

JALAN BER· LU· BANG

Menyisir Pinggiran & Pusaran
Hubungan Indonesia - Kawasan Arab
melalui Biennale Jogja XII 2013



A PATH OF POT-HOLES

Navigating the Edges & Vortex of
The Indonesian - Arab Region Relationship
through Biennale Jogja XII 2013

COVER PHOTO

Working on mural for wall text in
Biennale Jogja XII exhibition at Taman
Budaya Yogyakarta, November 2013
(Indra Arista)



Pemerintah
Daerah Istimewa Yogyakarta
Dinas Kebudayaan



Yayasan Biennale Yogyakarta

Taman Budaya Yogyakarta
Jl. Sriwedari No.1
Yogyakarta, Indonesia

p: +62 274 587 712
f: +62 274 580 771
e: the-equator@biennalejogja.org

www.biennalejogja.org



JALAN BER· LU· BANG

Menyisir Pinggiran & Pusaran
Hubungan Indonesia - Kawasan Arab
melalui Biennale Jogja XII 2013

A PATH OF POT·HOLES

Navigating the Edges & Vortex of
The Indonesian - Arab Region Relationship
through Biennale Jogja XII 2013



Jalan Berlubang: Menyisir Pinggiran dan Pusaran Hubungan
Indonesia-Kawasan Arab melalui Biennale Jogja XII 2013 /
*A Path of Potholes: Navigating the Edges and Vortex of the
Indonesian-Arab Region Relationship through Biennale Jogja XII
2013 /*

طريق مثقوب: تبع شفير العلاقة ودامتها بين إندونيسيا وبالعرب في بيانل جوگجا XII

Penerbit / Publisher / الناشر
Yayasan Biennale Yogyakarta / Yogyakarta Biennale Foundation

Pemimpin Editor / Chief Editor / رئيس التحرير
Yoshi Fajar Kresno Murti

Asisten Pemimpin Editor / Chief Editor's Assistant / معاون رئيس التحرير /
Syafiatudina

Editor Pelaksana / Managing Editor / المحرر التنفيذي /
Aisyah Hilal

Dokumentasi Foto / Photo Documentation / موثق التصوير /
All photos are courtesy of Yogyakarta Biennale Foundation
Arief Sukardono, Dwi Oblo, Indra Arista, Wisnu Aji Satria, Adam Sam
(Kontributor)

Kantor / Office / الإدارية
Taman Budaya Yogyakarta
Jln. Sriwedani No.1 Yogyakarta, INDONESIA
T: +62 274 587712
F: +62 274 580771
E: the-equator@biennalejogja.org
www.biennalejogja.org
f: biennalejogja
t: @biennalejogja

Desain oleh / *Design by* / المصمم
Gamaliel W. Budiharga

Penerjemah / *Translators* / المترجمون
Elly Kent, Joan Suyenaga, Ferdiansyah Thajib, Rani Elsanti,
[Arabic] **Halimah Garnasih, Isyqie Firdausah, Khazien Mudzhar**

Penyunting Bahasa / *Text Editors* / قارئ الأصول
Aisyah Hilal, Syafiatudina, Yoshi Fajar Kresno Murti

Percetakan / *Printed at* / المطبعة
Cahaya Timur Offset, Yogyakarta, Indonesia

Eksemplar / *Copies* / نسخ
1,000



© 2014. Yayasan Biennale Yogyakarta. Karya ini menggunakan lisensi Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International. Anda harus mencantumkan nama penulis dan pencipta material ini serta menunjukkan bagian yang telah diubah. Anda tidak dapat menggunakan material ini untuk tujuan komersial. Jika anda menggabungkan, mengubah, atau membangun kembali material ini, anda harus menyebarkan kontribusi anda di bawah lisensi yang sama dengan sumber aslinya.

This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License. You must give appropriate credit, provide a link to the license, and indicate if changes were made. You may not use the material for commercial purposes. If you remix, transform, or build upon the material, you must distribute your contributions under the same license as the original.

فعلمك أن تكتب اسم الكاتب ومتذكر هذه المادة وتدل على جزء من الأجزاء المغيرة. لا يسمح لك أن (ستبدل) من هذه المادة "International" للأجل التجارية. وإذا عررت أن تندمج أو تغير أو تعيد بناء هذه المادة عليك أن تنشر مساهمتك تحت المعايير المتساوية بآصاله.

ISBN: 978 - 602 - 19374 - 4 - 0
Cetakan Pertama / *First Edition* / الطبعة الأولى, February 2014

DAFTAR ISI / TABLE OF CONTENTS

PENGANTAR / PREFACE / مقدمة	xii	٢
Menerabas Batas, Merajut Dialog: Hubungan Kontemporer Indonesia dengan Kawasan Arab / <i>Transgressing Boundaries, Weaving Dialogues: Contemporary Relationships of Indonesia with the Arab Region</i> / نفاذ الحدود، ربط التحاور: علاقـة معاصرة بين إندونيسيا وبـلاد العرب		
PERSIMPANGAN PERTAMA: Melampaui Agama / FIRST <i>CROSSROAD: Beyond Religion/ التقاطع</i>	1	٨
a الأول: محاوزة الدين		
1. Pelangi Di Langit Ka'bah / <i>Rainbows in the sky over Ka'bah</i> / قوس قریح فوق الكعبة oleh / by / بـيد Abdul Munir Mulkhan	4	١٢
2. Menambal Jembatan Retak: Nusantara dan Dunia Arab / <i>Patching Up the Cracks: Nusantara and the Arab World</i> / إصلاح منكسر الحـسـر: أرجـيل وـالـعـالـمـ الـعـربـيـ oleh / by / بـيد Al Makin	22	٢١

محتويات

PERSIMPANGAN KEDUA: Praktik dan Kerjasama / *SECOND CROSSROAD: Practice and Collaboration /*

التقاطع الثاني: التطبيق والتعاون

1. Arab, Negeri Impian? / *Arab, the Land of the Dream?* / بلاد العرب، أهي بلدان الأحلام؟

Komik kolaborasi Verry Handayani dan Prihatmoko 'Moki' / *Collaborative Comic of Verry Handayani and Prihatmoko Moki* / عمل مشترك بين فيري هاندایانی وبرحاتموکو موکی

2. Biennale Jogja sebagai Metode, Ladang, dan Sekolah / *The Biennale Jogja as A Method, Field and School* / بینالی جوکجا بصفته منهجا ومزرعا ومدرسة

Penulisan Bebas dari Wawancara bersama Tim Biennale Jogja XII: Yustina Neni dan Rismilliana Wijayanti / *Loosely based on an interview with the Biennale Jogja XII team: Yustina Neni and Rismilliana Wijayanti* / كتابة حرة من مقابلة لجنة بینالی جوکجا الثاني عشر: یوستینا نینی وریسمیلیانا ویجادیانتی

3. Aku dan Kamu di Sebuah Sore Menjelang Maghrib dari Sebuah Rekaman Serupa Pengajian yang Terdengar dari Sebuah Radio / *Me and You in one Afternoon approaching Maghrib in a Recording that Sounds like a Koranic Recital Coming from the Radio* / أنا وأنت في العشية قبل المغرب من مسجلة تشبه بالحاضرة المسموعة من مذيع

Prosa Lirik oleh Gunawan Maryanto / *a lyrical prose by Gunawan Maryanto* / نثر عاطفي بيد گونوان ماریانتو

٤٦ ٣٢

50

62 ٣٦

76 ٤٢

4. Arab, Apa yang Kau Punya? /
Arabia, What Have You Got? /
يأنها
العرب، ماذا تملكون؟

Komik Aji Prasetyo berdasar
wawancara Imam Suprayoga / A
comic of Aji Prasetyo, based on
interview with Imam Suprayoga /
قصة مصورة لآحى براستيو متأسسة على المقابلة مع إمام
سوبرابوكا

83



PERSIMPANGAN KETIGA:
Dinamika Lokalitas /
THIRD CROSSROAD: Local
Dynamics / التقاطع الثالث: ديناميكا
المحلية

90 ٤٦

1. "Arab Digarap, Jawa
Digawa": Kreativitas Hubungan
Budaya Kawasan Nusantara dengan
Kawasan Arab / "Arab Adapted,
Java Embraced": Creativity in the
Cultural Relationship between
Nusantara and the Arab Region /
العربية ممزروعة، جاوي محوله: إبداعية العلاقة الثقافية
oleh / by / بيد M. Jadul Maula

94 ٤٨

2. Menghadirkan Potret Keturunan
Arab di Yogyakarta Abad ke-20 /
A Portrait of Arab Descendants in
Yogyakarta in the 20th Century /
إحضار صورة أبناء العرب بجواهيرنا في القرن العشرين
oleh / by / بيد Fatiyah

120 ٦٠

3. Dari Buraq hingga Pinkswing Park:
Tegangan Senirupa dan Agama
di Indonesia / From Buraq to
Pinkswing Park: Tensions in Visual
Arts and Religion in Indonesia /
بيك من البراق إلى بينكسوينج بارك
oleh / by / بيد Wicaksono Adi

140 ٧٠



POSING IN THE PHOTO BOX which was part of
Genesis of Terror, a project by KNYT SOMNIA, one
of the participants of Parallel Events programs,
Biennale Jogja XII, at Jogja National Museum
Yogyakarta.

THE OPENING CEREMONY of Biennale Jogja XII at Jogja National Museum Yogyakarta, November 16th, 2013





INDRA ARISTA



WORKING ON MURAL

for wall text in Biennale Jogja XII
exhibition at Taman Budaya Yogyakarta,
November 2013



MENERABAS BATAS, MERAJUT DIALOG: HUBUNGAN KONTEMPORER INDONESIA DENGAN KAWASAN ARAB

xi

Transgressing
Boundaries,
Weaving Dialogue:
Contemporary
Relationships of
Indonesia with
The Arab Region

Lokasi dari hadirnya relasi tampil melalui tubuh dan bahasa. Melalui ritual sehari-hari—baik dalam pengertian yang profan maupun yang sakral—tubuh yang penuh paradoks, menampilkan diri. Melalui percakapan sehari-hari—baik yang formal maupun informal—bahasa yang multi-tafsir dalam berkomunikasi, menunjukkan legitimasi.

Relasi antara Nusantara yang kompleks dengan Kawasan Arab yang kompleks, disadari sejak awal tidak sederhana, tetapi sangat beragam bahkan merumit. Praktik perniagaan, penyebaran agama dan—tentu saja—mobilitas “budaya Arab” yang telah berlangsung selama berabad-abad di Nusantara, sangat kompleks sejarahnya dan mempunyai keunikan di setiap tempat, ruang dan waktu. Kepentingan ekonomi-politik, strategi budaya hidup kekerabatan, penyebaran agama-ritual-budaya, dan lain sebagainya, yang menjadi daya dorong terjadinya relasi antara dua kawasan, telah berlangsung sangat lama dan sangat luas jangkauan dimensinya, sehingga menubuh. Menubuh berarti telah menjadi kebiasaan hidup yang melekat dalam keseharian orang per-orang yang ada di Nusantara. Ketinampilan (*performativity*) tubuh, tidak hanya termaterialisasi melalui gestur badan tetapi juga gagasan yang terujar melalui bahasa secara verbal—tidak hanya ujaran kata-kata—tetapi juga berbagai ekspresi, visualisasi maupun *performance* sehari-hari.

The location of relations appears through body and language. Through daily rituals—both in a profane and sacred sense—the body is full of paradox, displaying itself. Through daily conversation—both formal and informal—language has multiple interpretations in communication, which signify its legitimacy.

Relations between the complexity of Nusantara and the complexity of the Arab Region, acknowledged as not being simple since the beginning, but rather, multifarious and complicated. Commercial practice, the dissemination of religion and—of course—the mobility of the “Arab culture” that has continued for centuries in Nusantara, has a complex history that is unique in each place, space and time. Political-economic interests, cultural strategies amongst kinfolk, the spread of religio-cultural rituals etcetera, that become the impetus for relations between the two regions, have been ongoing for a very long time, reaching very broad dimensions, until they have solidified. Solidification means that they have become part of the living habits that stay in the daily lives of each person in Nusantara. The performativity of the body is not only materialised through bodily gesture but also through concepts that are expressed verbally—not only through words—but also various expressions, visualisation and daily performance.

Selamat Datang



The wall that greets visitors of Biennale Jogja XII exhibition at Taman Budaya Yogyakarta

Relasi Nusantara dan Kawasan Arab menunjukkan berbagai ranah saling pengaruh di segala aspek kehidupan. Di Nusantara, berbagai bentuk adaptasi, integrasi, resistensi sekaligus paradoks dari relasinya dengan orang maupun budaya Arab bisa dilacak melalui banyak ranah. Misalnya: kosakata Bahasa Arab yang masuk di dalam Bahasa Indonesia, ritus dan tafsir keagamaan—terutama Islam—yang hidup di masyarakat, dan juga di dalam bentuk-bentuk *performance* (tradisi) kesenian yang hidup di masyarakat. Pada ranah tertentu, hasil dari saling mempengaruhi antarbudaya di dalam realitasnya menghadirkan bentuk-bentuk identitas budaya yang kabur

The relations between Nusantara and the Arab region indicate various mutually influential spheres in all aspects of life. In Nusantara, many forms of adaptation, integration, resistance and paradox within relations with Arab people and culture can be traced through many spheres. For example: the vocabulary of the Arab language that has entered the Indonesian language, the rituals and interpretations of religion—primarily Islam—and (traditional) performance arts that live through the community. In certain spheres, the results of these mutually influential inter-cultures actually create forms of cultural identity that blur the boundaries, syncretise and

batas-batasnya, sinkretis, dan bahkan sesungguhnya telah menjadi subjek “baru” yang lokal dan unik. Subjek-subjek yang “baru” tersebut membentuk lokalitas, tradisi, dan nilai bersama yang terus bergerak dari dulu hingga sekarang. Pada titik inilah relasi menjadi kritis. Ketika subjek-subjek “baru” saling memandang. Bagaimana Kawasan Nusantara saling memandang dengan Kawasan Arab dari posisinya sekarang? Pandangan apa saja yang telah hadir dan memungkinkan untuk memberi dasar yang inspiratif di dalam membangun bentuk-bentuk relasi kontemporer antarkawasan?

Biennale Jogja XII Equator sebagai Metode

Peristiwa Biennale Jogja XII Equator (BJ XII Equator) menjadi sebuah cara/metode untuk bereksperimen menjajaki cara pandang relasi antarkawasan. Momen ini menjadi metode untuk berpraktik sekaligus merefleksikan gagasan relasi kontemporer antara dua kawasan: Indonesia dan Arab. Lebih jauh lagi, *event* ini menjadi media strategis bereksperimen membangun komunikasi kontemporer dan bahkan dialog antarkawasan. Pengalaman Tim Panitia BJ XII dalam mempersiapkan, mengelola, dan menyelenggarakan peristiwa ini, bisa dikatakan merupakan kerja kebudayaan yang rumit tetapi juga konkret. Rumit, karena kompleksitas permasalahan yang dihadapi memerlukan pilihan sikap dan napas panjang kemandirian. Konkret, karena kerja membangun komunikasi antarkawasan penting dilakukan untuk mencari alternatif-alternatif baru dalam menjalani relasi-relasi kehidupan kontemporer.

Kerumitan yang konkret dari *event* BJ XII Equator terjadi misalnya ketika secara tidak langsung *event* ini memasuki konteks situasi globalisme “Arab” yang marak akhir-akhir ini, yang direpresentasikan melalui

genuinely become “new” subjects, local and unique. Together these “new” subjects form locations, traditions and values that have continued to shift in the past and until now. At this point relations become critical. At the point when the “new” subjects see each other. How can the Nusantara region and the Arab region face each other from their current positions? What vision will there be to facilitate an inspirational basis for the building of contemporary relations between the regions?

Biennale Jogja XII Equator as a Method

The Biennale Jogja XII Equator (BJ XII Equator) event is a way/method to experiment through exploration of the perspectives of inter-regional relations. This moment becomes a method for practice as well as for reflecting ideas of contemporary relations between the two regions: Indonesia and Arab. Furthermore, this event becomes an experimental media strategy for building contemporary inter-regional communication and even dialogue. The experience of the Biennale Jogja XII Committee in preparing, managing and presenting this event could be described as complicated but concrete cultural work. Complicated, because the complexity of the problems faced require choosing a position and a deep breath of autonomy. Concrete because the work of building inter-regional communication is an important way of finding new alternatives in the undertaking of contemporary relations.

The concrete complexity of the BJ XII Equator event occurred, for example, when it indirectly entered the situational context of “Arab” globalism that has flared up recently, represented by the symbols of “Arab-ness” now popular in many spheres of the community’s lifestyle. These popular symbols of “Arab-ness” have various forms, encompassing almost all spheres of life, for example: attitudes around religious

simbol-simbol ke-Arab-an yang populer di berbagai ranah kehidupan masyarakat Indonesia saat ini. Simbol-simbol populer ke-Arab-an tersebut bentuknya beragam, meliputi hampir di semua ranah kehidupan, misalnya: cara pandang di seputar ritual keagamaan, gaya *fashion* dan penampilan, aturan main dalam makanan, obat-obatan, asuransi, tabungan, pendidikan, hingga persoalan tata cara hidup sosial. Hari-hari ini kita melihat dan merasakan bagaimana simbol ke-Arab-an maupun yang ditandai sebagai “yang datang dari negeri dan budaya Arab”, seolah hadir dan dihadirkan di hadapan kita melalui berbagai macam saluran media. Fenomena “Arabisasi” tersebut menunjukkan perubahan kontemporer hadirnya bahasa populer masyarakat banyak dalam membangun legitimasi baru dalam praktik kontestasi, negosiasi serta pertarungan simbol dalam strategi antarorang dan komunitas dalam mempertahankan hidup sehari-hari. Di sisi lain, ia juga menjadi semacam “resource” bagi representasi kuasa negara, korporasi dan kelompok dalam perkembangan kapitalisme global dan pertarungan kekuasaan politik nasional. Ke-Arab-an dan Ke-Indonesia-an bisa menjadi bahasa yang digunakan oleh siapa saja di dalam lalu lintas penguasaan sumber daya, ruang, bahasa, dan politik secara lokal, nasional, serta global.

Di dalam konteks kehidupan politik praktis di Indonesia, ke-Arab-an menjadi rentan digunakan sebagai semacam sumber untuk jargon atau legitimasi. Posisi Kawasan Arab sebagai asal-muasal agama yang dianut oleh mayoritas masyarakat Indonesia, memungkinkan dia sebagai pusat orientasi tetapi sekaligus sebagai sumber legitimasi. Agama menjadi alat legitimasi, dunia Arab menjadi sumber legitimasi. Di satu sisi, praktik “Arabisasi” yang marak saat ini dan populer sebagai *trend* baru, telah menghadirkan bentuk-bentuk keragaman di dalam praktiknya, namun di sisi lain cara pandang politis justru membuat gambaran

rituals, fashion styles and appearance, rules of play for food, medicine, insurance, savings, education and matters of social order. These days we see and feel how symbols of “Arab-ness” as well as things signified as “coming from Arab cultures and states” seem to be present and presented to us through various media outlets. This phenomenon of “Arabisation” shows there are many contemporary changes in society’s popular language, building new legitimacy in the practice of contesting, negotiating and contending symbols and strategies between the daily survival of people and communities. On the other hand, it also becomes a resource for representing state, corporate and collective authority in the development of global capitalism and the contest for national political power. “Arab-ness” and “Indonesian-ness” can become a language used by anyone in the traffic of control over natural resources, space, language and local, national and global politics.

In the context of the practice of political life in Indonesia, “Arab-ness” becomes susceptible to use as a kind of source for jargon or legitimisation. The Arab Region’s position as the origin of the religion embraced by most Indonesians enables it to be the centre of orientation but also the source of legitimisation. Religion becomes a tool of legitimisation; the Arab world becomes the source of legitimisation. On the one hand, the practice of “Arabisasi” that has flared up recently as a popular new trend presents diverse forms of practice, but on the other hand the political perspective actually makes the image of the Arab singular. The presentation of the BJ XII Equator faced this dilemma when the goal of building inter-regional dialogue was confronted with the context of Arabisation in popular culture and the politicised singular image of the Arab. However, from another angle the BJ XII event can certainly provide an alternative perspective to the context of Arab image and trendy “Arabisasi”.

Arab menjadi tunggal. Penyelenggaraan BJ XII Equator menghadapi dilema ketika tujuan membangun dialog antarkawasan dihadapkan dengan konteks budaya populer “Arabisasi” dan politisasi gambaran Arab yang tunggal. Namun, di sisi lain event BJ XII Equator bisa jadi justru memberi alternatif cara pandang lain terhadap konteks gambaran Arab dan “Arabisasi” yang sedang *trend*.

Kehadiran buku ini salah satunya dimaksudkan untuk memberi refleksi terhadap ketegangan posisi antarkawasan yang dihadapi BJ XII Equator. Ketegangan yang dimaksud bukan dalam pengertian konflik atau dalam logika kompetisi, tetapi ketegangan untuk membangun dialog. Relasi Indonesia dan Kawasan Arab menghadirkan kisah sejarah yang menunjukkan hubungan yang dekat tetapi juga terasa sangat jauh. Dan tampaknya banyak sekali persoalan yang dihadapi masing-masing kawasan yang perlu dipetakan kembali. Sebagai bagian dari event BJ XII Equator, buku ini menawarkan sebuah cara pemetaan hubungan dalam konteks antarkawasan melalui persimpangan-persimpangan. Persimpangan ini semacam titik kritis yang berupa tema-tema yang dijadikan jendela bersama untuk melihat persoalan-persoalan krisis cara pandang di dalam konteks hubungan Indonesia dan Kawasan Arab.

Persimpangan-persimpangan

Dalam konteks politisasi Arab dan gaya hidup “Arabisasi” yang melanda kehidupan kontemporer Indonesia, superioritas (bahasa) Arab sebagai sumber hadirnya agama Islam yang dianut oleh mayoritas masyarakat Nusantara ditegaskan kembali dan menguat. Meskipun di dalam praktiknya selama ratusan tahun, teologi Islam di Nusantara berkembang dengan beragam kekayaan dan kontekstual dengan setiap kondisi lokal. Arab dan Islam di





KESAMAAN KITA KEPERCAYAAN MASING-MASING

xvii

DWI OBLO

Eko Nugroho, *Taman Berbulan Kembar* (*Garden with Twin Moon*), 2013 (detail)



INDRA ARISTA

The presentation of this book is one of the things intended to provide reflections on the tensions of the inter-regional position faced by the BJ XII Equator. This tension is intended not in the sense of conflict or in the logic of competition, but as tension for building dialogue. Indonesian and Arab Region relations present a historical story that shows a close relationship but one that also feels distant. And it seems that there are many issues faced by each region that need to be re-mapped. As a part of the BJ XII event, this book offers a way of mapping these connections in the inter-regional context through the crossroads. These crossroads are a kind of crisis point that forms a theme which becomes a joint window through which to see perspectives

Nusantara telah menjadi subjek baru yang mempunyai sejarah panjang yang unik dan mempunyai keragaman yang khas di setiap tempat. Buku ini menghadapi Persimpangan Pertama, ketika tujuan event BJ XII Equator untuk membangun dialog antarkawasan menghadapi ketidaksejajaran posisi. Tulisan-tulisan yang dihadirkan di dalam Persimpangan Pertama buku ini secara sekilas berusaha mengetengahkan kembali relasi Indonesia dan Kawasan Arab dalam konteks keragaman wilayah Nusantara dan membuka selubung nalar teologis yang menghasilkan ketimpangan posisi: Arab sebagai sumber teologi dan karena itu dianggap superior secara budaya. Dialog antarkawasan hanya bisa dibangun dalam posisi sejarah, sehingga kita perlu melompati cara pandang agama atau teologi yang selama ini justru berkembang dan membuat ketidaksejajaran. Tulisan pertama dari Abdul Munir Mulkhan “Pelangi di Langit Ka’bah” merupakan sebuah refleksi singkat dalam kerangka historis dan teologis mengenai selubung nalar yang mendorong ketidaksejajaran dalam melihat hubungan Indonesia dan Kawasan Arab. Membuka selubung nalar yang timpang perlu dilakukan untuk memberi kesadaran mengenai kesejarahan dalam praktik komunikasi antarpihak. Tulisan kedua dari Al Makin, “Menambal Jembatan Retak: Nusantara dan Dunia Arab” lebih jauh lagi mengajak secara efektif sekaligus historis untuk mencari celah kemungkinan mengembangkan relasi kesejarahan Nusantara dan Kawasan Arab kontemporer dengan menerobas batas-batas agama dan teologi, yaitu dengan memasuki kawasan budaya.

Persimpangan Kedua dari buku ini mengetengahkan soal praktik dari relasi kontemporer Indonesia dan Kawasan Arab di dalam bentuk yang personal, mikro, dan spesifik. Buku ini merasa penting sekali menghadirkan cara pandang orang-orang biasa dalam mengembangkan relasi sehari-hari antarkawasan. Melalui perspektif mata

of critical issues in the context of the relationship between Indonesia and the Arab region.

Crossroads

In the context of Arab politicisation and the “Arabisation” of lifestyles that has surged in the lives of contemporary Indonesia, the superiority of the Arab (language) as the source of Islam, the religion of the majority of Nusantara’s population, is stressed and strengthened, even though in its practice over hundreds of years, the theology of Islam in Nusantara has developed a rich diversity contextual to each local condition. Arabic and Islam in Nusantara has become a new subject which has a long and unique history and specific variants in each place. This book addresses the First Crossroad, when the BJ XII Equator event’s goal to build inter-regional dialogue faced an unequal position. The writing presented in the First Crossroad of the book is at a glance an attempt to re-establish the relations of Indonesia and the Arab Region in the context of Nusantara’s diversity and to lift the veil of theological reasoning that results in a biased position: Arab is a source of theology and because of this is regarded as culturally superior. Inter-regional dialogue can only result in a more equal position, so we must leapfrog the religious and theological positions that have developed up to now and created inequality. The first piece of writing from Abdul Munir Mulkhan *“Rainbows in the sky over Kabah”* is a short reflection on the historical and theological framework around the veil of reason that encourages an unequal view of the relationship between Indonesia and the Arab Region. This weak veil of reason needs to be lifted in order to create awareness about inequality in the practice of communication between the two sides. The second piece of writing from Al Makin, *“Patching Up the Cracks: Nusantara and the Arab World”* further invites effectiveness

orang biasa ini, gambaran tentang ke-Arab-an yang dianggap “superior” kedudukannya di ranah teologis sesungguhnya tidak benar. Dunia buruh migran dan dunia pendidikan (dosen, peneliti, dan mahasiswa), merupakan dua agen yang penting dalam hubungan antarkawasan Indonesia dan Kawasan Arab, di luar tema keagamaan (naik haji dan umrah) maupun politik-ekonomi formal (negara dan bisnis). Tulisan-tulisan yang digelar sepanjang Persimpangan Kedua buku ini mengetengahkan gambaran-gambaran kecil dari buruh migran yang bekerja lama di Arab Saudi, seorang pendidik yang telah bekerjasama dengan Kawasan Arab, juga mengetengahkan refleksi dari Panitia BJ XII Equator di dalam praktiknya berelasi dengan Kawasan Arab melalui perhelatan event BJ XII Equator. Semua tulisan yang hadir di Persimpangan Kedua buku ini merupakan hasil kolaborasi berbagai pihak dan merupakan bentuk eksperimentasi cara penulisan yang dieksplorasi dari proses pengalih-wahana-an hasil diskusi maupun wawancara. Karya komik Prihatmoko Moki dan Verry Handayani merupakan sebuah alih wahana dari proses diskusi bersama dengan sekelompok mantan buruh migran yang telah lama bekerja di Arab Saudi. Diskusi tersebut dilakukan di sebuah desa “pengekspor” buruh migran di Kulonprogo, Yogyakarta. Karya komik ini berjudul “Arab, Negeri Impian?”, menunjukkan bagaimana sesungguhnya Arab dalam persepsi dan pengalaman buruh migran merupakan sebuah negeri impian. Sebagian besar buruh migran rumah tangga yang pergi ke Arab sebelumnya tidak pernah membayangkan akan pergi ke sana. Seperti bermimpi dan sebagai sebuah mimpi, bisa jadi ia merupakan mimpi indah tetapi bisa juga mimpi buruk. Namun, di dalam realitasnya, jelas para buruh migran tidaklah bermimpi sama sekali. Dalam praktiknya, sebagian besar buruh migran secara mandiri justru telah mengembangkan hubungan-hubungan bahasa *survival*, resistensi, dan bahkan “perlawanan” yang bersifat personal

and historicity in order to discover gaps that enable balanced relations between Nusantara and the contemporary Arab Region, bypassing the limitations of religion and theology by entering the cultural sphere.

The Second Crossroad in this book examines practical issues in contemporary relations in Indonesia and the Arab Region through personal, micro and specific forms. This book reflects a feeling that it is very important to present the views of ordinary people in developing every-day inter-regional relations. From the perspective of these ordinary people, descriptions that regard “Arab-ness” as “superior” occupy a theological sphere that is actually false. The world of migrants and the world of education (lecturers, researchers and students) form two important agents of the inter-regional relationship between Indonesia and the Arab Region, outside of religious themes (holy pilgrimages) and formal political-economic relationships (state and business). The writing in the Second Crossroad of this book provides small descriptions from migrant labourers that have long worked in Saudi Arabia; an educator that once collaborated with the Arab Region; and reflections of the BJ XII Equator Committee on their practical relationship with the Arab Region through the presentation of the BJ XII Equator event. All the writings in the Second Crossroad of this book are the results of collaborations between numerous parties and form experimental ways of writing, explored through the process of transposing the representative forms of discussions and interviews. The comics of Prihatmoko Moki and Verry Handayani are the result of discussion with groups of former migrant workers who worked in Saudi Arabia for extended periods. This discussion was undertaken in a village that is an “exporter” of migrant workers, in Kulonprogo, Yogyakarta. The comics are called “Arab, the Land of the Dream?” to indicate how migrant workers perceive and experience Arab countries as dream coun-

dan berburdaya dengan keluarga-keluarga di Arab Saudi, di luar ketiadaan perlindungan negara dan mangkirnya keadilan hukum yang memihak mereka.

Tulisan kedua yang berupa komik di bagian Persimpangan Kedua, yaitu komik karya Aji Prasetyo. Aji membaca dan mengalihwahana-kan poin-poin wawancara dengan Bapak Imam Suprayoga, seorang pendidik terkenal yang banyak mempunyai pengalaman dengan Kawasan Arab, ke dalam bentuk komik. Imam Suprayoga merupakan mantan rektor Universitas Islam Negeri (UIN) Maulana Malik Ibrahim, Malang, Jawa Timur. Sebagai seorang yang berhubungan sangat dekat dengan Dunia Arab, Imam Suprayoga mengisahkan pengalamannya tentang bahasa diplomasi yang ia lakukan ketika berelasi dengan orang maupun budaya Arab. Bagi Pak Imam, bahasa diplomasi dengan Kawasan Arab (khususnya Arab Saudi) bisa dikembangkan dari logika dan bahasa sederhana, yaitu: *image* mengenai Kawasan Arab yang buruk di mata orang Indonesia sebaiknya dibuktikan dengan berbagai kerjasama di segala bidang, terutama pengembangan pengetahuan. Melalui logika diplomasinya ini, Imam Suprayoga berhasil mengembangkan berbagai program kerjasama dengan Arab Saudi, salah satunya yaitu pemberian buku-buku berbahasa Arab di berbagai bidang pengetahuan kepada Perpustakaan UIN Maulana Malik Ibrahim, Malang.

Tulisan ketiga di Persimpangan Kedua merupakan sebuah prosa liris karya Gunawan Maryanto “Aku dan Kamu di Sebuah Sore Menjelang Maghrib dari Sebuah Rekaman Serupa Pengajian yang Terdengar dari Sebuah Radio”. Tulisan ini dikerjakan berdasarkan hasil dari *Focused Group Discussion (FGD)* bersama Etnohistori. Etnohistori merupakan sekumpulan anak muda yang berlatar belakang keilmuan dari bidang sejarah dan antropologi, yang banyak melakukan penelitian dan aktivisme lintas disiplin.

tries. The majority of migrant workers had never previously imagined they would go an Arab country. Like a dream, it can be beautiful but it can also be a nightmare. However, in reality, it is clear that the migrant workers do not dream at all. In practice, the majority of migrant workers have independently developed connections to a language of survival, resistance, and indeed “opposition” that is personal and cultural towards families in Saudi Arabia, apart from the absence of the protection of nation and the failure of the justice system to represent them.

The second comic in the Second Crossroad is by Aji Prasetyo. Aji reads and interprets points from an interview with Imam Suprayoga, a well-known educator who has extensive experience in the Arab Region, into the comic form. Imam Suprayoga is the former Rector of the National Islamic University (UIN) Maulana Malik Ibrahim in Malang, East Java. As a person with close connections to the Arab World, Imam Suprayoga tells of his experiences with the language of diplomacy that he uses when relating to the people and culture of Arab. For Suprayoga, the language of diplomacy in the Arab Region (particularly in Saudi Arabia) can be developed with simple language and logic, that should prove the benefit of cooperative efforts in all fields, particularly in the development of scholarship, against the poor image the Arab Region has in the eyes of Indonesians. Through this logic of diplomacy, Suprayoga has succeeded in developing a number of cooperative programs in Saudi Arabia, one of which was the donation of Arabic language books in various fields of scholarship to the UIN Maulana Malik Ibrahim Library in Malang.

The third piece of writing in the Second Crossroad is lyrical prose from Gunawan Maryanto “Me and You in one Afternoon approaching Maghrib in a Recording that Sounds like a Koranic Recital Coming from the Radio”. This writing is based on the results of a Focussed Group Discussion

Melalui diskusi tersebut, Etnohistori membicarakan hubungan Indonesia dan Kawasan Arab dari berbagai ranah, dari berbagai perspektif cendekiawan muda. Pembicaraan tersebut kemudian dialih-wahana-kan oleh Gunawan Maryanto, seorang sastrawan dan penulis naskah, menjadi sebuah prosa liris.

Prosa liris karya Gunawan Maryanto mengantar garis besar isi buku ini kepada Persimpangan Ketiga, yaitu: dinamika lokalitas. Jika di Persimpangan Pertama, relasi Indonesia dan Kawasan Arab dijernihkan dengan membuka selubung nalar ketidaksejajaran yang hadir dalam hubungan Indonesia dan Kawasan Arab; lalu, di Persimpangan Kedua dicari kemungkinan lain bentuk-bentuk hubungan yang dibangun dari cara pandang di luar kerangka formal (negara dan pasar) dan kerangka teologis (agama), yang berangkat dari praktik buruh migran, pendidik, serta refleksi *event* BJ XII Equator sendiri. Maka, di Persimpangan Ketiga dihadirkan kembali dinamika lokalitas yang terjadi di Indonesia dalam relasinya dengan Kawasan Arab, melalui telisk kesejarahan subjek-subjek baru yang terbentuk di Indonesia. Cara pandang relasi, proses-proses adaptasi, integrasi, dan barangkali perlawanannya lokal dalam konteks relasi Indonesia dan Kawasan Arab, sesungguhnya sudah terjadi sepanjang sejarah dan melahirkan gagasan-gagasan segar dan menarik. Persoalannya kemudian, relasi formal (negara dan pasar) dan relasi teologis (Kawasan Arab sebagai sumber ritual agama dan Indonesia sebagai daerah penyebaran agama) justru tidak pernah mengakui praktik yang telah terjadi di realitas maupun kesejarahan, apalagi mengakomodasi di dalam agenda kebijakan ekonomi-politik antarkawasan, ketika berpikir membangun relasi antarkawasan. Hubungan politik-ekonomi dan budaya secara formal antarnegara Indonesia dan Kawasan Arab, seringkali abai terhadap masa lalu, sejarah, komunitas, dan konteks lokal yang dinamis dan beragam.

with Etnohistori. Etnohistori is a group of young people with backgrounds in history and anthropology, who are active in cross-disciplinary research and activism. Through this discussion, Etnohistori speaks of the relationship between Indonesia and the Arab Region in many spheres, from the perspective of various young intellectuals. This discussion was then rendered into lyrical prose by Gunawan Maryanto, a litterateur and narrative writer.

Gunawan Maryanto's lyrical prose ushers the contents of the book into its Third Crossroad, that being the dynamics of locality. If in the First Crossroad relations between Indonesia and the Arab Region are clarified by the lifting of the veil of reasoned inequality that exists in the relationship between Indonesia and the Arab Region; then the Second Crossroad seeks alternative possibilities for the form of relationships to be built outside of formal frameworks (state and market) and theological frameworks (religion), departing from the practice of migrant labour, educators and reflections on the BJ XII Equator itself. So the Third Crossroad re-presents the dynamics of locality that occur in Indonesia in its relationship with the Arab Region, by browsing the history of new subjects formed in Indonesia. Relative perspectives, processes of adaptation, integration, and even local opposition in the context of Indonesian and Arab region relations, have actually occurred throughout history and given birth to fresh and interesting concepts. The issue that follows formal relations (state and market) and theological relations (the Arab Region as a source of religious ritual and Indonesia as an area for the dissemination of religion) have never really been acknowledged as a practice that occurs now as well as in history, let alone as accommodating within its agenda inter-regional economic and political policies. Formal inter-regional political-economical and cultural relationships between Indonesia and the Arab Region often



Venzha Christiawan's performance in the opening ceremony of Biennale Jogja XII, at the amphitheater of Taman Budaya Yogyakarta, November 16th, 2013

Persimpangan Ketiga dari buku ini mengetengahkan tiga pokok tulisan yang mempunyai fokus kajian dinamika lokalitas yang spesifik. Yang pertama dari M. Jadul Maula, secara khusus berbicara mengenai lokalitas spasial Jawa: "Arab *Digarap*, Java *Digawa*: Kreativitas Hubungan Budaya Kawasan Nusantara dengan Kawasan Arab". Tulisan Wicaksono Adi: "Dari *Buraq* hingga *Pinkswing Park*: Tegangan Senirupa dan Agama di Indonesia", secara khusus berkisah mengenai ketegangan di ranah sejarah senirupa dalam hubungannya dengan pengaruh Kawasan Arab dan perkembangan agama Islam di Indonesia. Lalu tulisan Fatiyah: "Menghadirkan Potret Keturunan Arab Yogyakarta Abad ke-20" merupakan kajian sejarah yang mengetengahkan pergulatan lokalitas-etnik

ignore the past, history, community and dynamic and diverse local contexts.

The Third Crossroad in this book contains three main pieces of writing which have focus study on a particular dynamic of locality. The first is from M. Jadul Maula, specifically discussing a spatial location in Java: "*Arab Adapted, Java Embraced*": *Creativity in the Cultural Relationship between Nusantara and the Arab Region*". Wicaksono Adi's text, "*From Buraq to Pinkswing Park: Tensions in Visual Arts and Religion in Indonesia*", specifically addresses the tensions in the sphere of art history and its relationship to the influence of the Arab Region and the development of Islam in Indonesia. Then Fatiyah's writing: "*A Portrait of Arab Descendants in Yogyakarta in the 20th Century*" as a study



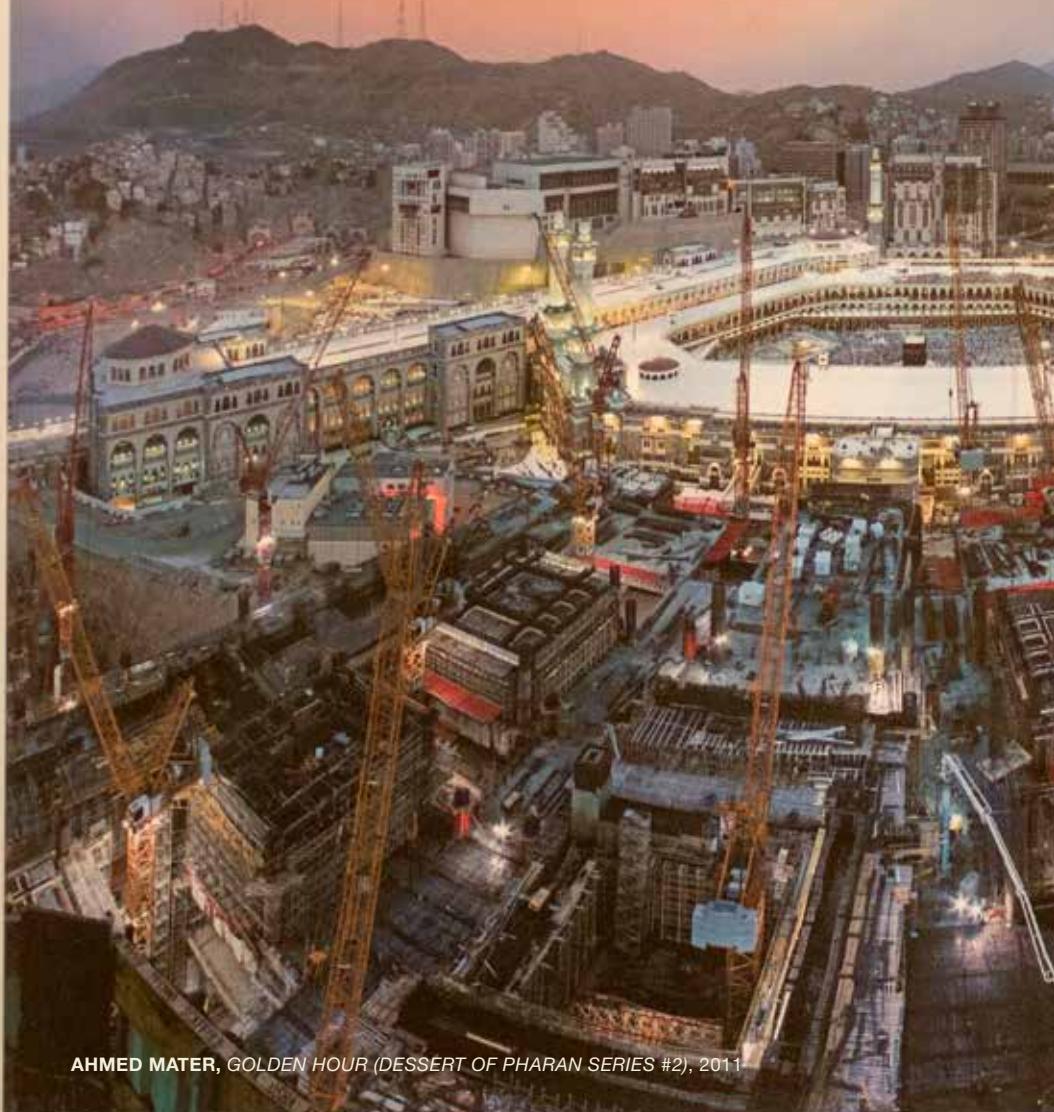
DWI OBLO

orang-orang keturunan Arab di Yogyakarta, yang secara khusus punya pengalaman menarik. Melalui ketiga tulisan yang hadir di Persimpangan Ketiga, dinamika lokalitas dalam kerangka sejarah yang ditulis oleh ketiga penulis tersebut seolah memanggil kembali pertanyaan-pertanyaan penting yang layak diajukan lagi serta menantang dikerjakan di masa sekarang: Mungkinkah dialog dari subjek-subjek yang baru antar dua kawasan bisa dibangun dari posisi yang baru pula? Di tengah tantangan global dan kerumitan persoalan lokal yang dihadapi masing-masing kawasan, bagaimanakah membangun dialog yang kritis di tengah dinamika kontemporer yang penuh jebakan esensialis? Adakah caranya? ■

of the history that examines the struggles of localised ethnic Arab descendants in Yogyakarta, particularly those with interesting experiences. Through the three texts in the Third Crossroad, the dynamics of locality within the historical framework as written by these authors seems to recall important questions that should be re-examined with the challenges of working in the current era: perhaps dialogue from new subjects in both regions could be built from a new position? In the middle of global challenges and complicated local issues faced in each region, how can we build critical dialogue amongst contemporary dynamics full of essentialist traps? Is there a way? ■

PERSIMPANGAN PERTAMA

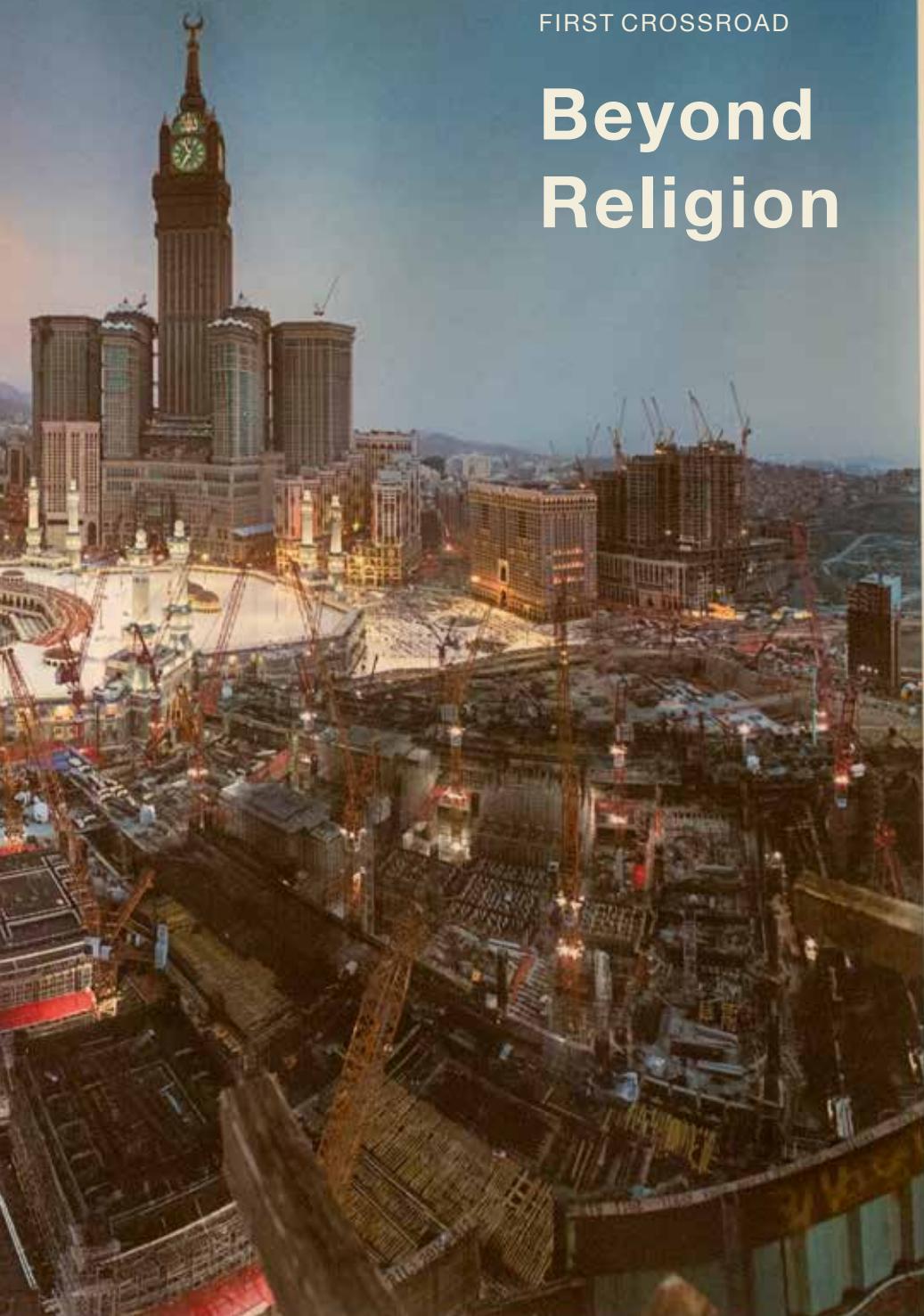
Melampaui Agama



AHMED MATER, GOLDEN HOUR (DESSERT OF PHARAN SERIES #2), 2011

FIRST CROSSROAD

Beyond Religion



... Dan begitu kita mendengar Bahasa Arab asosiasinya kita, oh religius. Padahal banyak *banget* kata-kata dalam Bahasa Indonesia sehari-hari yang menyerap dari Bahasa Arab persis. Itu aku dengar sewaktu aku bersama asistenku di Sharjah (Uni Emirate Arab) sedang berbicara Bahasa Arab dengan orang lain,... itu Bahasa Arab *to*. Seperti kata hamil, itu Bahasa Arab. Hamil memang kedengaran kearab-araban, tapi itu justru mungkin yang sama sekali aku *nggak* kebayang jika itu ternyata Bahasa Arab. Dan waktu aku di situ sempat *ngumpul* bersama seniman-seniman Irak, ada satu yang baru pulang dari Indonesia. Lucu *banget*, karena dia bilang, "Indonesia itu religius *banget* ya, dan religiusnya itu muslim gitu", yang maksud dia, muslim *banget gitu*.

“... Jadi sebenarnya ada banyak *banget* salah persepsi antara dua kawasan ini. Ada satu orang yang kerja di Sharjah Foundation yang bilang, sewaktu aku cerita seperti itu, “Kayaknya kok kalau orang Indonesia secara umum melihat orang Arab, sepertinya kita (orang Arab) itu suci *banget*.” Trus tapi dia bilang, “Oh ya lucu juga ya, karena kalau kita (orang Arab) melihat orang Indonesia, yang kebayang itu TKW yang bisa *black magic*.” Jadi, *image* kawasan itu bagi kawasan ini secara umum banyak salah kaprahnya dan lucu sih jadinya. Sesuatu yang tidak dapat dipecahkan dalam waktu yang pendek.”

Wawancara dengan **Tintin Wulia**, seniman Indonesia yang melakukan residensi di Kota Sharjah, Uni Emirate Arab (UEA). Pewawancara: **Dwi Septiyana** (peserta PMPSK - Program Magang Penulisan Seni dan Kewartawanan), 17 November 2013, di Yogyakarta.

“

... And once we heard spoken Arabic, we immediately make the association: Oh, it's religious. While actually there are so many Indonesian words borrowed from Arabic. I also learned it when I overheard my assistant at Sharjah (United Arab Emirates) talking with someone else... oh, such and such is a loanword from Arabic. Like the word *hamil* (pregnant), it is Arabic. Although it may sound like an Arabic, but I have never thought of it as Arabic at all. At that time I had the opportunity to get together with Iraqi artists, one person just returned home from Indonesia. It was very funny since he said that, "Indonesia is very religious isn't it? And it's Moslem religious," what he meant was it is very Moslem.

”

“... So actually there are so many misperception about the two regions. Someone who works at Sharjah Foundation said to me when I told him this story, “It seems that Indonesians in general think of us as very pious.” Then he said, “which is an irony, because whenever we (Arabs) see Indonesians, we think of migrant workers who can do black magic.” So the image of one region to another in general is pretty twisted, and this is funny. Something that cannot be solved in a short period of time.”

3

Interview with **Tintin Wulia**, Biennale Jogja XII artist in residence, coming from Bandung, Indonesia. She completed her residency program in Sharjah, Uni Emirate Arab (UEA). Interviewer: **Dwi Septiyana** (participant of Internship Program on Arts Writing and Journalism - PMPSK) on November 17th 2013, in Yogyakarta.

PELANGI DI LANGIT KA'BAH

Rainbows in The Sky Over Ka'bah

Abdul Munir Mulkhan

Guru Besar Ketua Senat Universitas Islam Negeri Yogyakarta Sunan Kalijaga Yogyakarta, Anggota Komnas HAM RI 2007-2012, Anggota Majlis Pendidikan Tinggi Pimpinan Pusat Muhammadiyah 2010-2015. / Chair professor and Head of senate in the National Islamic University Sunan Kalijaga Yogyakarta, member of the Republic of Indonesia National Commission into Human Rights 2007-2012, Member of the Assembly of Higher Education Muhammadiyah Central Leadership 2010- 2015.

Disusun untuk memenuhi undangan Penulis Tamu Buku Post-event Biennale Jogja XII dengan gagasan Bienalle Jogja Equator 2013 / Composed in fulfilment of an invitation to be a Guest Writer for the Post-event Book for the Biennale Jogja XII within the conception of the Jogja Equator Biennale, 2013.

FX Harsono,
Purification, 2013
(detail)



SAAT KITA MENYEBUT NAMA TIMUR TENGAH ATAU ARAB,

Mekkah dan Madinah, seolah surga sudah terbayang dalam imajinasi kita. Begitu pula ketika orang memperbincangkan Mesir atau Palestina, akan tergambar orang-orang saleh sedang menuju Masjid. Sulit kita pahami, bahkan sulit bisa kita terima adanya informasi bahwa di Kawasan Arab itu ada perilaku seperti Abu Jahal yang jahat dan anti Islam. Tidak ada jaminan bahwa orang-orang Timur Tengah itu adalah Muslim yang saleh seperti halnya pemeluk Islam di negeri ini. Kesulitan demikian merupakan akibat dari cara-pandang kita yang cenderung mempunyai prasangka yang kurang tepat mengenai Timur Tengah, bahasa dan tradisi Arab. Bahasa Arab dan tradisi Timur Tengah seringkali kita tempatkan sebagai indikator ke-Islamanan sekaligus kesalehan seseorang. Tidak tanggung-tanggung, bahasa dan tradisi Arab tersebut cenderung dipahami dan ditempatkan sebagai indikator Islam dan kesalehan yang sempurna. Bahasa Arab adalah bahasa surga, begitu sering kita dengar seseorang berucap tentang kelebihan ungulan bahasa dan tradisi Arab.

Bangsa-bangsa berbahasa dan bertradisi Arab seperti terlihat dari pakaian gamis atau sorban, dipahami oleh sebagian masyarakat Nusantara sebagai penanda kesalehan dan keislaman. Kita cenderung meletakkan warga bangsa berbahasa dan bertradisi Arab pada posisi lebih tinggi secara teologis daripada warga berbahasa dan bertradisi non-Arab. Segala bentuk ke-arab-an itu adalah gambaran kesalehan dan sebuah kesempurnaan hidup. Walaupun memang, untuk memahami dengan baik tentang Islam, seseorang perlu melengkapi dengan pemahaman atas bahasa dan tradisi Arab karena kitab suci Islam itu berbahasa Arab.

WHENEVER WE MENTION THE WORDS THE MIDDLE EAST OR ARAB,

Mecca and Medina, it's as if we are envisioning a heaven in our imagination. Whenever someone speaks of Egypt or Palestine, it is illustrated by holy people heading to a Mosque. It's hard for us to understand, or even to accept that in the Arab region there are some that behave like the evil and anti-Islamic Abu Hajal. There is no guarantee that people in the Middle East are devout Muslims, just is the case with Muslims in this country. This difficulty is a result of our perspective and our tendency to have preconceptions about the Middle East, Arabic language and traditions. We often locate the Arabic language and the traditions of the Middle East as a kind of indicator of 'Islamic-ness' and piety of a person. It is never half-way, Arab language and traditions tend to be understood and placed as measure of Islam and perfect religiosity. The Arabic language is the language of heaven, as so often is said of the dissemination of the language and traditions of Arabia.

People who follow the traditions and languages of Arabic, evidenced by their use of Islamic turbans and gowns, are understood by a section of the population to symbolise their religiosity and 'Islamic-ness.' We tend to place citizens who speak Arabic and follow Arabic traditions in a theologically higher position than those who speak non Arabic languages or follow non-Arabic traditions. All forms of Arabic-ness are illustrations of religiosity and perfection in life. Indeed, to understand Islam well, a person needs be equipped with an understanding of Arabic traditions and language, because the Holy Book of Islam is in Arabic.

Kurang disadari bahwa kita sedang mengalami “kolonisasi bahasa dan tradisi Arab atau kolonisasi budaya Arab”. Otak kita seolah telah mengalami penyucian sehingga tidak ada gambaran di dalamnya bahwa warga dunia yang berbahasa dan bertradisi Arab itu ialah warga dunia yang sama dengan warga dunia lain yang berbahasa dan bertradisi Arab. Bisa salah, tetapi juga bisa benar. Pernyataan demikian seringkali dengan mudah diberi label atau dituduh sebagai suatu pernyataan “sesat”, orang yang membuat pernyataan akan diberi gelar sudah *keblinger*, “kurang iman”, atau cemooh teologi lainnya.

Kita menyaksikan banyak sarjana di Perguruan Tinggi Islam di negeri ini yang kurang tertarik membaca laporan penelitian tentang dirinya, tentang Islam, hanya karena dilakukan peneliti asing non-Arab, apalagi yang berbahasa Eropa. Sebaliknya, karya tulis berbahasa Arab seolah dianggap menjadi jaminan informasi bermutu dan lengkap. Akibatnya, banyak studi tentang Islam kurang bisa berdialog dengan hasil penelitian yang dilakukan dengan metodologi yang bisa dipertanggungjawabkan. Saat menghadapi fakta demikian, timbul kecenderungan untuk ber-praduga bahwa hasil penelitian tersebut merupakan bagian dari “konspirasi jahat” kekuatan anti-Islam dari bangsa-bangsa berbahasa non-Arab. Gejala serupa juga merambah dunia politik di Tanah Air saat partai berbasis Islam gagal memperoleh dukungan signifikan dari warga bangsa yang mayoritas memeluk agama Islam.

Kita menyaksikan banyak inovasi kreatif warga bangsa Muslim terbesar di dunia yang hidup di Kawasan Nusantara, namun sayang mereka yang berinovasi itu sendiri sudah harus menempatkan diri sebagai warga Muslim “kelas dua”. Lihatlah saat orang pergi haji, seluruh hartanya bisa habis karena ingin naik haji. Sakit parah tidak menjadi halangan untuk pergi menunaikan

It is little recognised that we are experiencing a *colonisation by Arabic traditions and languages, or colonisation by Arab culture*. We seem to have been brainwashed so that there is no picture in our heads that sees that citizens of the world who speak Arabic and follow Arabic traditions are just the same as other world citizens who speak Arabic and follow Arabic traditions. It may wrong, It may also be right. Statements like these are often easily labelled or derided as deviant; people who make statements like these might be called backwards.

We've witnessed many graduates of Islamic tertiary institutions in this country who are disinclined to read reports about themselves, about Islam, merely because they have been written by non-Arabic researchers, let alone those from European language speakers. On the other hand, writing by Arabic speakers is regarded as if it is guaranteed to be comprehensive and of high-quality. Consequently, many studies of Islam aren't able to engage in dialogue with the results of research conducted with reliable methodologies. When we are faced with these facts, there is a tendency to suspect that the results of the research are a part of an “evil conspiracy” by anti-Islamic powers within non Arab-speaking peoples. These attitudes have also infiltrated the political world in Indonesia when Islamic parties fail to gain significant support from the citizens of a nation that are by majority Islamic followers.

We can observe many creative innovations from the largest Muslim citizenship in the world living in the region of this Nusantara, although it is a pity that these innovators must identify themselves as “second class” Muslims. Just look at people who undertake the pilgrimage to Mecca, whose might spend their entire life's wealth on the pilgrimage. Severe illness is not a reason to avoid making the holy pilgrimage, because the holy land is regarded as a solution to all

ibadah haji, karena tanah suci dianggap sebagai solusi semua persoalan hidup yang dihadapi. Tentu saja kita mesti menghormati keyakinan mutlak dan ketundukan ikhlas yang sedemikian itu.

Di masa lalu, orang yang pergi berhaji dilarang menyebarkan informasi “kejahatan” atau “kriminalitas” yang berlangsung di Tanah Suci atau yang menimpa jamaah haji Nusantara. Sepulang dari menunaikan ibadah haji seolah semua yang dihadapi serba “suci” tanpa cacat. Baru tahun-tahun belakangan ini mulai beredar berita tentang “kriminalitas” di Tanah Suci yang berlangsung justru di pusat-pusat ritual yang diyakini memiliki kekeramatan super tinggi di dua kota suci Mekkah dan Madinah. Ironinya, orang percaya bahwa mengeluh atas situasi buruk yang dialami saat ziarah haji bisa berakibat buruk.

Mekkah dan Madinah seolah penuh dan serba ajab. Mereka yang kecopetan, misalnya, tidak mau bercerita tentang apa yang mereka alami dan derita, karena dipercaya akan mendatangkan keburukan lebih besar lagi. Belakangan ini, media mewartakan banyak penipu dan pelaku kejahatan justru berlangsung di sekitar tempat paling disucikan. Peristiwa serupa sebenarnya sudah berlangsung sejak lama. Namun tidak banyak peziarah haji yang berani mengisahkan pengalaman buruk yang mereka alami dan saksikan. Seolah semua itu merupakan bagian dari ujian keteguhan niat mereka untuk menemui Allah Tuhan Yang Maha Kuasa.

Begitulah, kita cenderung tidak menempatkan inovasi kreatif dalam menemukan dan mencari Tuhan pada posisi sewajarnya sebagai sebuah perjalanan saleh dan suci. Banyak warga Nusantara yang memiliki kemampuan di atas rata-rata warga berbahasa dan bertradisi Arab, tapi tetap saja ditempatkan pada posisi “kelas dua”. Di antara mereka bahkan

the problems we face in life. Of course we should respect these unconditional beliefs and whole-heartedly submit to them.

In the past, people who had undertaken the pilgrimage were forbidden to discuss any “immorality” or “criminality” that had occurred in the Holy Land or had befallen pilgrims from this Nusantara. Returning home from fulfilling the holy pilgrimage, it is as if everything faced was “holy” and faultless. Only in recent years has there news of “criminality” in the Holy Land spread, taking place in the ritual centres that are believed to be the most sacrosanct in the cities of Mecca and Medina. The irony is that people believe complaining about the terrible situations they experienced while on the pilgrimage can have negative consequences.

Mecca and Medina must seem completely miraculous. Those who are pick-pocketed, for example, do not want to say what has happened to them and how they have suffered, because they believe it will bring even greater misfortune. Recently, the media have interviewed many con-artists and criminals who are active around these most holy places. Incidences such as these have in fact long been occurring. However not many pilgrims are brave enough to tell the stories of the malevolence they have experienced and witnessed. It is as if all of this is part of a test of the strength of their convictions to encounter Allah, God Almighty.

Thus, we have a tendency not to rate creative innovation in the search for encounters with God in as high a position as the pious and holy journey. Many citizens of this Nusantara have capacities above the average Arabic-speaker and follower of Arab traditions, yet are still regarded as “second-class”. Among them there are even those who have been students in the holy cities, Mecca and Medina. Sadly, respect

ada yang menjadi pengajar di dua tempat suci, Mekkah dan Madinah. Sayangnya penghargaan terhadap mereka tidak sebanding dengan karya besar yang telah mereka lakukan.

Perayaan Sekaten, yang diselenggarakan sebagai bagian dari tradisi Kraton Yogyakarta dan Surakarta merupakan salah satu contoh dari bentuk inovasi kreatif kecerdasan lokal yang tidak ditemukan di kawasan lain di dunia bangsa-bangsa Muslim. Contoh yang lain, arsitektur tempat ibadah yang disebut dengan Masjid di tanah air lebih banyak merupakan adaptasi atas tradisi budaya yang tumbuh dan berkembang sebelum era penyebaran Islam di Kawasan Nusantara. Rakyat di kawasan kerajaan Islam di Jawa percaya bahwa Raja-nya tidak berhaji. Namun, menurut sumber yang diterbitkan kerajaan, Raja tidak pergi haji bukan karena sengaja melanggar kewajiban haji, melainkan karena komitmen mengayomi rakyat yang menjadi tanggung jawabnya, karena masa itu untuk pergi haji bisa memakan waktu tahunan.¹ Semua inovasi kreatif tersebut kurang atau belum memeroleh apresiasi memadai akibat stereotip budaya yang menempatkan tradisi dan budaya berbasis Bahasa Arab sebagai tradisi budaya yang lebih tinggi daripada tradisi dan budaya yang tumbuh dan berkembang di Kawasan Nusantara.

Judul artikel ini, "Pelangi Di Langit Ka'bah" mencerminkan semacam simbolisasi dari stereotip budaya yang menempatkan tradisi dan budaya berbasis Bahasa Arab sebagai tradisi dan budaya yang lebih tinggi. Amatlah sulit membayangkan ada pelangi di atas langit Ka'bah, sama sulitnya mencari dan menemukan figur Melayu yang berperan aktif dalam dinamika sosial-keagamaan di kawasan Arab dan Timur

¹⁾ Abdul Munir Mulkhan, *Makrifat Siti Jenar; Teologi Pinggiran Dalam Kehidupan Wong Cilik*, Jakarta; Grafindo Khazanah Ilmu, 2004, hlm. 266-275. Lihat Edisi Revisi, Abdul Munir Mulkhan, *Guru Sejati Syekh Siti Jenar Guru Sejati; Pemimpin dalam Marifat Jawa*, Yogyakarta; Metro Epistema, 2012.

for them is not relative to their greatest achievements.

Sekaten, the Central Javanese celebration of the birth of the Prophet Mohammed, that is part of the traditions of the Yogyakarta and Surakarta palaces, is an example of the sophisticated forms of local innovation that are found nowhere else in the world of Muslim peoples. Another example is in the architecture of the places of worship known as Masjid in this country, which are more often adaptations of cultural traditions and developments that occurred before the era of the dissemination of Islam in the archipelagic region. Societies in the Islamic kingdoms of Java believed that their kings did not undertake the pilgrimage. However, according to sources published by the kingdoms, the Kings avoided the pilgrimage not because they deliberately rejected the obligations, but because of their commitment to the responsibility of protecting their people, when at that time the pilgrimage took years¹. All these creative innovations receive too little appreciation to counter the results of the cultural stereotypes that place Arab-based traditions and culture more highly than the traditions and cultures that developed in this region.

The title of this article, "A Rainbow in the Sky over the Ka'bah", reflects a kind of symbolisation of these cultural stereotypes. It is very difficult to imagine a rainbow in the sky over the Ka'bah, it is just as difficult to seek and encounter a Malay figure that plays an active role in the socio-religious dynamic of the Arab region and the Middle East. Not because there are in fact no supporters, but more because there are not many documents that provide information about these facts, because these facts

¹⁾ Abdul Munir Mulkhan, *Makrifat Siti Jenar; Teologi Pinggiran Dalam Kehidupan Wong Cilik*, Jakarta; Grafindo Khazanah Ilmu, 2004, pp. 266-275. See the revised edition, Abdul Munir Mulkhan, *Guru Sejati Syekh Siti Jenar Guru Sejati; Pemimpin dalam Marifat Jawa*, Yogyakarta; Metro Epistema, 2012.



Ahmad Mater, *Pelt Him! (Desert of Pharan Series)*, 2012
(video capture)

ARIEF SUKARDONO

Tengah. Bukan karena tidak ada fakta pendukung, tapi lebih disebabkan tidak banyak dokumen yang memberi informasi tentang fakta tersebut, karena fakta demikian dianggap tidak penting, bahkan cenderung dipandang sebagai "pseudo fakta". Tanpa disadari kita sendiri mudah menolak fakta tersebut sesungguhnya pernah hadir dalam kehidupan kita di dunia ini. Fakta seperti itu seperti sebuah fatamorgana yang ada tapi tidak ada, yang nampak di mata, tapi matanya yang salah karena matanya sedang berpenyakitan.

Di luar stereotip tersebut di atas, kita akan mencoba menyajikan fakta-fakta yang serba sedikit namun amat penting. Terdapat sejumlah fakta yang seharusnya bisa membongkar stereotip budaya yang menempatkan budaya dan tradisi berbasis Arab sebagai budaya tinggi, dan budaya dan tradisi Islam Nusantara sebagai tradisi dan budaya rendahan. Dari sini kita menyadari kenyataan bahwa hampir

are regarded as unimportant, or even regarded as "pseudo-facts". Unconsciously we ourselves reject the facts that once genuinely existed in our world. These kinds of facts are like a mirage that is but is not, that appears to our eyes but is mistaken because our eyes are diseased.

Aside from the above stereotypes, we will try to present a few limited but very important facts. There are a number of facts that should break down the cultural stereotypes that elevate Arabic culture and tradition, and subordinate local cultures and traditions of Islam. From this we will become aware of the fact that is almost certain that our picture of Islamic figures from Nusantara can emerge concomitant with the path of worship in Nusantara, at a time after the obligation to undertake the pilgrimage to Mecca was determined through the system of Islamic teaching, around the 10 century AD. Major circular migration through the holy pilgrimage

pasti gambaran mengenai sosok Islam dari Nusantara bisa muncul seiring dengan perjalanan ibadah dari Nusantara, sesaat setelah ditetapkannya kewajiban ibadah haji tersebut dalam sistem ajaran Islam pada sekitar abad ke 10 Masehi. Migrasi sirkuler besar-besaran melalui perjalanan haji mulai berlangsung sejak dibukanya terusan Suez. Pengalaman perjalanan haji, sedikit banyak mempunyai dampak pemicu bagi munculnya berbagai pemberontakan melawan kolonialisme di Tanah Air seperti laporan Sartono Kartodirdjo dalam penelitiannya tentang Pemberontakan Petani Banten.² Laporan serupa bisa kita baca dari penelitian Karel A. Steenbrink.³

Beberapa fakta menunjukkan hubungan diplomatik penguasa di Kawasan Nusantara dan penguasa Jazirah Arab dan Timur Tengah sudah berlangsung sejak abad ke-7 Masehi. Demikian pula hubungan dagang saudagar dan pelancong Nusantara dan Arab. Komunikasi politik dan perdagangan sudah berlangsung sejak sebelum Islam lahir, sebelum Muhammad dibaiat menjadi Nabi dan Rasul, pada awal abad ke 7 Masehi. Berbagai kisah sejarah lebih menunjukkan peran dominan masyarakat Arab atas masyarakat Melayu, bukan setara, tapi malah sebaliknya. Namun kita dapat menemukan catatan dari Snouck Hurgronje yang ditulis tahun 1931. Sekali lagi, kita harus mengakui mutu dan keunggulan peneliti asing non-Arab, atau setidaknya harus mengakui adanya fakta seperti laporan penelitian Snouck Hurgronje tersebut. Catatan Snouck Hurgronje, tokoh kontroversial dan populer di Nusantara tersebut kemudian diungkap kembali dalam laporan penelitian Karel A. Steenbrink berjudul "Beberapa Aspek Tentang Islam di Indonesia Abad Ke-19".⁴

²⁾ Sartono Kartodirdjo, *Pemberontakan Petani Banten 1888*, Jakarta; Pustaka Jaya, 1984.

³⁾ Karel A. Steenbrink, *Beberapa Aspek Tentang Islam di Indonesia Abad Ke-19*, Jakarta; Bulan Bintang, 1984.

⁴⁾ *Ibid.*

began to occur from the opening of the Suez Canal. The experience of the pilgrimage had no small impact as a trigger for the emergence of a number of rebellions opposing colonialism in the homeland, such as those reports from Sartono Kartodirdjo in his research on the Farmers Rebellion in Banten.² Reports such as these can also be read in the writings of Karel A Steenbrink.³

A number of facts indicate that diplomatic relationships between the powers of the archipelagic region and the powers of the Arab Peninsula and the Middle East were underway from the 7th Century AD. Likewise, merchant traders and travellers made connections between Nusantara and Arabia. Political communication and trading had already been underway since before Islam's birth, before Muhammad was recognised as the Prophet and Apostle, in the beginning of the 7th century AD. A number of historical narratives further indicate the dominant role of the Arab communities over the Malay communities, not as equals but the opposite. Thus we find the notes of Snouck Hurgronje written in 1931. Again we must recognise the quality and pre-eminence of non-Arab researchers, or we must at least acknowledge that there are facts such as those reported by Hurgronje. The notes of Hurgronje, a controversial and popular figure in Nusantara, were revealed in the research of Karel A. Steenbrink entitled "A Number of Aspects of Islam in Indonesia since the 19th Century."⁴

According to Karel A. Steenbrink's report, Hurgronje's notes reveal a colony of Javanese in Mecca, particularly during the pilgrimage season. Facts such as these are extremely rarely found by Arab or other local researchers. Steenbrink quotes

²⁾ Sartono Kartodirdjo, *Pemberontakan Petani Banten 1888*, Jakarta; Pustaka Jaya, 1984.

³⁾ Karel A. Steenbrink, *Beberapa Aspek Tentang Islam Di Indonesia Abad Ke-19*, Jakarta; Bulan Bintang, 1984.

⁴⁾ *Ibid.*

Dalam catatan Snouck Hurgronje seperti dilaporkan oleh Karel A. Steenbrink, terdapat koloni orang Jawa di Kota Mekkah yang bukan hanya tinggal menetap melainkan juga berperan aktif dalam kehidupan masyarakat Mekkah, terutama pada musim haji. Fakta-fakta demikian itu amat langka kita peroleh dari peneliti Arab atau peneliti Nusantara lainnya. Dalam laporan Snouck Hurgronje seperti dikutip Karel A. Steenbrink tersebut diberitakan bahwa di antara mereka yang menetap di dua kota suci tersebut ada yang bertindak sebagai syekh haji atau *mutawwif* yang memperoleh izin resmi dari penguasa setempat.⁵ Nanti akan kita lihat di antara warga Nusantara itu ada yang menjadi guru atau ustaz atau ulama di dua tempat suci tersebut.

Snouck Hurgronje juga melaporkan perilaku Orang Jawa secara lebih rinci dan detail. Orang Jawa, dalam laporan tersebut, di kalangan masyarakat pribumi Mekkah cukup dikenal karena kesalehan, kesederhanaan, dan kejujurannya. Konon, karena itu berbagai keluhan orang Jawa banyak didengar oleh penguasa di dua Kota Suci Mekkah dan Madinah. Ke-Jawa-an tampaknya bisa menjadi jaminan kebenaran tindakan dalam hubungan sosial. Snouck Hurgronje juga mencatat bahwa saudagar Mekkah jarang memberikan barang tanpa jaminan, kecuali untuk Orang Jawa. Catatan itu juga menyebutkan Ahmad Dahlān (apakah nama ini adalah orang yang sama dengan yang kita kenal sebagai pendiri Muhammadiyah?) dengan panggilan Syekh yang selalu tampil ke publik dengan dua pembantu dari Jawa.

Laporan penelitian yang dilakukan Karel A. Steenbrink mencatat beberapa ulama yang berasal dari Kawasan Nusantara kemudian menjadi pengajar di dua kota suci di Jazirah Arab yaitu di Kota Mekkah dan Kota Madinah. Mereka yang kemudian berhasil menempati posisi terhormat

5) *Ibid.*, hlm 246-248.

Hurgronje's report that amongst those who lived in the two holy cities there were those that acted as pilgrimage guides or *mutawwif*, processing official permissions from the local authorities.⁵ Later we will see that amongst those citizens of Nusantara there were some who became teachers, Islamic teachers and leaders in these two holy sites.

Hurgronje also reported on the behaviour of the Javanese in more detail. The Javanese, according to this report, were quite well known in the circles of local Meccans for their piety, simplicity and honesty. It is said that because of this, the complaints of the Javanese were frequently attended to by the authorities in Mecca and Medina. Javanese-ness seems to have been a guarantee of good behaviour in social relationships. Hurgronje also noted that Meccan merchants rarely gave credit on purchases, except to Javanese. These notes also mention an Ahmad Dahlān (is this the name of the same person who is known to us as the founder of Muhammadiyah?) called Syekh who always appeared in public with two Javanese assistants.

The research reported by Steenbrink notes a number of theologians who originated from the archipelagic region who then became teachers in the holy cities of the Arab peninsula, Mecca and Medina. There they were then successful in gaining respected positions as theologians, among them Syekh Nawawi Banten and Syekh Ahmad Khatib.⁶ The same research told of the roles of theologians from Sambas and Bima as teachers in Mecca and Medina. They were known as Khatib Sambas and Abdul Ghani Bima. Syekh Nawawi himself in fact studied under them both.⁷ Not only did they become teachers, but they were also productive authors. An example exists in the Holy Book of Elucidation by Syekh

5) *Ibid.*, pp 246-248.

6) *Ibid.*, p 6.

7) *Ibid.*, p 118.

sebagai ulama di dua kota suci tersebut di antaranya ialah Syekh Nawawi Banten dan Syekh Ahmad Khatib.⁶ Dalam laporan penelitian yang sama yang dilakukan oleh Karel A. Steenbrink diberitakan tentang peran ulama dari Sambas dan dari Bima sebagai pengajar di Kota Mekkah dan Kota Madinah. Mereka inilah yang dikenal namanya sebagai Khatib Sambas dan Abdul Ghani Bima. Syekh Nawawi sendiri sebenarnya pernah belajar pada keduanya.⁷ Tidak hanya menjadi pengajar, para ulama tersebut juga produktif menulis kitab. Sekedar contoh bisa disebutkan ialah Kitab Tafsir karangan Syekh Nawawi Banten. Kitab Tafsir ini sendiri diterbitkan di Mekkah pada permulaan tahun 1880, pada saat mana Muhammad Abduh sedang berusaha menerbitkan sebuah majalah yang dikenal dengan nama Urwatul Wuthqa.⁸

Peran orang-orang Melayu di Jazirah Arab dan sekitarnya dapat juga dilihat antara dari keberadaan Pasar Seng yang terletak di kawasan sekitar Masjid Haram. Jika kita berdiri menghadap Ka'bah dari samping *Maqom Ibrahim* lalu berpaling ke kanan maka akan kita dapati apa yang disebut pada peziarah haji sebagai Hijir Ismail yang di sisi atasnya ada semacam talang yang disebut Talang Emas. Jika kita melangkah dari *Maqom Ibrahim* menuju Hijir Ismail dan langkah kita terus menuju ke depan, kita akan berada pada pintu keluar Masjidil Haram. Di sebelah luar saat kita keluar dari sisi Hijir Ismail itulah kawasan dimana Pasar Seng berada.

Pasar Seng adalah salah satu kawasan yang paling populer dan menarik di mata peziarah haji. Kadang Pasar Seng dimaknai sebagai singkatan dari "Pasar Senggol" karena ramainya orang berbelanja di kawasan ini. Pasar Seng ("senggol") adalah kata yang rangkaian dua kosa kata yang khas Nusantara, tepatnya Jawa. Karena itu kosa

Nawawi Banten. This was published in Mecca at the beginning of 1880, at the time that Muhammad Abduh was publishing a magazine known by the name *Urwatul Wuthqa*.⁹

The role of Malays in the Arab Peninsula and surrounds can also be seen in the existence of the Seng Market that is located in the area of the Haram Mosque. If we stand facing the Ka'bah from the *Maqom Ibrahim* side then turn to the right, we will see what pilgrims call the Hijir Ismail, which from above is a kind of channel known as the Golden Channel. If we walk from the *Maqom Ibrahim* towards the Hijir Ismail and continue onwards, we will find ourselves at the exit of the Haram Mosque. Outside, on exiting from the Hijir Ismail side, is the area of the Seng Market.

The Seng Market is one of the most popular and interesting areas for the pilgrims. Sometimes the Seng market is translated as an abbreviation of "Pasar Senggol" (Bumper Market) because it is so busy with people shopping in the area. The Seng Market (Senggol) is a word made from a sequence of two Javanese words. This might be regarded as an indicator of intervention or penetration of Javanese culture into the social lives of the Arabs. Cultural interventions by people from the Malay in the aforementioned areas can be seen from an internal perspective through how Malay people adapted the teachings and symbols of Islam. We can see how the locally specific architectures of the Mosque in Java and other areas of Nusantara have no parallel in the Arab region, and that the architecture of these holy buildings is rather an adaptation of Hindu Buddhist cultural traditions.⁹

We can observe how the communities of followers of Islam in the archipelagic region

6) *Ibid.*, hlm 6.

7) *Ibid.*, hlm 118.

8) *Ibid.*, hlm 122.

8) *Ibid.*, p 122.

9) A. Hafizh Dasuki (ed), *Ensiklopedi Islam Jilid 3*, Jakarta; Ichtiaar Baru van Hoeve, 1994.

kata ini bisa menjadi petunjuk intervensi atau penetrasi budaya Jawa dalam kehidupan sosial Arab. Intervensi budaya orang-orang dari kawasan Melayu tersebut bisa dilihat dari sisi dalam yaitu bagaimana orang dan bangsa Melayu itu mengadaptasi ajaran dan simbol-simbol Islam. Kita bisa melihat bagaimana arsitektur Masjid di Jawa dan kawasan Nusantara yang khas lokal yang tidak ada padanan-nya di kawasan Arab dan arsitektur bangunan suci tersebut lebih sebagai adaptasi tradisi budaya Hindu-Buddha.⁹

Kita dapat menyaksikan bagaimana komunitas pemeluk Islam di kawasan Nusantara mengelola komunitasnya yang berbeda dari pola kehidupan warga bangsa di Kawasan Arab. Di kawasan Nusantara kita mengenal tradisi taklim yang mulai tumbuh sejak akhir abad ke-19, berkembang pada awal abad ke-20, kemudian menjadi tradisi yang secara masif melibatkan seluruh lapisan masyarakat dari segala usia. Tradisi taklim ini juga terbuka untuk semua orang dengan mengambil tempat di ruang-ruang publik, seperti di kantor, di sekolah, bahkan di hotel-hotel berbintang melibatkan seluruh lapisan masyarakat dari semua kelompok. Nanti akan dibahas peran tradisi taklim ini dalam meningkatkan pengetahuan tentang Islam warga bangsa Nusantara yang boleh jadi lebih tinggi dibanding warga bangsa di Kawasan Arab.

Di luar arsitektur tempat ibadah dan tradisi taklim seperti telah dijelaskan di atas, kita juga bisa menyaksikan kitab-kitab Islam yang disusun dengan cita-rasa Nusantara. Seorang peneliti asing bahkan menyebutnya sebagai cita-rasa lokal atau adaptasi Islam dalam kesadaran lokal, bisa juga disebut atau diberi label sebagai Islam Jawa.¹⁰ Sebutlah di antara karya kreatif itu ialah karya Pujangga Jawa Ronggowarsito

⁹) A. Hafizh Dasuki (ed), *Ensiklopedi Islam Jilid 3*, Jakarta; Ichtiar Baru van Hoeve, 1994.

¹⁰) Mark R. Woodward, *Islam Jawa; Kesalehan Normatif Versus Kebatinan*, Yogyakarta; LKiS, 1999.



DWI OBLO

Wael Shawky, Al Arab Madfuna, 2012
(video capture)

managed their communities differently from the lifestyle patterns of the people in the Arab Region. In the archipelagic region we encounter the tradition of *taklim* (a gathering for religious study and performances) that emerged at the end of the 19th century, developed in the beginning of the 20th century, and then became a massive tradition involving all levels of society of all ages, taking place in public spaces, like offices, schools and even starred hotels. Later I will discuss the traditional role of *taklim* in developing a level of knowledge of Islam amongst citizens of Nusantara that may well be higher in comparison to the citizens of the Arab regions.

Aside from the architecture of holy sites and the tradition of *taklim*, we can also observe Islamic texts compiled to the tastes of Nusantara. A foreign researcher describes this as local taste or an adaptation of Islam with local consciousness, it might

dengan Zaman Edan dan Serat Kalatida-nya selain Serat Puji Warna-Warni dan Serat Centhini.¹¹ Versi lain ialah Kitab atau Serat Bayan Budiman yang terbit sekitar tahun 1825 yang ditulis oleh orang yang menyebut dirinya sebagai Mursyidi. Kitab ini ditulis dalam bentuk tembang Jawa menggunakan tulisan Arab Pegon yang tidak dikenal di kawasan lain. Serat atau Kitab Bayan Budiman ini menjelaskan berbagai pola kehidupan orang dan kelompok orang yang menjalani hidup sebagai sufi model Timur Tengah. Di saat yang sama, penulis kitab tersebut juga menghadirkan tokoh Jawa yang kontroversial, yaitu Syekh Siti Jenar yang mencoba menyatukan syariat, hakikat, dan makrifat.¹²

Kita mengenal Serat Centhini sebagai sumber referensi *Kejawen* dan merupakan buku yang menjelaskan erotisme elit Jawa yang penulisnya sendiri juga dikenal sebagai tokoh *Kejawen*. Sementara penulis Serat Centhini sebenarnya adalah seorang santri yang saleh, keturunan salah satu tokoh wali yaitu Sunan Giri. Penulis inilah yang dikenal dengan nama Syekh Among Rogo seorang elit kerajaan sekaligus keturunan Sunan Giri. Serat Centhini menurut Steenbrink membahas syariat dan tasawwuf di ranah kesadaran Jawa.¹³ Gaya tutur Serat Centhini (1912) tersebut mirip dengan gaya tutur Serat atau Kitab Bayan Budiman yang terbit dalam kurun waktu lebih tua yaitu sekitar tahun 1825. Selain Syekh Among Rogo itu sendiri digambarkan sebagai seorang yang

also be called Javanese Islam.¹⁰ Amongst the creative works in this context is a place for works of Javanese literature such as Ronggowsito's Zaman Edan (Mad Times) in his poem *Serat Kalatida*, and other writers works such as *Serat Puji Warna-Warni* and *Serat Centhini*.¹¹ Another version is the holy book or *Serat Bayan Budiman*, printed around 1825 and written by a person who called himself Mursyidi. This book was written in the form of a Javanese song using Pegon Arabic scripts unknown in any other areas. Bayan Budiman's book explains various lifestyle patterns of people and groups of people than lived as *Sufi* from the Middle Eastern model. At the same time the author mentions several controversial Javanese figures, including Syekh Siti Jenar who tried to unite law, nature and enlightenment.¹²

We know of *Serat Centhini* (1912) as a source reference for *Kejawen* (trans: religious practice syncretising Islam with earlier Javanese religious practices) and as a book that explains the eroticism of the Javanese elite that the author himself encountered as an adherent of *Kejawen*. The author of *Serat Centhini* was actually a pious student of religion, the descendant of the saint-like figure Sunan Giri. Known as Syekh Among Rogo, he was an elite member of the kingdom. According to Steenbrink *Serat Centhini* discusses law and mysticism in the sphere of Javanese consciousness.¹³

¹⁰) Mark R. Woodward, *Islam Jawa; Kesalehan Normatif Versus Kebatinan*, Yogyakarta; LKIS, 1999.

¹¹) Abdul Munir Mulkhan, *Makrifat Siti Jenar; Teologi Pinggiran Dalam Kehidupan Wong Cilik*, Jakarta; Grafindo Khazanah Ilmu, 2004, hlm 266-275. Lihat Edisi Revisi, Abdul Munir Mulkhan, *Guru Sejati Syekh Siti Jenar Guru Sejati; Pemimpin dalam Marifat Jawa*, Yogyakarta; Metro Epistema, 2012.

¹²) Abdul Munir Mulkhan, *Makrifat Burung Surga dan Ilmu Kasampurnan Syekh Siti Jenar*, Yogyakarta; Kreasi Wacana, 2002. Lihat edisi revisi, Ibn Qasim Aba Piluyu, *Makrifat Syekh Siti Jenar dalam Kesetiaan Siti Zaenad dan 99 Burung Surga*, Yogyakarta; Metro Epistema, 2013.

¹³) Karel A. Steenbrink, *Beberapa Aspek Tentang Islam Di Indonesia Abad Ke-19*, Jakarta; Bulan Bintang, 1984, hlm 197-198.

¹¹) Abdul Munir Mulkhan, *Makrifat Siti Jenar; Teologi Pinggiran Dalam Kehidupan Wong Cilik*, Jakarta; Grafindo Khazanah Ilmu, 2004, pp 266-275. See revised edition, Abdul Munir Mulkhan, *Guru Sejati Syekh Siti Jenar Guru Sejati; Pemimpin dalam Marifat Jawa*, Yogyakarta; Metro Epistema, 2012.

¹²) Abdul Munir Mulkhan, *Makrifat Burung Surga dan Ilmu Kasampurnan Syekh Siti Jenar*, Yogyakarta; Kreasi Wacana, 2002. See revised edition, Ibn Qasim Aba Piluyu, *Makrifat Syekh Siti Jenar dalam Kesetiaan Siti Zaenad dan 99 Burung Surga*, Yogyakarta; Metro Epistema, 2013.

¹³) Karel A. Steenbrink, *Beberapa Aspek Tentang Islam Di Indonesia Abad Ke-19*, Jakarta; Bulan Bintang, 1984, pp 197-198.

saleh yang taat salat lima waktu, Syekh Among Rogo juga dikenal sebagai tokoh kontroversial yang walaupun dipercaya mengajarkan ilmu ushuluddin, fikih dan tasawuf, namun ia harus menghadapi surat takdir mengakhiri hidupnya secara tragis seperti nasib yang dialami oleh Syekh Siti Jenar.¹⁴

Begitulah fakta sejarah yang seringkali tidak dibaca secara objektif melainkan dibaca dalam perspektif stereotip keunggulan budaya berbasis Arab. Karena itu walau pun mengukir sejumlah prestasi, kita harus menghadapi kenyataan yang berkali-kali bahwa Bahasa Arab menjadi indikasi kelebih-utamaan pemakainya yang menempatkan sang pemakai pada posisi lebih tinggi secara teologis dibandingkan dengan pemakai bahasa non-Arab. Bahasa Arab dipercaya sebagai bahasa surga oleh komunitas Muslim di luar kawasan Arab. Sementara secara teologis tidak ada kelebih-utamaan orang Arab dengan yang di luar Arab.

Terdapat sejumlah informasi tentang kontak diplomatik antara Kerajaan Sriwijaya yang Buddha dengan penguasa Khalifah Muawiyah dan Umar Bin Abdul Aziz sejak awal abad ke-7 dan 8.¹⁵ Hubungan diplomatik demikian itu tentu saja membawa dampak budaya bagi kedua pihak, walaupun sayangnya kita sendiri kurang menghargai karya budaya Melayu dibanding budaya Arab. Selama ini catatan sejarah cenderung lebih berat sebelah ke Arab dan menempatkan segala kebudayaan berbasis Bahasa Arab selalu lebih unggul,

14) Karel A. Steenbrink, *Beberapa Aspek Tentang Islam Di Indonesia Abad Ke-19*, Jakarta; Bulan Bintang, 1984, hlm 197-210. Lihat juga Abdul Munir Mulkhan, *Makrifat Siti Jenar; Teologi Pinggiran Dalam Kehidupan Wong Cilik*, Jakarta; Grafindo Khazanah Ilmu, 2004. Lihat edisi revisi, Abdul Munir Mulkhan, *Guru Sejati Syekh Siti Jenar Guru Sejati; Pemimpin dalam Marifat Jawa*, Yogyakarta; Metro Epistema, 2012.

15) Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII; Melacak Akar-Akar Pembaruan Pemikiran Islam di Indonesia*, Bandung; Mizan 1994, hlm 39-42.

The expressive style of the *Serat Centhini* is said to resemble the style of the writings of Bayan Budiman who was published in an earlier era, around 1825. Although he describes himself as a pious person who prays five times daily, Syekh Among Rogo is also known as a controversial figure who, in spite of being trusted to teach *ushuluddin* (religion principles), *fiqh* (jurisprudence) and *tasawwuf* (sufism), faced a death sentence which ended his life tragically, similar to the fate experienced by Syekh Siti Jenar¹⁴.

Those are the historical facts rarely read objectively, outside of the stereotypical perspective of the superiority of Arab-based culture. Because of this, although it has carved out a number of achievements, we must face the reality that the Arabic language is repeatedly used to indicate the superiority of its use and to place its speakers in a higher theological position relative to non-Arabic speakers. Arabic is believed to be the language of heaven by the Muslim community outside the Arab region. However, theologically Arabs are not regarded as superior to non-Arabs.

There is information that diplomatic contact between the Buddhist Kingdom of Sriwijaya and potentates Khalifa Wuawiyah and Umar Bin Abdul Aziz since the beginning of the 7th century and into the 8th century.¹⁵ Diplomatic relationships like these of course have a cultural impact on both parties, although unfortunately we ourselves are less respectful of Malay cultural products in comparison to those of Arab culture.

14) Karel A. Steenbrink, *Beberapa Aspek Tentang Islam Di Indonesia Abad Ke-19*, Jakarta; Bulan Bintang, 1984, pp 197-210. See also Abdul Munir Mulkhan, *Makrifat Siti Jenar; Teologi Pinggiran Dalam Kehidupan Wong Cilik*, Jakarta; Grafindo Khazanah Ilmu, 2004. See revised edition, Abdul Munir Mulkhan, *Guru Sejati Syekh Siti Jenar Guru Sejati; Pemimpin dalam Marifat Jawa*, Yogyakarta; Metro Epistema, 2012.

15) Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII; Melacak Akar-Akar Pembaruan Pemikiran Islam di Indonesia*, Bandung; Mizan 1994, pp 39-42.

menempatkan orang Arab kelas satu dan Nusantara sebagai *inthilan* (pengikut).

Bagaimanapun kita harus mengakui secara jujur jika banyak orang Arab atau warga bangsa berbahasa Arab yang belajar pada orang-orang lokal di Nusantara. Belakangan ini, misalnya, terdapat informasi bahwa sejumlah murid dari kawasan Arab (khususnya dari Yaman) sedang *nyantri* atau belajar ilmu agama di sebuah pesantren yang berdiri di kawasan utara Yogyakarta. Diberitakan pula bahwa ulama asal Makassar, Sulawesi Selatan, yaitu Syekh Yusuf, makamnya dipuja oleh penduduk

Throughout these historical notes there is a strong tendency to the Arabic side, elevating Arab Language based culture as first class and archipelagic culture as derivative.

However, we must honestly acknowledge that many Arabs or citizens of countries whose language is Arabic have studied under locals from Nusantara. Recently, for example, information revealed that a number of students from the Arab region (in particular from Yemen) were studying at an Islamic boarding school established in the northern regions of Yogyakarta. I have

Ayman Yousri's work, *Check-point*, 2013 (detail)



Cape Town. Bahkan tidak kurang seorang Nelson Mandela mengakui kehadiran Syekh Yusuf yang diaku sebagai putra terbaik Afrika Selatan.¹⁶

Kita juga bisa membaca hasil kerja peneliti Melayu dan Pribumi seperti suatu penelitian yang dilakukan oleh Azyumardi Azra. Penelitian Azyumardi Azra tersebut memberi laporan tentang lalu-lintas orang-orang yang hidup di kawasan Nusantara dan orang-orang yang hidup di kawasan Arab.¹⁷ Sekitar akhir abad ke-6, utusan dari Istanbul mencari obat ke Aceh untuk mengobati Sultan Muhammad III. Demikian pula kontak kerajaan-kerajaan Nusantara dengan pusat keagamaan di Mekkah dan Madinah. Sultan Aceh bahkan disimbolkan dalam Stempel Emas Bayt Al-Haram Mekkah.¹⁸ Demikian pula yang terjadi dengan perjalanan haji. Perjalanan haji membawa banyak dampak budaya bagi kedua belah pihak. Orang-orang yang menetap ramai menawarkan produk makanan Nusantara kepada jamaah saat musim haji. Fenomena demikian sudah berlangsung sejak abad pelayaran (ke-7 dan 8) saat ziarah haji hanya bisa dipenuhi melalui perjalanan darat atau kapal layar.

Dalam perkembangannya, tradisi sosio-ritual (*taklim/pengajian*) Nusantara membuat warganya memiliki pengetahuan Islam jauh lebih tinggi dibanding rata-rata warga bangsa berbahasa Arab sejak akhir abad 19. Orde Baru menggerakkan masyarakat berpartisipasi dalam pembangunan Nasional melalui majlis taklim. Pada masa inilah tradisi taklim atau dikenal dengan dakwah dan pengajian tersebar ke seluruh pelosok Nusantara melibatkan semua lapisan masyarakat.

¹⁶⁾ http://id.wikipedia.org/wiki/Yusuf_Al-Makasari, diunduh tanggal 7 November 2013.

¹⁷⁾ Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII; Melacak Akar-Akar Pembaruan Pemikiran Islam di Indonesia*. (Bandung; Mizan 1994).

¹⁸⁾ *Ibid.*, hlm 55.

also been told that the grave of a theologian from Makassar in South Sulawesi, Syekh Yusuf, is worshipped by residents of Cape Town. No less a figure than Nelson Mandela acknowledged Syekh Yusuf, who is known as a favourite son of South Africa¹⁶.

We can also read the results of research by Indigenous Malay researcher Azyumardi Azra. Azra's research reports on the traffic of people between the archipelagic region and the Arab region.¹⁷ Around the 6th century, an envoy from Istanbul sought medicines in Aceh for the Sultan Muhammad III. Thus occurred contact between the kingdoms of Nusantara and the religious centres of in Mecca and Medina. The Acehnese Sultan is even symbolised in the Golden Stamp in the Bayt Al-Haram in Mecca.¹⁸ This is all a result of the pilgrims' journey. The pilgrimage brings many cultural impacts to both sides. There are people who busily continue to produce particular foods from Nusantara for visitors during the pilgrimage season. This phenomenon has been occurring since the shipping age in the 7th and 8th century, when the pilgrimage was only undertaken overland or by sea.

Throughout its development, the socio-ritual traditions of Nusantara have raised the citizens of Nusantara's understanding of Islam much higher than that of Arab citizens, since the 19th century. The New Order moved the people to participate in National development through the *taklim* assemblies. These days the *taklim* tradition, also known as *dakwah* (missionary) or *pengajian* (prayer meetings) have spread to all corners of Nusantara engaging all levels of society.

¹⁶⁾ http://id.wikipedia.org/wiki/Yusuf_Al-Makasari, accessed 7 November 2013.

¹⁷⁾ Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII; Melacak Akar-Akar Pembaruan Pemikiran Islam di Indonesia*. (Bandung; Mizan 1994).

¹⁸⁾ *Ibid.*, pp 55.

Kegiatan taklim, dakwah atau pengajian ini terdistribusi menyebar ke seluruh hari dalam satuan waktu yang hampir menyita habis hari jaga warga bangsa Nusantara. Ada taklim mingguan, dwi-mingguan, bulanan, dan se-pasaran (durasi 35 hari khusus di Jawa atau masyarakat Jawa di berbagai pulau). Seseorang bisa terlibat aktif dalam pengajian mingguan atau dwi-mingguan, bulanan atau se-pasaran. Tradisi sosial taklim ini sulit ditemukan di kawasan Timur Tengah yang lebih terbatas pada model *khalaqah*. Dalam beberapa tahun seseorang bisa menghabiskan waktu yang setara dipergunakan untuk menempuh pendidikan formal tingkat dasar dan menengah (SD/ MI, SMP/ MTs, dan SMA/ MA) hingga perguruan tinggi. Jika dikelola secara profesional peserta kegiatan majlis taklim berhak memperoleh ijazah SD/ MI, SMP/ MTs, SMA/ MA atau SMA hingga S1, S2, dan S3 atau doktor. Tradisi ini juga sulit atau bahkan boleh jadi tidak ditemukan dalam kehidupan warga masyarakat di kawasan Timur Tengah.

Pada akhirnya, muncul pertanyaan masihkah kualitas kesalehan Islam hanya diukur dari posisi kebudayaan yang ditempatkan pada posisi lebih tinggi hanya karena berbasis bahasa dan budaya Arab? Jawaban pertanyaan demikian seringkali dipatahkan oleh stereotip teologis yang menempatkan tradisi dan budaya Arab lebih unggul dalam kesalehan daripada tradisi dan budaya non-Arab. Beranikah kita atau bersediakah kita merumuskan ulang atas konsep teologi terbuka, seperti soal jaminan Tuhan bahwa posisi seseorang di hadapan-Nya hanya ditentukan oleh ketiaatan terhadap ajaran yang diwahyukan Allah kepada para Nabi dan Rasul-Nya? Marilah kita renungkan bersama untuk menemukan dan mencari sesuatu yang bisa lebih mendekati kehendak-Nya. ■

Taklim, dakwah and pengajian have expanded to occur over whole days in each instance and take up much of the citizens of Nusantara's time. There are weekly, fortnightly, monthly and market day (every 35 days according to the Javanese calendar) taklim. This social tradition of taklim is difficult to find in the Middle East, where there is a more limited model called khalaqah. Over several years a person might spend equal time in taklim as they would on formal education in the primary and secondary, tertiary and postgraduate systems. Were it professionally managed, attendees would be able to attain qualifications at all these levels. This tradition is difficult to find, or is even non-existent in the lives of the people of the Middle East.

Eventually the question emerges as to whether the religious quality of Islam can be measured as superior only on the basis of Arabic culture and language? The answer to this question is often answered through the same stereotype. Are we brave enough or prepared to reformulate an open theological concept, as is God's guarantee that each persons place in front of Him is decided by their devotion to the teachings revealed by Allah to the Prophet and his Apostles? Let us consider this together and seek to find something nearer to His wishes. ■

“

Bahkan dengan keberadaan saya di sini, pengertian saya mengenai konteks lokal masih sangat terbatas. Pengertian lebih baik mungkin bisa didapatkan dengan tinggal lebih lama. Dan tidak memiliki berbagai ‘saringan’, seperti asisten dan penerjemah. Agar bisa berinteraksi dengan orang-orang dan mengunjungi kota-kota yang berbeda. Bukan berarti semua orang harus menjadi ahli untuk satu wilayah, tapi lebih baik jika bisa memiliki pengertian bagaimana berbagai hal beroperasi di konteks lokal. Memang sangat mudah untuk menunjuk hal-hal yang sama di Yaman dan di sini. Tapi menurut saya lebih penting untuk memperhatikan berbagai perbedaan kecil yang juga krusial. Kita memang cenderung mencari persamaan. Tapi perbedaan juga penting untuk mengembangkan pemahaman.

”

Wawancara dengan **Salwa Aleryani**, seniman residensi Biennale Jogja XII asal Yaman.
Pewawancara: **Syafiatudina**,
13 September 2013, di
Yogyakarta.

“

Even me being here, my understanding of the local here is still very limited level. To understand better is to be able to stay here longer time. Not to have these filters, such as assistant or translator. To be able to interact with different people and visit different cities. Not to say that everybody should be an expert in one area, but it's better to have more understanding on how things operated in local context. It's very easy for to point out what similar to Yemen in here. But I think it's more important to pay attention to different nuances that's still very crucial. Because you always tend to search for similarities which is good. But differences also crucial to develop understanding.

”

Interview with **Salwa Aleryani**,
Biennale Jogja XII artist in
residence, coming from Yemen.
Interviewer: **Syafiatudina**,
on September 13th, 2013, in
Yogyakarta.

22

MENAMBAL JEMBATAN RETAK: NUSANTARA DAN DUNIA ARAB

PERSIMPANGAN PERTAMA / FIRST CROSSROAD

Patching Up The Cracks:
Nusantara and The Arab World

AI Makin

Universitas Islam Negeri/UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta / The National Islamic University/UIN Sunan Kalijaga,
Yogyakarta

INDRA ARISTA

Leonardiansyah Allenda,
Chapter 0, 2013 (detail)



Beban Teologi dan Masa Lalu

Jika Anda pergi ke Candi Prambanan di Yogyakarta sebelah timur perbatasan Klaten, yang dikenal dengan sebutan seribu candi, akan didapati pemandangan yang sebetulnya klise. Karena terbiasa dengan pemandangan itu, klise itu tak terasa. Kompleks candi megah yang sudah menjadi komoditi turis, dipagari keliling, dan sulit ditembus tanpa karcis, sudah tinggal sejarah dan fosil tanpa ada fungsi religiusitas Hinduisme Jawa di masa lalu. Candi tinggal candi sebagai obyek turisme. Agama Hindu sudah tidak ada lagi di sekitar Prambanan. Sementara di depannya, yaitu candi yang didominasi berbagai bahan bangunan dan patung berbatu hitam, ada sebuah masjid berkubah berwarna menyerupai dengan kubah-kubah serba baru. Bahkan di sekeliling candi terdapat banyak musala-musala kecil yang masih tetap dikumandangkan lantunan azan, panggilan untuk menjalankan salat lima waktu bagi Islam. Candi Hindu yang sudah tidak berfungsi itu juga sekaligus bisa mewujudkan bagaimana Jawa di masa lalu. Dulu Jawa didominasi oleh agama yang berasal di India, sekarang Islamlah—berasal dari dunia Arab—yang mendominasinya, dengan masjid dan musala yang jumlahnya terus bertambah dari desa, kecamatan, kabupaten hingga propinsi.

Klise ini tetap terasa jika direnungkan secara mendalam, dan disimpulkan. Hinduisme tinggal masa lalu di Prambanan. Masa kini adalah Islam, yang menjadi dominan, menjadi standar di masa saat ini. Di depan Candi Prambanan terdapat pasar yang menjual banyak bunga mawar untuk *nyekar* (menebar bunga) ke makam-makam. Tapi *nyekar* itu juga sudah dengan rapalan Arab dan Islami tidak lagi menggunakan corak dan cara Hinduisme. Hinduisme adalah masa lalu di Jawa, dan khususnya di Prambanan, sedangkan Islam adalah realitas kini. Azan selalu berkumandang dari arah masjid di depan candi tua itu, sedangkan

The Burden of Theology and The Past

If you go to Prambanan Temple in Yogyakarta, east of the Klaten border, also known as the thousand temples, you will find a truly clichéd sight. Because you're used to it, you won't notice the cliché. The enormous temple complex, already a tourist commodity, surrounded by fences and hard to enter without a ticket, has been left behind in history and fossilised devoid of the religious functions of Javanese Hinduism of the past. This temple is now just a tourist object. The Hindu religion no longer exists around Prambanan. Whilst in front of it—this temple dominated by all kinds of buildings and statues made from black rock—there is a brightly coloured, domed mosque with brand new turrets. Even around the temple you will find many small musholla that echo with the *azan*, the Islamic call to pray five times each day. The Hindu temple no longer functions as such, yet it can still tell us much about Java in the past. Once Java was dominated by religions that came from India, now it is Islam—originating from the Arab world—that dominates, with ever more mosques and musholla being built in the villages, districts, regencies and provinces.

This cliché remains strong if we contemplate it further and summarise. Hinduism is part of Prambanan's past. Now is the age of Islam; dominant, a standard in contemporary times. In front of Prambanan Temple is a market selling flowers for *nyekar* (ceremonial sprinkling of flowers) on graves. But *nyekar* is now incanted in the Arabic or Islamic way, no longer with any trace of Hinduism. Hinduism is the past in Java, and especially at Prambanan, whilst Islam is the reality of now. *Azan* always echoes from the direction of the mosque in front of the ancient temple, whilst throughout almost all of Java the mantras of Hinduism are never heard. The mantra is still heard every afternoon in Bali, the small island east of Java. Perhaps in the past Java was as

alunan mantra Hinduisme tak terdengar hampir di seluruh Jawa. Mantra ini tiap siang masih terdengar di Bali, pulau kecil di seberang timur pulau Jawa. Mungkin masa lalu Jawa seperti Bali sekarang. Candi-candi, pura-pura, bunga-bunga, dan kamboja-kamboja menebar di berbagai penjuru dan pojok.

Di kawasan Kedu, tepatnya Muntilan Magelang, terdapat Candi Borobudur yang bernuansa Buddha. Budhisme juga masa lalu. Untuk berefleksi tentang masa lalu, candi Buhda tentu kontras dan mungkin berkesinambungan dengan candi di Prambanan bernuansa Hindu. Dua wangsa bersaing, dua agama bersaing di masa lalu di Jawa Tengah dan Yogyakarta, yaitu Tlatah Mataram.

Saat itu—saat di mana Hindu dan Buddha bersaing di Jawa, sekitar abad ke-7 sampai 12 Masehi—mungkin bertepatan dengan kelahiran Islam di Propinsi Hijaz, Makkah dan Madinah (tentang sejarah Arab lihat misalnya Hitti 1967; Tabari 1962). Belahan dunia lain. Saat Jawa terdapat persaingan Hindu dan Buddha, sekaligus banyak peristiwa politik yang mengitarinya, dari trah ke trah, dari dinasti ke dinasti, dari gunung ke gunung lain, antara agama dan politik menyatu—di belahan dunia lain, ada agama baru yang berkembang dengan pesat. Islam sebagai agama dan kekuatan politik terlahir di Madinah, dan lalu melakukan penaklukan di Makkah, kota kelahiran Nabi Muhammad (kelahiran Nabi Muhammad di abad ke-7, bersamaan dengan tahun pendirian awal candi tertua di Yogyakarta, yaitu Candi Kalasan, sebelah barat Prambanan).

Setelah meninggalnya Sang Nabi, para khalifah getol melakukan kampanye politik dan penaklukan, di bawah komando para khalifah awal, yaitu Abu Bakar yang melanjutkan ekspedisi politiknya ke suku-suku Arab yang lainnya, selain Suku Quraish. Sementara Umar b. Khattab melanjutkan

Bali is now. Temples, shrines, flowers and frangipani trees spread out to every corner.

In the area of Kedu, in Muntilan Magelang, sits the Buddhist temple Borobudur. Buddhism is also from the past. As a reflection on the past, Borobudur temple provides a contrast that is perhaps continuous with the Hindu temple Prambanan; two rival dynasties, two competing religions from the past of Central Java and Yogyakarta, the realm of Mataram.

That time—when Hinduism and Buddhism contended for Java, around the 7-12th century AD—probably coincided with the birth of Islam in the Province of Hijaz, Mecca and Medina (on Arab history see Hitti 1967; Tabari 1962). Another world. When Java experienced the rivalry of Hinduism and Buddhism, with many political events orbiting around it from lineage to lineage, dynasty to dynasty, mountain to mountain, between a fusion of religion and politics—in another world, a new religion was rapidly being developing. Islam as a religious and political power was born in Medina, and then made a conquest of Mecca, the birthplace of the Prophet Muhammad (the Prophet Muhammad was born in the 7th century, around the same time as the establishment of the oldest temple in Yogyakarta, Kalasan temple, west of Prambanan).

After the death of the Prophet, the diligent caliphs undertook a campaign of politics and conquest, under the command of the first caliph, Abu Bakar. He continued his political expeditions to the other Arab tribes, alongside Suku Quraish. Meanwhile Umar b. Khattab pushed in the direction of Egypt and Damascus. Since the beginning of the Utsman Caliphate, Islam left the Arab Peninsula and penetrated out of the Hijaz Province. From the time of Ali b. Abi Talib, Islam also developed in Baghdad. From the time of Umayyad Daula, and its founder Muawiyyah b. Abi Sufyan, Islam was more

ke arah Mesir dan Damaskus. Sejak masa kekhilafahan Utsman, Islam telah keluar dari Jazirah Arab dengan penetrasi di luar Propinsi Hijaz. Sejak masa Ali b. Abi Talib, Islam juga telah berkembang di Baghdad. Sejak masa Daulah Umawiyah, dengan pendirinya Muawiyah b. Abi Sufyan, Islam lebih berkonsentrasi di Damaskus, Syria. Konon, pertemuan para pedagang Arab ini dengan rempah-rempah Nusantara telah terjadi. Relasi Nusantara dengan Jazirah Arab mungkin sudah dimulai dari akhir masa kedaulatan Umawiyah. Terutama awal Bagdad—dinasti Abbasiyah—Islam telah jauh merambah dunia luar, termasuk Nusantara.

Secara resmi Nusantara ini dikunjungi para pedagang Muslim, yang konon bisa jadi dari Arab Hadramaut atau lewat India. Bukti-bukti menunjukkan seperti makam di Gresik Jawa Timur bahwa paling tidak abad-abad ke-13 atau ke-14 sudah terdapat orang Arab dimakamkan di sana. Terlepas dari perdebatan dalam ilmu sejarah abad ke-16 atau abad ke-13, Islam menapakkan kakinya di Nusantara, yang jelas masa kini adalah realitas. Yaitu, Islam menjadi agama yang dominan. Bayangkan, pada masa sebelum kolonialisme dan masa kolonialisme, para pedagang Arab telah berhubungan dengan produk-produk Nusantara. Mereka bergaul bahkan dengan elit politik lokal Nusantara dan terjadi perkawinan, atau percampuran darah. Bahasa Indonesia saat ini masih menunjukkan pengaruh kosa kata Arab yang sedemikian kental. Bahasa Indonesia adalah perpaduan dari berbagai macam bahasa, dari suku-suku lokal Nusantara, Belanda, Arab, dan Melayu Kuno. Komponen-komponen itu masih terasa hingga kini.

Bericara tentang dunia Arab dan relasinya dengan Indonesia tidak bisa dilepaskan dari beban teologi. Penduduk Indonesia di berbagai pulau, terutama umat Islamnya, menganggap Arab adalah tanah suci. Sebagian besar Muslim di desa-desa rela menjual sawah dan properti lainnya untuk

concentrated in Damascus, Syria. Reputedly this is where the Arab traders encountered the spices of Nusantara. The relationship between Nusantara and the Arab peninsula probably began around the end of the Umayyad sovereignty. Mainly departing from Baghdad—the Abbasiyah dynasty—Islam penetrated far into the outside world, including the archipelago (or Nusantara in Indonesian term).

Officially, Nusantara was visited by Islamic traders, who are said to have come from Arabic Hadramaut or from India. Proof is found in the East Javanese Gresik cemetery, that has had Arab burials since at least the 13th or 14th century. Aside from the debate amongst historians around the 16th or 13th century, Islam had made its mark on Nusantara, and this is clearly today's reality. Islam is now the dominant religion. Imagine, before colonialism and post-colonialism, Arab traders were already connected to products from Nusantara. They socialised with the local political elite of Nusantara, resulting in marriages and mixed-blood descendants. The Indonesian language today still displays the influence of the dense Arab vocabulary. Indonesian is a blend of a number of languages, from local Nusantara ethnic groups, Dutch, Arabic, and Ancient Malay. These elements are still evident today.

A discussion of the Arab world and its relationship with Indonesia is never free from the burden of theology. The inhabitants of Indonesia's many islands, especially those who are Islamic, regard Arabia as the holy land. A large number of Muslims in villages voluntarily sell farm land and other property to undertake the *Hajj*, the highest holy Islamic pilgrimage (see for instance Abdurrahman 2000). At the very least they sacrifice their savings and possessions to register for *Umrah*, a minor pilgrimage, to visit the holy land from whence their spiritual leaders and Islam originate. This relationship is truly

bepergian haji (lihat misalnya Abdurrahman 2000). Mereka mengorbankan tabungan dan apa yang dimilikinya untuk mendaftar umrah, paling tidak. Untuk mengunjungi tanah suci tempat dari mana iman dan Islam mereka berasal. Relasi ini sungguh relasi sakral. Pergi ke tanah suci bukan seperti para turis di Prambanan atau Borobudur, yaitu bersama keluarga atau handai tolan menikmati candi-candi masa lalu. Tetapi pergi ke tanah suci untuk tujuan menyempurnakan rukun Islam yang keenam. Beban teologi ini sangat kental. Tidak bisa kita memandang relasi Arab sama seperti relasi Indonesia dan Malaysia, di mana Indonesia maupun Malaysia mempunyai sejarah panjang saling menjelek antar saudara seetnis dan serumpun. Malaysia mengatakan Indonesia itu indon, pemasok pembantu rumah tangga, sementara Malaysia mempunyai reputasi yang kurang sedap karena tempat mengais rejeki para TKI, tetapi menerima perlakuan yang kurang sepadan, atau disia-sikan oleh para majikannya. Sebutulnya begitu juga tanah Arab, banyak TKI Indonesia yang mengadu nasib ke sana. Tetapi tentu beban teologis menjadi halangan untuk bersikap kritis.

Jumlah orang Indonesia pergi haji dan umrah dari tahun ke tahun terus meningkat. Bandar udara internasional Indonesia dipenuhi dengan penumpang berseragam dan bergamis, berkopia putih, yang siap disambut tanah suci. Berapa miliar Rupiah dan juta Dolar yang dihabiskan oleh orang Indonesia untuk mengunjungi tanah suci tak terhitung. Berapa pasrah dan tulus jiwa serta hati para Muslim Indonesia tertaut hatinya di tanah suci. Ini semua yang mempengaruhi cara memandang Muslim ke tanah suci. Tetapi tidak pasti sebaliknya, bagaimana dunia Arab memandang Muslim Nusantara? Jika orang-orang di bawah angin—untuk menyebut Nusantara masa lampau (lihat misalnya Laffan 2004)—melihat negeri atas angin, sementara negeri atas angin terus bercengkrama dengan

sacred one. Travellers to the holy land are not like tourists visiting to Prambanan or Borobudur, with their families and friends, enjoying ancient temples. To go to the holy land is to perfect the sixth pillar of Islam. The burden of theology is heavy. We cannot see relations with Arabia as the same as Indonesia and Malaysia, where Indonesia and Malaysia have a long history of mocking each other amongst ethnicities and groups. Malaysia calls Indonesia indon, the supplier of house-maids, while Malaysia has a reputation for tastelessly profiting while riding on the back of Indonesian workers, yet accepting inappropriate behaviour or poor treatment by their employers. Actually this also occurs in the Arab world; many Indonesian workers complain of their fate there. Yet the burden of theology becomes an impediment for criticism.

The number of Indonesians going on the *hajj* or the *umrah* continues to rise each year. The international airports of Indonesia are full of passengers in uniform, Arab-style shirts and white fez, ready to be welcomed to the holy land. Uncountable billions of rupiah and millions of dollars are spent by Indonesians in order to visit the holy land. How many sincerely surrendered hearts and souls of Muslim Indonesians are connected to the holy land? This all influences our way of viewing Muslims who travel to the holy land. But the reverse is not necessarily so, how does the Arab world regard Nusantara? If all the people under the wind—as Nusantara was referred to in the past (see for instance Laffan, 2004)—look to the nations above the wind, then all the nations above the wind continue to chat with the gods without a care for the fate of those peoples below the wind.

How can relations between the Arab world and Indonesia be freed of the burden of theology, so that the two may think neutrally and rationally in order to see their relationship outside the theological zone? How can this burden be lifted so that



ARIEF SUKAFFDONO



Duto Hardono, C.C. Records,
2013 (detail)

INDRA ARISTA

para dewa dan tidak perduli dengan nasib manusia di bawah angin.

Bagaimana relasi dunia Arab dan Indonesia bebas dari beban teologis? Sehingga keduanya bisa berpikir netral dan rasional untuk melihat kembali relasi mereka di luar wilayah teologis? Bagaimana beban ini bisa terbebaskan sehingga kedua-duanya melihat rekannya secara adil dan sejajar? Apakah ada kemungkinan teologi ini menjadi modal dasar yang baik, sehingga relasi di luar jangkauan teologi terpengaruh sisi positifnya.

“Atas Angin” dan “Bawah Angin”

Dalam kosa kata Bahasa Indonesia, “barat” menunjukkan arah, lawan dari “timur”. Dalam Bahasa Jawa menunjukkan “angin.” Dalam Bahasa India, itu menunjukkan “negeri India.” Dalam pewayangan, “Bharata Yudha” adalah peperangan saudara di India antara pasukan Pandawa dan Kurawa. Dalam kosa kata Indonesia kini, Barat juga merujuk pada Eropa dan Amerika, sesuatu yang dianggap berada di negeri jauh seberang. Timur merujuk ke dunia ketiga, Asia dan Afrika. Mungkin Barat juga merujuk pada “negeri atas angin.” Dalam banyak kisah, para pendeta, pendekar, dan sesepuh yang berketurunan asing, dianggap lebih sakti, mumpuni, dan bisa mengatasi para pendekar lokal. Pendekar lokal banyak dikalahkan dengan mudah oleh para biksu berbusana kuning, bersorban putih, atau yang berpenampilan misterius. Begitulah ada semacam inferioritas kompleks dalam banyak kisah tentang bagaimana orang lokal merasa ilmu mancanegara lebih sakti mandraguna. Begitu juga dalam hal religiositas dan mungkin saat ini dalam hal teknologi dan informasi (lihat misalnya Bruinessen 2012; juga Guggenheim 2012).

Negeri Barat atau asing telah lama menjadi model bagi para penguasa di Nusantara. Pada zaman penjajahan Belanda, susunan

both can see each other fairly and equally? Is there a possibility that this theology could become sound base capital, so that the relationship outside of the reaches of theology can be positively influenced?

“Above The Wind” and “Below The Wind”

In the Indonesian language, “Barat” indicates a direction, the opposite of “east”. In the Javanese language it indicates “wind”. In Hindi, it means “the Indian nation”. In the shadow puppet world, “Bharata Yudha” is the civil war in India between the Pandawa and Kurawa brothers. In the Indonesian vocabulary now, Barat also refers to Europe and America, any nation regarded as being far away. East refers to the third world, Asia and Africa. Maybe West also indicates the “above the wind nations”. In many stories, priests, warriors and elders of foreign descent are regarded as more sacred, more qualified and able to triumph over local warriors. Many local warriors are defeated easily by monks wearing saffron-robes, white turbans or of mysterious appearance. Thus there is a kind of inferiority complex in the many of the stories that show how local people feel knowledge from overseas is more sacred and invulnerable. It is the same with religiosity and perhaps even now with information and technology (see for instance Bruinessen 2012; also Guggenheim 2012).

Western or foreign nations have long been a model for authority in Nusantara. In the Dutch colonial era, the social hierarchy of Indonesians was divided into several groups that placed indigenous people on the lowest position (see for instance Rickelofs 1988; 2007; also Hannigan 2012). Of course European authorities occupied the top position, followed by the indigenous aristocracy. In the middle position were those with roles in the economic world, usually occupied by Arab or Chinese people. At the bottom were the ordinary people.

dan hierarki masyarakat Indonesia terbagi menjadi beberapa golongan yang menempatkan pribumi pada posisi di bawah (lihat misalnya Rickelfs 1998; 2007; juga Hannigan 2012). Tentu saja, penguasa Eropa pada posisi teratas, disusul dengan bangsawan pribumi. Pada posisi menengah, yaitu yang berperan dalam bidang ekonomi, biasanya ditempati oleh orang Arab atau China. Sedangkan rakyat jelata di bawah.

Rasa nasionalisme Indonesia pada penghujung abad ke-19 dan awal abad ke-20, tak lepas dari pengaruh negeri atas angin, dunia Islam lain di luar Indonesia. Gerakan pembaharuan Islam, atau Pan-Islamisme, Muhammad Abdurrahman, dan Jamaluddin al Afghani berpengaruh besar pada dunia Islam, termasuk Nusantara. Pameo Abdurrahman, "Islam itu dihalangi oleh Muslim (*Islam mahjubun bi Muslim*)" untuk menyemangati rasionalitas Muslim juga sampai pengaruhnya pada dunia Muslim Nusantara. Organisasi besar Indonesia, Muhammadiyah, yang didirikan oleh Kyai Haji Achmad Dachlan, tetap ada pada rel pembaharuan Muhammad Abdurrahman. Nasionalisme Islam awal yang dirupakannya dalam bentuk organisasi, tak lupa adalah tautan antara ekonomi dan identitas pengusaha pribumi, yaitu Syarekat Islam/SI yang didirikan oleh Kyai Samanhudi dari Solo, dan dipopulerkan oleh H.O.S Tjokroaminoto. Dalam banyak karyanya, generasi awal nasionalisme Indonesia jelas bertaut erat dengan pembaharuan pemikiran Islam yang ada di dunia Islam lain. Jadi, nasionalisme Indonesia tidak serta merta datang dari Barat, tetapi juga tautan antara Islam (sebagaimana hampir semua negeri-negara Islam itu dijajah oleh Barat, dari: Libya, Mesir, Malaysia, hingga Indonesia) dan rasa ketertindasan. Penderitaan negeri-negara Muslim juga sekaligus menyatukan rasa itu. Solidaritas antara penduduk di belahan Islam membentuk semacam nasionalisme di daerah masing-masing. Jadi dalam banyak lembaran sejarah modern Indonesia, hu-

Nationalist sentiment in Indonesia at the end of the 19th century and the beginning of the 20th century was not unconnected to nations above the wind, the world of Islam outside of Indonesia. The Islamic revitalisation movement, or Pan-Islamism, Muhammad Abdurrahman and Jamaluddin al Afghani, were strongly influential on the world of Islam, including Nusantara. Abdurrahman's slogan, "Islam is hindered by Muslims (*Islam mahjubun bi Muslim*)", used to spark Muslim rationalism, also had its impact on the world of Islam in Nusantara. The largest organisation in Indonesia, Muhammadiyah, founded by Kyai Haji Achmad Dachlan, is still the track for the Muhammad Abdurrahman's renewal. Islamic nationalism initially formed as an organisation; not forgetting the link between economy and identity of indigenous business owners, the Syarekat Islam/SI (Islamic Union) was founded by Kyai Samanhudi from Solo, and popularised by H.O.S Tjokroaminoto. In many of his works, the first generation of Indonesian nationalists were clearly closely associated with the renewal of Islamic thinking in the world that existed in other Islamic worlds. So Indonesian nationalism not only arrived from the West, but is also linked to Islam (although almost all Islamic nations were colonised by the West, including: Libya, Egypt, Malaysia, and Indonesia) and the experience of oppression. The suffering of Muslim nations also united these experiences. Solidarity between Islamic populations formed a kind of nationalism in each region. So on many pages of the history of modern Indonesia, the connection between the nations above and below the winds was very strong.

The Wind Keeps Blowing

In the era of globalisation everything has changed, including in the Muslim nations of Southeast Asia and the Arab world. Uniquely, the constellation of politics and scholarship, closely connected in the past,

bungan antara atas angin dan bawah angin sangat erat.

Angin Terus Berhembus

Dalam masa globalisasi, semua berubah termasuk negara-negara Muslim di Asia Tenggara dan dunia Arab. Uniknya, percaturan politik dan keilmuan, bertaut erat di masa lalu, kini relasi negara-negara Timur Tengah dengan Nusantara bertambah renggang. Dulu para pedagang Arab langsung datang ke Nusantara dengan membawa budaya dan agama. Perkawinan campur juga membentuk budaya dan tradisi unik tersendiri. Kini relasi internasional antara negara Timur Tengah (jika dinamakan dan juga dilihat dari kacamata Eropa) dan Nusantara mengalami penurunan. Dalam wilayah teologis tentu masih, orang-orang Nusantara berusaha mempertahankan itu terus, dengan mengunjunginya dalam bingkai ibadah haji dan umrah. Bahasa Arab terus dilakukan dan dinyanyikan dalam ibadah Muslim terus-menerus, paling tidak lima kali sehari oleh setiap orang. Musala-musala dan masjid-masjid yang jumlahnya jutaan di setiap pulau Nusantara, terdiri dari 16.000 pulau, terus mengumandangkan azan dalam Bahasa Arab. Pesantren-pesantren, madrasah-madrasah, dan pergu-ruan tinggi Islam tersebar di seluruh 33

is now increasingly distant in relation to the Middle East and Nusantara. Previously Arab traders came directly to Nusantara bringing their religion and culture. Mixed marriages also formed unique traditions and culture. Now international relations between the Middle East (as named and seen through a European lens) and Nusantara have experienced a drop. In the field of theology of course, people of Nusantara have attempted to maintain the relationship, by visiting under the auspices of the holy pilgrimages *haji* and *umrah*. The Arabic language is still sung continuously in Muslim ceremonies, at least five times a day by each person. Musholla and mosques that number in the thousands on every island of Nusantara, more than 16,000 islands, continue to ring out the call to prayer in Arabic. Islamic boarding schools, madrasa and Islamic tertiary institutions in as many as 33 provinces in Indonesia solemnly teach Arabic. But how do they connect directly with the Arab world? Do they understand themselves in the same way as Arabic people understand themselves, and understand different religions in nations below the wind?

31

What is unique, and worth noting, is that the Arabic language taught in religious and educational institutions in Indonesia is the

Madonna learns Alquran
because of Yemen, a news
clipping taken from local
newspaper (Indra Arista)



INDRA ARISTA

provinsi di Indonesia mempelajari Bahasa Arab dengan khidmat. Tetapi bagaimana mereka berhubungan secara langsung dengan dunia Arab? Apakah mereka memahaminya sebagaimana orang Arab itu sendiri memahami diri mereka sendiri, dan memahami umat lain di negeri bawah angin?

Yang unik dan patut dicatat adalah Bahasa Arab yang dipelajari di lembaga-lembaga keagamaan dan pendidikan di Indonesia adalah bahasa klasik abad pertengahan. Bukan Bahasa Arab modern yang saat ini menjadi bahasa percakapan dan media pergaulan di dunia Arab modern—baik jurnalistik, diplomasi politik, maupun ekonomi. Bahasa Arab klasik inilah yang tertulis di kitab-kitab *fiqh* (hukum), sufisme (*tasawuf*), filsafat, dan kitab-kitab retorika klasik (*nahwu*, *sharaf*, *balaghah mantiq*). Benar adanya bahwa Muslim Nusantara terus-menerus melafalkan Arab bahkan mempelajari Bahasa Arab tetapi itu adalah Arab klasik yang sudah tidak lagi dilafalkan oleh orang Arab kini. Ada dialek (*lahjah*) Mesir, Tunisia, Aljazair, Saudi, dan lain-lain. Maka jika jemaah haji yang mengenal Arab klasik hendak menggunakanannya di Makkah atau Madinah, akan terlihat seperti orang mengaji, tidak bercakap dengan orang Arab. Maka bayangan orang Islam Nusantara tentang Arab adalah Arab zaman klasik, atau pertengahan. Kita orang Melayu akan familiar dengan nama-nama yang menjadi rujukan keseharian dari *fiqh* sampai *tasawuf*, dari Al Ghazali sampai Imam Syafii. Maka bayangan kita adalah bayangan imajinasi yang idealis karena beban teologis tersebut.

Padahal dunia Arab sudah jauh berubah. Arab bukanlah entitas monolitik, satu adanya, tetapi Arab terbagi-bagi menjadi kekuatan politik dan area yang masing-masing mempunyai sejarah dan tradisinya yang berbeda-beda. Arab bukanlah dunia satu seperti yang dibaca di kitab klasik sana. Arab bukanlah tanah suci semuanya. Arab—

classic language of the middle ages. Not modern Arabic that is now the language of conversation and the medium of socialising in the modern Arab world—including journalism, political diplomacy, and economics. Classical Arabic is written in books of *fiqh* (law), Sufism (*tasawuf*), philosophy, and classical rhetoric (*nahwu*, *sharaf*, *balaghah mantiq*). Certainly there are Nusantara Muslims who continue the pronunciation of Arabic and teach Arabic language, but that is classical Arabic which is no longer used by Arabic people. There are Egyptian, Tunisian, Algerian, Saudi and other dialects. So if hajj pilgrims who speak classical Arabic wish to use it in Mecca or Medina, they will seem as if they are on a pilgrimage, and not speaking to local Arabs. So Nusantara Muslim's perceptions of Arabia are Arabic in the classical era. As Malay peoples we are familiar with names and words that have become daily reference points, from *fiqh* to *tasawuf*, from Al Ghazali to Imam Syafii. So our perception is an idealistic imagining burdened by this theology. However the Arab world is much changed.



Jasmina Metwaly, *From Behind the Monument*, 2013 (detail)

sebagaimana juga Nusantara—sudah jauh berubah dari waktu ke waktu, kekuatan politik ke kekuatan politik, sejarah ke sejarah. Ini yang perlu disadari, bagaimana membentuk relasi itu, antara Indonesia dan dunia Arab.

Sebut saja Makkah dan Madinah. Dua kota itu telah mengalami pembaharuan secara fisik yang luar biasa. Kota Makkah yang di situ Kabah bertempat, telah dibentengi oleh gedung-gedung dahsyat dan pencakar langit yang telah melampaui masjid-masjid yang ada yang telah dibangun dari zaman Umayyah, Turki Utsmani, serta dinasti Saudi yang awal. Bangunan modern dan hyper-modern telah mendominasi lanskap Makkah, sehingga menjadi kota yang enak dikunjungi dan bernaung di dalamnya, di mana setiap musim haji berjubel umat Islam seluruh dunia mendamba spiritualitas. Dengan latar belakang gedung-gedung arsitektural Eropa dan Amerika, jamaah membayangkan kehidupan Nabi Muhammad 1.500 tahun silam. Realitasnya,

Arabia is not a monolithic entity, but is a divided into political authorities, each area having its own history and traditions. Arabia is not a single world like the one we read about in the classical books. Arabia is not all holy land. Arab—the same as Nusantara—is already very different under different times, different political powers, and different histories.

Take for example Mecca and Medina. These two towns have experienced extraordinary physical renewal. Mecca, where the Kabah is located, is walled by formidable buildings and skyscrapers that overwhelm the mosque that was built in the era of the Umayyad, Ottoman Turkey and the first Saudi dynasty. These modern and hyper-modern buildings dominate the Meccan landscape, so they have become cities pleasant to visit and stay in, which every hajj season are crowded with followers of Islam from around the world on spiritual quests. With the background of architecture of Europe and America, pilgrims imagine the life of the prophet Muhammad, 1,500 years ago. In reality Mecca is not the Mecca of the 7th century where Islam was revealed and expressed for the first time, surrounded by barren hills and caves for the concealment of the prophet and his friends when they planned the *hijrah* (flight from Mecca to Medina). The tall buildings, the toll roads and the parks with artificial plants have changed it from the imaginings of Muslims in Nusantara.

33

Even more unfortunately, Indonesia has become dominated by Islam, and its population is no longer diplomatically connected directly to the international political constellations of the Arab world that were left behind in the past. The Arab world is very close to the United States of America, especially Saudi Arabia, both through the oil trade, contemporary politics and culture. American engineers join work on the oil fields of Saudi Arabia, European architects built its buildings, and the American



DWI OBLO

Makkah bukanlah Makkah yang dulu pada abad ke-7 di mana Islam diwahyukan dan disiarkan pertama kali, yang dipenuhi dengan bukit-bukit gersang dan gua-gua tempat bersembunyi para sahabat dan juga Nabi saat merencanakan hijrah dari kota kelahiran Makkah menuju kota Madinah yang nantinya menjadi batu utama peradaban Islam. Demikian juga Madinah, kota Nabi bukanlah kota Nabi yang dulu lagi. Gedung-gedung tinggi, jalanan tol dan tanaman dengan tanah artifisial telah berubah dari imajinasimu orang Islam di Nusantara.

34

Sayangnya lagi, Indonesia yang telah didominasi oleh Islam, dan para penduduk Indonesia tidak lagi berhubungan langsung secara diplomatik dalam percaturan politik internasional dengan dunia Arab yang telah meninggalkan masa lalunya itu. Dunia Arab sangat dekat dengan Amerika Serikat/AS, terutama Arab Saudi, baik dari segi perdagangan minyak, politik saat ini, juga budaya. Para insinyur AS turut menggarap ladang minyak Arab Saudi, para arsitek Eropa turut membangun gedung-gedungnya, dan naungan politik negara *Superpower* AS terhadap Saudi telah lama terjalin. Tepatnya, Saudi sangat erat hubungannya dengan AS. Bagaimana peristiwa penyerangan Kuwait oleh Iraq pada awal 1990-an, sehingga menelorkan intervensi AS untuk memukul balik Saddam Hussein, Saudi berperan sebagai pendukung intervensi penyerangan tersebut untuk mengembalikan daulat Kuwait. Sementara Indonesia terlambat dibumbui beban teologis untuk melihat ini semua. Banyak kelompok keagamaan Indonesia yang menyederhanakan pemahaman mereka, bahwa Arab adalah pelindung Islam, sementara Barat adalah musuh dan penghalang Islam. Penempatan ini tentu mudah dipahami, karena kesederhanaannya, namun jelas pemahaman yang menyesatkan. Politik tidak sesederhana itu. Kafir dan Islam tidak bersama-sama membagi wilayah dunia ini. Kepentingan-kepentingan politik antara

Superpower's political shelter of the Saudis has long been underway. To be precise, the Saudis are closely associated with the United States. In the incidence of the Iraqi attack in Kuwait at the beginning of the 1990s spawned US intervention to hit back at Saddam Hussein, the Saudis have a role as supporters of intervention on that attack in order to restore the sovereignty of Kuwait. Meanwhile Indonesia is too burdened by theology to see any of this. Many Indonesian religious groups have simplified their thinking, seeing the Arabs as defenders of Islam, while the West is an enemy and impediment to Islam. These positions are easy to understand, because they are simple, but they are clearly misleading understandings. Politics is not as simple as that. Islam and non-Islam do not completely demarcate this world. Political interests between the Arab world and the US connect them both. Connections which cannot be simplified except with old classical understandings, that there is Islam and there are others who are secular and liberal. Even more uniquely, Abu Dhabi and Kuwait are of course supporters of a free market. Remember, Indonesia is too.

Also, in American universities there are many Faculties of Middle Eastern Studies, which teach Middle Eastern politics. While in Indonesia, as a Muslim nation, there are no Faculties of Middle Eastern Politics, but rather many who teach *fiqh*, *tasawuf* and classical philosophy. Indonesia understands little of the Israeli-Palestinian conflict or how a resolution might be reached. What it has is emotion mixed with theology. So the response to the relationship between Israel and the Arab world is based on theology rather than reality.

In short, in the current world of education and research, Indonesian intellectuals and researchers pay very little attention to contemporary Arabia. There are also very few Indonesian politicians who tend to make direct contact with the Arab world. Howe-

dunia Arab dan AS telah menghubungkan keduanya. Hubungan yang tidak bisa disederhanakan hanya dengan pemahaman klasik dan lama, satu Islam dan yang lain sekular dan liberal. Lebih unik lagi, Abu Dhabi dan Kuwait tentu pendukung pasar bebas. Ingat, Indonesia juga.

Demikian juga, di universitas-universitas AS, banyak dibuka Jurusan Timur Tengah, yang mempelajari politik di Timur Tengah. Sedangkan di Indonesia, sebagai negeri Muslim, tidak ada Jurusan Politik Timur Tengah, yang banyak adalah *fiqh*, *tasawuf*, dan filsafat klasik. Indonesia kurang mengerti bagaimana Israel dan Palestina berkonflik dan bagaimana resolusi antar keduanya. Yang ada adalah pemahaman emosi yang bercampur teologis. Sehingga respon atas hubungan Israel dan dunia Arab lebih didasari oleh teologi daripada realitas.

Pendek kata, dalam dunia pendidikan dan penelitian kini, cendekiawan dan peneliti Indonesia sedikit sekali mempunyai perhatian pada Arab kontemporer. Para politisi Indonesia juga sedikit yang mengarah langsung berhubungan dengan dunia Arab. Tetapi, hubungan itu berkelok, yaitu lewat Barat. Tentu Barat langsung berhubungan dengan dunia Arab. Indonesia, di sisi lain, juga langsung berhubungan dengan Barat, Eropa, maupun Amerika. Banyak studi tentang Indonesia digalakkan di Cornell misalnya, di Amerika. Juga di Australia, di beberapa universitas. Tak asing lagi, di Eropa, terutama Belanda dan Prancis, studi tentang keindonesiaan juga berkembang. Para peneliti Amerika, Eropa, dan Australia sering berkunjung dan fasih berbahasa Indonesia. Demikian juga para peneliti Indonesia menulis karya-karyanya dalam bahasa internasional Eropa saat ini: Inggris, Prancis, dan Jerman. Namun, sedikit sekali yang menulis dalam Bahasa Arab. Maka hubungan antara Arab dan Nusantara cukup berkelok, lewat terminal Barat lebih dahulu. Jika cendekiawan atau peneliti Indonesia ingin mempelajari dunia Arab kontemporer,

ver, that relationship is turning, through the West. Of course the West has direct contact with the Arab world. Indonesia, on the other hand, also has direct contact with the West, Europe, and America. Many studies of Indonesia have been supported by Cornell for instance, in America, and also in a number of Australian universities. It is no longer strange in Europe, especially in Holland and France, that Indonesian studies are developing. American, European and Australian researchers frequently visit Indonesia and are fluent in the Indonesian language. So too Indonesian researchers who write in international languages now: English, French, and German. However, very few write in Arabic. So the connection between Arabia and Nusantara has turned a corner, through the West first. If Indonesian intellectuals or researchers want to teach about the contemporary Arab world, whether they want to or not they will have to read articles in English or other European languages.

The West in fact has an important role as a conduit of scholarship at this time. If Indonesia wants to connect itself to the Arab world again, the pathway has branched out, it's no longer a direct route to the destination.

Most uniquely, while Indonesian intellectuals and researchers are still interested in the matter of Arabia, although they must approach via the West first, until now there has rarely, or never, been Arab researchers interested in Indonesia. It is the same with politics. The Arab world pays very little attention to Indonesia (see for instance Abaza, 2004), although they know—or are conscious of—Indonesia as the nation with the largest Islamic population in the world. There are many mosques, musholla, madrasa, and Islamic boarding schools, and even tertiary education institutions that teach Arabic; there is not one educational centre in the Arab world that teaches the Indonesian language. Indonesia seems unattractive. This nation below the wind has been unsuc-

mau tidak mau harus membaca artikel-artikel dalam Bahasa Inggris, atau bahasa Eropa lainnya.

Barat ternyata berperan penting sebagai terminal ilmu pengetahuan saat ini. Jika Indonesia ingin menghubungkan dirinya ke dunia Arab lagi, maka jalan bercabang, tidak langsung tol menantinya.

Yang sangat unik adalah, jika cendekiawan dan peneliti Indonesia masih saja tertarik masalah kearaban, walaupun dengan

cessful in attracting the attention of peoples above the wind. Our faith may be the same, one religion, one prophet, but mutual learning and mutual interest do not prevail.

Reformation and The Arab Spring

From 1996 to 1998, as a recent graduate of a bachelor degree, I joined the demonstrations to bring down Soeharto. I was not involved directly in the toppling of the New Order regime at its climax in



Eko Nugroho, *Taman Berbulan Kembar* (*Garden with Twin Moon*), 2013 (detail)

jalan berkelok ke Barat dulu, sampai kini jarang, atau tidak pernah ada, peneliti Arab tertarik ke Indonesia. Demikian juga secara politik. Sedikit sekali perhatian dunia Arab ke Indonesia (lihat misalnya Abaza 2004), walaupun mereka mengetahui—atau tanpa sadar—bahwa Indonesia merupakan negara dengan penduduk Islam terbanyak di dunia. Banyak masjid, musala, madrasah dan pesantren, bahkan perguruan tinggi masih terus mempelajari Bahasa Arab, tak satu universitas pun, tak satu pusat pendidikan pun di dunia Arab yang khusus mempelajari

1998, because at that time I was finishing my Masters in Canada. But I was involved in the movement at its embryonic stage, and active in the demonstrations at the IAIN (State Islamic Religious Institute that later became a University) Sunan Kalijaga. Many times there were demonstrations that united students from various higher education institutions to express the aspirations of the younger generation: freedom, justice, opportunity and democracy in opposition to the regime that was full of corruption, collusion

37



INDRA ARISTA

Bahasa Indonesia. Indonesia terasa kurang menarik. Negara bawah angin tidak berhasil mencuri perhatian orang-orang atas angin. Iman boleh sama, agama satu, nabi satu, tetapi saling mempelajari dan saling tertarik tidak berlaku di sini.

Reformasi dan *Arab Springs*

Pada 1996 sampai 1998, saya sebagai mahasiswa yang baru saja lulus S1, ikut berdemo menurunkan Soeharto. Saya tidak terlibat langsung dalam menurunkan rezim Orde Baru di masa klimaksnya 1998, karena saat itu saya masih menyelesaikan S2 di Kanada. Tetapi cikal bakal gerakan mahasiswa itu saya terlibat, dan aktif, dalam berdemo di IAIN (Institut Agama Islam Negeri yang akhirnya menjadi universitas) Sunan Kalijaga. Berkali-kali mengadakan demonstrasi dan menyatukan mahasiswa dari berbagai perguruan tinggi untuk mengekspresikan aspirasi anak muda: kebebasan, keadilan, kesempatan, dan demokrasi untuk melawan rezim yang dipenuhi dengan KKN (korupsi, kolusi, dan nepotisme). Puncak gerakan mahasiswa 1998 telah melengserkan kekuasaan selama tiga dekade. Rezim lama akhirnya tumbang juga, diganti dengan berbagai macam percobaan politik, dari penggantian presiden yang begitu cepat, Habibie, Gus Dur, hingga Megawati, dan pemilihan secara langsung para pemimpin eksekutif maupun legislatif.

Indonesia, singkatnya, telah melakukan percobaan di tahun 1998, dengan melengserkan rezim lama, dan menggantinya dengan berbagai macam percobaan demokrasi, yang terasa menyakitkan. Krisis ekonomi, krisis politik, dan identitas. Timor Timur melepaskan diri. Aceh bergolak, dan mendapatkan otonominya kembali. Desentralisasi juga merupakan percobaan baru di era Reformasi.

Di dunia Islam, Indonesia adalah percobaan pertama bagaimana menjawab tantangan yang banyak dilontarkan oleh banyak

and nepotism. The height of the student movement in 1998 deposed the authority of three decades. The old regime eventually collapsed, replaced by various political experiments, through a swift turnover of presidents, Habibie, Gus Dur to Megawati, and direct election of executive and legislative leadership.

Indonesia, in short, undertook an experiment in 1988, toppling an old regime and replacing it with various painful experiments in democracy. Economic crises, political crises, identity crises. East Timor separated itself. Aceh seethed, and returned to autonomy. Decentralisation was also a new experiment in the Reformation era.

In the world of Islam, Indonesia is an early experiment in how to answer the challenge so often raised by the world's intellectuals and researchers; are Islam and democracy aligned and compatible? Is democracy suitable for dogmatic, unenlightened and fanatical Islam? Is Islam capable of adjusting itself to democracy? Normatively and ideologically of course there are many efforts to prove that Islam is sufficiently flexible. But the political reality is not as beautiful as imagined. Indonesia as the largest Muslim nation, and perhaps as secular as Turkey, experienced many shocks in its journey to democracy. But what influence has Indonesia's toppling of an old regime on the Islamic world in the Arab world? Does the Arab world look to the Indonesian reformation of 1998? Is it a particular inspiration for those that are still now stricken with the fever of the Arab Spring?

Nearly two decades after reformation in Indonesia, that is in 2011, the Arab world experienced political turmoil that spread from Tunisia to Egypt, Libya, Yemen and Syria (see for instance Dabashi 2012; also Ramadan 2012). Ben Ali was brought down by his people. Husni Mubarak also followed. Muammar Qaddafi was hunted to an even more tragic and horrific end. Now in Syria

cendekiawan dan peneliti dunia, apakah Islam dan demokrasi itu sejalan dan seiring? Apakah demokrasi itu cocok untuk Islam, yang dogmatis, belum tercerahkan, dan fanatik? Apakah Islam mampu menyuaikan diri dengan demokrasi? Secara normatif dan ideologis tentu banyak usaha untuk membuktikan bahwa Islam juga cukup fleksibel. Tetapi kenyataan politik tidak seindah yang dibayangkan. Indonesia yang merupakan negara Muslim terbesar, dan mungkin tersekuler setelah Turki, mengalami banyak guncangan dalam perjalannya menuju demokrasi. Tetapi apa pengaruh Indonesia yang telah meruntuhkan rezim lama untuk dunia Islam di dunia Arab? Apakah dunia Arab melihat reformasi Indonesia di 1998? Apakah ada inspirasi tertentu bagi mereka, yang saat ini masih dilanda demam *Arab Springs*?

Hampir dua dekade setelah reformasi di Indonesia, yaitu tahun 2011, di dunia Arab terjadi gejolak politik yang menular dari Tunisia, Mesir, Libya, Yaman, dan Syria (lihat misalnya Dabashi 2012; juga Ramadan 2012). Ben Ali diturunkan rakyat. Husni Mubarak juga menyusulnya. Muammar Qaddafi lebih tragis lagi dalam perburuannya menuju akhir hidup yang menggerikan. Kini, di Syria terjadi perang saudara yang tak berkesudahan. Sulit membandingkan apa yang terjadi di dunia Arab—yang dalam naungan penerusan *Arab Springs*—dengan reformasi di Indonesia. Libya jelas tidak sebanding dan sulit dibandingkan dengan Indonesia. Qaddafi diburu, di akhir masa keruntuhannya. Soeharto jauh lebih nyaman, masih diorangkan. Mubarak yang paling beruntung pun masih diadili, bahkan diancam hukuman mati. Soeharto tidak pernah menginjakkan kakinya di pengadilan. Pun Soekarno tidak pernah terjadi pada dirinya. Indonesia mempunyai sejarah tersendiri dalam bersikap pada para mantan pemimpin yang telah menjadi diktator. Syria tidak sebanding, perang saudara tidak pernah separah itu setelah reformasi



ADAM SAM

Adam Sam, photo was taken during Duto Hardono's residency at Beirut, Egypt, in September-October 2013

there is a civil war that knows no end. It is hard to compare what happens in the Arab world—in the shadow of the Arab Spring contagion—with the Indonesian reformation. Libya is clearly not comparable to Indonesia. Qaddafi was hunted down at the end of his demise. Soeharto's experience was much safer, he was still treated as a human. Mubarak was more fortunate in being taken to court, although threatened with the death sentence. Soeharto never set foot in a court of law. That never happened even to Soekarno. Indonesia has its own history of dealing with former leaders that become dictators. Syria is no comparison, such an intense civil war never occurred after the reformation of Indonesia. However perhaps Egypt,



ADAM SAM

Adam Sam, photo was taken during Duto Hardono's residency at Beirut, Egypt, in September-October 2013

Indonesia. Bagaimana pun juga mungkin Mesir masih sealur dalam pasca keruntuhan pemimpin kuat Mubarak. Mesir mengadakan pemilihan presiden secara langsung dengan terpilihnya Muhammad Mursi, yang akhirnya jatuh di bawah koordinasi sayap militer.

Adakah hubungan atau diambil pelajaran dari dua peristiwa di dunia Islam, Reformasi di Indonesia dan *Arab Springs* di dunia Arab? Jika ya, apakah satu dunia bisa belajar dari dunia lainnya, saling belajar?

Menyambung Jembatan

Memperbaiki jembatan yang menghubungkan dunia Arab dan Nusantara patut

after the collapse of Mubarak's powerful leadership has a similar track. Egypt underwent direct presidential elections with the election of Muhammad Morsi, who eventually fell under the coordination of a military faction.

Is there a connection or lesson to be taken from these two events in the Islamic world, Reformation in Indonesia and the Arab Spring in the Arab world? If so, what can one world learn from another, what can they teach each other?

Building a Bridge

Repairing the bridge that connects the Arab worlds with Nusantara is worth considering.

dipertimbangkan. Beban teologis antara keduanya bisa jadi bukan kekuatan negatif, tetapi modal dasar. Keterpisahan di era globalisasi di antara dunia Arab dan Indonesia merupakan ironi. Barat menjadi penghubung yang berkelok antara Arab dan Indonesia; mungkin bisa disederhanakan, dengan cara Nusantara membangun jembatan langsung menuju Arab. Apakah kedua dunia bersedia saling belajar? Bahasa Arab kontemporer dipelajari di Indonesia; juga Bahasa Indonesia dipromosikan dan sudi dipelajari di tanah Arab. Mungkinkah? ■

The theological burden between the two could become not a negative power, but base capital. The separation in the global era between the Arab world and Indonesia is a kind of irony. The West has become the divergent connection between Arabia and Indonesia; perhaps this can be simplified, by way of building a direct bridge to the Arabs. Are these two worlds ready to learn from each other? Contemporary Arabic taught in Indonesia; Indonesian promoted on Arab soil? Is it possible? ■

41

Rujukan

- Abdurrahman, Moeslim (2000) "On hajj tourism: In search of piety and identity in the new Order Indonesia." Ph.D dissertation University of Illinois at urbana-Champaign.
- Abaza, Mona (1994) *Islamic education, perception, and exchanges: Indonesian students in Cairo*. Cahier d'Archipel 23, EHESS, Paris.
- Bruinessen, Martin van (2012) "Indonesian Muslim and their Place in the Larger World of Islam," in *Indonesia Rising, The Repositioning of Asia's Third Giant*, Anthony Reid, ed. Singapore: ISEAS.
- Dabashi, Hamid (2012) *The Arab Spring: the end of postcolonialism*. New York: Zed Books.
- Guggenheim, Scott (2012) "Indonesia's Quiet Springtime: Knowledge, Policy and Reform," in *Indonesia Rising*.
- Hannigan, Tim (2012) *Raffles and the British Invasion of Java*. Singapore: Monsoon.
- Hitti, Philip K. (1967) *History of the Arabs: From the Earliest Times to the Present*. 9th ed. London: Macmillan.
- Laffan, Michael (2004) *Islamic Nationhood and Colonial Indonesia: The Umma Below the Winds*. London: Routledge.
- Ramadan, Tariq (2012) *The Arab awakening: Islam and the new Middle East*. London: Allen Lane.
- Ricklefs, M. C. (1998) *The seen and Unseen Worlds in Java, History, Literature and Islam in the Court of Pakubuwono II, 1726-1749*. St. Leonards and Hawai'i: Allen and Unwin and University of Hawai'i Press.
- Ricklefs, M.C. (2007) *Polarising Javanese Society, Islamic and Other Visions (c. 1830-1930)*. Singapore: National University of Singapore Press.
- Tabari (1962) *Tarikh al-rusul wa-l-muluk*. ed. Muhammad Abu al-Fadl Ibrahim. Cairo: Dar al-Ma'arif.
- Abdurrahman, Moeslim (2000) "On hajj tourism: In search of piety and identity in the new Order Indonesia." Ph.D Dissertation University of Illinois at urbana-Champaign.
- Abaza, Mona (1994) *Islamic education, perception, and exchanges: Indonesian students in Cairo*. Cahier d'Archipel 23, EHESS, Paris.
- Bruinessen, Martin van (2012) "Indonesian Muslims and their Place in the Larger World of Islam," in *Indonesia Rising, The Repositioning of Asia's Third Giant*, Anthony Reid, ed. Singapore: ISEAS.
- Dabashi, Hamid (2012) *The Arab Spring: the end of postcolonialism*. New York: Zed Books.
- Guggenheim, Scott (2012) "Indonesia's Quiet Springtime: Knowledge, Policy and Reform," in *Indonesia Rising*.
- Hannigan, Tim (2012) *Raffles and the British Invasion of Java*. Singapore: Monsoon.
- Hitti, Philip K. (1967) *History of the Arabs: From the Earliest Times to the Present*. 9th ed. London: Macmillan.
- Laffan, Michael (2004) *Islamic Nationhood and Colonial Indonesia: The Umma Below the Winds*. London: Routledge.
- Ramadan, Tariq (2012) *The Arab awakening: Islam and the new Middle East*. London: Allen Lane.
- Ricklefs, M. C. (1998) *The seen and Unseen Worlds in Java, History, Literature and Islam in the Court of Pakubuwono II, 1726-1749*. St. Leonards and Hawai'i: Allen and Unwin and University of Hawai'i Press.
- Ricklefs, M.C. (2007) *Polarising Javanese Society, Islamic and Other Visions (c. 1830-1930)*. Singapore: National University of Singapore Press.
- Tabari (1962) *Tarikh al-rusul wa-l-muluk*. ed. Muhammad Abu al-Fadl Ibrahim. Cairo: Dar al-Ma'arif.



ARIEF SUKARDONO

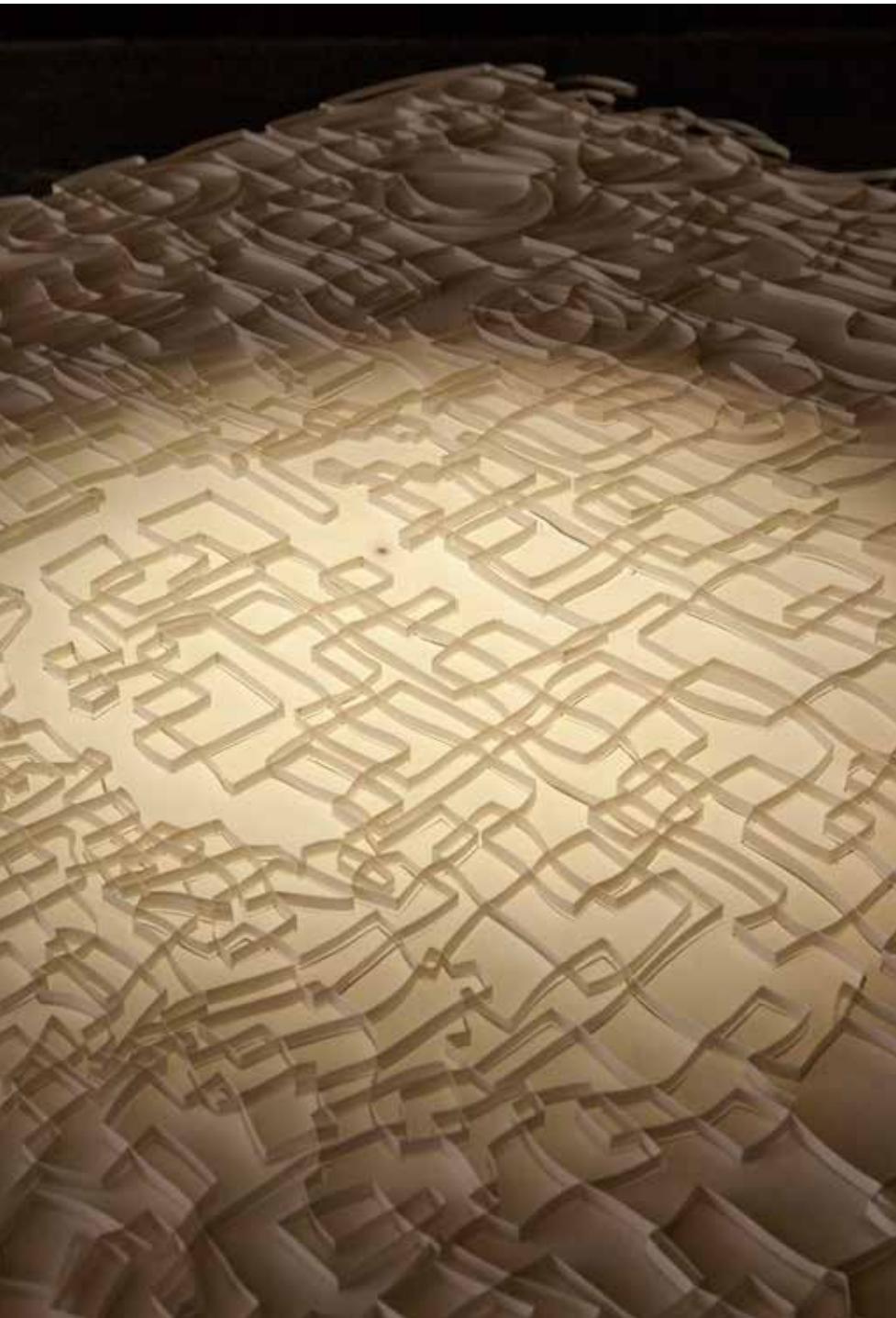
ABOVE

Prilla Tania, installing her work
at Jogja National Museum,
November 2013

LEFT

Prilla Tania, *Takhtet Al Qaleb*,
2013 (detail)





Wawancara dengan **Prilla Tania**, seniman Indonesia yang melakukan residenyi di Kota Sharjah, Uni Emirate Arab (UEA), Pewawancara: **Ferika Yustina Hatmoko** dan **Brigitta Engla A.**, (peserta PMPSK - Program Magang Penulisan Seni dan Kewartawanan) 15 November 2013, di Yogyakarta.

44

“

... Kemudian aku melihat waktu. Kalau di sana (Kota Sharjah, UEA), jam sore adalah waktu anak-anak bermain, orang-orang mulai keluar rumah, bahkan sampai jam 11 malam anak-anak masih bermain. Karena panas, kalau keluar siang hari. Tapi mungkin karena aku datang di musim panas. Kalau musim dingin aku nggak tahu aktivitasnya seperti apa. Pernah suatu malam sekitar pukul 10.30 malam, aku melihat di taman masih ada keluarga yang sedang piknik, kemudian anak-anak bermain sepeda. Oh, saya membayangkan kalau di sini mataharinya besar dan bulannya kecil, sedangkan di Indonesia matahari kecil, bulannya besar.

”

Interview with **Prilla Tania**, Biennale Jogja XII artist in residence, coming from Bandung, Indonesia. She completed her residency program in Sharjah, United Arab Emirates. Interviewer: **Ferika Yustina Hatmoko** and **Brigitta Engla A.** (participant of Internship Program on Arts Writing and Journalism - PMPSK), on November 15th 2013, Yogyakarta.

45

“

... Then I observed the time. There (Sharjah, United Arab Emirates), the children play in late afternoon, people also go out around that time, the children even play until 11 o'clock in the evening. Because it is too hot to be out during the day. But maybe this is because I stayed during the summer. I do not know what it is like during winter. One evening around 10.30 pm, also a family having a picnic at the park, their children were riding bicycles. And also, in my mind, the sun there is big and the moon is small, while in Indonesia is the other way around.

”

PERSIMPANGAN KEDUA

Praktik dan Kerjasama



THE OPENING CEREMONY OF PARALLEL
EVENTS BIENNALE JOGJA XII, ON
PARANGKUSUMO BEACH, YOGYAKARTA,
NOVEMBER 24TH, 2013

SECOND CROSSROAD

Practice and Collaboration



Wawancara dengan **Bang Uddin**, seorang Indonesia yang sampai sekarang telah tinggal di Arab Saudi selama hampir 10 tahun, Pewawancara: **Aisyah Hilal**, 26 September 2013 via VoiceNote WhatsApp.

48

“

Bermacam-macam tanggapan orang Arab terhadap orang Indonesia yang berada di Arab Saudi. Ada yang baik, ada juga yang kurang bagus, atau kurang baik. Kalau yang baik, sampai berpuluhan-puluhan tahun bekerja di satu orang. Tapi kalau yang tidak baik, bahkan baru beberapa hari saja sudah kabur dari majikannya. Itulah situasi yang berada di Arab Saudi. Jadi yang baik itu sama di mana-mana, kayaknya seperti itu.

... Yang bisa saya temui di Arab Saudi, ya itulah, lebih-lebih jemaah haji. Kalau kita menemukan orang-orang Indonesia yang berada di Arab Saudi, kita senang, apalagi para jemaah haji yang kadang-kadang tidak tahu jalan dan kita bisa membantu, *alhamdulillah*, ada kesenangan tersendiri di dalam hati.

”

“

The Arabs have various perceptions on Indonesian being in Saudi Arabia. Some are good, some are less good or more negative. The good ones would stay for decades working for one person. While the not so good ones ran away from their employer just after a few days of work. That is the situation here in Arab. So the good ones are the same everywhere, that's what I think.

... Whom I have met in Arab, well those pilgrims. If we ran into Indonesians in Arab, we are happy, especially when they got lost ad we could help them show the way, *Alhamdulillah*, I feel some pleasure within me.

”

49

Interview with **Bang Uddin**, an Indonesian who has been living in Arab for almost 10 years. Interviewer: **Aisyah Hilal**, on September 26th 2013, via VoiceNote WhatsApp.

بلاد العرب، أهي بلدان الأحلام؟

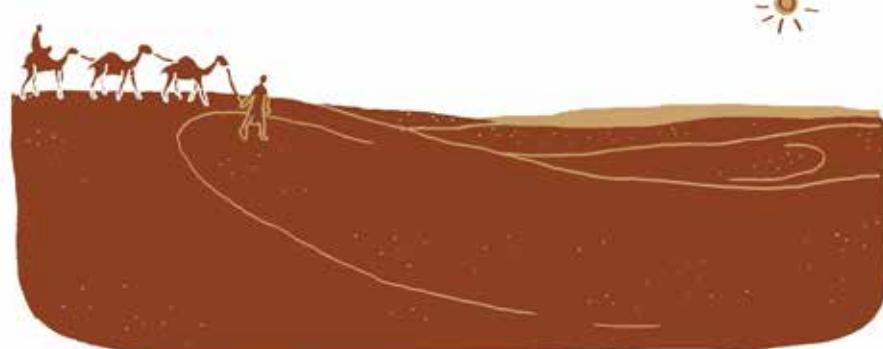


عمل مشترك بين فيري هاندаяني وبريهاتموکو موکی

Arab, the Land of the Dream?
Collaborative Comic of Verry Handayani and Prihatmoko Moki

انفجار المحروقات

العالم العربي والرواية شديدة الحرارة والتعب



51

AN OIL BOOM
THE ARABS AND THE DESERT ARE HOT AND MISERABLE

ولكن بعدما عثر على النفطات، أصبحت العربية "ووو"



BUT WHEN THEY DISCOVER OIL, THE ARABS ARE LIKE WOW

مرحبا بقدوم الازدهار



Welcome prosperity!

ويمكان آخر ...



استغفر الله العظيم، يا رب،
كيف احتسلي وافدم بيتي
أكان هناك من يكفل بشوؤن أولادي؟

ELSEWHERE

"Astaghfirullah al adzim.....my house is a mess!"
"Is there someone who can look after these children!!!"

انفجار اوتھال

ضيق ميدان العمل عندهما سلط سوحرتو على أمور هذه الدولة خلال ثمانينات، مع أن موجة البطالة اشتدت.

A MIGRATION EXPLOSION

AROUND THE 1980S IN THE SOEHARTO ERA, JOB OPPORTUNITIES WERE SCARCE WHILST UNEMPLOYMENT SWELLED.

52



"What can we do....there's no work.
But our stomachs still need filling"

"Yeah, even though I graduated
with honours, you know..."

"Bro, it's a queue man"

"Where are the staff???"

فيما متلا.. وقد العمال يرتب رحمن إلى خارج المدن والدول

THEN BEGAN THE MOBILISATION OF CHEAP LABOUR TO OTHER REGIONS AND OVERSEAS



"My husband's always messing around with women
My kids need to go to school.
I'm just going to get a job overseas."



THEN THE PREPARATIONS AND TRAINING BEGINS

"Alright everybody, say it again!"

"Aqshilu [washing]!" "Aqshilu!"

وبعد ثلاثة أشهر حررت فيها الإستعداد والتمارين

AND AFTER THREE MONTHS OF PREPARATION AND TRAINING



A NEW HOME: DREAMS VS REALITY



دعوة إلى وليمة العرس
جاءت من ذي قربة



54

MY BOSS IS A DARLING, MY BOSS IS A BASTARD
A WEDDING INVITATION ARRIVES FROM A CLOSE FRIEND



"Khir, is this one good or not?"

"It's okay."



"What about this one,
good or not?"

"Ugly."



"Alright then, this one's for you."
"Yes"



"SO, OFF THEY GO TO THE WEDDING RECEPTION"

في فندق فاخر أكدت وليمة العرس



At a fancy hotel the party continues

"Hiyyaaa...."

thud

هذا وقت للاستقلال



FREE TIME A HOT AFTERNOON



Haha

Hey



Stop Eeh



Waaa

"Yes Khir.... Why be like that?"

55



"So I can finish my work.
If your son ran out of the house,
he might be hit by car."



"If he died, I will be sentenced to death, right?
"Khir, move this wardrobe from here to over
there okay." "Huh?"



"Yes Khir.... Why be like that?
From the heavy workload from
her boss, she ran away and went from house



"I'm looking for work." "We don't have any."



"Aaaaah, thief." "No....I'm looking for work."
"I'm looking for work." "Sure, come on in."

يا ملجمًا، أين أنت؟

MY HAVEN, WHERE ARE YOU?

إذارة سفارة جمهورية إندونيسيا مليلة بالمعاملات الإندونيسية
ومن يعانى مشاكل مختلفة.



يا موظف، ما نتيجة تقريري؟

أيهواه، ما زلت في عمليته.
اصبرى لحظة!

56

AT THE OFFICE OF THE EMBASSY OF THE REPUBLIC OF INDONESIA
YOU'LL FIND MANY INDONESIAN OVERSEAS WORKERS [TKI] WITH MANY PROBLEMS
"Who are you, hey?" "My goodness....My work is too hard, I want to go home
but they're holding my passport."

"Sir, how is my report progressing?"
"Yes, it's being processed, please be patient...."



حسناً، سنفعل بطريقتنا خحن.
إنه علم الجدوى للتalking مع الإنسان الآلي!

سأصبح موظف القهوة في واسة العرس.
سوف نكسب بذلك أموالاً أكثر
للرجوع إلى البيت.

"Sir, when can I go home?"
"You'll have to wait,
so you can all leave together. Please be patient...." Huh!

FINE, WE'LL DO IT OUR OWN WAY. IT'S LIKE TALKING TO A ROBOT!
"I want to work at weddings as a coffee waiter.....The money is better,
to get home."



Then each of the TKI implements their own strategies.

"I want to go back home and I will fight for it!"

for saving up money to pay for their
journey home, without going through
the Embassy.

"Hey, why you're taking off the abaya? It's a sin..."
"What sin? Bye bye my past life..."

ترجع عاملة إندونيسية إلى بيتها وتتنفس هنيهة.



MY HOME IS MY PALACE

RETURNING HOME AND DRAWING BREATH FOR A MOMENT

"Hey" "Muuuum."

كيف حالك؟

بخير، الحمد لله
أين مرة اليد؟



57

فأكملت الوالدة برجوعها إلى البيت وسلامتها ليهدن من عائلتها وأصدقائها.

إيدي، أرسلي هذه الرزمة إلى السيدة سرمي!

أيهوه، يا أمي!



THEN, SHARING FOOD WITH FRIENDS AND FAMILY TO CELEBRATE A SAFE JOURNEY HOME

"Ida, take this to Mrs. Sarmi please."

"Sure Mum...."

السيدة سرمي، هذه رزمة من أمي
لشكراً لرجوعها إلى هنا.

أوه، ورجعت أمك؟



الحمد لله، بالأمس أخبرتني سوتين أن إيهah تعقب بالإعدام هناك.
قبل إيهah قتلت سيدتها. والله، هي مسكونة.. مع أن إيهah ما زال طفلة.



"Mrs. Sarmi, here is a gift from my Mum
to celebrate her safe homecoming."
"Ohhh... she's home already?"

Thanks be to God, just last week I heard news from Sutin that Iya has received
the death penalty there. They say it's because she murdered her boss. Poor thing.....
and the children are still little." "Oh."

العشق المخفي

58



A LONGING THAT REMAINS
IN THE FASTING MONTH, A YEAR AFTER
HOMECOMING.

Brrriling

"Yes hello?"

"Hello Khir, when will you be coming back here again?"

ألك تورة تلبسها في العيد القادم؟
كيف إذا أرسلت بعض النقود لك؟

أولادي هنا مشتاقون
ما طبعه من طعام
وهما اشترى أيضاً تذكرة
والرز الكابولي وكباب وكبطة.



"Do you have a dress for lebaran yet?
I'll send you some money to buy one okay?"



Or buy whatever you want...
The important thing is that you come back
here. Buy a ticket too, okay?"



"The kids miss your cooking; kebuli rice,
kebabs, the way you make kabsa...
Alright then." Click

هذا قرار صعب، لكن ليست لي حيلة أخرى

"اسكين هنا دائمًا كما أسكن وكتت أسكن،
دع كلًا من هذه الأشياء متتحققًا"

يا أمي،
ساذهب إلى المزرعة



IT'S A DIFFICULT DECISION, BUT WHAT ELSE TO DO "I'm going to stay here. So, all these things can become part of a museum."
A "Honey, I'm going out to the rice field now."

Pius Sigit Kuncoro, *Hubungan Jarak Jauh yang Penuh Kontradiksi dan Membingungkan* (*A Long Distance Relationship That is Full of Contradiction and Confusing*), 2013 (detail)



DWI OBLO

Aku tidak membayangkan Jogja seperti ini adanya. Aku hanya tahu bahwa yang dari Indonesia adalah Jakarta, dan aku tadinya tidak membayangkan seni di Jogja demikian besar, aku sangat terkesan. Langkahkan saja kaki di jalan-jalan, Jogja sangat menarik. Aku memiliki seorang asisten. Tanpa dia, mustahil bagiku untuk mengerjakan karya seniku. Kendala utamaku adalah bahasa. Bagiku sangat sulit untuk memahami bahasa (sehari-hari), terutama ketika aku sedang berbelanja bahan-bahan untuk karyaku, ketika aku harus menanyakan cerita yang lebih mendalam tentang sejarah sebuah benda. Aku senang sekali ketika asistennya berbicara tentang makna-makna barang yang diperjualbelikan dan membantuku menerjemahkannya ke dalam Bahasa Indonesia.

Wawancara dengan **Ubik**, seniman residen Biennale Jogja XII asal Uni Emirat Arab. Pewawancara: **Ferika Yustina Hatmoko** (peserta PMPSK - Program Magang Penulisan Seni dan Kewartawanan), 20 November 2013, di Yogyakarta.

I have no expectation that Jogja is like this. I only know that which from Indonesia is Jakarta, and did not think that the art in jogja is so big, I am very impressed. Just go walking on the streets, it's interesting. I have an assistant. Without him, it's impossible I can do my artwork. Especially problem language. Very difficult to understand the meaning, especially when i buy the materials to make artwork, when i must question more specific about forms' history. Very happy when my asisstant talking about the meanings of that trade and help me to translate in Indonesia language.

Interview with **Ubik**, Biennale Jogja XII artist in residence, coming from United Arab Emirates. Interviewer: **Ferika Yustina Hatmoko** (participant of Internship Program on Arts Writing and Journalism - PMPSK), on November 20th, 2013, in Yogyakarta.

Wawancara dengan **Hadeyeh Badri** dari Mobius, seniman residen Biennale Jogja XII asal Dubai, Uni Emirat Arab. Pewawancara: **Brigitta Engla Aprianti** (peserta PMPSK - Program Magang Penulisan Seni dan Kewartawanan), 19 Desember 2003, di Yogyakarta.

“

Maksudku, aku tinggal di Dubai, sebuah kota yang sangat berbeda. Dubai kota yang sangat metropolis. Aku tidak leluasa merasakan alam sebagaimana aku bisa melakukannya di Yogyakarta. Di Dubai, tak ada cukup banyak petualangan. Tetapi di sini, sangat berbeda. Di sini amat sangat indah. Aku suka berjalan-jalan di sini, tetapi kendalaku adalah bahasa. Karena aku tidak bisa ngobrol dengan orang-orang sini. Aku hanya bisa ngobrol dengan orang-orang yang mengerti Bahasa Inggris. Padahal aku sangat ingin ngobrol dengan penjual makanan di jalanan sini, tetapi aku nggak bisa.

”

Interview with **Hadeyeh Badri**—member of Mobius, Biennale Jogja XII artist in residence, coming from Dubai, United Arab Emirates. Interviewer: **Brigitta Engla Aprianti** (participant of Internship Program on Arts Writing and Journalism - PMPSK), on December 19th, 2013, in Yogyakarta.

“

I mean I live in Dubai, a very different city. It is a very metropolis city. I have no access to the nature like this in Yogyakarta. There is no so much adventure there. But here it's so different. It's just so beautiful. I like walking in here, but my problem is language. Because I can't speak to people. I can only speak to people who know English. But I really want to talk to the guy who sells food in the street, but I can't.

61

”

62

BIENNALE

JOGJA

SEBAGAI

METODE,

LADANG, DAN

SEKOLAH

The Biennale Jogja as A Method,
Field and School

Magdi Mostafa, *Transparent Existence*, 2009, installed at Langgeng Art Foundation Yogyakarta, 2013



Beberapa orang yang datang ke acara pameran utama Biennale Jogja (BJ) XII 2013 “Perjumpaan Indonesia dan Kawasan Arab” mengajukan pernyataan mengenai kurang hadirnya nuansa ke-Arab-an. “Kok rasanya *ndak* ada “Arab” nya ya?”

“Arab-nya di mana?”

“Ini *mah* bukan Arab.”

64

A number of people who came to the main event of the Biennale Jogja (BJ) XII 2013, “An Encounter between Indonesia and the Arab region”, had questions about the lack of Arab nuances. “Hey, why doesn’t it really feel very “Arab”? “Where’s the Arab-ness?” “This is so not Arab.”

THE OPENING CEREMONY of Biennale Jogja XII at Taman Budaya Yogyakarta, November 16th, 2013



Kalau dicermati, jelas-jelas sebagian seniman yang diundang dan berpameran di dalam perhelatan BJ XII berasal dari Kawasan Arab. Maka, pernyataan sebagian orang yang datang ke pameran utama BJ XII menjadi menarik, terlebih karena mengusik sebuah pertanyaan balik: Bagaimakah sesungguhnya bayangan ke-Arab-an yang diharapkan “publik” masa kini? Apakah hal ini termasuk area tanggung jawab Biennale Jogja XII untuk memenuhi “harapan” tersebut melalui pameran yang diselenggarakannya untuk mencerminkan bayangan ke-Arab-an yang lagi *trend* saat ini? Tepat di titik ini, sesungguhnya perhelatan BJ XII memasuki arena ketegangan stereotip ke-Arab-an yang

If you pay attention, it's obvious that a number of the artists invited to exhibit in the BJXII event originate from the Arab region. So this question from a few visitors to the main exhibition of the Biennale Jogja XII was interesting, especially because it provokes a question in response: What is really the projection of Arab-ness that the “public” expects these days? Is it part of the Biennale Jogja’s responsibilities to fulfil these “expectations” through an exhibition that reflects current trends in projections of Arab-ness? Precisely at this point, the BJ XII event really enters the arena of tension around stereotypes of Arab-ness that have developed in contemporary society. Particularly in regards to current projections

MOHAMED ABDELKARIM, *Untitled #1*, 2012, installed on Mayor Suryotomo Street, Yogyakarta, November 2013



INDRA ARISTA



INDRA ARISTA

berkembang di masyarakat kontemporer. Terutama mengenai bayangan ke-Arab-an masa kini yang (di)hadir(kan) simbol-simbolnya dengan jelas melalui berbagai jalur media massa. Apakah dengan demikian BJ XII harus memasuki ranah politik praktis?

Kawasan Arab sangat luas keragamannya. Pengalaman memasuki wilayah Arab Saudi, Uni Emirate Arab (UEA) hingga ke Mesir secara fisik maupun kultural langsung bisa terasakan perbedaannya. Kekontrasan suasana maupun visualisasi di ketiga tempat tersebut dapat dirasakan oleh orang biasa, tanpa perlu banyak analisis. Keragaman dalam berbagai hal tersebut merupakan tantangan yang dihadapi Tim Biennale Jogja XII. Bagaimana menjalin komunikasi dan kerjasama kebudayaan dengan Kawasan Arab secara langsung antarkomunitas—tanpa melalui peran dominan negara ataupun lembaga donor asing—merupakan hal baru yang langka dikerjakan untuk saat ini dan perlu dirintis terus-menerus. Di satu sisi, kerjasama Indonesia dengan Kawasan Arab selama ini terjadi lebih karena untuk kepentingan formal, bisnis, dan ritual keagamaan. Kesulitan budaya bertambah rumit dengan kesulitan politik, administratif maupun bahasa, ketika Biennale Jogja XII mulai bekerja dengan Kawasan Arab. Bahkan di Arab Saudi, tidak dikenal visa kebudayaan, hal ini merupakan contoh pengalaman berharga yang dihadapi di dalam kerja Biennale Jogja XII kali ini. Dengan spektrum tantangan demikian, kerja Biennale Jogja XII dalam konteks ini merupakan kerja kecil-kecil yang sesungguhnya mempunyai daya jangkau yang jauh ke masa depan.

Biennale Jogja XII disebut juga sebagai Biennale Equator putaran kedua. Selama lima kali putaran penyelenggarannya (10 tahun) ia akan mengelilingi Equator untuk bertemu dan berbicara dengan banyak kawasan di sepanjang lintasan garis tersebut. Biennale Equator putaran

of Arab-ness, that consist of symbols that clearly present(ed) from the mass media. Does this mean the BJXII must enter the sphere of practical politics?

The Arab region is widely diverse. The experience of visiting Saudi Arabia, United Arab Emirates and Egypt is obviously, physically and culturally different. The visual and atmospheric contrast in these three places can be felt by any ordinary person, without too much analysis. This diversity in many areas is the challenge faced by Biennale Jogja XII team. The initiation of cultural communication and co-operation with the Arab region directly between communities – without a dominant state role or foreign donor organisations – is a new entity that has rarely been undertaken until now and must continue to be forged. On the one hand, cooperation between the Arab regions has so far occurred due to formal, business and religious ritual interests. Cultural difficulties were complicated by political, administrative and language difficulties when Biennale Jogja began working in the Arab region. In fact in Saudi Arabia, which has no cultural visa, this became a valuable case experience drawn during the work of the Biennale Jogja XII. With such a spectrum of challenges, work on the Biennale Jogja XII in this context means small tasks genuinely have far-reaching consequences for the future.

The Biennale Jogja XII is a part of the second round of the Equator Biennale. Over five iterations (10 years) it will circle the Equator to meet and converse with the many regions that span that line. The first round of the Equator Biennale (2011) encountered India. The second round (2013) met with the Arab region. The third round (2015) will encounter Nigeria in the continent of Africa. And so it goes on....With these encounters, the Equator Biennale is a means of discovering the different methods of conversation in the inter-regional working areas or social fields along the Equator. How can cultural

pertama (tahun 2011), bertemu dengan India. Putaran kedua (tahun 2013) bertemu dengan Kawasan Arab. Putaran ketiga (tahun 2015) nanti akan berjumpa dengan Nigeria di Kawasan Afrika. Demikian seterusnya... Dengan perjumpaan-perjumpaan tersebut, Biennale Equator merupakan sarana untuk mempertemukan cara bicara-cara bicara yang berbeda di medan kerja ataupun medan sosial antarkawasan di sepanjang Equator. Bagaimana ruang budaya, orang-orangnya, isu-isu sosial-politik-ekonomi, perubahan-perubahan kehidupan berikut kesulitan-kesulitan yang dihadapi masing-masing orang di dua kawasan berbeda yang dilintasi Equator bisa saling bertemu, bercakap-cakap, bekerja sama, dan menghasilkan pemahaman timbal balik, serta memproduksi pengetahuan yang inspiratif. Biennale Equator merupakan momen perayaan: merayakan perjumpaan (yang datang dan yang mendatangi), merayakan cara pandang, merayakan ilmu pengetahuan, dan merayakan gagasan tentang ruang serta tempat secara berbeda di sepanjang Equator. Sebuah kerja yang bernilai strategis di masa depan.

Posisi yang diambil oleh Biennale Equator tentu saja mengandung resiko. Pandangan umum dan harapan khusus dari medan senirupa mengenai penyelenggaraan sebuah Biennale tampaknya sudah mapan bahkan memiliki semacam standar baku. Sedangkan Biennale Equator dari segi penyelenggaraan mengalami semacam perluasan cara pandang, pembaharuan cara kerja, dan mengundang teknik-teknik baru kerja kebudayaan dari komunitas kreatif di segala lapisan masyarakat. Biennale Equator merupakan perhelatan kebudayaan yang tidak hanya menjadi otoritas sebuah pameran senirupa, tetapi juga kerja-kerja budaya yang interdisiplin (misalnya tercermin dalam penyelenggaraan Parallel Events dan Festival Equator).

spaces, people, socio-political-economical issues, lifestyle changes and the subsequent difficulties faced by each person, in two different Equatorial regions, meet, converse, cooperate and produce and reciprocal understandings, which also produce inspirational knowledge. The Equator Biennale is a moment of celebration: celebrating encounters (those that come and those that are brought), celebrating perspectives, celebrating scholarship and celebrating the concept of different spaces and places along the Equator. It is strategically valuable work for the future.

67

The position taken by the Equator Biennale of course carries risks. The general opinions and specific expectations from the visual art world towards the presentation of a biennale seem to be set, even normative. Meanwhile the Equator Biennale is, from the perspective of the presenters, experiencing all sorts of expanded visions, renewed methodology, and invitations from new technology, cultural work and creative communities in all levels of society. The Equator Biennale is a cultural event that not only has authority as an art exhibition, but also as inter-disciplinary cultural work (for example as reflected in the Parallel Events and the Festival Equator).

On the other hand, the Biennale Jogja appears to have continuity of programming for 10 years and its existence that has been officiated by the Regional Government as a Foundation, genuinely working in a situation whereby all things are there, however unclear their parameters. The funding, human resources and infrastructure that are the basic needs of the presentation of the Biennale Jogja is always a basic challenge for the Biennale Jogja's casual management staff. Flexible implementation, still planned within identified parameters, and still impressively professional. It is a challenge to see everything as potential, including the lack of clarity in regards to measures of achievement. Its continuity is maintained

Di sisi yang lain, Biennale Jogja yang nampaknya telah mempunyai keberlanjutan program selama 10 tahun dan keberadaannya telah disahkan Pemerintah Daerah sebagai Yayasan, sesungguhnya bekerja dalam situasi di mana semua hal yang ada, tidak terlalu jelas ukuran-ukurannya. Dana, orang (sumber daya), dan infrastruktur yang menjadi kebutuhan dasar dari penyelenggaraan Biennale Jogja selalu menjadi tantangan mendasar yang harus dipenuhi setiap kali penyelenggarannya. Dengan demikian manajemen

penyelenggaraan Biennale Jogja merupakan manajemen yang *casual*. Fleksibel dijalankan, tetapi tetap terencana dalam ukuran-ukuran yang sudah ditetapkan, dan tetap kerenn secara profesional. Ia memiliki tantangan untuk melihat semua hal sebagai potensi, termasuk ketidakjelasan dalam hal ukuran-ukuran pencapaian. Keberlanjutan tetap dipertahankan dengan cara mendasarkan diri pada evaluasi kerja-kerja sebelumnya. Ukuran-ukuran kerja yang digunakan di dalam penyelenggaraan BJ XII berangkat dari evaluasi penyelenggaraan sebelumnya, yaitu BJ XI.

Biennale Jogja membutuhkan orang-orang yang secara pribadi tertarik dengan pengembangan kerja-kerja kebudayaan. Sebagai sebuah terobosan, Biennale Jogja juga memerlukan sinergi jaringan kerjasama dengan komunitas ataupun lembaga budaya lain secara global, namun yang berperspektif pengembangan kewilayahan lokal. Demikian pula, keberlanjutan publik yang datang dari berbagai kalangan memberi apresiasi terhadap penyelenggaraan Biennale Jogja merupakan salah satu *concern* yang terus-menerus dijaga di dalam setiap penyelenggaraan Biennale Jogja. Ke dalam, Biennale Jogja menjadi ruang bersama untuk belajar, mengembangkan potensi dan membangun kerja kebudayaan yang mempunyai akar. Ke luar, Biennale Jogja menjadi media strategis budaya untuk berbagi, menawarkan cara berbicara, cara pandang, dan kerjasama antarkawasan di

Syagini Ratnawulan, 100
Moving Numbers, 2013 (detail)



by being based on the evaluation of earlier cooperation. The working parameters used in the presentation of the BJ XII depart from evaluation of the previous presentation, BJ XI.

The Biennale Jogja needs people that are personally interested in the development of cultural work. As a new initiative, Biennale Jogja also needs a synergistic, cooperative network with other cultural communities or organisations globally, but from those whose perspective is to the local area. Thus, the sustainable public presence that comes from a variety of groups offering their appreciation for the Biennale Jogja is an aspect that must be maintained in every presentation of the Biennale Jogja. Internally, the Biennale Jogja is a kind of shared space for learning, developing potential and growing cultural works with strong roots. Externally, the Biennale Jogja is a strategic media for sharing, offering a way of inter-regional conversation, opinion and collaboration along the Equator. It is a pleasure and an inspiration to the public when so many events are undertaken and presented during the course of the Biennale Jogja. The Biennale Jogja is a moment for the field to be ploughed and seeded, whilst also being a school that invites everyone to express their way of speaking and their ideas.



DWI OBLO

sepanjang Equator. Akan menyenangkan dan menginspirasi publik ketika banyak event yang dikerjakan dan dipresentasikan pada saat Biennale Jogja berlangsung. Biennale Jogja menjadi momen bagi ladang untuk dicangkul dan ditanami, sekaligus menjadi sekolah yang mengundang siapa saja untuk menyampaikan cara bicara dan gagasannya.

Hadirnya stereotip ke-Arab-an yang tersirat dari komentar para pengunjung yang datang ke pameran utama Biennale Jogja XII, dalam hal ini merupakan cara bicara sebagian orang yang merepresentasikan bagaimana gambaran ke-Arab-an diharapkan mewujud dalam penyelenggaran Biennale. Menjadi menarik jika hal ini direspon dengan cara bicara yang lain, dengan cara kerja yang lain, dan mungkin menghadirkan bahasa lain yang keluar dari logika stereotip ke-Arab-an yang selama ini dibawa media massa dan politik. Dalam hal ini, bukan hanya soal tanggung jawab Biennale Jogja untuk merespon ranah persoalan politik sttererotip ini. Tetapi, lebih jauh lagi, bagi medan senirupa Yogyakarta yang secara khusus tetap “adem ayem” dan warga kota Yogyakarta “tenang-tenang”, selama penyelenggaraan Biennale ini, sesungguhnya patut diajukan pertanyaan: Adakah agenda kerja kebudayaan di benak kepala kita? ■

The presence of stereotypes of Arab-ness implied in the comments of visitors that came to the main Biennale Jogja XII exhibition, here becomes a way of speaking for that section of people who represent expectations of how the image of Arab-ness is to be realised in the Biennale's presentation. This becomes more interesting if the response is by another way of speaking, another way of working, and maybe the use of another kind of language that is outside of the logic of stereotypes of Arab-ness that has so far been brought by the mass media and politics. In this matter, it is not only the responsibility of the Biennale Jogja to respond to the sphere of these political stereotypes. However, even further, in Yogyakarta's particularly “cool and calm” art world and amongst Yogyakarta's “laid-back” citizens, the presentation of the Biennale thus far really provokes this question: is there a cultural working agenda in our minds? ■

In the process of making murals for Biennale Jogja XII exhibition space at Taman Budaya Yogyakarta, November 2013



DWI OBLO

Sarah Rifky

70

Pengantar. Potongan tulisan ini merupakan salah satu gagasan Sarah Rifky yang dipresentasikan di depan publik setelah melewati masa residensi kurator di Yogyakarta, sekitar Juli 2013. Bersama Agung Hujatnika, Sarah Rifky merupakan co-kurator Biennale Jogja XII "Perjumpaan Indonesia dengan Kawasan Arab". Ia tinggal dan bekerja di Cairo, Mesir, sebagai salah satu pendiri sekaligus direktur dari Beirut—a new art initiative and exhibition space. Penggalan tulisan ini menarik sebagai gagasan membangun embrio kuratorial mengenai posisi seni(man), perubahan masyarakat, dan kemungkinan membangun imajinasi bersama di dua kawasan—Indonesia dan Arab—kontemporer.

Introduction. This passage is an extract of the ideas proposed by Sarah Rifky after her curator residency in Yogyakarta, July 2013. Together with Agung Hujatnika, Sarah Rifky is co-curator for Biennale Jogja XII "Indonesia Encounters the Arab Region". She is based in Cairo, Egypt, and acting as co-founder as well as director of Beirut—a new art initiative and exhibition space. This excerpt contains seminal curatorial ideas on the positioning of art(ist), social change, and the possibilities of creating common imaginations between two regions- Indonesia and contemporary Arab.

KEHADIRAN SAYA DI SINI adalah atas undangan bersama Yayasan Biennale Jogjakarta dan Rumah Seni Cemeti. Oleh karena itu, rumusan ceramah saya pada Anda hari ini adalah sesuatu yang tidak terantisipasi. Berita ini—tentang urusan publik yang lain—diniatkan untuk menyampaikan sesuatu tentang seni, tentang riset saya, tentang manifestasi dari undangan ini. Saya harap bahwa dalam kurun waktu yang sedemikian

THE PROPOSAL OF MY ARRIVAL IN JOGJA was jointly supported by the Jogjakarta Biennale Foundation and the Cemeti Art House. Subsequently, the formulation of my speech to you today, is one that has not been anticipated. This arrangement—of another public affair—is meant to convey something about art, about my research, about the manifestation of this invitation. I hope that within this very short time today, you will



Salwa Aleryani, *Sewer Cover*,
2011, installed at Jogja National
Museum Yogyakarta, 2013

DWI OBLO

pendek hari ini, Anda bersedia menerima usulan dari ceramah yang hendak memahami bahasa, pergulatan dan seni di antara dua tempat.

Kita selalu dihadapkan dengan “pesan-pesan penderitaan rakyat,” dan menjadi “duta dari suatu tempat ... para nabi harapan.” Pesan-pesan ini menyentuh kalbu, mereka merasuk ke dalam benak kita. Kita harus mematuhi pesan-pesan: pesan-pesan telepatis, pesan-pesan instan, pesan-pesan WhatsApp, dan tweet. Kita harus melakukan hal-hal ini karena mereka adalah dorongan dari dalam hati.

Pesan apakah itu?
Ia terdiri dari tiga bagian.

Pertama: Memanfaatkan waktu dan sumber daya untuk riset dan perjumpaan sosial.

Kedua: Membangun biennial atas azas SETARA.

Ketiga: Mengikuti trayek The Equator lewat kerangka kuratorial yang sejajar. Rujukan yang memberi kerangka pada pesan ini dilahirkan oleh seniman-seniman.

Dalam tataran lain, terkait dengan biennale yang akan datang, pengertian “Arab” harus diperiksa lebih cermat lagi.

be able to accept the proposal of a lecture that tries to make sense of language, of struggle and of art in between two places.

We are always faced by the “messages of suffering from the people,” and being “emissaries of a place...prophets of hope.” These messages touch our hearts, they get to our heads. We have to obey messages: telepathic messages, instant messages, WhatsApp messages and tweets. We have to do these things because they are a call from the heart.

What is the message?
It has three parts.

First: To use the time and resources for just research and social encounters.

Second: To erect a biennial that is based on the principles of SETARA.

Third: To follow the trajectory of the Equator in a parallel curatorial mindset.

The charter that outlines this message is conceived by artists.

In another respect, speaking in relation to this upcoming biennale, the notion of “Arab” must be more closely addressed. The Arab world is being revisited via new histories. The Arab Spring, and its manifestations of the swift coup-come-revolution, the question that is

Dunia Arab dikaji ulang lewat sejarah-sejarah baru. Kebangkitan Arab (*Arab Spring*), yang perwujudannya adalah kudeta sekaligus revolusi yang singkat, pertanyaan yang diajukan kepada seni masih terhubung atau dipahami dalam pola yang saling terkait: dalam kasus ini menarik untuk diamati bahwa penyertaan Mesir bukan dilatar oleh tema payung *Arab Spring*, melainkan melalui pilihan struktural untuk membacanya sejarah dengan negara-negara di sekitar khatulistiwa.

Satu respon radikal untuk menjawab pertanyaan tentang bagaimana bentuk seni "revolusi" adalah dengan menunda pertanyaan tersebut dan relevansinya pada masa sekarang ini. Menanyakan seni dalam kejadian angin ribut, misalnya, adalah sesuatu yang tidak efektif. Seninya juga tidak punya kualitas "revolusioner" mengingat ia hadir secara insidentil pada waktu itu. Sulit untuk menangkapnya, membukunya dalam graffiti cerdas melawan pemerintah, dalam upaya keras

being addressed to art is still connected or understood within an inter-related pattern: in this case it is interesting, as the coupling of Egypt is not happening under the umbrella of the Arab Spring, but rather, through a structural choice of reading it alongside countries that touch the equator.

A radical response to put to the rest the question of what art of "the revolution" might look like, is the postponing of the question and its relevance within a present tense. To ask about art in the instant of a hurricane, for example, is ineffective. The art also doesn't gain "revolutionary" quality given that it incidentally happens at that time. It is hard to capture it, to freeze it into witty graffiti in defiance of the government, in the laborious effort of photographers and filmmakers documenting the events to preserve a memory – even while it is happening, or flash mobs of public performances...



ARIEF SUKARDONO

yang dikerahkan fotografer-fotografer dan pembuat film yang mendokumentasikan peristiwa-peristiwa untuk mengawetkan ingatan—meskipun ia hanya berupa *happening* atau *flash mob* pertunjukan publik...

Satu pemeriksaan yang menarik baru-baru ini membuat saya merefleksikan kembali pertanyaan ini: apa peran seniman dalam masa? Dan seorang jurnalis dari San Francisco bahkan sampai membangun argumen untuk mengatakan bahwa “senimanlah” yang sebenarnya “memulai” revolusi tersebut. Anehnya, proposisi ini terasa seperti ia hendak menembak kakinya sendiri. Dengan mencoba untuk menemukan “peran” dan “relevansi” seniman, dengan mencoba “mengangkat” perannya menjadi pemrakarsa perlawan, ia sedang menyusun argumen tentang bagaimana “seniman adalah politis,” seakan ia mau mengatakan bahwa, dari tidak adanya konstruksi kerangka ini, peran seniman tidaklah “politis.” ■

An interesting inquiry recently made me reflect again on this question: what is the role of artists at the time of insurrection? And a journalist from San Francisco was going as far as constructing an argument to say that “artists” were the ones that actually “started” the revolution. Strangely, this proposition felt as though he was shooting himself in the foot By trying to find the “role” and the “relevance” of artists, by trying to “alleviate” their role into instigators of an uprising, he was forming an argument on how “artists are political,” as though to suggest, in the absence of this constructed framework, artists role is not “political.” ■

Ubik, *Of Spectre and Objects: I-IX*, 2013 (detail)





74





Mrs. Mardirah, one of the Saudi Arabia former migrant workers, posed with her working clothes and the picture of her legal documents, October 3rd, 2013

AKU DAN KAMU DI SEBUAH

SORE MENJELANG MAGHRIB

DARI SEBUAH REKAMAN

76

SERUPA PENGAJIAN YANG

TERDENGAR DARI SEBUAH

RADIO

Me and You in one Afternoon Approaching
Maghrib in A Recording That Sounds Like A
Koranic Recital Coming from The Radio

Gunawan Maryanto

Sutradara, Aktor, dan Penulis Naskah Teater Garasi, Yogyakarta / Director, Actor and Scripwriter at Teater Garasi, Yogyakarta

Disusun dari focused group discussion/FGD antara Tim Biennale Jogja XII (Yoshi Fajar Kresno Murti dan Aisyah Hilal) dan Tim Etnohistori (Ahmad Nashih Luthfi, Windy Ning Tyas, Karina Rima Melati, dan Siti Mahmudah Nur Fauziyah) tentang membaca kembali hubungan Indonesia dan Kawasan Arab. / Based on a focused group discussion/FGD between representatives of Biennale Jogja XII (Yoshi Fajar Kresno Murti and Aisyah Hilal) and Etnohistori (Ahmad Nashih Luthfi, Windy Ning Tyas, Karina Rima Melati, and Siti Mahmudah Nur Fauziyah) on revisiting relations between Indonesia and the Arab region

Eko Nugroho, *Taman Berbulan Kembar* (*Garden with Twin Moon*), 2013 (detail)



77



HAI, SELAMAT SORE, beberapa orang sedang bercakap tentang kita, tentang hubungan-hubungan kita, tentang masa lalu dan masa depan kita, tentang kenyataan kita hari ini. Dan sore ini kita kembali berhadapan. Kita saling tatap—atau setidaknya aku menatapmu bersama lanskap Yogyakarta yang mendung dan Biennale Jogja yang masih berlangsung. Dan mereka para peneliti dan akademisi muda, bersama sore yang semakin menjadi, sore yang sebentar lagi akan mengganti namanya menjadi Maghrib, terus bercakap ke sana kemari mencari kita. Sesekali seperti *geremeng* orang merapal mantra, kadang seperti tembang, kadang patah, kadang mengalir. Berayun antara nada-nada pesimis dan optimis. Biarlah. Suara-suara mereka adalah jalanku menatap wajahmu. Jalanku mengenali kita. Dan aku mendengarkan percakapan itu seperti mendengar rekaman pengajian dari sebuah radio. Di sebuah sore menjelang Maghrib.

Dan yang manakah kamu: rombongan pedagang dari Yaman Selatan yang melempar sauh di pesisir di satu masa yang jauh, atau sebuah gagasan, sebuah isme, sesuatu bernama Islam. Kamu adalah keduanya bagiku: dua wajah yang mesti aku tengarai untuk membaca hari ini. Satu wajah membangun integrasi, menyusun budaya baru di tanah yang baru, membangun keakraban. Sedang wajah satunya tengadah menegakkan ke-Arab-anmu. Dua mimik yang begitu berbeda. Cara berbicaramu menjadi berbeda. Dan hari-hari ini wajah terakhirmu yang paling sering kamu tampakkan.

Hari-hari ini di kotaku tiba-tiba tumbuh banyak masjid dengan watak yang keras dan kering seperti padang pasirmu. Tak ada

HELLO, GOOD AFTERNOON, a group of people is talking about us, about our relations, about our past and present, about our today realities. And this afternoon one more time we are back again, facing each other. We look at each other—or at least I look at you with the cloudy landscape of Yogyakarta behind you, in the middle of the ongoing Biennale Jogja. And those young researchers and academics, along with an afternoon that turns darker, an afternoon that soon changes its name to Maghrib, continue to traverse through conversation, searching for us. Sometimes the conversation sounds like a humming of a chant, other times like a song; sometimes breaking off, other times flowing. Undulating between pessimism and optimism. Let it be. Their voices open up the path for me to look at you. Our path knows us. And I am listening to the conversation like listening to a Koranic recital recording on the radio. In one afternoon approaching Maghrib.

And which one is you: an entourage of traders from South Yemen which once upon a time threw anchor into the coast, or an idea, an –ism, something that is named Islam. You are both to me: two faces that I must point out in order to construe what exists today. One face builds up integration, composing new cultures in new places, enacting familiarity. While the other face is always looking upward, enforcing your Arab-ness. Two faces with contradictory expressions. The way you speak changes. And these days you often show this later face.

These days mosques suddenly thrive in a manner that is as hard and as dry as your dessert. Local communities are no longer

pelibatan masyarakat setempat lagi. Ada yang berubah dalam caramu berkomunikasi. Ada pom bensin di belakang masjid-masjidmu itu. Para ustad diterbangkan ke Arab. Dan kembali dengan wajah puritan. Aku tak lagi mencium budaya. Hanya identitas yang makin tegas dan bau politik yang keras.

Sudahlah, sekarang mari kita kenang, suatu masa di mana para tetanggaku berangkat ke tanahmu untuk belajar, bukan sekadar mengejar gelar seperti sekarang. Ada satu masa pelayaran-pelayaran itu bukan hanya menjadi peristiwa ibadah, tapi menjadi sebuah peristiwa besar yang membangun sebuah jaringan intelektual yang lebar. Mereka datang dari segenap penjuru untuk bertukar gagasan, bertukar tafsir dan syair, dan kembali ke kampung membawa sebuah dunia bernama Islam yang terus tumbuh dan berkembang. Dan sesungguhnya, kitab-kitab yang sempat tertulis dari masa itu, masih terus dikaji hingga hari ini oleh para santri. Ya ya ya, konsep umat berada di atas segala ikatan, melampaui batas-batas negara dan agama. Terima kasih. Nusantara jadi terbayang oleh konsepmu itu. Kosmopolitanisme lahir di pesisir-pesisir. Kita benar-benar saling tatap waktu itu. Berkaca satu sama lain. Dan saling mempatut diri. Aku merasukimu. Kamu merasukiku.

Sekali lagi Nusantara jadi terbayang justru ketika kami berada di rumahmu. Kami jadi punya bahasa yang menuautkan satu sama lain. Kami memiliki aksara yang bisa saling dimengerti. Dan pada akhirnya kami menguatkan satu sama lain untuk berhadapan dengan pihak-pihak asing yang berusaha menghilangkan kami. Kenyataan ini menakutkan mereka. Batas-batas ditarik lagi dengan tegas. Perjalanan-perjalanan kami ke rumahmu, tanah yang suci itu, dibatasi sedemikian rupa. Dan Allahu Akbar, perlawanan berkobar di mana-mana.

Dan baiklah, mereka belum berhenti bercakap-cakap, sementara waktu makan malam sudah hampir tiba. Mereka mem-

involved in its development. Something changes in the way you communicate. Gas stations are now standing behind your mosques. The Islamic scholars (*ustaz*) are flown to Arab. And they return with puritan faces. I can't smell culture anymore. Only an identity that grows even firmer, reek of radical politics.

Never mind, now let us recall of a time when my neighbors went to your land to study, not only to pursue a degree such as what usually happens today. There was a time when those voyages were not just about religious events, but also a great affair of building up an expansive intellectual network. They come from every corner of the world to exchange ideas, to trade interpretations and poems, and return home bringing a world of Islam that continues to strife and flourish. And actually books that were written at that time are still being study by the students today. Indeed, the concept of *ummah* lies beyond all ties, beyond state borders and religious boundaries. Thank you. Nusantara becomes imaginable through your concept. Cosmopolitanism is conceived in coastal areas. We were truly looking at each other at that time. Mirroring one another. Appraising ourselves through one another. I possesed you. You possessed me.

Once again Nusantara becomes imaginable when we are at your abode. We invented language that can connect us with one another. We shared letters from which we can understand each other. And finally, we empowered each other in facing against foreign powers who try to eliminate us. This reality scares them. Borderlines are redrawn. Our pilgrimage to your abode, the holy land, is delineated in such way. And Allah the Greatest, resistances raged the world over.

Very well, their conversation has yet to stop, while night time almost arrives. They talk about the present: our encounter today,

percakapan hari ini: pertemuan kita hari ini, tentang pemiskinan atas seluruh peristiwa yang terjadi di antara kita. Peristiwa naik haji jadi kering dan garing. Negaraku telah mengatur segalanya. Bukan demi keteraturan, tapi demi setumpuk uang yang bisa diperah dari peristiwa sakral itu. Negaramu pun sibuk berbenah dan berdandan menyambut para pendatang tak ubahnya serombongan turis narsis yang sibuk mencari lokasi untuk mengabadikan diri. Tak ada pertukaran pengetahuan dan kebudayaan lagi. Pertukaran uanglah yang melulu terjadi. Tidakkah kita sedang melucuti kekayaan kita masing-masing? Berhadapan di sebuah pasar sebagai seorang pembeli dan pedagang yang asing.

Di sini, kamu tahu, kami makin terbelah: ortodoks, puritan, dan liberal. Stempel haram dan halal. Masing-masing tak saling kenal. Kampung terpisah. Masjid terpecah. Sementara jalanan menjelma lautan jilbab. Menggerik. Permukaan selalu tampak mengerikan jika kita tak tahu apa yang tengah menyusunnya—apa yang tengah bersembunyi di dasarnya. Tampaknya aku musti kembali membacamu, untuk membaca diriku saat ini.

Masing-masing dari kita terus bergerak dan berubah. Meski ada yang tetap dan tinggal menjadi bentuk-bentuk yang tunggal. Penunggalan memang terjadi di mana-mana, dalam setiap perjalanan mencari nama. Tak apa. Semoga kita tak terganggu karenanya. Dia hanya nama. Penunjuk jalan. Dan sesudahnya adalah perkenalan dan perjalanan yang semoga membawa kita ke sebuah tanah suci, taman pengetahuan yang sarat makna.

Maka mari kita kenang lagi saat kita masih belajar dan menyusun pengetahuan bersama. Santri-santri, dan kini, mahasiswa-mahasiswa kami, yang berguru di tanahmu dan kembali pulang membawa angin baru. Semoga tak berhenti jadi romantisme sekali lagi. Kenyataan, sekali lagi, telah berubah.

about the disenfranchisement of everything that has been happening between us. The hajj pilgrimage is dried out. My government controls everything. Not for the sake of order, but rather for the piles of money accumulated from this sacred affair. Your government is also busy tidying up and dressing up welcoming the incoming visitors who act like narcissistic tourists busy hunting for locations to take self-photos. No more knowledge and cultural exchange. It is utterly replaced by currency exchange. Are we not impoverishing ourselves? Meeting up in a market as an undifferent buyer and seller.

As you might know already, here we split even further apart: the orthodox, the puritan and the liberal. The seals of haram and halal. Each were stranger to each other. Kampongs are divided. Mosques splintered. While the streets become the sea of veils. It is horrific. The surface always manage to terrify us if we don't know what makes

THE FACADE OF Magdi Mostafa's *Transparent Existence*, 2009, installed at Langgeng Art Foundation Yogyakarta, 2013



Pertukaran tak lagi berlangsung dengan sepadan. Kami kini pergi untuk mencarimu di bangku-bangku kuliah di Eropa dan Amerika. Menyediakan memang. Tapi demikianlah adanya.

Mari kita bercakap-cakap lagi. Mencari jalan untuk bertukar pengetahuan lagi. Barangkali lewat para tetanggaku yang bekerja di rumah-rumah tetanggamu. Mereka memiliki kemungkinan besar untuk saling mempengaruhi. Mereka bertemu lebih lama, lebih intim, dalam sebuah keluarga. Kenyataan-kenyataan buruk memang masih terus terjadi dalam relasi yang sudah berlangsung tiga puluh tahunan ini. Tapi bukan berarti tak ada yang bisa kita lakukan. Kenyataan dan kabar kematian itu bisa perlahan kita ubah jika kita tak hanya berdiri sebagai buruh dan majikan semata. Jika pertukaran bukan perihal mata uang saja.

Mereka, tetangga-tetanggaku itu, berangkat dengan niat mengubah kenyataan buruknya di kampung-kampung. Dan kini mereka membangun kampung-kampung baru di rumahmu. Menyusun halaman-halaman baru. Mari kita baca kenyataan ini. Dari yang kecil

it appear the way it does—what is lurking at the bottom. It seems like we have to try to decipher you once again, for me to understand what is going on now.

Each of us is constantly moving and changing. Although some remain and stay put forging into homologous form. Homogenization happens everywhere in the quest for a name. Never mind. Hopefully it will not cause us any trouble. It is only a name. A signpost. And what comes afterwards is an acquaintanceship and expedition that will hopefully take us to the holy land, the meaningful garden of knowledge.

81

So let us remember the time when we study and make knowledge together. Our *santri*, and now, students, who learn in your land and come back bring a breeze of fresh air. Hopefully this will not be just another vain romanticism. Once again, reality has changed. Now exchange happens in an incommensurable way. Now we go to look for you in European and American universities. It is kind of sad. But that's the reality of it.

Let's converse again. Looking for ways to exchange knowledge one more time. Perhaps through my neighbours who work inside your houses. They have a huge opportunity for influencing each other. They have longer encounters, more intimate, in the family domain. It is true that our relations in the past thirty years has been tainted by some grim happenings. But this does not necessarily mean that there is nothing that cannot be done about it. We can gradually change these realities and news of death if we stop pretending to be labors and employers. If exchange is not only about currency.

They, my neighbours , sets off with the intention to improve the poor living conditions of their homes. And now they build new homes within your home. Tending new gardens. Let's decipher this



DWI OBLQ



DWI OBLO

Dina Danish, *Lined Paper series*, 2013 (detail)

dan sehari-hari. Dan melihatnya sebagai sebuah kemungkinan untuk membangun percakapan lagi. Barangkali kita sudah jemu dengan hal-hal besar yang kadang tak menyentuh kita yang makin kompleks dan berlapis.

Mungkin sudah waktunya kamu juga melihat kami, mempelajari apa yang berlangsung di tanah kami, mengambil pengetahuan-pengetahuan yang telah kami tulis tentangmu. Kita sesama umat. Mari kita berjabat.

Malam sudah datang dengan sempurna. Isya sudah lewat. Dan percakapan mereka telah selesai. Tapi kita belum selesai. Tak pernah selesai. ■

reality, from the mundane and everyday. Let's see it as a new possibility to make new conversations. Perhaps we have enough of great things that have failed to reach through the layers of complexity that increasingly define us.

Perhaps it is also the time now for you to look at us too, to learn what is going on in our land, to obtain knowledges that we have gathered about you. We are as a fellow member of one *ummah*. Let's join our hands together.

The night is closing to its perfection. *Isya* has passed. And their conversation ends. But we have not yet finished. We are never finished. ■

يأيها العرب، ما تملكون؟

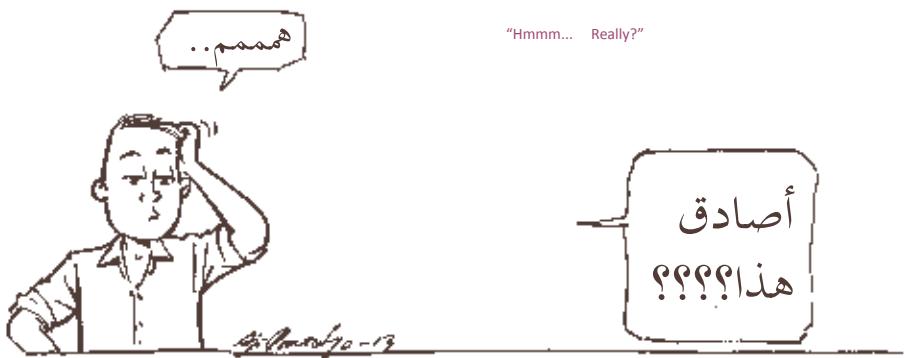
النقط من مقابلة مع الأستاذ الدكتور إمام سوفرابوجو ، مدير الجامعة الإسلامية
الحكومية مالانج. وتصورها أجي فراستيو

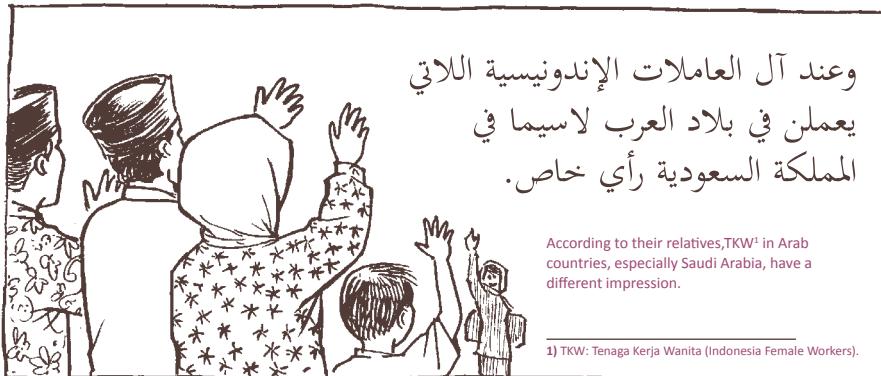
ARAB, APA YANG KAU PUNYA?

Petikan wawancara dengan Prof. Dr. Imam Suprayogo, Mantan Rektor UIN Malang
Komik karya Aji Prasetyo

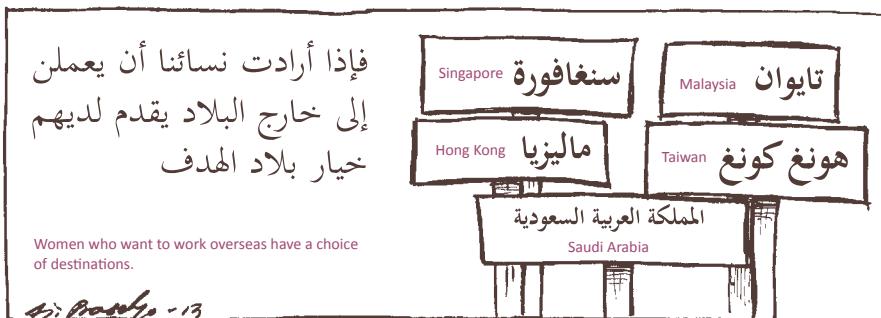
ARABIA, WHAT HAVE YOU GOT?

Based on interview with Prof. Dr. Imam Suprayogo, Former Rector of Malang Islamic
State University - Comic by Aji Prasetyo





85



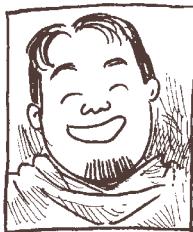
فيذهب بصورهما انتشار القضايا الإرهابية في هذه الدولة.

This is exacerbated by cases of terrorism that have increasingly flared up here.

86



MOST
WANTED



بضعة المتهمن بالإرهابية
مالزيون.

Dr Ashari and Noordin M. Top, terrorists from Malaysia. Muhammad Jibril,

قيل إن طالب المال
للقصف ينال الكفالة من
المملكة العربية السعودية.

who sought funding from Saudi Arabia
to pay for his bombing mission in
Indonesia.

وذلك إلهام قدير، الباحث من
ماكاسار الذي قد أقر (LPPI)
بأن السفارة العربية السعودية بجاكرتا
تستأجره وتؤويه راتبا في كل شهر
لنشر الفهم ضد التسامح الديني.

ليست الشيعة من
فرق إسلامية. علينا
أن نحاربها.

Ilham Kadir, manager of the LPPI¹ Makassar website that
incites religious intolerance. He admits that he is receives a
monthly salary from the Saudi Arabian Embassy in Jakarta.

¹) LPPI: Laskar Penjaga Persatuan Islam (The Army Troops for Islamic Unity)

Aji Basudjo - 13





"نحن العرب نطور شتى العلوم. الإقتصادية والتكنولوجيا والفلسفة والطب وجميع العلوم .."

"We Arabs have developed many field of expertise! Economics, technology, philosophy, medicine, everything!"

فهات لنا
البينة..

"So prove it..."

لأول خطوة، كانت أحسن.. لعل هذه العلاقة الإيجابية تتتطور غداً إلى المقول الأخرى حيث رأى شعبنا أن العالم العربي لا سيما المملكة السعودية لها صورة سلبية.

As a beginning, this is great. Let's hope in future these positive relationships will develop into other realms, where Arabia – especially Saudi Arabia – is still stigmatised in the eyes of our people.

إرسال الكتب!

Book delivery!

السعودية

SAUDI ARABIA

الجامعة
الإسلامية
الحكومية مالانج

G. Pradito - 13

PERSIMPANGAN KETIGA

Dinamika Lokalitas



SAMUEL INDRATMA, POCUNG, 2013 (DETAIL)

THIRD CROSSROAD

Local Dynamics



اللغاظ غنائية ثورة — سودوية

جاوية قديمة للحجاج الأيسير

incantation lyrics

revo-lancholic

old javanese

left wing

rapalan lirik
revo-lankolis
jawa kawi
sayap kiri

rhythmic
beat
pentasonic
gending

hantama
ritmik
gending
pentason

شريحة ألحان عود الكهرباء

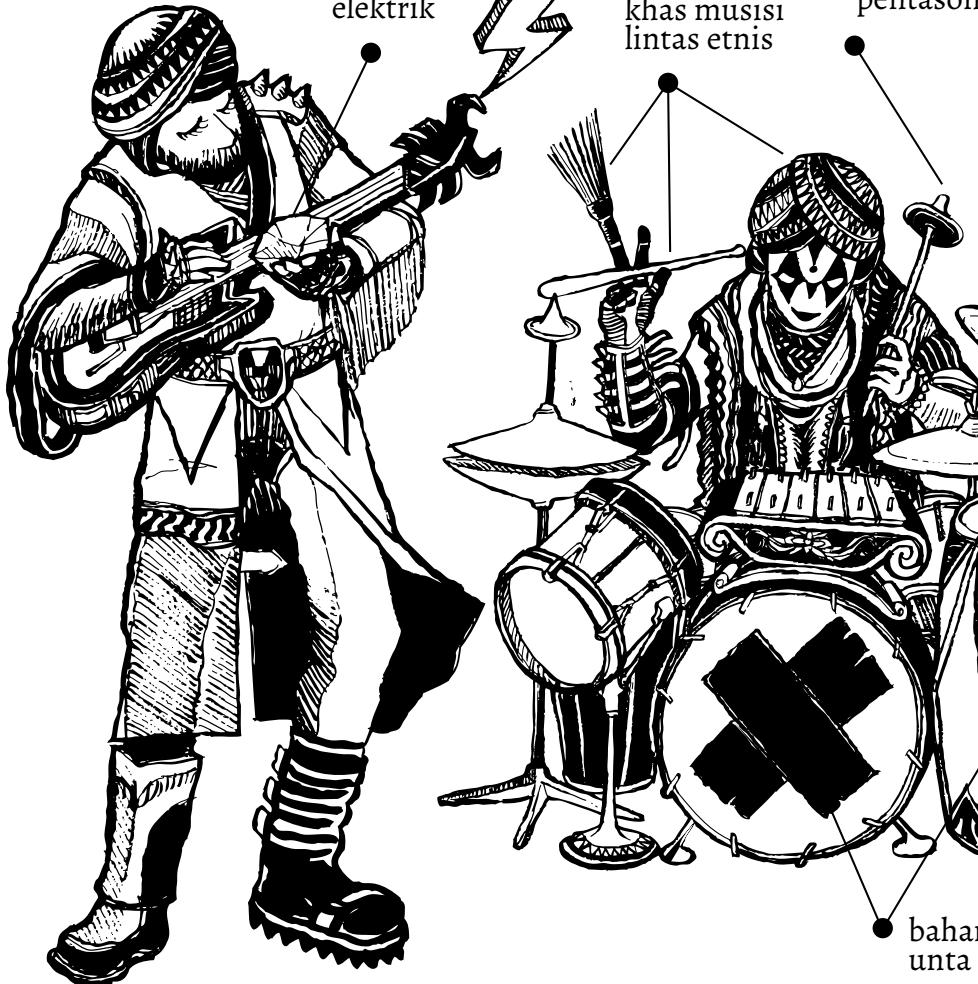
strum melody
electric gambus

sayatan
melodi
gambus
elektrik



multi-tasking skill
characteristic cross-ethnic
musician

keterampilan
multitasking
khas musisi
lintas etnis



bahan
unta

مادة جامعة بين جلد الغنم والجمل.

حرف متعددة النشاطات الخاصة

للموسيقيين المشاركون بين الأعراق

ARABDAB



ضرب إيقاعي لنقم خمسة
أصوات

n
n
ik

setelan
vintage
abdi
dalem

vintage
jacket
court
retainer

زي غلة الكرم
لخدم السلطان

boots hiking
padang pasir

hiking boots
desert sand

البوت الصعودي الصحراوي

n sintesa kulit
dan kambing

synthetic leather material
camel and goat

ARAB DIGARAP, JAWA

DIGAWA^{}: KREATIVITAS*

HUBUNGAN BUDAYA

94

KAWASAN NUSANTARA

DENGAN KAWASAN

ARAB

“Arab Adapted, Java Embraced”: Creativity in The Cultural Relationship Between Nusantara and The Arab Region*

M. Jadul Maula

Pengasuh Pondok Pesantren Kali Opak, Piyungan, Yogyakarta / Head of Kali Opak Pesantren, Piyungan, Yogyakarta

*) Secara bahasa ungkapan kalimat judul ini berarti “Arab Diolah, Jawa Dibawa”. Sebagai konsep dan prinsip kerja kreatif, ungkapan tersebut bermakna bahwa ajaran dan budaya dari Arab yang datang sebagai arus dan spirit baru, mesti diterjemahkan, diramu dan diselaraskan dengan hal-hal baik dari budaya Jawa yang sudah terlebih dulu ada, sebagai modal dasar dan akarnya. Kearifan ini diperlukan agar perjumpaan antar budaya dapat berlangsung produktif, menghasilkan penerimaan dan budaya baru yang tidak bersifat destruktif dan alienatif, melainkan penyempurnaan terus-menerus. Banyak orang Jawa meyakini hal ini sebagai nasehat dari Sunan Kalijaga kepada para santrinya dalam berdakwah dan berkebudayaan. / The title, *Arab Adapted, Java Embraced*, is a creative working concept and principle that embodies the idea that the Arabic teachings and culture that arrived in Java as a new spirit and cultural direction needed to be translated, blended and adapted to the positive aspects of the existing Javanese culture that served as the foundational model and roots. This understanding was necessary so that the meeting between these cultures would be receptive and produce a new culture that was not destructive and alienating, but rather, was continually evolving. Many Javanese are certain that this was the advice that Sunan Kalijaga conveyed to his students in his lectures and his cultural activities.

Handiwirman Saputra, *Tak*
Berakar Tak Berpucuk, 2013
(detail)



Pelayaran, Perdagangan dan Silang Budaya

Ada sebuah sabda yang sangat terkenal dari Nabi Muhammad SAW kepada para sahabatnya di Tanah Hejaz (Semenanjung Arabia) pada abad VII, “Carilah ilmu walau sampai di Negeri Cina”. Kalau sabda ini kita tempatkan dalam konteks sejarah geopolitik dan ekonomi, di mana jalur pelayaran dan perdagangan kuno yang menghubungkan antara daerah semenanjung Arabia, Persia, India, Cina dan Nusantara telah dikenal sejak lama, bahkan menurut sejarawan Brandell (Habib Moestopo, 2001: 126) telah berlangsung sejak 700 SM, maka kita menemukan banyak makna menarik di luar makna normatif sabda tersebut sebagai kewajiban mencari ilmu. Dari sudut pandang kita yang sedang mempelajari dinamika lokalitas di dalam relasi budaya antara kawasan Nusantara dengan kawasan Arab, maka kita akan seperti mendengar suatu respon kawasan Nusantara terhadap sabda tersebut, “*Kalau pergi ke Negeri Cina, pastikan singgah dan mampirlah juga di Tanah Jawa, di Nusantara. Semoga ada hikmah untuk kita bersama*”. Kelak respon ini terbukti efektif, kalau kita lihat fakta hari ini yang menunjukkan bahwa jumlah para habaib (keturunan Nabi Muhammad) yang tinggal di wilayah Nusantara merupakan yang terbesar dibanding dengan kawasan-kawasan lain di dunia.

Sebagaimana ditulis Agus Sunyoto dalam “Islam di Indonesia” (naskah buku yang tidak diterbitkan), orang-orang Jawa Kuno sejak masa Mataram Kuno sampai Majapahit telah mengenal satuan mata uang seperti Picis (terbuat dari bahan tembaga, dengan nilai terendah), yang merupakan mata uang Cina. Hal ini menunjukkan bahwa perniagaan antar bangsa melalui jalur laut sudah dikenal masyarakat Jawa Kuno. Sejak Dinasti Han berkuasa sekitar abad ke-3 Masehi, catatan-catatan tentang Asia Tenggara mulai ditulis dalam teks-teks Cina (Wang

Shipping, Trade, and Cultural Exchange

There is a famous saying spoken by the Prophet Muhammad SAW to his friends in the Arabian Peninsula in the 7th century: “Search for knowledge as far away as China”. If we place this statement in a geopolitical and economic historical context, in which the ancient shipping and trade routes that connected the regions of the Arabian peninsula, Persia, India, China, and Nusantara (in Indonesian term refers to the archipelago of Indonesia), which according to historian Brandell (Habib Moestopo 2001: 126) were in active use since 700 BC, we will find many interesting meanings outside of the normative meanings of the saying concerning the responsibility to search for knowledge. From our perspective of studying the dynamics of location in the cultural relationship between Nusantara and the Arab region, we hear a response to the saying: “If you are going to China, you must stop over and visit Java in Nusantara. Hopefully, there will be insights for both of us.” We see today that this response proved to be effective, as there are more friends of the Prophet Muhammad who live in the Nusantara region than anywhere else in the world.

Agus Sunyoto states in *Islam di Indonesia* [*Islam in Indonesia*] (unpublished manuscript), the Javanese from ancient Mataram through the kingdom of Majapahit were familiar with the Chinese *picis* coin, which was made from copper of the lowest value. This indicates that there was trade between these regions via sea routes. Notations about Southeast Asia appear in Chinese texts dating back to the Han Dynasty in the 3rd century AD, (Wang Gungwu 1958). The first of the islands of Nusantara that was listed in the records of the Han Dynasty in 132 AD, with the name *Ye-tiao*, was the island of Java (Ferrand 1916). Later, in the 5th century AD,

Gungwu, 1958). Pulau-pulau di Nusantara yang awal sekali disebut pada 132 Masehi oleh berita Dinasti Han dengan sebutan Ye-tiao adalah Jawa (Ferrand, 1916). Kemudian, pendeta-pendeta Buddha pada abad ke-5 Masehi yang berlayar dengan kapal niaga yang berdagang dari Cina ke India dan dari India ke Cina pernah singgah di Jawa (Wolters, 1967). Ditemukannya tembikar Cina dan benda-benda perunggu dari zaman Dinasti Han dan zaman-zaman sesudahnya di Sumatera selatan dan Jawa Timur, adalah bukti dari berkembangnya jalur perdagangan di Nusantara pada jaman kuno (Bellwood, 2000).

Sebagai lintasan jalur laut dari Cina ke India dan dari India ke Cina, perkembangan perdagangan di Nusantara terjalin pula dengan India. Menurut Wolters (1967) perkembangan perdagangan India ke Asia Tenggara didukung oleh pelayaran yang dilakukan para penutur Bahasa Austronesia yang pergi ke India (dan kemudian ke Madagaskar), yang kiranya telah dimulai sejak beberapa abad pertama Masehi dengan dikuasainya cara pelayaran mengikuti angin muson untuk menyeberangi Teluk Bengal. Ditemukannya sejumlah tembikar India di Sembiran, Bali, membuktikan keberadaan jalur perdagangan tersebut (Bellwood, 2000).

Jalur perdagangan laut yang menjadikan Nusantara sebagai satu-satunya “pintu” bagi kapal-kapal dagang Basrah, Siraf, Oman, Persia, India, dan Srilangka yang akan ke Cina dan sebaliknya, telah melimpahkan bermacam-macam keuntungan bagi masyarakat Nusantara atau setidaknya bagi penguasa-penguasa di Nusantara, baik dalam kaitan dengan pajak yang dipungut dari kapal-kapal dagang yang singgah maupun dari perdagangan antara bangsa dengan komoditas yang menguntungkan. Cina yang menjadi produsen utama sutera dan keramik maupun India yang produsen utama kain katun, membutuhkan hasil hutan, pertanian, tambang, rempah-

Buddhist pilgrims who sailed with trading ships between China and India stopped in Java (Wolters 1967). Chinese pottery and bronze objects from the Han Dynasty and subsequent periods that have been found in South Sumatera and East Java are proof of the development of the trade routes to and from Nusantara in ancient times (Bellwood 2000).

As it was situated along the sea trade route between China and India, Nusantara also developed trade with India. According to Wolters (1967), the development of trade between India and Southeast Asia followed the migration of speakers of the Austronesian language family who travelled from Southeast Asia and reached Madagascar; it is thought, in the early years of the Christian era, by following the monsoon winds across the Bay of Bengal. The findings of several pieces of Indian pottery in Sembiran, Bali, prove the existence of these trade routes (Bellwood 2000).

The sea trade routes that turned Nusantara into one of the ‘doors’ for merchant ships that were traveling to and from Basrah, Siraf, Oman, Persia, India, and Srilanka, to China, brought a multitude of profits for the people, or at least for the rulers, of Nusantara, both through the taxes that were collected from the merchant ships and the foreign trade for profitable commodities. Both China, who was the primary producer of silk and ceramics, and India, who was the primary producer of cotton, needed the forest, agricultural, and mining products, as well as the spices, and other goods that they could get only in Nusantara, such as pepper, nutmeg, ivory, aloe wood, sandalwood, camphor, tin, gold, precious stones, wax, pearls, and tortoise shells. The many Chinese ceramic pieces dating from the Han, Tang, and Song Dynasties that were found at Ratu Baka palace and Sewu temple (Woodward 1977) and the ceramic pieces from the Ming



ARIEF SUKARDONO

FX Harsono, *Purification*, 2013 (detail)

rempah, dan hasil-hasil produksi yang hanya bisa diperoleh di Nusantara seperti lada, pala, gading, kayu gaharu, kayu cendana, kapur barus, timah, emas, permata, malam, mutiara, kulit penyu. Keberadaan keramik Cina dari zaman Dinasti Han, Tang dan Song yang banyak ditemukan di candi Ratu Baka dan candi Sewu (Woodward, 1977), dan keramik dari Dinasti Ming yang banyak ditemukan di sepanjang pantai utara Jawa dan Sulawesi selatan (Lombard, 1972) menunjukkan bukti betapa besar jalur perdagangan laut di Nusantara dari abad ke-9 sampai abad ke-17. Demikianlah, kerajaan maritim Sriwijaya yang dilanjutkan Majapahit, menuai keuntungan ekonomi sebagai penguasa ‘jalur perdagangan laut’ dari utara (Cina) ke selatan (India, Persia, Basrah, Oman, Madagaskar) dan sebaliknya.

Perdagangan melalui jalur laut di Nusantara tersebut, yang juga sudah dicatat oleh

Dynasty that have been found in abundance along the north coast of Java and south Sulawesi (Lombard, 1972) prove the extent of the sea trade in Nusantara from the 9th century through the 17th century. This is how the maritime kingdom of Sriwijaya and later the Majapahit kingdom reaped economic benefits as masters of the sea trade routes between the north (China) and the south (India, Persia, Basrah, Oman, Madagascar).

Trade via these sea routes to Nusantara, as noted by Claudius Ptolemeus in *Geographike Hyphegesis* in 150 AD, developed over the centuries along with advances in the technology of sea travel. Al-Mas'udi, an Arab historian who lived in the 9th century, noted when he was in Canton that he saw merchant ships from Basrah, Siraf, Oman, Indian cities, the islands of Javaga [Java], Campa, and other kingdoms (Meynard

Claudius Ptolemeus dalam *Geographike Hyphegesis* pada 150 Masehi, berkembang menjadi perdagangan antar bangsa seiring perubahan waktu yang diikuti berkembangnya teknologi kelautan yang dikembangkan penduduk Nusantara. Demikian pula al-Mas'udi, seorang sejarawan Arab yang hidup pada abad ke-9 sewaktu di Kanton melihat kapal-kapal dagang yang berasal dari Basrah, Siraf, Oman, kota-kota India, kepulauan Javaga, Campa dan kerajaan-kerajaan lain (Meynard, 1962). Akibat perdagangan antara bangsa itu, mentalitas penguasa-penguasa yang mengandalkan perdagangan melalui jalur laut ikut berkembang menjadi kosmopolit, terutama dalam menyikapi perbedaan ras, bahasa, agama, dan adat kebiasaan penduduk yang tinggal di wilayah kekuasaannya. Prasasti-prasasti yang berasal dari abad ke-9 dan ke-10 seperti Prasasti Kuti yang berasal dari tahun 762 Saka (840 M) menyebutkan asal negeri kelompok hamba raja (warga dalam istana) yang berasal dari: *Cempa* (Campa), *Kling* (Keling), *Haryya* (India utara), *Singha* (Srilangka), *Gola* (Bengali), *Cwalika* (Tamil), *Malayala* (Malayalam), *Karnnake* (Karnataka), *Reman* (Pegu), *Kmir* (Khmer), menunjuk indikasi kebanggaan raja-raja Jawa memiliki warga istana orang asing. Pada abad-abad berikut para pedagang asing banyak yang menjadi penduduk di kota-kota pelabuhan dan memperoleh kepercayaan raja sebagaimana isi Prasasti Taji dari tahun 823 Saka (901 M), prasasti Kaladi tahun 831 Saka (909 M), prasasti Palebuhan tahun 849 Saka (927 M) tentang para *Banyaga* (pedagang) yang berasal dari India utara (*Aryya*), India selatan (*Kling*, *Pandikidya*, *Pandikira*), Srilangka (*Singha*), Pegu (*Ramman*), yang sebagian diberi kepercayaan raja menjadi *kilalan* (*mangilala drwyahaji*), yakni hamba raja yang ditugasi memungut pajak (Sarkar, 1971-1972).

Melalui mobilitas dan migrasi orang-orang antara bangsa, termasuk para pedagang dari Arab di dalam hubungan perdagangan

1962). As a result of this trade network, those involved in the sea trade became cosmopolitan, especially in dealing with differences in race, language, religion, and traditions of the local populations. Inscriptions dating back to the 9th and 10th centuries, such as the Kuti Inscription, which is dated 762 Saka [Javanese year] (840 AD), lists the country origins of the king's servants: *Cempa* (Campa), *Kling* (Keling), *Haryya* (north India), *Singha* (Srilanka), *Gola* (Bengali), *Cwalika* (Tamil), *Malayala* (Malayalam), *Karnnake* (Karnataka), *Reman* (Pegu), *Kmir* (Khmer), indicating that the rulers of Java had foreigners serving as palace retainers. In the following centuries, many foreign traders settled in the coastal cities and earned the trust of the local rulers, as noted in the Taji Inscription from 823 Saka (901 AD), Kaladi Inscription in 831 Saka (909 AD), Palebuhan Inscription in 849 Saka (927 AD), which tells of the *banyaga* (merchants) who came from north India (*Aryya*), south India (*Kling*, *Pandikidya*, *Pandikira*), Srilanka (*Singha*), Pegu (*Ramman*), some of whom were trusted by the king to become *kilalan* (*mangilala drwyahaji*), or royal tax collectors (Sarkar 1971-1972).

Through mobility and migration, the sea traders, including Arab merchants, brought about cultural exchange throughout the regions of the extensive trade network. Cultural contact through trade is evidenced in the existence of Arabic words that have been absorbed into the Old Javanese language dating to the kingdom of Kediri in the 12th century. In his dissertation, entitled *Gatotkacacraya*, Soetjipto Wirjosoparto (1960: 259) revealed that there are at least three words in Old Javanese Kakawin poems and epigraphs of Kediri that originate from Arabic, i.e., *gedah*, *gajih* and *kaluwa*. The word *gedah* is from the Arabic *qadah*, 'large drinking glass'. The word became *gedah* because the letter 'q' is pronounced as a 'g' in southern Arabia. *Gedah* is found in the *Kekawin Gatotkacacraya*, which was written by Empu Panuluh. Large drinking glasses

itu pada gilirannya juga melahirkan pertukaran budaya. Terjadinya kontak budaya melalui perdagangan itu dapat ditunjukkan oleh adanya kosa kata Bahasa Arab yang diserap ke dalam bahasa Jawa kuna pada masa Kerajaan Kediri sekitar abad XII. Dalam disertasinya, Soetjipto Wirjosoeparto (1960: 259) mengemukakan bahwa paling tidak tiga kosa kata bahasa Jawa Kuna yaitu *gedah*, *gajih* dan *kaluwa* yang terdapat dalam karya Kakawin dan epigrafi zaman Kediri, berasal dari Bahasa Arab. Kata *gedah* diserap dari Bahasa Arab *qadah*, yaitu gelas minum yang besar. Kata itu akhirnya berubah menjadi *gedah* karena huruf Q diucapkan menjadi G menurut ucapan logat Bahasa Arab Selatan. Kata *gedah* tersebut terdapat di dalam kakawin *Gatotkacurasraya* karangan Empu Panuluh. Gedah yang berarti gelas minum merupakan barang perdagangan dari Timur Tengah (Arab). Kata kedua, *gajih* terdapat dalam *Kekawin Bharatayudha*, pupuh XIII bait 18, dalam konteks kalimat: *ramya n wira sapandawanayuh aghosti pinigajihana n arames musuh*. Artinya: “meriahlah di antara orang-orang pahlawan Pandawa; mereka mengadakan tarian tayub sambil bersorak-sorak, sedangkan kepada mereka yang telah membinasakan musuh diberi upah/*gajih*”. *Gajih*, dalam arti upah, merupakan serapan dari Bahasa Arab *jaza'*, yang berarti balasan/upah/penghasilan. Sementara itu kosa kata Bahasa Arab lainnya yang juga diserap dalam bahasa Jawa kuna zaman Kadiri adalah *Kaluwa*. Kata itu terdapat dalam prasasti Plumbangan di Wlingi, Blitar (Brandes, 1913 no. LXIX: 160 baris 18). Dalam prasasti tersebut terdapat kalimat: *wnanamanana salwirni kaluwa*, artinya: akan mendapat hak untuk makan segala macam *kaluwa*. *Kaluwa* adalah makanan yang manis, semacam manisan, yang di dalam Bahasa Arab disebut dengan *hulwa* atau *hal(u)wa*. Di Langkat, Sumatera Utara, saya mendapati sampai sekarang masih banyak jenis makanan tradisional yang juga dinamakan *haluwa* ini. Berupa ragam buah-buahan, seperti mangga,

were one of the trade items from Arabia. The second word, *gajih*, is found in the *Kekawin Bharatayudha*, section XIII, verse 18, in the sentence: *ramya n wira sapandawanayuh aghosti pinigajihana n arames musuh* [“celebrating amongst the Pandawa, they hosted the tayub dance while cheering, meanwhile those who destroyed the enemies were given wages”]. *Gajih* originates from the Arabic *jaza'*, which means ‘reply/wages/income’. The other Arabic word that was adopted into Old Javanese during the Kediri period is *kaluwa*. This word is found in the Plumbangan Inscription found in Wlingi, Blitar (Brandes, 1913, no. LXIX: 160, line 18), in the sentence: *wnanamanana salwirni kaluwa* [“receives the right to eat all kinds of *kaluwa*”]. *Kaluwa* is a kind of sweet food that in Arabic is called *hulwa* or *hal(u)wa*. In Langkat, North Sumatera, I have found several kinds of traditional foods that are also named *haluwa*, including several varieties of candied fruits, such as mangoes, kedondong, papaya, cherries, and other fruits.

Cultural Exchange, Religious Exchange

The revelations received by the prophet Muhammad SAW at the beginning of the 7th century brought a new motivation into the relationship between Arabia and Nusantara, i.e., religious dissemination. This was stimulated by the Prophet's famous words, “Convey my teachings, even though it is only one verse.” Historical notes tell of Persian traders and members of the *Alawiyin* clan (descendants of Ali bin Abi Thalib, son-in-law of the Prophet) who visited coastal cities of Sumatera and the Malayan Peninsula during their journeys to China since the middle of the 7th century. Folk tales from Buton, Southeast Sulawesi, tell of the arrival of two friends of the Prophet who settled there so that the place where they landed and lived is eternalized in their name, Batauga.

kedondong, pepaya, cerme dan sebagainya yang diolah menjadi manisan.

Silang Budaya, Silang Agama

Wahyu-wahyu Islam yang diterima oleh Nabi Muhammad SAW pada awal abad 7 M, tentu saja membawa motivasi baru di dalam hubungan antara kawasan Arab dengan Nusantara, yaitu dakwah atau penyampaian ajaran. Ini digerakkan oleh sabda Nabi yang juga sangat terkenal, “*Sampaikan ajaran-ajaran dariku, walau hanya satu ayat*”. Catatan sejarah memberitakan para pedagang Persia dan golongan *Alawiyin* (keturunan Ali bin Abi Thalib, menantu Nabi) sudah singgah di kota-kota pelabuhan Sumatera dan Semenanjung Malaya dalam perjalanan ke Cina sejak pertengahan abad ke-7. Cerita-cerita rakyat di Buton, Sulawesi Tenggara, juga mengisahkan kedatangan 2 orang sahabat Nabi yang datang dan menetap di sana, sehingga tempat mereka mendarat dan tinggal diabadikan dengan nama mereka, Batauga.

Sebuah cerita kehadiran saudagar Arab (*tazhi*) pada masa kekuasaan Ratu Simha di Kerajaan Kalingga pada awal abad 8, diberitakan sumber-sumber Cina dari Dinasti Tang yang mencatat suatu peristiwa di mana akibat ulah seorang saudagar Arab yang tidak mempercayai bahwa di wilayah Kalingga tidak ada penduduk yang melakukan tindak kejahanatan – kemudian saudagar Arab itu menguji penduduk dengan menaruh emas satu peti di jalan yang ternyata tidak disentuh siapa pun sampai dua tahun – telah mengakibatkan putera mahkota Kalingga dipotong kakinya gara-gara menendang peti emas tersebut (Groeneveldt, 1960). Sebuah spekulasi juga pernah dilontarkan, bahwa fakta Ratu Simha menerapkan hukuman potong tangan atau kaki untuk para pencuri menunjukkan suatu pengaruh dari Arab.

Prof A. Hasjmi (1979) yang mengulas naskah tua berjudul *Idharul Hak Fi Mamlakatil*

There is a story about an Arab trader (*tazhi*) during the reign of King Simha in the kingdom of Kalingga in the beginning of the 8th century, which is recorded in Chinese sources during the Tang Dynasty. The story tells of an Arab trader who does not believe that the people of Kalingga do not commit crimes. The Arab trader tests the people by placing a gold chest on the road. Although the chest sits there for two years, no one touches it. However, when the crown prince of Kalingga kicks the gold chest, his foot is cut off (Groeneveldt 1960). It is speculated that the punishment carried out by King Simha of chopping off a hand or a foot of a thief reflects Arabic influence.

Prof. A. Hasjmi (1979), who studied an old manuscript entitled, *Idharul Hak Fi Mamlakatil Peureulak*, which was written by Syekh Ishak Makarani Al-Pasi, stated that Islam entered Peureulak in 173 H (Islamic year, 800 AD), with the arrival of a ship commanded by Captain Khalifah, bearing 100 Islamic missionaries from Arabic Kuraisy, Palestine, Persia, and India. They married local women and had children there. An Arabic Kuraisy youth named Sayid Ali, who was a descendent of Ali bin Abi Thalib, married the younger sister of King Peureulak Meurah Syahir Nuwi. The child of this union, Sayid Abdul Aziz, married the daughter of Makhdum Khudawi, the oldest daughter of King Meurah Syahir Nuwi. On 1 Muharram 225 H (840 AD), Sayid Abdul Aziz was declared ruler of the Islamic Peureulak Kingdom. He was the first ruler to use the title of Sultan, i.e., Sultan Alaiddin Sayid Maulana Abdul Aziz Syah.

The contact between Arabia and Nusantara, especially Sumatera, was intense. It is mentioned in the historical manuscript, *Sejarah Melayu*: “Then it is said the words of Sayyidi Ali Ghiyatsuddin Muwafakat in the country of Samudera Pasai, [in the beginning of the 14th century] with all of the elderly ministers; he constructed a ship and bought Arabian goods because everyone

Peureulak karangan Syekh Ishak Makarani Al-Pasi mengungkapkan bahwa Islam masuk ke Peureulak sekitar tahun 173 H (800 M) bersama datangnya sebuah kapal yang dipimpin Nahkoda Khalifah yang membawa 100 orang juru dakwah asal Arab Kuraisy, Palestina, Persi dan India. Mereka itu menikahi perempuan setempat dan beranak-pinak. Seorang pemuda Arab Kuraisy keturunan Ali Bin Abi Thalib yang bernama Sayid Ali menikahi adik kandung Raja Peureulak Meurah Syahir Nuwi. Dari pernikahan itu lahir Sayid Abdul Aziz yang menikah dengan puteri Makhdum Khudawi, puteri sulung Raja Meurah Syahir Nuwi. Pada 1 Muharram 225 H (840 M), Sayid Abdul Azis dinobatkan menjadi sultan Kerajaan Islam Peureulak pertama dengan gelar Sultan Alaiddin Sayid Maulana Abdul Azis Syah.

Betapa sangat intensifnya perjumpaan bangsa Arab dengan wilayah Nusantara, terutama wilayah Sumatera, sehingga di dalam Sajarah Melayu disebut: "Hatta maka tersebutlah perkataan Sayyidi Ali Ghiyatsuddin Muwafakat di negeri Samudera Pasai, [awal abad ke 14] dengan segala menteri yang tua-tua; ia berbuat sebuah kapal dan membeli dagangan Arab, karena segala orang Samudera pada zaman itu semuanya tahu Bahasa Arab." Nama Pasai sendiri menurut J.L.Moens berasal dari istilah Parsi yang diucapkan menurut logat setempat sebagai Pa'se (Hasjmy, 1989).

S.Q. Fatimy (1963) mencatat bahwa pada abad ke-9 Masehi, terdapat migrasi suku-suku dari Persia ke Indonesia yaitu suku Lor, Yawani dan Sabangkara. Orang-orang Lor mendirikan pemukiman-pemukiman di pantai utara Pulau Jawa yang disebut Loram dan Leran. Terdapatnya makam Fatimah binti Maimun bin Hibatallah di Leran, Gresik, yang menunjuk kronogram abad ke-10 Masehi adalah petunjuk yang mengarah kepada kebenaran berita tersebut. Dalam *Kitab Musarar Babon Saka ing Rum* yang dikutip dalam *Primbon*

in Samudera at that time understood the Arabic language." According to J. L. Moens, the name Pasai itself originates from the term 'Parsi', which is pronounced in the local dialect, 'Pa'se' (Hasjmy 1989).

S.Q. Fatimy (1963) notes that in the 9th century AD, there was a migration of the Lor, Yawani and Sabangkara ethnic groups from Persia to the Indonesian archipelago. The Lor people founded settlements on the north coast of Java that were called Loram and Leran. The grave of Fatimah binti Maimun bin Hibatallah in Leran, Gresik, which bears the chronogram of the 10th century AD, is proof of this settlement. In the manuscript, *Kitab Musarar Babon Saka ing Rum*, that is quoted in the *Primbon Ramal Jayabaya*, which was compiled by R. Tanaya (1956), it is stated that in the effort to populate the island of Java, which was still inhabited by genies, phantoms, specters, and other spirits, Sultan Al-Gabah, the ruler of the kingdom of Rum (the Javanese name for Persia) sent 20,000 Muslim families from Rum to Java under the leadership of Minister Amirul Syamsu and Jaka Sengkala. They resided on Kendheng Mountain on the north coast of Java. It is said that the 20,000 Muslim families were attacked by the spirits and many died. Only 200 families survived. Upon receiving this report, Sultan Al-Gabah became angry and sent religious teachers, mystics with supernatural powers and martyrs to Java to post a *tumbal* (protective offering) to ward off the spirits. In the face of the powerful *tumbal* and religious forces, there was a massive destruction in Java.

Other historical chronicles tell of King Jayabaya, king of Kediri, who had a spiritual teacher from Persia, Syekh Samsu Zen, whose grave, the people of Kediri believe, is located at Setono Gedong Kediri. The name on the grave is Syekh Samsudin al-Washil. Traces of the cultural exchange resulting from this relationship are found in the predictions of King Jayabaya, known as *Raman Jayabaya* [Jayabaya's Predictions], which

Ramal Jayabaya susunan R. Tanaya (1956), diungkapkan bahwa dalam usaha mengisi Pulau Jawa yang masih dihuni jin, siluman, *brekasakan*, dan berjenis-jenis makhluk halus, Sultan Al-Gabah, penguasa negeri Rum (istilah orang Jawa untuk menyebut Persia) mengirim 20.000 keluarga muslim Rum ke Pulau Jawa di bawah pimpinan Patih Amirul Syamsu dan Jaka Sengkala. Mereka tinggal di Gunung Kendheng di pantai utara Jawa. Dikisahkan bahwa ke-20.000 keluarga muslim itu diserang makhluk-makhluk halus, banyak yang mati dan tersisa hanya 200 keluarga. Mendapat laporan itu, Sultan Al-Gabah marah dan mengirim ulama, orang sakti dan syuhada ke Jawa untuk memasang "tumbal" guna mengusir makhluk-makhluk halus. Akibat keampuhan "tumbal" para ulama, orang sakti dan syuhada, terjadi *pralaya* (kebinasaan besar) di Jawa.

Di dalam babad-babad lain juga diceritakan bahwa Prabu Jayabaya, raja Kediri yang besar, mempunyai seorang guru spiritual dari Persia Syekh Samsu Zen, yang makamnya diyakini masyarakat Kediri sekarang ada di Setono Gedong Kediri dengan nama Syekh Samsudin al-Washil. Jejak pertukaran budaya dari hubungan tersebut ditunjukkan pada ilmu meramal yang dimiliki oleh Sang Prabu Jayabaya, yang sangat terkenal dan masih dipercayai hingga hari ini, dalam berbagai versi "Ramalan Jayabaya". Menurut sejarawan perancis Denys Lombard, kata "ramalan" berasal dari Bahasa Arab "ar-ramal" yang berarti "pasir". Jejak lain dari peninggalan Prabu Jayabaya juga dapat dilihat dari rajah-rajah kesaktian dalam kultur Jawa yang masih "dipakai" hingga hari ini, juga menggunakan angka-angka dan huruf *hijaiyah* Arab. Kehadiran dan pengaruh para syekh ini juga terekam dalam kitab yang lebih tua zaman Prabu Airlangga *Kakawin Arjunawiwa* karya Mpu Sedah, di mana seperti terjemahan kutipan Ir. Sri Mulyono dalam buku "Asal-Usul Wayang" terdapat ungkapan metaforik yang menggambarkan rumpun pohon bambu yang merunduk menyentuh sungai

are very famous and still believed in to this day. According to French historian, Denys Lombard, the word *ramalan* originates from the Arab word *ar-ramal*, which means 'sand'. Other signs of King Jayabaya's legacy can be seen in the mystical runes in Javanese culture that are still used today, as well as the use of Arabic *hijaiyah* numerals and letters. Arab presence and influence is also recorded in an Old Javanese poem, *Kakawin Arjunawiwa*, composed by Empu Sedah during the reign of King Airlangga, in which, as translated by Ir. Sri Mulyono in his book, *Asal-Usul Wayang [Origins of Wayang]*, there is a metaphor that compares a cluster of bamboo stalks that bends over to touch the river to people wearing fez caps bending over, inhaling and rinsing their mouths with water (prior to praying).

Although Islam was present in Nusantara since the middle of the 7th century and practiced by the traders and arrivals from Arab, Persia, India, and China, the religion actually spread very slowly amongst the indigenous population. In seven goodwill missions, Cheng Ho, who became a legend amongst the people of Nusantara as recorded in a number of local historical texts, left several local preachers (*mubaligh*) to teach in Java and Sumatera. However, these teachers were not able to spread the teachings of Islam broadly amongst the indigenous people. Haji Ma Huan, who joined Cheng Ho's seventh trip to Java in 1431-1433 AD, wrote that there were three classes of people in the society at that time. The first group was made up of the Muslims from the west who had settled there. Their food and clothing was clean and suitable. The second group consisted of the Chinese who escaped from their country and settled in Java. Their clothing and food were good and many amongst them converted to Islam and followed the conventions of that religion. Meanwhile, the third group of people were the indigenous population that were quite dirty and wore little clothing. Their hair was not combed, they went about barefoot, and

digambarkan seperti orang berkopiah sedang merunduk menghirup dan berkumur mengambil air (untuk *wudlu*).

Demikianlah, sekalipun dakwah Islam di Nusantara sudah dilakukan sejak pertengahan abad ke-7, namun Islam sebetulnya berkembang lambat sekali di kalangan penduduk bumiputera. Islam masih dianut oleh pedagang-pedagang dan pendatang dari Arab, Persia, India, dan Cina. Dalam tujuh kali muhibahnya, Cheng Ho yang menjadi legenda bagi penduduk Nusantara dalam sejumlah historiografi lokal, dikisahkan meninggalkan *mubaligh-mubaligh* untuk berdakwah di Jawa dan Sumatera. Namun para *mubaligh* tersebut belum bisa menyebarluaskan secara luas ajaran Islam di kalangan penduduk pribumi. Haji Ma Huan yang mengikuti perjalanan ketujuh Cheng Ho ke Jawa yang berlangsung antara tahun 1431-1433 Masehi, menuturkan bahwa di Jawa ketika itu terdapat tiga golongan penduduk. *Golongan pertama*, adalah penduduk Islam dari barat yang telah menjadi penduduk setempat. Pakaian dan makanan mereka bersih dan pantas. *Golongan kedua*, adalah orang-orang Cina yang lari dari negerinya dan menetap di Jawa. Pakaian dan makanan mereka baik, dan banyak di antara mereka yang memeluk Islam serta taat melaksanakan ibadah agamanya itu. Sedang *golongan ketiga*, adalah penduduk asli yang sangat jorok dan hampir tidak berpakaian. Rambut mereka tidak disisir, kaki telanjang, dan mereka sangat memuja roh (Arnold, 1913; Budiman, 1978; Hirth, 1966)

“Arab Digarap, Jawa Digawa”

Ketika Kerajaan Majapahit dengan peradaban Hindu-Buddha nya mengalami kererosotan karena perang saudara yang berlarut-larut, di antara para bangsawan dalam memperebutkan tahta kerajaan sepeninggal Prabu Hayamwuruk, yang menyebabkan demoralisasi dan krisis tanan nilai besar-besaran di semua sektor

they worshipped spirits (Arnold 1913; Budiman 1978; Hirth 1966).

“Arab Adapted, Jawa Embraced”

When the Hindu-Buddhist Majapahit kingdom underwent a decline after a lengthy civil war between nobility who fought over the throne following the death of King Hayamwuruk, that resulted in demoralization and a major crisis of values in all sectors of life, the first Islamic kingdom on Java was established at Demak at the end of the 15th century. This represented an important point in the context of cultural exchange between the Arab region and Java. The kingdom of Demak was supported by spiritual leaders, known as the *walisanga*, nine remarkable religious teachers who played strategic roles in developing their religion while rebuilding the weakened Javanese

FX Harsono, *Purification*, 2013 (detail)



kehidupan, berdirinya Kerajaan Islam pertama di Jawa, Demak pada akhir abad XV, merupakan momentum penting dalam konteks pertemuan budaya antara kawasan Arab dengan Jawa. Kerajaan Demak yang disangga oleh para tokoh-tokoh spiritual yang sangat mumpuni, yang dikenal dengan Walisanga, segera mengambil langkah-langkah strategis untuk mengembangkan agama sekaligus membangun kembali secara baru Peradaban Jawa yang sedang runtuh tersebut. Prinsip terpenting yang dikembangkan dalam proses transvaluasi nilai-nilai lama dan melahirkan nilai-nilai baru itu adalah "keselarasan" dan keseimbangan. Sebagaimana diungkapkan oleh Sunan Kalijaga, tokoh penting *Walisantha* dalam proses transvaluasi ini, di dalam suluk Syekh Melaya: "*anglaras ilining banyu, angeli tan keli*" (menyelaraskan berbagai aliran air di dalam sungai, ikut mengalir tapi tidak terbawa arus).

society. The important principles that were developed in the process of renewing old values and giving birth to new values were harmony and balance. In the process of translating values, Sunan Kalijaga, one of the most important of the *walisangas*, stated in the *Suluk Syekh Melaya: anglaras ilining banyu, angeli tan keli* ["merge the various streams of water in the river; join the flow, but do not be carried away by the current"].

The principle of harmony became significant, it appears, along with the decline of Hindu-Buddhist Majapahit's society of *brahmana* (priests) and *ksatria* (warrior), and the re-emergence of the ancient Javanese ancestor worship on the one side, and on the other side, the influx of Islamic civilization in several regions, such as the Turkish Empire in the Middle East, the Moghul Empire in India and the Shafawiyah



ARIEF SUKARDONO

Prinsip keselarasan ini menjadi sangat signifikan, karena rupanya, bersamaan dengan merosotnya Hindu-Buddha di lingkungan brahma dan ksatria Majapahit, dibarengi dengan kemunculan kembali agama-agama rakyat kuno pemujaan leluhur Jawa di satu sisi dan di sisi lain oleh gerak pasang Peradaban Islam di berbagai kawasan dunia seperti Imperium Turki Utsmani di Timur Tengah, Imperium Moghul di India dan Imperium Shafawiyah di Persia, yang gelombang ekspansinya juga melanda kawasan-kawasan pesisir Nusantara.

106

Kisah simbolik mengenai peralihan damai dan kesinambungan serta keselarasan ruhani antara Peradaban (Hindu-Buddha) Jawa ke Peradaban (Islam) Jawa, dikisahkan oleh Elizabeth Inandiak melalui adaptasi dari tembang-tembang dalam *Serat Centini*, dalam dialog antara Sunan Kalijaga dengan Prabu Yudhistira:

Kalijaga berupaya menemukan kiblat di kerimbunan hutan, menghadap ke Mekah, selesai menyebut nama Allah, Bismillahirrahmanirrahim, lalu menggurati tanah sepenuh empat deret kali empat baris, ke enam belas bilangan empat angka surat Al-Fatiha yang ia baca dalam hati dan ia tebarkan di hembusan napasnya. Mantra angka itu mengetarkan nyanyian serupa di dada Yudhistira dan tangan kanannya tiba-tiba membuka, melepaskan jimatnya. Itulah sebuah daun pandan halus dan digulung dan diikat benang sutera. Kalijaga membuka simpul benang itu dan membaca: Kalimasadaa.

Yudhistira masih terpana:

Itu nama buku wasiat yang berkekuatan menghidupkan kembali para pahlawan yang mati belum waktunya. Tapi kematianku sebaliknya tak kunjung tiba. Kecuali barangkali bila membaca kelima usaada, kelima obat sang buddha untuk melewati kehidupan tanpa terlalu duka. ”

Kalijaga berbicara, hati-hati tetapi pasti:

Oh, raja Yudhistira, masing-masing membaca melalui mata keyakinannya. Melalui mata baru Islam, aku membaca kalimah syahadat, pernyataan orang-orang Islam bahwa tiada tuhan selain Allah, dan Muhammad SAW adalah utusan Allah. Adapun paduka tidak menemukan jalan kematian, itu karena terikat pada jimat, tiada lain adalah agama bentuk, agama paduka, agamaku dan agama lain-lain yang bahkan kita belum kenal. Mesti agama adalah pedoman mutlak manusia di dunia, ia bisa menjadi rintangan saat waktu tiba untuk meninggalkan raga demi kemanungan kawula gusti. Untuk mati dalam kemanungan, kita harus bisa melupakan rupa dan tak menyebut lagi. Kita

Empire in Persia, whose global expansion also reached the shores of Nusantara.

The symbolic story about the peaceful transition and continuity with spiritual harmony between the Javanese Hindu-Buddhist civilization to the Javanese Islamic civilization, is told by Elizabeth Inandiak in her adaptation of the verses from the *Serat Centini*, in a dialogue between Sunan Kalijaga and King Yudhistira:

After reciting the name of Allah, Bismillahirrahmanirrahim, Kalijaga tried to find the direction towards Mecca in the dense forest. Then he scratched into the dirt four columns times four rows—sixteen-number fours, the number of times he recited in his heart, the Surat Al-Fatiha, and he released his breath. The mantra recited that many times stirred a song in Yudhistira's chest and his right hand suddenly opened, releasing the talisman. It was a smooth pandanus leaf that had been rolled and tied with silk thread. Kalijaga untied the thread and read: Kalimasadaa.

Yudhistira was stunned:

That is the name of the sacred testament that has the power to restore life to heroes who die before their time. But my death, on the contrary, will not come. Unless the five usaada are read; the five remedies of Buddha used to pass through life without too much suffering.

Kalijaga spoke, carefully but surely:

Oh, king Yudhistira, we each read with eyes of our own faiths. With the new eyes of Islam, I read the syahadat statement of faith, the statement of Muslims that there is no God other than God, and that the prophet Muhammad SAW is God's messenger. If you do not find the way of death, it is because you are tied to a talisman, there is nothing other than religion, your religion, my religion and other religions that we do not know yet. Although religion is the ultimate guide for humans in the world, it can become an obstacle when the time comes to leave this body to unite with God. To unite with God in death, we must leave form and not mention it again. We must rise to the single source from which radiates all named forms. Oh, king Yudhistira, that is how you can be free from all obstacles.

Yudhistira opened the box and took out two dried palm leaves upon which there were five figures scratched: himself and his four Pandawa brothers. He told Kalijaga the family history of the Bharata clan, from the night of marriage between Shantanu and the Goddess Ganga through to the Great Bharatayudha War:

“Hopefully you can tell this story as a cherished memory. Henceforth, dress these figures on buffalo hide, decorate them with bones that have been finely carved and with colored powder and move

harus naik menuju niat tunggal yang memancarkan kebhinekaan rupa dalam sebutan. Oh raja Yudhistira, begitulah paduka telah terbebas dari segala rintangan.

Yudhistira membuka kotak itu dan dari dalamnya mengeluarkan daun lontar yang diatasnya tergurat lima sosok: dirinya dan keempat saudara pandawanya. Ia membebarkan sisih marga Bharata, sejak malam perkawinan Shantanu dengan Dewi Ganga serta mengisahkan Bharatayudha kepada Kalijaga:

"Semoga saudara bisa menceritakan kisah ini sebagai renungan kenangan wajib. Untuk itu, dandanilah sosok-sosok itu dengan kulit seekor kerbau, hiasilah dengan tulangnya yang ditumbuk halus dengan bubuk berwarna dan gerakilah mereka dengan tanduk kerbau tadi yang dihaluskan menjadi tongkat tangkas. Namailah pagelaran wayang karena, lihatlah saudaraku, baru saja rupa sirna , bayangannya berkilaud sudah."

Raja Yudhistira lalu langsung redup dalam penceran aram temaram, ia berhasil naik ke surgaloka. Kalijaga mengubur jenasahnya di kaki beringin secara Islam dan pergi menyusuri jalan-jalan di Tanah Jawa untuk menyiaran Nur Muhammad berbekal Quran serta kotak wayang."

Tampak, medium peralihan damai dan kesinambungan yang selaras itu ditandai dengan digunakannya seni pertunjukan wayang. Memang, pertunjukan wayang sebagai ritual pemujaan leluhur sudah dikenal orang-orang Jawa sejak zaman pra sejarahnya. Namun, para wali kemudian melakukan pembaharuan format pertunjukan wayang secara dinamis, estetis dan fungsional sebagai medium pendidikan masyarakat. Sebagaimana diakui oleh Th.G.Pigeaud dalam *Javaansche volkertoningen*. *Bijdrage tot de beschrijving van land en volk* (1938). Ia menegaskan bahwa dugaan pertunjukan boneka wayang sebagai permainan yang terpisah sudah ada sejak dulu dan kemudian diisi dengan mistik Islam adalah tidak benar, karena semua orang tahu bahwa berita-berita mengenai wali-wali penyebar Islam, mereka itulah yang memberi peranan penting pada tujuan pertunjukan wayang dalam bentuknya yang sekarang. Itu berarti, pertunjukan wayang purwa adalah benar-benar hasil kreasi para walisongo terutama Sunan Kalijaga dalam mereformasi secara menyeluruh seni pertunjukan wayang.

them with buffalo horns that have been smoothed to become handles. Name this performance 'wayang' [from bayang, 'shadow'] because, look, my brother, form has vanished, only its shadow now shimmers."

King Yudhistira then faded into the rays of twilight; he ascended to heaven. Kalijaga buried his body at the foot of the banyan tree in the Islamic way and left to travel the roads of Java, spreading the word of Muhammad, carrying the Qur'an and a box of wayang puppets.

It is said that *wayang* performances served as the medium of the peaceful transfer and harmonious continuity [in the popular conversion to Islam]. Indeed, *wayang* as a ritual for ancestor worship had been known amongst the Javanese since prehistoric times. However, the *walisanga* adapted *wayang* and used it as a dynamic, aesthetic and functional medium of social education. In *Javaansche volkertoningen*, *Bijdrage tot de beschrijving van land en volk* (1938), Th. G. Pigeaud stressed that the belief that *wayang purwa* had existed as an entertainment form in the pre-Islamic period and that was then filled with Islamic mysticism is not correct, because it is popularly acknowledged that it was these *walisanga*, the teachers of Islam, who gave *wayang* the important role that they have now. This means that the reformation *wayang* performance can truly be accredited to the *walisanga*, especially Sunan Kalijaga.

The *walisanga* deliberated over how to convey the teachings of Islam in the most appropriate way so that they would be harmonized with the religious and cultural tendencies and awarenesses that were embedded in the society. Thus, new terms for social values that the community needed reinforced, such as *sabar* (patience), *lilo* (willingness), *ngalah* (yield), *ikhlas* (release), *musyawarah* (discussion/deliberation), *mufakat* (agreement), *adil* (justice), etc., were introduced, while at the same time several Islamic practices adopted local terms, such as the *syahadat* statement became known as *kalimasada*, *shalat*

Para wali di dalam Dewan Walisanga banyak bermusyawarah untuk mengembangkan rumusan-rumusan ajaran dasar Islam secara tepat untuk diselaraskan dengan berbagai kecenderungan keagamaan, budaya dan kesadaran yang sedang saling bersaing silang sengkarut di tengah-tengah masyarakat. Demikianlah, sambil memasukkan nilai-nilai baru yang dibutuhkan masyarakat, seperti *sabar, lilo, ngalah, ikhlas, musyawarah, mufakat, adil*, dan sebagainya, pada saat bersamaan beberapa ajaran Islam dipribumisasikan ke dalam istilah yang sudah dikenal masyarakat seperti kalimat *syahadat* dikenalkan sebagai *kalimasada*, *shalat* disebut dengan *sembahyang*, *shaum/shiyam* dikenalkan sebagai *puasa (upawasa)* dan sebagainya. Demikian juga, mulai diselaraskan pula sistem penanggalan antara kalender Hijriyah dari Arab dengan kalender Saka dan Jawa, yang nanti baru efektif diberlakukan pada masa Sultan Agung di Mataram.

Tidak lupa, para Walisanga juga menggali khazanah kuno Jawa yang tertulis dalam naskah-naskah berbahasa Kawi peninggalan kerajaan-kerajaan sebelumnya, dari Mataram Kuno sampai zaman Majapahit. Kitab-kitab tersebut, dibaca ulang, ditafsirkan kembali, diselaraskan dengan ajaran-ajaran (terutama *tasawuf*) Islam untuk kemudian diajarkan kembali ke tengah-tengah masyarakat. Hasil dari kajian dan kerja para wali dan komunitas keilmuan yang mereka bentuk saat itu, menghasilkan suatu model “perpaduan” yang khas, yang kelak mudah disalahpahami sebagai sinkretis. Seperti termuat dalam *Serat Centini*, ada kisah mengenai “Pêrurusyawaratanaing para dewa”, yang secara ringkas:

Hyang Basuki néranakan wéjanganipun Peksi Rukmawati bab cahyaning gésang, anasir latu, bumi, angin, toya//Bhatara Basuki (Sriyana) bab pralambanging aksara Jawi, pasangan, sandhangan tuwin rekan//Hyang Endra bab ènèng èning//Bhatara Wisnu bab lènggahipun aksara Arab ing awakipun manungsa, sarta minangka pralambanging ngèlmu agami. Dumadakan gègèr,



FX Harsono, *Purification*, 2013 (detail)

was called *sembahyang* (prayer), *shaum/shiyam* was called *puasa (upawasa, fast)*, etc. Also, the Arabic Hijriyah calendar and the Javanese Saka calendar were aligned to each other, beginning during the reign of Sultan Agung in Mataram.

The *walisanga* also studied the treasury of Old Javanese (Kawi) texts from the ancient kingdoms of Hindu-Buddhist Mataram through Majapahit. These manuscripts were re-read, re-interpreted and adapted to the teachings of Islam, especially *tasawuf* (mysticism), to be reintroduced to the society. The results of the study and work of the *walisanga* and the intellectual community that they formed at that time produced a model of characteristic synthesis that would later be easily misunderstood as syncretism. For example, in the *Serat Centini*, there is the story of *Pêrurusyawaratanaing para Dewa* (Deliberation of the Gods):



ARIEF SUKARDONO

jagad horèg, para jawata sami dhawah kantu, wungu sami késupèn ing sadaya ingkang winédhar, kajawi Bhatara Wisnu ingkang têtép èngét.// Miturut Ngusmanajid, gurunipun Wisnu, dununging bumi, dahana, maruta, tirta ing badaning manungsa awujud jasat, napsu, napas, rokyat.//Hyang Guru ngémpalakén sakathahing kawruhipun para dewa, kaimpun dados "Sastra Jendra Yuningrat" ingkang kajlèntréhakén, ananging têtép dados kékéraning dewa".¹

1) Hyang Basuki menjelaskan ajaran Peksi Rukmawati tentang cahaya hidup, dengan unsur-unsur api, tanah, angin, air//Bhatara Basuki (Sriyana) menerangkan masalah perlambangan huruf Jawa, mengenai pasangan, sandhangan dan rekan//Hyang Indra menjelaskan masalah diam-hening (meditasi)//Bhatara Wisnu, masalah posisi huruf-huruf Arab di dalam tubuh manusia, sekaligus menjadi perlambangan praksis keilmuan agama. Tiba-tiba suasana heboh, bumi berguncang, para dewa jatuh pingsan ketika sadar mereka menjadi lupa terhadap semua yang sudah dijelaskan, kecuali Bhatara Wisnu yang tetap ingat.//Menurut Ngusmanajid, guru-nya Wisnu, menjadinya unsur tanah, api, angin dan air di dalam tubuh manusia itu berwujud jasad, nafsu, nafas dan darah.//Hyang Guru mengumpulkan semua pengetahuan para dewa, menarikannya ke dalam "Sastra Jendra hayuningrat", yang diungkapkan namun tetap menjadi rahasia para dewa".

Hyang Basuki nêranakên wêjanganipun Peksi Rukmawati bab cahyaning gêsing, anasir latu, bumi, angin, toya//Bhatara Basuki (Sriyana) bab pralambanging aksara Jawi, pasangan, sandhangan tuwin rekan// Hyang Endra bab ênêng-êning//Bhatara Wisnu bab lenggahipun aksara Arab ing awakipun manungsa, sarta minangka pralambanging ngèlmu agami. Dumadakan gègèr, jagad horèg, para jawata sami dhawah kantu, wungu sami késupèn ing sadaya ingkang winédhar, kajawi Bhatara Wisnu ingkang têtép èngét.// Miturut Ngusmanajid, gurunipun Wisnu, dununging bumi, dahana, maruta, tirta ing badaning manungsa awujud jasat, napsu, napas, rokyat.//Hyang Guru ngémpalakén sakathahing kawruhipun para dewa, kaimpun dados "Sastra Jendra Yuningrat" ingkang kajlèntréhakén, ananging têtép dados kékéraning dewa".

The god Basuki explained the teaching *Peksi Rukmawati*, which was about the light of life, with elements of fire, earth, wind, water//The god Basuki (Sriyana) [explained] about the symbols of Javanese letters, the markings of vowels, letter blends and pairs//The god Indra [explained] about silence-stillness//The god Wisnu [explained] about the position of Arabic letters in the human body, which were also symbols for the practice of religious science. Suddenly there was a furor, the earth shook, the gods fainted, when they regained consciousness they had forgotten everything that had been explained, except for Wisnu who still remembered//According to Ngusmanajid, Wisnu's teacher, the presence of earth, fire, wind and water in humans take the forms of the physical body, the passions, the breath, and the blood//The god Guru gathered all of the knowledge of the gods, compiled them in the *Sastra Jendra Yuningrat*, which was revealed, but remained the secret of the gods.

These new teaching formulas and values

Rumusan-rumusan ajaran dan nilai-nilai baru di atas, yang dilakukan dengan prinsip kerja penyelarasan “Arab Digarap, Jawa Digawa”, ditulis dalam bentuk popular cerita-cerita dan tembang-tembang, suluk serta serat-serat. Di samping penyebaran melalui media cetak (para walisanga juga membawa teknik produksi kertas ke Jawa), ajaran dan nilai-nilai baru di atas disebarluaskan melalui medium-medium seni musik, suara, gambar, tari dan lain-lain, yang puncak dari kolaborasi berbagai seni itu diwujudkan dalam bentuk pagelaran wayang kulit. Pertunjukan seni dan pagelaran wayang, disamping untuk keperluan pendidikan masyarakat, juga menghibur dan menjadi sarana memakmurkan desa.

Bubukane denna nedhak, nukil Srat Kalimasada, pan katedhak ing dalancang, dados ringgit beber nama.

Kalampahan jaman purwa, kang dados kalangenannya, ingkang amengku nagara, ila-ilane punik, anggemahaken ing desa, barekat mupakat barkat, ing ratu tumrah sapraja.

(Pembukaan lakon wayang ini dinukil dari Serat Kalimasada, yang dipindah di atas kertas, sehingga menjadi wayang beber. Ini adalah cerita dari zaman purwa, menjadi kegiatan menghibur milik negeri, untuk memakmurkan desa, dengan penuh keberkahan dan mutuakat dari sang raja dan seluruh rakyat negeri).

Kebanyakan Walisanga adalah seniman, pendakwah dan ulama sekaligus. Mereka pandai memainkan wayang, gamelan dan menciptakan tembang-tembang. Salah satu yang terkenal adalah Sunan Kalijaga. Beliau dikenal dan dikenang oleh seantero penduduk Jawa sebagai seniman dan pendakwah yang berkeliling ke berbagai penjuru tanah Jawa menyebarluaskan agama Islam melalui berbagai kesenian. Sebagaimana dikisahkan oleh Babad Cirebon berikut ini:

Dadi dadalang kekembung/ anama Ki Seda Brangti/ apahe yen ababarang/ ika kalimah kakalih/ singa gelem ngucapena/ ya dadi tanggane nyuling// sakedap dadalang pantun/ sang pajajaran dumadi/ akeh Islam dening tanggapan/ katelah dalang pakuning/ sakedap dadalang wayang/ maring Majapait dumadi/ akeh Islam dening iku/ katelah dalang kang nami/ sang Koanchara konjara

that were created through a synthesis of “Arab Adapted, Jawa Embraced”, took form in popular stories and poems. Besides spreading these teachings through the written word (the *walisanga* also brought the technique of producing paper to Java), the new teachings and values were also disseminated through other art forms, including music, voice, illustrations, dance, etc., and the ultimate collaboration of art forms in the *wayang kulit* shadow puppet performance. Besides educating the public, art and *wayang* performances, also served as entertainment and became a way of bringing prosperity to the villages.

Bubukane denna nedhak, nukil Srat Kalimasada, pan katedhak ing dalancang, dados ringgit beber nama.

Kalampahan jaman purwa, kang dados kalangenannya, ingkang amengku nagara, ila-ilane punik, anggemahaken ing desa, barekat mupakat barkat, ing ratu tumrah sapraja.

The opening of this story is summarized in the *Serat Kalimasada*, which was transferred to paper to become *wayang beber* [stories illustrated on a long roll of paper]. This is a story of ancient times, to entertain this country, to make the village prosperous, filled with the blessings and consent of the king and all of the people.

Most of the *walisanga* were artists, as well as preachers and religious leaders. They were clever at performing *wayang*, playing *gamelan* and composing poems. One of the most famous of the *walisanga* was Sunan Kalijaga. He was known and revered by the Javanese as an artist and preacher who travelled to the remote corners of Java, spreading the Islamic religion through many kinds of art forms. It is told in the *Babad Cirebon*:

Dadi dadalang kekembung/ anama Ki Seda Brangti/ apahe yen ababarang/ ika kalimah kakalih/ singa gelem ngucapena/ ya dadi tanggane nyuling// sakedap dadalang pantun/ sang pajajaran dumadi/ akeh Islam dening tanggapan/ katelah dalang pakuning/ sakedap dadalang wayang/ maring Majapait dumadi/ akeh Islam dening iku/ katelah dalang kang nami/ sang Koanchara konjara

Majapait dumadi// akeh Islam dening iku/ katalah
dalam kang nami/ sang Koanchara konjara
purba/ tanggape bari gampil/ mung muni Kalimah
Sahadat/ dadi akeh sami Muslim//²

Keragaman Bahasa, Kemampuan Menafsir, dan Kosmopolitanisme Bangsa Jawa

Alexander Sudewa, dalam kajiannya mengenai fungsi Kawi dan pujangga dalam kasus Serat Dewa Ruci, menemukan bahwa sejak masuknya Islam ke Nusantara, penggunaan Bahasa Arab membantu orang-orang Nusantara memaknai bahasa secara berbeda dari cara orang-orang Hindu-Buddha dulu. Sebelumnya, bahasa lebih merupakan mantra atau *yantra*. Setelah kedatangan Islam, bahasa mulai bertransformasi. Berkat pengaruh Bahasa Arab, berbahasa mulai identik dengan cara menafsirkan yang tepat dan ‘membebaskan’. Para Walisongo dan generasi penerusnya mengangkat istilah “*patisit kang mardikani*”, yang semakna dengan tafsir dan *ta’wil* dalam literatur Islam (Ahmad Baso: *Pesantren Studies*, 2012, hal 22-23). Konsep “*patisit kang mardikani*” dan bagaimana itu membantu orang Jawa membaca teks secara dinamis dan transformatif, kita temukan dalam satu bait dalam Serat Cbolek:

*Punapa malih rasaning kawi
Bima Suci kalawan Wiwaha
Pan sami keh sasmitane
Ngenting rasaning ngelmu
Yen patitis kang mardikani
Kadyangga Kawi Rama
Punika tesawuf*

2) Sunan Kalijaga) menjadi dalang kekembung/dengan nama Ki Seda Brangti/upahnya ketika mengamen/yaitu dua kalimat (syahadat)/siapa mau mengucapkannya/ia ikut menuip seruling// Kemudian juga menjadi dalang pantun/di wilayah Pajajaran/banyak masuk Islam karena menonton/disebut dalam pakuning/kemudian menjadi dalang wayang/ke Majapahit/karena itu banyak yang menjadi Islam/terkenal sebagai dalang yang bernama/ Sang Koanchara Konjara Purba/bayarannya sangat mudah/Cuma mengucap kalimat Sahadat/jadi banyak yang menjadi Muslim//

*purba/ tanggape bari gampil/ mung muni
Kalimah Sahadat/ dadi akeh sami Muslim//*

[Sunan Kalijaga] became the *dalang* [puppeteer]/ with the name Ki Seda Brangti/ his payment for performing/ was two sentences [syahadat]/ whoever pronounced them/ joined in playing the bamboo flute// Then also [he] became the *dalang* of *pantun* [poetry]/ in the region of Pajajaran/ many converted to Islam because they watched/ the one called the *dalang pakuning*/ then became the *dalang wayang*/ to Majapahit// because of him many converted to Islam/ famous as the *dalang* named/ Sang Koanchara Konjara Purba/ his payment was easy/ just recite the *syahadat* sentence/ many became Muslim//

Diversity of Language, Ability to Interpret, and Cosmopolitanism of Java

Alexander Sudewa, in his study of the function of the Kawi language and poet in the *Serat Dewa Ruci*, proposed that since the arrival of Islam in Nusantara, the use of the Arabic language offered the people of Nusantara a different way of giving meaning to language in comparison to the previous Hindu-Buddhist meanings. Previously, language was used more as a mantra or *yantra*. After the arrival of Islam, the use of language began to change. With the influence of Arabic, language began to be interpreted in a precise and ‘independent’ manner. The *walisanga* and the following generations adopted the term *patisit kang mardikani* [precision that is independent], which has the same meaning as *tafsir* (interpret, comment) and *ta’wil* (interpret) in Islamic literature (Ahmad Baso, *Pesantren Studies*, 2012, pp. 22-23). The concept of *patisit kang mardikani* and how it directs the Javanese to read texts dynamically and transformatively is found in a verse of the *Serat Cbolek*:

*Punapa malih rasaning kawi
Bima Suci kalawan Wiwaha
Pan sami keh sasmitane
Ngenting rasaning ngelmu
Yen patitis kang mardikani
Kadyangga Kawi Rama
Punika tesawuf*

(makna serat-serat kawi
 Seperti serat Bima Suci dan [Arjuna] Wiwaha
 Diungkap dalam bahasa-bahasa kiasan
 Yang menguasainya bisa mendalamai *ngelmu*
 Asalkan menafsirkannya dengan titis dan mardika
 Demikian pula serat Rama dalam bahasa Kawi
 Semua itulah [ajaran] tasawuf)

Demikianlah, tampak bahwa para Walisanga disamping menyampaikan materi ajaran-ajaran secara sederhana dan popular melalui berbagai medium teks, mereka melalui berbagai teks itu ternyata juga mendidik masyarakat untuk mengembangkan kemampuan mereka dalam menggunakan akal mereka untuk menafsirkan teks, bahasa-bahasa kiasan, sehingga mereka tidak terikat kepada "agama bentuk" tetapi dapat membebaskan diri dari "agama bentuk" itu untuk tujuan-tujuan mengenal dan manunggal dengan Tuhan secara lebih baik. Dengan kata lain, dalam kutipan di atas, tasawuf.

Dalam jangka panjang, kemampuan dalam menafsirkan teks, membebaskan diri dari "agama bentuk" serta dan meningkatnya pengenalan dan kemanunggalannya dengan Tuhan akan mendewasakan keberagamaan Orang-orang Jawa dan mendidik mereka untuk mempunyai sikap toleran. Tentang toleransi orang Jawa ini, ada termuat dalam

The meaning of the old Kawi texts
 Such as the *Serat Bima Suci* and the [*Serat Arjuna*] *Wiwaha*
 Are expressed in the descriptive phrases
 Those who master it can deepen their knowledge
 As long as they interpret them with precision and independence
 Similarly with the *Serat Rama* in old Kawi language
 All of them are *tasawuf* (mysticism) teachings

Thus, it appears that the *walisanga*, in addition to conveying the teachings in a simple and popular way through a variety of texts, also taught the people to develop their abilities in interpreting texts and descriptive phrases, so that they would not be dependent on 'formal religion', but were able to free themselves from 'formal religion' so that they could know and unite with God in a better way. In other words, as in the above quoted verse, through *tasawuf*.

In the long term, the ability to interpret texts that frees one from 'formal religion' and raises consciousness and unity with God will nurture diversity amongst the Ja-

PERFORMANCE AND EXHIBITION in Kandang Menjangan, Krupyak, Yogyakarta, initiated by DEKA-EXI(S), one of the participants of Parallel Events programs, Biennale Jogja XII, November 17th, 2013



Sampun tamat cariyosing para nabi; kang mèngku sarengat; jéjéripun nénêm nabi; mirib kang kasébat Kitab.

Mèsém-mèsém Ki Ajar ngandika aris; kulup ingsun rasa; laku-lakuning agami; Buddha lawan kanabeyan.

Amung gésèh laku nanging jogge sami; andhèku rahadyan.

(Terjemahan bebas: Sudah selesai uraian ceritera tentang para Nabi yang memegang syariat seperti disampaikan oleh Jayengsari dari Kitab Bayanudayan. Dengan tersenyum bijak, Ki Ajar berujar, ‘Kulup [Anakkul], kurasa perbedaan antara-tata-cara agama Buddha [agama pra-Islam yang dianut komunitas Tengger] dan tradisi para Nabi itu sungguh hanya terletak pada soal cara dan laku; sedangkan tujuannya sendiri adalah sama’. Jayengsari tunduk mengiyakan ...)

Berkembangnya kebudayaan melalui baik teks maupun seni pertunjukan, menyebarluasnya pengetahuan melalui penggunaan bahasa yang beragam dan dengan pikiran yang terbuka serta jiwa yang toleran, pada gilirannya akan membangun peradaban Jawa tumbuh menjadi kosmopolitan. Sua-tu kutipan fragmen “Gatholoco Bantah Kalihan Guru Tiga” dari *Suluk Gatholoco* (Sastradipura, 1905) menunjukkan bagaimana kosmopolitanisme semacam itu ditunjukkan oleh santri-santri pesantren yang merupakan hasil dari pengembangan strategi kebudayaan para Walisanga di atas:

Kawruh Landa, Jawa Cina
Myang Bènggala Koja Turki lan Keling
Kabeh iku wus kacakup
Sun simpen aneng kasang
Kawruh Arab ajar timur kongsi lamur
Ngelmu Jawa nora kurang
Dhasar ingsun bangsa Jawi

(Pengetahuan tentang bahasa-bahasa Belanda, Jawa, Cina, Bengali [Persia], Koja [Arab], Turki dan Keling [India, Sanskerta]
Kami santri bertiga [Mat Ngarip, Ngabdul Jabar, Ngabdul Manap dari Pesantren Arjasari] sudah menguasai semuanya
Kami punya semua [kamusnya] di dalam tas kami
Kami mempelajari Bahasa Arab dari masa muda hingga di masa tua;
Demikian pula *Ngelmu Jawa* [kami sudah kuasai], tiada satupun yang kurang
Karena kami sendiri adalah orang-orang Jawa ...)

vanese people and teach them tolerance.

There is a verse in the *Serat Centini* about the tolerance of the Javanese:

Sampun tamat cariyosing para nabi; kang mèngku sarengat; jéjéripun nénêm nabi; mirib kang kasébat Kitab.

Mèsém-mèsém Ki Ajar ngandika aris; kulup ingsun rasa; laku-lakuning agami; Buddha lawan kanabeyan.

Amung gésèh laku nanging jogge sami; andhèku rahadyan.

Free translation:

That is the story about the Prophets who followed the *syariat* laws, as told by Jayengsari in the *Kitab Bayanudayan*. With a wise smile, Ki Ajar said, ‘My son, I feel that the differences between the ways of Buddhism [the religion that was in the area before Islam arrived and that is followed by the Tengger people] and the traditions of the Prophet are actually only in a matter of methods and behavior; however, the objective is the same.’ Jayengsari nodded in agreement.

113

The development of culture through the use of texts and performing arts, and the spread of knowledge through the perspectives of several languages, and with open, tolerant minds and souls, help to shape Javanese culture to become more cosmopolitan. An episode, “Gatholoco Debates with Three Teachers”, in *Suluk Gatholoco* (Sastradipura 1905) indicates the kind of cosmopolitanism that the *walisanga* nurtured through their strategy for cultural development as embodied by the students of an Islamic boarding school.

Kawruh Landa, Jawa Cina
Myang Bènggala Koja Turki lan Keling
Kabeh iku wus kacakup
Sun simpen aneng kasang
Kawruh Arab ajar timur kongsi lamur
Ngelmu Jawa nora kurang
Dhasar ingsun bangsa Jawi

Knowledge of languages from the Netherlands, Java, China, Bengali [Persia], Koja [Arab], Turkey and Keling [India, Sanskrit]
We three students [Mat Ngarip, Ngabdul Jabar, Ngabdul Manap from the Arjasari Islamic boarding school] have mastered them
We store [the lessons] in our bags
We study Arabic from our youth through our old age;
The philosophy of Java is not lacking
As we are, at heart, Javanese.

Daftar Pustaka

- A.Hasjmi (1979 dan 1989) dalam Agus Sunyoto, *Islam Indonesia*. Naskah tidak diterbitkan, tanpa tahun.
- Agus Sunyoto, *Islam Indonesia*. Naskah tidak diterbitkan.
- Agus Sunyoto. 2011. *Wali Songo: Rekonstruksi Sejarah Yang Disingkirkan*. Tangerang: Trans-Pustaka.
- Ahmad Baso. 2012. *Pesantren Studies 2b*. Jakarta: Pustaka Afid, 2012.
- Arnold, Thomas W. 1977. *The Preaching of Islam: Sejarah Dakwah Islam* (terj.) Jakarta: Widjaya.
- Bellwood, Peter. 2000. *Pra Sejarah Kepulauan Indo – Malaysia*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Brandes, J.L.A., *Oud-Javaansche oorkonden, nagelaten transcrippies van wijlen Dr. J.L.A. Brandes* (disunting N.J. Krom), VBG 60, 1913 no. LXIX: 160, baris 18.
- Budiman, Amen. 1978. *Semarang Riwayatmu Dulu*. Semarang: Tanjung Sari.
- Ferrand, Gabriel. 1913-1914. *Relations de Voyages et Textes Geographiques Arabes, Persians et Turks, Relatifs a l'Extreme-Orient du VIIIe au XVIIIe Siecle*, Paris, Vol. 2.
- Groeneveldt, W.F. 1960. *Historical Notes on Indonesia and Malaya, Compiled from Chinese Sources*. Djakarta: Bhratara.
- Gungwu, Wang. 1958. *The Nanhai Trade. A Study of The Early History of Chinese Trade in The South China Sea*. Journal of The Malaysian Branch of The Royal Asiatic Society, jilid XXXI, bagian 2. Singapore.
- Hirth, F. And Rockhill, W.W. 1966. *Chau-Ju-Kua: His Work on the Chinese and Arab Trade in the Twelfth and Thirteenth Centuries, Entitle Chu-fan-chi*. Amsterdam: Oriental Press.
- Lombard, Denys. 1972. *La Ceramique d'exportation à la mode, Archipel 3*.
- Meynard, Barbier de dan Pavet de Courteille (disunting Ch. Pellat). 1962. *Mas'udi: Les Prairies d'or*, edisi 9. Paris: Societe Asiatique.
- Moestopo, Moehamad Habib. 2001. *Kebudayaan Islam di Jawa Timur: Kajian Beberapa Unsur Budaya Masa Peralihan*. Yogyakarta: Jendela.
- S.Q. Fatimy. 1963. *Islam Comes to Malaysia*. Singapore: Malaysian Sociological Research Institute.
- Sarkar, H. Bh. 1971-1972. *Corpus of the Inscriptions of Java (up to 928 A.D.)*, 2 jilid. Calcuta: K.L., Mukhopadhyay.
- Sastradipura, "Suluk Gatholoco" (1905) dalam Ben Anderson, "The Suluk Gatholoco, Part Two", *Indonesia*, no. 33, April 1982.
- Wolters, O.W. 1967. *Early Indonesian Commerce: A Study of The Origins of Srivijaya*. Ithaca: Cornell University Press.
- Woodward, H.W. 1977. "A Chinese Silk depicted at Candi Sewu", dalam karya K.L. Hutterer (ed.), *Economic Exchange and Social Interaction in South-east Asia, Michigan Papers on S.E.A.* no 13, Ann Arbor (Mich.).

References

- A.Hasjmi (1979 dan 1989) in Agus Sunyoto, *Islam Indonesia*. Unpublished paper.
- Agus Sunyoto, *Islam Indonesia*. Unpublished paper.
- Agus Sunyoto. 2011. *Wali Songo: Rekonstruksi Sejarah Yang Disingkirkan*. Tangerang: Trans-Pustaka.
- Ahmad Baso. 2012. *Pesantren Studies 2b*. Jakarta: Pustaka Afid.
- Arnold, Thomas W. 1977. *The Preaching of Islam: Sejarah Dakwah Islam* (transl.) Jakarta: Widjaya.
- Bellwood, Peter. 2000. *Pra Sejarah Kepulauan Indo – Malaysia*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Brandes, J.L.A., *Oud-Javaansche oorkonden, nagelaten transcrippies van wijlen Dr. J.L.A. Brandes* (edit by N.J. Krom), VBG 60, 1913 no. LXIX: 160, line 18.
- Budiman, Amen. 1978. *Semarang Riwayatmu Dulu*. Semarang: Tanjung Sari.
- Ferrand, Gabriel. *Relations de Voyages et Textes Geographiques Arabes, Persians et Turks, Relatifs a l'Extreme-Orient du VIIIe au XVIIIe Siecle*, Paris, 2 Vol., 1913-1914.
- Groeneveldt, W.F. 1960. *Historical Notes on Indonesia and Malaya, Compiled from Chinese Sources*. Djakarta: Bhratara.
- Gungwu, Wang. 1958. *The Nanhai Trade. A Study of The Early History of Chinese Trade in The South China Sea*. Journal of The Malaysian Branch of The Royal Asiatic Society, vol. XXXI, part 2. Singapore.
- Hirth, F. and Rockhill, W.W. 1966. *Chau-Ju-Kua: His Work on the Chinese and Arab Trade in the Twelfth and Thirteenth Centuries, Entitle Chu-fan-chi*. Amsterdam: Oriental Press.
- Lombard, Denys. 1972. *La Ceramique d'exportation à la mode, Archipel 3*.
- Meynard, Barbier de and Pavet de Courteille (Ch. Pellat, ed.), 1962. *Mas'udi: Les Prairies d'or*, 9 edition. Paris: Societe Asiatique.
- Moestopo, Moehamad Habib. 2001. *Kebudayaan Islam di Jawa Timur: Kajian Beberapa Unsur Budaya Masa Peralihan*. Yogyakarta: Jendela.
- S.Q. Fatimy. 1963. *Islam Comes to Malaysia*. Singapore: Malaysian Sociological Research Institute.
- Sarkar, H. Bh. 1971-1972. *Corpus of the Inscriptions of Java (up to 928 A.D.)*, 2 vols. Calcuta: K.L., Mukhopadhyay.
- Sastradipura, "Suluk Gatholoco" (1905) in Ben Anderson, "The Suluk Gatholoco, Part Two", *Indonesia*, no. 33, April 1982.
- Wolters, O.W. 1967. *Early Indonesian Commerce: A Study of The Origins of Srivijaya*. Ithaca: Cornell University Press.
- Woodward, H.W. 1977. "A Chinese Silk depicted at Candi Sewu", dalam karya K.L. Hutterer (ed.), *Economic Exchange and Social Interaction in South-east Asia, Michigan Papers on S.E.A.* no 13, Ann Arbor (Mich.).

Restu Ratnaningtyas,
Fraction, 2013 (detail)





*Selekta moda
riasan
& mahkota
kepala

-
hibrida
Jawa-Arab*

*Select
decorative
mode
& head piece

-
Java-Arab
hybrid*

*Penutup Kepala
Blangkon vintage

Aksesoris
arabian eye patch

Material Jenggot
dreadlock swastika

Gaya Riasan
pesona jawadwipa*

*Head cover
vintage blangkon

Accessory
arabian eye patch

Beard Material
swastika dreadlock

Decorative Style
classic javanese*



*Penutup Kepala
udheng kairo

Aksesoris
bando dewa ruci

Material beskap
beludru kashmir

Gaya Riasan
Adipati saudia*

*Head cover
cairo headdress

Accessory
dewa ruci hairband

Jacket Material
kashmir velvet

Decorative Style
saudi sovereign*

*Penutup Kepala
truckee belieber

Aksesoris
sorban palestin

Material piercing
koin majapahit

Gaya Riasan
urban turban*

*Head cover
belieber trucker

Accessory
palestinian headcloth

Piercing Material
majapahit coin

Decorative Style
urban turban*



Penutup Kepala
kain lasem

Head cover
lasem cloth

Aksesoris
safir saudi

Accessory
saudi sapphire

Material ikat
raja kobra

Turban Material
king cobra

Gaya Riasan
rona pantura

Decorative Style
*color of javanese north
coast*



Penutup Kepala
Kufiya kondé

Aksesoris
pierce set

Material ikat
tali tambang

Gaya Riasan
arabianci

Head cover
kufiya hair bun

Accessory
pierce set

Turban Material
rope

Decorative Style
arabianci (arab gay)



Penutup Kepala
anyaman matraman

Head cover
woven mat hat

Aksesoris
keffiyeh solo

Accessory
soloneste keffiyeh

Material baling2
bambu wuluh

Pin Material
wuluh bamboo

Gaya Riasan
arabiksu

Decorative Style
*arabiksu (arabian
monk)*



Penutup Kepala
makhota duri terong

Aksesoris
kaca mata belok

Material cedar :
goni persia

Gaya Riasan
kutu buku malu

Head cover
eggplant thorn crown

Accessory
crooked eyeglasses

Veil Material
persian rice sack

Decorative Style
shy bookworm



المجموعة الممتازة
مختارات موضات التزيين والتيجان
هجينة من بين الجاوي والعربي



الرئيسية
 بلا تنغون غلة الكرم
 قطع إضافي
 رقة العين العربية
 مادة اللحية
 دريدلوك صاليبي معقوفي
 موضة التزيين
 رونق جاوي دوبيا



الرئيسية
 أوديج القاهري
 قطع إضافي
 بندو دبوا روجي
 مادة السترة
 محمل كشمير
 موضة التزيين
 أدبيات سعودي

الرئيسية:
 تروكير بليسير
 القطاع الإضافي:
 عمامة فلسطينية
 مادة الثاقب:
 عمالة ماجاباهيت
 موضة التزيين:
 عمامة مدنية



الرأسمية
قماش لاسم
قطع إضافي
الصغير السعودي
مادة الربطة
ملك الكوربوا
موضة التزيين
لون ينتورا (الشواطئ الشمالية)

الرأسمية
قلنسوة كوندي (سرخة الشعر)
قطع إضافي
بعض مثقب
مادة الربطة
حبل ضخم
موضة التزيين
عربىتى (الخشى العربى)



الرأسمية:
حوك من متaman
القطاع الإضافي:
كوفية سولوية
مادة الداسر:
خيزران
موضة التزيين:
ناسك بوذى عربى

الرأسمية:
تاج شوكة باذنجان
القطاع الإضافي:
نظارة منحرفة
مادة الربقة:
كيس فارسي
موضة التزيين:
مذاكر مستحي

MENGHADIRKAN

POTRET

120

KETURUNAN ARAB

YOGYAKARTA

ABAD KE-20

A Portrait of Arab Descendants in
Yogyakarta in the 20th Century

Fatiyah

Dosen Program Studi Sejarah Kebudayaan Islam Fakultas Adab, Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga,
Yogyakarta / Lecturer at The History of Islamic Culture Department, Adab Faculty, Sunan Kalijaga Islamic State
University, Yogyakarta

DOCUMENTATION FROM Special Project of Festival
Equator: Glagah Market - An Encounter at Dawn, Kulon
Progo, Yogyakarta, December 1st, 2013



Perjalanan menuju tanah Mataram

Satu hal yang menarik ketika kita membincangkan komunitas keturunan Arab di Yogyakarta. Keberadaannya yang tidak teridentifikasi lewat sebuah permukiman, nama jalan, toko atau tokoh agama seperti di kota Solo, Magelang, Pekalongan, Gresik, Surabaya dan kota lain di seluruh Indonesia memunculkan opini bahwa Yogyakarta merupakan kota yang tidak dihuni komunitas Arab. *Tidak ada orang Arab di Yogyakarta.*

Tidak mengherankan jika masyarakat umumnya hanya mengetahui orang-orang Arab yang ada di Yogyakarta saat ini adalah komunitas Arab pendatang. Hal ini semakin jelas dengan tidak ada satu pun riset dan kajian yang dilakukan oleh kalangan akademik mengulras kehadiran etnis ini dari sisi dan aspek apa pun di Yogyakarta.

Berdasar riset yang dilakukan seorang staf Kantor Urusan Agama Islam pada masa Kolonial, L.W.C. van Berg, maka opini di atas dapat dipatahkan. Ia mengatakan bahwa sekitar abad ke-18, komunitas Arab sudah ada di Yogyakarta. Sumber lain—informan keturunan Arab Yogyakarta—mengungkapkan bahwa orang-orang Arab telah hadir di Yogyakarta sejak awal dibentuknya kraton, bahkan turut terlibat dalam peristiwa *Babad Alas* yaitu wilayah berupa hutan rimba yang saat ini digunakan untuk mendirikan kerajaan Kesultanan Ngayogyakarta.

Menelusuri jejak kaum Arab (*Hadrami*) di Yogyakarta dapat dilacak melalui sebuah permukiman sebagai representasi kehadirannya. Dalam hal ini, sejarah perkampungan di Yogyakarta dibangun bersamaan dengan dengan pembangunan *kraton* (1756). Kampung Sayidan diyakini sebagai representasi kampung Arab di Yogyakarta. Berasal dari kata *Sayyid* dan akhiran *an* yang menunjukkan tempat. Hal ini berdasar kebiasaan masyarakat yang mengenal orang Arab dengan julukan *sayid*

The Journey to Mataram

There is one interesting thing about the Arab community in Yogyakarta: their presence in the city is not identified by a residential area, street name, shopping area, or compound of religious leaders, as it is in Solo, Magelang, Pekalongan, Gresik, Surabaya, and other cities throughout Indonesia, thus giving rise to the impression that Yogyakarta is a city without an Arab community. *There are no Arabs in Yogyakarta.* It is not surprising if the general public recognizes only recent arrivals as the Arabs currently in Yogyakarta. This matter is increasingly apparent with the total absence of academic research and study concerning this ethnic group in Yogyakarta in any aspect.

Research conducted by L. W. C. van Berg, a staff member of the Religious Affairs Office during the colonial period, overrules [the suspected absence of an Arab presence]. Berg stated that in the 18th century, there already was an Arab community in Yogyakarta. Another source—an informant of Arab descent in Yogyakarta—claims that Arabs have been present in Yogyakarta since the building of the *kraton* (palace) and, in fact, were involved in the *Babad Alas*, the clearing of the forests where the Ngayogyakarta Sultanate's palace was built.

One can begin to track the presence of the Arab (*Hadrami*) community in Yogyakarta by tracing where they lived. In this matter, [the first place to look would be] the history of the *kampungs* (wards) in Yogyakarta that were settled when the *kraton* was built (1756). The Sayidan *kampung* was definitely a representative Arab *kampung* in Yogyakarta. The name is based on the root word *sayyid*, with the suffix *-an* that indicates location. Arabs were commonly called *sayid* or *habib*. Sayidan is one of the *kampungs* that, along with other ethnic wards, have grown in size and population since the 19th century.

atau *habib*. Sayidan merupakan salah satu perkampungan baru bersama kampung-kampung etnis lain yang mengalami perkembangan dan perluasan sejak abad ke-19.

Seorang *abdi dalem* penghulu *pathok Negoro* di Mlangi yang banyak bergaul dengan kalangan keturunan Arab di Yogyakarta, Sri Pujo, mengatakan bahwa faktor kedekatan *habib* dengan sultan memberi kesempatan dan kemakmuran dalam kehidupan mereka. Para *habib* ini di mata masyarakat Jawa dikenal sebagai orang alim, memiliki karomah dan lebih mengerti agama. Oleh karena jasanya itu, para *habib* diberi tempat di Sayidan yang dilengkapi dengan fasilitas lainnya. Namun Sayidan kini hanya tinggal nama saja tanpa satu pun warga keturunan Arab yang tinggal di kampung ini. Kemungkinan besar faktor ekonomi dan demografi merupakan penyebab kepindahan atau kekosongan kampung ini dari etnis Arab. Kini Sayidan justru di dominasi penduduk Jawa dan Cina sejak pertengahan abad ke-20.

Kendati demikian, toponim permukiman Kota Yogyakarta membuktikan adanya perkampungan lain yang dihuni oleh orang-orang keturunan Arab. Kampung itu adalah Suronatan, tempat tinggal para *abdi dalem* yang bertugas sebagai ulama kraton. Suronatan menjadi tempat tinggal *abdi dalem suranata* atau *abdi dalem pamethakan* bersama para *abdi dalem* dari Kauman, yaitu kelompok yang bertugas di bidang keagamaan. Hal ini merupakan penemuan baru, karena nama kampung ini sama sekali tidak mengidentifikasi pada hal-hal yang berbau arab. Selain Suronatan, terdapat beberapa kampung lain yang dihuni oleh komunitas ini, yaitu daerah Patalan dan Srandonan di Bantul, kampung Kemasuk dan Mlangi di Sleman.

Proses masuknya bangsa Arab ke Jawa berkaitan erat dengan proses penyebaran Islam ke Pulau Jawa. Meskipun kegiatan

Sri Pujo, an *abdi dalem* (court retainer) who serves as a *penghulu* (Muslim cleric) in Mlangi, Sleman, is often in contact with the Arab community in Yogyakarta. He said that the close relationship between the *habibs* and the sultan provided them opportunities and prospects for prosperity. In the eyes of the Javanese, these *habibs* were seen to be pious, inwardly powerful and knowledgeable about religion. Because of this, they were given a place to live in Sayidan, which was filled with other facilities. However, currently, Sayidan [is the residence of the *sayids*] only in name as not a single person of Arab descent lives there. Perhaps, for economic and demographic factors ethnic Arabs have moved away from this *kampung* and, since the middle of the 20th century, Sayidan has been inhabited primarily by Javanese and Chinese.

Notwithstanding this, the toponyms of residential areas in the city of Yogyakarta reveal the existence of another *kampung* where Arab descendants live. That *kampung* is Suronatan, the residential area for the *ulama* (Islamic scholars) who serve in the palace as *abdi dalem*. Suronatan is the residence of the *abdi dalem suranata* or the *abdi dalem pemethakan* [court retainers who wear white, referring to the white clothes of the Muslim clerics], along with the *abdi dalem* from Kauman, the court retainers engaged with religious affairs. This is a recent finding because the name of this *kampung* does not identify in any way anything remotely Arabic. Other than Suronatan, there are several other *kampungs* inhabited by Arabs, i.e., the Patalan area and Srandonan in the Bantul regency, and Kemasuk and Mlangi in the Sleman regency.

The arrival of Arabs in Java is closely related to the process of the dissemination of Islam on the island of Java. In much of Nusantara (in Indonesian term refers to the archipelago of Indonesia), Islam arrived with Arab traders. According to Berg, the

berdagang merupakan aktivitas yang identik dengan kedatangannya di daerah lain di Nusantara. Menurut Berg, kaum Arab Hadrami golongan *Sayid* (Ba'alwi) merupakan golongan yang paling berperan menyebarkan Islam di Indonesia. Berkembangnya pengaruh sufisme dan menyuburkan praktik-praktik mistis dalam kehidupan beragama masyarakat pribumi dengan mengadaptasi budaya lokal. Peleburan agama ini disertai dengan pendekatan sosio-kultural yang berpengaruh pada kesuksesan merebut kedudukan sosial yang tinggi dengan menikahi keluarga ningrat di Jawa, Sumatera serta bagian Indonesia lainnya.

Sebuah proses historis yang serupa juga berlangsung di Yogyakarta. Kaum Hadrami yang masuk ke Yogyakarta didominasi oleh golongan *sayid*—orang arab asli Hadrami disebut '*Ulaity* (totok). Adapun golongan yang pertama kali masuk ke Yogyakarta antara lain berasal dari marga (*fam*): Al-Aydrus, Bafagih, Ba'abud, dan bin Gutban. Disusul *fam* Basyaiban dan Bin Yahya dari Cirebon yang datang ke Yogyakarta pada awal abad ke-19, namun tidak berlangsung lama karena dominasi faktor politik mengantar mereka pindah ke daerah lain. Setelah itu, sekitar akhir abad ke-19 keturunan Arab lain yang berada di Yogyakarta antara lain; Al-Jufri sekitar akhir, Bin Nahdi ('ulaity dari golongan non-*sayid*) pada 1938, Baraghbah pada 1940, dan Baswedan yang hijrah dari Solo sekitar 1945.

Di samping berhasil mengadakan ikatan agama, mereka juga berhasil menjalin ikatan perkawinan dengan keluarga kraton, misalnya Abdurrahman bin Ghutban yang dinikahkan dengan saudara Pangeran Diponegoro, sehingga keturunannya sekarang menjadi keturunan dari kakak Hamengku Buwana I, yaitu Mbah Nur Iman. Mereka telah menempati Kampung Mlangi semenjak akhir abad ke-19 dan memiliki keturunannya hingga kini. Salah satu keturunannya juga dikenal sebagai kapten



DOCUMENTATION FROM Special Project of Festival Equator: Glagah Market - An Encounter at Dawn, Kulon Progo, Yogyakarta, December 1st, 2013

Sayid (Ba'alwi) group of the Arab Hadrami was the group that had the most significant role in spreading Islam in Indonesia. Islam flourished with the influence of Sufism and fertilized mystical practices in the religious lives of the indigenous population by adapting local culture. This religious adaptation was accompanied by a socio-cultural approach that was successful in securing high social status [for some Arabs] by marrying into aristocratic families in Java, Sumatera, and other parts of Indonesia.



Arab pada akhir abad ke-19 dan memiliki tanah di kompleks Danurejan hingga kini (salah kampung di daerah Sosrokusuman).

Pergumulan Sosial Budaya

Kemajemukan masyarakat Yogyakarta sebelum menjadi kota kolonial pun pada dasarnya telah terbagi menurut sistem sosial Jawa yang berciri Sultan-sentris. Namun, hierarki masyarakat kolonial dengan

The history of the Arab community in Yogyakarta reveals these processes. The Hadrami group that first arrived in Yogyakarta was dominated by the *sayid* clan. Arabs who were native-born Hadrami were called '*ulaity* (pure-blooded). The groups that first arrived in Yogyakarta came from the Al-Aydrus, Bafagih, Ba'abud, and bin Gutban clans. Later, in the beginning of the 19th century, the Basyaiban and bin Yahya clans from Cirebon arrived in Yoga, however their presence did not last long

pembagian berdasar ras semakin kental pada abad ke-19. Di samping toponim yang sudah dirancang oleh Sultan terdahulu, pemerintah kolonial juga memberlakukan dibentuknya pemukiman-pemukiman (*Wijkenstelsel* diberlakukan bagi perantau Arab dan Cina sejak abad XVIII dalam rangka menjauhkan penduduk pribumi dari pengaruh dan paham luar) berdasar etnis. Persoalan permukiman dan multietnis di Yogyakarta secara politik sebenarnya tidak banyak menimbulkan masalah.

Sebenarnya banyak kebijakan yang dibuat pemerintah kolonial yang berkaitan dengan etnisitas di Nusantara jika dikaji secara sosial-politik merugikan, bahkan berupaya menghalangi munculnya assimilasi budaya, utamanya assimilasi masyarakat pribumi dengan orang-orang Arab. *Wijkenstelsel* atau *Passenstelsel* (Pas Jalan, antara tahun 1863-1866) merupakan wujud dari kekhawatiran tersebut, tetapi tidak diketahui secara pasti apakah kebijakan ini yang menjadi faktor sedikitnya migrasi orang-orang Arab ke Yogyakarta; atau disebabkan oleh kondisi Yogyakarta sendiri yang dikenal sebagai kota tradisional pedalaman yang cenderung tidak berpotensi besar pada sektor perdagangan. Atau bisa saja faktor internal kesultanan yang menerapkan protokoler yang dikenal rumit dan birokratis, sehingga hal ini turut menjadi penyebab jumlah orang-orang Arab di Yogyakarta lebih sedikit dibanding di kota-kota lain.

Pembahasan lebih jauh mengenai kehadiran orang Arab di Yogyakarta, yaitu proses keberhasilan kaum Hadrami berasisimilasi dengan masyarakat Jawa periode itu. Adapun metode atau pendekatan yang mereka lakukan adalah pendekatan ideologis sebagai metode yang paling dominan dilakukan oleh para *sayid/non-sayid* dalam membaur berinteraksi langsung dengan masyarakat. Selain itu, mereka mampu beradaptasi dan memahami budaya kraton dan sosial masyarakat Yogyakarta.

because political factors took them to other regions. After this, other Arabs in Yogyakarta included Al-Jufri at the end of the 19th century, bin Nahdi ('ulaity from a non-*sayid* group) in 1938, Baraghah in 1940, and Baswedan, who migrated from Solo in 1945.

Besides successfully establishing religious ties, they also were successful in forging marital ties with the *kraton* family. For example, [in the early 1800s] Abdurrahman bin Ghutban married the sister of Prince Diponegoro [a nephew of Sultan Hamengku Buwana I], so one of his descendants, Mbah Nur Iman, is also a descendant of the brother of Sultan Hamengku Buwana I. They have lived in Mlangi, Sleman, since the end of the 19th century. One of his descendants was an Arab captain at the end of the 19th century and owns land in the Danurejan complex (one of the *kampungs* in the Sosrokusuman area in Yogyakarta city).

Sociocultural Struggle

Prior to be subjected to a colonial administration, Yogyakarta's pluralist society was aligned according to the Javanese social system, which was characteristically Sultan-centric. However, the stratification of the colonial society that was based on race became increasingly rigid in the 19th century. Besides the [*kampungs* with] toponyms that had been devised by the Sultan, the colonial administration also created settlements based on ethnic groups. (The *wijkenstelsel* system, [a residential system that] was based on ethnicity, was implemented for migrant Arabs and Chinese since the 18th century to keep the indigenous population at a distance from outside influences and exposure.) Residential and ethnic-based issues actually have not posed many political problems in Yogyakarta.

Meskipun tidak dapat dielakkan orang-orang Arab ini juga melakukan aktivitas perdagangan sebagai salah satu mata profesi mereka. Di sisi lain, citra atau reputasi "baik" yang melekat pada diri orang Arab sebagaimana anggapan atau pemahaman masyarakat Jawa, dipergunakan sebaik-baiknya oleh orang-orang Arab tersebut untuk melakukan interaksi sosial ke berbagai kalangan.

Kemudian jika masyarakat melihat keberadaan golongan ini—majoritas *sayid*—dari segi spiritual dan ideologis, maka hal ini yang membuatnya mudah diterima dalam sistem sosial-politik masyarakat Jawa. Bahkan anak-keturunannya menjadi bagian dari kalangan bangsawan kraton dan dikenal sebagai orang Jawa daripada "anak orang Arab". Uniknya, jika menyangkut kelahiran keturunan orang Arab dengan golongan putri kraton di Hindia Timur, maka anak-anaknya akan masuk dalam golongan bangsawan dan mendapat gelar "Raden". Hal ini banyak dialami oleh para keturunan Arab di Yogyakarta di antaranya yaitu: Basyaiban, bin Ghutban, Al-Idrus, Bafagih, Ba'abud, dan bin Nahdi. Untuk melacaknya dapat dilihat melalui surat silsilah (sarasilah) keluarga kraton atau "kekacangan" di kantor *Daroh Dalem Pracimosono*. Secara yuridis, mereka berada dalam lindungan pemerintah Kraton Yogyakarta, sehingga memudahkan aktivitas yang mereka lakukan dengan adanya ikatan kekerabatan. Secara realitas pun, keberadaan orang-orang Arab di Yogyakarta ternyata tidak banyak melibatkan diri dalam persoalan politik. Mereka lebih banyak berkecimpung dalam aktivitas keagamaan dan sosial.

Menjadi sebuah pertanyaan besar kemudian bagaimana mengidentifikasi seorang keturunan Arab Yogyakarta dengan keturunan Arab (*jama'ah*) dari kota lain di Indonesia. Hal ini dilakukan guna menjauhi munculnya persepsi stereotip atau generalisasi yang menyesatkan dalam



DWI OBLO

DOCUMENTATION FROM Special Project of Festival Equator: Glagah Market - An Encounter at Dawn, Kulon Progo, Yogyakarta, December 1st, 2013

127

If examined from a social-political perspective, many policies implemented by the colonial administration that were related to ethnicity in Nusantara, were in actuality damaging, and even obstructed the process of cultural assimilation, especially for the Arabs with the indigenous population. *Wijkenstelsel* or *passenstelsel* (travel documents required between 1863-1866) were causes for apprehension [of the migrant population], but it is not known for certain if these policies were at least minor factors concerning the migration of Arabs to Yogyakarta. There may also have been factors caused by conditions in Yogyakarta itself, which was known as a traditional inland city that did not have a big potential in the marketing sector, or it could also just be a factor from the *kraton* that required protocol known to be complicated and bureaucratic. These are possible reasons why there are not as many Arabs in Yogyakarta as there are in other cities.

Further discussion regarding the presence of Arabs in Yogyakarta concerns the Hadrami's success in assimilating with the Javanese at that time. Both the *sayid* and the non-*sayid* Arabs used an ideological approach in directly interacting with the community. Also, they were able to adapt to and understand the *kraton* culture and the Yogyakarta society. It cannot be denied that

menemukan komunitas keturunan Hadrami. Jika ciri-ciri biologis, tradisi "Qanun dan adab" (tatakrama/etika dalam agama Islam), komunikasi Bahasa Arab menjadi tolak ukur identifikasinya, maka secara tegas, identifikasi komunitas jama'ah di Yogyakarta dengan mudah dikenali ketika berkumpul bersama dengan golongan (*Jama'ah*) yang berasal dari daerah atau kota-kota lain. Hal ini dikarenakan sikap dan karakter Jawa yang begitu melekat pada *jamaah* dari Jawa (keturunan Arab-Yogyakarta). Mereka nampak lebih santun dan pembawaannya yang halus seperti layaknya orang-orang Yogyakarta. Berbeda dengan keturunan Arab yang berasal dari Tegal, Pekalongan, Semarang, Surabaya, Cirebon, Jakarta, dan kota lainnya. Keturunan Arab yang berasal dari daerah tersebut biasanya masih sangat kental dengan watak keras dan karakter ke-Arab-annya yang masih menonjol. Oleh karena itu, mereka (*jamaah* luar Yogyakarta khususnya) dengan mudah dapat membedakan orang Arab Yogyakarta melalui hal-hal di atas.

Masyarakat Yogyakarta sendiri umumnya mampu membedakan orang-orang keturunan Arab. Sedangkan secara sosial, baik golongan *sayid* maupun *non-sayid* memiliki jalinan yang baik dalam masyarakat di tempat tinggalnya, yang berada di wilayah perkotaan maupun di pedesaan. Fenomena tersebut bahkan kini masih dapat dilihat pada komunitas itu; seperti keluarga Bin Nahdi di Srandakan dan Kurahan, Bantul; keluarga Assegaf di Mlangi dan Ledok, Tukangan; Bafagih di Kemusu Sleman; keluarga Baswedan di Sleman; dan keluarga Baraghah di Suronatan Kota Yogyakarta. Seperti telah dijelaskan di atas, bahwa Yogyakarta sangat berbeda atmosfirnya dengan kota-kota lain di Indonesia yang memiliki jumlah masyarakat Arab banyak dan berada dalam sebuah perkampungan Arab. Namun, keberadaan *jama'ah* di Yogyakarta justru berpola penyebaran yang tidak sentralistik

these Arabs were also engaged in trade as one of their professions. They had a 'good' image or reputation regarding how they considered or understood Javanese people, and [Javanese felt that they were] treated well by Arabs in social interactions.

It is the spiritual and ideological perspective with which the society views the presence of this group—majority of whom are *sayid*—that eases their acceptance into the socio-political system of Javanese society. Their descendants will become a part of the *kraton* aristocracy and be known more as a 'Javanese' than a 'child of an Arab'. It is curious that the offspring of an Arab with a princess from the East Indies *kraton* would be accepted as nobility and given the court title *Raden*. This did indeed happen with many Arab descendants in Yogyakarta, including Basyaiban, bin Ghutban, Al-Idrus, Bafagih, Ba'abud, and bin Nahdi. The hereditary lines can be traced in the *surat silsilah* (*sarasilah*, family tree) of the *kraton* families, or *kekancingan* in the *Darah Dalem* (Inner Family Bloodlines) Office located in the Pracimosono compound [of the Yogyakarta *kraton*]. They are formally under the jurisdiction and protection of the Yogyakarta *kraton*, so their activities can be facilitated by family ties. In reality, the Arabs in Yogyakarta do not get involved in political issues; they are more involved in religious and social activities.

One big question then is how to distinguish someone of Arab descent in Yogyakarta from other Arabs (*jama'ah*) in other Indonesian cities. This is useful in avoiding the emergence of a misleading stereotype or generalization in identifying the community of Hadrami descendants. If biological traits, the tradition of '*qanun*' and '*adab'* (Islamic ethics and etiquette), and communication in the Arabic language are the yardsticks for identification, then it is easy to identify the Yogyakarta *jama'ah* (community) when they gather with *jama'ah* from other regions or cities,

(terpusat), dan diaspora inilah yang menjadi keunikan dari eksistensinya di Yogyakarta.

Fenomena assimilasi etnis Arab dalam masyarakat Yogyakarta secara nyata berbeda dengan realitas yang terjadi di beberapa daerah; seperti Solo, di mana golongan Arab yang datang adalah kalangan "wong dagang", yang didominasi oleh golongan *syekh* (non-*sayid*) atau *qabail*. Iklim Solo yang berdimensi bisnis daripada kereligiusan yang dianut oleh Kasunanan Surakarta pada akhirnya mendorong semua komunitas keturunan Arab berbagai kelas di Solo memiliki orientasi dagang. Komunitas tersebut dianggap berada di luar sistem masyarakat Solo, mereka mempunyai pemukiman sendiri dan juga gaya hidup yang berbeda dengan masyarakat. Hal itu disebabkan karena diferensiasi nilai yang dalam hal-hal tertentu menyimpang dari nilai-nilai yang dianut oleh kelompok priyayi Jawa maupun golongan *wong cilik*. Perbedaan nilai semacam itu juga dipengaruhi oleh perbedaan proses historis masing-masing kelompok, yang mempunyai akar kebudayaan yang berbeda, sehingga tetap dianggap "orang asing" dan juga dipandang sebagai pengembala atau petualang. Tetapi fenomena ini sepertinya tidak terjadi pada *jamaah* di Yogyakarta, karena tidak adanya batasan jelas berupa permukiman khusus bagi orang Arab, mereka ini justru membaur dan menyatu dalam heterogenitas masyarakat Yogyakarta.

Perkembangan aktivitas perekonomian *jamaah* di Yogyakarta baru terlihat geliatnya setelah kedatangan orang-orang Arab dari luar wilayah Yogyakarta. Mereka adalah para pendatang yang memasuki Yogyakarta pada 1940-an, antara lain dipelopori oleh Umar bin Bisr (*'ula'iyah*) dan keluarga Baraghah dari Semarang. Setelah itu, kini mulai terlihat kehidupan perdagangan yang diikuti oleh kelompok keturunan Arab Yogyakarta sendiri dan masyarakat keturunan Arab umumnya dari kota-kota lain.

because typically Javanese attitudes and characteristics are deeply embedded in the Javanese *jama'ah* (Arab-Yogyakarta descendants). In contrast to the Arab descendants from Tegal, Pekalongan, Semarang, Surabaya, Cirebon, Jakarta, and other cities, they appear to be more relaxed and refined, like the people of Yogyakarta. Arab descendants from those other areas often have harsher manners and typically Arabic characteristics are more prominent. Because of this, they (the *jama'ah* from outside Yogyakarta in particular) are easily differentiated from the Yogyakarta Arabs.

129

In general, the people of Yogyakarta are able to differentiate Arab descendants. Socially, both the *sayid* and the non-*sayid* groups have positive receptions in the communities where they live, in both the city and the villages. This phenomenon can still be seen in their communities—for example, the Bin Nahdi family in Srandakan and Kurahan, Bantul; the Assegaf family in Mlangi and Ledok, Tukangan; the Bafagih family in Kemasuh, Sleman; the Baswedan family in Sleman; and the Baraghah family in Suronatan, Yogyakarta. As explained above, Yogyakarta has a very different atmosphere from the other cities in Indonesia where there are many Arab residents who live in Arab *kampungs*. The *jama'ah* in Yogyakarta is not centralized, but is scattered in many areas, and it is this diaspora that makes their presence in Yogyakarta unique.

The assimilation of ethnic Arabs into the Yogyakarta community is different from what has occurred in several other areas, such as Solo, where the Arabs who arrived in that city were 'merchants' and dominated by the *syekh* (non-*sayid*) or *qabail* group. The climate in Solo, which has more of a business milieu than a religious one, which the Kasunanan [sultanate] of Surakarta followed, eventually pushed the entire community of Arab descendants in all classes to have a trade orientation. This

Aspek lain yang mendukung terciptanya assimilasi kedua bangsa ini adalah tradisi pengetahuan dan pendidikan. Perlu diketahui bahwa komunitas *jama'ah* di Indonesia secara umum memiliki pendidikan yang cukup, karena bila tidak mendapat pendidikan di sekolah, orang tuanya akan memberikan pelajaran di rumah agar anak-anaknya tidak buta huruf dan mampu membaca Al-Quran, bahkan bila orang tua yang memiliki tingkat ekonomi cukup, mereka mengirimkan

community was considered to be outside the system of Solonese society; they had their own residential area and lifestyle that was different from the surrounding community. This was caused by a difference in values from those followed by the Javanese *priyayi* (elite) and *wong cilik* (little people). These differences in values were influenced by their different histories and cultural roots, and the [the Arabs] continued to be considered as 'foreignors' and viewed as wanderers or adventurers.

130

PERSIMPANGAN KETIGA / THIRD CROSSROAD



DWI OBO

DOCUMENTATION FROM Special Project of Festival Equator: Glagah Market - An Encounter at Dawn, Kulon Progo, Yogyakarta, December 1st, 2013

anak-anaknya untuk sekolah ke Hadramaut (Yaman). Tradisi seperti ini banyak terjadi pada abad ke-19, ketika masih kuatnya tradisi pendidikan agama bagi para keturunan Arab di Indonesia.

Bagi anak-anak keturunan Arab di Yogyakarta yang tergolong keturunan

This did not, however, occur with the *jama'ah* in Yogyakarta because there was no clear delineation of a residential area exclusively for the Arabs. They mixed into and united with the heterogeneous Yogyakarta society.

The development of economic activities of the *jama'ah* in Yogyakarta appears to flourish only after the arrivals of Arabs from outside of Yogyakarta. There were the arrivals who entered Yogyakarta in the

bangsawan kraton (abad XIX), maka setidaknya memperoleh kesempatan untuk mengikuti pendidikan lebih tinggi dibanding anak-anak pribumi. Akan tetapi, masalah pendidikan sebelum abad ke-20 tidak diketahui secara pasti. Apakah mereka memperoleh pendidikan di dalam atau di luar rumah, dan jika belajar apakah mereka akan belajar di sekolah-sekolah Belanda, atau nyantri di pesantren, hal ini tidak diketahui secara pasti.

Tidak ada sekolah khusus etnis Arab yang didirikan oleh komunitas Arab di Kota Yogyakarta—seperti organisasi *Jamiat Khair* dan *Al-Irsyad*. Hal ini kemungkinan karena pertimbangan sudah tercukupinya sarana dan fasilitas bagi pendidikan anak-anak keturunan Arab di Yogyakarta, sehingga mendirikan sekolah tersendiri bukanlah sesuatu yang penting (diperlukan). Namun, banyak sumber dari riset yang penulis lakukan mengatakan bahwa pada periode tersebut telah banyak anak keturunan Arab yang bersekolah di Sekolah Rakyat maupun sekolah Muhammadiyah. Di sekolah-sekolah itu mereka dikategorikan sebagai anak pribumi (Jawa) meski sebenarnya keturunan Arab. Kenyataan itu pun sama sekali tidak membuat mereka merasa rendah diri atau bersikap tinggi hati, apalagi anak-anak yang berasal dari golongan keluarga *sayid*. Hal ini disebabkan salah satunya melalui didikan dan cara pandang orang tua Arab yang ada di Yogyakarta telah membaur dan menyatu tanpa perbedaan dan batasan-batasan yang radikal (ekstrem).

Mengurai memori diri Hadrami di Yogyakarta

Dalam konteks etnisitas, kesadaran identitas Arab sebagai individu maupun bagian dari sebuah etnik tengah bergolak di era modernisasi. Kebangkitannya menandai berbagai macam ajang pertumbuhan dalam pergerakan dunia politik, ekonomi, sosial dan budaya. Tuntutan akan eksistensi di

1940s, including Umar bin Bisr ('ulaity) and the Barabah family from Semarang. After this, we begin to see Yogyakarta Arabs, as well as Arab descendants from other cities, involved with trade.

Another factor that supported the assimilation of these two cultures was the tradition of knowledge and education. It must be known that the *jama'ah* community in Indonesia in general had an adequate education, because if children did not attend school, their parents would teach them at home so that they were not illiterate and were able to read the Al-Quran. In fact, if the parents were economically capable, they would send their children to Hadramaut (Yemen) for their education. Traditions such as this were followed in the 19th century, when the tradition of religious education for Arab descendants in Indonesia was still strong.

The Arab children in Yogyakarta who were members of the *kraton* aristocracy (in the 19th century) received the opportunity for better education than children in the general indigenous population. However, the problems of education prior to the 20th century are not known with certainty. Did these children receive education at home or outside the home? If they attended schools, did they study at Dutch schools or at the *pesantren* (Islamic boarding school)? These answers are not known.

There were no schools specifically for Arab descendants built by the Arab community in Yogyakarta, such as the *Jamiat Khair* Organization and *Al-Irsyad*. This may be because it was felt that there were sufficient educational facilities for Arab children in Yogyakarta, so that it was not important to build their own school. However, many research sources that the writer consulted stated that during this period many Arab children attended school at the *Sekolah Rakyat* (People's Schools) or at the Muhammadiyah Schools. At these schools, the Arab children

tengah masyarakat dalam sebuah negara merupakan sebuah prioritas yang mereka perjuangkan bersama. Hal ini tak ayal banyak menimbulkan pergesekan diantara lapisan masyarakat.

Pada era pergolakan identitas itu, Hamka mengatakan kaum Hadrami diam-diam masih menyimpan kesetiaannya kepada tanah leluhurnya di Hadramaut dan kerap mengganti jati diri fisiknya, termasuk penutup kepalanya: dari *tarbus* hingga *sadarah* yang dipakai penguasa Irak ketika itu. Keseh juga menyuguhkan bahwa pencarian identitas ini juga disebabkan oleh penolakan kalangan nasionalis di Indonesia pada pertengahan 1910-an terhadap para pendatang beragama Islam itu. Hal ini membuat kaum Hadrami merindukan Hadramaut, tanah leluhur yang kering dan berbatu karang di sudut barat daya Jazirah Arab.

Bagi komunitas keturunan Arab Yogyakarta awal abad ke-20 merupakan sebuah masa bagi kesadaran diri akan ke-Indonesia-an, dan bagian dari bangsa Indonesia. Konteksnya sebagai warga lokal Yogyakarta, maka identitas "menjadi Jawa" bukanlah hal yang mampu mereka bayangkan sebelumnya. Namun sepanjang ingatannya, Yogyakarta adalah kampung halaman dan alam kehidupan bagi mereka. Seolah-olah gagasan atau pembaharuan pemikiran akan konflik identitas antara *Ulaity-muawallad* (totok-keturunan) yang diusung oleh Partai Arab Indonesia (PAI) di tahun 1934 tidak menembus pengaruh etnisitas perihal ke-Arab-an keturunan Hadrami di Yogyakarta.

Memahami pandangan "menjadi Jawa"-nya Geertz, maka "menjadi Hadrami" juga dapat didefinisikan sebagai proses mengadopsi simbol-simbol bermakna dalam kebudayaan Arab. Keturunan Arab yang menjadi Jawa, yaitu mereka yang mengadopsi, menggunakan, dan memproduksi simbol-simbol kebudayaan baru, sebagaimana pendapat Geertz dapat dipahami, yaitu

were categorized as indigenous Javanese. This did not make the children feel either inferior or superior, even though they came from *sayid* families, because their parents had already mixed in with the general society without maintaining radical differences and boundaries.

Revealing a Hadrami memory in Yogyakarta

Consciousness of an Arab identity, either as an individual or as a member of an ethnic group, was underwent change in the era of modernization. This awakening was marked in various venues for growth in global political, economic, social, and cultural movements. Demands for their existence in society in a given country were a priority that they could fight for together. This had considerable impact in the all of the layers of society.

During the era of identity upheaval, Hamka stated that the Hadrami group still quietly placed their loyalty in the land of their ancestors in Hadramaut and they often changed their physical attributes, including their head covers from *tarbus* to *sadarah*, which was worn by the rulers of Iraq at that time. Keseh also suggested that the search for identity was also incited by the refusal of the nationalists in Indonesia in the mid-1910s to accept Muslim immigrants. This caused the Hadrami group to yearn for Hadramaut, the dry, stony land of their ancestors in the southwest Arabian Peninsula.

For the community of Arab descendants in Yogyakarta, the beginning of the 20th century was a time for self-awareness regarding their Indonesian-ness and their identity as part of the Indonesian nation. As residents of Yogyakarta, their 'becoming Javanese' was not something that they were capable of imagining previously. Yet, for as long as they could remember, Yogyakarta

sebagai orang-orang keturunan Arab yang "bertindak (bertingkah laku) menurut pola-pola kebudayaan Jawa beserta sistem-sistem maknanya". Tindakan atau tingkah laku setiap orang, menurut teori konvergensi dari William Stern merupakan hasil pertemuan antara faktor pribadi dan lingkungan.

Secara psikologis, tentu muncul pertanyaan pada diri para keturunan ini tentang identitas diri yang dimiliki sebenarnya, mengingat bahwa ayahnya yang Arab dan ibu yang Jawa. Tetapi, ayahnya yang Arab bukanlah sosok yang menanamkan nilai-nilai budaya ke-Arab-an dalam diri anak-anaknya secara paksa, sehingga budaya di lingkungan tempat mereka tumbuh itulah yang menjadi budaya dan simbol identitasnya di masa kemudian. Hal ini bertolak belakang dengan realitas sebagian besar komunitas Arab di kota lain, misalnya di kota lain yang memiliki mayoritas orang-orang Arab lebih suka mengawinkan anak perempuannya dengan orang Arab Hadramaut, meskipun ada perbedaan status sosial semisal lelaki yang lebih miskin. Hal ini dilakukan sebagai suatu perlawanahan guna mencegah kecenderungan yang dapat menghancurkan garis keturunan, karena dalam pandangan bangsa Arab, menjadi orang Arab campuran atau keturunan dipandang berderajat lebih rendah.

Komunitas keturunan Arab Yogyakarta yang lahir di awal abad ke-20 telah "menjadi sangat Jawa", bahkan hingga sekarang memilih terlihat dalam identitas ke-Jawaannya daripada ke-Hadrami-annya. Jika berkumpul dalam komunitas *jamaah*, maka sifat dan karakter budaya lokal lebih mendominasi; sikap kepulosan, tata krama, maupun busana yang dipakai dengan mudah mengidentifikasi dirinya adalah *jamaah* Yogyakarta. Secara fisik bahkan, wajah mereka tidak lagi mirip dengan orang-orang Arab tetapi lebih berwajah Jawa. Ketika mencari orang keturunan Arab di sekitar pedesaan, maka masyarakat dengan

was their home and the center of their life. It was as if the Arab Hadrami descendants in Yogyakarta were not disturbed by the issue about the identity conflict between '*ulaity* and *muawallad* (pure-blood and descendant) that was taken up by the Partai Arab Indonesia (PAI, Arab Indonesia Party) in 1934.

Using Geertz's perspective of 'becoming Javanese', 'becoming Hadrami' can be defined as a process of adopting meaningful symbols from Arab culture. When Arab descendants 'become Javanese', with Geertz's definition, they are the ones who adopt, use and produce new cultural symbols; it is as the Arab descendants who "act according to Javanese cultural patterns with their meaning systems". The behavior of each person, according to William Stern's convergence theory, represents the results of a meeting between personal factors and their environment.

Questions arise for these descendants of mixed parentage about their own identities, remembering that their fathers are Arab and mothers Javanese. The Arab fathers did not instill Arab cultural values in their children, so the environment where they grew up provided them with cultural and identity symbols. This is opposite with what happened in the majority of Arab communities in other cities, for instance, where a majority of Arabs prefer that their daughters marry Hadramaut Arabs, even though there is a difference in social status, e.g., the prospective groom is poorer [than the bride]. This was preferred to prevent the erosion of the line of descent, because in Arab tradition, a person of mixed Arab and non-Arab descent is considered to be of a lower status.

The community of Yogyakarta Arab descendants that were born at the beginning of the 20th century have 'become very Javanese', so that now they choose to show their Javanese identity more so

mudah paham siapa yang dicari. Hal ini mempertegas pernyataan Berg, bahwa kecenderungan orang keturunan Arab untuk condong pada budaya Ibu yang lebih besar, artinya pada budaya pribumi. Mereka lebih sopan, mudah bergaul daripada orang Arab yang lahir di Hadramaut dan menerima mata pencaharian yang pasti ditolak oleh nenek moyangnya, karena dianggap terlalu rendah bagi martabatnya.

Dilema identitas atau konflik batin yang dirasakan sebenarnya merupakan salah satu refleksi dari interaksi dengan komunitas keturunan Arab pendatang di Yogyakarta. Ketika keturunan Arab pendatang yang masih kental dalam budaya Arabnya itu mulai bersosialisasi dengan komunitas Arab Yogyakarta, maka salah satu reaksinya adalah muncul rasa kebanggaan bahwa dirinya diakui sebagai bagian dari keturunan Arab (*jamaah*). Persentuhan inilah yang kemudian menciptakan atmosfir yang tak terelakkan dalam jiwa mereka. Perubahan pandangan dan kesadaran diri akan ke-Arab-an mulai menelusup dalam relung hatinya. Atmosfir budaya ke-Arab-an dalam kehidupan keseharian dan pergaulan golongan keturunan Arab Yogyakarta dengan Arab pendatang ini menimbulkan wawasan baru tentang kebudayaan *abah*-nya (ayah) yang Arab. Tetapi di lain sisi, nilai-nilai budaya Jawa yang telah melekat dalam dirinya seolah memberi jarak untuk bisa masuk dalam kehidupan *jamaah*. Biasanya keturunan Arab Yogyakarta mengalami rasa *minder* dan terkesan *introvert* ketika berkumpul atau bertemu *jamaah* lain, meski sebenarnya ada keinginan agar diterima dalam lingkungan itu.

Sementara itu, pandangan komunitas *jama'ah* dari luar kota tentang pemakaian Arab-Jawa di Yogyakarta lebih pada segi sosial-budaya atau kehidupan keseharian-nya. Tetapi hal itu bagi sebagian masyarakat Yogyakarta justru memberi pandangan positif, pasalnya orang keturunan Arab yang telah membaur dengan berbagai

than their Hadrami identity. If they gather with the general *jama'ah* community, their local cultural attitudes and character traits are distinctive; their simplicity, etiquette, even their clothing easily identify them as Yogyanese *jama'ah*. Physically, even their faces no longer resemble Arabs, but are more similar to Javanese faces. When searching for Arab descendants in the villages, the people readily know who is being sought out. This strengthens Berg's statement that Arab descendants are more inclined to their mother culture, meaning the indigenous culture. They are more polite, mix socially more easily than Arabs who were born in Hadramaut and are willing to work at things that their ancestors refused because it was considered to be below their station.

An identity dilemma or inner conflict arose upon reflections of interactions with [new] Arab arrivals in Yogyakarta. When Arabs who still strongly identified with their Arab roots arrived and began to socialize with the Arab community in Yogyakarta, there was an awakening of a sense of pride that they were acknowledged to be part of the Arab *jama'ah*. It was this contact that stirred a feeling that their souls would not relinquish. A change in perspective and an awareness of their Arabness began to seep into the depths of their hearts. A sense of Arab culture in their daily lives and contact with new Arab arrivals gave rise to a new discourse about their fathers' Arab culture. At the same time, it was as if the Javanese cultural values that had long been a part of them provided them with space so they could enter into the life of the *jama'ah*. Often, Yogyakarta Arab descendants have an inferiority complex and tend to be reserved when they gather or meet with *jama'ah* from outside of Yogyakarta, even though they want to be accepted in the circle.

Meanwhile, the perspective of the *jama'ah* community from outside the city regarding the significance of Arab-Java relationship

tradisi dan nilai-nilai budaya masyarakat, maka atribut "wong Jowo" akan lebih melekat pada diri mereka. Nyatanya, dilema itu tidak selamanya menjadikan tekanan bagi keturunan Arab lainnya. Generasi Arab yang datang sebelum abad ke-20 ke Yogyakarta misalnya, mereka justru menjalin ikatan perkawinan dengan putri-putri Jawa dan hidup dalam budaya Jawa. Bahkan ketika memberi pendidikan keluarga pada anak-anaknya tidak berbeda dengan masyarakat lainnya. Mereka seolah benar-benar membaur dalam budaya lokal, sehingga mendukung terjadinya proses "menjadi Jawa". Tanpa ada suatu doktrin peng-Arab-an, anak-anaknya dibiarkan bergaul dan mempelajari budaya ibunya. Mereka membiarkan terjadinya pernikahan dengan orang-orang Jawa, meski beberapa keluarga Arab seperti Al-Aydrus dan Bafagih tetap berorientasi pada sesama *jamaah* (pernikahan *sekufu*) bagi calon menantunya yang mulai nampak pada awal abad ke-20.

Melihat kehadiran orang-orang Arab pendatang di Yogyakarta, ternyata mereka telah berasimilasi dengan masyarakat dan berkompromi dengan budaya Jawa. Meskipun telah "menjadi Jawa", kehidupan sehari-hari para keturunannya tidak kehilangan orientasi ke-Arab-annya. Keluarga bin Bisir misalnya, merupakan keluarga besar dari ibu-ibu Jawa kalangan ningrat. Selain kehidupan dan nilai-nilai budaya masih kental dari pihak ibu, tetapi kontrol keluarga Arab pihak ayah tetap berpengaruh dalam pembentukan karakter dan cara pandang anak-anaknya. Mereka tetap memegang tradisi Arab selama tidak menyimpang ajaran agama. Selain itu, keluarga Barabgah yang merasa telah menjadi bagian dari masyarakat Yogyakarta, masih terlihat sangat kental dengan tradisi budaya Arab, khususnya dengan segala doktrinitas golongan *Alawiyyin*. Mereka mampu berinteraksi sosial dengan baik dalam masyarakat Muhammadiyah.

in Yogyakarta tended to focus more on the social-cultural, or daily life, aspects. However, for some in the Yogyakarta society this [assimilation] provided a positive perspective, because the Arab descendants had adopted various traditions and cultural values of the society, so that their 'Javanese-ness' was stronger. In reality, this dilemma was not always a pressure for other Arab descendants. The generation of Arabs that arrived in Yogyakarta before the 20th century, for example, married Javanese women and lived in Javanese society. When given opportunities for educating their families, their children were not treated differently from other members of the society. They truly mixed in with the local culture, so they supported the process of 'becoming Javanese'. Without a doctrine of 'Arab-ness', their children were allowed to mix with and learn their mothers' culture. They were allowed to marry with Javanese, although at the beginning of the 20th century, several Arab families, such as the Al-Aydrus and Bafagih, began to prefer that their sons and daughters married members of their own *jama'ah* (*sekufu* marriage).

Witnessing the presence of Arab arrivals in Yogyakarta, they have assimilated into the society and blended in with Javanese culture. Although they have 'become Javanese', their daily lives have not lost their orientation towards their Arab-ness. For example, the bin Bisir family is part of a large family descended from Javanese aristocrat mothers. Although they embrace cultural values that are strongly associated with their mothers, it is the father who controls the Arab family by influencing character formation and perspectives of the children. They continue to follow Arab traditions that do not stray from religious teachings. The Barabgah family feels that they have become a part of Yogyakarta society, however, they continue to retain strong ties with traditional Arab culture, especially with all doctrines of the *Alawiyyin* group. They are able to interact socially within the

Dikotomi identitas bagi komunitas *jamaah* di Yogyakarta kini bukanlah suatu masalah besar karena perubahan zaman telah mengubah sudut pandang mereka tentang rasa primordialisme (*Ashabiyah*). Sebagian merasa nyaman dengan identitas yang disandangnya, sebagian tetap berusaha memelihara identitas itu dengan mempertahankan tradisi dan budaya yang berorientasi ke-Arab-an, seperti pernikahan sekufu (*kafa'ah*) dan tradisi-tradisi lain yang seringkali berkaitan erat dengan aktivitas keagamaan. ■

Muhammadiyah community. The dichotomy of identity of the *jama'a* community in Yogyakarta is not a major problem because the changes in times have transformed their perspectives about primordialism (*Ashabiyah*). Some of the Yogyakarta Arab community feel comfortable with the identities they have assumed, some continue to nurture to their identities by maintaining traditions and cultural values oriented towards their Arab-ness, such as *sekufu* weddings and other traditions that have close ties with religious activities. ■



Daftar Pustaka

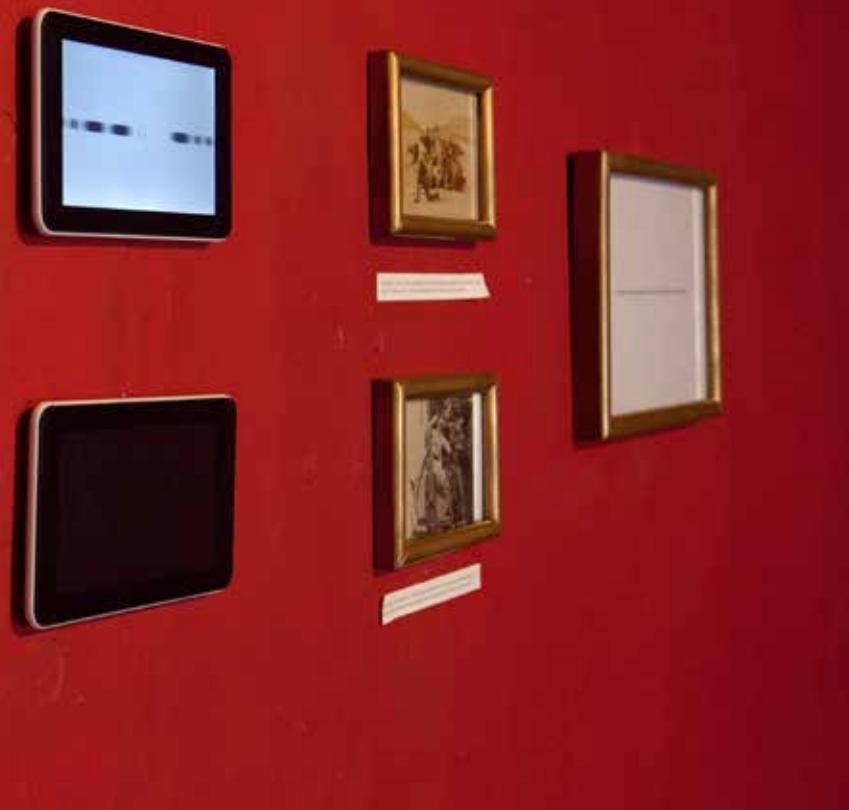
- Fatiyah. *Menelusuri Jejak Kaum Hadrami: (Hilangnya)*
Komunitas Keturunan Arab Yogyakarta Abad ke-20.
Tesis Universitas Gajah Mada Yogyakarta, 2009,
tidak dipublikasikan.
- Geertz, Clifford. 2000. *Tafsir Kebudayaan*. Yogyakarta:
Kanisius.
- L.W.C. van den Berg. 1989. *Hadramaut dan Koloni Arab
Nusantara*. Jakarta: INIS.
- Thomas Stamford Raffles. 2008. *The History of Java*.
Yogyakarta: NARASI.
- Lamiel, J. T. 2010. *William Stern (1871-1938): A Brief
Introduction to His Life and Works*. Berlin: Pabst.

References:

- Fatiyah. *Menelusuri Jejak Kaum Hadrami: (Hilangnya)*
Komunitas Keturunan Arab Yogyakarta Abad ke-20.
Thesis in Gajah Mada University Yogyakarta, 2009,
unpublished.
- Geertz, Clifford. 2000. *Tafsir Kebudayaan*. Yogyakarta:
Kanisius.
- L.W.C. van den Berg. 1989. *Hadramaut dan Koloni Arab
Nusantara*. Jakarta: INIS.
- Thomas Stamford Raffles. 2008. *The History of Java*.
Yogyakarta: NARASI.
- Lamiel, J. T. 2010. *William Stern (1871-1938): A Brief
Introduction to His Life and Works*. Berlin: Pabst.

137

Take To The Sea, *The answer is that we all depend
heavily on wires, but we hardly ever think about them*,
2013 (detail)



Wawancara dengan **Duto Hardono**, seniman Indonesia yang melakukan residensi di Kairo, Mesir. Pewawancara: **Dwi Septiyana** (peserta PMPSK - Program Magang Penulisan Seni dan Kewartawanan), 18 November 2013, di Yogyakarta.

138

PERSIMPANGAN KETIGA / THIRD CROSSROAD

“ Pada hari kedua residensi saya, ketika itu sedang berada di Beirut a new art initiative and exhibition space di Kairo, Mesir, tiba-tiba di belakang tempat tinggal kami terdengar suara musik berisik. Kalau di Indonesia mungkin seperti musik dangdut koplo. Musik yang disebut Sabi yaitu musik tradisional Arab, semacam musik dangdut-nya Arab (Mesir) namun elektronik, Electronic Sabi. Saat itu sedang terjadi pesta pernikahan. Semua orang tumpah-ruah di jalan buka baju menari dan berdansa sampai malam. ”

“ On the second day of my residency, I was at that time at the Beirut new art initiative and exhibition space in Cairo, Egypt, all of a sudden I could hear music blaring from behind our place. In Indonesia it is analogous to *dangdut koplo*. The genre of music called Sabi is a traditional Arab music, it is a kind of Arabic (Egyptian) dangdut, but an electronic one, Electronic Sabi. A wedding took place at that time. Everyone flocked the street, getting undressed, dancing and dancing the whole night away.

DARI BURAQ HINGGA PINKSWING PARK TEGANGAN SENIRUPA DAN AGAMA DI INDONESIA

From Buraq to Pinkswing Park
The Tensions in Visual Arts and Religion in Indonesia

Wicaksono Adi

Penulis seni-budaya, menempuh pendidikan Jurusan Seni Lukis, Fakultas Seni Rupa dan Desain Institut Seni Indonesia Yogyakarta. Pernah menjadi jurnalis seni-budaya selama 12 tahun, menjadi kurator beberapa pameran senirupa dan menjadi editor buku-buku senirupa. Tahun 2004-2007 menjadi Direktur Program pada Yayasan Seni Rupa Indonesia, Jakarta. Sekarang bekerja sebagai penulis lepas dan melakukan penelitian independen mengenai senirupa dan kebudayaan di Indonesia. / Writer of art and cultural issues, studied painting at the Faculty of Art and Design, Indonesian Art Institute, Yogyakarta. Was an art and culture journalist for twelve years, curated several art exhibitions and worked as editor of art books. In 2004-2007, worked as the Program Director of Indonesian Art Foundation (Yayasan Seni Rupa Indonesia), Jakarta. Now works as a freelance writer and does independent research on art and culture in Indonesia.

Sketch
Toglo
Bromo
16 Nov
2013



Sketch for Tisna Sanjaya's
performance work, *Doa Kora
Kora (Kora Kora Pray)*, 2013

DI BEBERAPA DAERAH
DI INDONESIA,
TERUTAMA DI JAWA,
HINGGA KINI MUDAH
DIJUMPAI LUKISAN DAN
PATUNG BURAQ,

yakni sosok binatang ajaib yang terlibat dalam peristiwa spiritual terbesar dalam sejarah Islam ketika Nabi Muhammad menjalani Isra-Mi'raj. Dalam memori orang Indonesia, khususnya orang Jawa, sosok Buraq tidak muncul tiba-tiba dan tidak selalu mengacu pada visualisasi yang berasal dari Timur Tengah dan narasi sejarah spiritual Islam, tapi mula-mula lebih dekat pada acuan visualisasi wayang yang merujuk pada epos Ramayana dan Mahabarata yang berasal dari India. Masyarakat Jawa sudah mengenal epos ini jauh sebelum kedatangan Islam. Epos Ramayana dan Mahabarata masuk ke Indonesia bersamaan dengan kedatangan agama Hindu yang diperkirakan terjadi pada abad pertama masehi. Berbagai karya seni dan karya literer kuno di Jawa masa lalu rata-rata merupakan tafsir terhadap kedua epos tersebut. Perkembangan visualisasinya juga berlangsung sangat lama sehingga dalam dunia perwayangan Jawa muncul banyak varian yang khas Jawa dan tidak mengadopsi secara mentah-mentah dua epos India tersebut. Sekurang-kurangnya, dalam rentang 15 abad telah terjadi modifikasi alur epos maupun penciptaan visualisasi tokoh-tokoh utamanya.

Hal itu tampak pada seni pertunjukan tradisional yang populer di Jawa, yaitu seni perwayangan. Kedatangan Islam ke Jawa juga turut mempengaruhi perkembangan literer dan visual perwayangan, baik kandungan filosofis maupun aspek visualnya. Tapi secara umum, rujukan pada kedua epos tersebut tetap sangat

IN SOME PLACES IN
INDONESIA, ESPECIALLY
IN JAVA, WE CAN STILL
QUITE EASILY COME
ACROSS PAINTINGS
AND SCULPTURES OF
BURAQ,

the mystical animal of the greatest spiritual event in the history of Islam, when Prophet Mohammad went on the Isra-Mi'raj night journey.¹ In the memories of most Indonesians, especially the Javanese, the Buraq did not appear out of the blue; neither does it invariably refer to visuals of the Middle East and the historical, spiritual narratives of Islam. Rather, it had initially been more closely linked to visual references of the wayang tradition that takes its cue from the Indian epics of Ramayana and Mahabharata. The Javanese had been familiar with these epic narratives long before the advent of Islam. Ramayana and Mahabharata came to Indonesia along with the arrival of Hindu, in the first century of the Common Era. A range of ancient art and literary works in Java are generally about the interpretations of the two epic narratives. The visualization of these epics took place over a long period of time, so much so that in the Javanese wayang tradition there emerged many variants that are characteristic of Java. It would be obvious that the Javanese wayang tradition did not thoroughly adopt the Indian epics in all their aspects. At the very least, within a span of fifteen centuries, there have been modifications in the epic narratives as well as in the visualization of the main characters.

¹⁾ Translator's note: According to the Islamic tradition, the Prophet Mohammad takes this journey on the steed Buraq on a single night, from the "farthest mosque" to heaven, where he speaks with God.

kuat. Visualisasi sosok kuda terbang yang mirip dengan sosok binatang Buraq, dalam tradisi perwayangan Jawa, beberapa kali muncul bukan sebagai binatang tunggangan belaka melainkan sebagai penjelmaan tokoh misterius (tak berasal-usul) dan di antaranya ada yang kawin dengan manusia dan melahirkan orang sakti. Binatang ini hadir sebagai sosok *infra-human* sekaligus *supra-human*, yang lebih rendah sekaligus lebih tinggi dari manusia. Maka ia tak dapat muncul pada sembarang waktu dan sembarang tempat. Domisili, sejarah dan wataknya pun tak dapat ditentukan dengan pasti. Ia samar dan sukar dirumuskan.

Lukisan Buraq yang ada di Jawa (dan di Indonesia) biasanya dilukis di atas kaca, di atas kulit, kain atau kertas. Sosok Buraq kadang digambarkan melayang di atas horizon dan pada bidang-bidang tertentu di sekitar horizon itu dibubuhinya petikan ayat Alquran dalam aksara Arab. Lukisan itu biasanya dipajang di ruang salat, ruang tamu dan kamar pribadi di antara jam dinding, kalender atau foto keluarga.

Pada satu sisi lukisan itu mengandung dimensi visual-spiritual, tapi karena kesederhanaan tampilannya di ruang-ruang profan tersebut, ia menjadi bagian dari kehidupan sehari-hari. Orang yang melihat—terutama yang bukan kaum santri—tidak selalu mengetahui secara persis sejarah Buraq dan bagaimana perannya dalam sejarah spiritual Nabi Muhammad, pun tak selalu memahami arti ayat Alquran dalam aksara Arab yang tertera di situ. Bagi orang Jawa pada umumnya—yang tak memahami Bahasa Arab—sosok Buraq lebih mudah diingat sebagai varian lain dari kuda terbang dalam jagat perwayangan ketimbang acuan visual mengenai objek ini yang berasal dari kultur Timur Tengah dan dunia Islam lainnya, atau sosok Pegassus dalam kultur Yunani.

Lukisan Buraq merupakan bentuk eklektis yang berlangsung dalam budaya Jawa.

This is especially obvious in the traditional performance art that is highly popular in Java: the art of wayang puppet performance. The arrival of Islam in Java influenced the literary development and the visualization of the wayang tradition, both in terms of the philosophical content and its visual aspects. In general, however, references to the two epic narratives remain significant. In the Javanese wayang tradition, flying steeds that resemble the Buraq have appeared several times not merely as mounted animals but also as manifestations of mysterious characters (of no clear origins), and some of them are said to wed humans and beget figures with mystical powers. These animals appear as *infra-human* and simultaneously also *supra-humans*, of lower and at the same time higher standing than humans. They cannot appear at just any one time and in any given place. Their place of residence, history and nature elude definitions. They are vague and elusive.

Buraq paintings in Java (and in Indonesia in general) are usually painted over glass, leather, fabric or paper. The Buraq is sometimes depicted as flying over the horizon, while the horizon itself will be dotted with fragments of the Quran in Arabic writing. The painting is usually displayed in the praying room, the guest room or the bed room, side by side with the clock, the calendar or family pictures.

On the one hand, the painting contains a visual-spiritual dimension, but because of the simplicity of its appearance in these profane spaces, it becomes a part of everyday life. People who see it—especially if they are not Moslem scholars—do not always know about the history of Buraq and what role it has played in the spiritual history of Prophet Mohammad. Neither will they invariably be able to read the fragments of Quran in Arabic writing that have been ornately painted there. To the common Javanese with no knowledge of

Proses semacam ini sudah berlangsung lama karena budaya Jawa memiliki akar Hinduisme dan Budhisme telah bercampur dengan agama-agama lokal. Proses eklektisasi dan sinkretisasi antara agama Hindu dan Buddha dengan agama-agama lokal masih berlangsung ketika Islam datang ke Indonesia. Dengan kedatangan Islam, proses eklektisasi tersebut memperoleh dimensi baru sehingga muncul dimensi-dimensi baru pada bentuk-bentuk ekspresif spiritual dalam dunia perwayangan. Selain eklektisasi pada seni visual representasional seperti yang terjadi pada sosok kuda terbang dan Buraq, juga terjadi sinkretisasi pada berbagai ungkapan teologis yang abstrak. Contohnya, dalam dunia perwayangan Jawa terdapat sebuah benda mahapenting bernama Jamus Kalimasada, yaitu semacam simbol yang mengandung kekuatan dan kehendak kosmis yang mengatasi segala kekuatan dan kehendak relatif serta memayungi segala yang telah dan akan terjadi dalam kehidupan dan keberlangsungan semesta. Benda ini biasanya dimiliki oleh para pahlawan, di antaranya tokoh Pandawa Lima, sebagai protagonis dalam epos Mahabarata. Setelah kedatangan Islam, narasi perwayangan Jawa menempatkan Jamus Kalimasada sebagai simbol suci, dan secara fonologis dipadankan dengan Kalimah Syahadat.

Dalam sesi diskusi mistik pada pertunjukan wayang kulit Jawa jarang sekali ditemukan penjelasan yang memadai mengenai konteks historis dari kemiripan dua nama tersebut diperoleh elaborasi konseptual yang lebih dalam. Para dalang wayang kulit Jawa biasanya hanya secara ringkas menjelaskan bahwa kemiripan nama itu berarti juga menunjukkan kesamaan antara doktrin Islam dengan nilai-nilai moral dan spiritual yang terkandung dalam epos Mahabarata. Pada tingkat yang lebih nyata, sinkretisme pada dunia perwayangan Jawa berkembang menjadi wahana dakwah yang lebih formal dengan menciptakan versi wayang kulit yang dinamai sebagai

the Arabic language, it is easier to think of Buraq as another variation of the flying steeds from the wayang tradition instead of as an object whose visual reference originated from the culture of the Middle East and the Islamic world, or the Pegasus in the Greek culture.

The Buraq painting is just one form of eclecticism to have emerged in Javanese culture. Such a patchwork process has been going on for a long time as the Javanese culture also has its roots in the Hinduism and Buddhism traditions mixed with local beliefs. Processes of eclecticism and syncretism between Hindu and Buddha and the local beliefs were still taking place when Islam arrived in Nusantara. With the advent of Islam, the process of eclecticism acquired new dimensions, giving rise to new aspects in the expressive, spiritual forms in the wayang world. Apart from the process of eclecticism in the representational visual art as occurred in the figure of the flying steed and the Buraq, there have also been processes of syncretism in a variety of abstract theological expressions. For example, the Javanese wayang tradition had long recognized an all-important object called the Jamus Kalimasada, a symbol containing the Cosmic might and will that subdues all relative power and will, enveloping all that has taken place and will take place in the universe. The object is usually owned by the heroes, for example by the Five Pandava Brothers, the protagonists in the epic of Mahabharata. After the arrival of Islam, the Javanese wayang narrative positioned the Jamus Kalimasada as a sacred symbol that is phonologically linked with the *Kalimah Syahadat* or the Islamic declaration of faith.

In discussions on the mystical aspects of the Javanese wayang performance, there have rarely been adequate explanations about the historical contexts surrounding the similarity of the names 'Kalmasada' and '*Kalimah Syahadat*'. Very rarely do we have

Wayang Sadat (dari Syahadat) yang berisi tokoh-tokoh cerita berupa sosok-sosok yang memakai pakaian kearab-araban seperti sorban, baju gamis, jenggot putih dan tasbih serta tingkah laku yang lazim dilakukan kaum muslim.

Selain itu juga muncul berbagai eklektisasi visual berupa bentuk-bentuk abstraksi tipografi yang diwujudkan dalam seni kaligrafi. Banyak terdapat jimat dan rajah kesaktian dan hiasan dinding yang dapat dijumpai di rumah-rumah masyarakat Jawa, berupa bentuk visual yang bertumpu pada kecanggihan tipografi penulisan aksara Arab yang dikutip dari ayat Alquran atau Hadits. Contohnya adalah kaligrafi dalam aksara Arab yang membentuk gambar orang sedang duduk salat atau berbentuk tokoh cerita dalam perwayangan Jawa, terutama tokoh Semar. Tokoh Semar adalah salah satu dari 4 orang tokoh Panakawan (Semar, Gareng, Petruk, dan Bagong), sebagai representasi rakyat jelata sekaligus dewa. Mereka menjalankan fungsi pengiring dan panasihat dari para pahlawan. Konsep panakawan ini sudah muncul sejak abad ke 11, dan memperoleh kemajuan estetik pada abad ke 16-17 ketika para wali utama penyebar Islam di Jawa menggunakan wayang kulit sebagai media dakwah. Panakawan adalah tokoh-tokoh cerita ciptaan orang Jawa karena tidak ada dalam epos Ramayana dan Mahabarata versi India.

Dalam konsep Panakawan juga terdapat konklusi spiritual yang mengacu pada ajaran manunggaling kawula-Gusti, yaitu konsep mistik yang mengacu pada upaya penyatuan antara makhluk dan Sang Pencipta. Dalam konsep Panakawan representasi dari daya-daya Ilahiah diletakkan pada sosok-sosok manusia biasa sebagai rakyat jelata yang berada di wilayah pinggiran dengan tingkah laku yang kasar dan lucu seperti badut yang menjadi bayangan para protagonis utama. Khusus tokoh Semar, sosok ini digambarkan sebagai manusia bertubuh gendut dan tidak jelas jenis kelaminnya. Pada kehidupan

thorough conceptual elaborations about it. Usually, the Javanese puppet masters only briefly explain how the similarity in these two names indicates the agreement between the Islamic doctrines and the moral and spiritual values contained in the Mahabharata narrative. On the more concrete level, syncretism in the Javanese wayang world gave rise to a formal means of sermonizing in the form of *Wayang Sadat* (from *syahadat*), whose characters wear Arabic garments such the turbans and light-colored loose garments, sport beards, carry prayer beads, and do the things Moslems usually do.

Visual eclecticism in the form of typographical abstractions has also taken shape, as manifested in the art of calligraphy. We can easily come across many amulets and scripts of magical power and wall decorations in Javanese homes, in the form of visual shapes based on typographical sophistication of the Arabic script taken from the Quran or the Hadiths, the sayings of the Prophet. One example is the calligraphy in Arabic script in the shape of a praying man in sitting position, or of a Javanese wayang figure, especially Semar. Semar is one of the four *Panakawan* figures (which consist of Semar and his sons Gareng, Petruk and Bagong), representations of the commoners and simultaneously also the gods. They play the role of the attendants and advisors of the heroes. The idea of *panakawan* has existed since the eleventh century and acquired aesthetic sophistication between the 16th and 17th century, when the main *walis*, the Islamic proselytizers in Java, used wayang puppets as a medium of sermon. The *panakawans* are characters created by the Javanese as they did not originally exist in the Indian versions of the Ramayana and Mahabharata narratives.

The idea of *panakawan* contains also the spiritual conclusion that refers to the teaching of *manunggaling kawula-Gusti*,

sehari-hari dia tampak sebagai manusia biasa yang kadang tampak bodoh tapi sesungguhnya di balik sikap bodohnya itu terkandung kebijakan, dan pada saat lain ia akan menjelma sosok yang menakutkan dan tak terkalahkan oleh siapa pun, termasuk oleh para dewa. Di satu sisi ia digambarkan sebagai sosok yang profan, tapi pada saat yang bersamaan juga menjadi figur yang merangkum seluruh kecenderungan manusia biasa sebagai rakyat jelata sekaligus kekuatan ilahiah pada dewa, menjadi personifikasi kehendak kosmis sekaligus keagungan Sang Khalik yang menjelma dalam tubuh manusia biasa tapi dapat mengatasi segala kategori historis, antropologis dan metafisik. Jadi, tokoh Semar dalam dunia perwayangan Jawa sangat dihormati karena merepresentasikan rakyat biasa dan sekaligus mengatasi kekuatan pada dewa.

Bentuk kaligrafi dengan aksara Arab yang menggambarkan tokoh Semar menjadi sangat penting dalam narasi spiritual Islam-Jawa. Patut dicatat bahwa sebagai benda visual, seni kaligrafi yang mengandung acuan figuratif adalah bukan kaligrafi sebagai kaligrafi. Dalam konteks Islam, kaligrafi adalah seni visual yang bertumpu pada bentuk visual formal-skriptural, sebagai visualisasi teks yang menjadi bagian penting dalam proses internalisasi doktrin kepada para pemeluknya. Hal itu berkaitan erat dengan watak Islam sebagai suatu agama yang bertolak dari ide, yaitu monoteisme yang lebih bersifat konseptual. Ide monoteisme dalam Islam dimulai dengan pernyataan kewahyuan yang diterima oleh Nabi Muhammad melalui malaikat Jibril yang menyampaikan pernyataan itu secara literal. Sang Nabi adalah penerima Wahyu yang diucapkan dan dibaca (*Iqra*), sebagai deklarasi monoteisme secara verbal. Ide monoteisme terkandung dalam penegasan wicara berupa perintah membaca Wahyu dan menyampainkannya kepada dunia.

the union of man and Master, a mystical concept that hints at the effort to unite creatures and their Creator. In the idea of *panakawan*, representations of godly powers are introduced into the characters of the commoners, residing as they are in the margins and acting in a boorish and comical manner, like clowns who follow the main protagonists. Semar in particular is depicted as a plump person with no clear gender. Semar would in general look like a commoner with a foolish looks, but behind this foolishness lies wisdom, and at other times Semar would appear as a fearsome figure, invincible, even in the face of the gods. Semar is presented as profane, but at the same time Semar is also a figure that contains the whole spectrum of a human being, a commoner with aspects of godly power, the personification of the cosmic will and the glory of God as manifested in a human being who is able to transcend all historical, anthropological and metaphysical categories. Semar, therefore, is highly respected in the Javanese wayang tradition, seen as representing the commoner who at the same time transcends the power of the gods.

The Arabic calligraphy that forms the figure of Semar becomes significant in the spiritual narrative of Javanese Islam. It is worth noting that as a visual object, the calligraphy works containing figurative references are not calligraphy per se. In the Islamic context, calligraphy is a form of visual art that relies on formal, scriptural visual forms, the visualization of texts that serves as an important part in the process of internalizing the doctrines in the mind of the believers. This is strongly related with the nature of Islam as a religion that is based on ideas; i.e. monotheism with a strong conceptual nature. The idea of monotheism in Islam begins with the revelation as received by Prophet Mohammad through the archangel Gabriel, who presents the revelation in a literal manner. The Prophet is the receiver of the

Sebagai pangkal utama dari pernyataan dalam wicara dan bacaan itu adalah keberadaan dan ke-esa-an Tuhan yang final yang cenderung digambarkan sebagai sesuatu yang tak terjangkau dan tak terangkum oleh kesadaran dan bentuk-bentuk duniawi. Dari pangkal pernyataan ke-esa-an Tuhan itu kemudian diturunkan secara elaboratif doktrin yang lebih dirinci dalam ayat-ayat Wahyu yang diturunkan sepanjang karir Muhammad sebagai Nabi pembawa ide monoteisme literal. Setelah

Revelation that is declared and read (*Iqra*), as a verbal affirmation of monotheism. The idea of monotheism is contained within the verbal affirmation as conveyed in the commandment to read the Revelation and spread it to the world.

At the root of the verbal and textual statements is the presence and the final one-ness of God, which is often depicted as unreachable and transcending worldly awareness and forms. More elaborate



147

Muhammad wafat, seluruh Wahyu itu kemudian dibakukan dalam suatu teks yang benar-benar lengkap oleh Khalifah Usman. Alquran yang sekarang dipakai oleh mayoritas kaum muslim Sunni adalah versi yang ditetapkan pada masa Khalifah Usman itu, sehingga juga disebut sebagai naskah (*mushaf*) Usmaniyyah.

Alquran adalah sebuah perwujudan literal dari Wahyu, suatu skrip yang benar-benar final yang dijadikan acuan utama dan tak terbantahkan keabsahannya serta memiliki

Eko Nugroho, *Taman Berbulan Kembar* (Garden with Twin Moon), 2013 (detail)

doctrines are further derived thence, as detailed in the divine verses revealed to Mohammad throughout his life as a prophet bearing the idea of literal monotheism. After Mohammad's death, the entire Revelation was then standardized as a set of comprehensive texts by Caliph Othman. The Quran that is currently being used by the majority of Sunni Moslems is the version canonized during the reign of Caliph

otoritas paling tinggi. Setelah itu menyusul rangkaian kodifikasi Hadits yang diikuti ijihad (pemikiran) para Ulama. Status Alquran dan Hadits sebagai skrip dengan derajat tertinggi dipertahankan dengan cara menjaga keaslian dan kemurnian bentuk verbalnya sehingga penerjemahannya dalam bahasa lain hanya alat bantu untuk memahami makna aslinya. Memang pernah terjadi berbagai percobaan untuk menggunakan bahasa lokal dalam praktik peribadatannya, tapi kemudian hal itu segera dapat dicegah. Kasus terakhir yang mendapatkan perhatian luas di Indonesia adalah peristiwa Pada 2005 di mana seorang pengasuh Pondok Iktikaf Jamaah Ngaji Lelaku di Kabupaten Malang, Jawa Timur, bernama Yusman Roy, yang menjadi tersangka kasus penodaan agama karena mengajarkan salat menggunakan Bahasa Indonesia.

Mayoritas kaum Muslim di Indonesia menganggap bahwa bentuk skriptural Alquran adalah sumber segala pengembangan bentuk religius agama ini, terutama pengembangan seni tipografi teks berupa seni kaligrafi. Status bentuk skrip yang sangat tinggi pada Alquran itu telah membuat para pengikut Islam di Indonesia cenderung lebih mudah menyerap wahyu dalam bentuk formal-literalnya ketimbang substansi dan konteks ketika Wahyu tersebut diturunkan sehingga ide yang terkandung di dalamnya menjadi baur dengan bentuk verbal: isi adalah sekaligus bentuk literal itu sendiri. Maka bentuk-bentuk ekspresi dan simbolisasi dari ide itu juga lebih dekat pada bentuk-bentuk abstraksi ketimbang representasi.

Ikatan yang sangat kokoh pada bentuk formal skrip sebagai dasar dari semua pengembangan bentuk ungkapan religius telah membuat senirupa Islam di Indonesia benar-benar bertumpu pada abstraksi bentuk tulisan Wahyu dan bukan abstraksi bentuk-bentuk alam, manusia dan segala yang material. Senirupa representasional

Othman, and is therefore also called the Othmanic codex (*Othmanic mushaf*).

The Quran is the literal manifestation of the Revelation; the ultimate script that serves as the main reference with irrefutable legitimacy and highest authority. After the Quran comes the series of codified Hadiths or the sayings of the Prophet, followed by *ijihad* or examinations by scholars. The status of the Quran and Hadiths as the manuscripts with the highest level of authority is maintained by preserving the authenticity and the purity of their verbal forms. Translations into other languages, therefore, serve only as a tool for people to access them and understand their meanings. There have indeed been experiments to use the local language in practices of worship, but these are immediately curbed. The latest case that received wide attention in Indonesia took place in 2005 when Yusman Roy, a leader in the religious school of Pondok Iktikaf Jamaah Ngaji Lelaku in the District of Malang, East Java, was charged with heresy for teaching his disciples to pray in Indonesian.

The majority of Moslems in Indonesia believe that the scriptural form of the Quran is the source for all kinds of development in the religion, especially when it comes to the development of the typographical art of calligraphy. The supreme status held by the scriptural form of the Quran has made it easier for Indonesian Moslems to accept the verses in their literal, formal forms than to learn of their essence and the contexts in which these verses were revealed. The ideas contained in these verses amalgamate with their verbal forms: the literal form is simultaneously also the content. Forms of expressions and the symbolization of the ideas are thus closer to abstraction rather than representation.

The solid link with the form of the script as the basis for all kinds of religious

nyaris menghilang dalam senirupa Islam di Indonesia. Bagi Islam di Indonesia, seni representasional menjadi ancaman terhadap bentuk abstraksi monoteisme yang telah dirumuskan oleh skrip. Sementara itu hubungan yang subtil antara manusia dan Tuhan secara personal maupun kolektif yang cenderung sukar didefinisikan secara gamblang dan nyaris mustahil digambarkan secara akurat menyebabkan seni representasional yang benar-benar (yakni naturalistik-realistik) menjadi tidak mungkin untuk dijadikan wahana konfirmasi dunia yang historis terhadap doktrin Wahyu. Bahkan, pengalaman religius itu kadang tak dapat digambarkan sama sekali.

Ruang konfirmasi atau ruang tempat berlangsungnya hubungan antara manusia dan Tuhan dapat berlangsung di mana saja. Tapi pada umumnya, ruang konfirmasi tersebut berlangsung di ruang-ruang khusus yaitu tempat peribadatan formal (ubudiah) berupa masjid dan tempat-tempat ibadah lainnya. Semua elemen dalam ruang tersebut didesain untuk menciptakan atmosfer yang intens agar hubungan antara manusia dengan Tuhan yang abstrak itu menjadi lebih nyata. Di ruang-ruang peribadatan tersebut hadir seni kaligrafi sebagai ornamen guna menyempurnakan kehadiran Tuhan yang abstrak. Pada masjid-masjid tradisional di Indonesia, kaligrafi biasanya dipahatkan pada beberapa bagian utama seperti bagian-bagian mihrab.

Itulah konteks asali dari seni kaligrafi dalam Islam. Yaitu ruang-ruang peribadatan formal yang digunakan secara kolektif. Sementara kaligrafi bergambar tokoh Semar atau orang duduk salat adalah wahana konfirmasi yang lebih berdimensi individual dan personal. Yang perlu dicatat, ketika seni kaligrafi digunakan dalam bentuk-bentuk mandiri dan individual di ruang-ruang privat, biasanya cenderung kehilangan konteksnya. Sebagai seni visual mandiri ia cenderung kehilangan aspek totalitas kehadiran ruang

expressions has made the Islamic art in Indonesia to be based truly on the abstraction of the form of the revealed script itself instead of the abstraction of natural forms, humans, and all things material. The representational art virtually disappears in the Indonesian Islamic art. For Islam in Indonesia, the representational art is a threat to the abstraction of monotheism as defined by the scripts. Meanwhile, the subtle relationship between humans and God, whether personal or collective, tends to elude definitions and is almost impossible to depict accurately. This makes it impossible for the true representational art (i.e. naturalistic-realistic) to serve as a medium of confirmation of the historical world in relation to the doctrines of the Revelation. The religious experiences are sometimes just impossible to depict.

The space of confirmation or the space in which the relationship between humans and God takes place can occur anywhere. In general, however, this occurs in special places; i.e. the formal space of worship in the form of mosques and other places of worship. All elements in such spaces have been designed to create an intense atmosphere so that the abstract relationship between humans and God becomes more real. In such places of worship, the art of calligraphy is present as ornaments to strengthen the presence of the abstract God. In traditional mosques in Indonesia, calligraphy carving can often be found in several main areas of the mosque, for example in the mihrab or the niche that indicates the direction of Mecca.

That is thus the original context of the art of calligraphy in Islam: the formal places of worship that are used collectively. Calligraphy that takes the form of Semar or a praying man, meanwhile, is a medium of confirmation with stronger individual and personal dimensions. It is worth noting, however, that when the art of calligraphy is used in independent and individual forms

rohaniah yang lebih besar sehingga lebih mudah digunakan sebagai ornamen atau hiasan dinding yang profan serta hanya menghasilkan dampak visual biasa melalui pencerapan indera penglihatan yang biasa pula. Seni kaligrafi Islam sebagai hiasan dinding atau senirupa yang ada pada masa modern pada dasarnya adalah bagian dari desakralisasi ruang-ruang rohaniah khusus. Seni kaligrafi sebagai seni ornamental khusus (bukan seni visual representasional maupun non-representasional karena tak ada objek yang hendak ditiru atau dideformasi), kini kebanyakan telah menjadi seni ornamental baru yang sangat umum dan profan dalam kehidupan sehari-hari kaum muslim di Indonesia. Itulah senirupa yang tumbuh untuk memenuhi kebutuhan ornamental sekuler yang tak terkait dengan peribadatan di ruang-ruang rohaniah.

Khusus berkaitan dengan lukisan Buraq sebagai bagian dari eklektisasi Islam-Jawa, bentuk abstraksinya masih mengandung unsur-unsur representasional yang dipadukan dengan bentuk ornamental skrip. Kehadirannya juga tidak terbatas pada ruang rohaniah khusus melainkan juga berada pada ruang-ruang personal yang profan. Sedangkan pada seni kaligrafi aksara Arab berbentuk orang salat dan tokoh Semar, seolah-olah terdapat upaya untuk menggunakan acuan narasi lokal tapi sebenarnya telah terjadi pencabutan konteks secara ganda: seni kaligrafi yang dicabut dari konteks ornamental ruang rohaniah asalnya dan tokoh Semar dari konteks metafisika perwayangan Jawa.

Sekali lagi, sebagai seni ornamental, seni kaligrafi dalam konteks religiositas Islam, memang cenderung tidak dapat berdiri sendiri. Seni visual religius adalah bagian dari fungsi peribadatan dan pernyataan teologis yang lebih besar sehingga suatu seni yang telah dicabut dari konteksnya akan kehilangan makna asli yang terkait dengan bentuk-bentuk peribadatan yang termanifestasikan secara integral dari

Eko Nugroho, *Taman Berbulan Kembar (Garden with Twin Moon)*, 2013
(detail)





DWI OBLO

in private spaces, it tends to lose its original context. As an independent visual art work, it loses the totality of the greater spiritual space and is thus easier to use as a profane wall ornament with a common visual impact, received also through the common sense of sight. In the modern era, the art of Islamic calligraphy as wall ornaments or other works of art essentially forms a part of the deconsecration of special spiritual spaces. The art of calligraphy as a special ornamental art (neither as representational nor non-representational visual art because there are no objects to copy or deform) has mostly become a new form of ornamental art that is very common and profane, found in the daily lives of the Indonesian Moslems. That is thus the kind of art form that has developed to meet the secular needs for ornamental forms, unrelated with worship in spiritual spaces.

In terms of the painting of Buraq as part of the eclecticism of Javanese Islam, the abstracted form here still contains representational elements combined with the ornamental form of the script. Its presence is not limited to special spiritual spaces; rather, it is also present in profane personal spaces. The calligraphy work of Arabic script in the form of a praying man and the figure of Semar, however, seems to indicate efforts to use the local narrative reference. In fact, there is a case of "double displacement" in relation to its original context: the art of calligraphy displaced from the ornamental context of its original, spiritual space, and the figure of Semar displaced from the metaphysical context of the Javanese wayang realm.

Once again, as an ornamental art, the art of calligraphy in the context of Islamic religiosity tends to be unable to exist on its own. The visual religious art is a part of the worship function and a grander theological statement. A form of art that has been displaced from its original context will lose its primordial meaning related to the forms

kehidupan rohaniah yang lebih kokoh pula. Tapi justru dengan begitu seni visual tersebut dapat melayang menempel di mana saja dipasang di segala ruang dengan kepentingan yang berbeda-beda, bahkan pada berbagai konteks yang tidak berkaitan atau bahkan bertolak belakang dengan kegiatan rohaniah. Ia akan menjadi seni visual yang benar-benar profan.

* * *

DALAM SEJARAH senirupa modern Indonesia, khazanah Islam tidak pernah menjadi tema penting. Hanya ada sedikit seniman yang mengembangkan tema Islam dalam seni modern dan kontemporer di Indonesia. Salah satu *event* besar yang pernah diselenggarakan untuk merangkum seni religius modern di Indonesia adalah pameran senirupa dalam Festival Istiqlal I (1991) dan Festival Istiqlal II (1995). Setelah itu tidak ada pameran sejenis yang dianggap penting. Jadi, senirupa yang disebut "bernafaskan Islam" itu memang minor dalam sejarah senirupa modern dan kontemporer di Indonesia. Senirupa Islam lebih mudah dilihat pada aktivitas visual di luar kamar senirupa modern dan kontemporer sebagai kegiatan seni di ruang yang terbatas itu. Berbagai lukisan atau hiasan dinding seperti gambar jamaah Haji yang bertawaf mengelilingi Kabah, gambar Buraq, lukisan kaligrafi gambar orang duduk salat atau gambar Semar itu tak pernah menjadi bahan penting dalam praktik seni modern dan kontemporer di Indonesia. Seni visual tersebut lebih banyak muncul dalam aktivitas penyebaran pengetahuan dan internalisasi doktrin bagi masyarakat Islam Indonesia. Aktivitas penyebaran pengetahuan berkaitan dengan bagaimana praktik pengajaran agama sebagai doktrin dan bagaimana doktrin tersebut diterima dalam bentuk-bentuk formalnya, sementara aktivitas atau praktik ekspresif berkaitan dengan penciptaan dan penggunaan elemen-elemen visual dalam pernyataan

of worship that are manifested in a stronger spiritual life. However, this is precisely how this visual art form can be "floating" anywhere, displayed in any given space with different interests and intentions, even in a range of new contexts that are not related to spiritual activities, or even contradictory to them. It will become a truly profane visual art form.

* * *

IN THE HISTORY OF Indonesian modern art, Islamic themes have never played an important role. There have only been a few artists who explore the theme of Islam in modern and contemporary art in Indonesia. One of the big events held to bring together the modern religious art in Indonesia was the art exhibition held in conjunction with the Istiqlal Festival. This took place in the first (1991) and the second (1995) Istiqlal Festival. Apart from that, there have been no significant exhibitions of a similar nature. The forms of art that are considered as "having the Islamic spirit" are only a minor part in the history of modern and contemporary art in Indonesia. It is easier to come across Islamic art in limited spaces outside the realm of modern and contemporary art. A range of paintings or wall decorations such as the picture of pilgrims going in circles around the Ka'aba in Mecca, the picture of Buraq, the calligraphy paintings of a praying man or the figure of Semar have never served as important materials in the practices of modern and contemporary art in Indonesia. Such visual art forms appear mostly in the distribution of knowledge and the internalization of religious doctrines among the Islamic community in Indonesia. Activities to spread knowledge are related to the practice of teaching religion as doctrines and how the doctrines are accepted in their formal manifestations. Meanwhile, the expressive practices or activities are related to the creation and use of visual elements in both personal and collective statements in

personal maupun kolektif atas pemahaman terhadap doktrin tersebut.

Seperti telah disebutkan bahwa secara umum proses pengajaran agama Islam di Indonesia cenderung bertumpu pada penguasaan bentuk formal skrip yang diucapkan dan dibaca dalam Bahasa Arab. Kegiatan lisan ini terus diulang-ulang dan terkadang dilakukan dengan suara yang keras seperti bernyanyi. Pada sebagian pembelajaran di pondok pesantren, penguasaan formal Bahasa Arab merupakan salah satu mata pelajaran utama. Di pesantren itu pula diberikan teks-teks yang lebih luas, meliputi kitab-kitab karya-karya ulama yang dianggap paling otoritatif dalam sejarah peradaban Islam. Dan karena bentuk formal skrip tersebut bukan *lingua franca* orang Indonesia maka akan tercipta jarak yang tegas antara aktivitas linguistik religius dengan aktivitas linguistik sehari-hari.

Internalisasi doktrin dalam bentuk formal skrip semacam itu tidak mengarah pada totalitas pengalaman wicara dan penyerapan serta pernyataan bermakna secara *genuine* karena bentuk skrip dan struktur doktrin formal yang diserap sangat berbeda dengan kenyataan wicara orang Indonesia sehingga tidak menjadi bagian inheren dari pernyataan bermakna secara organis pula. Pemahaman semacam itu dapat disebut sebagai pemahaman eksoteris. Disebut eksoteris karena memang bertolak dari bentuk sebagai perwujudan keseluruhan Agama yang tak dapat ditawarkan. Pemahaman itu bertolak pada diktum bahwa agama menuntut kepastian kaidah yang dapat diberlakukan secara universal dan harus dibuat operasional guna mengatur segala hajat hidup kolektif dengan mengacu pada kodifikasi doktrin yang dianggap baku dan final. Ambiguitas dalam pengajaran, perumusan, dan pemahaman doktrin tidak diizinkan karena hal itu dapat menggoyahkan klaim-klaim kebenaran agama itu sendiri. Kadar ambivalensi dan

regards to one's understanding about those doctrines.

As has been explained before, in general the teaching of Islam in Indonesia tends to rely on the mastery over the form of the script, read and recited in Arabic. Such oral activities are done continually and sometimes in a loud voice, similar to singing. To learners in the *pesantrens* or religious schools, formal mastery over Arabic is one key objective. These religious schools also teach other texts in the broader religious terms, including books and treatises by the ulema who are considered to be the authoritative figures in the history of Islamic civilization. As such scripts in their formal, Arabic construction do not play a role as the *lingua franca* of the Indonesian people, there would be a clear distance between the religious linguistic activities and the linguistic activities of everyday living.

The internalization of doctrines in their formal construction of the script does not lead to a totality in the verbal experience or to a genuine, meaningful understanding, because the formal construction of the script and the structure of the doctrine that are being internalized are significantly different from the verbal experience of the Indonesian people, so much so that they do not organically become an inherent part of meaningful expressions. One can call such understanding an exoteric understanding as it is indeed based on the form as the unnegotiable manifestation of the Religion in its entirety. Such understanding is based on the dictum that religion demands for the certainty of rules that can be applied universally and must be made operational to regulate all collective lives by referring to the codification of doctrines taken as standard and final. Ambiguity in the teaching, formulation and understanding of doctrines is not allowed as it can disturb the claims about the truth of the religion. High levels of ambivalence and ambiguity will reduce

ambiguitas yang tinggi akan mengurangi efektivitas operasional suatu doktrin. Pandangan eksoterik pada dasarnya memang tidak peduli pada bentuk-bentuk simbolik yang mengarah pada ekspresi religius-personal. Dan religiositas dalam pandangan eksoterik tidak hanya mengacu pada kegiatan rohaniah khusus dan terbatas melainkan sebagai misi integral agama yang harus diterapkan pada seluruh kegiatan dan aspek kehidupan di ruang publik maupun ruang privat, dan harus dijalankan secara menyeluruh di seluruh bidang kehidupan.

154

Pada titik inilah muncul ketegangan, bahkan konfrontasi tanpa henti antara agama dan seni. Di satu pihak, pandangan eksoterik hendak menerapkan doktrin sebagaimana yang tercantum dalam skrip Wahyu, di lain pihak terdapat konteks historis dan kultural yang bermacam-macam tempat diterapkannya doktrin tersebut. Di satu pihak pandangan eksoterik hendak menerapkan bentuk universal doktrin yang tak terbantahkan, di lain pihak seni modern justru mendorong praktik penciptaan seni sebagai bagian dari penemuan individu yang bebas dan otonom dari segala doktrin di luar seni. Bagaimanapun Islam tidak pernah mengalami sekularisasi seperti yang terjadi pada agama Kristen di Eropa. Di Eropa, sejak masa Pencerahan, ketika seni dan ilmu pengetahuan memisahkan diri dari kekuatan agama, praktik penciptaan seni menjadi kegiatan khusus yang terpisah dari kegiatan religius sekaligus terpisah dari segala acuan nilai yang berlaku dalam masyarakat umum. Praktik seni adalah kegiatan kreatif yang tak boleh tunduk pada daya-daya impersonal di luarnya. Hal itu berbeda dengan seni modern yang berkembang di Indonesia yang tidak memiliki pengalaman Pencerahan sebagaimana yang terjadi di Eropa. Di Indonesia tak terjadi pemisahan antara wilayah kerja agama dengan kehidupan publik, antara praktik estetik dengan penerapan doktrin agama secara eksoterik.

the operational effectiveness of doctrines. Basically, exoteric perspective does not care about symbolic forms that lead to personal religious expressions. In the exoteric perspective, religiosity does not only refer to specific and limited spiritual activities, but also as an integral mission of the religion that must be applied in all activities and all aspects of life, whether in public or private spaces.

It is at this point that tension emerges, and even unceasing confrontations, between religion and art. On the one hand, the exoteric perspective wishes to apply the doctrines as they have been written in the script of the Revelation. On the other hand, there are a range of historical and cultural contexts in which the doctrines are situated. While the exoteric perspective wishes to apply the undeniable, universal form of the doctrines, modern art precisely encourages the practice of art creation as part of individual discoveries that are free and independent from all doctrines other than art itself. In any case, Islam has never experienced any period of secularization as has occurred in the history of Christianity in Europe, where during the Enlightenment as art and science separated from religion, the practice of art became special activities, distinct from religious activities as well as from all other references of value that had been held among lay people. The practice of art constitutes a creative activity that cannot defer to impersonal forces outside art itself. This is different from the modern art that has developed in Indonesia, which did not have the experience of Enlightenment as has occurred in Europe. In Indonesia, there has never been a separation between the realm of religion and that of the public, between aesthetic practices and the exoteric implementation of religious doctrines.

This is similar to the practice in the traditional religions in which the religious rites are difficult to separate from social

Hal itu mirip dengan praktik pada agama-agama tradisional di mana ritus religius sukar dipisahkan dari ritus sosial. Tubuh agama adalah tubuh sosial itu sendiri. Otoritas dan legitimasi religius akan menjangkau sekaligus menjadi bagian utama dalam pembentukan segala otoritas sosial, politik dan kultural. Daya jangkau otoritas religius yang sangat luas itu saling memperkuat pelaksanaan doktrin yang bertolak dari pemahaman eksoterik. Pada periode pemerintahan militer Orde Baru (1968-1998) di bawah Presiden Soeharto,

rites. The religious body is the social body itself. The religious authority and legitimacy breach into all social, political and cultural authorities, and become a key aspect. The expansive reach of the religious authority strengthens the implementation of the doctrines as it is based on the exoteric understanding. During the military reign of the New Order (1968-1998) under President Soeharto, the reach of the religious authority—as well as those of other traditional authorities—had been reduced in such a way that religion

155

Tisna Sanjaya, Doa Kora Kora (Kora Kora Pray), 2013, performance, on the opening of Biennale Jogja XII, at Jogja National Museum Yogyakarta, November 16th, 2013



jangkauan otoritas religius—dan otoritas tradisional lainnya—di tingkat politik dan sosial telah direduksi sedemikian rupa sehingga agama menjadi urusan di ruang-ruang khusus. Rezim otoriter Orde Baru telah berhasil “mengandangkan” agama ke ruang-ruang peribadatan sehingga dapat dilakukan kontrol secara efektif. Tapi akibat kontrol tersebut berbagai kekuatan budaya yang sangat kaya di akar rumput juga dilakukan penyeragaman secara paksa sehingga berbagai keunikan budaya tersebut juga nyaris lenyap.

156

Setelah rezim Orde Baru runtuh, otoritas sosial, politik dan kultural tidak lagi berada di tangan negara melainkan telah terbagi dan menyebar ke mana-mana. Setelah rezim Orde Baru runtuh semua orang menghambur merengkuh kebebasannya hingga nyaris menjadi histeria kolektif. Semua orang memiliki ruang yang nyaris tak terbatas untuk menegakkan otoritasnya berdasar azas dan kepercayaan masing-masing. Doktrin-doktrin khusus yang diyakini berbagai kelompok pada agama tertentu yang sebelumnya direpresi oleh rezim Orde Baru kini dapat dijalankan di kehidupan nyata, dipertandingkan di ranah sosial dan politik. Maka muncul begitu banyak badan, institusi, *front* ini *front* itu, solidaritas ini solidaritas itu, juga lembaga sosial dan budaya serta organisasi keagamaan yang hendak menegakkan identitas baru dengan caranya sendiri pula. Dalam satu agama bahkan terjadi kompartimentalisasi atau “institutionalisasi” yang bermacam-macam yang dijalankan dengan afiliasi politik yang berbeda-beda. Akibatnya agama menjadi bagian dari fragmentasi dan segregasi sosial dan politik dalam masyarakat. Di antara berbagai kelompok itu semakin rawan terjadi konflik yang kadang berujung pada kekerasan.

Dalam situasi pasar terbuka yang nyaris anarkistik itulah muncul berbagai kelompok yang hendak menegakkan otoritas khusus

turned into affairs in special spaces. The authoritarian regime of the New Order successfully “contained” religion in mere spaces of worship so that effective control could be implemented. Because of such control, however, a vast range of cultural expressions in the grassroots have been made uniform as well, thus eliminating the various unique aspects of the culture.

After the fall of the New Order regime, the social, political and cultural authorities are no longer in the hands of the state, but have rather dispersed and spread out every where. After the demise of the authoritarian regime, everyone rushed to seize their freedom, giving rise to a collective hysteria. Everyone then has an almost unlimited space to assert their authority based on their principles and beliefs. The special doctrines held by a variety of groups within certain religions, which had been repressed by the New Order, could now see the light of day, implemented in the real life, contested in the social and political realms. So many organizations, institutions, front this and that, solidarity this and that, as well as social, cultural, and religious organizations wish to assert new identities on their own terms. One religion even saw many compartmentalization or the formation of different “institutions” within it, executed with different political affiliations. As a result, religion becomes a part of the social and political fragmentation and segregation within the society. Among the different groups, many conflicts are prone to occur that might lead to violence.

In the almost anarchic free-market situation, a variety of groups emerged desiring to assert specific authorities but with the objective of implementing religious doctrines in all spaces. This suits the proponents of the exoteric perspective who wish to implement religious doctrines along with their means of visual expressions in all aspects of life. In a fragmented and

tapi bertujuan menjalankan doktrin agama di segala ruang. Hal itu sangat sesuai dengan penganut pandangan eksoterik yang hendak menjalankan doktrin agama berikut wahana ekspresi visualnya ke dalam semua lini kehidupan. Tapi dalam situasi sosial yang fragmentatif dan sangat terbuka, otoritas eksoterik itu tidak dapat dirangkum dalam satu titik. Kontestasi akan selalu terjadi antara otoritas yang satu dengan otoritas yang lain. Jika mula-mula pertentangan dan pergumulan tanpa akhir antara praktik seni modern dengan eksoterisme agama muncul karena watak paradigma dari dua disiplin kerja yang memang berbeda, kini pergumulan itu semakin runcing karena penyebaran otoritas dalam masyarakat yang telah terfragmentasi. Acuan "kebenaran" atas tafsir suatu simbol agama menjadi semakin sulit ditentukan karena akan terus berubah berdasarkan afiliasi sosial dan politik yang mengiringinya. Akan sangat sukar menentukan batas-batas kebebasan seni modern atas simbol-simbol agama. Semuanya menjadi serba tak terduga.

DALAM SEJARAH INDONESIA, pergumulan antara seni modern dan agama semakin lama menjadi semakin liar. Ada kasus pergumulan yang diselesaikan di pengadilan, tapi dalam kurun 15 tahun terakhir, pergumulan itu menjadi pertarungan terbuka di jalanan. Kasus yang pernah masuk pengadilan adalah perkara pada 1968 yang melibatkan HB Jassin, seorang kritikus sastra yang sangat berwibawa sekali guna pemimpin redaksi *Majalah Sastra*. Ia diprotes umat Islam karena mempublikasikan sebuah cerita pendek berjudul *Langit Makin Mendung* (The Sky Darkens) di dalam edisi VI/8 majalah tersebut. Cerpen yang ditulis oleh Ki Panji Kusmin itu mengisahkan Nabi Muhammad yang turun ke bumi karena tidak tahan lagi melihat kerusakan moral yang berlangsung di dunia (terutama di Indonesia). Nabi Muhammad turun ke bumi untuk memperbaiki kerusakan moral yang diakibatkan oleh berbagai

open social situation, however, the exoteric authorities cannot be contained within just one niche. There will be contestation between one authority and another. While in the beginning the never-ending contestation and struggle between the practice of modern art and religious exoterism emerged because of the different paradigmatic natures of the two separate disciplines, today the struggle intensifies because of the scattered authorities in a fragmented society. The reference of "truth" about the interpretation of a religious symbol is increasingly difficult to pinpoint as it will keep on changing based on the social and political affiliations surrounding it. It will be very difficult to define the limits of freedom of modern art in relation to religious symbols. Everything becomes unpredictable.

IN THE HISTORY OF INDONESIA, the struggle between modern art and religion seems to be intensifying by the day. There have been cases of tussles settled at the court. In the last fifteen years, however, such contestation became an open "warfare" unfolding on the street. The case that had been brought to court was a 1968 case involving HB Jassin, an authoritative literary critic who was also the editor in chief of the literary journal *Majalah Sastra*. He received protests from Moslems for publishing a short story entitled *Langit Makin Mendung* (The Sky Darkens) in the VI/8 edition of the journal. The story, written by Ki Panji Kusmin, tells how Prophet Mohammad descended to the world as he could no longer bear witnessing the moral damage going on in the world (especially in Indonesia). He came to fix the moral damage resulting from different forms of oppressions done against the commoners by corrupt political elites. Because of the publication of the short story, HB Jassin was brought to court on the charge of blasphemy. He was subsequently incarcerated.

bentuk penindasan rakyat kecil oleh para elite politik yang korup. Akibat publikasi cerpen tersebut HB Jassin harus berhadapan dengan pengadilan dengan tuntutan penghinaan terhadap agama Islam sehingga akhirnya ia dijebloskan ke dalam penjara.

Tiga dekade kemudian, pada 2003, terjadi kasus serupa, yaitu ketika seorang perempuan novelis Dewi Lestari menghadapi protes yang sangat gencar setelah menerbitkan novelnya yang berjudul *Supernova* episode *Akar*. Protes dimotori oleh sebuah organisasi agama Hindu yang tergabung dalam Forum Intelektual Muda Hindu Dharma. Pokok masalahnya adalah pencantuman simbol Omkara dalam sampul buku tersebut. Pihak pemrotes berpendapat bahwa simbol Omkara tidak boleh digunakan secara sembarangan karena hal itu dapat digolongkan sebagai bentuk pelecehan terhadap agama Hindu. Para pemrotes menuntut Dewi Lestari mengganti gambar sampul dan menarik buku tersebut dari peredaran.

Novel *Akar* memang mengisahkan perjalanan spiritual tokoh utamanya yang bernama Bodhi dan beragama Buddha serta memiliki bakat supranatural. Dengan kemampuannya itu sang tokoh dikisahkan dapat melayang di udara dan mampu melihat mikroorganisme yang tak terlihat oleh mata biasa serta dapat mengetahui pikiran manusia lain dan binatang. Bodhi kemudian bertemu dengan berbagai orang: Guru Liong yang mengasuh Bodhi dan mengajarinya ilmu bela diri wushu, Kell seniman pembuat tato yang seolah-olah menjadi bayangan Bodhi, Starr perempuan cantik dari Hollywood yang memberi Bodhi pengalaman seksual luar biasa, dan sebagainya dan sebagainya. Sementara simbol Omkara muncul pada bagian yang mengisahkan peristiwa kematian Kell, tokoh yang dianggap Bodhi sebagai bayangannya tersebut.

Three decades later, in 2003, a similar case took place as a novelist, Dewi Lestari, faced vehement protests after publishing the second novel of her *Supernova* series, titled *Akar* (literally: Root). The protest was led by a Hindu organization that went by the name of Forum Intelektual Muda Hindu Dharma (Hindu Dharma Young Intellectuals' Forum). The crux of the matter was the use of the Omkara symbol on the cover of the book. The protesters believed that the symbol could not be randomly used as such a thing would be considered as defilement. The protesters demanded that she took the printed novels from the market and change the cover.

The novel *Akar* tells of the spiritual journey of the Buddhist protagonist named Bodhi, who has supernatural power. The protagonist can float in the air, see microorganisms, and read the thoughts of other human beings and animals. Bodhi meets a range of people: Teacher Liong who takes care of him and teaches him wushu; Kell, the tattoo artist who seems to be Bodhi's shadow; Starr, the beautiful Hollywood woman who gives Bodhi extraordinary sexual experience... The Omkara symbol, meanwhile, appears in the part that tells of Kell's death.

The Omkara, whether as a Devanagari ligature or in the Balinese alphabet, is seen as the symbol of God. The Hindus, who form the majority of Balinese, usually display the symbol in special spiritual spaces or places that are considered significant, such as the entrance. The Omkara symbol is also used in Buddhist teaching because after he received enlightenment and became Buddha, Siddhartha Gautama also became an avatar in Hinduism. Curiously enough, the use of the Omkara symbol has actually been prevalent in many random places. A guitarist of a popular music band once displayed the Omkara symbol on his guitar, and many Balinese Hindus have Omkara stickers stuck on their cars. Many

Omkara dalam aksara Devanagari maupun aksara Bali yang mayoritas masyarakatnya pemeluk Hindu, adalah simbol Tuhan. Umat Hindu di Bali biasanya memasang simbol itu di tempat-tempat atau ruang-ruang rohaniah khusus maupun tempat-tempat yang dianggap penting seperti pintu masuk. Aksara Om juga dipakai dalam agama Buddha, karena setelah mendapat pencerahan dan menjadi Buddha, Siddharta Gautama dikenal sebagai awatara (*avatar*) dalam ajaran Hindu. Anehnya, pemakaian simbol Omkara itu sebenarnya telah berlangsung di mana-mana. Seorang gitaris grup band yang populer pernah menempelkan stiker Omkara di gitarnya, begitu pula banyak orang Hindu Bali yang menempelkan stiker Omkara di mobilnya. Sebagian orang di Bali membuat *T-Shirt*, baju dan tato berbentuk Omkara. Hal itu menunjukkan bahwa sangat sulit menentukan batas-batas konteks penggunaan simbol-simbol sakral semacam itu ke dalam kehidupan sehari-hari yang profan. Dan di tengah ketidak jelasan batas-batas itu, orang tak dapat berbuat apa-apa ketika muncul protes terhadap karya seni yang menggunakan simbol agama. Akhirnya, kasus ini tak diuji di pengadilan. Dan penulis tersebut menyerah lalu mengganti sampul buku yang tak lagi mencantumkan simbol Omkara.

Setahun kemudian, pada 2004, Iwan Fals, seorang musikus yang sangat populer, merilis album berjudul *Manusia Setengah Dewa*. Ilustrasi sampul album tersebut adalah gambar Dewa Wisnu yang menaiki Garuda. Timbul kehebohan dari sebagian masyarakat Bali yang memprotes dan menuntut Iwan Fals maupun Musica Studio sebagai produser untuk mengganti sampul album tersebut. Akhirnya album ditarik dari peredaran dan dirilis kembali dengan ilustrasi sampul yang tak lagi menggunakan gambar Dewa Wisnu. Anehnya, patung Dewa Wisnu menunggang Garuda juga dibuat dalam skala raksasa di kawasan pariwisata yang populer dengan sebutan

Balinese have made use of the Omkara symbol in T-shirts, clothes and tattoos. This shows how difficult it is to determine the limits in the use of such sacred symbols in the profane day-to-day living. In the midst of such confusion, people cannot do anything when protests emerge against art works that make use of religious symbols. The case was thus never brought to court. Dewi Lestari, the writer, relented and replaced the cover of her book with one that did not include the symbol Omkara.

A year later, in 2004, Iwan Fals, a highly popular musician, released an album titled *Manusia Setengah Dewa* (literally: Demigod). The illustration for the album shows the god Vishnu riding Garuda. Furor arose as some Balinese protested against this and demanded that Iwan Fals, as well as Musica Studio as the producer, replace the cover. The album was then withdrawn from distribution and repackaged with a new cover, with no picture of Vishnu. Curiously, again, the sculpture of Vishnu riding Garuda has also been made in a gigantic scale in the tourism destination popularly called Garuda Wisnu Kencana in South Bali, without creating any fuss from among the Balinese Hindus.

In 2005 a similar case took place again: a big demonstration staged by Front Pembela Islam (FPI, or the Defenders of Islam), an Islamic fundamentalist organization. They came to the office of Aquarius Musikindo record company in Jakarta, calling for the withdrawal of the album by a popular band, Dewa, called *Laskar Cinta* (The Troops of Love). The album cover shows a logo that resembles the calligraphy of Allah. FPI insisted that if Dewa and their producer wanted to release the album, they must take out the calligraphy from the cover. The protest also had to do with the appearance of the band in a TV show where the band leader, Ahmad Dhani, stepped on a work of calligraphy on the stage.

Garuda Wisnu Kencana di Bali selatan, dan hal itu tidak menimbulkan respon apa-apa dari masyarakat Hindu Bali.

Pada 2005 peristiwa serupa muncul lagi, yakni unjuk rasa hebat yang dilakukan oleh Front Pembela Islam (FPI), sebuah organisasi fundamentalis Islam yang mendatangi kantor perusahaan rekaman Aquarius Musikindo, Jakarta, guna menuntut penarikan album grup musik Dewa berjudul *Laskar Cinta*. Di sampul album tersebut terdapat logo yang menyerupai kaligrafi berbentuk Allah. FPI menuntut jika band Dewa dan produser hendak mengedarkan album itu maka harus mengubah atau mencabut kaligrafi tersebut dari sampulnya. Protes FPI itu juga berkaitan dengan penampilan band Dewa di sebuah stasiun televisi swasta di mana pimpinan band-nya yaitu Ahmad Dhani telah menginjak kaligrafi yang digunakan sebagai alas panggung.

Pada 2006 di beberapa kota di Indonesia pecah demonstrasi akibat penerbitan karikatur Nabi Muhammad di majalah *Jyllands Posten* di Denmark. Protes serupa juga berlangsung di berbagai negara berpenduduk muslim. Bahkan di Suriah dan Libanon, Kedutaan Besar Denmark diserbu massa yang mengamuk. Di Jakarta, sebagian pemrotes membakar bendera Denmark. Dan di Denmark sendiri muncul reaksi balik terutama di kalangan ultra-kanan yang mengancam akan membakar Alquran di tempat umum. Situasi kian memanas ketika beberapa media massa di Eropa juga memuat karikatur itu untuk mendukung *Jyllands Posten*. Sementara itu Pemerintah RI secara resmi mengecam tindakan publikasi tersebut dan Partai Keadilan Sejahtera menyerukan boikot atas produk-produk Denmark.

Tentu, sebagaimana telah disebutkan bahwa pembuatan dan publikasi karikatur Nabi Muhammad secara representasional cenderung ditolak oleh kaum muslim

In 2006, several Indonesian cities saw the onset of a wave of demonstrations triggered by the publication of a caricature of Prophet Mohammad in the *Jyllands Posten* magazine in Denmark. Similar protests also took place in a variety of countries with Moslem residents. Denmark embassies in Syria and Lebanon were attacked by angry mobs. In Jakarta, some protesters burnt the Danish flag. In Denmark itself, the ultra-right reacted by threatening to burn the Quran in public places. The situation deteriorated as some media in Europe also published the caricature to support *Jyllands Posten*. Meanwhile, the Indonesian government criticized the publication of the caricature



karena hal itu melanggar azas abstraksi dalam penciptaan bentuk-bentuk ungkapan religiusnya. Apalagi jika bentuk-bentuk ekspresif representasional tersebut cenderung kritis atau bahkan mengejek simbol agama tersebut. Dalam bentuk yang berbeda, hal itu juga terjadi di pada 2008 ketika Majalah Tempo—sebuah majalah berita terbesar di Indonesia—diprotes oleh umat Kristen karena menampilkan sejenis parodi terhadap lukisan *Perjamuan Terakhir* karya Leonardo da Vinci, di sampul edisi 4-10 Februari. Tokoh-tokoh dalam lukisan da Vinci itu, termasuk Yesus, diganti dengan figur-firug keluarga besar Presiden Soeharto. Pihak Majalah Tempo

and the Islamic party Partai Keadilan Sejahtera (Justice and Welfare Party) called for a boycott on Danish products.

As has been mentioned before, Moslems tend to reject the representational portrayal of Prophet Mohammad because that would violate the principle of abstraction in the creation of forms of religious expressions. This is especially true if those representational expressive forms also tend to be critical toward, or even mocking, the religious symbols. A similar case, but in a rather different form, took place in 2008 when Christians protested *Tempo* magazine—the biggest news magazine in

161



DWI OBLO

menyatakan bahwa gambar dalam sampul itu semata-mata merupakan interpretasi terhadap komposisi artistik lukisan Leonardo da Vinci dan tak ada niat untuk melukai hati umat Kristiani. Tapi akibat protes tersebut, akhirnya pihak *Tempo* meminta maaf dan menyatakan bahwa ilustrasi sampul majalah tersebut tidak pernah ada.

Lalu pada 2009, ratusan umat Buddha yang tergabung dalam Majelis Agama Buddha Theravada Indonesia (Magabudhi) berunjuk rasa di Bundaran Hotel Indonesia dan di depan restoran Buddha-Bar, Jalan Teuku Umar, Jakarta. Pemrotes menuntut penutupan restoran yang menggunakan nama Buddha-Bar karena pemakaian nama dan simbol agama untuk kepentingan komersial adalah bentuk penghinaan terhadap agama Buddha. Dalam unjuk rasa itu, umat Buddha memblokir jalan dan membakar dupa agar pengelola restoran itu mau mengganti nama Buddha dengan nama lain.

Pada 2010, di Tanjung Balai, Sumatra Utara, ratusan orang sanggota Gerakan Islam Bersatu melakukan unjuk rasa menuntut Pemerintah Daerah dan DPRD Tanjung Balai untuk memaksa pihak Vihara Tri Ratna menurunkan patung *Buddha Amitabha* yang diletakkan di atas Vihara tersebut. Para pemrotes berpendapat bahwa keberadaan patung tersebut tidak mencerminkan nuansa Islami di Kota Tanjung Balai dan dapat mengganggu serta mengancam keharmonisan masyarakat. Akibat tekanan yang kian gencar dari pihak penuntut akhirnya Walikota Tanjung Balai mengeluarkan Surat Keputusan agar Vihara Tri Ratna menurunkan patung tersebut.

Pada yang sama di kota Bekasi, Jawa Barat, sekelompok massa yang menamakan diri Forum Anti Pemurtadan Kota Bekasi melakukan unjuk rasa menuntut penurunan patung karya Nyoman Nuarta yang berjudul *Tiga Mojang*. Patung setinggi

Indonesia—for presenting a parody of sorts of Leonardo da Vinci's *Last Supper* painting, on the cover of the 4-10 February edition of the magazine. The characters in the famous da Vinci painting, including Jesus, had been replaced by members of ex-president Soeharto's family. *Tempo* editors explained that this was purely interpretation on the artistic composition of the painting by Leonardo da Vinci and that there was no intention on the part of the magazine to hurt Christians. Because of the protests, however, *Tempo* editors apologized and stated that that particular cover illustration had never existed.

In 2009, hundreds of Buddhists from the Indonesian Theravada Buddhist Council (Megabudhi) staged a demonstration at the Hotel Indonesia roundabout and before the Buddha-Bar restaurant on Jalan Teuku Umar, Jakarta. They called for the closure of the restaurant, stating that the use of the name and symbol of the religion for commercial purposes constituted an affront to the religion. During the demonstration, the protesting Buddhists blockaded the street and burnt incense in their effort to persuade the restaurant manager to change the name of the restaurant.

In 2010, at the town of Tanjung Balai, North Sumatra, hundreds of members of United Islam Movement staged a demonstration calling for the regional government and the Regional House of Representatives at Tanjung Balai to force Tri Ratna Monastery to take down the Amitabha Buddha statue from the top of the monastery. The protesters were of the opinion that the statue did not reflect the Islamic atmosphere of the town and therefore could disrupt and threat the harmony within the community. Because of the intense pressure from the protesters, the Tanjung Balai mayor eventually issued a decree, obligating the monastery to take down the statue.

19 meter itu adalah ikon sebuah perumahan elite di daerah Bekasi, berupa patung tiga perempuan berdiri rapat sejajar mengenakan pakaian bernuansa tradisional. Menurut Nyoman Nuarta patung itu merupakan refleksi dari keindahan budaya Jawa Barat. Tapi para pemrotes menilai bahwa patung tersebut adalah simbol Trinitas dalam agama Kristen sehingga akan menodai identitas Islami daerah Bekasi. Se-mentara sekretaris Majelis Ulama Indonesia cabang Kota Bekasi menyatakan bahwa patung itu menyerbarkan kemusyikan.

Pada 2011 di Purwakarta, Jawa Barat, ribuan orang yang anggota Masyarakat Peduli Purwakarta merobohkan patung-patung tokoh wayang yang ditempatkan di beberapa ruang publik di kota tersebut. Para pemrotes berpendapat bahwa Kota Purwakarta sebagai kota santri yang Islami memiliki identitas religius sehingga tidak pantas jika dijejeri patung-patung yang menyimbolkan **berhala**. Massa merusak patung-patung tokoh perwayangan seperti *Bima, Gatotkaca dan Semar* dan *lain-lain*, dengan menggunakan kapak, palu dan tali serta kendaraan untuk menarik patung hingga roboh. Mereka juga membakar patung-patung tersebut. Para pemrotes menyatakan bahwa hal itu dilakukan untuk meneladani Nabi Ibrahim yang menghancurkan patung-patung berhala pada zaman dulu.

Tidak hanya berlangsung di ruang-ruang publik, konfrontasi semacam itu juga berlangsung di ruang-ruang khusus seni-rupa. Contohnya adalah peristiwa yang terjadi pada perhelatan *CP Open Biennale 2005* di Museum Bank Indonesia, Jakarta. Pada pameran tersebut terdapat seni instalasi karya kolaborasi Agus Suwage dan Davy Linggar berjudul *Pinkswing Park*. Massa Front Pembela Islam melakukan penyerbuan ke ruang pameran karena mereka menganggap karya tersebut sebagai pornografi lantaran menampilkan elemen foto semi-telanjang model Izabel Jahja dan

In the same year, the town of Bekasi in West Java saw a group of people that went by the name of Bekasi Anti-Apostasy Forum staging a demonstration calling for the dismantling of sculptures by the artist Nyoman Nuarta, titled *Tiga Mojang* (Three Damsels). The 19-meter sculptures stood as icons of an elite housing complex in Bekasi, in the form of three females standing close next to one another, wearing traditional costumes. Nyoman Nuarta explained that the sculptures reflected the beauty of the culture of West Java. The demonstrators, however, were of the opinion that the three sculptures were representative of the Christian Trinity and would therefore tarnish the Islamic identity of Bekasi region. Meanwhile, the Bekasi branch secretary of the Indonesian Council of Clerics stated that the sculptures would give rise to idolatry.

In 2011, in Purwakarta, West Java, thousands of members of Care-for-Purwakarta Community took down statues of *wayang* figures installed at several public places in the town. The protesters believed that Purwakarta, as an Islamic city of clerics, had a religious identity and therefore should not be filled with idolatrous statues. The mob destroyed the statues of such traditional *wayang* characters as Bima, Gatotkaca and Semar by using axes, hammers, ropes and vehicles. They also burnt the statues, saying that they learnt from the examples provided by Prophet Abraham who had taken down statues of idols.

Such confrontations did not only take place in common public spaces but also in special art spaces. An example was the incident that occurred during the *CP Open Biennale 2005* at Bank Indonesia Museum in Jakarta. The biennale showed a work of installation by Agus Suwage and Davy Linggar, entitled *Pinkswing Park*. The mob that called themselves the Defenders of Islam invaded the exhibition space as they believed the work to be a work of pornography because

Anjasmara. Selain mendapatkan perhatian yang cukup luas dari media massa, peristiwa itu juga telah membuat sang seniman dan modelnya harus berurusan dengan polisi, meski tak sampai ke ruang pengadilan. Pada saat kasus tersebut terjadi, di parlemen sedang berlangsung pembahasan Ran-cangan Undang Undang Anti Pornografi dan Pornoaksi yang juga mendapatkan sorotan luas dan perdebatan yang cukup panas di masyarakat.

164

HUBUNGAN ANTARA SENI dan agama di Indonesia masih sangat problematik karena perbedaan titik pijaknya: agama yang cenderung dipahami dalam kacamata eksoterik cenderung bertolak pada totalisme yang dibayangkan universal sementara seni modern bergerak dari pengalaman yang unik dan parsial. Agama eksoterik bertolak dari klaim doktrin yang menyeluruh dan mengatasi historisitas sementara seni bertolak dari unikum-unikum manusia dan dunia yang historis. Tentu, eksoterisme tidak dapat dilenyapkan karena itu adalah bentuk paling nyata dari agama. Yang mungkin adalah mengurangi kecenderungan totalistiknya atau mengurangi kadar otokrasinya dalam konteks apa pun. Pertarungan antara seni modern dan kontemporer melawan agama pada dasarnya pertarungan antara kebebasan parsial yang bertolak dari pengalaman yang unik dengan otokrasi eksoterisme doktrin agama.

Jika di Eropa senirupa religius berupaya menghadirkan segala yang transenden melalui bentuk-bentuk visual representasional maupun non-representasional, sementara seni modern justru muncul untuk menolak transendensi itu dengan menempatkan manusia sebagai pusat penciptaan, di Indonesia segala bentuk seni yang berkaitan dengan agama akan langsung berhadapan dengan pelaksanaan doktrin formalnya. Jika di Eropa seni modern kemudian disibukkan dengan rumit-



Exhibition in Kandang Menjangan, Krupyak, Yogyakarta, initiated by DEKA-EXI(S), one of the participants of Parallel Events programs, Biennale Jogja XII, November 17th, 2013

it had elements of semi-nude photographs of models Izabel Jahja and Anjasmara. Apart from being covered widely by the mass media, the incident also made the artists and their models deal with the police, although they did not end up being brought to the court. When this was taking place, the Indonesian parliament was debating about the “Anti-Pornography and Pornoaction” bill, which also received wide coverage and had become a topic of hot debates.

IN INDONESIA, the relationship between art and religion is still very problematic because of their different points of departure: religion, which is commonly understood through the exoteric perception, tends to be based on a totality that is envisioned as universal in nature; while modern art is based on unique and partial experiences. The exoteric religion is based on a totality of doctrinal claim that transcends historicity, while art is based on human unicums and a historical world. Exoterism can of course not be expunged because it is the most real



INDRA ARISTA

nya hubungan antara proses individuasi dan keterbatasan akal budi sebagai penganti acuan rekonsiliasi religius setelah seni memisahkan diri dari rekonsiliasi tersebut, di Indonesia tak ada batas antara proses individuasi dengan pelaksanaan doktrin agama di tingkat sosial.

Pertentangan tanpa akhir itu, dalam kasus Indonesia setelah reformasi, situasinya semakin rumit ketika terjadi keterbukaan yang nyaris menjadi liar berikut fragmentasi sosial yang semakin meluas. Nyaris tak ada wahana untuk menyelesaikan ketegangan dan pertarungan antara seni dan agama karena masing-masing kelompok masyarakat dapat mempertandingkan doktrinya masing-masing di tengah wibawa negara yang kian merosot. Sebagian besar kasus pertarungan dan konflik antara seni dan agama tak pernah masuk ke ruang pengadilan. Pengadilan yang sesungguhnya justru berlangsung di jalanan. Di sutilah para seniman harus bertarung dan mempertahankan diri dan seni yang diciptakannya. ■

manifestation of religion. What is possible is to reduce its totalistic tendency or its autocratic content in any context. The clash between modern and contemporary art and religion is basically the clash between partial freedom based on unique experiences and the autocracy of the exoteric religious doctrines.

While religious art in Europe tried to present all things transcendental through representational as well as non-representational visual forms and modern art emerged precisely to reject such transcendence by positioning humans as the center of creation, in Indonesia all forms of art related to religion will immediately be confronted with the implementation of the formal doctrine of the religion. While in Europe modern art subsequently became occupied with the complexity in the relationship between the process of individuation and the limits of reason, which replaced references to religious reconciliation after art separated itself from this process of reconciliation, in Indonesia there has been no boundary between the process of individuation and the implementation of religious doctrines in social spheres.

In the case of Indonesia after the Reformation, such a never-ending clash becomes even more complicated with the emergence of almost-chaotic freedom and increasing social fragmentations. There is almost no means to solve the conflict between art and religion as each party is able to advance their own doctrines in the face of the diminishing authority of the state. Most of the conflicts between art and religion are not settled in the court room. The real trial takes place precisely on the street. It is there where the artists must struggle and defend themselves and their art. ■

PENYELENGGARA/ ORGANIZER



SPONSOR UTAMA/ MAIN SPONSOR



Pemerintah
Daerah Istimewa Yogyakarta
Dinas Kebudayaan

MITRA RESMI / OFFICIAL PARTNER



PENDUKUNG/ SUPPORTER

SAHABAT BIENNALE JOGJA XII 2013

KAWAN SUKARELAWAN BIENNALE JOGJA XII 2013



www.ketjilbergerak.com



DIJARUM foundation
Bakti Pada Negeri



Cinema XXI



Cemeti Art House / Rumah Seni Cemeti



umahseni



LKiS & KUNCI



Beirut

MITRA MEDIA/ MEDIA PARTNER



BIENNIAL
FOUNDATION



PIPELINE art Monthly



VOICE+
MEDIA

Xedauutan Ralyat

KORAN
TEMPO
Berita Politik & Ekonomi

Harian
Jogja



mymagz
mystyle mystitude

Jawa Pos
RADAR JOGJA

JogjaNews.Com
Art and Culture Diary

kotaJogja.com
portal informasi jogja

gudegnet
GUDENG INI DI KOTA JOGJA

106.1FM
GERONIMO

iрадио
88.7 FM JOGJA

ardia
ARDIA FM 100.7

MBS 92.7FM
Dikembangkan Dengan

101.3 FM
StarJogja

95.8 FM
Prambanan
YOGYAKARTA

RRI
PRO 2
Radio Suara
Rakyat
Yogyakarta

SINDO
TRIJAYA FM
97.00 YOGYAKARTA

90.7 FM
UTY FM Madiun

102.1 FM
eltiRa
Jogja's Spirit

SONORA FM 97.4
YOGYAKARTA

101.7 FM JOGJA!
SWARAGAMA

JogjaFamily
100.9 FM

ADiTV
PENERBAHAN BAGI SEMUA

m.rv

HOSPITALITY PARTNER

eLiburanJogja

HOTEL
TENTREM
RESTAURANT

ECLIPSE HOTEL

Jambuluwuk
MALIOBORO RESTAURANT

Tomat

Via Via
INTERNATIONAL HOTEL & RESTAURANT

IKAN BAKAR
Jimbaran

Sangjam
RESTAURANT

ZANGO
RESTAURANT

OMAAT DILUWUR
TANAH LUAR

Bu Ageng
Warung Masakan Oman

MITRA PENERBITAN BUKU / PARTNERS OF BOOK PUBLICATION

Etnohistori
www.ethnohistori.org - etnohistori@gmail.com
Etno-historical publications addressed



طريق مثقوب

تبع شفیر العلاقة
ودوامتها بين إندونيسيا
وببلاد العرب في بینالي
جوکجا XII



PRINTED IN
INDONESIA

ISBN 978-602-193744-0



9 786021 937440