

Dr. Yanwar Pribadi, M.A.  
Zaki Ghufron, B.Ed., M.A.

# **KOMODIFIKASI ISLAM**

## **DALAM EKONOMI PASAR:**

Studi Antropologi Politik Muslim Perkotaan di Banten



**Pusat Penelitian dan Penerbitan  
Lembaga Penelitian dan Pengabdian kepada Masyarakat (LP2M)  
UIN Sultan Maulana Hasanuddin Banten  
2018**

**KOMODIFIKASI ISLAM DALAM EKONOMI  
PASAR:  
Studi Antropologi Politik Muslim Perkotaan di  
Banten**



**Ketua:**  
**Dr. Yanwar Pribadi, M.A.**  
**Anggota:**  
**Zaki Ghufron, B.Ed., M.A.**

**Pusat Penelitian dan Penerbitan  
Lembaga Penelitian dan Pengabdian kepada  
Masyarakat (LP2M)  
Universitas Islam Negeri  
Sultan Maulana Hasanuddin Banten**



## **Lembar Identitas dan Pengesahan Laporan Akhir Penelitian Individual**

Judul Penelitian : Komodifikasi Islam dalam Ekonomi Pasar: Studi  
Antropologi Politik Muslim Perkotaan di Banten  
Kategori : Block Grant Penelitian Kompetitif Kelompok  
Cluster : Penelitian Dasar Interdisipliner  
Ketua : Dr. Yanwar Pribadi, M.A.  
NIP : 19780122 200501 1 002  
Jabatan/Gol. : Lektor/III.c  
Anggota : Zaki Ghufron, B.Ed., M.A.  
NIP : 19771221 200501 1 004  
Jabatan/Gol. : Lektor Kepala/IV a  
Jangka Waktu : Juni – November 2018  
Biaya : Rp. 50.000.000,00

Serang, November 2018

Kepala Pusat Penelitian

Ketua

**Dr. Ayatullah Humaeni, M.A.**

NIP. 19780325 200604 1 001

**Dr. Yanwar Pribadi, M.A.**

NIP. 19780122 200501 1 002

Mengetahui

Ketua LP2M

**Dr. Wazin, M.Si**

NIP. 19630225 199003 1 005



## **Abstrak**

Penelitian ini bertujuan untuk mengeksplorasi dan menjelaskan hubungan timbal balik atau koeksistensi antara komodifikasi Islam dan ekonomi pasar pada masyarakat Muslim Banten di Kota Serang dan Kota Cilegon. Di antara pertanyaan-pertanyaan yang diajukan adalah Bagaimanakah perkembangan politik, ekonomi, sosial dan budaya di Provinsi Banten sejak tahun 2000? Bagaimanakah pertumbuhan dan perkembangan Muslim kelas menengah di Kota Serang dan Kota Cilegon? Apakah unsur-unsur komodifikasi Islam dan ekonomi pasar di Kota Serang dan Kota Cilegon? Produk-produk dan bentuk-bentuk apakah yang ada dalam proses komodifikasi Islam dan ekonomi pasar di Kota Serang dan Kota Cilegon? Bagaimanakah koeksistensi antara komodifikasi Islam serta ekonomi pasar dan tumbuhnya Muslim kelas menengah baru di Kota Serang dan Kota Cilegon? Sejauh manakah koeksistensi antara kedua faktor tersebut memunculkan Islam “gaya baru”? Sejauh manakah penerimaan dan resistensi masyarakat terhadap Islam “gaya baru” tersebut? Bagaimanakah pengaruh koeksistensi antara komodifikasi Islam dan ekonomi pasar terhadap kondisi politik, ekonomi, sosial dan budaya masyarakat Muslim Banten?

Penelitian antropologi politik ini menggunakan metode etnografi dengan fokus pada studi kasus lapangan

*(fieldwork case study)* di Kota Serang dan Kota Cilegon, Provinsi Banten. Fokusnya adalah aktivitas-aktivitas masyarakat Muslim Banten dan bentuk-bentuk keagamaan yang menjadi komoditas pasar di organisasi atau perkumpulan Muslim baik yang eksklusif maupun non-eksklusif dan pengajian di perkotaan.

Argumen penelitian ini adalah bahwa upaya kelompok Muslim kelas menengah perkotaan di Indonesia untuk mempertahankan dan melestarikan identitas Islam yang “sesungguhnya” dengan kembali ke Alquran dan Sunnah telah menghasilkan kenyataan bahwa sekarang Islam benar-benar tertanam dalam aspek-aspek budaya, sosial, politik, dan ekonomi. Segmen besar dari orang-orang ini telah mampu membentuk ikatan informal dan beroperasi di dalam hierarki kewenangan mereka sendiri. Sebelumnya, perkembangan hubungan sehari-hari antara Islam dan politik dan antara negara dan masyarakat di Indonesia sebagian besar bersifat budaya daripada politik. Saat ini, identitas religius orang-orang ini telah terakumulasi dalam kekuatan yang telah menghadirkan tantangan budaya bagi negara dalam politik nasional dan lokal, terutama dalam pemilihan umum, pembangunan ekonomi dan masyarakat, urusan keagamaan. Sebagai daerah yang dipengaruhi oleh Kesultanan Banten di masa lalu, Kota Serang dan Kota Cilegon secara umum dikenal sebagai wilayah agama tradisional. Jelas, kekhawatiran komunal di Kota Serang dan Kota Cilegon dalam masalah agama dipengaruhi oleh

lingkungan dan pengalaman budaya dan agama di sekitarnya. Namun, kedatangan kelompok Muslim kelas menengah perkotaan baru yang kebanyakan bermigrasi dari kota-kota yang lebih besar dan lebih maju, serta munculnya generasi-generasi baru kaum Muslim di Kota Serang dan Kota Cilegon dan kota-kota sekitarnya lainnya yang tinggal di kota telah secara signifikan mengubah lanskap ekspresi budaya dan agama, dan tradisi Islam di Kota Serang dan Kota Cilegon. Kelompok-kelompok Muslim kelas menengah perkotaan yang tergabung dalam organisasi-organisasi keagamaan dan pengajian-pengajian di kompleks perumahan telah menjadi tempat yang signifikan untuk mendiskusikan, mempraktikkan, dan menyebarkan kombinasi pop dan Islam “sejati” oleh aspirasi kelas menengah Muslim yang kebanyakan tidak memiliki latar belakang pendidikan Islam dan yang relatif baru dengan ide-ide ajaran Islam. Tren ini telah mendapatkan popularitas sejak jatuhnya pemerintahan Orde Baru di daerah perkotaan Indonesia. Pembuatan otoritas keagamaan secara terus-menerus melibatkan interaksi yang rumit antara dua sisi: ekspresi lokal Islam dan pemahaman dan praktik-praktik Islam asing. Akibatnya, telah terjadi fragmentasi umat, suatu kondisi yang memburuk oleh polarisasi politik yang merajalela sejak pemilihan presiden 2014. Kota Serang dan Kota Cilegon hanyalah dua contoh, sementara keadaan yang sama juga terjadi di daerah perkotaan lain di negara ini.



**Kata kunci:** Komodifikasi Islam, Ekonomi Pasar, Antropologi Politik, Muslim Perkotaan, Kota Serang, Kota Cilegon, Banten

## **Kata Pengantar**

Dengan mengucap puji syukur kepada Allah SWT, penelitian kompetitif kelompok yang didanai oleh Pusat Penelitian dan Penerbitan Lembaga Penelitian dan Pengabdian pada Masyarakat UIN Sultan Maulana Hasanuddin Banten dapat diselesaikan tepat pada waktunya di tengah-tengah segala keterbatasan yang ada. Kami menyadari bahwa penelitian ini tidak akan dapat dilaksanakan secara baik tanpa adanya bantuan dari berbagai pihak, baik secara langsung maupun tidak. Karena itu sudah sepatutnya kami mengucapkan rasa terima kasih kepada pihak-pihak yang telah membantu penulisan laporan penelitian ini.

Ucapan terima kasih yang pertama kami tujukan kepada unsur pimpinan yang telah memberi kesempatan kepada kami untuk mendapatkan bantuan dana penulisan untuk buku dasar ini, dalam hal ini yaitu Rektor UIN Sultan Maulana Hasanuddin Banten Prof. Dr. H. Fauzul Iman, M.A.; Ketua Lembaga Penelitian dan Pengabdian kepada Masyarakat Dr. Wazin, M.Si., dan Kepala Pusat Penelitian dan Penerbitan Dr. Ayatullah Humaeni, M.A. Selanjutnya, kami juga mengucapkan terima kasih kepada seluruh informan yang telah membantu kami dalam penelitian lapangan yang telah dilakukan.

Kami berharap penelitian sederhana ini dapat membuka jalan bagi penelitian-penelitian dengan tema sejenis sehingga diskusi akademik tentang aspek-aspek sosial, budaya, politik, dan ekonomi Muslim perkotaan dapat lebih berkembang di masa yang akan datang.

Serang, November 2018  
Dr. Yanwar Pribadi, M.A.  
Zaki Ghufron, B.Ed., M.A.

# Daftar Isi

Lembar Pengesahan | iii

Abstrak | v

Kata Pengantar | ix

Daftar Isi | xi

**Bab I Pendahuluan | 1**

Latar Belakang Masalah | 1

Rumusan Masalah | 6

Tujuan | 8

Signifikansi Penelitian | 9

Kerangka Konseptual | 11

Metode Penelitian | 15

Sistematika Penulisan | 18

**Bab II Perkembangan Politik, Ekonomi, Sosial, dan Budaya Banten | 21**

Pendahuluan | 21

Perkembangan Politik, Ekonomi, Sosial, dan Budaya di Provinsi Banten Sejak Tahun 2000 | 24

Pertumbuhan dan Perkembangan Muslim Kelas Menengah di Kota Serang dan Kota Cilegon | 29

Penutup | 43

**Bab III Komodifikasi Islam dan Ekonomi Pasar di Kota Serang dan Kota Cilegon | 45**

Pendahuluan | 45

Unsur-unsur Komodifikasi Islam dan Ekonomi Pasar di Kota Serang dan Kota Cilegon | 47

Produk-produk dan Bentuk-bentuk Komodifikasi Islam dan Ekonomi Pasar di Kota Serang dan Kota Cilegon | 57

Islam yang “Sesungguhnya” Saat Ini | 65

Penutup | 69

**Bab IV Koeksistensi Muslim dan Ekonomi Pasar | 71**

Pendahuluan | 71

Islam di Banten | 72

“Islam lokal” di Nusantara | 75

Pertemuan Islam dan Budaya Populer di Kota Serang dan Kota Cilegon | 80

Penutup | 87

**Bab V Respon yang Bertentangan dan Fragmentasi Umat | 89**

Pendahuluan | 89

Islam “Gaya Baru” | 90

Penerimaan dan Resistensi Masyarakat | 92

Identitas Keislaman dan Populisme | 95

Identitas Keislaman di Kota Serang dan Kota Cilegon | 97

Penutup | 104

**Bab VI Penutup** | 107

Kesimpulan | 107

Rekomendasi | 111

**Daftar Pustaka** | 113

**Riwayat Hidup** | 125



# **BAB I**

## **PENDAHULUAN**

### **Latar Belakang Masalah**

Penelitian ini bertujuan untuk mengeksplorasi dan menjelaskan hubungan timbal balik atau koeksistensi antara komodifikasi Islam dan ekonomi pasar pada masyarakat Muslim Banten di Kota Serang dan Kota Cilegon. Penelitian antropologi politik ini menggunakan studi kasus lapangan (*fieldwork case study*) di Kota Serang dan Kota Cilegon, Provinsi Banten dengan fokus pada aktivitas-aktivitas masyarakat Muslim Banten dan bentuk-bentuk keagamaan yang menjadi komoditas pasar di



organisasi atau perkumpulan Muslim baik yang eksklusif maupun non-eksklusif dan pengajian di perkotaan.

Komodifikasi (*commodification*) menurut *The Oxford English Dictionary* (1989) adalah tindakan mengubah sesuatu menjadi, atau memperlakukan sesuatu, sebagai komoditas; komersialisasi sebuah aktivitas, dan lain sebagainya yang tidak alami secara komersial. Pada mulanya komodifikasi hanya mencakup hal-hal seperti perburuhan, tanah, urusan kesehatan dan kesenian. Namun, dalam perkembangannya agama dan simbol-simbol keagamaan juga dikomodifikasi oleh masyarakat. Oleh karena itu, secara ringkas, komodifikasi Islam berarti suatu proses di mana norma-norma dan nilai-nilai sakral keislaman telah dikembangkan menjadi komoditas yang diproduksi, didistribusikan dan dikonsumsi melalui mekanisme ekonomi pasar. Menurut Pattana Kitiarsa, komodifikasi keagamaan telah membentuk dimensi krusial dalam pembentukan aspek-aspek keagamaan dan budaya di Asia saat ini. Ia telah menghasilkan keyakinan yang mendapat dukungan dari komersialisasi barang dan jasa keagamaan yang intensif yang tidak alami secara komersial. Komodifikasi telah mengubah simbol-simbol kunci agama-agama di Asia menjadi barang-barang ekonomi dalam “pasar keyakinan” (*the market*

*of faiths*) di mana ia beroperasi di pasar yang termanifestasi dalam momen-momen ‘ekonomi simbolis’ (Kitiarsa, 2008: 7).

Di Indonesia, komodifikasi Islam semakin terlihat dan berkembang dengan pesat sejak Reformasi politik 1998 yang menghasilkan daerah-daerah desentralisasi baru. Desentralisasi yang dimulai secara terstruktur sejak 1999 telah menghasilkan daerah-daerah administratif baru, termasuk provinsi-provinsi baru yang merupakan hasil dari pemekaran. Hingga tahun 1998 hanya ada 27 provinsi, sementara itu, setelah pemekaran, saat ini pada tahun 2018 ada 34 provinsi di Indonesia. Daerah-daerah baru tersebut diharapkan dapat menghasilkan komoditas publik seperti infrastruktur transportasi, pekerjaan, akses pendidikan, dan pertumbuhan ekonomi pasar yang pesat yang menyediakan barang dan jasa baru. Akibatnya, terjadi kemunculan kelas menengah baru dan penguatan kelas menengah lama yang berkontribusi terhadap transformasi sosial-ekonomi dan sosial-budaya daerah-daerah baru tersebut.

Provinsi Banten yang dibentuk pada tahun 2000 merupakan hasil pemekaran dari Provinsi Jawa Barat, dan merupakan dampak nyata kebijakan desentralisasi yang telah dijalankan oleh pemerintah Indonesia. Dua kota yang menjadi lokasi penelitian di Provinsi Banten adalah Kota Serang yang terbentuk

pada tahun 2007 dan Kota Cilegon yang terbentuk sebagai kota administratif pada tahun 1987 dan sebagai kota pada tahun 1999. Kota Serang adalah ibukota Provinsi Banten yang memiliki banyak pusat perdagangan dan jasa yang sedang berkembang pesat, sedangkan Kota Cilegon adalah kota industri yang juga memiliki banyak pusat perdagangan dan jasa yang perkembangannya sangat pesat setelah Banten menjadi provinsi. Secara umum, keduanya adalah kota yang sedang mengalami pertumbuhan perekonomian yang sangat pesat dengan diringi oleh pertumbuhan kelas menengah baru. Di kedua kota tersebut, pertumbuhan perekonomian yang paling terlihat adalah bermunculannya perumahan-perumahan kelas menengah baru yang diringi oleh berdirinya pusat-pusat perbelanjaan modern. Pertumbuhan keduanya adalah hasil dari pertumbuhan penduduk, baik pertumbuhan alami dari kelahiran maupun terutama dari pertumbuhan penduduk yang berasal dari proses migrasi, dan juga pertumbuhan ekonomi. Pertumbuhan penduduk tersebut memunculkan kelas menengah perkotaan baru yang mayoritas adalah Muslim. Kehadiran masyarakat Muslim kelas menengah baru tersebut akhirnya menghasilkan dampak komodifikasi Islam yang di antaranya tercermin dari kemunculan dan perkembangan organisasi atau perkumpulan Muslim baik yang

eksklusif maupun non-eksklusif, organisasi sosial/amal Muslim, pengajian eksklusif, toko busana Muslim, dan restoran atau kafe ‘Muslim’ dan lain-lain di mana komodifikasi Islam diproduksi dalam konteks budaya spesifik yang inovatif dan melekat dalam trajektori lokal-global dari ekonomi pasar dan ekspresi keagamaan *post-modernism*.

Kemunculan Muslim kelas menengah perkotaan baru ini secara langsung dan tidak langsung membuat Islam menjadi komoditas dan juga menciptakan konsumerisme Islam dan Muslim yang konsumtif. Perubahan sosial di tingkat lokal ini juga pada akhirnya berpengaruh terhadap proses Islamisasi politik yang sedang berjalan di seluruh pelosok Indonesia, di antaranya adalah dalam proses politik elektoral di mana calon anggota badan legislatif atau eksekutif (kepala daerah) dalam upayanya untuk terpilih harus mampu menampilkan citra Muslim yang ideal. Studi tentang kondisi tersebut di tingkat lokal, dalam hal ini Banten, menjadi sangat penting karena ketidakhadiran studi-studi yang serius dalam isu-isu tersebut. Oleh karena itu, penelitian yang berjudul ‘*Komodifikasi Islam dan Ekonomi Pasar: Studi Antropologi Politik Masyarakat Muslim Banten*’ ini menjadi penting karena diharapkan bisa memberikan gambaran baru apakah ada Islam “gaya baru” di Banten akibat dari maraknya proses komodifikasi

Islam, setelah sebelumnya lama menjadi pendapat umum di kalangan masyarakat dan para ahli bahwa Islam di Banten adalah Islam yang bercorak tradisional. Setelah kemunculan Muslim kelas menengah perkotaan dan gencarnya komodifikasi Islam dalam mekanisme ekonomi pasar, masihkah Islam di Banten bercorak tradisional?

### **Rumusan Masalah**

Ini adalah penelitian mengenai hubungan dinamis antara Islam dan aspek-aspek ekonomi, sosial, politik dan budaya di Provinsi Banten. Subyek-subyek utama yang didiskusikan adalah Muslim kelas menengah yang di dalamnya termasuk Pegawai Negeri Sipil (PNS) pusat dan daerah, elit-elit politik lokal, pengusaha, pegawai perusahaan swasta dan pekerja kerah putih lainnya yang berdomisili di Kota Serang dan Kota Cilegon, Provinsi Banten.

Penelitian ini bertujuan untuk mengeksplorasi dan menjelaskan hubungan timbal balik atau koeksistensi antara komodifikasi Islam dan ekonomi pasar pada masyarakat Muslim kelas menengah Banten di Kota Serang dan Kota Cilegon. Penelitian antropologi politik ini menggunakan studi kasus lapangan (*fieldwork case study*) di Kota Serang dan Kota Cilegon, Provinsi Banten dengan fokus pada

aktivitas-aktivitas masyarakat Muslim Banten dan bentuk-bentuk keagamaan yang menjadi komoditas pasar di organisasi atau perkumpulan Muslim baik yang eksklusif maupun non-eksklusif dan pengajian di perkotaan. Di antara pertanyaan-pertanyaan yang diajukan adalah :

1. Bagaimanakah perkembangan politik, ekonomi, sosial dan budaya di Provinsi Banten sejak tahun 2000?
2. Bagaimanakah pertumbuhan dan perkembangan Muslim kelas menengah di Kota Serang dan Kota Cilegon?
3. Apakah unsur-unsur komodifikasi Islam dan ekonomi pasar di Kota Serang dan Kota Cilegon?
4. Produk-produk dan bentuk-bentuk apakah yang ada dalam proses komodifikasi Islam dan ekonomi pasar di Kota Serang dan Kota Cilegon?
5. Bagaimanakah koeksistensi antara komodifikasi Islam serta ekonomi pasar dan tumbuhnya Muslim kelas menengah baru di Kota Serang dan Kota Cilegon?
6. Sejauh manakah koeksistensi antara kedua faktor tersebut memunculkan Islam “gaya baru”?

7. Sejauh manakah penerimaan dan resistensi masyarakat terhadap Islam “gaya baru” tersebut?
8. Bagaimanakah pengaruh koeksistensi antara komodifikasi Islam dan ekonomi pasar terhadap kondisi politik, ekonomi, sosial dan budaya masyarakat Muslim Banten?

## **Tujuan**

Hasil dari penelitian ini adalah studi yang diharapkan berguna sebagai sumber rujukan dan berkontribusi untuk ilmu antropologi politik, antropologi budaya, sosiologi, sejarah sosial, dan studi Islam secara umum. Sementara itu, tujuan yang lebih spesifik adalah untuk:

1. Menjelaskan perkembangan politik, ekonomi, sosial dan budaya di Provinsi Banten.
2. Menggambarkan pertumbuhan dan perkembangan Muslim kelas menengah di Kota Serang dan Kota Cilegon.
3. Memaparkan unsur-unsur komodifikasi Islam dan ekonomi pasar di Kota Serang dan Kota Cilegon.
4. Mengidentifikasi produk-produk dan bentuk-bentuk yang ada dalam proses

komodifikasi Islam dan ekonomi pasar di Kota Serang.

5. Mendeskripsikan koeksistensi antara komodifikasi Islam serta ekonomi pasar dan tumbuhnya Muslim kelas menengah baru di Kota Serang dan Kota Cilegon.
6. Menjelaskan sejauh mana koeksistensi antara kedua faktor tersebut dalam memunculkan Islam “gaya baru”.
7. Menerangkan sejauh mana penerimaan dan resistensi masyarakat terhadap Islam “gaya baru” tersebut.
8. Menjelaskan pengaruh koeksistensi antara komodifikasi Islam dan ekonomi pasar terhadap kondisi politik, ekonomi, sosial dan budaya masyarakat Muslim Banten.

### **Signifikansi Penelitian**

Untuk memahami dinamika masyarakat Indonesia modern, studi tentang kelompok-kelompok sosial tertentu beserta perilaku mereka dalam suatu periode tertentu tidaklah dapat diabaikan. Tulisan antropologi politik mengenai komodifikasi Islam dan ekonomi pasar pada Muslim kelas menengah di Banten pada masa pasca-Orde Baru sangat mendesak untuk ditulis karena alasan-alasan yang jelas.



*Pertama*, kondisi tersebut bagi pembangunan sosial masyarakat Banten belum banyak diperhatikan oleh akademisi Banten dan luar Banten. *Kedua*, studi serius tentang kedua hal tersebut hampir tidak banyak dikaji, baik untuk tingkat lokal, maupun tingkat yang lebih luas. *Ketiga*, UIN Sultan Maulana Hasanuddin Banten sebagai lembaga pendidikan tinggi Islam terkemuka di Banten perlu memiliki kajian-kajian sosial kemasyarakatan Islam yang dapat digunakan sebagai rujukan bagi akademisi di seluruh dunia dan juga bagi para pengambil keputusan di lembaga-lembaga terkait. Oleh karena itu, studi ini sangat signifikan bagi perkembangan perdebatan akademik di Banten dan lingkungan PTKI yang belum menyentuh perdebatan akademik di bidang antropologi politik ini.

Dengan memfokuskan diri kepada tingkat lokal, saya berharap dapat menunjukkan bagaimana Islam dan aspek-aspek politik, ekonomi, sosial dan budaya di masyarakat berinteraksi dan berjalanan dengan Muslim kelas menengah yang akhirnya membentuk proses komodifikasi Islam dan ekonomi pasar. Proses-proses komodifikasi Islam dan pembentukan ekonomi pasar tidak hanya terjadi di Banten, tetapi juga terjadi di berbagai daerah di Indonesia dan juga negara-negara lain, termasuk negara tetangga seperti Malaysia, Singapura dan Brunei Darussalam. Oleh karena itu, walaupun fokus

penelitian ini relatif tidak terlalu luas, penelitian ini menawarkan analisis yang lebih luas yang mungkin berguna untuk menjelaskan hubungan antara Islam dan Muslim kelas menengah di tempat-tempat lain di Indonesia dan negara tetangga.

### **Kerangka Konseptual**

Indonesia telah mengalami perkembangan yang cepat dan fundamental dalam hubungan antara Islam, ekonomi dan politik sejak runtuhnya Orde Baru pada tahun 1998. Kondisi tersebut telah memunculkan Islamisasi politik yang diekspresikan dalam, di antaranya, penerapan hukum Islam lokal dalam konteks demokratisasi; pertumbuhan Islam politik atau Islamisme (Ayoob, 2007: 2);--yaitu Islam sebagai ideologi politik, bukan Islam sebagai agama atau teologi; dan pertumbuhan fundamentalisme Islam politik modern yang mengklaim dapat menciptakan (kembali) masyarakat Islam yang sesungguhnya (Roy, 2004: 58).

Islamisasi politik di Indonesia telah memunculkan sebuah teka-teki besar. Di satu sisi, dukungan politis terhadap partai-partai Islam (dan yang secara tidak langsung bernuansa Islam) telah mengalami penurunan yang konstan sejak 1998 ketika Indonesia menjadi negara demokrasi. Di sisi lain, di

Indonesia telah muncul Islamisasi politik seperti yang diekspresikan dalam penerapan ratusan peraturan daerah (perda) syariah di seluruh pelosok negeri. Selanjutnya, di satu sisi, perkembangan Islam dalam bidang hukum dan politik mengindikasikan bahwa Islam Indonesia telah menjadi sangat konservatif atau radikal. Namun, di sisi lain, perkembangan komodifikasi Islam, konsumerisme dan pertumbuhan kelas menengah telah membentuk budaya dan pemikiran keagamaan yang lebih fleksibel.

Komodifikasi keagamaan mengubah agama menjadi barang dan jasa yang dapat dipasarkan dan membawa mereka menuju skala dan mode transaksi pasar. Proses seperti itu berlawanan dengan kedudukan rasional yang diadopsi oleh para ahli teori sekularisasi yang memprediksi bahwa agama akan mengalami penurunan yang signifikan sebagai sebuah determinan aksi sosial ketika masyarakat dan individu mengalami modernisasi dan sekularisasi, seperti yang terlihat dalam fenomena menurunnya tingkat keyakinan publik terhadap Tuhan, menurunnya kepercayaan kepada hal-hal yang bersifat mistis dan supranatural, dan berkurangnya tingkat kehadiran jemaat tempat ibadah. Dengan kata lain, modernisasi mengarahkan masyarakat kepada menurunnya tingkat keberagamaan masyarakat (Kitiarsa, 2008: 3). Menurut Peter Berger, Amerika, Asia dan seluruh

dunia, dengan pengecualian Eropa Barat dan Eropa Utara, semakin menjadi religius (Berger, 1992: 32). Kini, bahkan agama sedang menjalin hubungan yang intim dengan ekonomi pasar melalui proses modernisasi. Komodifikasi menjelaskan makna agama sebagai komoditas pasar dan pertukaran dalam pasar spiritual

Studi Greg Fealy dan Sally White mendiskusikan praktik-praktik keislaman sehari-hari di luar batasan-batasan tradisional konservatif selama ini. Di buku tersebut, diskusi-diskusi tentang Islam di Indonesia dipresentasikan sebagai tiga nilai yang berbeda, yaitu ekspresi kesalehan individu (*individual expression of piety*); ekspresi politik, sosial dan hukum Islam (*political, social and legal expression of Islam*); dan pasar (*market*). Dalam mendiskusikan ekspresi kesalehan Islam individual, sebuah cara baru mengekspresikan Islam kini cenderung lebih berorientasi ekonomis karena hal tersebut berhubungan dengan makna tradisi Islam baru dalam hal konsumerisme dan teknologi. Di bagian terakhir buku tersebut, fokus diskusi adalah mengenai ekonomi Islam atau pembiayaan Islam dalam tingkat mikro ekonomi.

Sejauh ini, berkaitan dengan Islam sebagai produk atau komoditas, ada lima sektor yang menjadi produk yang paling banyak dikonsumsi di negara-

negara Muslim. Yang paling utama adalah pembiayaan pasar Islam yang diikuti oleh makanan halal, produk kecantikan halal, pariwisata Islam dan terakhir adalah obat-obatan halal. Mengingat pentingnya produk-produk tersebut, pengeluaran yang dibelanjakan oleh Muslim di seluruh dunia di sektor-sektor tersebut adalah sekitar satu per tiga dari total seluruh pembelanjaan dunia. Persentase ini akan terus naik setiap tahunnya di masa yang akan datang. Konsumsi Muslim dari tahun 2002 hingga 2015 untuk seluruh sektor adalah \$ 2 trilyun per tahunnya. Dengan pola-pola yang menjanjikan seperti ini, bisnis “Islami” ini diprediksi akan bertambah berkali-kali lipat di masa yang akan datang.

Di Indonesia konsumsi yang terus naik ini dimulai sejak tahun 1970 ketika pertumbuhan ekonomi dan kesejahteraan masyarakat meningkat. Akibat pertumbuhan ekonomi, perbaikan infrastruktur dan penguatan akses pendidikan, masyarakat terdorong untuk melakukan urbanisasi yang akhirnya membuat jumlah masyarakat yang berpendidikan meningkat. Pertumbuhan ekonomi tersebut pada akhirnya membuat produk-produk Islam diiklankan dan disebarluaskan di masyarakat. Produk-produk tersebut di antaranya adalah jasa, publikasi, kosmetika, pakaian, perjalanan (wisata) religi dan makanan. Dalam jangka waktu dua dekade, pasar

religi mencapai banyak orang, menghasilkan permintaan yang tinggi, dan menciptakan dampak yang besar (Fealy & White, 2008 dan Lukens-Bull, 2008). Di antara budaya pasar komersialisme dan konsumerisme Islam global, pasar religi di Indonesia adalah pasar yang potensial mengingat Indonesia adalah negara dengan jumlah penduduk Muslim terbesar di dunia sekaligus negara demokrasi terbesar ketiga di dunia. Oleh karena itu, Indonesia benar-benar telah menjadi pasar potensial dengan potensi terus bertambahnya konsumen di masa yang akan datang.

## **Metode Penelitian**

Antropologi politik adalah sebuah spesialisasi dalam antropologi sosial. Antropologi politik adalah pendekatan-pendekatan antropologis terhadap studi struktur dan proses politik yang dilihat baik secara lintas budaya maupun dalam hal studi kasus yang intensif (Turner, 2003: vii). Dalam masyarakat di mana antropolog secara tradisional melakukan penelitian, politik tidak dapat terlepas dari unsur-unsur kekerabatan, agama, atau kelompok-kelompok sosial, karena ini adalah justru kelembagaan melalui mana kekuasaan dan otoritas diwujudkan di banyak masyarakat dan dalam sub-kelompok politik dalam

masyarakat yang lebih besar. Dalam spesifikasi di mana idiom politik diungkapkan melalui media lembaga non-politik, ideologi dan praktik mungkin adalah kontribusi utama antropologi untuk mempelajari perbandingan politik. Antropolog politik bahkan telah mempengaruhi domain ilmuwan politik dengan menunjukkan bahwa organisasi informal dan relasi kuasa mungkin lebih penting daripada lembaga formal (seperti parlemen atau partai politik), bahkan dalam pemerintahan modern di masyarakat Inggris, Amerika dan RRC. Sebuah antropologi baru, yaitu antropologi politik, tentang globalisasi adalah suatu keniscayaan dan sangat berpengaruh dalam bidang politik. Ia menampilkan analisis yang tidak hanya menuntut bagaimana struktur global memaksakan diri di tingkat lokal, tetapi juga dari bagaimana pemaksaan tersebut ditolak dan ditentang (Lewellen, 2003: xi). Komodifikasi Islam dan ekonomi pasar adalah sebuah struktur global yang di Indonesia (dalam penelitian ini adalah Banten) diterima dan dikembangkan oleh sebagian masyarakat melalui jargon-jargon dan simbol-simbol keagamaan, tetapi juga ditolak dan ditentang oleh sebagian masyarakat yang lain. Baik yang menerima dan menolak, keduanya memainkan peran kekuasaan dan otoritas yang tergambar dalam struktur dan proses politik masyarakat Muslim Banten.

Studi antropologi politik dalam penelitian ini digunakan untuk menjelaskan proses-proses dan hubungan dinamis antara komodifikasi Islam dan ekonomi pasar pada masyarakat Muslim Banten. Namun, peristiwa-peristiwa sejarah di dalam masyarakat yang kompleks seperti masyarakat Banten tidaklah mungkin dipahami tanpa merujuk ke sumber-sumber sejarah, dan untuk itu data kronologis saja tidaklah cukup untuk memahami kompleksitas dan hubungan antara aktor-aktor di dalam peristiwa-peristiwa sosial, politik, budaya dan keagamaan yang dikaji. Untuk mengeksplorasi peristiwa masa lalu dan memahami kerangka pemikiran, studi pustaka dengan penekanan kepada buku dan periodikal akan dilakukan di sejumlah perpustakaan. Peristiwa ‘masa kini’ akan dihimpun dari sejumlah studi lapangan di Kota Serang dan Kota Cilegon, Provinsi Banten. Periode studi lapangan ini juga akan mencakup periode studi pustaka di beberapa perpustakaan.

Penelitian lapangan yang mencakup observasi, wawancara, dan dokumentasi akan dilakukan di organisasi atau perkumpulan Muslim baik yang eksklusif maupun non-eksklusif, organisasi sosial/amal Muslim dan pengajian perkotaan yang berlokasi di Kota Serang dan Kota Cilegon, Provinsi Banten. Sasarannya adalah Muslim kelas menengah



yang terlibat aktif dalam proses komodifikasi Islam dan pembentukan ekonomi pasar.

## **Sistematika Penulisan**

Laporan penelitian ini terbagi menjadi enam bab dengan pembagian sebagai berikut:

Bab I adalah pendahuluan yang terdiri dari latar belakang masalah, rumusan masalah, tujuan, signifikansi penelitian, kerangka konseptual, metode penelitian, dan sistematika penulisan.

Bab II membahas tentang perkembangan politik, ekonomi, sosial dan budaya Banten yang terdiri dari subbab pendahuluan; perkembangan politik, ekonomi, sosial, dan budaya di Provinsi Banten sejak tahun 2000; pertumbuhan dan perkembangan Muslim kelas menengah di Kota Serang dan Kota Cilegon; dan penutup.

Bab III menginvestigasi tentang komodifikasi Islam dan ekonomi pasar di Kota Serang dan Kota Cilegon. Bab ini terdiri dari subbab pendahuluan; unsur-unsur komodifikasi Islam dan ekonomi pasar di Kota Serang dan Kota Cilegon; produk-produk dan bentuk-bentuk komodifikasi Islam dan ekonomi pasar di Kota Serang dan Kota Cilegon; Islam yang “sesungguhnya” saat ini; dan penutup.

Bab IV mengupas tentang koeksistensi Muslim dan ekonomi pasar. Bab ini terdiri dari subbab pendahuluan; Islam di Banten; “Islam lokal” di Nusantara; pertemuan Islam dan budaya populer di Kota Serang dan Kota Cilegon; dan penutup.

Bab V berjudul “respon yang bertentangan dan fragmentasi umat”. Bab ini terdiri dari subbab pendahuluan; Islam “gaya baru”; penerimaan dan resistensi masyarakat; identitas keislaman dan populisme; identitas keislaman di Kota Serang dan Kota Cilegon; dan penutup.

Bab VI adalah bab penutup yang terdiri dari kesimpulan dan rekomendasi.



# **BAB II**

## **PERKEMBANGAN POLITIK, EKONOMI, SOSIAL DAN BUDAYA BANTEN**

### **Pendahuluan**

Bab ini menjelaskan tentang perkembangan politik, ekonomi, sosial, dan budaya di Provinsi Banten sejak tahun 2000 dan tentang pertumbuhan dan perkembangan Muslim kelas menengah di Kota Serang dan Kota Cilegon. Untuk tujuan tersebut, bab ini dibagi menjadi dua buah bagian utama.

Banten adalah sebuah provinsi di Tatar Pasundan yang merupakan wilayah paling barat di Pulau Jawa. Provinsi ini pernah menjadi bagian dari Provinsi Jawa Barat, tetapi ia menjadi wilayah pemekaran sejak tahun 2000 dengan keputusan Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2000. Pusat pemerintahannya berada di Kota Serang. Pada tahun 2011, Provinsi Banten memiliki penduduk sebanyak 11.005.518 jiwa.

Secara historis, Banten memiliki budaya yang berbeda dari daerah lain di Jawa dan kepulauan Indonesia yang lebih luas. Dalam beberapa tahun terakhir, separuh bagian utara, khususnya daerah-daerah dekat Jakarta dan pesisir Laut Jawa, telah mengalami peningkatan pesat dalam populasi dan urbanisasi, sementara bagian selatan, khususnya yang menghadap Samudra Hindia, mempertahankan lebih banyak karakter tradisionalnya.

Pada tahun 1527, tepat ketika armada Portugis tiba di lepas pantai, orang-orang Muslim Jawa yang baru masuk di bawah Sunan Gunungjati merebut pelabuhan Banten dan daerah sekitarnya dari para pemimpin Sunda dan mendirikan Kesultanan Banten. Pusat kesultanan ini, menurut J. de Barros, adalah Banten yang merupakan pelabuhan utama di Asia Tenggara yang menyaingi Malaka dan Makassar. Kota Banten terletak di tengah teluk yang berjarak sekitar

tiga mil. Di tengah kota ada sungai yang jernih yang bisa dilalui kapal dan jung. Ada anak sungai kecil yang membentang ke pinggiran kota. Kini, sungai tersebut menjadi tidak begitu besar dan hanya perahu kecil yang bisa masuk. Ada sebuah benteng yang sangat dekat dengan kota yang dindingnya terbuat dari batu bata dan selebar tujuh telapak tangan. Ada bangunan pertahanan kayu yang terdiri dari dua tingkat dan dipersenjatai dengan senjata yang baik. Bagian tengah alun-alun kota digunakan untuk kegiatan militer dan kesenian rakyat, dan sebagai pasar di pagi hari. Istana raja terletak di sisi selatan alun-alun. Di samping bangunan itu adalah atap yang tinggi dan datar, yang disebut Srimanganti, yang digunakan oleh raja ketika bertemu dengan orang-orang. Di sebelah barat alun-alun ada masjid yang bagus.

Pada awal abad ke-17, Banten merupakan pusat komersial yang penting di jalur perdagangan internasional di Asia. Pada saat itu, administrasi dan pemerintahan pelabuhan sangat mendukung pertumbuhan ekonomi. Wilayahnya termasuk wilayah yang sekarang menjadi provinsi Lampung di Sumatra bagian selatan.

Ketika Belanda tiba di Indonesia, Portugis sudah lama ada di Banten. Inggris mendirikan sebuah situs perwakilan di Banten, sebuah ‘pabrik’, dan

diikuti oleh Belanda. Selain itu, Perancis dan Denmark juga datang untuk berdagang di Banten. Dalam persaingan yang meyakinkan antara pedagang Eropa, Belanda muncul sebagai pemenang. Portugis melarikan diri dari Banten pada tahun 1601 setelah armada mereka dihancurkan oleh armada Belanda di lepas pantai Banten. Sementara daerah pesisir Banten berada di bawah pengaruh Belanda, kesultanan tetap menguasai wilayah pedalaman hingga tahun 1813. Pada tahun itu, kesultanan dihapus dan diubah menjadi sebuah daerah administrasi yang masuk ke dalam pemerintahan Hindia Belanda.

### **Perkembangan Politik, Ekonomi, Sosial dan Budaya di Provinsi Banten Sejak Tahun 2000**

Banten terletak di antara  $5^{\circ} 7'50''$  dan  $7^{\circ} 1'11''$  lintang selatan dan  $105^{\circ} 1'11''$  dan  $106^{\circ} 7'12''$  bujur timur. Provinsi ini memiliki luas wilayah 9,662.92 km<sup>2</sup>.

Banten terletak di dekat jalur laut strategis Selat Sunda yang menghubungkan Australia dan Selandia Baru dengan Asia Tenggara. Selain itu, Banten adalah penghubung antara Jawa dan Sumatera. Dikaitkan dengan posisi geografis dan juga pemerintahan, Tangerang (Kota Tangerang, Kabupaten Tangerang, dan Kota Tangerang Selatan)

adalah daerah penyangga untuk Jakarta. Secara ekonomi, wilayah Banten memiliki banyak industri. Provinsi Banten juga memiliki beberapa pelabuhan laut yang dikembangkan sebagai antisipasi untuk menangkap kelebihan kapasitas pelabuhan di Jakarta, dan dimaksudkan untuk menjadi alternatif ke pelabuhan Singapura.

Posisinya yang terletak di ujung barat Jawa membuat Banten menjadi pintu gerbang ke Jawa dan Sumatera dan daerah-daerah yang berdekatan dari Jakarta yang merupakan ibu kota negara. Posisi strategis ini tentunya menyebabkan Banten menjadi penghubung utama jalur perdagangan Sumatera – Jawa, bahkan sebagai bagian dari sirkulasi perdagangan Asia dan internasional serta lokasi aglomerasi ekonomi dan potensi permukiman. Batas wilayah utara yang berbatasan dengan Laut Jawa, sebelah barat dengan Selat Sunda, serta di bagian selatan dengan Samudra Hindia, membuat kawasan ini memiliki potensi sumber daya laut yang besar.

Topografi provinsi Banten berada pada ketinggian mulai dari 0 - 1000 m dpl. Secara umum topografi Provinsi Banten adalah dataran rendah yang berkisar antara 0 – 200 m dpl, yang terletak di Kota Cilegon, Kota Serang, Kota Tangerang, Kota Tangerang Selatan, Kabupaten Tangerang, Kabupaten Pandeglang, dan sebagian besar Kabupaten Serang.



Fraksi Lebak dan Pandeglang tengah memiliki ketinggian mulai dari 200 - 2000 m dpl dan daerah Lebak Timur memiliki ketinggian 500 - 2000 m dpl yang terletak di puncak Gunung Sanggabuana dan Gunung Halimun.

Morfologi wilayah Banten secara umum terbagi menjadi tiga kelompok: morfologi dataran, perbukitan miring ke sedang (bergelombang rendah-menengah), dan perbukitan terjal. Morfologi dataran rendah umumnya ditemukan di bagian utara dan selatan. Wilayah dataran adalah daerah yang memiliki ketinggian kurang dari 50 m dpl ke daerah pantai yang memiliki ketinggian 0 - 1 m di atas permukaan laut. Morfologi bukit rendah - sedang sebagian besar menempati bagian tengah dari wilayah Banten. Daerah berbukit terletak di daerah yang memiliki ketinggian minimum 50 m di atas permukaan laut. Di utara kota Cilegon terdapat puncak kawasan Gunung Gede yang memiliki tingkat maksimum 553 m dpl. Sementara itu, terdapat perbukitan di Kabupaten Serang dan wilayah selatan di Mancak dan Waringin Kurung serta Kabupaten Pandeglang yang berbukit yang berada di daerah bagian selatan. Di Lebak ada perbukitan di sebelah timur yang berbatasan dengan Bogor dan Sukabumi dengan karakteristik satuan litologi yang ditempati oleh sedimen lama yang diterobos oleh batuan beku.

Banten yang terletak di ujung paling barat Pulau Jawa memiliki posisi yang sangat strategis dan memiliki potensi ekonomi yang sangat besar baik untuk skala lokal, regional, nasional, dan bahkan internasional. Fasilitasi pergerakan barang dan penumpang dari dan ke pusat kegiatan tingkat nasional, regional, dan lokal di Provinsi Banten menjadi sangat penting dalam upaya mendukung pembangunan ekonomi di Provinsi Banten.

Provinsi Banten dibagi menjadi tiga Wilayah Pengembangan Kerja yang memiliki ikon atau karakteristik fasilitas komunikasi di Provinsi Banten karena kegiatannya lebih jelas daripada dengan infrastruktur transportasi lainnya.

Wilayah Kerja I, yaitu Kota Tangerang dan Kabupaten Tangerang. Di dalamnya ada Bandara Internasional Soekarno-Hatta yang merupakan gerbang masuk barang dan penumpang dengan transportasi udara ke Indonesia.

Wilayah Kerja II, Kota Cilegon dan Kabupaten Serang. Di dalamnya ada pintu masuk gerbang pelabuhan barang dan penumpang dari Pulau Sumatera ke Pulau Jawa.

Wilayah Kerja III, yaitu Pandeglang dan Lebak. Di dalamnya ada beberapa stasiun kereta api yang merupakan pintu masuk barang dan penumpang, terutama dari dan ke Jakarta.

Secara umum, sektor transportasi dapat dikategorikan menjadi tiga bagian, yaitu transportasi darat, transportasi laut, dan transportasi udara. Bagian ketiga memiliki peran yang sangat penting dalam pembangunan ekonomi di Provinsi Banten.

Hingga tahun 2006, kondisi 249.246 km jalan nasional dalam kondisi baik, 214.314 km dalam kondisi sedang, dan sepanjang 26.840 dalam kondisi rusak. Kondisi jalan provinsi hingga akhir 2006 dengan total panjang jalan 889,010 km dengan perincian dalam kondisi baik sepanjang 203.670 km, kondisi sedang 380.020 km, dan kondisi rusak 305.320 km.

Jalan nasional di daerah Provinsi Banten saat ini memiliki volume lalu lintas rata-rata 0,7 yang berarti kelancaran arus lalu lintas terganggu oleh aktivitas perdagangan, industri, pusat perbelanjaan di sepanjang jalan serta kapasitas terbatas untuk lebar jalan dan rata-rata 7 meter di jalan nasional di Banten Utara (Tangerang - Merak) dan segmen Ciputat - Jakarta.

Kinerja jalan layanan di jalan provinsi umumnya cukup baik dengan rasio volume lalu lintas per kapasitas rata-rata 0,4. Kemacetan lalu lintas umumnya terlokalisasi yang terjadi di pusat komunitas lokal.

Produk Domestik Regional Bruto (PDB) pada tahun 2005 sebagian besar berasal dari sektor industri manufaktur (49,75%), diikuti oleh sektor perdagangan, hotel dan restoran (17,13%), transportasi dan komunikasi (8,58%), dan pertanian yang hanya 8,53%. Namun, berdasarkan pekerjaan, industri menyerap 23,11% tenaga kerja, diikuti oleh pertanian (21,14%), perdagangan (20,84%), dan transportasi/komunikasi hanya 9,50%.

### **Pertumbuhan dan Perkembangan Muslim Kelas Menengah di Kota Serang dan Kota Cilegon**

Selama Orde Baru, dominasi politik negara atas masyarakat sangat luas. Rezim Suharto yang didominasi militer dan para pendukungnya bergerak untuk membatasi partisipasi politik dan untuk memusatkan kekuasaan, dan pada umumnya tetap waspada dan mencoba menetralisasi kekuatan Islam (Macintyre, 1991: 2-3; Hamayotsu, 2002: 356). Untuk sebagian besar, pemerintah di semua tingkatan mengabaikan kepentingan sosio-politik Muslim dan berusaha menerapkan kebijakan pembangunan dalam cara yang kaku. Oleh karena itu, tampaknya jelas bahwa semua administrasi demokratis pasca Orde Baru akan menghadapi tantangan dari generasi-generasi Muslim yang terlahir kembali yang

terpinggirkan selama pemerintahan lama. Dalam menanggapi kekuatan dan kebijakan negara, mereka cenderung menggunakan ide-ide kerakyatan di semua aspek kehidupan. Bahkan, ada orang-orang yang ingin mengambil alih negara untuk memaksakan hukum syariah, atau untuk menangkap institusi tertentu sebagai sarana untuk memaksakan pandangan mereka terhadap masyarakat dan untuk menekan pandangan yang bertentangan dengan Muslim lainnya (Ricklefs, 2013: 19) .

Ini menunjukkan kepada kita bahwa di Indonesia masa kini, hubungan antara Islam dan politik yang melibatkan, antara lain, proses demokratisasi yang sedang berlangsung, politik identitas, dan penciptaan masyarakat sipil telah lebih kompleks daripada sebelumnya. Memang, Islam telah menembus partai politik nasionalis dan sekuler yang dominan. Hampir semua pihak telah mengakomodasi aspirasi agama dan menghindari dari kritik terhadap isu-isu keagamaan yang kontroversial, fakta-fakta yang menunjukkan kekuatan pengaruh agama dalam politik Indonesia saat ini (Tanuwidjaja, 2010). Akibatnya, partai-partai Islam tidak lagi menjadi saluran tunggal untuk aspirasi Islam, dan dengan demikian mereka tampaknya telah gagal memperoleh dukungan rakyat atau untuk memanfaatkan sentimen-

sentimen ini (Sakai & Fauzia, 2014: 41; Hicks, 2012: 40).

Perkembangan terkini di negara-negara Muslim dalam kurun waktu 40 tahun terakhir menunjukkan bahwa seluruh aliran politik utama, termasuk Islamisme, otoritarianisme, fasisme, sekularisme, liberalisme, populisme, dan lain-lain tumbuh dan berkembang, serta membentuk konfigurasi politik Muslim baru. Konfigurasi politik tersebut didominasi oleh gerakan yang berusaha mencoba mengubah bentuk negara dan mempertanyakan legitimasi pemerintahan yang ada, partisipasi publik, dan akses menuju pemerintahan. Di seluruh dunia Muslim, perkembangan Islam politik dan Islamis telah terstimulasi oleh kesalahan elit-elit pascakolonial yang sekular dan modern. Kemunculan Islamisme sebagian disebabkan oleh elit-elit politik yang lemah, korup, dan terdiskreditkan yang berpaling ke Islam sebagai wacana legitimasi untuk melanggengkan kekuasaan mereka sendiri dan juga hak untuk memerintah (Noor, 2004: 750–751).

Islam terus menjadi ideologi mobilisasi kunci dan kerangka pergerakan sosial di sejumlah negara Muslim. Namun, Islam bukanlah hanya sebuah subjek pertentangan politik, tetapi juga objeknya (Bayat, 2010: 8). Memang benar bahwa tren politik di sejumlah negara Muslim sering diwarnai oleh

kekerasan dan pertentangan yang sebagian disebabkan oleh rezim otoriter yang berkuasa. Namun, “*public Islam*” (Islam publik)<sup>1</sup> secara umum menentang kekerasan, walaupun ia tidak kebal terhadap kontradiksi-kontradiksi yang ada. Armando Salvatore dan Dale Eickelman berpendapat bahwa perbaikan taraf pendidikan, kemudahan perjalanan lintas negara, dan tumbuhnya media-media komunikasi baru di sejumlah negara berkembang telah berkontribusi kepada kemunculan ruang publik di mana sejumlah besar orang ingin bersuara dalam isu-isu politik dan keagamaan. Akibatnya adalah adanya penolakan terhadap otoritarianisme, adanya fragmentasi otoritas politik dan keagamaan, dan juga munculnya perdebatan terbuka mengenai isu-isu yang berkaitan dengan “kebaikan bersama” dalam Islam (Salvatore dan Eickelman, 2004: xi). Oleh karena itu, sangatlah jelas bahwa politik Muslim muncul dari beragam latar belakang, tujuan, bentuk, dan ukuran. Perbedaan di antara politik Muslim dapat dianggap tidak hanya berlaku di antara wilayah atau negara, tetapi juga di dalam negara, walaupun memang wilayah Timur

---

<sup>1</sup> “Public Islam”, menurut Salvatore dan Eickelman merujuk kepada seruan Islam yang beragam sebagai ide dan praktik yang diajukan oleh ulama, pemegang otoritas keagamaan, intelektual sekular, dan yang lainnya dalam perdebatan kewarganegaraan dan kehidupan publik (Salvatore and Eickelman, 2004: xii).

Tengahlah yang seringkali dirujuk ketika orang-orang Barat membicarakan tentang politik Muslim.

Dalam kaitannya dengan Timur Tengah, Asia Tenggara seringkali dianggap sebagai wilayah Islam “pinggiran” walaupun faktanya adalah bahwa ia memiliki Indonesia sebagai negara Muslim terbesar di dunia dan sekaligus sebagai negara demokrasi terbesar ketiga di dunia, di samping fakta bahwa ia memiliki manifestasi keislaman yang menarik—dan juga seringkali damai—tentang isu-isu sosial dan politik selama berabad-abad (Saravanamuttu, 2010: 3). Bahkan, seluruh empat negara Muslim terbesar di dunia tidak terletak di Timur Tengah: Indonesia, Pakistan, Bangladesh, dan India. Tidak seperti Timur Tengah, Asia Tenggara memiliki keragaman yang lebih signifikan dalam bidang kebudayaan, adat-istiadat, dan pola-pola historis yang bertentangan secara tradisional dengan kemunculan bidang yang bersatu dalam perkembangan agama Budha Theravada, Islam Sunni, Katolik, animisme, agama lokal, dan juga Daoisme, Budha Mahayana, Konfusianisme, Yahudi, Hindu, Kristen dan seluruh bentuk agama Zaman Baru (New Age) sebagai agama masyarakat (Schottmann & Camilleri, 2013: 5).

Mengingat fakta bahwa Indonesia adalah negara Muslim terbesar di dunia yang memiliki penduduk Muslim sejumlah 88 persen atau sekitar 202



juta pada tahun 2011 (Pew Research Centre, 2009: 5), ia menawarkan politik Muslim yang sangat plural dan sering bertentangan sebagaimana yang terjadi di negara-negara Muslim lain yang juga sedang mengalami transformasi, seperti Turki, Mesir, Tunisia, dan Iran. Indonesia menunjukkan artikulasi politik Muslim dalam konteks politik otoriter dan demokratis selama ini walaupun ia sering diabaikan dalam diskusi mengenai masyarakat Muslim di dunia. Sejak berakhirnya rezim otoriter, Indonesia telah menerapkan sejumlah besar reformasi politik yang dapat menempatkan Indonesia sebagai salah satu negara yang demokrasi elektoralnya sehat. Yang juga sangat luar biasa adalah partisipasi umat Muslim dalam kampanye demokrasi yang didedikasikan oleh pemerintah Indonesia untuk memformulasikan argumen-argumen keagamaan dalam kerangka dukungan terhadap pluralisme, demokrasi, hak perempuan, dan masyarakat madani (Hefner, 2005: 4; Bertrand, 2010: 45). Walaupun begitu, Indonesia tetaplah seringkali ditempatkan dalam wilayah diskusi pinggiran mengenai politik komparatif dan internasional.

Kenyataannya, kemunculan Muslim perkotaan di Indonesia tidak dapat dilepaskan dari posisi Muslim Indonesia yang terpinggirkan yang pada akhirnya memicu kemunculan populisme Islam. Menurut Vedi

Hadiz, rancangan utama populisme Islam baru dapat dijelaskan dalam istilah sebagai reposisi yang menguntungkan bagi umat yang terpinggirkan di dalam batasan negara melalui susunan strategi yang ada dalam hal kontestasi, yang tidak selalu melibatkan seruan untuk mendirikan negara yang berdasarkan syariah. Di saat yang bersamaan, hubungan antara agenda politik populisme Islam baru dan prosedur demokratik dan hak-hak sangat bergantung kepada penerimaan pedoman tata kelola neoliberalisme (Hadiz, 2016: 4).

Seerti yang telah dikatakan oleh Noorhaidi Hasan, kesadaran yang meningkat dari kaum Muslim kelas menengah kota untuk terlibat dalam berdebat dan meramalkan agama mereka memerlukan ketersediaan ruang keagamaan di kota-kota besar. Mengingat tuntutan yang berkembang untuk ruang-ruang seperti itu, kompleks perumahan elit dan pusat perbelanjaan menyediakan tempat pertemuan untuk mendengarkan ceramah umum tentang Islam (majelis taklim). Pusat-pusat Islam mewah telah dibangun di kota-kota besar, seperti Jakarta, Surabaya, Bandung, Yogyakarta, dan Makassar. Di tempat-tempat itu, kaum Muslim kelas menengah urban berpartisipasi dalam membaca Alquran dan sejenisnya, sambil membahas berbagai aspek Islam (Hasan, 2009: 237).

Hasan telah menunjukkan fakta bahwa banyak aktivis muda Islam berasal dari keluarga kelas menengah yang baru yang masih terbelakang yang membuat langkah cepat dalam kemajuan sosial meskipun membuat kemajuan dalam hal pendudukan dan pencapaian pendidikan (Hasan, 2006: 219). Dari segi pendidikan, orang-orang ini belum tentu mengalami pelatihan agama formal (Tan, 2011). Sebaliknya, banyak yang telah dididik di institusi ‘sekuler’ di mana komando atas pengetahuan dan keterampilan dipuja sebagai kunci kemajuan sosial meritokrasi.

Hadiz mengemukakan bahwa karakteristik utama populisme Islam yang baru di Indonesia adalah bahwa hal itu sering dipimpin oleh unsur-unsur kelas menengah perkotaan, terutama yang dapat digambarkan sebagai pembentukan semacam *lumpen-intelligentsia* (kelompok intelektual yang tidak memiliki kontribusi penting terhadap masyarakat) (Hadiz, 2016: 34). Kelas menengah yang baru, yang berpendidikan namun kondisi material kehidupannya bisa sangat genting, telah muncul dari proses modernisasi ekonomi yang telah terjadi di banyak bagian dunia Muslim, bahkan jika dengan cara yang bisa terhenti dan sangat kontradiktif. Bagi individu kelas menengah seperti itu, beberapa interpretasi tentang Islam dapat menyediakan lensa yang berguna

untuk memahami dunia sosial yang mereka temui dan tempat mereka di dalamnya. Mereka mungkin juga menyediakan cara untuk membayangkan alternatif yang dapat dipalsukan dan mana yang lebih sesuai dengan minat dan aspirasi mereka (Hadiz, 2016: 37).

Di Kota Serang dan Kota Cilegon, kebangkitan kaum Muslim kota disebabkan oleh kenyataan bahwa kota ini telah berkembang pesat sejak awal tahun 2000-an dan ketika Kota Serang menjadi ibukota Provinsi Banten. Setelah jatuhnya rezim Orde Baru pada tahun 1998, Indonesia telah menyaksikan kemunculan provinsi baru dan perubahan pola politik regional. Sampai tahun 1998 hanya ada 27 provinsi, sementara saat ini ada 34 provinsi di seluruh Indonesia. Retorika yang paling umum tentang pembentukan daerah administratif baru adalah bahwa mereka meningkatkan efisiensi ekonomi dan demokrasi. Daerah administrasi baru diharapkan dapat menyediakan barang-barang publik seperti infrastruktur transportasi, pekerjaan dan peluang, dan sistem pendidikan yang mudah diakses, sehingga daerah-daerah tersebut akan menyaksikan semakin kompleks dan terspecialisasinya penyediaan barang dan jasa. Akibatnya, muncul kelompok kelas menengah baru dan penguatan yang lama yang berkontribusi pada transformasi sosio-ekonomi dan sosial-budaya. Kelompok kelas menengah baru dan

lama terutama terdiri dari umat Islam sebagai elit politik tingkat lokal, pejabat dan pegawai lembaga negara pusat dan daerah, pengusaha, pegawai negeri, dan pekerja kerah putih lainnya.

Era pasca Suharto sering disebut sebagai ‘fase transisi’ sebuah transformasi politik dari pemerintahan otoriter ke pemerintahan yang lebih demokratis, atau dari masa Orde Baru (1966 – 1998) ke ‘Era Reformasi’ (1998–sekarang). Transisi tersebut ditandai dengan proses-proses desentralisasi, di mana salah satu karakteristiknya adalah otonomi daerah. Seperti yang dijelaskan oleh Henk Schulte Nordholt, transisi dari sentralisasi ke desentralisasi seharusnya tidak disalahartikan sebagai transisi dari pemerintahan yang otoriter ke pemerintahan yang demokratis. Bahkan, proses-proses desentralisasi dapat juga ditandai oleh pemerintahan otoriter di bawah kondisi-kondisi tertentu (Schulte Nordholt, 2004: 30).<sup>2</sup>

Pada masa Orde Baru, hubungan negara dan masyarakat secara prinsip terjadi berdasarkan koneksi pusat-daerah. Pengawasan yang ketat terhadap kepentingan lokal menjadi salah satu perhatian pemerintah pusat, walaupun pemimpin lokal kadang-kadang dapat bertindak secara independen dan

---

<sup>2</sup> Henk Schulte Nordholt dan Gerry van Klinken menekankan argumen tersebut dalam Schulte Nordholt & Van Klinken, 2007: 1.

menekan pemerintah lokal di tingkat provinsi dan kabupaten pada masa Pemilu. Pada tahun-tahun pertama Suharto berkuasa, negara menaruh perhatian pada bagaimana memberikan kebebasan untuk partai politik, di mana di saat yang bersamaan mengadakan Pemilu sebagai sebuah simbol demokrasi dan sebagai tanda legitimasi pemerintah baru tanpa membahayakan otoritasnya sendiri. Dalam kaitannya dengan kebijakan tersebut, salah satu hal penting yang menonjol adalah ide untuk menjalankan roda pemerintahan otoriter yang ‘elegant’ yang mempromosikan demokrasi sebagai karakteristik utama pemerintah. Dalam praktiknya, pemerintah pusat memberikan kursi kepada pejabat militer di parlemen nasional, provinsi, dan kabupaten dan secara berkala merotasi posisi-posisi pemerintah yang vital di tingkat provinsi dan kabupaten.

Namun, pengawasan negara tidak selalu ketat, dan kadang-kadang otoritas militer lebih memilih untuk tidak terlalu mengintervensi urusan-urusan sipil, terutama di daerah-daerah yang memiliki pengaruh Islam yang kuat, seperti Banten di mana pemimpin-pemimpin Islam mendominasi parlemen lokal. Hal ini sejalan dengan pendapat Gerry van Klinken dan Joshua Barker yang mengatakan bahwa pemerintah Orde Baru Indonesia sebenarnya tidak selalu

berhaluan otoriter, tidak seperti yang selalu diasumsikan (Van Klinken & Barker, 2009: 6).

Namun, pemerintah selalu memiliki strategi untuk menjalankan pengawasan negara di tingkat lokal. Yang paling utama adalah patronase. Patronase pada masa Orde Baru dapat dilihat sebagai, di antaranya, usaha pemerintah mengkooptasi tokoh-tokoh masyarakat lokal, termasuk pemimpin-pemimpin desa. Di bawah pemerintahan Suharto, ada sebuah proses politik yang disebut Hans Antlöv sebagai '*betting on the strong*' untuk mendapatkan sebagian besar otoritas Orde Baru. Proses tersebut adalah sebuah strategi patronase yang rumit oleh negara untuk merekrut pemimpin-pemimpin desa sebagai klien negara. Hal tersebut mengubah pemimpin desa menjadi penyelenggara negara dalam struktur otoritas Orde Baru. Konsekuensinya, kesetiaan dan aspirasi para pemimpin ini akan berubah. Perhatian masyarakat lokal tidak lagi menjadi basis pemerintahan desa. Sebaliknya, bersekutu dengan prioritas pemerintah menjadi lebih penting (Antlöv, 1994: 73).

Sebelumnya sebagai sebuah kabupaten berukuran menengah dan sebagai sebuah kota administratif, Kota Serang dan Kota Cilegon telah menyaksikan pertumbuhan kaum Muslim kelas menengah dan pada gilirannya memberi kontribusi

pada bangkitnya komersialisme dan konsumerisme Islam. Berbagai layanan dan barang di bawah label Islam telah ditetapkan karena tingginya permintaan, membuat citra daerah tersebut dikenal sebagai salah satu daerah yang ditandai dengan komodifikasi Islam yang kuat.

Di kota yang baru berkembang tersebut, umat Islam di Kota Serang dan Kota Cilegon telah berkontribusi terhadap peningkatan konsumsi barang-barang keagamaan yang berkisar dari berbagai layanan, publikasi, kosmetik, pakaian, perjalanan keagamaan, dan pariwisata dan makanan. Sejak tahun 1998, pasar agama telah menjangkau banyak orang dan menciptakan dampak besar dan permintaan yang tinggi. Hal ini bisa terjadi tidak hanya di Kota Serang dan Kota Cilegon karena di Indonesia Islam berada dan berfungsi dalam masyarakat sekuler yang belum pernah terjadi sebelumnya. Konfigurasi fungsi dan praktik religiusitas utama ini adalah sistem intermiten pasar terhadap kepercayaan masyarakat, yaitu agama yang berorientasi pasar. Agama dipandang sebagai produk atau produk sampingan sebagai komoditas; sebagai komoditas, produk religius dipertukarkan, diiklankan, dan dijual. Singkatnya, kemunculan provinsi baru telah memberi kontribusi pada pertumbuhan Muslim kelas menengah dan komodifikasi Islam.



Orang-orang ini, dengan latar belakang kelas menengah mereka, juga pendukung fanatik populisme Islam. Mereka cenderung merindukan sebuah dunia ideal dengan menciptakan cara hidup Islam mereka sendiri dan cenderung menolak tradisi Islam yang ada yang mereka anggap tidak sesuai untuk Muslim yang “sesungguhnya”. Dalam politik, mereka percaya pada gagasan populis, dalam partai atau kandidat untuk jabatan resmi yang mendekati orang-orang dan mereka yang menunjukkan gagasan populis religius terbaik, seperti mendekati para pemimpin agama, menghadiri upacara keagamaan, atau berpartisipasi dalam perayaan keagamaan rakyat, dan menggabungkannya dengan jaringan yang baik di kalangan elit lokal dan pemimpin lokal. Di wilayah di mana tradisi budaya dan agama sering saling bertemu dan kadang bertabrakan, kandidat yang mampu menyesuaikan pendekatan mereka akan mendapatkan suara yang signifikan dari kaum Muslim kelas menengah perkotaan ini. Seperti yang telah diungkapkan oleh Hadiz, populisme Islam adalah manifestasi spesifik dari politik populis. Politik populis kontemporer sangat terkait dengan kontradiksi sosial terkait erat dengan partisipasi dalam proses globalisasi neoliberal (Hadiz, 2016: 4). Sebagai pendukung populisme Islam, mereka juga mempromosikan Islam yang “sesungguhnya”.

## **Penutup**

Kemunculan Muslim kelas menengah perkotaan tidak dapat dilepaskan dari kondisi politik Indonesia yang sangat dinamis sesudah kemerdekaan, dan terutama setelah pemerintahan Orde Baru di bawah pimpinan Suharto dapat ditumbangkan. Faktor-faktor sosial, politik, ekonomi, dan budaya dapat menjelaskan mengapa kelompok-kelompok seperti ini dapat tumbuh dan berkembang dengan pesat sesudah tahun 1998.

Kemunculan kelompok-kelompok tersebut menandai terjadinya perubahan sosial-politik, sosial-budaya, dan sosial-ekonomi yang sedang terjadi saat ini di Indonesia. Sebagai dua buah kota yang relatif baru, Kota Serang dan Kota Cilegon juga mengalami fenomena yang sama.



# **BAB III**

## **KOMODIFIKASI ISLAM DAN EKONOMI PASAR DI KOTA SERANG DAN KOTA CILEGON**

### **Pendahuluan**

Bab ini menjelaskan tentang unsur-unsur komodifikasi Islam dan ekonomi pasar di Kota Serang dan Kota Cilegon dan produk-produk serta bentuk-

bentuk komodifikasi Islam dan ekonomi pasar di Kota Serang dan Kota Cilegon. Selain itu, bab ini juga menjelaskan tentang bagaimana sikap sosial-politik kelompok Muslim kelas menengah perkotaan yang sedang tumbuh saat ini di seluruh daerah perkotaan di Indonesia.

Islam yang “sesungguhnya” bagi beberapa umat Islam berarti ‘kembali ke Alquran dan Sunnah’. Salwa Ismail mengemukakan bahwa istilah Islamisme digunakan untuk mencakup baik politik Islam maupun Islamisasi, proses di mana berbagai ranah kehidupan sosial diinvestasikan dengan tanda dan simbol yang terkait dengan tradisi Islam. Contoh dari proses ini meliputi pemakaian jilbab/hijab/kerudung, bercakap-cakap satu sama lain dalam bahasa Arab yang terpotong-potong untuk menandakan bahwa mereka adalah Muslim yang “sesungguhnya”, konsumsi literatur agama dan komoditas religius lainnya, kecenderungan untuk terlibat dalam pertemuan keagamaan eksklusif, publikasi simbol identitas agama, dan pemingkiaan kegiatan ekonomi dalam istilah Islam. Karena Ismail tidak membedakan syarat-syarat Islamisme dan re-Islamisasi, ia berpendapat bahwa Islamisme bukan hanya ungkapan dari sebuah proyek politik; ini juga mencakup seruan dengan rujukan Islam di bidang sosial dan budaya (Ismail, 2006: 2). Sementara itu, Ernest Gellner mengusulkan

dua model masyarakat Muslim: High Islam untuk Muslim perkotaan dan Low Islam untuk Muslim pedesaan. Yang pertama bergantung pada teks-teks keislaman dan menyukai kehidupan asketis, sesuai dengan temperamen kota, sementara yang terakhir sangat gembira, dan memenuhi kebutuhan penduduk desa. Seiring dengan urbanisasi yang semakin kuat, Low Islam menurun dan High Islam menjadi berpengaruh. Hal ini terjadi karena High Islam mampu menangkap keinginan strata perkotaan untuk belajar dan menunjukkan mobilitas yang tinggi. Keinginan ini terganggu oleh kelemahan negara untuk memodernisasi negara, dan karena itu Islamisme dipandang sebagai penegasan semangat berbasis teks-teks keagamaan yang mengekspresikan rasa frustrasi dengan jalan yang terhalang menuju modernisasi (Gellner, 1981).

### **Unsur-unsur Komodifikasi Islam dan Ekonomi Pasar di Kota Serang dan Kota Cilegon**

Muslim perkotaan kontemporer selalu mencari dunia yang didefinisikan secara religius, yang menyediakan tatanan moral dan perlindungan spiritual bagi manusia. Dalam kata-kata Peter Berger, dunia semacam ini disebut 'kanopi suci' (Berger, 1967). Bagi kaum Muslim kota, Islam melambangkan

berbagai kanopi suci yang menyuburkan ikatan dan kesalehan komunal serta menerapkan perintah sakral secara moral pada aktivitas duniawi kosmologis dan sehari-hari. Kita telah terbiasa melihat bagaimana masyarakat Muslim yang religius berusaha untuk mengatasi dunia yang selalu sekuler.

Dunia, dengan pengecualian Eropa barat dan utara, semakin hari semakin religius (Berger, 1992: 32). Keadaan ini bertentangan dengan penegasan teori sekularisasi yang memprediksi penurunan agama yang signifikan sebagai penentu tindakan sosial yang berpengaruh ketika orang mengalami modernisasi dan rasionalisasi. Kenyataannya, modernisasi juga telah memicu banyak sekali tren-tren yang bertentangan sebagaimana dibuktikan oleh gerakan-gerakan kebangkitan agama di seluruh dunia (Kitiarsa, 2008: 3; Pohl, 2006: 393). Namun, religiusitas sering dibangun di atas ketidakpuasan. Transformasi sosial yang cepat yang ditandai oleh industrialisasi, urbanisasi, dan modernisasi dapat menghasilkan gagasan-gagasan tentang ketercerabutan dan kekecewaan di antara segmen-segmen masyarakat tertentu, seperti kaum muda, borjuis kecil, dan anggota kelas menengah lain yang mengalami frustrasi untuk mobilitas sosial dan ditetapkan untuk memprotes melawan cara hidup modern (Ismail, 2006: 11-13). Dalam hal pendidikan, banyak aktivis muda

Islam yang berasal dari keluarga kelas menengah yang baru mengalami urbanisasi yang belum tentu mengalami pelatihan agama formal (Tan, 2011). Sebaliknya, banyak yang telah dididik di lembaga ‘sekuler’ di mana perintah atas pengetahuan dan keterampilan dihormati sebagai kunci untuk kemajuan sosial meritokratis.

Di Kota Serang dan Kota Cilegon, kebangkitan umat Islam perkotaan adalah karena fakta bahwa kedua kota ini telah berkembang pesat sejak tahun 2000 ketika menjadi Banten menjadi provinsi baru. Setelah jatuhnya rezim Orde Baru pada tahun 1998, Indonesia telah menyaksikan munculnya provinsi-provinsi baru dan perubahan pola-pola politik regional. Hingga 1998 hanya ada 27 provinsi, sementara kini telah ada 34 provinsi di Indonesia. Wilayah-wilayah administratif baru ini diharapkan untuk menyediakan barang publik seperti infrastruktur transportasi, pekerjaan dan peluang, dan sistem pendidikan yang dapat diakses, dan dengan demikian daerah-daerah akan menyaksikan penyediaan barang dan jasa yang semakin kompleks dan terspesialisasi. Akibatnya, muncul kelompok-kelompok kelas menengah baru dan penguatan kelompok lama yang berkontribusi pada transformasi sosio-ekonomi dan sosial-budaya. Kelompok-kelompok kelas menengah baru dan lama terutama terdiri dari kaum Muslim



sebagai elit politik tingkat lokal, pejabat dan pegawai lembaga-lembaga lokal dan nasional, pegawai perusahaan milik negara, wiraswasta kelas menengah, profesional di perusahaan asing, dan kelompok pekerja kerah putih lainnya.

Kota Serang dan Kota Cilegon telah menyaksikan pertumbuhan kaum Muslim kelas menengah dan mereka pada gilirannya berkontribusi pada kebangkitan komersialisme dan konsumerisme Islam. Berbagai layanan dan barang di bawah label Islam telah didirikan karena permintaan yang tinggi, menghasilkan citra sebagai salah satu daerah yang dicirikan oleh komodifikasi Islam yang kuat. Pada saat yang sama, kedua kota ini juga ditandai oleh banyaknya kelompok-kelompok Islam baru yang menunjukkan penguatan kesalehan komunal Islam. Baik kesalehan komunal dan komodifikasi keagamaan adalah karakteristik yang jelas dari budaya pop Islami atau apa yang disebut 'pop Islam', perpaduan antara iman Muslim dengan budaya pop. James Bourk Hoesterey menunjukkan bahwa konsumsi dan tampilan publik produk-produk Islam telah menjadi semakin penting melalui mana kaum kelas menengah perkotaan yang bersemangat di seluruh dunia mencari makna dan mengekspresikan kesalehan. Ia menunjukkan bahwa fenomena pop Islam di Indonesia termasuk novel dan film bertema Islami, busana

Islami dan aspirasi mobilitas kelas, memproklamasikan diri sebagai “seksolog”, pengkhotbah selebritis, jaringan New Age Sufism di kalangan elit perkotaan, dan Muslim sebagai “pelatih spiritual” (Hoesterey, 2012: 45). Ariel Heryanto mengusulkan bahwa perkembangan budaya pop Islami saat ini di Indonesia sebagian besar merupakan perluasan dari keberhasilan politik Islam di masa pasca Orde Baru (Heryanto, 2011: 61). Selain itu, berkembangnya pop Islam telah difasilitasi oleh perluasan teknologi komunikasi baru, seperti radio, televisi, media cetak, dan internet; proses yang telah melibatkan perampasan barang-barang keagamaan (Hasan, 2009: 245). Dampak industrialisasi media terhadap ekspresi keagamaan yang dimediasi di Indonesia sangat substansial. Ada persimpangan antara perdagangan dan ekspresi Islam dalam narasi menggunakan ajaran Islam untuk mengatasi masalah-masalah sosial yang dialami oleh Muslim kelas menengah. Ini, pada gilirannya, memproyeksikan citra Islam Indonesia yang mengaburkan perpecahan politik yang ada dalam masyarakat Indonesia (Rakhmani, 2014).

Dalam kasus Indonesia, sebagian besar perdebatan tentang kesesuaian Islam dan modernitas menolak gagasan kelompok modernis sekuler bahwa untuk mencapai modernitas diperlukan privatisasi

agama dan penghapusan wacana religius dari ranah publik. Sebenarnya, menurut Sulfikar Amir, ada kaum modernis Muslim yang menyerukan kombinasi iptek (ilmu pengetahuan dan teknologi) dan imtaq (iman dan taqwa) untuk membangun bangsa Indonesia yang didukung oleh Islam yang kuat. Visi ini terlihat jelas di tangan BJ Habibie yang merupakan seorang menteri pada masa Orde Baru dan yang kemudian menggantikan Suharto sebagai presiden pada tahun 1998. Ia, melalui industri pesawat terbang di Indonesia (IPTN) dan sebuah organisasi Islam yang kuat (ICMI), mengembangkan semacam ‘nasionalisme teknologi’ dengan memanfaatkan wacana iptek dan imtaq. Oleh karena itu, terciptanya bangsa yang kuat harus dicapai sebagian melalui perpaduan efektif antara agama dan teknologi (Amir, 2009). Lebih jauh lagi, Daromir Rudnycky melihat bagaimana transformasi yang cepat setelah jatuhnya rezim Suharto di dunia sosial dan ekonomi telah memicu refleksi etis yang kuat dalam masyarakat Indonesia. Globalisasi ekonomi yang dialami Indonesia dianggap oleh pekerja kerah putih sebagai masalah agama. Ini menunjukkan Islam yang disebarkan melalui sarana yang mencerminkan kesesuaiannya dengan modernitas. Rudnycky mendemonstrasikan tindakan kelompok ‘pembimbing’ (*trainers*) dan pembaru spiritual yang bisnis utamanya adalah dengan terampil menggabungkan teknologi

tinggi, agama, dan kewiraswastaan untuk menanamkan moralitas Islam kepada pekerja (Rudnyckyj, 2009). Dalam konteks spesifik Asia Tenggara, Islam telah menonjol dalam kehidupan publik dengan berbagai cara. Di negara yang berpenduduk mayoritas Muslim seperti Indonesia, Islam adalah bagian integral dari ideologi pendirian, dan elemen ideologis Islam tergambar dalam partai politik dan organisasi dalam masyarakat sipil (Yew-Foong, 2013: 5).

Para pendukung Islam “sesungguhnya” di Indonesia pada umumnya bersifat damai, dalam arti mereka tidak dengan jalan kekerasan berusaha mengubah Indonesia menjadi medan peperangan terbuka antara Muslim dan non-Muslim. Meskipun demikian, mereka sering menggunakan cara intoleran dalam memperdebatkan, mempromosikan, dan menyebarkan pemahaman mereka sendiri tentang Islam terhadap kelompok tertentu, baik Muslim atau non-Muslim, yang tidak memiliki pendapat yang sama mengenai Islam. Tindakan intoleran ini seringkali menyebabkan kekerasan agama. Oleh karena itu, selain menunjukkan pandangan yang damai dan moderat, seperti yang Hadiz katakan, Indonesia dapat digunakan untuk memberi contoh dengan mudah bahaya munculnya kekerasan agama dan intoleransi dalam demokrasi, terutama karena aktivitas kelompok

main hakim sendiri yang menggunakan agama untuk membenarkan tindakan mereka (Hadiz, 2016: 14).

Unsur-unsur komodifikasi Islam yang menonjol di Kota Serang dan Kota Cilegon adalah penggunaan busana Muslim dan umrah sebagai wisata religi. Ada banyak toko busana Muslim di kedua kota tersebut yang ramai dikunjungi oleh Muslim kelas menengah perkotaan. Pada umumnya warga yang datang adalah perempuan, walaupun ada juga sebagian kecil laki-laki yang datang untuk tujuan serupa. Perempuan yang datang umumnya mencari busana Muslim dengan model terbaru seperti yang dikenakan oleh selebriti dan tokoh-tokoh publik lainnya. Di sini tampak jelas bahwa media massa berpengaruh besar terhadap proses-proses komodifikasi Islam di masyarakat

Tidak jarang para perempuan ini adalah mereka yang tergabung dalam organisasi-organisasi keislaman atau kelompok-kelompok pengajian yang tersebar banyak di kedua kota tersebut. Pertemuan-pertemuan mereka di organisasi-organisasi dan pengajian-pengajian tersebut sering kali diwarnai oleh pembicaraan mengenai hal-hal terkait ritual-ritual keagamaan, seperti perbincangan mengenai busana Muslim terkini dan juga produk-produk yang berkaitan, misalnya kosmetika dan produk-produk perawatan tubuh lainnya.

“Saya biasa membeli pakaian di Pasar Rau di Kota Serang, tapi ketika saya memiliki rekan baru di tempat kerja saya dari Bandung, Jakarta, atau Surabaya, saya mulai mengikuti gaya hidup mereka. Pasar Rau bukan lagi tempat bagi saya. Sepertinya saya sudah ketinggalan zaman. Kami pergi berbelanja ke mal di Jakarta atau setidaknya Tangerang untuk menemukan pakaian Muslim yang baik. Untungnya, sekarang juga ada pusat perbelanjaan atau gerai busana Muslim di Serang dan Cilegon, sehingga kami tidak perlu pergi ke Jakarta atau Tangerang untuk membeli pakaian” (Irma, seorang pekerja BUMN berusia 39 tahun).

Selain busana Muslim, produk-produk yang juga menjadi bagian penting dari komodifikasi Islam adalah umrah sebagai wisata religi. Di kedua kota tersebut, terdapat banyak biro jasa perjalanan yang menawarkan umrah dengan harga yang bervariasi. Sasarannya adalah kelompok-kelompok kelas menengah perkotaan. Beberapa paket yang ditawarkan sering juga meliputi perjalanan ke tempat-tempat lain di luar Mekah dan Medinah, seperti Turki, Mesir, dan bahkan Andalusia di Spanyol. Selain umrah, beberapa

biro jasa lainnya menawarkan paket perjalanan ziarah ke negara-negara di luar Timur Tengah, yaitu Malaysia, Singapura, dan Thailand yang sebelumnya tidak pernah terpikirkan menjadi kawasan tujuan wisata religi.

Sama seperti busana Muslim, banyak masyarakat yang tergabung dalam organisasi-organisasi keagamaan dan pengajian-pengajian adalah orang-orang yang sangat menggemari perjalanan spiritual tersebut. Mereka meyakini bahwa perjalanan spiritual akan semakin mempertebal keimanan mereka. Namun, tidak dipungkiri juga bahwa ada unsur-unsur lain yang tidak terlihat, tetapi dapat dirasakan bahwa ada prestise tertentu ketika mereka dapat menjalankan ibadah ‘mahal’ ini sebagai sebuah bentuk kebanggaan dan sekaligus sebagai sebuah bentuk *refreshing* dari rutinitas sehari-hari.

“Saya merasakan ada sesuatu yang luar biasa yang tidak dapat saya jelaskan ketika saya melaksanakan panggilan Allah dalam bentuk umrah. Dapat melaksanakan salat di Mekah dan Medinah adalah suatu berkah bagi saya yang tidak sering salat di masjid karena kesibukan saya sebagai ibu rumah tangga dan pebisnis *online*. Alhamdulillah rezeki yang saya dapat, dan juga rezeki suami, sering

membuat kami bisa melaksanakan umrah. Selain beribadah, kami juga merasa bahwa umrah memberikan waktu kepada kami untuk liburan bersama teman-teman pengajian” (Nia, seorang ibu rumah tangga dan pebisnis berusia 47 tahun).

Dengan demikian nampak jelas bahwa unsur-unsur komodifikasi Islam ini berkaitan erat dengan ekonomi pasar di mana ada hubungan yang erat antara *supply* dan *demand*. Tumbuhnya Muslim kelas menengah perkotaan di Kota Serang dan Kota Cilegon membuat geliat usaha religius semakin berkembang di kedua kota tersebut. Kini, kedua kota tersebut kedudukannya sama dengan kota-kota lainnya di Indonesia yang diwarnai oleh koeksistensi antara komodifikasi Islam dan ekonomi pasar.

### **Produk-produk dan Bentuk-bentuk Komodifikasi Islam dan Ekonomi Pasar di Kota Serang dan Kota Cilegon**

Di kedua kota yang baru berkembang, umat Islam di Kota Serang dan Kota Cilegon telah berkontribusi terhadap peningkatan konsumsi barang-barang keagamaan yang berkisar dari berbagai layanan, kosmetik, perawatan kecantikan, pakaian,



perjalanan keagamaan, dan makanan. Di masa pasca-Orde Baru, pasar keagamaan telah mencapai banyak orang dan menciptakan dampak besar dan permintaan yang tinggi. Singkatnya, munculnya wilayah administratif baru telah berkontribusi pada pertumbuhan kelas menengah Muslim, prevalensi kesalehan komunal, dan komodifikasi Islam.

“Ketika suami saya mendapat pekerjaan baru di Serang pada tahun 2001, saya sangat sedih karena saya harus meninggalkan kelompok pengajian saya di Bogor. Saya mengalami kesulitan menemukan teman dengan siapa saya bisa belajar Islam dan berbagi pemikiran dan pengalaman religius saya. Ada beberapa kelompok pengajian yang saya temui, tetapi tidak ada yang membuat saya merasa nyaman karena perbedaan dalam ajaran, subjek, dan afiliasi kelompok. Segalanya berubah dan berjalan dengan baik ketika saya pindah ke kompleks perumahan yang baru dibangun pada tahun 2007. Saya punya tetangga baru yang memperkenalkan saya kepada kelompok pengajian di mana saya menjadi anggota aktif hingga sekarang. Kami belajar tahsin (peraturan yang mengatur pelafalan dalam bacaan Alquran), hadis, dan ajaran Islam

lainnya. Tentu saja, kami juga berbagi pemikiran kami dalam isu-isu kasual lainnya, seperti di mana menemukan toko jilbab yang bagus, agen perjalanan umrah yang direkomendasikan, dan hal-hal lain” (Sri, seorang ibu rumah tangga berusia 48 tahun dan seorang anggota kelompok pengajian).

Islam rupanya menjadi pop, *chic*, muda, dan keren di kalangan Muslim kelas menengah perkotaan. Di Indonesia, religiusitas sejak tahun 1980-an berangsur-angsur menjadi faktor penting dalam pernyataan politik yang terang-terangan terhadap pemerintahan Suharto dan sebagai simbol kebanggaan politik identitas agama setelah runtuhnya rezim otoriter. Seperti yang dikatakan Hoesterey dan Clark, budaya populer telah menjadi arena penting di Indonesia di mana umat Islam menyusun dan menyontek gagasan tentang Islam dan kesalehan (Hoesterey & Clark, 2012: 207). Di tempat lain, munculnya pop Islam telah memberi Muslim sebuah landasan penting untuk melanggar peran gender tradisional, membangun modal sosial, dan memperoleh keterampilan partisipatif yang diperlukan untuk membawa ‘masyarakat sipil’ ke dalam komunitas mereka sendiri (Mushaben, 2008: 507).

Banyak anggota perempuan dari kelompok pengajian adalah calon ibu rumah tangga yang mencari kenyamanan duniawi dan kehidupan akhirat yang abadi. Sebagian besar dari mereka percaya bahwa pengajian berfungsi sebagai media untuk membawa mereka lebih dekat kepada Tuhan. Tidak semua peserta yang datang ke acara-acara ini dapat membaca bahasa Arab atau memahami arti dari ayat-ayat dalam Alquran. Namun demikian, mereka tertarik oleh pahala yang menggiurkan yang mungkin mereka peroleh. Oleh karena itu, di samping pengajian biasa di lingkungan mereka, mereka juga menghadiri pengajian lain yang kadang-kadang diadakan di tempat lain, seperti di masjid tetangga atau dalam acara yang diselenggarakan oleh kantor pemerintah lokal dan organisasi massa. Dengan menghadiri banyak pengajian, para perempuan ini juga merasa perlu tampil menawan karena berfungsi sebagai tampilan kekayaan, kekuasaan, status, dan kelas sosial. Dalam hal ini, tidak mengherankan jika merek-merek dan produk-produk Islami dari kosmetik, perawatan kecantikan, dan fashion telah menikmati kesuksesan penjualan mereka melalui pemasaran yang merajalela dan menarik. Jelas, pengajian perkotaan adalah tampilan sempurna dari kesalehan komunal dan komodifikasi keagamaan.

“Suami saya ingin saya terlihat cantik. Saya tidak keberatan dengan hal itu. Jadi, saya selalu berusaha terlihat menarik di depannya. Menjadi cantik di depan anggota lain dalam pengajian juga penting karena saya tidak mau mempermalukan suami saya. Tapi, menjadi cantik itu tidak murah. Perempuan Muslim membutuhkan kosmetik dan perawatan kecantikan. Saya senang bahwa saya dapat menemukan toko kosmetik dan pusat perawatan kecantikan dengan mudah. Tapi, semuanya menjadi rumit ketika saya mulai mengenakan jilbab pada tahun 2014. Saya tidak bisa pergi ke pusat perawatan kecantikan sembarangan. Saya harus menemukan yang Islami. Awalnya saya harus pergi ke Jakarta atau Tangerang untuk mencari apa yang saya cari. Saat ini, Serang dan Cilegon juga memiliki beberapa pusat perawatan kecantikan Muslim yang bagus. Saya senang dengan hal itu” (Maya, pengusaha kecil-menengah 35 tahun dan anggota kelompok pengajian).

Seperti yang telah kita ketahui, religiusitas telah menjadi masalah yang signifikan di kalangan komunitas Muslim dalam beberapa dekade terakhir di Indonesia. Menjadi seorang Muslim berarti bahwa

seseorang tidak hanya harus melakukan tugas-tugas keagamaan dan menghindari kegiatan amoral dan tidak pantas, tetapi juga dengan bangga dan gigih untuk menunjukkan identitas Islamnya. Dalam kelompok pengajian, menjadi religius dapat berarti menunjukkan dengan jelas penampilan ‘Islami’ mereka. Bagi para perempuan, pakaian khas keagamaan, seperti jilbab mahal dan jilbab yang panjang dan longgar bisa menjadi simbol utama. Bagi para lelaki, menumbuhkan janggut dan mengenakan celana cingkrang (celana pendek di bawah lutut tetapi di atas pergelangan kaki yang dianggap sebagai celana paling tepat untuk pria Muslim) adalah identitas utama. Mereka rajin mengklaim bahwa mengenakan dan menunjukkan pakaian dan penampilan Islami adalah langkah pertama untuk menjadi Muslim yang “benar”. Mereka juga lebih suka berbicara—atau sebenarnya menyebutkan istilah-istilah tertentu—dengan bahasa Arab yang terputah-putah untuk istilah tertentu, daripada menggunakan istilah bahasa Indonesia. Selain itu, mengkonsumsi apa yang dianggap sebagai komoditas keagamaan juga sangat penting untuk religiusitas mereka. Contohnya adalah buah kurma, *habbatus sauda* (jinten hitam), dan susu unta; semuanya adalah komoditas impor. Bagi orang-orang ini, kebiasaan-kebiasaan ini, bersama dengan partisipasi dalam kegiatan keagamaan, sekarang

dianggap sebagai ekspresi religius yang paling sesuai dari identitas Islam.

Kondisi ini, bagaimanapun, tidak eksklusif untuk Indonesia. P.J. Vatikiotis berpendapat bahwa tidak mengejutkan bahwa di dunia Muslim, agama bertindak sebagai penentu identitas politik, fokus kesetiaan, dan sumber otoritas (Vatikiotis, 1991: 36). Singkatnya, kelompok Muslim kelas menengah perkotaan di Indonesia lebih dinamis, cenderung mengadopsi ide-ide transnasional Islam, tetapi pada saat yang sama lebih eksklusif dan cenderung menentang ekspresi tradisional Islam setempat.

Di Indonesia, Islam telah menjadi bagian dari budaya konsumen yang luas dan melayani sebanyak mungkin penanda identitas penting sebagai tanda status sosial dan afiliasi politik. Kekuatannya terletak pada fakta bahwa ia telah berkembang menjadi semacam jaringan yang memungkinkan banyak orang dari latar belakang sosial yang berbeda untuk berbagi dan membuat kontak, baik nyata maupun virtual. Melalui jaringan ini, pesan-pesan kebangkitan Islam global telah secara signifikan diperkuat, mempengaruhi banyak bidang sosio-politik dan mendorong identitas kolektif “Islam sejati”. Mengenakan pakaian Islami yang tepat, menonton program televisi Islam, berkumpul di kafe Muslim dan salon kecantikan, berjilbab, menghadiri lingkaran

studi dengan pengkhotbah populer, melakukan olahraga ‘Islami’, seperti memanah dan berkuda, atau melakukan ziarah ke Mekah, menghubungkan seorang individu, secara tidak langsung kepada kelompok sosial dan umat yang lebih besar dalam pengertian umum. Jaringan, pada gilirannya, memberikan jalur yang kredibel untuk mobilitas ke atas dan juga pasar untuk produk komersial (Hasan, 2009: 231). Pattana Kitiarsa menunjukkan bahwa komodifikasi membantu mendefinisikan kembali agama sebagai komoditas pasar serta pertukaran di pasar spiritual yang semakin diperluas oleh koneksi transnasional jaringan organisasi dan pasar religius (Kitiarsa, 2008: 6-7). Pasar untuk produk pembaruan agama dan spiritual agak beragam. Di satu sisi, banyak Muslim dengan giat memilih merek dan produk yang secara simbolis terkait dengan Islam dalam preferensi untuk yang tidak bertanda agama. Di sisi lain, beberapa program promosi kesalehan yang paling sukses secara komersial menggabungkan ajaran agama dengan elemen budaya sekuler untuk meningkatkan daya tarik mereka dan menunjukkan relevansi mereka dengan kehidupan modern (Howell, 2013: 402-403).

Sebagian besar anggota kelompok pengajian di Kota Serang dan Kota Cilegon tidak memiliki latar belakang pendidikan Islam. Sangat sedikit dari mereka yang belajar di pesantren dan institusi pendidikan

Islam lainnya. Banyak dari mereka juga berpendidikan tinggi (setidaknya lulusan sarjana) dan berasal dari luar Kota Serang dan Kota Cilegon (tetapi telah tinggal di kedua kota tersebut selama beberapa waktu). Selain karakteristik mereka terkait erat dengan kesalehan komunal dan komodifikasi keagamaan, mereka juga pendukung fanatik populisme Islam dan Islamisme. Mereka cenderung merindukan dunia yang ideal dengan menciptakan cara hidup Islami mereka sendiri dan cenderung menolak tradisi Islam yang ada yang mereka anggap tidak pantas untuk Muslim “sejati”. Dalam politik, mereka percaya pada ide-ide kerakyatan, pada partai atau kandidat untuk pejabat publik yang mendekati masyarakat, dan mereka yang menunjukkan ide-ide keragaman agama terbaik, seperti mendekati pemimpin agama, menghadiri upacara keagamaan, atau berpartisipasi dalam perayaan keagamaan masyarakat, dan memadukannya dengan jaringan yang baik di kalangan elit lokal dan pemimpin lokal.

### **Islam yang “Sesungguhnya” Saat Ini**

Tampaknya populisme Islam di Indonesia telah melibatkan strategi untuk memperluas partisipasi yang berada dalam wilayah politik elektoral formal dan lebih jauh lagi, melalui penggabungan strategi



pembentukan gerakan sosial yang melibatkan organisasi massa dengan partai politik (Hadiz, 2016: 24). Agen sosial populisme Islam baru di Indonesia juga dapat mengklaim memiliki kredensial religius dan nasionalis sekaligus rentan untuk menggambarkan perjuangan Islam sebagai bagian dari perjuangan bangsa Indonesia secara keseluruhan (Hadiz, 2016: 27).

Di Kota Serang dan Kota Cilegon, promosi dan penyebaran Islam yang “sesungguhnya” disebabkan oleh munculnya gerakan keagamaan baru yang berusaha mengubah dan bahkan mengganti “Islam lokal” dengan “Islam asing”. Serang, Cilegon, dan juga Banten pada umumnya, terkenal dengan sejarah mistisisme dan orientasi Islam masyarakatnya yang panjang. Banten memiliki tradisi yang mapan untuk menjadi pusat berbagai ilmu esoteris. Di masa lalu, terutama sebelum abad ke-20, kelompok-kelompok keagamaan (kyai dan haji) memiliki reputasi tinggi dan harus dianggap bergengsi secara sosial di Banten, di mana hampir setiap orang adalah seorang Muslim.

“Saya biasa menghadiri tahlilan, yasinan, atau kegiatan bid’ah lainnya. Saya tidak sadar bahwa praktik semacam itu bisa menyebabkan syirik. Seorang teman mulai meminta saya

untuk bergabung dengan kelompok pengajiannya pada tahun 2013. Sudah empat tahun, dan sekarang saya merasa telah belajar banyak dari kelompok tersebut. Para ustadz utama berasal dari Bogor, tapi ada juga ustadz lain dari Cirebon dan Madiun. Kami belajar tentang fiqh, tauhid, sunnah Nabi, dan ajaran Islam lainnya yang berbeda secara signifikan dari pengajian sebelumnya. Terkadang saya menyesal bahwa saya tidak bergabung dengan kelompok ini lebih awal. Inilah Islam yang sesungguhnya karena kita kembali ke Alquran dan Sunnah saja, bukan untuk menemukan tradisi yang sebenarnya tidak ada pada masa Nabi Muhammad. Tapi Banten masih dipengaruhi oleh Islam yang menyimpang. Ini tidak baik” (Hartono, seorang pegawai negeri berusia 49 tahun).

Hartono bukanlah satu-satunya contoh seorang Muslim kelas menengah perkotaan baru di Serang dan juga di Indonesia yang memiliki pandangan serupa tentang Islam. Saat ini ada banyak umat Islam seperti ia yang tampaknya telah menentang kelompok Muslim lainnya secara terbuka. Kenyataannya, saat ini banyak kelompok-kelompok Muslim yang tampaknya tidak terkendali dalam menyuarakan keprihatinan

mereka, dan kekhawatiran ini, beberapa telah beralih ke isu-isu politisasi yang menyebabkan masalah. Selain itu, sejumlah peraturan yang diilhami syariah dapat membahayakan kebebasan hak-hak perempuan dan kelompok minoritas lainnya, namun peraturan ini dalam banyak kasus benar-benar didukung oleh masyarakat. Juga benar bahwa penerapan hak asasi manusia telah mencapai tingkat rendah, dan pada saat yang sama kelompok-kelompok tertentu, seperti militer, polisi, politisi, dan konglomerat telah menikmati posisi istimewa dalam hal kekebalan hukum. Kondisi ini merupakan hasil dari kontinuitas warisan yang kuat dari Orde Baru. Inilah yang juga menjadi perhatian gerakan keagamaan baru, pendukung re-Islamisasi, atau pendukung populisme Islam.

Namun, meski gelombang ini nampaknya merupakan fenomena kontemporer, sebenarnya tidak demikian. Perubahan, kontinuitas, pengulangan, dan perkembangan dalam hubungan antara Islam dan politik di masyarakat Indonesia dalam dua periode yang berbeda (Orde Baru dan pasca-Orde Baru) harus dipahami sebagai hasil akumulasi dari proses sejarah interaksi yang panjang antara segmen masyarakat yang berbeda. Yang lebih spesifik, apa yang kita lihat di Indonesia sekarang seharusnya tidak tersegmentasi, namun harus dipahami dari apa yang telah terjadi di

masa lalu, dan apa yang telah terjadi di daerah Muslim lainnya di tempat yang lain.

## **Penutup**

Kini telah jelas bahwa kelompok Muslim kelas menengah yang banyak berkumpul di organisasi-organisasi keislaman dan pengajian-pengajian di Kota Serang dan Kota Cilegon adalah orang-orang yang mengkonsumsi produk-produk keislaman, seperti busana Muslim dan umrah, sebagai bagian dari gaya hidup mereka. Kegemaran mereka telah membuat bisnis semacam itu berkembang pesat.

Bagi mereka, mempromosikan Islam yang “sesungguhnya” bukanlah proses yang tidak problematik. Dalam banyak hal, ketika promosi tersebut dilakukan, hal tersebut akan bersentuhan dengan keyakinan dan praktik kelompok-kelompok Muslim yang lain yang lebih dulu ada dan berkembang.

Pada gilirannya, ketika kedua kepentingan tersebut bertemu, tidaklah mustahil akan terjadi konflik terbuka. Yang juga harus diingat adalah bahwa proses penyampaian pendapat kelompok-kelompok Muslim tersebut sedang terjadi di banyak tempat di Indonesia. Hal inilah yang harus menjadi perhatian

banyak pihak agar tidak terjadi perselisihan yang dapat mengakibatkan disintegrasi bangsa.

# **BAB IV**

## **KOEKSISTENSI MUSLIM DAN EKONOMI PASAR**

### **Pendahuluan**

Bab ini menjelaskan tentang bagaimana Muslim di Kota Serang dan Kota Cilegon bertemu dengan ekonomi pasar yang memunculkan perpaduan yang signifikan bagi perkembangan komodifikasi Islam. Seperti Aceh dan Madura, Banten sangat terkait dengan pandangan dunia keagamaan yang kuat tentang Islam di mana banyak tradisi dan adat istiadat telah dikaitkan dengan agama. Meskipun Banten tidak

sepenuhnya berbeda dengan wilayah lain di Indonesia berkenaan dengan karakteristik sosio-religius, namun tradisi keagamaan yang lebih kuat tampaknya muncul sebagai hasil proses Islamisasi jangka panjang di wilayah tersebut.

Proses desentralisasi dan demokratisasi telah memungkinkan transformasi sosio-politik dan sosial budaya di daerah-daerah administratif baru di Indonesia, seperti Banten. Sejauh ini dampak desentralisasi telah bervariasi antar daerah yang berbeda. Sementara beberapa provinsi dan kabupaten/kota tetap berada dalam cengkeraman kelompok-kelompok oligarki, yang lainnya dijalankan oleh pemimpin yang lebih reformis dengan cara yang relatif transparan dan akuntabel. Sementara beberapa daerah telah hancur oleh perebutan kekuasaan lokal, yang lain ditandai oleh perkembangan yang berhasil dan antusiasme yang besar dari masyarakat (Haug, Rössler, & Grumblied, 2017: 13).

## **Islam di Banten**

Islam telah memainkan peran kunci dalam sejarah panjang Banten. Menurut *Sadjarah Banten*, Hasanuddin, pendiri Kesultanan Banten pada tahun 1525, mengislamkan 800 pendeta Hindu, yang pemimpinnya telah hilang di kaki Gunung Pulosari.

Memang, kepercayaan ini menyebar dan tepat setelah itu menjadi persepsi penting tentang orang suci dalam diri Hasanuddin. Kronik tersebut menekankan bahwa Hasanuddin adalah seorang suci Islam yang juga mengubah penduduk lokal dari Hinduisme ke Islam (Pudjiastuti, 2000: 326-333).

Tempat-tempat keagamaan, seperti masjid Kasunyatan, memainkan peran penting dalam kehidupan religius masyarakat, dan berfungsi sebagai alat untuk menunjukkan kekayaan, kekuasaan, dan pengabdian sultan kepada Islam. Lebih jauh lagi, Johan Talens berpendapat bahwa Islam berfungsi sebagai kekuatan ideologis, dalam sistem politik kesultanan. Syariah dipraktikkan hanya di wilayah yang dibatasi, dan hanya jika tidak bertentangan dengan kepentingan pengadilan. Ritual pengadilan menekankan bahwa Sultan adalah perwakilan sah Tuhan di bumi. Selanjutnya, beberapa ilmuwan Belanda, yaitu Christiaan Snouck Hurgronje, H.J. de Graaf, Th.G.Th. Pigeaud, dan G.W.J. Drewes, telah menyarankan bahwa reputasi Banten sebagai wilayah Muslim, pada abad kesembilan belas dan abad ke-20, berakar pada tradisi di kesultanan.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> C. Snouck Hurgronje. 1957-1965. *Ambtelijke Adviezen van C. Snouck Hurgronje 1889-1936*, volume II, edited by Emile Gobeel and Cornelis Adriaanse. The Hague: Martinus Nijhoff: 1246-1247; H.J. de Graaf and Th.G.Th. Pigeaud. 1974. *De Eerste Moslimse Vorstendommen op Java: Studien over de Staatkundige*



Mengenai kebangkitan agama di Banten pada abad kesembilan belas, Sartono Kartodirdjo memeriksanya secara mendalam, memberi kita penjelasan yang jelas tentang latar belakang agama di banyak pemberontakan di Banten. Menurutnya, bagian akhir abad kesembilan belas adalah periode kebangkitan agama yang menstimulasi gerakan di Banten. Meningkatnya aktivitas keagamaan bukan hanya karena orang-orang penganut agama Islam, tapi juga karena ada gangguan tatanan tradisional dan, bersamaan dengan itu, kerusuhan sosial yang terus berlanjut. Selain itu, di satu sisi orang mengalami kekurangan politik, dan di sisi lain: penegasan kembali tradisional. Oleh karena itu, kebangkitan agama di Banten dapat diidentifikasi sebagai gerakan keagamaan-politik, yang mengakomodasi berbagai jenis aspek-aspek sosial. Namun, kebangkitan agama menjadi sarana untuk merekrut orang untuk pemberontakan, bukan gerakan murni agama. Hal ini benar, terutama jika kita melihat lebih dekat fakta bahwa pada abad kesembilan belas, kebangkitan religius, dan gerakan sosial lainnya di Banten memiliki kemiripan yang mencolok, terutama dalam tradisi milenialisme. Meskipun demikian, saya

---

*Geschiedenis van de 15de en 16de Eeuw*. The Hague: Martinus Nijhoff: 117-122; G.W.J. Drewes (ed.). 1969. *The Admonitions of She Bari*. The Hague: Martinus Nijhoff: 11-12, dikutip dalam Atsushi 2006: 34.

berpendapat bahwa pemberontakan dapat dianggap sebagai gerakan keagamaan, karena institusi keagamaan, seperti tarekat memainkan peran penting dalam gerakan tersebut. Kemungkinan pemicu tersebut mungkin dapat diidentifikasi sebagai kebencian terhadap dominasi Belanda dan permusuhan yang kuat terhadap orang asing yang juga menemukan tempat dalam kesetiaan dengan gerakan keagamaan ekstremis (Kartodirdjo, 1966: 140-141). Kartodirdjo juga berpendapat bahwa kebangkitan agama juga mencakup revitalisasi kehidupan religius yang mendalam baik melalui institusi Islam lokal maupun kosmopolitan, dan bahwa mitra politik gerakan Pan-Islam dapat dilihat di pesantren dan tarekat. Dalam beberapa dekade, di Banten, terjadi intensifikasi fanatisme di lingkungan pesantren dan sikap bermusuhan dan agresif mulai tertanam ke santri terhadap orang asing dan bangsawan (Kartodirdjo, 1966: 154- 157).

### **“Islam Lokal” di Nusantara**

Sejumlah penulis mengasosiasikan kyai dengan kelompok tradisional yang tidak kompatibel dengan ide-ide neo-modernis dan konsepsi puritanis tentang Islam. Sebagai contoh, Clifford Geertz memandang remeh kyai dan memandang sebelah mata

peranan mereka, terutama dalam menghubungkan kebudayaan lokal dan modernitas (Geertz, 1960: 249). Di Jawa Barat, istilah *ajengan* juga memiliki makna dalam urusan kepemimpinan. Dalam konteks yang lebih luas, istilah *ulama* merujuk kepada orang-orang yang memiliki pengetahuan keislaman dan juga kepada pemimpin keagamaan Islam secara umum.

Selama beberapa abad, pemimpin keagamaan mengembangkan metode mereka sendiri dalam menyebarkan konsepsi tentang Islam di Nusantara. Pada akhir abad ke-19 dan awal abad ke-20, haji memainkan peran penting dalam penyebaran Islam di Hindia Belanda. Pada masa tersebut, sejumlah besar haji yang baru kembali dari Mekah menambah jumlah pemimpin keagamaan di Nusantara (Kartodirdjo, 1966: 155). Haji cenderung menolak bentuk-bentuk Islam 'pribumi' di Nusantara dan justru mendukung Islam 'yang sesungguhnya' seperti yang dipraktikkan di Jazirah Arab (Van Bruinessen, 1999: 163).

Jumlah orang yang menunaikan ibadah haji meningkat setiap tahunnya. Sebagai contoh, di Madura pada tahun 1880 ada 896 haji, sedangkan di tahun 1885 ada 1.111, dan lima tahun kemudian di tahun 1890 ada 1.364 orang. Haji yang tidak memimpin pesantren sangat dihargai oleh masyarakat, bukan karena kapabilitas mereka dalam masalah

keagamaan, tetapi terutama karena kemampuan finansial mereka untuk membiayai perjalanan yang mahal tersebut. Pada paruh kedua abad ke-19, hanya sedikit petani yang memiliki kesempatan untuk menunaikan ibadah haji, dibandingkan dengan orang-orang yang berpendidikan lebih baik. Namun, hal tersebut berubah pada awal abad ke-20 ketika lebih banyak petani dan pedagang—karena perbaikan kondisi ekonomi—mampu pergi ke Mekah (Kuntowijoyo, 2002: 333-335).

Haji membentuk gerakan reformis yang pertama kali muncul pada pergantian abad ke-20. Menurut Deliar Noer, ide reformis secara umum dapat dibagi menjadi dua kelompok besar: gerakan pendidikan dan sosial; dan gerakan politik. Golongan reformis menaruh perhatian pada sifat Islam secara umum. Mereka hanya mengakui Alquran dan hadis sebagai sumber dasar ide-ide dan pemikiran mereka.

Lebih jauh, mereka mengembangkan ide ijtihad dan menolak ide taqlid. Mereka juga mengakui keuntungan pendidikan ilmiah ala Belanda. Pendukung modernis juga mengadopsi metode-metode dan ide-ide organisasional dan pendidikan dari Barat, termasuk yang berasal dari misionaris-misionaris Kristen selama mereka tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip Islam. Lebih jauh, Noer dan Justus van der Kroef mengungkapkan bahwa ide-ide

mereka menekankan kepada kembali kepada Alquran sebagai sumber utama kepercayaan Islam, menolak Islam ‘pribumi’ dan eklektisisme tradisional, dan bertujuan untuk membawa Islam sejalan dengan kemajuan masyarakat dunia lainnya. Hal tersebut menunjukkan keinginan untuk mengamati perkembangan sosial, politik dan ekonomi untuk kemajuan Islam (Noer, 1973: 30, 296-308; Van der Kroef, 1958: 33-54). Golongan modernis memandang Alquran dan hadis tidak hanya sebagai sumber ide-ide dan praktik-praktik keagamaan, tapi juga untuk ide-ide sosial dan politik. Kepastian penyatuan agama dan politik tersebut direfleksikan dalam aktivitas-aktivitas perkumpulan-perkumpulan politik Muslim (Noer, 1973: 307-308).

Kyai memiliki jumlah pengikut yang lebih banyak, terutama ketika melibatkan pengikut dari luar desa. Seperti yang sering terjadi, banyak orang tua di Kota Serang dan Kota Cilegon mengirim anak-anak mereka ke pesantren yang ada di luar desa atau bahkan di luar kota mereka, walaupun ada pesantren bereputasi baik di sekitarnya. Alasannya bervariasi. Salah satunya karena orang tua mereka juga mengirim anak-anak mereka ke pesantren tertentu di daerah di luar tempat tinggal mereka. Alasan umum lainnya adalah karena tetangga mereka mengirimkan anak-anaknya ke pesantren tertentu. Bagi banyak orang di

Kota Serang dan Kota Cilegon, pesantren-pesantren di Pandeglang, Lebak, Tangerang, Cianjur, Bogor, Cirebon, Tasikmalaya, dan Sukabumi menjadi tujuan utama untuk anak-anak mereka. Selain karena popularitas pesantren-pesantren di daerah tersebut, alasan utama lainnya adalah karena para orang tua ingin anak-anaknya menjadi mandiri, yang nampaknya tidak mungkin terjadi jika mereka belajar di daerah sendiri.

Jelas bahwa Banten memiliki semacam pandangan dunia campuran Islam. Di satu sisi, Islam tradisional yang berakar pada era Kesultanan masih berlaku di era kontemporer, sehingga tradisi dan adat istiadat seperti tahlilan, slametan, panjang mulud, ziarah, ngariung, yasisnan, dan lainnya masih dipraktikkan oleh banyak umat Islam di Banten. Di sisi lain, revivalisme agama di abad kesembilan belas yang menghasilkan banyak pemberontakan melawan pemerintah kolonial Belanda tampaknya telah muncul kembali dan telah menghasilkan peningkatan aktivitas keagamaan yang tidak hanya karena orang-orang adalah penganut agama Islam yang saleh, namun juga karena terganggunya tatanan sosio-politik pada masa Orde Baru dan pasca-Orde Baru, dan bersamaan dengan itu, membangkitkan kembali Islamisasi atau kembali ke Islam yang “sesungguhnya”. Sebagai kota yang sedang berkembang, Serang dan Cilegon adalah

salah satu tempat yang paling mencolok di mana “Islam lokal” yang diwakili oleh penduduk pedesaan bertemu dan berinteraksi dengan “Islam asing” yang diwakili oleh orang-orang perkotaan, dan yang terakhir menjadi pendukung populisme Islam.

### **Pertemuan Islam dan Budaya Populer di Kota Serang dan Kota Cilegon**

Islam “sejati” bagi sebagian Muslim di Indonesia berarti “kembali ke Alquran dan Sunnah”; praktik-praktik yang dalam urusan sehari-hari, dalam hal populisme Islam dan Islamisme, sering sangat politis seperti yang dapat kita lihat di bagian ini. Menurut Salwa Ismail, istilah Islamisme digunakan untuk mencakup baik politik Islamis maupun re-Islamisasi, proses di mana berbagai domain kehidupan sosial diinvestasikan dengan tanda dan simbol yang terkait dengan tradisi Islam. Singkatnya, Islamisme bukan hanya ekspresi proyek politik; ini juga mencakup pemanggilan kerangka dengan rujukan Islam dalam lingkup sosial dan budaya (Ismail, 2006: 2).

Dalam konteks Indonesia, banyak perdebatan tentang kecocokan Islam dan modernitas menolak gagasan modernis sekuler bahwa untuk mencapai modernitas memerlukan privatisasi agama dan

penghapusan wacana keagamaan dari ruang publik. Bahkan, menurut Sulfikar Amir, ada Muslim modernis yang menyerukan kombinasi iptek (ilmu pengetahuan dan teknologi - sains dan teknologi) dan imtaq (iman dan taqwa - iman dan pengabdian) untuk membangun sebuah bangsa Indonesia yang ditopang oleh Islam yang kuat (Amir, 2009). Lebih lanjut, Daromir Rudnycky melihat bagaimana transformasi yang cepat setelah tahun 1998 di bidang sosial dan ekonomi telah memprovokasi refleksi etika yang kuat di masyarakat Indonesia. Ia menunjukkan bahwa Islam menyebar melalui sarana yang mencerminkan kompatibilitasnya dengan modernitas (Rudnycky, 2009). Di negara yang didominasi Muslim seperti Indonesia, Islam adalah bagian integral dari ideologi pendiri, dan elemen ideologis Islam ditarik oleh kedua partai politik dan organisasi dalam masyarakat sipil (Yew-Foong, 2013: 5).

Para pendukung Islam “sejati” di Indonesia umumnya bersifat damai, dalam arti bahwa mereka tidak berusaha keras untuk mengubah Indonesia menjadi medan perang terbuka antara Muslim dan non-Muslim. Namun demikian, mereka sering menggunakan cara-cara intoleran dalam berdebat, mempromosikan, dan menyebarluaskan ekspresi Islam mereka sendiri terhadap kelompok-kelompok tertentu, apakah Muslim atau non-Muslim, yang tidak memiliki



pendapat yang sama tentang Islam. Tindakan-tindakan intoleran ini sering akhirnya menyebabkan ketegangan agama. Oleh karena itu, selain menunjukkan tampilan yang damai dan moderat, seperti yang dikatakan Hadiz, Indonesia dapat digunakan untuk dengan mudah mencontohkan bahaya munculnya kekerasan agama dan intoleransi dalam demokrasi, terutama karena kegiatan kelompok main hakim sendiri yang menggunakan agama untuk membenarkan mereka. kehadiran (Hadiz, 2016: 14).

Populisme Islam di Indonesia adalah fenomena perkotaan. Munculnya kelompok Muslim kelas menengah yang bersemangat di Indonesia tidak dapat terlepas dari posisi kaum Muslim yang terpinggirkan di negara ini, dan akhirnya, kelompok-kelompok ini membantu membangun dan mempertahankan munculnya populisme Islam yang baru. Vedi Hadiz berpendapat bahwa proyek utama populisme Islam baru didefinisikan dalam hal reposisi menguntungkan umat termarjinalkan dalam batas-batas negara bangsa melalui kemungkinan strategi kontestasi yang tidak perlu melibatkan seruan untuk mendirikan negara berbasis syariah (Hadiz, 2016: 4).

Kita harus ingat bahwa menurut Hadiz, populisme Islam merupakan bentuk spesifik 'mobilisasi sosial yang didasarkan pada koalisi multi-kelas asimetris'. Koalisi ini memajukan agenda

ekonomi dan politik yang kurang berakar pada interpretasi doktrin agama atau norma budaya daripada perjuangan konkret mengenai kekuatan dan sumber daya nyata dalam konteks sosial dan historis yang spesifik. Oleh karena itu, daripada secara kaku ditentukan oleh nilai dan cita-cita dominan di dalam umat, agenda ini bersifat terus-menerus dan dinamis dan dibentuk kembali oleh keharusan beroperasi dalam konstelasi kekuatan sosial dan kepentingan tertentu, serta tekanan yang berasal dari partisipasi dalam kontradiksi ekonomi global neoliberal (Hadiz, 2016: 20). Meskipun ada Muslim yang melakukan tindakan kekerasan untuk mewujudkan tujuan mereka mendirikan negara Islam dan mendukung populisme Islam di suatu negara atau wilayah, ada orang lain yang memiliki tujuan yang sama namun lebih memilih cara damai seperti pendidikan dan pemilihan politik (Tan, 2011: 9).

Dalam bidang pendidikanlah identitas keislaman di Kota Serang dan Kota Cilegon sedang dipertentangkan. Bagi Muslim perkotaan, menjadi seorang Muslim berarti mereka harus menjadi modern dan pada saat yang sama menjadi saleh juga. Artinya, misalnya, bahwa mereka atau anggota keluarga mereka harus dididik di institusi pembelajaran Islam yang “sesungguhnya”. Bagi orang tua, mereka perlu belajar tentang ajaran Islam dalam pengajian yang

fundamental, bergaya kota, dan eksklusif. Bagi anak-anak, mereka diharuskan belajar di Sekolah Islam modern dan eksklusif, sehingga mereka memiliki pengetahuan “sekuler” namun pada saat yang sama memiliki pengetahuan “Islami”. Kita harus sadar bahwa banyak Sekolah Islam di Indonesia telah mencoba menggabungkan pelajaran sekuler dan ajaran Islam. Menurut Ronald Lukens-Bull, mencampur keduanya adalah cara di mana Sekolah Islam mengatur ‘modernitas Islam’ (Lukens-Bull, 2000). Dalam studinya, Lukens-Bull berpendapat bahwa guru agama mendefinisikan kembali modernitas, yang agak berbeda dari modernitas di Barat. Modernitas di sekolah Islam dipandang sebagai seperangkat nilai normatif yang harus sesuai dengan norma Islam. Karenanya materialisme Barat tidak sesuai dengan kriteria modernitas Islam. Bagi orang-orang di Sekolah Islam, modernitas adalah kombinasi antara pembelajaran agama, pengembangan karakter dan sekolah sekuler. Variabel ini dirancang untuk membuat umat Islam mampu hidup di dunia material tanpa kehilangan nilai-nilai Islam mereka (Lukens-Bull, 2000: 34, 38, 42).

“Saya telah beberapa kali diminta untuk memberikan khotbah di sejumlah sekolah Islam di Kota Serang. Tapi mereka bilang saya

harus menyesuaikan gaya saya. Mereka mengatakan bahwa sarung dan peci hitam bukanlah kombinasi yang cocok untuk sekolah Islam modern. Mereka juga meminta saya untuk tidak memberikan humor agresif dengan lelucon seksis karena banyak perempuan Muslim akan tersinggung. Tapi tugas yang paling sulit adalah saya harus memberi khotbah dengan topik tertentu di mana sumbernya hanya berasal dari Alquran dan Sunnah saja, bukan dari tradisi kita di Banten ... setelah beberapa kali, saya merasa senang memberikan khotbah di Sekolah Islam. Sebenarnya, saya juga telah belajar banyak dari mereka tentang pemahaman mereka tentang Islam” (Hasan, seorang ustadz berusia 47 tahun yang dikenal sebagai pengkhotbah di kalangan Sekolah Islam di Kota Serang).

Tampaknya ada upaya untuk mengidealkan negara-negara berpenduduk mayoritas Muslim atau wilayah mayoritas Muslim, termasuk Indonesia dan Banten, sebagai mitos negara Islam, berdasarkan agama, dan didefinisikan dan diatur oleh Tuhan melalui cara-cara politik. Di masa pasca-Orde Baru di Indonesia, hal tersebut terlihat dalam sebuah Islamisasi politik yang diungkapkan, antara lain,

penerapan undang-undang Islam setempat dalam konteks demokratisasi; bangkitnya Islam politik; dan pertumbuhan fundamentalisme Islam modern yang mengklaim telah menghasilkan sebuah masyarakat Islam yang sejati. Proses yang telah ditandai oleh perdebatan terus menerus tentang konsep kewarganegaraan sekuler dan yang telah melibatkan hubungan dialektis antara negara dan masyarakat, mendorong produksi politik Muslim yang terus berlanjut dan dengan demikian menandakan pentingnya umat Islam untuk menggunakan sistem politik yang ada untuk merefleksikan pandangan politik.

Indonesia menunjukkan bahwa di satu sisi, dukungan pemilihan keseluruhan untuk partai-partai Islam telah mengalami kemunduran yang stabil sejak tahun 1999 ketika negara tersebut menjadi sebuah negara demokrasi. Di sisi lain, telah terjadi Islamisasi politik seperti yang dinyatakan dalam ratusan undang-undang syariah yang telah diadopsi di seluruh negeri. Terlebih lagi, di satu sisi, perkembangan Islam dalam hukum dan politik nampaknya menunjukkan bahwa Islam Indonesia telah menjadi lebih konservatif atau radikal. Di sisi lain, penggerak komodifikasi Islam yang cepat dan pertumbuhan kelompok Muslim kelas menengah perkotaan telah membentuk budaya dan pemikiran keagamaan yang lebih tangguh. Di Kota

Serang dan Kota Cilegon, sebagian besar kondisi tersebut tampaknya telah muncul secara signifikan.

## **Penutup**

Kini jelas bahwa komodifikasi Islam, ekonomi pasar, dan identitas keislaman menjadi sebuah pertemuan yang khas di banyak tempat di wilayah-wilayah perkotaan di Indonesia. Pertemuan-pertemuan tersebut bukanlah milik kelompok tertentu saja, tetapi milik banyak kelompok di Indonesia. Namun, ada beberapa kelompok yang rupanya tertarik untuk mengklaim identitas keislaman sebagai milik kelompoknya saja.

Di Indonesia pasca-Orde Baru, kelompok-kelompok Muslim kelas menengah perkotaan gencar mengklaim identitas keislaman tunggal; bahwa identitas keislaman itu harus disesuaikan dengan ide-ide mereka. Di Kota Serang dan Kota Cilegon, hal tersebut juga terjadi, dan ini meliputi banyak bidang yang salah satunya adalah bidang pendidikan.



# **BAB V**

## **RESPON YANG**

### **BERTENTANGAN DAN**

#### **FRAGMENTASI UMAT**

#### **Pendahuluan**

Bab ini menjelaskan bagaimana terjadi fragmentasi umat di masyarakat ketika kelompok Muslim kelas menengah perkotaan mencoba menawarkan Islam gaya baru mereka sekaligus di saat yang bersamaan memandang rendah tradisi keislaman masyarakat Kota Serang dan Kota Cilegon yang telah ada selama ratusan tahun. Lebih spesifik, bab ini



menjelaskan tentang sejauh mana koeksistensi antara kedua kelompok Islam yang berbeda tersebut memunculkan Islam “gaya baru” dan sejauh mana penerimaan dan resistensi masyarakat terhadap Islam gaya baru tersebut.

### **Islam “Gaya Baru”**

Di Kota Serang dan Kota Cilegon, promosi dan penyebaran Islam “sejati” adalah karena munculnya gerakan keagamaan baru yang berusaha mengubah dan bahkan menggantikan “Islam lokal” dengan “Islam asing”. Serang, Cilegon, dan juga Banten pada umumnya, terkenal dengan sejarah panjang mistisisme dan orientasi tradisi yang dipengaruhi tradisi masyarakatnya (Pribadi, 2013). Namun, kelompok Muslim yang terinspirasi Salafi telah mengubah lanskap agama di kedua kota tersebut.

Di Kota Serang dan Kota Cilegon, saat ini banyak kelompok Muslim tampaknya tidak terkendali dalam menyuarakan keprihatinan mereka, dan kekhawatiran ini, beberapa telah beralih ke isu-isu yang dipolitisasi yang menyebabkan masalah. Selain itu, sejumlah peraturan daerah yang diilhami syariah yang diadvokasi oleh pemimpin kepala daerah yang populis memiliki potensi untuk membahayakan kebebasan hak-hak perempuan dan kelompok

minoritas lainnya, namun, peraturan ini dalam banyak kasus benar-benar didukung oleh banyak Muslim yang percaya bahwa dekadensi moral disebabkan oleh tidak adanya syariah dalam kehidupan sehari-hari. Sebagaimana disarankan Rachel Rinaldo, ide-ide baru tentang Islam berkisar seputar kesalehan. Sementara Muslim Indonesia, seperti Muslim lainnya di banyak negara, sering lebih santai dalam praktik Islam mereka, ide-ide ini menekankan bahwa menjadi Muslim sejati berarti mempraktikkan agama melalui kepatuhan terhadap norma-norma agama tertentu. Ia berpendapat bahwa sejak akhir 1980-an, banyak orang Indonesia telah datang untuk mengamati Islam lebih hati-hati sebagai proses penting untuk menjadi Muslim. Banyak ide-ide baru tentang kesalehan Muslim menyangkut perempuan. Ada banyak seruan bagi perempuan untuk mengenakan pakaian Muslim yang pantas dan untuk berperilaku dengan cara yang sederhana (Rinaldo, 2008: 26). Selain itu, ada juga perempuan kelas menengah dan atas yang terikat pada gerakan Tablighi Jamā'at di Indonesia. Semangat mereka untuk kembali ke jalur Islam yang sebenarnya telah membuat mereka sadar akan kapasitas mereka untuk menggunakan agensi dalam kondisi penataan gerakan. Kontribusi paling penting dari para perempuan ini adalah upaya mereka dalam melakukan rekrutmen dan mempertahankan jaringan keagamaan

makna bersama dengan rekan-rekan mereka. Dalam kegiatan ini mereka adalah agen sosial, bukan hanya alat dari laki-laki (Amrullah, 2011). Inilah yang juga menjadi fokus gerakan keagamaan baru, pendukung re-Islamisasi, atau pendukung populisme Islam dan Islamisme.

### **Penerimaan dan Resistensi Masyarakat**

“Indonesia harus mendukung pembentukan negara Palestina yang bebas dan merdeka karena orang-orang Muslim di negara itu adalah saudara kita. Pemimpin kita saat ini di Indonesia tidak peduli dengan Islam, dan faktanya, mereka mengabaikannya. Jika mereka tidak memperhatikan umat Islam di negara kita sendiri, bagaimana mereka peduli tentang Muslim di negara lain? Kita membutuhkan pemimpin yang akan membawa Islam kembali ke kejayaan. Revolusi harus dimulai sekarang, sehingga seorang Muslim yang baik dapat memimpin negara, berpihak pada rakyat, dan tidak tunduk pada asing dan asing (kekuatan asing, masing-masing mengacu pada Barat dan Cina), dan dengan demikian kita dapat menjadi tuan rumah di negara kita sendiri” (Rukmini, ibu rumah

tangga berusia 44 tahun dan anggota kelompok pengajian).

Nampak jelas bahwa sejak pemilihan presiden 2014, polarisasi politik populer di Indonesia yang membagi warga menjadi golongan nasionalis-sekuler dan kelompok nasionalis-Islami telah meningkat dan ketegangan politik berfluktuasi, memanas sekali-sekali, dan mendingin lagi. Tingkat ketegangan dipengaruhi oleh faktor politik campuran; dan situasi yang terjadi di Jakarta sangat terasa di daerah, termasuk di Kota Serang dan Kota Cilegon. Sebagian besar anggota kelompok pengajian mengklaim bahwa mereka tidak tertarik dalam politik, dalam arti mereka bukan anggota partai politik. Namun, banyak, jika tidak sebagian besar, berbagi pendapat tentang persyaratan bahwa kepala negara, kepala daerah, dan pejabat publik lainnya harus Muslim; syariah harus diimplementasikan dalam kehidupan sehari-hari; keterbatasan pengaruh asing; dan penghapusan komunisme, liberalisme, dan pluralisme agama. Sebuah studi baru-baru ini menunjukkan bahwa sikap politik Islam telah meningkat setelah mobilisasi besar-besaran Islam pada akhir 2016 dan awal 2017 (Aksi Bela Islam) diarahkan melawan gubernur Cina-Kristen yang saat itu berkuasa di Daerah Khusus Ibukota Jakarta, Basuki Tjahaja Purnama (Ahok). Para penulis

artikel tersebut berpendapat bahwa sikap Muslim di sekitar pesan utama dari mobilisasi secara signifikan meningkat selama dan setelah mobilisasi. Ini menunjukkan bahwa banyak Muslim telah menyerap pesan yang disebarkan oleh para pemimpin mobilisasi tersebut (Mietzner, Muhtadi, & Halida, 2018: 161).

Jelas sekarang bahwa roh-roh Islam “sejati” adalah faktor-faktor penentu yang memperkuat kebangkitan populisme Islam dan Islamisme di Indonesia. Ini juga merupakan tanda yang jelas bahwa Islamisasi masih terus berlangsung di negara ini. Perlu dicatat, bahwa Islamisasi tidak selalu menunjukkan kebangkitan Islamisme. Seperti yang telah disarankan oleh Andreas Ufen, dalam banyak contoh, Islamisasi di Asia Tenggara menandakan penguatan Islam konservatif, bukan Islamis. Selain itu, ia berpendapat bahwa selama beberapa dekade, sebagian besar umat Islam di Indonesia telah menjalani Islamisasi yang diradikalisasi di beberapa daerah setelah jatuhnya Orde Baru. Perkembangan ini, sejak kemerdekaan, sebagian difasilitasi oleh negara dan oleh elit politik. Negara jelas telah membatasi kegiatan para pelaku agama tertentu. Namun demikian, sebagian besar proses ini benar-benar tampak sebagai hasil dari dinamika masyarakat sipil. Saat ini dalam sistem partai negara, Islamisasi politik bersifat moderat, sedangkan masyarakat luas menunjukkan

kecenderungan menjadi lebih konservatif (Ufen, 2009: 309).

Keterbatasan antara kesalehan komunal dan komodifikasi keagamaan di satu sisi dan populisme Islam dan komodifikasi keagamaan di sisi lain telah menjadi dinamis dan kompleks. Mereka sering tumpang tindih. Pembuatan dan peruntukan otoritas agama tampak lebih jelas.

### **Identitas Keislaman dan Populisme**

Selanjutnya, populisme Islam yang baru jelas tidak terbatas pada benteng tradisi pedesaan atau yang disosialisasikan secara politis melalui institusi pendidikan agama konvensional, tetapi melalui struktur perkotaan dan sebagian besar informal, sering ditemukan di universitas atau sekolah menengah atas (Hadiz, 2016: 35). Sosialisasi politik anggota kelas menengah melalui pengalaman di institusi pembelajaran, termasuk yang sekuler, oleh karena itu sangat penting. Mungkin berguna untuk mengilustrasikan hal ini dengan membuat referensi cepat mengenai cara kerja sistem usroh yang telah dilakukan selama masa Orde Baru yang otoriter di Indonesia, di mana siswa 'senior' di universitas dan sekolah menengah bertindak untuk mendisiplinkan 'junior' melalui penanaman nilai-nilai Islam. Itu adalah

sarana yang menciptakan budaya ketaatan dan kesetiaan kepada berbagai pemimpin gerakan Islam. Sistem ini akhirnya menjadi basis pengembangan sumber pendukung penting bagi partai tertentu, seperti PKS pada masa pasca Soeharto (Hadiz, 2016: 36).

“Islam yang sesungguhnya adalah Islam yang diberkati oleh Allah, bukan oleh rakyat. Kami hanya mencari ridha dari Allah. Indonesia adalah negara Muslim, tapi bukan negara Islam. Saya pikir Allah tidak menyukainya. Bencana dan kemiskinan sering terjadi di Indonesia karena terlalu banyak kemaksiatan di sini. Jika perjudian, pelacuran, dan konsumsi alkohol tidak dilarang oleh negara, maka orang-orang yang akan terpengaruh oleh murka Allah, seperti bencana alam. Karena itu, umat Islam di Indonesia harus bersatu untuk mengubah Indonesia menjadi negara Islam. Masalahnya adalah bahwa tidak ada kesatuan antara umat Islam di Indonesia. Banyak orang Muslim dan kafir tradisional sebenarnya pendukung pemerintah saat ini [yaitu pemerintahan Joko Widodo]. Kita harus kuat dan mendukung partai-partai Islam karena mereka akan membawa kita pada kemuliaan” (Fatah, seorang pekerja bank berusia 52 tahun).

Jelas sekarang bahwa mempromosikan Islam yang “sesungguhnya” adalah cara tertentu untuk mengklaim dan memperkuat identitas Islam mereka sendiri. Semua contoh tampaknya menunjukkan bahwa sikap mereka akan bertahan lama jika mereka didukung oleh rasa identitas mereka yang kuat. Sebenarnya, mereka telah mendorong budaya kontra mereka melawan budaya tradisional Islam, yang sangat berpengaruh di masyarakat Banten. Meski demikian, orang-orang ini tidak secara terbuka menyerang budaya tradisional Islam karena pendukung utamanya, kyai, masih sangat dianggap oleh banyak kalangan masyarakat. Di Banten, melawan seorang kyai adalah pelanggaran etiket yang serius, dengan konsekuensi sosial dan spiritual. Pada tingkat spiritual, murid pemberontak menjalankan risiko kawalat (dikutuk dan terdampak oleh bencana) (Tihami, 1992: 99-100; Wilson, 2003: 246). Situasi ini masih berlaku di Banten.

### **Identitas Keislaman di Kota Serang dan Kota Cilegon**

Dengan memanfaatkan kemampuan dan sumber daya mereka, para ustadz dan para peserta dalam pengajian perkotaan di Kota Serang dan Kota



Cilegon tampaknya, secara terbuka atau tidak, menantang kyai sebagai otoritas keagamaan utama untuk mengamankan kepentingan mereka sendiri. Sementara itu, melalui jaringan pesantren dan organisasi massa Islam, kyai dengan hati-hati menanggapi tantangan itu dengan menjauhkan diri dari kegiatan-kegiatan religius yang diadakan oleh kelompok yang pertama. Kebanyakan ustadz dikenal sangat adaptif dan responsif terhadap transformasi sosio-politik. Memang, mereka dapat membentuk hubungan yang saling menguntungkan dengan negara dan kyai ketika kekuatan negara dan pengaruh kyai terlalu kuat untuk ditentang atau ketika membuat aliansi semacam itu dipandang sebagai opsi yang membantu. Sementara banyak penduduk di kompleks perumahan elit yang mendukung sepak terjang para ustadz dan banyak penduduk di pinggiran kota menyukai gaya dakwah kyai, sebagian besar penduduk kota di kompleks perumahan non-elit dan pemukiman kota (perkampungan di tengah kota) tidak memiliki preferensi khusus dalam hal ibadah agama dan aliran maupun para pengkhotbah. Para ustadz dan para pengikut mereka mewakili pengaruh-pengaruh Islam Timur yang lebih terbuka. Area samar-samar ini telah menjadi medan terbuka bagi ustadz yang aktif dan agresif dan para pengikutnya untuk ‘menginsyafkan’ orang-orang dengan misi evangelis mereka. Hal ini

telah menciptakan situasi yang aneh, karena kebanyakan orang yang tidak memiliki latar belakang pendidikan agama yang memadai sekarang dalam keadaan bimbang, mencoba untuk memutuskan siapa dan apa yang harus diikuti karena pada umumnya mereka terus menerus mencari kesesuaian agama, dan sebagaimana tampak fragmentasi umat dan tantangan terhadap wajah Islam Indonesia yang tradisional dan lebih moderat.

Keadaannya, bagaimanapun, tidak unik untuk Indonesia. Di tulisan saya yang lain, saya berpendapat bahwa politik Muslim mendorong orang untuk terlibat dalam aliansi dan kompetisi atas interpretasi simbol-simbol Islam dan budaya, dan pengendalian negara dan lembaga-lembaga publik. Aliansi dan kompetisi dengan tujuan yang pasti untuk memastikan penegakan Islam yang telah diartikulasikan secara terus-menerus, adalah hal yang umum di negara-negara berpenduduk mayoritas Muslim, meskipun mereka beragam dalam konsepsi dan bentuk. Hubungan antara Islam dan politik telah sangat rumit ketika mereka diubah menjadi simbol publik, wacana, dan praktik. Namun demikian, di Indonesia, tantangan substantif terhadap otoritas negara di bawah bendera Islam belum direalisasikan (Pribadi, 2018: 9, 11). Negara, di satu sisi, pada tahun 1990-an—dan sekarang terlahir kembali dalam bentuk lain—ditandai

oleh keprihatinan atas gagasan *ghazwul fikri* (invasi gagasan) yang menjadi istilah yang bergairah untuk merujuk pada berbagai bentuk invasi budaya Barat, yaitu film Amerika, musik, mode, makanan, dan yang paling penting gaya pemikiran dan sikap religius tertentu, seperti sekularisme, liberalisme, dan pluralisme agama. Di sisi lain, sebagai tanggapan, banyak yang peduli pada apa yang mereka anggap sebagai upaya untuk menirukan Islam Indonesia dan menghapus praktik-praktik lokal dan interpretasi liberal. Melawan Islam politik ala Arab ini, para intelektual terkemuka memohon apa yang mereka sebut ‘Islam budaya’, ekspresi nilai-nilai Islam dalam bentuk budaya Indonesia. Kedua belah pihak muncul untuk berbagi persepsi bahwa Islam Indonesia berada di bawah ancaman ditumbangkan oleh pengaruh asing dan asumsi bahwa budaya lokal sebagian besar adalah penerima arus global yang pasif (Van Bruinessen, 2015: 61-62). Saat ini, justru para pendukung Arabisasi yang peduli dan secara aktif berusaha untuk menghindari gagasan Islam Nusantara yang disebarkan oleh faksi-faksi tradisional Islam Indonesia (terutama Nahdlatul Ulama) dan didukung oleh segmen luas penduduk yang menentang Arabisasi, termasuk para intelektual terkemuka terkait dengan sekularisme, liberalisme, dan pluralisme agama,

seperti yang berkumpul di Jaringan Islam Liberal (JIL).

Saat ini sebagian besar masyarakat Muslim ditandai oleh perbedaan pendapat yang mendalam tentang siapa yang memenuhi syarat untuk berbicara sebagai otoritas agama dan tentang betapa seriusnya Muslim biasa harus mengambil pernyataan dari para ahli (Hefner, 2005: 6). Di Indonesia, citra Islam Indonesia tetap merupakan wacana yang diperebutkan. Ini tentu saja bukan produk tanpa pengaruh asing. Seperti yang telah dinyatakan oleh Martin van Bruinessen, Islam Indonesia bukanlah produk isolasi relatif dari pengaruh asing, tetapi karena pengaruh berabad-abad yang melibatkan interaksi aktif dengan aliran budaya yang sangat beragam, termasuk Timur Tengah dan Barat yang telah menjadi sumber yang dominan dan bersaing, dengan peran kecil yang juga terlihat dari Cina dan Asia Selatan (Van Bruinessen, 2015: 62-63). Hal ini sejalan dengan gagasan Mark Woodward bahwa agama, budaya, dan kebangsaan adalah seperti yang diperebutkan hari ini karena mereka lebih dari 70 tahun yang lalu ketika Indonesia didirikan (Woodward, 2011: 270).

Rupanya, mempromosikan Islam yang “benar” adalah sarana tertentu untuk mengklaim dan memperkuat identitas Islam mereka sendiri. Semua contoh tampaknya menunjukkan bahwa sikap

kelompok pengajian akan berlangsung lama jika mereka didukung oleh rasa identitas yang kuat. Bahkan, mereka telah mendorong kontra-budaya mereka vis-à-vis budaya Islam tradisional lokal, yang sangat berpengaruh dalam masyarakat Banten.

Jelas bahwa Banten memiliki pandangan dunia Islam yang beragam. Di satu sisi, Islam tradisional yang memiliki akar di era Kesultanan masih berlaku di era kontemporer, dan dengan demikian tradisi dan adat istiadat seperti tahlilan, panjang mulud, ziarah, dan lainnya masih dipraktikkan oleh banyak Muslim di Banten. Di sisi lain, revivalisme agama di abad kesembilan belas yang menghasilkan banyak pemberontakan melawan pemerintah kolonial Belanda tampaknya telah muncul kembali dan telah menghasilkan peningkatan kegiatan keagamaan yang tidak hanya karena fakta bahwa orang-orang adalah pengikut Islam yang taat, tetapi juga karena fakta bahwa telah terjadi gangguan tatanan sosial-politik pada periode pasca-Orde Baru, dan, secara bersamaan, menghasilkan re-Islamisasi atau kembali ke Islam yang “benar”. Sebagai kota yang sedang tumbuh, Kota Serang dan Kota Cilegon adalah tempat yang paling mencolok di mana “Islam lokal” yang diwakili terutama oleh penghuni kelas bawah Muslim bertemu dan berinteraksi dengan “Islam asing” yang kebanyakan diwakili oleh Muslim kelas menengah,

dengan yang terakhir menjadi pendukung Islam populisme dan Islamisme di satu sisi dan kesalehan komunal dan komodifikasi keagamaan di sisi lain.

Tampaknya sejak tahun 1998, ada upaya terus menerus untuk mewujudkan negara-negara mayoritas Muslim atau daerah mayoritas Muslim oleh berbagai organisasi Muslim dan partai politik, seperti Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) dan Partai Keadilan dan Kesejahteraan (PKS) serta kelompok-kelompok lain yang diilhami Salafisme, termasuk di Indonesia dan Banten, sebagai mitos negara Islam, berdasarkan agama, dan didefinisikan dan diatur oleh Tuhan melalui sarana politik. Sementara itu, ada upaya-upaya moderasi oleh kelompok Islam tradisional dan pendukung sekularisme, liberalisme, dan pluralisme agama terhadap ‘idealisisasi’ ini. Sebagai contoh, pendukung utama dari kelompok-kelompok ini, Presiden Indonesia keempat, Abdurrahman Wahid (1940-2009) menyatakan bahwa Indonesia harus menjadi contoh dari kecocokan Islam dan demokrasi dengan melawan baik mayoritanisme agama dan sekularisme anti-agama (Seo, 2012: 1047), meskipun itu bukanlah tugas yang mudah karena MUI mengeluarkan fatwa No. 7 tentang Pluralisme, Sekularisme, dan Liberalisme (2005) yang menolak tiga pemikiran Barat tersebut (Nasir, 2014). Pembuatan dan kontes untuk otoritas agama jelas

terjadi, tidak hanya di tingkat pusat, tetapi juga di ranah publik regional.

## **Penutup**

Dapat disimpulkan bahwa Islam telah memiliki landasan yang sangat kuat di dalam politik lokal di Banten. Islam telah digunakan dan dipromosikan oleh para pendukungnya melawan kebijakan-kebijakan negara yang sekuler. Lebih jauh, apa yang mungkin terjadi di Banten, seperti yang sering terjadi di daerah lain di Indonesia pada masa Orde Baru, adalah bahwa negara mengabaikan oposisi oleh umat Muslim yang menggunakan simbol-simbol keagamaan. Namun bukan berarti bahwa secara umum negara mengabaikan pemimpin-pemimpin keagamaan dan umat Islam. Pada saat yang bersamaan, budaya sinkretis dan tradisi lokal telah dijaga dengan baik oleh para pendukung setia mereka. Bahkan, nampaknya hampir tidak ada kebijakan-kebijakan negara yang menghancurkan budaya dan tradisi tersebut. Lebih jauh, melalui kooptasi banyak aparat negara pada masa Orde Baru, negara mungkin saja mendorong budaya sinkretis dan tradisi lokal. Melalui pendukung-pendukung setia mereka, kedua bentuk kebudayaan tersebut telah secara terus-menerus berdampingan hingga masa sekarang. Di Banten,

pendukung kedua bentuk kebudayaan tersebut menunjukkan kepada kita bahwa mereka dapat hidup berdampingan.

Masyarakat di Kota Serang dan Kota Cilegon adalah masyarakat yang majemuk. Identitas keislaman adalah sesuatu yang bersifat plural. Walaupun Banten sebagai induk dari kebudayaan Islam di Kota Serang dan Kota Cilegon telah menjadi sebuah provinsi baru yang berkembang sejak era pasca-Suharto, namun identitas keislaman tradisional di daerah tersebut masih sangat kuat pengaruhnya.

Oleh karena itu, walaupun kelompok Muslim kelas menengah perkotaan berusaha kuat untuk mengklaim identitas keislaman tunggal, namun hal tersebut tidak mudah karena identitas keislaman tradisional masyarakat Banten masih sangat kuat pengaruhnya.





# **BAB VI**

## **PENUTUP**

### **Kesimpulan**

Kegagalan terpenting dalam reformasi dan hambatan terhadap konsolidasi kerangka demokrasi liberal adalah ketidakmampuan untuk memastikan peraturan hukum. Politik Muslim melibatkan kompetisi dan kontes baik interpretasi simbol dan kontrol lembaga, formal maupun informal, yang menghasilkan dan mendukung mereka. Interpretasi simbol dimainkan dengan latar belakang kerangka dasar yang umum bagi umat Islam di seluruh dunia. Sistem politik, entah di dunia Muslim atau di tempat

lain, mau tidak mau melibatkan manajemen kepentingan bersaing. Keistimewaan politik Muslim dapat dikatakan agak mengacu pada nilai, simbol, gagasan, dan tradisi tertentu yang bersifat “Islami” (Eickelman dan Piscatori, 1996: 5)

Upaya kelompok Muslim kelas menengah perkotaan di Indonesia untuk mempertahankan dan melestarikan identitas Islam yang “sesungguhnya” dengan kembali ke Alquran dan Sunnah telah menghasilkan kenyataan bahwa sekarang Islam benar-benar tertanam dalam aspek-aspek budaya, sosial, politik, dan ekonomi. Segmen besar dari orang-orang ini telah mampu membentuk ikatan informal dan beroperasi di dalam hierarki kewenangan mereka sendiri. Sebelumnya, perkembangan hubungan sehari-hari antara Islam dan politik dan antara negara dan masyarakat di Indonesia sebagian besar bersifat budaya daripada politik. Saat ini, identitas religius orang-orang ini telah terakumulasi dalam kekuatan yang telah menghadirkan tantangan budaya bagi negara dalam politik nasional dan lokal, terutama dalam pemilihan umum, pembangunan ekonomi dan masyarakat, urusan keagamaan. Sehubungan dengan keseluruhan bidang agama, identitas dan kewarganegaraan di Indonesia, mengelola kewarganegaraan dalam interaksi sehari-hari antara Muslim perkotaan dan kelompok Muslim lainnya dan

negara telah sangat kompleks karena kewarganegaraan di Indonesia bukanlah transformasi paska-kolonial yang memandang hak-hak warga negara sebagai proses idealisasi norma yang ditetapkan dari atas ke bawah. Hal tersebut dirancang untuk memasukkan norma dan nilai sosio-politik ke dalam sebuah visi terpadu tentang negara-bangsa yang memiliki kepentingan bersama. Upaya negara Indonesia untuk mengkonsolidasikan kekuasaan negara dan perluasannya ke dalam hirarki administrasi yang lebih rendah umumnya didasarkan pada anggapan bahwa komunalitas di masyarakat yang lebih besar dan lebih tinggi memerlukan penciptaan warga negara yang memiliki status sosial politik. Meski demikian, di masa pasca Orde Baru Indonesia, masyarakat tidak begitu banyak menerima kebijakan negara secara pasif. Proses menciptakan warga negara tersebut secara bersamaan menghasilkan perjuangan khusus masyarakat dalam politik identitas, terutama dalam hal identitas Islam.

Sebagai daerah yang dipengaruhi oleh Kesultanan Banten di masa lalu, Kota Serang dan Kota Cilegon secara umum dikenal sebagai wilayah agama tradisional. Jelas, kekhawatiran komunal di Kota Serang dan Kota Cilegon dalam masalah agama dipengaruhi oleh lingkungan dan pengalaman budaya dan agama di sekitarnya. Namun, kedatangan

kelompok Muslim kelas menengah perkotaan baru yang kebanyakan bermigrasi dari kota-kota yang lebih besar dan lebih maju, serta munculnya generasi-generasi baru kaum Muslim di Kota Serang dan Kota Cilegon dan kota-kota sekitarnya lainnya yang tinggal di kota telah secara signifikan mengubah lanskap ekspresi budaya dan agama, dan tradisi Islam di Kota Serang dan Kota Cilegon.

Kelompok-kelompok Muslim kelas menengah perkotaan yang tergabung dalam organisasi-organisasi keagamaan dan pengajian-pengajian di kompleks perumahan telah menjadi tempat yang signifikan untuk mendiskusikan, mempraktikkan, dan menyebarkan kombinasi pop dan Islam “sejati” oleh aspirasi kelas menengah Muslim yang kebanyakan tidak memiliki latar belakang pendidikan Islam dan yang relatif baru dengan ide-ide ajaran Islam. Tren ini telah mendapatkan popularitas sejak jatuhnya pemerintahan Orde Baru di daerah perkotaan Indonesia. Pembuatan otoritas keagamaan secara terus-menerus melibatkan interaksi yang rumit antara dua sisi: ekspresi lokal Islam dan pemahaman dan praktik-praktik Islam asing. Akibatnya, telah terjadi fragmentasi umat, suatu kondisi yang memburuk oleh polarisasi politik yang merajalela sejak pemilihan presiden 2014. Kota Serang dan Kota Cilegon

hanyalah dua contoh, sementara keadaan yang sama juga terjadi di daerah perkotaan lain di negara ini.

## **Rekomendasi**

Ada dua rekomendasi utama yang dapat dikemukakan dari studi ini. Yang pertama adalah bahwa hingga saat ini belum ada penelitian yang komprehensif tentang komodifikasi Islam dan ekonomi pasar di wilayah Banten yang masih sangat kental dipengaruhi oleh budaya pedesaan, seperti di Kabupaten Pandeglang dan Kabupaten Lebak. Kontestasi antara “Islam asing” dan “Islam lokal” masih merupakan misteri karena hingga sejauh ini fenomena tersebut masih mengalami perkembangan di wilayah perkotaan. Sementara itu, penelitian sejenis untuk wilayah pedesaan belum pernah dilaksanakan. Oleh karena itu, masih terbuka peluang besar bagi penelitian lanjutan untuk mengetahui hal tersebut. Penelitian seperti ini, menurut saya, dipandang signifikan untuk dilakukan terutama oleh akademisi dan peneliti dari Kementerian Agama karena studi Islam sering luput menginvestigasi fenomena politik Islam lokal secara komprehensif, dan sering hanya terfokus kepada hal-hal yang bersifat normatif.

Rekomendasi yang kedua adalah bahwa hingga saat ini kajian-kajian tentang politik identitas

keislaman pada masa pasca Orde Baru masih berkuat di seputar aspek-aspek sosial-politik mereka. Spek-aspek sosial-ekonomi masih sering diabaikan. Oleh karena itu, peluang untuk mengadakan riset lanjutan dan mendalam tentang hal tersebut sangat terbuka.

## DAFTAR PUSTAKA

- Amir, Sulfikar. 2009. "A Message from Ashabirin: High Technology and Political Islam in Indonesia", in *Mediating Piety: Technology and Religion in Contemporary Asia*, edited by Francis Khek Gee Lim. Leiden and Boston: Brill.
- Amrullah, Eva F. 2011. "Seeking Sanctuary in 'the Age of Disorder': Women in Contemporary Tablighi Jamā'at". *Contemporary Islam* 5: 135-160.
- Antlöv, Hans. 1994. "Village Leaders and the New Order", in *Leadership on Java: Gentle Hints, Authoritarian Rule*, edited by Hans Antlöv



- and Sven Cederroth. Richmond: Curzon Press.
- Atsushi, Ota. 2006. *Changes of Regime and Social Dynamics in West Java: Society, State and the Outer World of Banten 1750-1830*. Leiden and Boston: Brill.
- Ayoob, Mohammed. 2007. *The Many Faces of Political Islam: Religion and Politics in the Muslim World*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Bayat, Asef. 2010. *Life as Politics: How Ordinary People Change the Middle East*. Amsterdam: ISIM/Amsterdam University Press.
- Berger, Peter. 1967. *The Sacred Canopy: Elements of a Social Theory of Religion*. Garden City, NY: Doubleday.
- Berger, Peter. 1992. *A Far Glory: The Quest of Faith in an Age of Credulity*, New York: Doubleday.
- Bertrand, Jacques. 2010. "Political Islam and Democracy in the Majority Muslim Country of Indonesia", in *Islam and Politics in Southeast Asia*, edited by Johan Saravanamuttu. London and New York: Routledge.
- Bruinessen, Martin van. 1999. "Global and Local in Indonesian Islam". *Tonan Ajia Kenkyu* 37, No. 2: 158-175.

- Bruinessen, Martin van. 2015. "Ghazwul Fikri or Arabization? Indonesian Muslim Responses to Globalization", in *Southeast Asian Muslims in the Era of Globalization*, edited by Ken Miichi and Omar Farouk. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Eickelman, Dale F. and James Piscatori. 1996. *Muslim Politics*. Princeton: Princeton University Press.
- Fealy, Greg. 2008. "Consuming Islam: Commodified Religion and Aspirational Pietism in Contemporary Indonesia", in *Expressing Islam: Religious Life and Politics in Indonesia*, edited by Greg Fealy and Sally White. Singapore: ISEAS.
- Geertz, Clifford. 1960. *The Religion of Java*. Glencoe: The Free Press of Glencoe.
- Gellner, Ernest. 1981. *Muslim Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hadiz, Vedi R. 2016. *Islamic Populism in Indonesia and the Middle East*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hamayotsu, Kikue. 2002. "Islam and Nation Building in Southeast Asia: Malaysia and Indonesia in Comparative Perspective". *Pacific Affairs* 75, No. 3: 353-375.
- Hasan, Noorhaidi. 2006. *Laskar Jihad: Islam, Militancy, and the Quest for Identity in Post-*

- New Order Indonesia*. Ithaca: Southeast Asia Program Publications, Cornell University.
- Hasan, Noorhaidi. 2009. "Islamizing Formal Education: Integrated Islamic Schools and a New Trend in Formal Education Institution in Indonesia". Working Paper No. 172, S. Rajaratnam School of International Studies, Singapore.
- Haug, Michaela, Rössler, Martin, and Anna-Teresa Grumbliès. 2014. "Introduction: Contesting and Reformulating Centre-Periphery Relations in Indonesia", in *Rethinking Power Relations in Indonesia: Transforming the Margins*, edited by Michaela Haug, Martin Rössler and Anna-Teresa Grumbliès. London and New York: Routledge.
- Hefner, Robert W. 2005. "Introduction: Modernity and the Remaking of Muslim Politics", in *Remaking Muslim Politics: Pluralism, Contestation, Democratization*, edited by Robert W. Hefner. Princeton: Princeton University Press.
- Heryanto, Ariel. 2011. "Upgraded Piety and Pleasure: the New Middle Class and Islam in Indonesian Popular Culture", in *Islam and Popular Culture in Indonesia and Malaysia*, edited by Andrew N. Weintraub. London and New York.

- Hicks, Jacqueline. 2012. "The Missing Link: Explaining the Political Mobilisation of Islam in Indonesia". *Journal of Contemporary Asia* 42, No. 1: 39-66.
- Hoesterey, James B. 2012. "Prophetic Cosmopolitanism: Islam, Pop Psychology, and Civic Virtue in Indonesia". *City & Society* 24, Issue 1: 38-61.
- Hoesterey, James B. and Marshall Clark. 2012. "Film Islami: Gender, Piety and Pop Culture in Post-Authoritarian Indonesia". *Asian Studies Review* 36, Issue 2: 207-226.
- Howell, J.D. 2013. "'Calling' and 'Training': Role Innovation and Religious De-differentiation in Commercialised Indonesian Islam". *Journal of Contemporary Religion* 28, No. 3: 401-419.
- Ismail, Salwa. 2006. *Rethinking Islamist Politics: Culture, the State and Islamism*. London and New York: I.B. Tauris
- Kartodirdjo, Sartono. 1966. *The Peasants' Revolt of Banten in 1888, Its Conditions, Course, and Sequel: A Case Study of Social Movements in Indonesia*. 's-Gravenhage: Martinus Nijhoff.
- Kitiarsa, Pattana. 2008. "Introduction: Asia's Commodified Sacred Canopies", in *Religious Commodification in Asia: Marketing Gods*, edited by Pattana Kitiarsa. London and New York: Routledge, 2008.

- Klinken, Gerry van and Joshua Barker. 2009. "Introduction: State in Society in Indonesia", in *State of Authority: the State in Society in Indonesia*, edited by Gerry van Klinken and Joshua Barker. Ithaca: Cornell Southeast Asia Program Publications.
- Kroef, Justus M. van der. 1958. "The Role of Islam in Indonesian Nationalism and Politics", *Political Research Quarterly* 11, No. 1: 33-54.
- Kuntowijoyo. 2002. *Perubahan Sosial dalam Masyarakat Agraris Madura, 1850-1940*. Yogyakarta: Matabangsa.
- Lewellen, Ted C. 2003. *Political Anthropology: An Introduction*. Third Edition. Westport and London: Praeger.
- Lukens-Bull, Ronald. 2000. "Teaching Morality: Javanese Islamic Education in a Globalizing Era". *Journal of Arabic and Islamic Studies* 3: 26-48.
- Lukens-Bull, Ronald. 2008. "Commodification of Religion and the 'Religification' of Commodities", in *Religious Commodifications in Asia: Marketing Gods*, edited by Pattana Kitiarsa. London and New York: Routledge.

- Macintyre, Andrew. 1991. *Business and Politics in Indonesia*. North Sydney, NSW: Allen and Unwin.
- Mietzner, Marcus, Burhanuddin Muhtadi, and Rizka Halida. 2018. "Entrepreneurs of Grievance: Drivers and Effects of Indonesia's Islamist Mobilization". *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 174, Issue 2-3: 159–187.
- Mushaben, Joyce Marie. 2008. "Gender, HipHop and Pop-Islam: the Urban Identities of Muslim Youth in Germany". *Citizenship Studies* 12, Issue 5: 507-526.
- Nasir, Mohamad Abdun. 2014. "The 'Ulamā', Fatāwā and Challenges to Democracy in Contemporary Indonesia. *Islam and Christian-Muslim Relations* 25, No. 4: 489-505.
- Noer, Deliar. 1973. *The Modernist Muslim Movement in Indonesia, 1900-1942*. Singapore: Oxford University Press.
- Noor, Farish A. 2004. *Islam Embedded: The Historical Development of the Pan-Malaysian Islamic Party PAS (1951 – 2003). Volume 2*. Kuala Lumpur: Malaysian Sociological Research Institute.
- Pew Research Center. 2009. *Mapping the Global Muslim Population: A Report on the Size and Distribution of the World's Muslim*

- Population October 2009*. Washington DC: The Pew Forum on Religion and Public Life.
- Pohl, Florian. 2006. "Islamic Education and Civil Society: Reflections on the Pesantren Tradition in Contemporary Indonesia". *Comparative Education Review* 50, No. 3: 389-409.
- Pribadi, Yanwar. 2013. "Another Side of Islam in Banten: the Socio-Political Roles of Jawara during the New Order Era 1966-1998". *Journal of Indonesian Islam* 7, No. 2: 314-336.
- Pribadi, Yanwar. 2018. *Islam, State and Society in Indonesia: Local Politics in Madura*. London and New York: Routledge.
- Pudjiastuti, Titik. 2000. *Sadjarah Banten: Suntingan Teks dan Terjemahan Disertasi Tinjauan Aksara dan Amanat*. PhD Thesis, Universitas Indonesia.
- Rakhmani, Inaya. 2014. "The Commercialization of Da'wah: Understanding Indonesian Sinetron and Their Portrayal of Islam". *The International Communication Gazette* 76, No. 4-5: 340-359.
- Ricklefs, M.C. 2013. "Religious Elites and the State in Indonesia and Elsewhere: Why Takeovers are so Difficult and Usually Don't Work", in *Encountering Islam: The Politics of Religious Identities in Southeast Asia*, edited by Hui Yew-Foong. Singapore: ISEAS.

- Rinaldo, Rachel. 2008. "Muslim Women, Middle Class Habitus, and Modernity in Indonesia". *Contemporary Islam* 2: 23-39.
- Roy, Olivier. 2004. *Globalized Islam: The Search for a New Ummah*. London: Hurst & Co.
- Rudnyckyj, Daromir. 2009. "PowerPointing Islam: Form and Spiritual Reform in Reformasi Indonesia", in *Mediating Piety: Technology and Religion in Contemporary Asia*, edited by Francis Khek Gee Lim. Leiden and Boston: Brill.
- Sakai, Minako and Amelia Fauzia. 2014. "Islamic Orientations in Contemporary Indonesia: Islamism on the Rise?". *Asian Ethnicity* 15, No. 1: 41-61.
- Salvatore, Armando and Dale Eickelman. 2004. "Preface: Public Islam and the Common Good", in *Public Islam and the Common Good*, edited by Armando Salvatore and Dale F. Eickelman. Leiden and Boston: Brill.
- Saravanamuttu, Johan. 2010. "Introduction: Majority-minority Muslim Politics and Democracy", in *Islam and Politics in Southeast Asia*, edited by Johan Saravanamuttu. London and New York: Routledge.
- Schottmann, Sven and Joseph Camilleri. 2013. "Culture, Religion and the Southeast Asian State", in *Culture, Religion and Conflict in*



- Muslim Southeast Asia: Negotiating Tense Pluralism*, edited by Joseph Camilleri and Sven Schottnann. London and New York: Routledge.
- Schulte Nordholt, Henk. 2004. "Decentralisation in Indonesia: Less State, More Democracy?", in *Politicising Democracy: The New Local Politics of Democratisation*, edited by John Harriss, Kristian Stokke, and Olle Törnquist. Basingstoke [etc.]: Palgrave Macmillan.
- Schulte Nordholt, Henk and Gerry van Klinken. "Introduction". 2007, in *Renegotiating Boundaries: Local Politics in Post-Suharto Indonesia*, edited by Henk Schulte Nordholt and Gerry van Klinken. Leiden: KITLV Press.
- Seo, Myengkkyo Seo. 2012. "Defining 'Religious' in Indonesia: toward Neither an Islamic nor a Secular State". *Citizenship Studies* 16, No. 8: 1045-1058.
- Tan, Charlene. 2011. *Islamic Education and Indoctrination: The Case in Indonesia*. New York and Abingdon: Routledge.
- Tanuwidjaja, Sunny. 2010. "Political Islam and Islamic Parties in Indonesia: Critically Assessing the Evidence of Islam's Political Decline". *Contemporary Southeast Asia: A*

*Journal of International and Strategic Affairs* 32, No. 1: 29-49.

The Oxford English Dictionary 1989.

Tihami, M.A. 1992. *Kiyai dan Jawara di Banten: Studi tentang Agama, Magi, dan Kepemimpinan di Desa Pasanggrahan Serang, Banten*. MA Thesis, Universitas Indonesia.

Turner, Victor. 2003. "Foreword to the First Edition", in Lewellen, Ted C. *Political Anthropology: An Introduction*. Third Edition. Westport and London: Praeger.

Ufen, Andreas. 2009. "Mobilising Political Islam: Indonesia and Malaysia Compared". *Commonwealth & Comparative Politics* 47, No. 3: 308–333.

Vatikiotis, P.J. 1991. *Islam and the State*. London and New York: Routledge.

Wilson, Ian Douglas. 2003. "The Politics of Inner Power: The Practice of Pencak Silat in West Java". Ph.D Thesis, Murdoch University.

Woodward, Mark. 2011. *Java, Indonesia and Islam*. Dordecht etc.: Springer.

Yew-Foong, Hui. 2013. "Introduction: Encountering Islam", in *Encountering Islam: The Politics of Religious Identities in Southeast Asia*, edited by Hui Yew-Foong. Singapore: ISEAS.



## RIWAYAT HIDUP

**Yanwar Pribadi** adalah dosen Fakultas Dakwah UIN Sultan Maulana Hasanuddin Banten. Ia memperoleh gelar doktor dalam bidang Humanities dari Leiden University pada tahun 2013. Ia adalah penulis buku *Islam, State and Society in Indonesia: Local Politics in Madura* (Routledge, 2018). Karya-karyanya yang lain telah dipublikasikan dalam jurnal-jurnal internasional bereputasi dan terindeks Scopus, seperti *South East Asia Research*, *American Journal of Islamic Social Sciences*, *Studia Islamika*, *Al-Jami'ah*, dan *Journal of Indonesian Islam* dan juga dalam sebuah *edited volume* yang diterbitkan oleh ISEAS, Singapore. Ia pernah menjadi *visiting fellow* di SOAS, University of

London pada tahun 2015; KITLV pada tahun 2016; dan KITLV lagi pada tahun 2017. Alamat e-mailnya adalah yanwar.pribadi@uinbanten.ac.id.

**Zaki Ghufron** adalah dosen Fakultas Tarbiyah dan Keguruan UIN Sultan Maulana Hasanuddin Banten. Ia memperoleh gelar megister dalam bidang Islamic Studies dari Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah. Dalam beberapa kesempatan ia memperoleh beasiswa studi baik dalam bentuk full scholarship maupun short course seperti program ARFI Kemenag ke Tunis pada tahun 2016 serta kegiatan pendampingan TOT ke Leipzig University di Jerman pada tahun 2018. Alamat e-mailnya adalah zaki.ghufron@uinbanten.ac.id.



**Pusat Penelitian dan Penerbitan  
Lembaga Penelitian dan Pengabdian kepada Masyarakat (LP2M)  
UIN Sultan Maulana Hasanuddin Banten  
2018**