

KIAI SEBAGAI ANTROPOLOG

Strategi dan Politik Kebudayaan

Kiai Saifuddin Zuhri

Judul Buku	: Guruku Orang-Orang Pesantren
Penyusun	: KH. Saifuddin Zuhri
Penerbit	: Yogyakarta: LKiS
Tahun Terbit	: September, 2001
Jumlah Hlm.	: 450

Judul Buku	: Berangkat dari Pesantren
Penyusun	: KH. Saifuddin Zuhri
Penerbit	: Gunung Agung
Tahun Terbit	: 1987
Jumlah Hlm.	: xvi+607 (termasuk indeks)

[P]ara santri adalah anak-anak rakyat, mereka jadi amat paham tentang arti kata rakyat. Paham benar tentang kebudayaan rakyat, tentang keseniannya, agamanya, jalan pikirannya, cara hidupnya, semangat, dan cita-citanya, suka-dukanya, tentang nasibnya, dan segala liku-liku hidup rakyat. Sebagai anak-anak dari rakyat, maka para santri lahir dari sana, demikian mereka hidup dan lalu mati pun di sana pula.

— KH Saifuddin Zuhri, *Guruku Orang-orang dari Pesantren* (1974).¹

Lokalitas, Pesantren: Sebuah Strategi dari Desa

Membaca buku *Guruku Orang-orang dari Pesantren* dan *Berangkat dari Pesantren* pertama-tama membaca sebuah lokasi, dan kelokalan atau lokalitas. “Suasana di sekeliling tukang gunting rambut sekitar

tahun 1929-an itu masih segar dalam ingatanku,” tulis Kiai Saifuddin Zuhri, “Bahkan orang-orang yang jadi langgananku parkir di sana masih kuingat betul.”

Suasana di sebuah kota kecil, Soka-raja, Keresidenan Banyumas, Jawa Tengah era kolonial. Sebuah kota kecil, yang suasananya tidak jauh beda dengan kampung lainnya, dengan aktor-aktornya, yang berkumpul di sebuah lokus pengetahuan. Bahkan di sebuah “pusat”: “tempat tukang gunting rambut selamanya menjadi markas tukang-tukang ngobrol dari segala macam lapisan”. Maka lokasi di sini menjadi persoalan racikan kebudayaan. Sehingga lokalitas lebih mencuat sebagai sebuah perebutan makna dan bukan sekadar persoalan fisik

¹ KH Saifuddin Zuhri, “Berakhirnya Masa Penjajahan”, dalam *Guruku Orang-orang dari Pesantren* (Yogyakarta: LKiS & Yayasan Saifuddin Zuhri, 2001 [1974]), hal. 183. Bagian ini dimuat kembali secara utuh dalam William H. Frederick dan Soeri Soeroto (penyunting), *Pemahaman Sejarah Indonesia: Sebelum dan Sesudah Revolusi* (Jakarta: LP3ES, 1982), hlm. 262-287.

sebuah tempat. Persoalan bagaimana dan ke mana lokalitas tersebut diarahkan dalam konteks kolonial dan revolusi kemerdekaan itulah yang membuat kedua buku tersebut masuk dalam genre teks Poskolonial.²

Di sebelah rumah Kiai Saifuddin kecil waktu itu, ada warung gunting rambut milik Abdulbasir. Sebut saja salon. Hampir semua orang kampung mengenal tempat ini. Seperti halnya warung kopi, tempat itu bukan cuma tempat merapikan dan memanjakan bagian atas kepala. Orang datang ke salon itu karena interaksi kulturalnya. Mungkin seperti cafe-cafe di pinggiran sungai Seine, di belahan kota

Paris, yang melahirkan para intelektual seperti Sartre dan Marleau-Ponty. Namun, tempat gunting rambut atau warung kopi memang tidak melahirkan para intelektual. Tapi di sanalah lahir sebuah imajinasi bersama, tempat di mana orang merasa sama-sama memiliki, bertukar informasi dan berbagi imajinasi secara bebas.

Salon milik Abdulbasir hadir di tengah situasi “alam penjajahan”. Itulah yang membuatnya bermakna, dan direkam dengan baik, dalam bahasa yang sangat sederhana oleh Kiai Saifuddin. Sebutan “markas” dan “selamanya” untuk salon tersebut adalah sebuah pilihan kata yang mengandung pengertian strategis.

² Genre “teks Poskolonial” ini muncul dari kebangkitan literatur-literatur Dunia Ketiga yang mengalami proses dekolonisasi. Proses dekolonisasi dalam politik dilanjutkan dalam genre “teks Poskolonial” menjadi sebuah “menulis-balik” (*writing-back*). Dimulai dari karya-karya Chinua Achebe, Frantz Fanon, dan Aimé Césaire dari Afrika di tahun 1950-an. Genre ini berbicara tentang respon penduduk terjajah terhadap kolonialisme, telak dan tepat menghunjam di jantungnya, yang mengambil dimensi ideologis, di mana representasi kolonial ditentang, dan validitas dan integritas kebudayaan pribumi dikukuhkan kembali. Novel Chinua Achebe, *Things Fall Apart* (1958), menandai perlawanan itu, sebuah *writing-back*, menulis balik, menyerang-balik. Lihat Neil Lazarus (editor), *The Cambridge Companion to Postcolonial Literary Studies* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004). Selain sebagai sebuah menulis balik, genre ini juga banyak berbicara tentang tanah, lokalitas dan teritori. Penulis-penulis asal Karibia, V.S. Naipaul, Edouard Glissant, George Lamming mengidentikkan tanah, lokasi dan teritori sebagai perlawanan terhadap kolonialisme. “*Every way of speaking is a land*” dan “*Everyman is created to speak the truth of his land*”, tandas Glissant misalnya dalam bukunya *La Lézarde* (1958). Lihat Peter Hallward, *Absolutely Postcolonial: Writing between the Singular and the Specific* (Manchester: Manchester University Press, 2001). Juga, kata “dari” dalam judul buku Kiai Saifuddin Zuhri *Berangkat dari Pesantren dan Guruku Orang-orang dari Pesantren* adalah sebuah metafor yang menggambarkan pengalaman liminalitas (transisional) masyarakat Dunia Ketiga yang terkoneksi dengan imajinasi tentang rumah dan tanah-air, seperti yang ditunjukkan oleh Edward Said dalam *Culture and Imperialism* dan secara khusus dalam pengalaman orang-orang Palestina dalam Edward Said dan Jean Mohr, *After the Last Sky*. Kemudian, kalimat “rumahku yang terbakar”, “rumahku diserang” (*Guruku*, hlm. 366) mengingatkan kita pada metafor yang dipakai Chinua Achebe “*my home under imperial fire*” yang dilanjutkan dengan tema “*the empire fights back*” (semakna dengan “*empire writes-back*” yang dipakai Bill Ashcroft dan kawan-kawan untuk menggambarkan karakter genre teks Poskolonial). Lihat Chinua Achebe, *Home and Exile* (New York: Anchor Books, 2001); dan, Bill Ashcroft, Gareth Griffiths dan Helen Tiffin, *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures* (London & New York: Routledge, 2002), edisi ke-2.

Salon bukan sekadar ruang publik bebas dengan kehendak untuk lepas dari belenggu kolonialisme; ia juga semacam laboratorium untuk sebuah eksperimen imajiner bersama tentang sebuah “bangsa” pasca kolonialisme. Sebuah proyek masa depan. Sebutan markas bisa jadi itu adalah ruang bernama “bangsa” itu, dan “selamanya” adalah sebutan untuk usia dan rentang waktu ruang imajiner tersebut.

Coba perhatikan orang-orang yang menjadi langganan tempat tersebut: Abdul Fattah, guru “sekolah Arab” – sebutan untuk madrasah di zaman itu yang pandai menggesek biola, pemegang peran utama kalau lagi main gambus; Abu Suja’i, pemain *rodad* dan tukang penatu yang paling banyak “omong politik”; Achmad Syuhada, pemain sepak bola “back dalam” pengagum Kiai Abdul Wahab Chasbullah; Muhammad Akhsan, tukang gunting rambut keliling yang juga suka parkir [mampir] di sana, ia pendebat yang kritis dan jenaka. Dan Abdulbasir, sahibul bait, menjadi moderatornya. “Ia bijak dan banyak senyum, pantas pandai mengemong,” tulis Kiai Saifuddin.³

Sekilas, dari kesan yang muncul, warna-warni orang-orang yang mampir di salon itu, menggambarkan aneka-ragam latar belakang sosial, profesi, selera, hobi, kecenderungan, dan tabiat orang-orang kampung itu. Dari keragaman itu, ternyata ada yang menyatukan mereka. Yaitu

interaksinya dengan bacaan yang tersedia di salon itu. Dan interaksi dengan bacaan itulah yang menentukan kualitas imajinasi mereka tentang kolonialisme dan cita-cita kebangsaan.

Kiai Saifuddin masih ingat akan bacaan-bacaan tersebut, yang berserakan di bangku bambu panjang salon tersebut. Ada harian *Pemandangan* pimpinan M. Tabrani, terbit di Jakarta. Ada koran Melayu-Tionghoa *Sin Po* dan *Matahari*. “Jangan kaget, ada juga harian politik yang radikal, tentu membacanya sembunyi-sembunyi”, Kiai Saifuddin mengingatkan. Harian itu bernama *Indonesia Berjoang*, dan nama pengasuhnya tak diingat lagi oleh sang kiai. Ada majalah Islam populer *Panji Islam* pimpinan Zainal Abidin Achmad dari Medan, dan majalah politik *Mustika*, dalam ingatan sang kiai, diasuh oleh H.O.S. Cokroaminoto. Dalam bukunya *Berangkat dari Pesantren*,⁴ Kiai Saifuddin Zuhri juga menyebut, *Berita NU*, *Suara Ansor NU*, dan mingguan politik *Pesat* asuhan Sayuti Melik dan istrinya, S.K. Trimurti, dari Semarang, tak luput dari bacaan orang-orang kampung langganan salon itu. Mereka rata-rata berusia separuh baya hingga berusia senja. Dan bacaan itu sendiri, tulis Kiai Saifuddin, kebanyakan “koran-koran basi dan majalah-majalah tua”.

“Basi” dan “tua”? “Tua” dan “basi” bisa berarti isinya sudah ketinggalan dari edisi

³ Zuhri, *Guruku*, hlm. 6-8.

⁴ KH. Saifuddin Zuhri, *Berangkat dari Pesantren* (Jakarta: Gunung Agung, 1987), hlm. 111.

yang terakhir atau dari rekaman peristiwa kini atau yang belakangan. Atau bisa juga, bacaan tersebut hanya itu-itu saja, tidak ada yang baru. Yakni, sirkulasinya tidak berjalan lancar, alias mandeg. Bisa pula berarti kertasnya sudah lapuk, kumal dan lusuh. Tapi, ternyata, bukan itu yang menjadi perhatian para pembacanya di salon itu. Yang relevan justru adalah konteks pengalaman penerimaan mereka terhadap bacaan tersebut.⁵ Yakni, frekuensi bacaan itu sendiri yang diulang-ulang atau sering dibaca, sesuatu yang selalu menarik perhatian dan menggoda untuk disentuh dan ditelisik. Kertasnya bisa saja lusuh, isinya sudah basi, *out of date*, sudah ketinggalan zaman, atau kolot (yang kemudian membenarkan Geertz menyebut mereka “*they don’t suit the times*” dalam *Religion of Java*).⁶

Hanya saja, bukan itu yang “bermakna” bagi pembacanya. Yang bermakna justru adalah pengalaman membuka-buka halaman-halaman yang basi dan tua itu. Pengalaman itulah yang selalu baru, aktual dan kontekstual. Dari sana aneka makna dan pemahaman bermunculan dari interaksi dengan teks-teks yang basi, tua, kumal dan lusuh itu. Bahkan ada bacaan yang saking “kumal dan tak karuan lagi lembarannya” itulah yang justru paling digemari untuk dibaca. Misalnya koran

Fikiran Rakjat dari Bandung. “Seingatku, majalah yang belakangan ini asuhan Ir. Sukarno dan Gatot Mangkupradja. Aku masih ingat betul, tiap orang yang akan menyentuh lebih dulu menjenguk keluar jendela sambil menanyakan ‘Ada polisi lewat apa tidak?’”, tulis Kiai Saifuddin.

Pengalaman ini disebut Kiai Saifuddin “membaca sembunyi-sembunyi”. Ini sebuah strategi memperoleh informasi, dan memaknai sebuah informasi dalam sebuah konteks. Pengalaman membaca untuk keperluan ujian dan membaca dalam konteks represi dan resistensi terhadap represi tersebut, tentu dua hal yang berbeda. Perilaku membaca pada konteks yang terakhir ini tentu sangat kaya dengan aneka pemaknaan, bagai air yang senantiasa mengalir. Ada pengalaman-pengalaman bersama, ada suara-suara gugatan, dan harapan tentang masa depan yang lebih baik. Semuanya tergantung pada faktor-faktor posisi pembaca, konteks kehadiran teks serta bentuk penerimaan pembaca. Hal itu menentukan kualitas interaksi pembaca dengan teks tersebut. Kekayaan pengalaman itulah yang diungkap Kiai Saifuddin, di mana tiap-tiap suara dan pengalaman, sekecil apapun, mendapatkan tempatnya.

Di tempat gunting rambut itu, yang sarat pengalaman dan aneka makna,

⁵ Dalam pendekatan estetika resepsi atau estetika penerimaan, makna dilihat sebagai hasil interaksi antara teks dan pembaca, dan tergantung bagaimana faktor-faktor posisi, kehadiran dan penerimaan sebuah teks oleh pembaca. Lihat misalnya Umar Junus, *Resepsi Sastra: Sebuah Pengantar* (Jakarta: Gramedia, 1985).

⁶ Lihat studi saya, “NU Studies Menulis-Balik Geertz”. Draft tulisan, tidak diterbitkan, 2008.

sehingga disebut “markas”, sebuah imajinasi diramu: imajinasi tentang anti-kolonialisme, termasuk respon dan siasat terhadap kolonialisme. Mereka ingin merebut fantasi dan imajinasi itu sebagai milik mereka, sebelum orang lain mengambilnya, dan memberikan kepadanya kerangka atau model untuk berimajinasi tentang diri mereka sendiri. Misalnya dalam kerangka dan model “pesantren”. Cerita-cerita, hikayat orang-orang kampung, pikiran-pikiran mereka, tepatnya strategi-strategi kebudayaan mereka dalam menghadapi kehidupan penjajahan, semua dipotret oleh Kiai Saifuddin dengan sebuah pendekatan khas pesantren,

antropologi.⁷

Model yang dipakai Kiai Saifuddin Zuhri untuk membaca pengalaman orang-orang di kampungnya itu, di sebuah kota kecil, adalah model antropologi. Maka pilihan yang tepat untuk menuliskannya adalah metode etnografi. Kiai Saifuddin bukanlah tipe penulis yang melihat sejarah sebagai cerita linear, bergerak lurus menuju sebuah tujuan tunggal nan dangkal. Bukan pula penulis yang mengidealkan pesantren dan komunitasnya menjadi modern, progresif, di mana ada hirarki nilai dan pengetahuan antara yang kolot dan yang maju, antara yang konservatif dan terbuka.⁸

⁷ Sebelum muncul sebagai disiplin ilmu-ilmu sosial modern yang mengkaji masyarakat primitif dan terbelakang untuk kepentingan kolonisasi dan modernisasi, antropologi dalam konteks pesantren biasa dikenal dalam kajian tentang “*siyaqah*”, “*siyaqul kalam*” atau kajian “*asbabun nuzul*”. Misalnya dalam ilmu ushul fiqh atau ilmu balaghah, ilmu tentang estetika bahasa, sering kita jumpai sebutan “*siyaqul kalam*”. Artinya, konteks sosial sebuah ucapan atau wacana. Kalangan pesantren sudah terbiasa dengan perbincangan tentang sebuah konteks atau asal-usul sosial sebuah wacana atau pembicaraan. Dalam ilmu-ilmu Al-Quran, kalangan santri sudah familiar dan akrab dengan ilmu “*asbabun nuzul*”, sub-disiplin dalam ilmu Al-Quran yang membicarakan latar belakang dan asal-usul turunnya ayat dalam Al-Quran dalam konteks masyarakat yang dihadapi oleh Rasulullah SAW. Demikian pula dalam ilmu hadis, dikenal sebutan “*asbabul wurud*”, yakni konteks sosial lahirnya sabda, perilaku dan petunjuk Nabi SAW. Lihat Ahmad Baso, *Dirasah Nahdliyah*, Buku Pertama, naskah buku, belum diterbitkan.

⁸ Itu yang membedakannya dengan pendekatan sosiologis (atau antropologi sosial ala Geertzian), yang awal 1970-an sedang laris di kalangan ilmuwan sosial dalam mendekati pesantren. Seperti tampak dalam proyek LP3ES tentang pengembangan pesantren dan masyarakat, melalui penerbitan buku *Pesantren dan Pembaharuan* (1974). Sebuah pembuka tentang “fenomena perkembangan abad mutakhir”. Editornya, M. Dawam Rahardjo, menulis semangat “pembaruan” tersebut dengan mengkaitkannya dengan ide tentang “perubahan sosial”, melalui penciptaan gagasan-gagasan baru, dengan kalangan generasi muda sebagai motor penggerakannya. Intinya, “penterjemahan dari bahasa yang dikenal ‘di sektor modern’ ke dalam bahasa yang dipeluk ‘di sektor tradisional’”, bahwa “proses pembaruan dan perubahan sosial seyogyanya ditumbuhkan melalui pendayagunaan modal kultural yang telah dikenal masyarakat kita seperti lembaga pesantren”. Abdurrahman Wahid awalnya terpengaruh oleh pendekatan model ini. Tapi kemudian mulai berubah, di awal 1980-an, dengan mengadopsi pendekatan model “antropologi kiai” seperti dibuktikan dalam tulisan-tulisannya tentang kiai di majalah *Tempo*. Lihat Abdurrahman Wahid, *Kiai Nyentrik Membela Pemerintah* (Yogyakarta: LKiS, 2000), cet. 3.

Pendekatan antropologi, cara melihat kehidupan sehari-hari orang-orang wong cilik, memungkinkan Kiai Saifuddin untuk mencatat semuanya: setiap orang punya suara untuk diperdengarkan, masing-masing punya cerita untuk dikisahkan, dan setiap manusia punya pengalaman aktual untuk selalu diungkapkan. Dengan metode etnografi ini, semua punya akses, menjadi organik – dalam pengertian Gramsci. Yakni, menjadi bagian yang tak terpisahkan dari kisah-kisah sebuah pelibatan berbagai kalangan masyarakat apapun, dan dari manapun latar belakangnya.

Dalam pendekatan antropologi ini pula, pengalaman aktual dalam membaca koran dan majalah yang basi, lusuh, menunjukkan tidak bertemunya waktu dan tempat secara linear. Yang lama, basi, kumal, tapi selalu baru, selalu aktual dan *fresh*, dalam sebuah pengalaman, pengalaman “*here and now*”, “*at home in a place*”, yang selalu jamak dan majemuk. Pe-

ngalaman dari orang-orang yang terlibat dalam sebuah konteks, dari sebuah tempat, dari sebuah kedekatan dan keterikatan dengan sebuah lokus. Singkatnya, sebuah kemajemukan ruang (*spatial plurality*).⁹ Pengalaman dengan tempat, lokasi, lokalitas, memungkinkan mereka merangkai bayangan bersama tentang bangsa yang tidak dibatasi waktu, dan juga tentang tradisi yang tidak terjebak ke dalam kategori-kategori masa lalu, masa kini dan masa depan.

Kiai Saifuddin memulai dengan pengalaman desanya, sebuah *locus*. Ia bermakna lebih dari sekadar tempat: bukan hanya imajinasi tentang satu wilayah kultural, dengan batas-batasnya, tapi juga – mengikuti Arjun Appadurai – sebuah “produksi lokalitas”.¹⁰ Itu misalnya ditunjukkan dalam pengalaman Saifuddin kecil dengan gurunya, Ustaz Mursyid asal Solo, yang kemudian beralih “menjadi” orang Banyumas.¹¹

Sang ustaz ini umumnya dipandang

⁹ Ashcroft, et. al., *The Empire Writes Back*, hlm. 34. Menurut kritikus Poskolonial ini, pengalaman masyarakat pasca-kolonial dalam menulis-balik ditandai pertama-tama dari pengalaman dengan bahasa yang terkait dengan tempat, dan bukan dengan waktu. Keterkaitan dengan tempat memungkinkan mereka membebaskan diri dari masa lalu yang diidentikkan dengan kekolotan, menuju kepada sebuah wacana pengetahuan yang mengidentikkan dirinya dengan sebuah lokasi, dan dari sana menulis tentang sejarah, dan menulis diri mereka dalam sejarah. Sejarah pun tidak lagi muncul sebagai sesuatu yang linear, yang berakumulasi dari yang tidak sempurna ke yang sempurna dan total. Bukan pula sejarah yang menertibkan yang mencuat keluar dari sebuah *chaos*, ketidakteraturan. Tapi sejarah adalah sebuah *palimpsest*, di mana masing-masing masyarakat pasca-kolonial menuliskan sejarahnya dari lokalitasnya sendiri. Lihat juga Bill Ashcroft, Gareth Griffiths dan Helen Tiffin, *The Post-Colonial Studies Reader* (London & New York: Routledge, 1995), hlm. 355-357. Tentang arti *palimpsest*, lihat Bill Ashcroft, Gareth Griffiths dan Helen Tiffin, *Key Concepts in Post-Colonial Studies* (London & New York: Routledge, 1998), hlm. 174-176.

¹⁰ Arjun Appadurai, *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997), hlm. 179.

¹¹ Zuhri, *Guruku*, hlm. 14-16.



sebagai kaum priyayi mengingat asalnya. Dan kaum priyayi biasanya merokok pakai cengkeh atau rokok putih, tidak pakai kemenyan dan klembak. Tapi Ustadz Mursyid tidak demikian. “Kerso klembak menyan?” (Doan juga merokok pakai kemenyan dan klembak) seseorang menyapanya. “Kulo rak tiyang Banyumas!” (Saya kan juga orang Banyumas!), jawab sang ustaz dengan senyum. “Beliau bukan orang asing di Banyumas. Beliau telah jadi orang Banyumas, telah manunggal sebagai orang Banyumas,” kenang Kiai Saifuddin kecil tentang gurunya itu yang suka main bola dengan murid-muridnya, “Setelah tinggal di Banyumas, beliau berbaur ke

dalam kebudayaan Banyumas, hidup dengan tradisi Banyumasan”.¹²

Apa yang diungkapkan Kiai Saifuddin ini adalah sebuah permainan posisi dari gurunya, dalam sebuah lokalitas. Awalnya hanya berupa perbedaan dalam soal tetek-bengek merokok. Merokok dengan klembak mungkin bukan hanya berlaku di kalangan penduduk Banyumas.¹³ Namun yang ingin ditunjukkan oleh Kiai Saifuddin adalah bagaimana perubahan posisi itu menghasilkan sebuah horizon pemaknaan baru tentang “berada di sebuah lokasi”. Produksi kelokalan seperti “menjadi Banyumas” itu menggerakkan imajinasi orang-orang kampung untuk melihat sesuatu yang dari luar dalam konteks lokalitasnya, dalam posisi mereka sebagai subyek lokalitas. Bahasa pesantrennya, sebagai *fa'il* yang aktif, dan bukan *maf'ul*. Pengalaman gurunya yang berproses secara liminal, transisional, dari “menjadi Solo”, simbol priyayi yang eksklusif, ke “menjadi Banyumas” yang bersama dan inklusif, ikut menggerakkan produksi lokalitas itu.

Pengalaman liminal dan transisional itu, dalam sebuah konteks, ditunjukkan pula dari cara berpakaian sang ustaz ini.

Ketika pertama kali masuk ke sekolah agama, Madrasah al-Huda Nahdlatul Ulama, di usia sepuluh tahun, pertemuan

¹² Zuhri, *Guruku*, hlm. 15. Huruf miring dari teks asli.

¹³ Dalam studi Lance Castles misalnya tentang industri pabrik rokok Kudus, rokok klembak adalah produksi industri rakyat. Lihat Lance Castles, *Tingkah Laku Agama, Politik dan Ekonomi di Jawa: Industri Rokok Kudus* (terj. J. Sirait) (Jakarta: Sinar Harapan, 1982).

¹⁴ Castles, *Tingkah Laku Agama*, hlm. 18. Huruf miring dari teks asli.

Kiai Saifuddin kecil dengan Ustaz Mursyid ditandai dengan sesuatu yang material. Yakni, dari jenis pakaian yang dipakai, yang tampak di luar, sesuatu yang denotatif, tapi sebenarnya bermakna konotatif:

“Aku seperti terpukau oleh suatu kemusykilan. Apakah aku sedang berhadapan dengan seorang ulama atautkah seorang *ndoro Mantri Guru*? Beliau mengenakan *blangkon* dan *baju beskat lurik*. Teringat aku cerita anggota klub *tukang gunting rambut Abdulbasir*, bahwa ketika itu *kaum pergerakan* sedang melancarkan suatu gerakan *swadeshi*. Semua orang yang mencintai tanah air dianjurkan memakai pakaian tenunan hasil kerajinan rakyat. Baju lurik dan peci lurik. Orang yang sedang asyik berbicara dengan ayah ini menimbulkan pertanyaan di kepalaku, ini orang apa. Blangkonnya mengingatkan aku pada *ndoro Mantri*, bajunya mengingatkan aku kepada *kaum Pergerakan Nasional*, tetapi yang sudah jelas orang ini pemimpin Madrasah al-Huda, bahkan seorang ulama terkenal”.¹⁴

Kiai Saifuddin kecil sudah mengamarkan bagaimana makna berpakaian itu tidak seharusnya dilihat dari aspek luarnya. Tapi pada makna simboliknya, atau konotatifnya. Bisa jadi makna konotatif itu diperoleh dari pengalaman, dari sosialisasi, atau dari siasat-siasat kebudayaan yang muncul di lingkungan masyarakatnya saat itu. Misalnya, cara Kiai Saifuddin menghubungkan cara berpakaian gurunya dengan ingatannya tentang pemaknaan orang-orang sekampung tentang dunia pergerakan dan arti *swadeshi*. Ingatan tersebut kemudian

berbuah menjadi sebuah strategi: strategi “mencintai tanah air”, strategi “memakai pakaian tenunan hasil kerajinan rakyat”. Kita tentu tahu, pengetahuan orang-orang kampung ini adalah sebuah pengetahuan yang sudah mengglobal. Apapun yang terjadi di dunia luar, seperti gerakan Gandhi di India untuk memandirikan ekonomi bangsanya, masuk juga ke telinga mereka. Tapi pengetahuan global itu tidaklah kemudian menjadikan mereka tercerabut dari akarnya. Mereka menerjemahkan pengetahuan tersebut ke dalam sebuah bahasa baru. Sebuah bahasa yang belum tentu serupa dengan dunia luar tersebut. Cara berpakaian sang guru dipotret oleh Kiai Saifuddin mewakili tiga segmen masyarakat sekaligus: kaum priyayi, rakyat kecil dan petani (yang dibahasakan “abangan”) dan komunitas santri-kiai. Blangkon, baju beskat lurik, sarungan.

Artinya, sebelum belajar secara tekstual, melalui buku-buku di ruang kelas, Kiai Saifuddin sudah mulai diajarkan dengan sebuah kehidupan. Ide *swadeshi* mungkin terlalu berat dipahami bagi orang-orang kampung, juga bagi anak-anak belia seumuran Kiai Saifuddin kecil. Arti independen dan kemandirian mungkin terlalu abstrak. Tapi ketika ide tentang *swadeshi* dan kemandirian ekonomi itu diterjemahkan ke dalam praktik berpakaian, maka makna dan pengertiannya pun ikut jadi merakyat,

¹⁴ Zuhri, *Guruku*, hlm. 76. Gerakan *swadeshi* seperti dialami oleh orang-orang kampung ini, ternyata

populis. Apalagi pengetahuan dan pendidikan tersebut mencakup segenap segmen, sehingga tidak ada stratifikasi atau tingkat-tingkat pemahaman di antara masyarakat. Cara guru-guru Kiai Saifuddin mengajarkan kemandirian itu sangatlah sederhana. Seperti yang diceritakan tentang gurunya Raden Haji Mukhtar, konsul NU di Jawa Tengah, yang lebih akrab dipanggil "Pak Mukhtar". "Selagi masih ada warung milik orang kita, seharusnya kita membeli keperluan sehari-hari ke sana ... "— dengan sejumlah penggunaan bahasa "orang kita".¹⁵

Lebih dari itu, pelajaran tentang pakaian itu punya dampaknya yang lebih luas. Kiai Saifuddin mengungkap cara guru-gurunya mengintegrasikan pengertian ke-Banyumas-an itu ke dalam cakupan yang lebih luas: "menjadi Indonesia". Ketika orang-orang kampung ini mengaji buku Soekarno yang diperoleh dengan sembunyi-sembunyi,¹⁶ *Mencapai Indonesia Merdeka*, mereka belajar kenya-

taan berikut: "Sebutan Jawa tak boleh lagi dipakai, harus diganti dengan sebutan Indonesia. Jawa itu cuma kecil saja, tetapi Indonesia lebih besar dan lebih perkasa!"¹⁷

Pengalaman ini disebut proses liminalitas atau transisional. Pengalaman liminalitas adalah pengalaman ambang. Liminal artinya ambang pintu, tidak di ruang yang satu, tidak di ruang yang lain, tidak di dalam, tidak juga di luar. Dalam studi antropologi, pengalaman ini biasanya muncul dalam konteks upacara atau ritus petalihan, seperti kelahiran, perkawinan atau kematian.¹⁸ Homi K. Bhabha, salah seorang pentolan teori Poskolonial, kemudian melanjutkan konsep ini, bukan pada basis waktu, tapi pada basis lokasi (*location*). Misalnya dalam komunitas imigran asal India dan Timur Tengah di Eropa, yang mengalami proses transisional antara lokasi asal mereka dan lokasi keberadaan mereka di dunia Barat. Proses kreatif pengalaman kaum imigran ini yang di antaranya melahirkan teori Poskolonial

di kota ditampik, bahkan oleh pentolan tokoh nasionalis sendiri, Mohammad Hatta. Lihat "Interview Toean Moehammad Hatta", *Daulat Ra'jat*, 20 Agustus 1932, hlm. 5-6. Selengkapnya tentang Hatta ini lihat tulisan saya, "Hatta: Revolusi Pasif, Revolusi Kapital". Draft naskah, belum diterbitkan, 2008.

¹⁶ Zuhri, *Berangkat dari Pesantren*, hlm. 74-77. Aktor yang menyelematkan buku Soekarno tersebut adalah seorang perempuan, ibu Kiai Saifuddin sendiri.

¹⁷ Zuhri, *Berangkat dari Pesantren*, hlm. 77.

¹⁸ Lihat Y.W. Wartaya Winangun, *Masyarakat Bebas Struktur: Liminalitas dan Komunitas menurut Victor Turner* (Yogyakarta: Kanisius, 1990). Menurut Victor Turner, tahap liminal merupakan tingkat atau periode sewaktu subyek ritual mengalami nilai-nilai asasi untuk hidup dan saat ketegangan-ketegangan serta konflik-konflik dalam kehidupan sehari-hari dipecahkan dan diperdamaikan untuk sementara waktu. Periode liminal dapat digambarkan sebagai tahap untuk merefleksikan hidup. Soalnya refleksi bagi manusia merupakan suatu pengalaman manusia yang eksistensial. Disebut eksistensial karena menyangkut pengalaman manusia kongkret dan berhubungan dengan eksistensinya sebagai manusia.

¹⁹ Lihat Homi K. Bhabha, *Location of Culture* (London & New York: Routledge, 2000).

tentang “meniru” dan “melawan” atau mimikri.¹⁹ Pendekatan liminalitas ini pernah pula dipakai oleh Ben Anderson dalam memahami keterlibatan pesantren dalam revolusi kemerdekaan, dengan aktornya kaum pemuda kader kiai.²⁰

Namun demikian, bagi Kiai Saifuddin, proses liminalitas itu, dari menjadi Banyumas ke menjadi Jawa ke menjadi Indonesia, “dari kesantrian kami ke kebangsaan kita”, lebih bermakna sebagai strategi memposisikan-diri (*positioning*) di tengah arus perubahan zaman itu. Strategi-strategi ini yang ingin saya tunjukkan pada tiga kasus berikut: *pertama*, kasus “kehadiran” kolonialisme, dengan simbol kuasanya pada Tuan Wedono, PID dan Ir. Baars, juragan pabrik gula di Kalibagor, tetangga desa Kiai Saifuddin.²¹ *Kedua*, kehadiran H.O.S. Cokroaminoto dan ide-ide pembaruan atau reformisme Islam. *Ketiga*, kehadiran Soekarno dengan Partindo dan ide-ide pergerakan nasional.

Yang ingin digaribawahi oleh Kiai Saifuddin dari ketiga aspek pertemuan itu adalah aspek orisinalitas dan kreatifitas orang-orang desa –dan bukan gambaran tentang desa yang eksotik, yang mengundang kaum turis, desa yang pasif, tidak

bertenaga, dan hanya membeo kepada orang kota. Perjumpaan dengan kolonialisme (*colonial encounter*) bisa jadi menghasilkan bentrokan keras, gesekan, asimilasi, akomodasi, ambivalensi atau siasat-siasat baru. Namun Kiai Saifuddin tidak berbicara tentang orang-orang kampung yang melawan kolonialisme dalam arti fisik. Tapi itu dilakukan dalam wacana, dalam rangkaian cerita dan *folklore*, dalam kesadaran, melalui proses pendidikan, di mana pesantren hadir sebagai aktornya. Mungkin ada penundukan secara fisik, tapi situasi seperti itu bisa menghasilkan rupa-rupa resistensi.

Kiai Saifuddin berceritera tentang Tuan Wedono, simbol keangkuhan kekuasaan kolonial. Ketika kiainya dipanggil penguasa lokal ini untuk diinterogasi (cuma karena menolak pungutan untuk hewan kurban dan tidak setuju tawaran subsidi dari pemerintah kolonial), Kiai Saifuddin kecil menulis alasan kiai-kiainya: “Masa’ untuk beribadah dipungut biaya”, “Tidak layak untuk beribadah dibayar”!²² Menulis alasan ibadah ini sangat telak, dan menusuk langsung ke jantung kolonialisme. Karena di sini terjadi bentrokan, antara yang

¹⁹ Ben Anderson, *Revoloesi Pemoeda: Pendudukan Jepang dan Perlawanan di Jawa 1944-1946* (terj. Jiman Rumbo) (Jakarta: Sinar Harapan, 1988).

²¹ Tentang sepak terjang PID (Politieke Inlichtingendienst) atau polisi rahasia kolonial Belanda ini, lihat Takashi Shiraishi, “Policing the Phantom Underground”. *Indonesia*, No. 63 (April 1997), hlm. 1–46; dan, P.J.A. Idenburg, “Jawaban Belanda atas Nasionalisme Indonesia”, dalam H. Baudet dan I.J. Brugmans (eds.), *Politik Etis dan Revolusi Kemerdekaan* (terj. Amir Sutaarga) (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1987).

²² Zuhri, *Guruku*, hlm. 73-74.

²³ Problem ini sudah saya paparkan dalam buku saya, *Islam Pasca Kolonial: Perselingkuhan Agama*,

politik dan yang religius. Bagi pemerintah kolonial, yang religius adalah politikal, oleh karena itu harus dikendalikan, diawasi, dipungut biaya, dan diberi hibah (mirip “politik cambuk dan wortel”). Sementara bagi kalangan pesantren, yang religius haruslah pula dianggap religius, tidak ada yang politikal, maka jangan dicampurbaurkan. Dan ini bisa dikatakan sebuah proses “sekularisasi anti-kolonial”. Artinya, Kiai Saifuddin ingin mengajarkan kepada juragan-juragan kolonial itu, tempatkanlah sesuatu pada tempatnya. Agama ya agama, politik ya politik. Tapi, pengajaran pesantren itu sendiri dianggap ancaman. “Oleh kekuasaan Hindia Belanda [itu dianggap] sebagai aksi politik terselubung, anti pemerintah kolonial ... laboratorium kegiatan politik menentang kekuasaan kolonial”, tandas Kiai Saifuddin menggambarkan benturan itu. Sekali lagi, dalam studi Poskolonial, ini disebut problem “*the gaze*”, cara pandang.²³ Kolonialisme melihat segala yang religius (seperti yang dilakukan pesantren) sebagai ancaman. Saking mendalamnya cara

mereka memandang, terlalu dalam memandang, *deep-gaze* (kemudian dilanjutkan oleh Geertz dengan *thick description*, deskripsi mendalam, melihat relasi santrian-priyayi sebagai politikal), sehingga segalanya dianggap berbau politis, dan berbahaya.

Selain itu, dalam beberapa kesempatan, Kiai Saifuddin mengungkapkan ketakutan pejabat kolonial dengan penduduk pribumi yang membaca buku-buku dan majalah-majalah kaum nasionalis. Klaim orang-orang Belanda sebagai bangsa beradab dan punya politik etis, tapi ternyata ketakutan dengan penduduk desa yang pintar dan gemar membaca. Hanya bangsa biadablah yang melarang orang-orang membaca buku—demikian kira-kira pandangan orang-orang kampung yang selalu mencari celah untuk bisa membaca meski dengan sembunyi-sembunyi. Dengan kata lain, sifat kedunguan, paranoid dan cacat berpikir kaum penjajah, mampu dinarasikan-kembali oleh Kiai Saifuddin secara lebih terbuka dan juga menohok.²⁴

Kolonialisme dan Liberalisme (Bandung: Mizan, 2005).

²⁴ Proses dekolonisasi membawa perubahan baru dalam asumsi psikologi seperti ini. Itu dimulai dengan munculnya buku Octave Mannoni, *Prospero and Caliban: the Psychology of Colonization* (terbit 1950). Kalau dalam konteks psikologi kolonial, yang menjadi obyek penelitian, sebagai pasien yang kena penyakit jiwa, adalah penduduk terjajah atau pribumi, maka dalam konteks dekolonisasi psikologi ini, yang menjadi obyek atau pasien itu justru adalah Barat atau penjajah itu sendiri. Jadi awalnya dipandang, kini balik memandang. Dalam konteks kolonialisme, penjajah juga mengalami problem penyakit jiwa atau masalah psikis dan psikologis. Karya Fanon, *Black Skin, White Masks* dan *The Wretched of the Earth* (terbit pada 1950-an), meradikalisasi psikoanalisis sebagai senjata perlawanan melawan kolonialisme. Bayangkan, melalui senjata psikoanalisis anti-kolonial ini, Barat ditempatkan sebagai subyek yang tidak utuh, ambivalen, penuh kontradiksi, dan juga berpenyakit jiwa!

²⁵ Zuhri, *Guruku*, hlm. 74.

Lebih tajam lagi, kedunguan, paranoid dan cacat mental kaum penjajah itu kembali ditonjolkan dalam sikap kaum pesantren terhadap PID, simbol kekerasan militerisme-fasisme kolonial. PID memang dibentuk untuk kepentingan member-sihkan penduduk pribumi dari anasir kaum kiri pasca pemberontakan komunis 1926-1927. Dan yang membuat kaum penjajah makin paranoid, di mata komunitas pesantren, adalah hadirnya seseorang yang ngaji berbulan-bulan dan ternyata adalah alat PID. Setelah ketangkap basah, "santri" PID ini pun kabur. "Agaknya, si PID ini dikirim majikannya untuk menyelidiki dunia pesantren, dan sampai di mana hubungannya dengan Nahdlatul Ulama", tulis Kiai Saifuddin Zuhri menela-lanjangi status PID ini.²⁵

Siasat serupa juga muncul terhadap Insinyur Baars, simbol kerakusan kapitalisme kolonial.²⁶ Kiai Saifuddin melukiskan dengan apik pertemuan itu, dengan mengkaitkan bayangan orang-orang desa tentang Soekarno, sang "insinyur". "Paman Nawawi, teman ayah, cuma sanggup mengkhayal bahwa perkataan

insinyur mengingatkan dia pada seorang Belanda pembesar pabrik gula di Kalibagor dekat desaku", ungkap Kiai Saifuddin, "Tetapi Insinyur Sukarno bukanlah pembesar pabrik gula!"²⁷ Permainan imajinasi antagonistik tentang insinyur ini, antara yang diidolakan dan yang dibenci, menunjukkan aspek kreatifitas orang-orang desa yang tak terduga. Setiap disebut nama Soekarno, seketika itu juga muncul nama Baars, sang kapitalis licik itu. Demikian pula sebaliknya, memahami Soekarno dengan baik, mengharuskan mereka membayangkan si juragan pabrik gula itu, dengan segenap tingkah lakunya yang menyengsarakan rakyat, untuk tahu apa sebetulnya yang diperjuangkan pendiri PNI itu. "Paman Nawawi juga mengerti bahwa Belanda itu penjajah, dan bahwa Indonesia itu yang dijajah, supaya Belanda jangan menjajah Indonesia," tulis Kiai Saifuddin Zuhri tentang pendidikan politik macam apa yang diperoleh Paman Nawawi, yang sehari-hairnya hanyalah seorang sais delman.²⁸

Strategi penulisan Kiai Saifuddin Zuhri juga muncul dengan kuat ketika mem-

²⁶ Sudah banyak studi tentang dampak pemiskinan petani desa berkat ekspansi industri gula ini di Jawa – sesuatu yang justru dianggap "berkah" oleh Geertz terutama buat "idola"-nya, kalangan santri-modern-pembaru. Untuk studi kasus itu di Jawa Timur, lihat misalnya R. E. Elson, *Javanese Peasants and the Colonial Sugar Industry: Impact and Change in an East Java Residency, 1830-1940* (Singapore: Oxford University Press & Asian Studies Association of Australia, 1984); sedangkan untuk konteks pantai utara Jawa Tengah, lihat Anton Lucas, *Peristiwa Tiga Daerah: Revolusi dalam Revolusi* (Jakarta: Grafiti Pers, 1989), hlm. 17-25. Kebencian terhadap kapitalisme pabrik gula ini yang kemudian memicu sejumlah gerakan revolusi sosial di beberapa daerah di Jawa.

²⁷ Zuhri, *Berangkat dari Pesantren*, hlm. 76-77.

²⁸ Zuhri, *Berangkat dari Pesantren*, hlm. 77.

²⁹ Zuhri, *Guruku*, hlm. 72.

bahas “dunia luar” yang masuk ke dalam pesantren. Ada dua hal yang ditekankan, dan diperlakukan secara berbeda: dunia luar dalam arti modernisasi dan pembauran, dan dunia luar dalam arti dunia pergerakan.²⁹ Dalam menghadapi keduanya, pesantren memiliki pendekatannya sendiri. Dan itu dibahasakan oleh Kiai Saifuddin sebagai “pesantren bergerak”.³⁰ Di sini persepsi diri pesantren terbentuk justru dalam realitas pertemuan dengan dunia luar tersebut, di mana ia memainkan dirinya sebagai subyek, sebagai *fa'il*. Persepsi diri ini yang memungkinkan pesantren bisa mengatur irama dan mengendalikan suasana kapan membuka diri terhadap arus dari luar dan kapan menutupnya dengan siasat-siasatnya sendiri. Jadi, bukannya arus luar itu yang mendikte pesantren, tapi justru pesantrenlah yang mengendalikan situasi agar tidak merugikan masyarakat pesantren dan juga bangsa secara keseluruhan.

Itu misalnya ditunjukkan dalam perlakuan pesantren dan masyarakat desa terhadap kehadiran tokoh pergerakan nasional HOS. Cokroaminoto ke kampung Kiai Saifuddin. Pendiri *Sjarekat Islam* ini menetap di Sukaraja, sekitar dua bulan pada 1933 untuk keperluan kaderisasi (*kader-vorming*). Puluhan pemuda datang dari Sumatera Barat, Jawa Barat, bahkan dari Gorontalo, mengikuti kaderisasi itu. “Mula-mula aku heran mengapa



www.nu.or.id

tak seorang pun pemuda dari kampungku memasuki kelompok mereka. Baru kemudian kami menyadari bahwa mereka khusus pemuda-pemuda dari kalangan Syarikat Islam. Padahal sebagian terbesar pemuda-pemuda dan santri-santri di kampungku berada dalam naungan Nahdlatul Ulama. Ada juga yang Muhammadiyah, tetapi cuma sedikit sekali, hampir terbatas dalam lingkungan satu keluarga”.³¹

Mengapa tidak ada yang tertarik? Dalam *Berangkat dari Pesantren*, Kiai Saifuddin mengungkapkan, beberapa tahun sebelumnya hampir semua penduduk

³⁰ Zuhri, *Guruku*, hlm. 105.

³¹ Zuhri, *Guruku*, hlm. 74-75.

³² Zuhri, *Berangkat dari Pesantren*, hlm. 92-93.

kampung bangga menjadi “kaum Syarikat Islam”. Tapi, setelah Hadhratus Syekh KH. Hasyim Asy’ari bersama Kiai Wahab Chasbullah datang ke Sukaraja, untuk membuka cabang NU, spontan mereka pun menjadi warga Nahdliyyin. Mereka juga tahu, kedua ulama pendiri NU ini sebelumnya adalah “kaum SI”.³²

Selain itu, ada penjelasan lain yang bisa dikemukakan. Dan itu menggambarkan dinamika arus pengetahuan yang menjadi kehidupan sehari-hari orang desa. Mereka tahu, HOS Cokroaminoto adalah guru Soekarno. Dan banyak ulama dan pesantren menjadi pengikutnya. Tidak lama kemudian, pendiri SI itu di mata orang-orang pesantren, lebih dekat dengan Wahabi dan ideologi pembaruan Islam dari pada nasionalismenya. Itu terjadi ketika beliau ikut dalam utusan yang berkunjung ke Mekah atas undangan Raja Ibn Saud untuk menghadiri Kongres Dunia Islam tentang Khilafah di tahun 1925. Di saat bersamaan para ulama pesantren, yang tidak terwakili dalam utusan itu, membentuk komite sendiri dengan nama “Komite Hijaz” di bawah pimpinan Kiai Wahab – lalu jadi embrio berdirinya NU. Dinamika global ini direkam dari dekat oleh Kiai Saifuddin. Dan bisa dipahami kemudian, di mata warga Sukaraja, HOS Cokroaminoto tidak lagi sehebat dulu. Dan itu yang membedakannya ketika pada 1932

Soekarno datang ke Purwokerto menggelar rapat Partindo. Soekarno pun mendapat sambutan hangat.³³

Gaung gerakan nasional lebih mengemuka daripada reformisme Islam. “Pengaruhnya merembes juga ke kampung kami, dan kumandangnyanya juga memasuki pesantren-pesantren kami,” tulis Kiai Saifuddin. Nama-nama Ir. Sukarno, Hatta, Mr. Sartono, Gatot Mangkupraja sangat terkenal. Gambar-gambar mereka menghiasi *gutekan* dan pondok para santri. Brosur-brosur kaum pergerakan mengalir ke pesantren. “Santri-santri sering mendiskusikan masalah-masalah *imperialisme-kapitalisme, non-kooperasi, selfhelp*, di samping masalah-masalah *fa’il-naibul fa’il, anwa’uz zakat, mad wajib muttashil*, dari kajian pesantren,” tambahnya. “Bukan-kah kami tidak akan menjadi santri buat selama-lamanya? Satu saat kami harus terjun ke tengah-tengah masyarakat mengembangkan *kesantrian* kami ke dalam kehidupan bangsa kita pada umumnya.”³⁴

Coba perhatikan, permainan liminalitas berikut, peralihan dari kata ganti “kami” ke “kita”. Dari menjadi santri, yang mengeksklusi (“kami”) ke menjadi bangsa, yang menginklusi (“kita”). Transformasi ini bukanlah berdasarkan waktu, tapi berdasarkan ruang lokalitas (rumah, tanah, teritori, kampung halaman, dst), dengan konstruk tentang salon gunting rambut yang disebut “selamanya menjadi

³³ Zuhri, *Berangkat dari Pesantren*, hlm. 106-108.

³⁴ Zuhri, *Guruku*, hlm. 74-75.

³⁵ Beberapa bulan sebelum Proklamasi Kemerdekaan, Kiai Wahid Hasyim menulis artikel yang

markas". Dari sini lokalitas berproses menjadi bangsa, dari yang temporer ke yang perenial, menjadi "bangsa selamanya", dan bukan menjadi "santri selamanya". Sebaliknya, gerakan pembaruan Islam atau reformisme Islam hanya akan menjadikan kesantrian tersebut menjadi sempit, eksklusif, dan bukan menjadi bagian dari bangsa yang inklusif dan merdeka. Dengan kata lain, reformisme Islam, Islam modern, Islam puritan dan seterusnya, hanya menjebak mereka menjadi "santri selama-lamanya" – alias menjadi sektarian dan ta'assub.³⁵

Kiai Saifuddin dengan cerdasnya merebut pengertian perubahan dan pembaruan itu, dan menjinakkannya sesuai dengan kepentingan lokalitas itu. Yakni, mengakarkan pembaruan dan perubahan itu pada sebuah tempat, sebuah lokalitas. Sehingga yang muncul adalah sebuah arsitektur baru kebudayaan. Tidak lagi arkaik, kuno, karena pesantren sudah menjadi bagian dari sebuah gerakan kebangsaan. Jadi, pesantren bukan lagi sebuah dunia yang tertutup. Kiai Saifuddin sudah menegaskan itu, asalkan

masuk ke dalam pintunya, dan jangan jadi pencuri!

"Sebab itu, benar juga kalau dikatakan bahwa pesantren adalah suatu sub kultur dalam kehidupan masyarakat kita sebagai suatu bangsa. Ketahanannya membuat pesantren tidak mudah menerima sesuatu perubahan yang datang dari luar, karena pesantren memiliki suatu benteng tradisi tersendiri. Tradisi kerakyatan dalam mengabdikan kepada Allah SWT, dan menyebar kebaikan di tengah-tengah masyarakat."³⁶

Kiai Saifuddin Zuhri, "Man of Method" (Rajul Manhaji): Catatan Penutup

Pengalaman-pengalaman yang dituangkan Kiai Saifuddin itu bukanlah romantisme masa lalu, seperti dikatakan editornya dari penerbit LKiS.³⁷ *Guruku dan Berangkat dari Pesantren* adalah sebuah kontribusi bagi kemanusiaan, yang kini mengalami krisis. Dunia saat ini sedang menderita akibat kezaliman sebuah rezim absolutisme-universalis bernama imperialisme global dan neoliberalisme. Tapi di saat bersamaan, perlawanan terhadap kezaliman itu juga mengambil format absolutisme-totalitas atas nama agama

menganjurkan umat Islam jangan ta'assub. Era revolusi adalah era membuang fanatisme. "Bagaimanakah caranya menempatkan Agama di Indonesia Merdeka, dengan tidak mengendorkan persatuan bangsa yang sangat perlu di waktu ini?". KH. A. Wahid Hasyim, "Agama dalam Indonesia Merdeka". *Asia Raya*, 11 Mei 1945. Dimuat kembali dalam Pitoyo Darmosugito (penyunting), *Menjelang Indonesia Merdeka: Kumpulan Tulisan tentang Bentuk dan Isi Negara yang akan Lahir* (Jakarta: Gunung Agung, 1982), hlm. 109-111.

³⁶ Zuhri, *Guruku*, hlm. 72-73. Huruf miring dari teks asli.

³⁷ Lihat "Pengantar Redaksi", dalam Zuhri, *Guruku*, hlm. v-viii.

³⁸ Soal kontribusi ini, Kiai Saifuddin tidaklah sendirian. Lihat misalnya Cornel West, *Democracy*

yang membenarkan bom bunuh diri dan terorisme. Kontribusi Kiai Saifuddin adalah memberi pendasarannya baru bagi perlawanan terhadap kedua rezim absolutisme tersebut dari konteks lokalitas masyarakat. Dan untuk mempersenjatai lokalitas tersebut, Kiai Saifuddin menggunakan cara pendekatan etnografis khas antropolog.³⁸

Maaf, sebutan antropolog kini sudah peyoratif, dengan nama-nama seperti Geertz, Koentjaraningrat, Woodward, Hefner dan seterusnya. Tapi kini muncul sejarah dan ilmu-ilmu sosial alternatif model “*history from below*”, “*subaltern studies*”, “*cultural studies*” dan “*Poskolonial studies*”. Semuanya menggunakan pendekatan etnografis khas antropolog untuk mengungkap suara-suara resistensial itu dari bawah.

Tentu, ada perbedaan antara “*anthropologist*” dan “*anthropologist*”, seperti ditunjukkan Walter Mignolo, kritikus subalternis dari Amerika Latin.³⁹ Yang pertama berada dalam obyek kajian, sedangkan yang terakhir pada lokasi subyek yang mengkaji. Pada *anthropologist*, perhatian ditekankan bukan pada

konstruksi tentang “*otherness*”, kelainan, tetapi ke soal “*selfhood*”, kedirian, yang berada dalam sebuah konteks. Ada peralihan perhatian dari problematik Orientalisme, yang memfokuskan diri pada representasi Barat tentang Timur, ke problematik Oksidentalisme. Yakni dari yang diamati ke yang menjadi pengamat, dari produk ke produksi, dari pengetahuan ke proses pembentukannya. Posisi *anthropologist* ini ditunjukkan misalnya oleh Mignolo pada kisah pertemuan komunitas Zapatista dengan kelompok Marxis di mana Zapata ditempatkan sebagai pusat dalam sejarah perjuangan mereka bersama.⁴⁰

Demikian pula, Kiai Saifuddin menemukan *locus* produksi pengetahuan dan proses pembentukannya itu pada pesantren. Maka arti “berangkat dari pesantren”, bukan sekadar dalam arti lokalitas ke-Banyumas-an menuju kepada bangsa. Tapi lebih dari itu adalah penguatan subyektifitas atau *agency* sang antropolog (*anthropologist* dalam pengertian Mignolo). Jadi, sang kiai, sebagai antropolog ini, bisa hadir dengan beragam posisi sesuai dengan konteks subyektifitasnya: sebagai

Matters: Winning the Fight against Imperialism (New York: The Penguin Press, 2004), yang mengungkap tradisi-tradisi masyarakat lokal dalam melawan tirani absolutisme global.

³⁹ Lihat Walter D. Mignolo, *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking* (Princeton: Princeton University Press, 2000).

⁴⁰ Lihat Walter D. Mignolo, “The Zapatistas’s Theoretical Revolution: Its Historic, Ethics and Political Consequences”. Makalah konferensi “Comparative Colonialisms: Preindustrial Colonial Intersections”, 31 Oktober-1 November 1997; Jose Rabasa, “Of Zapatismo: Reflections on the Folkloric and the Impossible in a Subaltern Insurrection”, dalam Lisa Lowe dan David Lloyd (editor), *The Politics of Culture in the Shadow of Capital* (Durham & London: Duke University Press, 1997), hlm. 399-431.

⁴¹ Zuhri, *Guruku*, hlm. 118-124. Relasi posisional ini dalam studi antropologi pernah diperagakan

santri, sebagai anak desa, anak Kauman, sebagai guru, anak pergerakan, kiai, dan seterusnya. Relasinya tidaklah statis, seperti halnya relasi santri dan kiai yang penuh dinamik. Seperti cerita-cerita tentang guru-gurunya yang muncul dengan aneka ragam warna pemikiran, posisi dan tingkah laku – semuanya digambarkan secara etnografis. Permainan posisi-posisi itu ditunjukkan dengan apik misalnya oleh Kiai Saifuddin ketika berkunjung ke Pondok Tebuireng Jombang. Di sana ia bersua dengan Kiai Hasyim Asy'ari, yang memainkan empat bahasa sekaligus, Jawa, Indonesia, Arab dan Belanda, tergantung subyektifitas dan konteks posisinya.⁴¹

Oleh karena itu, menjadi antropolog

membutuhkan sebuah proses yang disebut Wilson Harris – untuk konteks tradisi kesenian *limbo* masyarakat Karibia pasca kolonial⁴² — *re-assembly*. Yaitu pengumpulan kembali elemen-elemen rumah, tanah, teritori, kampung halaman, dari sekian narasi dan ceritera rakyat. Lalu diakomodasi dalam racikan seni koeksistensi kreatif yang lahir dari kapasitasnya yang aneh tapi berbahaya, untuk bangkit, dalam bahasa baru bernama “bangsa”. “Kapan kita merdeka supaya saya tidak lagi menjadi kuli?”⁴³ Begitulah cara Kiai Saifuddin menarasikan ucapan orang-orang kecil seperti Paman Nawawi ini, antara “kita” dan “saya”, yang kemudian di-*reassemble* pada level *manhaji* – menjadi antropologi anti-kolonial dari bawah. ❁

Ahmad Baso

Pengurus LTN-NU dan Anggota Komnas HAM

misalnya oleh Anna Tsing dan Lila Abu-Lughod. Lihat Anna Lowenhaupt Tsing, *In the Realm of the Diamond Queen: Marginality in an Out-of-the-Way Place* (Princeton: Princeton University Press, 1993); Lila Abu Lughod, *Honor and Poetry in a Bedouin Society* (Kairo: American University, 1996).

⁴² Wilson Harris, “The Limbo Gateway”, dalam Ashcroft, et. al., *The Post-Colonial Studies Reader*, hlm. 378-382.

⁴³ Zuhri, *Berangkat dari Pesantren*, hlm. 78.