumnya suara perempuan masih dianggap sebagai aurat yang hanya boleh diperdengarkan kepada kaum perempuan.

Bagi kalangan pesantren di Madura, perdebatan tentang boleh tidaknya seorang perempuan tampil atau memberikan ceramah di depan publik masih ada hingga kini. Kelompok kiai Madura yang tradisional cenderung tidak memperbolehkan perempuan muslimah memberikan ceramah di depan publik dengan suara yang dikeraskan. Majelis taklim perempuan biasanya tertutup dan hanya untuk kaum muslimat, dengan tidak menggunakan pengeras suara (*loud speaker*). Fatwa ini selaras dengan kultur Madura secara umum yang masih memandang bahwa perempuan hanya berhak atas peran-peran domestik. Politik telah mengubah fungsi pengajian sebagai media silaturahmi dan model relasi antara kiai dan masyarakat menjadi media politik yang penuh pretensi. Tak heran jika kemudian sebuah pengajian diberi label dan identik dengan partai atau kandidat tertentu, seperti “pengajian partai A”, “pengajian kandidat B” dan sebagainya.

Kedua, Sumpah Setia. Masih dalam rangkaian aksi politik untuk mendulang suara, sebagian kiai *supra-lokal* mengundang alumni untuk berkumpul di pesantren (atau mendatangi mereka) dan meminta mereka melakukan sumpah setia untuk mendukung kandidat pilihan sang kiai. Permintaan sumpah setia ini tidak jarang diselingi dengan ucapan *bhastoh* (kutukan/intimidasi): jika seorang alumni tidak mendukung kandidat tersebut, maka ia tidak akan sukses dalam hidupnya dan ilmunya tidak akan berguna. Dulu, *bhastoh* atau peringatan semacam ini biasa dilakukan seorang kiai sebagai proteksi agar para santri tidak melakukan hal buruk dan dilarang agama.

Kyai *supra-lokal* juga menyinggung soal loyalitas dan dedikasi terhadap pesantren ketika memberikan instruksi agar memilih kandidat tertentu. Hal itu dilakukan untuk “memaksa”

alumni agar mengikuti kehendak politik mereka. Tentu saja tidak semua alumni mau mengikuti instruksi dan melaksanakan sumpah setia. Sebagian alumni menyatakan bahwa loyalitas kepada kiai tidak identik dengan kepatuhan terhadap Islam. Maksudnya, sikap dan instruksi politik seorang kiai bukanlah sebuah kewajiban agama yang harus diikuti. Ketidakpatuhan terhadap instruksi politik kiai bukan berarti penentangan terhadap Islam. Bagi mereka, perbedaan politik adalah hal yang lumrah sebab setiap orang memiliki hak untuk menentukan pilihan politiknya sendiri.

“Dalam beberapa kasus di lapangan, ada kiai yang memberikan benda-benda tertentu yang dipercaya berkekuatan *magis* untuk menjaring pemilik suara (*voter*) sebagai simbol kesetiaan kepada salah satu kandidat. Dengan benda itu, sang kiai ingin “mengikat” pemilik suara untuk berkomitmen dan memberikan suaranya kepada kandidat tertentu. Halim, salah seorang kiai lokal di Madura memaparkan kekhawatirannya atas fenomena ini. Menurutnya, praktik semacam ini bukan lagi domain agama dan loyalitas ke-pesantren-an tetapi sudah menjelma “pemaksaan politik” atau *political compulsion* (Ghofur, *Wawancara*, Sabtu 20 Desember 2008).”

Ketiga, Kampanye *Door to Door*. Kampanye dari pintu ke pintu (*door to door*) adalah hal yang lumrah dilakukan dan dianggap efektif untuk mendulang lebih banyak suara. Namun, menjadi lain ceritanya jika praktek kampanye model ini juga melibatkan sentimen keagamaan dan fanatisme kelompok sebagai amunisi. Sebagian orang mengkritisi pendekatan yang dilakukan oleh tim sukses biasanya adalah utusan kyai yang menggunakan sentimen keagamaan sebagai dalil politik, seperti kepatuhan terhadap ajaran Islam atau loyalitas kepada seorang kiai. Simak saja perkataan seperti “Jika kamu adalah santri yang baik, pasti kamu akan mengikuti instruksi dan pilihan kiai sebagai guru.

“Pemilik hak suara disuguhi dengan wacana “santri baik” dan “santri tidak baik” yang kemudian dikaitkan dengan pilihan politik seseorang. Bahkan tidak jarang sang kyai melakukan safari politik menemui santri-santrinya untuk menyatakan sikap politik dan memerintahkan mereka mengikutinya. Abdullah, seorang kiai lokal

dan alumni salah satu pesantren besar di Pamekasan mengatakan, “Waktu itu aku sedang berada di kamar mandi, ketika kiai datang. Beliau datang dan memintaku memilih kandidat tertentu pada sebuah pemilihan. Dengan jujur kukatakan kepadanya bahwa aku tidak aktif terlibat dalam politik. Aku tidak menyukai politik.” (Ahmad, *Wawancara*, Sabtu, 20 Desember 2008).”

Pada proses akhir Pemilukada Pamekasan 2008, Khalilurrahman keluar sebagai pemenangnya. Untuk kedua kalinya Kiai Abdul Hamid sukses mengantarkan kandidat yang ia dukung menduduki kursi Bupati Pamekasan. Keberhasilan ini tentu saja tidak lepas dari metode-metode kampanye yang dijelaskan di atas. Hal ini menegaskan bahwa eksistensi dan status sosial seorang kiai di Madura masih memiliki peran signifikan dalam menentukan proses Pemilukada. Tentu saja tidak bermaksud menafikan faktor-faktor (metode kampanye) lain di balik kesuksesan seorang kandidat, seperti *money politics* misalnya. Artikel ini memang membatasi diri untuk memotret bagaimana inter-relasi dan “komunikasi” terjadi di antara domain-domain agama, sistem sosial, dan kepentingan politik. Untuk menjawab bagaimana domain agama dan sistem sosial “berkomunikasi” dengan dunia politik, maka ini merujuk pada apa yang disebut Pierre Bourdieu sebagai *euphemism*. Menurut Bourdieu, simbol-simbol agama memang sudah biasa digunakan sebagai salah satu instrumen *euphemism* untuk meraih tujuan dan kepentingan tertentu (Bourdieu, 1998: 116).

Euphemism bisa diartikan sebagai aksi-aksi taktis yang berusaha menutupi tujuan utama yang terpendam (*the main “interior” interest*) di balik realitas-realitas eksterior. *Euphemism* merefleksikan adanya ambiguitas dalam kegiatan keagamaan, atau yang biasa dikenal dengan istilah “ambiguitas objektif dalam kegiatan-kegiatan suci” (*the objective ambiguity of sacred tasks*). Di satu sisi, kegiatan suci ini menegaskan diri sebagai ritual agama, tetapi di sisi lain ia menyimpan maksud-maksud politik yang diinginkan. Sebagai contoh, dalam konteks Pemilukada Pamekasan 2008, pengajian tidak lagi menjadi kegiatan keagamaan yang suci tetapi menjelma berupa seremoni sosial yang memiliki tujuan politis.

Sebagai refleksi akhir penelitian ini, berikut saya kutip apa yang ditulis Bourdieu dalam bukunya *Practical Reason on the Theory of Action* (1998:75-78),

“That is what I meant in speaking of interest: games which matter to you are important and interesting because they have been imposed in introduced in your mind, in a form called the feel for the game.... Social agents who have a feel for the game, who have embodied a host of practical schemes of perceptions and appreciations functioning as instruments of reality construction, of principal of vision and division of the universe in which they act, do not need to pose the objectives of their practices as ends.... Having the feel of the game is having the game under the skin.”

“(Itulah yang saya maksud saat bicara tentang kepentingan: permainan yang sedang kamu lakukan adalah penting dan menyenangkan, karena semuanya sudah terpatrit dan tergambar dalam logika, dalam sebuah bentuk yang dikenal dengan istilah “menikmati permainan” (*the feel for the game*). Agen-agen sosial yang sudah bisa menikmati sebuah permainan, yang sudah menyelami diri sebagai pelaku praktis dan penyemai persepsi atau apresiasi yang difungsikan sebagai instrumen untuk merekonstruksi realitas, prinsip, visi dan divisi universal, dimana mereka berperan. Mereka tidak perlu menjadikan tujuan mereka sebagai sebuah akhir... Merasa menikmati permainan adalah menanamkan permainan itu dalam diri mereka sendiri).”

Penutup

Dengan status sosialnya sebagai pemimpin agama dan tokoh masyarakat, kiai memainkan peran mereka untuk membangun citra seorang kandidat, mendulang sebanyak-banyaknya suara dan meminta para pengikut mereka untuk mendukung kandidat tertentu. Rasanya tak berlebihan jika dikatakan bahwa kiai Madura telah mengetahui “bagaimana cara bermain” (*have their feelings for the game*) meminjam istilah Bourdieu.

Kiai Bagi masyarakat Madura adalah seseorang yang dianggap merepresentasikan diri sebagai pemimpin informal yang bertugas mengawal dan memperhatikan orientasi keagamaan dan sosial masyarakat Madura. Kiai adalah aktor dominan yang mengatur hampir semua aspek dalam kehidupan masyarakat Madura, mulai dari acara personal-keluarga seperti selamatan hingga acara-acara sosial seperti pengajian umum. Masyarakat Madura terbiasa berkonsultasi kepada kiai untuk melakukan sesuatu, bahkan untuk hal-hal yang kecil, terlebih pada hal-hal yang menuntut keseriusan dan bahkan menyangkut kepentingan yang lebih luas dalam bidang sosial, politik, dan budaya, termasuk dalam hal ini adalah Pemilu. Walaupun saat ini telah terjadi pergeseran pola pikir karena perubahan struktur dan sistem sosial dalam masyarakat Madura. Ruang konsultasi tidak lagi hanya didominasi kiai. Aktor-aktor sosial lainnya mulai mendapatkan peran yang seharusnya.

Dalam kasus masyarakat Madura seperti yang dipaparkan pada pembahasan artikel ini, kyai lebih dikenal sebagai tokoh agama, tetapi relasi yang terjalin dengan masyarakat sangatlah *multi-faced*: sosial, pendidikan, politik, ekonomi dan sebagainya. Eksistensi kyai dalam ranah sosial dan pendidikan, misalnya, bisa kita lihat dalam manajemen pesantren dan aktivitas sosial. Sedangkan di ranah politik, bisa kita telisik dari peran dan aksi kyai dalam Pemilu Pamekasan 2008.

Daftar Rujukan

- Berberoglu, Berch. 1994. *Class Structure and Social Transformation*. London: Praeger Publisher.
- Bourdieu, Pierre. 1998. *Practical Reason on the Theory of Action*. California: Stanford University Press.
- Cassirer, Ernst. 1944. *An Essay on Man: an Introduction to a Philosophy of Human Culture*. New Haven: Yale University Press.
- Cassirer, Ernst. 2000. *The Logic of the Cultural Sciences: Five Studies*. New Haven: Yale University Press.
- Dhofier, Zamakhsyari. 1999. *The Pesantren Tradition, The Role of the Kyai in the Maintenance of Traditional Islam in Java*. Arizona: Monograph Series press.
- Field, John. 2003. *Social Capital*. London: Routledge.
- G. Balakrishan (ed.). 1996. *Mapping the Nation*. London: Vernon.

- Geertz, Clifford. 1976. *Religion of Java*. Chicago: University of Chicago Press.
- Levine, Rhonda F. 2006. *Social Class and Stratification, Classic Statements and Theoretical Debates*. New York: Rowman and Littlefield Publisher Inc.
- Mansurnoor, Arifin. 1990. *Islam in an Indonesian World: Ulama of Madura*. Yogyakarta: Gadjah Mada University.
- Sweetman, Brendan. 2006. *Why Politics Needs Religion*. London: InterVarsity Press.
- Horton, Robin. Vol. 90, No. 2 July-December 1960. "A Definition of Religion and Its Uses", *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*. page...???