

# POLITIK SIMBOLIS KASUNANAN<sup>1</sup>

**Hermanu Joebagio**

Pendidikan Sejarah, Universitas Sebelas Maret Surakarta

**Abstrak.** Para Sunan telah kehilangan kekuasaan sosial politik maupun ekonomi, namun mereka dapat menggunakan kekuasaannya. Hal ini diwujudkan dalam permainan simbol-simbol politik, yang lazim disebut politik simbol. Hampir semua elit aristokrat Jawa memainkan politik simbolis, terutama setelah raja-raja di *Vorstenlanden* kehilangan wilayah konsentris mereka. Begitu pula kondisi yang dihadapi oleh Pakubuwana X. Otoritas yang dia miliki justru diolah dan dialihkan menjadi kekuatan pemberdayaan masyarakat. Pemberdayaan itu ditafsirkan sebagai simbol publik. Dalam politik simbolis terdapat dua unsur yang saling terkait, yakni simbol personal dan simbol publik. Kedua simbol itu memungkinkan masyarakat luas untuk mengakses informasi melalui perspektif politik maupun ekonomi. Kesempatan itu akan menumbuhkan kesadaran kritis.

**Kata-kata kunci:** politik, simbol, Kasunanan, Pakubuwana X

**Abstract.** *The Sunans had lost their political-social and their economical-social power, however they could still use their power. This is represented by producing the political-symbol, well-known as the symbolic politics. All Javanese aristocratic elites played the symbolic politic, mainly after the kings of Vorstenlanden losted their consentric areas. In addition, Pakubuwana X had the same condition. He changed and transformed his authority into the power of people's empowerment. The empowerment could interpreted as public symbol. The symbolic politic divided into personal and public symbol. Both symbols might lead people to access information through political and economic perspectives. The chance would grow up the critical awareness.*

**Keywords:** *politic, symbol, Kasunanan, Pakubuwana X*

Kemerosotan sosial ekonomi dan sosial politik sudah terlihat di *Vorstenlanden* setelah berakhir Perang Jawa (1825-1830). Perasaan simpati Paku Buwana (PB) VI terhadap Perang Jawa yang dipimpin Pangeran (P) Diponegoro mendorong PB IV menjalin komunikasi politik yang dimediasi oleh Kiai dan Santri Pesantren Jamsaren. Komunikasi politik itu menimbulkan kecurigaan serius pemerintah Belanda, dan setelah berakhirnya Perang Jawa 1830, pemerintah Belanda mengeluarkan kebijakan: (1) mengambil alih wilayah *mancanegara*, sebuah wilayah konsentris

Kasunanan. Wilayah konsentris itu meliputi *nagara* (ibu kota), *narawita* (tanah mahkota), *nagaragung* (tanah lungguh), *mancanagara*, dan pasisir; (2) pemerintah Belanda menerapkan kebijakan tanam paksa di wilayah konsentris pasisir dan mancanegara. Namun, pemerintah Belanda juga mempraktikkan pilot proyek perkebunan swasta di wilayah konsentris *nagaragung* dengan menyewa tanah lungguh milik para pangeran. Pilot proyek ini sangat merugikan Kasunanan (Houben, 2002); dan (3) penutupan kegiatan pembelajaran Pesantren Jamsaren. Lembaga pendidikan agama ini

didirikan oleh PB IV, dan penutupan kegiatan pembelajaran menimbulkan stagnasi pendidikan agama Islam di Surakarta.

Perasaan simpati PB VI terhadap perlawanan P. Diponegoro berakibat pembuangan dirinya di Ambon. Selama masa pembuangan, PB VI menulis babad *Jaka Tingkir*. Babad yang ditulis bukan babad yang melukiskan pengabdian seorang jejak dari desa Tingkir di Kerajaan Demak. Dalam babad *Jaka Tingkir* terdapat *piwulang* PB VI yang kepada permaisurinya, Kanjeng Gusti Ratu, untuk memberi pendidikan agama Islam secara baik kepada putera-puterinya, terutama kepada P. Prabuwijaya. Masa pembuangan sunan merupakan masa yang sangat sulit bagi putera-puterinya. Yang sangat dirasakan oleh putera-puteri PB VI adalah secara sosial mereka terpinggirkan oleh pergaulan-pergaulan di lingkungan istana. Situasi sosial itu bagai durian runtuh bagi anak-anak usia remaja, dan hal tersebut mengakibatkan Prabuwijaya sering menyingkir dan menyendiri di Langenharjo, suatu tempat yang sunyi, dan menumbuhkan kedamaian diri untuk mendekatkan kepada Allah SWT (Florida, 2003: 363).

Pangeran Prabuwijaya adalah ayahanda PB X, dan setelah PB VIII wafat, dia disetujui pemerintah Belanda untuk diangkat menjadi Sunan PB IX. Pengangkatan itu dalam perspektif politik merugikan pemerintah Belanda, karena menimbulkan instabilitas politik Vorstenlanden. Houben (2003: 437-456) menunjukkan bahwa PB IX dipandang sosok yang memelopori tumbuhnya gerakan radikalasi agama Islam pada paruh kedua abad ke-19 di kawasan periferal dan semi-

periferal wilayah konsentris Kasunanan. Dukungan itu tidak dapat dibuktikan di depan pengadilan kolonial, karena: (1) para tersangka melindungi sunan, dan (2) jaringan gerakan itu terputus di tangan aristokrat yang disantrikan. Proses penantrian dimulai pada masa Kerajaan Demak, dan proses penantrian dapat ditafsirkan sebagai proses marjinalisasi untuk menekan meluasnya oposisi dan instabilitas politik (Abdullah, 1987: 138-144), tetapi pada abad ke-19, anak-anak aristokrat yang disantrikan itu dibutuhkan untuk membangun relasi sekutu, elit istana–aristokrat disantrikan–ulama–santri. Setelah Perang Jawa, wilayah konsentris Kasunanan hanya tinggal *nagara* dan *narawita* saja. Fenomena historis itu menunjukkan bahwa sunan telah kehilangan kekuasaan sosial politik maupun sosial ekonomi. Yang tertinggal hanya kekuasaan sosial budaya, dan melalui kekuasaan itu sunan bisa memainkan simbol-simbol (politik). Dalam konteks ini Kuntowijoyo (1996: 1-23) memandang kuasa sosial budaya identik dengan politik simbolis. Tulisan ini mencoba memberi jawaban terhadap permasalahan bagaimana praktik simbol di kasunanan dan bagaimana implementasinya oleh Sunan PB X.

## **MELEPAS KUASA POLITIK, MERAJUT KUASA BUDAYA**

Kata politik di dalamnya terkandung dua unsur yang sangat penting dan saling sinergis, yakni *power* (kekuasaan) dan *authority* (otoritas). Dalam politik Jawa meskipun kekuasaan eksekutif, legislatif, dan yudikatif itu terdistribusi dalam lembaga yang dipimpin oleh abdi dalem keraton, tetapi otoritas tunggal berada di tangan raja.

Dengan demikian penguasa lebih efektif untuk mengimplementasikan kebijakan publiknya. Sebaliknya ketika *power* menghadapi represi kuat dengan hadirnya kekuasaan tandingan pemerintah Belanda, tentu saja *power* menjadi sangat lemah. Tetapi penguasa masih meyakini dirinya memiliki otoritas sosial dan budaya, dan otoritas itu kemudian diolah dan dialihkan menjadi: (1) simbol politik yang mengarah kepada kebencian terhadap bangsa Belanda, dan (2) memberdayakan masyarakat dengan beragam kompetensi yang dibutuhkan. Kedua aspek itu disebut politik simbolis.

Hampir semua elit aristokrat Jawa memainkan politik simbolis, terutama setelah raja-raja *Vorstenlanden* kehilangan wilayah konsentris mereka. Sultan Agung dan elit aristokrat Kasunanan menggunakan Islam dan budaya Jawa sebagai simbol kekuatan politik, meskipun dalam praktiknya tidak lebih sebagai sebuah politik budaya Jawa atau politik simbolis. Ketika Sultan Agung gagal dalam penyerbuan di Batavia, implikasinya adalah tumbuh gerakan-gerakan faksional politik di pesisir utara Jawa. Gerakan-gerakan politik tersebut dipersepsikan oleh Sultan Agung dapat memicu pemberontakan.

Berkaitan dengan masalah gerakan faksional itu, Sultan Agung mengatur kembali relasi-relasi politik dengan ulama beserta basis massanya. Dengan landasan relasi itu Sultan Agung dapat menekan tumbuhnya faksi-faksi politik yang berujung pada gangguan stabilitas politik. Kemudian Sultan Agung mengeluarkan tiga kebijakan penting: (1) Kerajaan Mataram sebagai pusat islamisasi di Jawa, (2) Islam sebagai kekuatan untuk mengatasi persoalan-persoalan sosial politik dan sosial ekonomi

yang sedang dihadapi Sultan Agung, dan (3) Islam merupakan panduan etika dan moral bagi budaya masyarakat Jawa (Ricklefs, 1998a: 469-482).

Tiga kebijakan di atas dapat ditafsirkan sebagai keinginan Sultan Agung untuk menciptakan stabilitas politik dan keamanan pasca penyerbuan di Batavia, serta keinginan untuk hidup berdampingan secara harmonis dengan kaum ulama (Mas'ud, 2004: 55-58). Tafsir ini merupakan strategi:

- (1) Indikator menempatkan Mataram sebagai pusat islamisasi di Jawa, bermakna istana merupakan pusat kajian agama Islam. Wacana itu untuk mendapatkan dukungan moral dari ulama, sekaligus menciptakan kembali legitimasi politik yang sempat surut (Azra, 2004). Wacana istana pusat kajian Islam merupakan bentuk strategi *religio-political power* yang secara simbolik Sultan Agung menempatkan Islam sebagai *primus inter pares*. Tetapi strategi itu belum berjalan sebagaimana mestinya, karena masih bertahannya tradisi-tradisi budaya Hindu-Budha dalam kehidupan masyarakat Jawa.
- (2) Dibalik strategi di atas secara tersirat bahwa Sultan Agung melakukan politik pengurangan (*policy of containment*) kepada ulama. Bingkai politik pengurangan adalah pemberian tanah *perdikan* kepada para ulama untuk mendirikan atau mengembangkan pesantren. Sebaliknya, setelah Sultan Agung wafat, politik pengurangan bukan lagi sebagai proses relasi harmonis untuk membangun legitimasi politik,

tetapi disimpangkan menjadi politik penghancuran terhadap pusat-pusat keilmuan agama Islam di Jawa (Steenbrink, 1984: 25-35). Fenomena politik penghancuran dilakukan Amangkurat I dan Amangkurat II, sehingga sekularisme sudah dimulai pada masa kekuasaan kedua raja di atas (Moertono, 1985: 37).

Dua strategi Sultan Agung di atas secara gemilang menumbuhkan legitimasi baru, tetapi pada sisi lain sultan melakukan politik pengurangan untuk mengendalikan ulama beserta basis massanya. Model pengurangan politik Sultan Agung, dalam jiwa zaman yang berbeda direvitalisasi oleh PB IV. Dalam *Babad Pakepung*, terutama pada *pupuh dhandanggula*, *asmaradana*, dan *sinom* terungkap PB IV mengangkat beberapa ulama karismatik sebagai penasehat raja bidang politik (Yasadipura I, 1989: 24-37). Apabila penyerbuan di Batavia dipersonifikasikan sebagai konfigurasi *murū'ah*, tentu penempatan ulama sebagai penasehat politik bisa ditafsirkan juga sebagai konfigurasi *murū'ah* PB IV. Karena makna konfigurasi itu menampilkan simbol harga diri dan seorang pemimpin Muslim yang bermartabat (Ismail, 2004: 15).

Usaha elit politik menempatkan Islam sebagai kekuatan sosial politik maupun sosial ekonomi kala itu adalah wajar, karena: (1) *palihan nagari* pada 1755 dan 1757 yang telah menimbulkan perubahan geo-politik dan sistem administrasi pemerintahan kerajaan tradisional. Sistem geo-politik dan administrasi kerajaan menjadi terbelah dalam tiga bagian, yakni Kasunanan Surakarta, Kasultanan

Yogyakarta, dan Kadipaten Mangkunegaran, Surakarta; serta (2) hilangnya legitimasi elit politik Kasunanan akibat memudarnya sifat satria mereka.

Tindakan menempatkan ulama sebagai penasehat politik merupakan politik simbolis, sebuah politik identitas untuk memuluskan kepentingan politik PB IV, khususnya menyatukan kembali Mataram (Kumar, 1985: 3). Bangunan ikatan politik dengan ulama beserta basis massanya dilandasi kenyataan: (1) Selama ini tidak ada hubungan harmonis antarulama birokrasi dan ulama non-birokrasi. Selama ini sunan sebagai pemimpin agama tidak berusaha untuk menjembatani hubungan kedua ulama tersebut, sehingga mereka hidup dalam atmosfer struktur politik dan struktur sosial yang terpisah. (2) Peran ulama non-birokrasi sangat besar di lingkungan masyarakat pinggiran, dan peran itu sering ditafsirkan pemerintah kolonial maupun sunan sebagai kelompok pembangkang. (3) Ketika masyarakat pinggiran menghadapi tekanan politik dan ekonomi, tidak ada usaha ulama birokrasi untuk membelanya, tetapi justru ulama non-birokrasi berada di garis depan berperan sebagai *cultural broker* bagi masyarakat pedesaan yang jauh dari pusat kekuasaan (Ali dalam Gunawan, 2004: 245-249).

Ikatan politik yang dibangun PB IV dipandang sebagai upaya menggalang kekuatan untuk menggagalkan *palihan nagari*, menentang pemerintah kolonial, dan menyatukan kembali Mataram. Tindakan PB IV berakibat terkepungnya Kasunanan dari tiga jurusan oleh elit *Vorstenlanden*. Dari sebelah barat (Belanda), selatan (Kasultanan), dan utara (Mangkunegaran). Elit *Vorstenlanden* selanjutnya menuntut

keenam ulama itu, Kiai Panengah, Wiradigda, Nursaleh, Bahman, R. Santri, dan Kandhuruan untuk dihukum secara dibakar (Yasadipura I, 1989: 24-37). Hukuman secara dibakar sangat dilarang dalam agama Islam, baik dalam al-Qur'an maupun al-Hadits. Kegagalan politik PB IV itu, mendorong sunan bermain politik simbolis dengan meminta Kyai Jamsari untuk mendirikan Pesantren Jamsaren, di sebelah barat Keraton Kasunanan. Yang menarik Sunan maupun Mangkunegara membantu secara rutin pengelolaan Pesantren Jamsaren (Kumar, 1980: 30).

Konflik antarelit *Vorstenlanden* dan PB IV yang tersurat dalam *Babad Pakepung* dapat dimaknai adanya konflik antaraliran *traditional Javanese mysticism* dan *orthodox legalistic Islam*. Konflik kedua aliran ini sudah berlangsung lama sejak zaman Kerajaan Demak (Soebardi, 1971: 349). Sementara itu kekuatan *orthodox legalistic Islam* menolak tindakan *palihaan nagari*, bahkan kelompok politik ini menentang eksistensi kolonial di *Vorstenlanden*. Dalam perspektif Islam, HB I dan MN I cenderung beraliran *traditional Javanese mysticism*. Kedua elit itu beranggapan masuknya *orthodox legalistic Islam* dalam birokrasi kerajaan tradisional dapat menimbulkan diskonsiliasi dan disharmoni antara *traditional Javanese mysticism* dan *orthodox legalistic Islam*. Mistik Islam (*traditional Javanese mysticism*) justru mudah diterima oleh masyarakat Jawa, karena implikasi dari kepercayaan sebelumnya, Hindu dan Budha. Mistik Islam adalah arus bawah yang sangat kuat yang mewarnai corak Islam di Jawa. Karena itu, ajaran *tasawwuf* lebih dulu berkembang di Aceh mudah diterima dalam

kehidupan keagamaan masyarakat Jawa. Bahkan Sunan Kalijaga memanfaatkan budaya Jawa sebagai pijakan untuk mengajak berkonversi menganut Islam (Prabowo, 2003: 20-21).

Sebenarnya konflik merupakan dinamika politik menuju perkembangan dialektik, karena konflik politik itu memacu pengembangan kreativitas manusia menuju fase masyarakat kemajuan (Karim, 1995: 43-61). Dalam hubungan dengan penempatan ulama kharismatik dalam birokrasi kerajaan tradisional menunjukkan bentuk *ijtihad kreatif* dari PB IV. Dia menginginkan penciptaan ikatan politik atau aliansi politik dengan para ulama. Sejak masa muda PB IV telah memiliki hubungan dekat dengan para ulama di sekitar Karesidenan Surakarta, dan ketika diangkat sebagai sunan, praktis ikatan politik yang dibangun bersandar pada basis kekuatan Islam.

PB IV memperdalam agama Islam dengan Kyai Imam Syuhada (1745-1843) dari Pesantren Wanareja, Bekonang. Bagus Syuhada adalah putra Kyai Trunasura, Bagelen, dan cucu Kyai Ageng Baidlowi, Purwareja. Bagus Syuhada di samping mendapat pendidikan keagamaan dari orangtuanya, juga mendapat pendidikan dari pesantren kakeknya di Purwareja. Bagus Syuhada selanjutnya menimba ilmu di Pesantren Jatisaba di bawah asuhan Kyai Khotib Iman. Karena kepandaianya, Bagus Syuhada diambil menantu. Kyai Khotib Iman di samping abdi dalem Khatib Masjid Agung Keraton Kasunanan, juga sebagai pemimpin Pesantren Jatisaba. Ketika PB IV mengetahui kepandaian dalam tafsir dan *tajwid*, serta keinginan untuk membangun pesantren di Wanareja, kemudian sunan

memanggilnya. PB IV memberi bantuan *ompak* (penyangga tiang), *soko* (tiang), *mus-taka* (kubah), mimbar, dan lampu katrol. Kedudukan Kyai Imam Syuhada sebagai khatib masjid agung kemudian digantikan puteranya Kyai Imam Syuhada Som. Kyai Imam Syuhada Som terlibat dalam Perang Jawa 1825-1830 (Supriadi, 2001: 146-159).

Aliansi-aliansi yang dibangun sunan berubah menjadi asosiasi politik yang berperan untuk memperkuat semangat keislaman kalangan elit politik di Jawa. Pada masa itu yang disebut sebagai elit politik adalah aristokrat, ulama, dan pujangga. Elit politik Jawa dalam perspektif pemikiran Ricklefs (2002: 1-40) yang paling dinamis mendorong konversi menuju Islam, meskipun konsep mistis masih bertahan dalam kehidupan mereka. Tidak mengherankan aliansi politik antara sunan dan ulama yang sudah terbangun sejak lama dipersepsikan sinyal menentang kekuasaan kolonial Belanda (Kumar, 1985: 3).

Argumentasi Kumar perlu dicermati mengingat melakukan perlawanan minimal memiliki kekuatan militer sepadan. Pada sisi lain, *palihaan nagari* mengakibatkan lemahnya kekuatan militer Keraton Kasunanan, yang terpecah dalam tiga bagian, yakni mengabdikan kepada PB III, HB I dan MN I. Menurut Remmelink (2002: 199), kekuatan militer Kasunanan berada di tangan tentara profesional yang jumlahnya relatif kecil, dan jumlah terbesar berada pada milisi petani. Posisi milisi petani tidak dapat diandalkan, baik dari segi waktu maupun keterampilannya, karena pada musim tanam mereka harus kembali ke desa untuk memenuhi kewajibannya. Struktur

milisi petani hanya sebagai pembantu tentara profesional.

Kosa kata melawan menurut Kumar bermakna sebaliknya, menunjukkan ketidakberdayaan menghadapi Belanda. Usaha bina kekuasaan negara hanya bisa dilakukan secara simbolik, misalnya membangkitkan *l'esprit de corps*, solidaritas, dan kesadaran terhadap kenyataan sosial dan politik yang sedang dihadapi. Nordholt (2005: 15) berpendapat setelah *palihaan nagari* terjadi perubahan bentuk dari 'negara kontes militer' menjadi 'negara teater'. Perubahan itu didefinisikan sebagai penampilan pernak-pernik, simbol dan kostum yang menunjukkan kemegahan istana. Melalui cara itu identitas dan kebesaran simbolik diperoleh kembali. Dengan demikian praksis politik diletakkan pada simbol-simbol budaya (Nordholt, 2005: 15). Pendapat senada juga dikemukakan John Pemberton (2003: 80-88) bahwa simbol Islam dan budaya Jawa (kostum) itu selalu dimanfaatkan oleh elit aristokrat untuk menampilkan politik simbolisnya.

Akhir Perang Jawa 1830 Kasunanan Surakarta semakin tersudut oleh kebijakan tanam paksa. Kebijakan ini menggunakan wilayah konsentris kerajaan tidak hanya *pasisir* dan *mananegara*, tetapi juga wilayah *negaragung* (tanah *lungguh*) yang sejatinya sebagai "bumi penghasil" para pangeran (Houben, 2002). Kemudian tanah *lungguh* dijadikan pilot proyek perkebunan swasta para pengusaha Eropa melalui pemerintah Belanda. Perubahan tata-kelola ini menyulitkan petani, karena pengelolaan tanah *lungguh* milik para pangeran selama ini dikelola petani sebagai sumber penghidupan mereka. Tentu, perubahan ini

menghancurkan etika subsistensi, mengingat produk perkebunan tidak ditujukan sebagai penyangga kehidupan petani secara minimal, tetapi untuk pemenuhan pasar dunia (Scott, 1989: 4-44; Turner, 2006: 239-240).

Tidak mengherankan apabila perubahan tata-kelola yang berlangsung dalam kurun waktu panjang justru menimbulkan gejala. Gejala itu merupakan embrio gerakan radikalisme yang bersandar pada ideologi agama Islam. Gerakan radikalisme di *Vorstenlanden* bersifat perifer dan semi-perifer, timbulnya pada paruh kedua hingga akhir abad ke-19. Gerakan semi-perifer bersifat endemik, dan terindikasi adanya keterlibatan istana (PB IX) dalam gerakan tersebut, meskipun hal ini tidak dapat dibuktikan dalam pengadilan pemerintah Belanda (Houben, 2002: 435-444). Simbol Islam, misalnya *jihad fi sabilillah* dan bangsa kafir menyeruak dalam gerakan radikalisme abad ke-19. Salah satu faktornya adalah hilangnya kesempatan pribumi melakukan mobilitas vertikal. Secara psikologis mobilitas vertikal merupakan perwujudan eksistensi diri dari kaum elit politik Jawa.

## POLITIK SIMBOLIS PB X

### Biografi Singkat

PB X terlahir bernama Bendara Raden Mas Gusti (BRMG) Sayidin Malikul Kusna. Putera mahkota lahir pada hari Kamis *legi* 29 November 1866, dari hasil perkawinan antara PB IX dengan Bendara Raden Ajeng (BRA) Koestijah, puteri Kasultanan Yogyakarta. Dengan perkawinan itu BRA. Koestijah bergelar Kanjeng Ratu Paku Buwana (Hadisiswaja, 1939: 8). BRMG. Sayidin Malikul Kusno adalah putera ke-31, dan jumlah anak sebanyak itu dalam kehidupan modern saat ini sulit terba-

yangkan. Sampai usia balita putera mahkota diasuh oleh Raden Ayu (RAy) Handojo Poernomo, dan yang menyusui RAY Adipati Mandoyoprono (Hadisiswaja, 1939: 9).

Putera mahkota diasuh empat *abdi dalem*, yakni *abdi dalem* pembawa *songsong* (payung), pembawa *dhaharan* (makanan), *paidon* (tempat meludah), dan *ampil-ampil kesukan* (mainan) (Wawancara dengan Mas Lurah Wreskaduwara tanggal 15 Maret 2007 di Keraton Kasunanan Surakarta). Sampai usia dewasa dia hanya mendapat pendidikan informal, meskipun pendidikan Barat [ELS] sudah berdiri di Surakarta sejak tahun 1852 (Adam, 2003: 30). Pendidikan informal meliputi pendidikan budi pekerti, agama Islam dan spiritual (*tasawwuf*), dan keterampilan *kanuragan*. Dalam hubungannya dengan pendidikan budi pekerti, BRMG Sayidin Malikul Kusno dibimbing oleh ayahnya sendiri (PB IX), pendidikan agama Islam dibimbing oleh KRTP Tapsiranom, dan pendidikan spiritual (*tasawwuf*) dibimbing oleh Kiai Kasan Mukmin (wawancara dengan G.P.H. Puger tanggal 29 Februari 2007; Soedarmono tanggal 3 Maret 2007; dan Mas Lurah Wreskaduwara tanggal 15 Maret 2007).

### Politik Simbolis: Politik Pemberdayaan

Ketika BRMG Sayidin Malikul Kusno memangku kekuasaan, dia lebih suka memainkan politik simbolis, karena seluruh wilayah kekuasaan ekonomi, politik dan peradilan sudah diambil alih pemerintah kolonial Belanda. Pada 1882 Belanda membentuk lembaga pengulu (*Priesterrad*), dan lembaga ini bagian dari peradilan (*Landraad*). *Reh-pengulon* yang semula berada di bawah kekuasaan raja, kemudian

berpindah masuk dalam *Priesterrad* (Kuntowijoyo dalam Gunawan, 2004: 182-186). Dengan demikian *reh-pengulon* adalah ulama birokrasi kolonial berstatus 'priyayi'. Masuknya *reh-pengulon* dalam *Priesterrad* merupakan upaya meletakkan landasan asosiasi, serta menahan laju perkembangan Pan-Islamisme di Jawa. Menurut Pijper (1985: 72-73) guru agama memiliki prestasi besar dibandingkan *reh pengulon*. Dalam masyarakat Jawa masyarakat guru agama berkedudukan tinggi, dan itu *reh-pengulon* ditafsirkan bekerja untuk pemerintah kafir. Pada 1931, lembaga pengulu (*Priesteraad*) dirombak menjadi pengadilan pengulu, dengan tugas menyelesaikan masalah pernikahan, perceraian, dan harta warisan.

Realitas sosial awal abad ke-20 menunjukkan adanya spesialisasi dan keragaman kompetensi yang terdiferensiasi, serta ditandai dengan munculnya kelompok-kelompok elit dan kelas-kelas sosial baru (Keller, 1984: 39-84). Indikasi munculnya kelompok elit dan kelas sosial baru, yang diiringi dengan kehidupan sehari-hari berbasis teknologi, baik transportasi kereta api, telepon, radio, listrik, maupun kemajuan bidang ekonomi tekstil dan batik merupakan bentuk masyarakat modern. Masyarakat modern dengan perkembangan pengalaman sosial-ekonomi dan sosial-politik menimbulkan ketegangan dan pertentangan antarkepentingan kelompok sosial (Braudel, 1988: 512).

Fenomena historis di atas disadari PB X dengan pertimbangan: (1) Dia telah kehilangan *power* akibat wilayah konsentris diambil alih oleh kolonialis Belanda, dan yang tertinggal hanya istana dan tanah narawita sebagai penghasilan raja dan

keluarga. Realitas politik ini dapat ditafsirkan sunan tidak mempunyai kewajiban, tanggung jawab sosial, dan tugas sebagai elit politik tradisional; (2) Kehadiran kelompok elit dan kelas sosial baru, dan eksistensi sosial dan politik mereka bukan karena pembinaan sunan; dan (3) Banyak kaum nasionalis baru, misalnya dokter Tjipto Mangoenkoesoemo maupun Haji Misbach memandang sunan adalah elit tradisional yang tidak berpenampilan baik (Keller, 1984: 83).

Dengan kesadaran itu dia meyakini dirinya hanya memiliki otoritas sosial dan budaya. Akan tetapi, otoritas yang dimiliki itu justru diolah dan dialihkan menjadi kekuatan memberdayakan masyarakat. Pemberdayaan itu ditafsirkan sebagai simbol publik. Dalam politik simbolis terdapat dua unsur yang saling terkait, yakni simbol personal dan simbol publik. Kedua simbol itu memungkinkan masyarakat luas untuk berakses dan bermobilitas, baik dalam perspektif politik maupun ekonomi. Kesempatan berakses dan bermobilitas itu menumbuhkan kesadaran kritis.

Simbol personal adalah tafsir wahyu raja yang adil, dan wakil Tuhan di dunia. Sementara itu simbol publik ditempatkan pada konteks: (1) pemeliharaan tradisi budaya Jawa dan Islam; (2) pendirian sekolah-sekolah, baik madrasah maupun sekolah umum, dan (3) kegiatan *udik-udik* dan *tetirah*, yang secara simbolik merupakan kegiatan lawatan dan memberi bantuan. Kebiasaan PB X sering memberi bantuan pembangunan masjid, bantuan kepada masyarakat miskin, dan lawatan ke berbagai daerah untuk mengembangkan komunikasi politik antara sunan dan

masyarakat daerah (Kuntowijoyo, 1996: 1-23).

Simbol publik yang dikemukakan Kuntowijoyo (1996: 1-23) belum lengkap. Sejak dekade pertama abad ke-20 PB X mengembangkan pemberdayaan masyarakat baik bidang ekonomi, kesehatan dan keterampilan, misalnya renovasi dan pendirian: (1) Pasar *Gedhe* Hardjonagara, (2) bank *Bandhalumakso* berperan memberi pinjaman kepada abdi dalem untuk perbaikan rumah ketika wabah pes melanda Surakarta, (3) jembatan Jurug, (4) jalan dan penerangan, (5) klinik kesehatan *Panti Rogo* dan apotik *Pantihusodo* yang berada di bawah pengelolaan dinas *Kridha Nirmolo*. Klinik kesehatan itu kemudian berkembang menjadi Rumah Sakit *Kadipolo*, (6) *Kebon Rojo* (Sriwedari) dan Taman Tirtonadi, (7) *rijksstudiefond*, lembaga yang memberi beasiswa *sentana* dan *abdi dalem*, (8) Radya Pustaka, (9) pendirian Panti Sosial *Wangkoeng* merupakan panti merawat penyakit pes dan kusta (*Biwadha Nata*, 1939: 16-37; Hadisiswaya, 1939: 48).

Secara keseluruhan simbol publik ditafsirkan sebagai pemicu penciptaan struktur peluang ekonomi dan politik. Simbol publik memacu tumbuhnya civic engagement dan political engagement. Antarwarganegara saling berelasi dan membangun jejaring. Komunikasi simbolik antara PB X dan jejaring politik dapat dipahami dalam *Biwadha Nata* (1939: 15):

*Kathah sanget para luhur manca  
praja saha sanesipun ingkang  
dados mitra dalem, amargi  
pitepangan dalem namung sarwa  
legawa, sinartan manis sarta  
rumaketing pangandikan dalem,  
para mitra dalem wau temtu  
pinang tandha katresnan warni-*

*warni. Wondene tumrap para  
mitra dalem, katarik saking  
rumaos kaleban kadamman dalem,  
dados inggih kathah ingkang  
gentos angaturi angsulipun  
misungsung warni-warni. (Banyak  
para [pangreh] praja dari luar  
Keraton Kasunanan yang menjadi  
mitra sunan, karena pertemanan  
antarmereka dilandasi ketulusan,  
dan para mitra tersebut biasanya  
diberi beraneka ragam cinderamata oleh sunan. Disamping itu,  
para mitra merasa tertegun  
terhadap kebaikan sunan selama  
mereka menjalin pertemanan,  
sehingga banyak para pangreh  
praja yang juga memberi cinderamata beraneka ragam kepada  
sunan).*

Pembentukan Sarekat Dagang Islam setidaknya akibat komunikasi simbolik antara PB X, tokoh-tokoh masyarakat Laweyan, dan RM. Tirtoadhisoorjo. Provokasi PB X kepada RM Tirtoadhisoorjo diawali dengan mengirim kerabat istana untuk menemui Tirto pada April 1902 di Banten. Tirtoadhisoorjo diminta membantu mengelola mingguan *Bromartani*. Komunikasi politik berlanjut sampai terbentuknya Sarekat Dagang Islam (SDI) Surakarta pada 1912 (Ananta Toer, 2003: 48-173). SDI berubah menjadi Sarekat Islam (SI) pada 1914. Dua tahun kemudian berdiri organisasi Boedi Oetomo (BO) Surakarta pada 1916. Banyak kerabat istana bergabung dalam SI maupun BO. Bahkan kerabat istana mulai mempelajari ideologi sosialis yang diajarkan Samuel Koperberg (Miert, 2003: 262-263). Ideolog Samuel Koperberg sering berkunjung ke istana, dan kunjungan itu secara simbolik dapat

menekan ideologi kapitalis yang menjadi pedoman pengusaha perkebunan dan para pejabat Belanda.

Pemberdayaan masyarakat dan tumbuhnya dinamika politik di Kota Surakarta secara konseptual menciptakan ruang evaluatif untuk menilai kebijakan publik pemerintah kolonial. Penilaian itu diletakan pada persoalan etika dan moral politik, karena masyarakat berpersepsi tindakan sosial ekonomi dan sosial politik pemerintah kolonial tidak bermoral dan berkeadilan. Tindakan itu bisa dikategorikan sebagai kejahatan sosial. Perubahan sosial ekonomi pada dua dekade terakhir abad ke-19 hingga awal abad ke-20 menunjukkan rendahnya kesejahteraan masyarakat, meskipun di Surakarta sedang berlangsung modernisasi alat transportasi dan komunikasi. Namun demikian, kesejahteraan masyarakat Surakarta makin menurun ketika wabah pes meluas pada 1913 hingga 1915 (Larson, 1990).

Kesenjangan sosial itu dapat memicu tumbuhnya gerakan perlawanan rakyat. Mereka bersolidaritas, dan mendakwahkan penguasaan akses ekonomi dan politik oleh bangsa kafir Belanda (Latif, 2005: 11). Dakwah itu menghasilkan radikalisis perlawanan, dan paruh kedua abad ke-19 hingga dekade kedua abad ke-20 merupakan masa endemik radikalisis Islam di Vorstenlanden. Gerakan ini adalah simbolisme memulihkan kehormatan dan harga diri kaum Muslim (Hanafi dalam Kamdani, 2007: 15). Gerakan itu memang tidak selaras dengan etika dan moral agama Islam, karena bingkai kekerasan. Tetapi gerakan itu merupakan jawaban terhadap ketidakadilan yang mengakibatkan krisis kemanusiaan yang dihadapi pribumi. Bahkan kekerasan

itu tidak hanya ditimbulkan oleh provokasi-provokasi dakwah, tetapi juga oleh provokasi dari kaum intelektual yang terpinggirkan secara sosial ekonomi maupun politik (Berybe, 1997: 50). Anehnya para pejabat kolonial memandang kekerasan politik yang terprovokasi maupun kekerasan yang tercipta adalah manifestasi budaya masyarakat Jawa.

Gerakan politik paruh kedua abad ke-19 hingga dekade kedua abad ke-20 lebih menonjolkan identitas Islam. Identitas berkaitan dengan martabat dan harga diri, dan identitas menjadi perekat sosial yang memacu terbentuknya struktur 'simbolis' ingatan sosial (Haryatmoko, 2003: 65-66). Yang dimaksud dengan struktur 'simbolis' ingatan sosial adalah kondisi himpitan ekonomi dan politik yang sedang dihadapi masyarakat Islam. Ingatan itu akan merangsang pemulihan martabat dan harga diri. Dalam struktur simbolis, Islam adalah simbol yang dipersepsikan dapat mengikis aneka krisis kehidupan sosial ekonomi dan sosial politik. Masyarakat Islam selanjutnya membangun dan mengumandangkan struktur ingatan sosial sebagai perlawanan, baik dalam bentuk simbol 'bangsa kafir' maupun simbol *jihad fi sabilillah*. Perilaku simbolik ini dapat diterima, baik pada tingkat individu maupun kelompok sosial. Orang-orang Belanda dilukiskan sebagai 'bangsa kafir' yang merampok lahan dan pangan rakyat. Semestinya para pejabat kolonial berkewajiban untuk melindungi dan menjamin kesejahteraan masyarakat pribumi.

Meminjam pemikiran Haryatmoko (2003: 16-17) dan Anthony Giddens (2004: 1-35) pelibatan politik simbolis dalam dinamika politik di Surakarta dapat

dipastikan menuai reaksi pro dan kontra. Pilar politik simbolis itu pada mulanya ditujukan untuk melahirkan lembaga pendidikan yang akan menampung anak-anak pribumi yang tidak terakomodasi dalam sistem pendidikan kolonial, serta memberi asupan keterampilan membatik, pertukangan, pedalangan, dan alat-alat kebutuhan rumah tanggap. Kebijakan ini tidak ditujukan untuk memulihkan kekuasaan geo-politik sunan, karena kekuasaan geo-politik hilang oleh *korte verklaring* 1893. Perluasan pendidikan dan pemberian asupan keterampilan merupakan tindakan rasional dan ideal yang dibutuhkan masa itu. Kehadiran lembaga pendidikan berguna untuk memasuki angkatan kerja profesional, dan intelektualitas mereka dibutuhkan untuk mengelola administrasi saja.

Reaksi kontra kaum nasionalis garis keras patut dihargai, kecaman mereka justru menjadi landasan untuk membuka diri. Selama ini Kasunanan sangat tertutup terhadap orientasi politik, tetapi sejak dekade kedua abad ke-20 kaum aristokrasi Kasunanan bersemangat memasuki dunia politik simbolis (Miert, 2003). Bahkan untuk menunjukkan sifat *baroque* (megah) yang bernuansa politis simbolis, PB X membiasakan diri melakukan *udik-udik* dan *tetirah*. *Udik-udik* dan *tetirah* merupakan *locus* membuka diri, membangun komunikasi dan menciptakan jejaring, yang bermakna saling berempati dan bersinergi yang pada akhirnya saling bekerjasama membangun solidaritas.

Sikap kontra kaum nasionalis garis keras di bawah panji Partai Insulinde yang dipimpin dr. Tjipto Mangoenkoesoemo, H. Muhammad Misbach, dan Mas Marco Kar-

todikromo (Larson, 1990: 134-155). Pada dasarnya, sikap kontra terpusat pada perbedaan ideologis dan cara pandang mereka dalam menghadapi kolonialisme Belanda. Sikap pro dan kontra bukan sekadar debat antarkelompok kepentingan untuk menggapai ruang pengaruh politik, tetapi dapat diartikulasikan untuk mencari 'kesepadanan politik' terhadap kelompok-kelompok politik lainnya (Hardiman, 2007: 141-159).

Tjipto Mangoenkoesoemo dan Muhammad Misbach memilih perlawanan fisik dengan memobilisasi massa petani, serta membenturkan kekuatan massa petani pada kekuatan militer Belanda. Strategi ini beresiko tinggi, karena kekuatan petani dan kaum nasionalis sangat terbatas. Perluasan pendidikan dan pemberian asupan keterampilan sampai dengan dekade ketiga abad ke-20 lebih ideal, karena kedua aspek pemberdayaan itu ditujukan untuk meningkatkan intelektualitas mereka. Intelektualitas yang diperoleh melalui lembaga formal maupun non formal memacu tumbuhnya *civic engagement* dan *political engagement*. Kedua aspek itu sebagai landasan untuk menghimpun kekuatan massa. Dengan demikian strategi kaum nasionalis melibatkan diri dalam dunia pendidikan, baik madrasah maupun sekolah umum, menjadi alat politik melawan kebijakan publik pemerintah kolonial yang tidak beretika dan bermoral (Smith, 1985: 165).

Sikap kontra Tjipto Mangoenkoesoemo terhadap politik simbolis PB X ditunjukkan dengan mengendarai *bendi* (kereta kuda) mengelilingi alun-alun utara Keraton Kasunanan. Tindakan ini terlarang bagi

orang kebanyakan, dan merupakan pelecehan terhadap kewibawaan raja (Larson, 1990: 137; Kuntowijoyo, 2002: 22). Kerabat istana sangat mengecam tindakan itu, serta memacu mereka membentuk *Comite Rahayat Vorstenlanden* (Scherer, 1985: 278). PB X tidak mempersoalkan pelecehan itu, karena dia sadar simbol kesucian kuasa sudah hilang dan berpindah di tangan rakyat. Masifikasi simbol kuasa rakyat sudah berlangsung sejak dasawarsa terakhir abad XIX, yang ditandai dengan meluasnya gerakan perlawanan rakyat di pedesaan, serta gaya hidup ‘elitist’ pengusaha batik Laweyan, Surakarta.

Pro dan kontra adalah perdebatan yang dapat meningkatkan geliat politik, tetapi arah perdebatan itu seringkali mempercepat terjadinya pemandulan peran elit tradisional. Dimuatnya artikel Djojodikoro pada harian *Djawi Hisworo* 1918, memicu timbulnya isu-isu politik baru yang mempercepat proses pemandulan peran elit tradisional. Artikel Djojodikoro dalam *Djawi Hisworo* berisi sebuah fitnah, yang menganggap Nabi Muhammad saw. ‘peminum’ dan ‘penghisap candu’. Artikel itu menimbulkan reaksi negatif dari masyarakat Islam di Surakarta, bahkan PB X dikecam sebagai ‘pemimpin agama’ yang tidak mampu mengambil tindakan tegas terhadap penulis, Djojodikoro, dan pemimpin redaksi *Djawi Hisworo*, yakni R. Martodharsono (Larson, 1990: 155). Diberlakukan Undang-Undang Desentralisasi 1903, PB X tidak berhak menindak maupun mengadili perorangan atau sekelompok orang yang melakukan pelanggaran hukum dan pencemaran nama

baik, kecuali bila pelanggaran itu di lingkungan istana.

## KESIMPULAN

Hampir seluruh raja di Keraton Kasunanan memainkan politik simbolis, dan basis politik simbolis itu berakar pada agama Islam. Memainkan politik simbolis merupakan implikasi dari ketidakberdayaan mereka menghadapi hegemoni kolonial, dan politik simbolis justru meneguhkan otoritas sunan. Dia sudah tidak memiliki kekuasaan apapun, tetapi sunan mengolah otoritas itu dengan mendirikan madrasah dan sekolah umum, serta memberikan keterampilan masyarakat untuk meningkatkan akses mobilitas ekonomi masyarakat.

## DAFTAR PUSTAKA

- Adam, A. 2003. *Sejarah Awal Pers dan Kebangkitan Kesadaran Keindonesiaan 1855- 1913*. Jakarta: Hasta Mitra, Pustaka Utan kayu & KITLV.
- Azra, A. 2004. “Islam dan Negara: Eksperimen dalam Masa Modern, Tinjauan Sosio-Historis”, dalam Asep Gunawan (ed.), *Artikulasi Islam Kultural*. Jakarta: Raja Grafindo Persada.
- Berybe, H.. 1997. “Politik, Konflik dan Jalan Keluar”, *Prisma*, No. 4, Tahun XXVI, April-Mei 1997.
- Braudel, F. (1988). *The Structures of Everyday Life, The Limits of the Possible. Civilization and Capitalism in 15th – 18th Century*. Vol. 1. London: William Collins & Son.

- Florida, N. K. 2003. *Menyurat yang Silam Menggurat yang Menjelang: Sejarah sebagai Nubuat di Jawa Masa Kolonial*. Yogyakarta: Bentang Budaya.
- Giddens, A. 2004. *The Constitution of Society: Teori Strukturasi untuk Analisis Sosial*. Pasuruan: Pedati.
- Gunawan, A (ed.). 2004. *Artikulasi Islam Kultural: Dari Tahapan Moral ke Periode Sejarah*. Jakarta: Raja Grafindo Persada.
- Hadisiswaja, A. 1939. *Soerakarta Adiningrat*. Surakarta: Poesaka Soerakarta & Islam Radja.
- Hardiman, F. B. 2007. *Filsafat Fragmentaris: Deskripsi, Kritik, dan Dekonstruksi*. Yogyakarta: Kanisius.
- Haryatmoko. 2003. *Etika Politik dan Kekuasaan*. Jakarta: Buku Kompas.
- Houben, V.J.H. 2002. *Keraton dan Kompeni: Surakarta dan Yogyakarta 1830-1870*. Yogyakarta: Bentang Budaya.
- Ismail, F. 2004. *Pijar-Pijar Islam: Pergumulan Kultur dan Struktur*. Yogyakarta: LESFI.
- Kamdani (ed.). 2007. *Islam dan Humanisme: Aktualisasi Humanisme Islam di Tengah Krisis Humanisme Universal*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Karim, M. R. 1995. "Konflik Islam Kontemporer di Indonesia, Berbagai Variasi dan Kerumitannya", *Prisma*, No.5, Mei 1995.
- Keller, S. 1984. *Penguasa dan Kelompok Elit: Peranan Elit-Penentu dalam Masyarakat Modern*. Jakarta: Rajawali.
- Kumar, A. 1980. "Javanese Court Society and Politics in the Late Eighteenth Century: The Record of Lady Soldier. Part I: The Religious, Social, and Economic Life of the Court", *Indonesia*, No. 29, April 1980.
- . 1985. *The Diary of Javanese Muslim: Religion, Politics and the Pesantren 1883-1886*. Canberra: Faculty of Asian Studies, ANU.
- Kuntowijoyo. 1996. *Politik Simbolis Paku Buwana X, 1900-1915: Simbol Personal dan Simbol Publik*, Makalah disampaikan dalam "Konggres Nasional Sejarah" di Jakarta, tanggal 11-15 November 1996, hlm. 1-28.
- . 2002. *Selamat Tinggal Mitos Selamat Datang Realitas: Esai-Esai Budaya dan Politik*. Bandung: Mizan.
- Larson, G. D. 1990. *Masa Menjelang Revolusi, Keraton dan Kehidupan Politik di Surakarta 1912-1942*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press & KITLV.
- Latif, Yi. 2005. *Inteligensia Muslim dan Kuasa: Genealogi Inteligensia Muslim Indonesia Abad ke-20*. Bandung: Mizan.
- Mas'ud, A. 2004. *Intelektual Pesantren: Perhelatan Agama dan Tradisi*. Yogyakarta: LKiS.

- Miert, H. van 2003. *Dengan Semangat Berkobar, Nasionalisme dan Gerakan Pemuda di Indonesia 1918-1930*. Jakarta: Hasta Mitra, Pustaka Utan Kayu, dan KITLV.
- Moertono, S. 1985. *Negara dan Usaha Bina Negara: Studi tentang Mata-ram II, Abad XVI Sampai XIX*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.
- Nordholt, H. S. (ed.). 2005. *Outward Appearances: Trend, Identitas, Kepentingan*. Yogyakarta: LKiS.
- Pemberton, J. 2003. *Jawa: On the Subject of Java*. Yogyakarta: Mata Bangsa.
- Pijper, G.F. 1985. *Beberapa Studi tentang Sejarah Islam di Indonesia 1900-1950*. Jakarta: Universitas Indonesia Press.
- Prabowo, D.P. 2003. *Pengaruh Islam dalam Karya-karya R.Ng. Ranggawarsita*. Yogyakarta: Narasi.
- Ricklefs, M. C. 1998a. "Islamising Java: The Long Shadow of Sultan Agung", *Archipel*, Vol. I, No. 56, 1998.
- \_\_\_\_\_. 1998b. *The Seen and Unseen Worlds in Java 1726-1749: History, Literature and Islam in the Court of Pakubuwana II*. Honolulu: Allen & Unwin & University of Hawai'i Press.
- Scherer, S.P. 1985. *Keselarasan dan Kejanggalaan: Pemikiran-Pemikiran Priyayi Jawa Awal Abad XX*. Jakarta: Sinar Harapan.
- Scott, J. C. 1989. *Moral Ekonomi Petani: Pergolakan dan Subsistensi di Asia Tenggara*. Jakarta: LP3ES. Bryan S. Turner, *Agama dan Teori Sosial*, terj. Ridwan Muzir (Yogyakarta: Ircisod, 2006), hlm. 239-240.
- Smith, D.E. 1985. *Agama dan Modernisasi Politik: Suatu Kajian Analitis*. Jakarta: Rajawali Pers.
- Soebardi, S. 1971. "Santri-religious Elements as Reflected in the Book of Tjenti", *Bijdragen tot de Taal-, Land-en Volkenkunde (BKI)*, No. 127, 1971.
- Steenbrink, K.A. 1984. *Beberapa Aspek tentang Islam di Indonesia Abad Ke-19*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Supriadi. 2001. *Kyai dan Priyayi di Masa Transisi*. Surakarta: Pustaka Cakra.
- Turner, B. S. 2006. *Agama dan Teori Sosial*. Yogyakarta: Ircisod.
- Toer, P.A. 2003. *Sang Pemula*. Jakarta: Lentera Dipantara.
- Yasadipura I. 1989. *Babad Pakepung*. Alih aksara Endang Saparinah. Surakarta: Fakultas Sastra Universitas Sebelas Maret.

---

<sup>1</sup> Artikel ini pernah disampaikan dalam Seminar Nasional dengan tema "Sistem Politik Jawa dalam Perspektif Historis" di Aula A3 Lantai 2 Universitas Negeri Malang yang diselenggarakan oleh Jurusan Sejarah, Fakultas Ilmu Sosial, Universitas Negeri Malang pada tanggal 2 November 2015.