

# SURGA YANG BELUM (DI)HILANG(KAN): Eksotisme Pascakolonial, Politik Representasi, dan Neokolonialisme<sup>1</sup>

IKWAN SETIAWAN

Peneliti Matatimoer Institute

Pengajar Fak. Ilmu Budaya UNEJ

e-mail: [senandungtimur@gmail.com](mailto:senandungtimur@gmail.com)

....eksotisme mendeskripsikan, alih-alih, moda khusus *persepsi* estetik—yang menjadikan orang, objek, dan tempat aneh bahkan memdomestikasikan mereka dan yang secara efektif memproduksi ke-liyan-an... Produksi para eksotisis terkait ke-liyan-an bersifat dialektis dan menyatu; dalam waktu yang beragam dan tempat berbeda, ia bisa jadi melayani kepentingan ideologi yang tengah berkonflik, menyediakan alasan bagi proyek *persesuaian* dan rekonsiliasi, tapi melegitimasi dengan mudah kebutuhan untuk menjarah dan penaklukan secara kasar. Eksotisme, dalam konteks ini, bisa dijelaskan sebagai sebetulnya sirkuit semiotik yang berpaling antara kutub oposisi keanehan dan kefamiliaran. Di dalam sirkuit ini, yang aneh dan familiar, juga termasuk relasi antara mereka, bisa disusutkan untuk melayani kebutuhan dan tujuan politik yang berbeda, bahkan saling berkontradiksi. (Huggan, 2001: 13).

## **Sebuah Kerangka Awal: Yang lokal yang dijaga**

Dari era 2000-an awal hingga saat ini, banyak daerah di Indonesia—khususnya kabupaten—berlomba-lomba untuk membuat dan memromosikan paket wisata yang mengutamakan keindahan alam dan kekayaan budaya. Pariwisata menjadi ‘mantra suci’ yang diyakini bisa meningkatkan *income* daerah, baik melalui jasa penginapan dan restoran, belanja barang dan jasa, maupun keperluan lainnya yang dibutuhkan para wisatawan, mancanegara ataupun domestik. Media—dalam ragam bentuknya—menjadi situs penting untuk melakukan promosi melalui beragam narasi terkait keunikan dan karakteristik budaya lokal yang ditujukan untuk menarik minat calon wisatawan. Mengikuti gairah pariwisata tersebut, banyak pula pekerja budaya—baik tokoh adat, seniman, maupun penggiat komunitas—ikut berusaha mendapatkan ‘cipratan’ rezeki ekonomi dari paket wisata alam dan budaya. Meskipun dalam hal kebijakan budaya sangat mungkin banyak penggiat yang bersebrangan dengan rezim birokrasi, tetapi untuk urusan pariwisata, kedua kutub bisa memiliki kesamaan arah dan, seringkali, berkesesuaian dalam hal tujuan: mendatangkan wisatawan dan mendapatkan keuntungan sebanyak-banyaknya. Tidak lupa, tentunya, wacana pelestarian dan pengembangan budaya lokal sebagai penyokong budaya bangsa menjadi *mantra pendamping* yang selalu digemakan oleh para pejabat dalam banyak kesempatan dan, tidak jarang, direproduksi oleh para akademisi, meskipun seringkali menjadi inflasi retorik tanpa diikuti gerakan dan tindakan nyata di tingkat bawah.

Pariwisata budaya dan alam menjadi kebenaran hegemonik yang memosisikan keeksotisan lokal sebagai sesuatu yang harus selalu dipoles keberbedaannya, ‘di-tradisionalkan’ warnanya, ‘di-etnis-kan’ citarasanya, atau, bahkan, ‘di-primitif-kan’ manusia-manusianya, demi memenuhi selera wisatawan mancanegara ataupun warga metropolitan Indonesia. Rumus formulaik itu menyasar tidak hanya konstruksi representasional alam, tetapi juga kekayaan

---

<sup>1</sup> Makalah disampaikan dalam *Sekolah Kritik Budaya* Angkatan II “Fokus Banyuwangi” yang diselenggarakan oleh Matatimoer Institute, 14-15 April 2018, di Sanggar “Angklung Soren”, Banjarsari, Banyuwangi.

budaya seperti makanan, arsitektur, kerajinan, fashion dan yang lain. Comaroff & Comaroff (2009) mengistilahkan keadaan itu sebagai *ethnicity inc* di mana banyak pemerintah dan aktor kultural di negara-negara Eropa, Afrika, Amerika Latin, dan Asia, mengemas sedemikian indahnya kekayaan lokal mereka untuk menggerakkan industri pariwisata sehingga bisa menghasilkan devisa yang seringkali dikatakan akan menghidupi orang banyak. Meskipun dalam kenyataannya lebih banyak menguntungkan para investor besar yang ramai-ramai membangun resort, hotel, *bungalow*, *homestay*, restoran, di wilayah-wilayah lokal. Alam, masyarakat, dan budaya lokal dalam praktik tersebut memang harus di-*investasi* dengan makna representasional yang mengusung eksotisme yang dipamerkan sedemikian rupa melalui banyak iklan dan narasi media untuk bisa menarik kehadiran wisatawan.

Di sisi lain, tumbuh dengan pesat pula semangat untuk mengembangkan kekayaan budaya lokal demi mempertegas dan memperkuat identitas komunal di tengah-tengah perjalanan menuju modernitas dan arus besar globalisasi beserta segala implikasinya. Sama-sama berangkat dari lokalitas, kedua kutub ini memiliki visi berbeda dalam menggerakkan makna, wacana, dan praksis kultural, meskipun kutub terakhir semakin ke sini semakin sedikit kuantitasnya. Para penggerak di wilayah lokal menggunakan substansi identitas berbasis etnis tertentu melalui bermacam peristiwa kultural yang diidealisasi bisa memperkuat kecintaan dan solidaritas terhadap komunitas dan menjaga keberbedaan dengan komunitas-komunitas etnis lain—meskipun sebagian besar kekayaan kultural mereka sudah diinkorporasi oleh rezim penguasa dan pemodal atau digunakan pelaku wisata komunitas untuk mendukung industri pariwisata. Dalam tataran ideal, mobilisasi identitas bisa digunakan untuk melawan—baik secara diskursif maupun praksis—ketamakan globalisasi dalam bentuk investasi internasional dan krisis ekologis sebagai akibat dari pembangunan yang rakus (Powless 2012; Petras 2010; Powell 2006; Delgado and Zwarteen 2008; Brosius 1997; Fabricant 2013; Todd 2003; Kumar 2004) serta memunculkan alternatif bagi permasalahan kontemporer seperti pendidikan, hak anak-anak, masyarakat sipil, keberagaman hayati dan sumberdaya alam, hukum, nasionalisme, dan kenegaraan (Wane 2009; Windborne 2006; Lyoka 2007; Fischer 2007; Takeshita 2001; Jameson 2011; Fulmer, Godoy and Neff 2008; Bess 2001; Tomaselli 2012).

Dalam konteks Indonesia pasca Reformasi, dengan penerapan otonomi daerah, semangat untuk menjaga, memelihara, dan merawat segala hal yang berkaitan dengan keunikan dan keberbedaan sebuah daerah dilekatkan dengan revivalisme adat yang bertujuan memperkuat solidaritas yang seringkali di-*investasi* dengan makna dan kepentingan politik ataupun kepentingan wisata (Adams 2006; Faucher 2005; Tyson 2010; Erbs, Beni and Anggal 2005). Lebih jauh lagi, yang tidak bisa diabaikan adalah meningkatnya “politik adat” di mana para elit—kebanyakan adalah para pemodal, eks-birokrat, atau keturunan bangsawan lama—memobilisasi karakteristik budaya lokal yang diyakini masih menyimpan energi besar untuk konsolidasi demi menyukseskan kepentingan ekonomi-politik mereka (Choi 2011; Aragon 2007; Eindhoven 2007; Vel 2007; Roth 2007). Dalam beberapa kasus, seperti di Sampit dan Ambon, mobilisasi keberbedaan eksotis antara satu komunitas etnis dengan komunitas etnis lainnya—apalagi dipertajam dengan isu-isu agama—telah melahirkan konflik dan tragedi berdarah yang

menelan banyak korban jiwa dan harta (Davidson 2005; Davidson 2007; Erbs 2007; van Klinken 2007).

Apa yang perlu diperhatikan, dalam beberapa kutub di atas kita bisa menemukan beberapa faksi yang berbeda secara kelompok dan kepentingan, seperti rezim pemerintah, pemodal besar, penggiat wisata berbasis komunitas, elit lokal, dan penggiat adat, tetapi mereka bertemu dalam satu kerangka bersama: menjaga karakteristik eksotis dan berbeda yang dimiliki sebuah daerah. Pun dalam logika kolonial, sang lokal menjadi basis untuk menjalankan kolonialisme berdalih *misi pemeradaban*.<sup>2</sup> Maka, benar apa yang dikatakan Huggan dalam kutipan di atas bahwa produksi sirkuit semiotik sang eksotis tidaklah bersifat sederhana dan tunggal, tetapi bisa melayani kepentingan yang berbeda, berkontradiksi, dan, bahkan, yang tengah berkonflik satu sama lain. Sang lokal nan eksotis adalah sesuatu yang harus ‘digenggam’ agar bisa diproduksi dan direproduksi dalam beragam narasi, karya, dan jasa dengan bermacam motivasi—baik ekonomi, politik, maupun ideologis—yang melatarinya. Dari era kolonial hingga pascakolonial lokalitas masyarakat menjadi objek dari banyak proyek kultural yang digerakkan oleh rezim-rezim dominan-kuasa di mana masing-masing rezim juga membebaskan kepentingan dalam *representasi* dan *industrialisasi* sang lokal. Dalam kondisi demikian, usaha meng-esensial-kan sang lokal dengan beragam karakteristiknya menegaskan proses kultural dinamis sekaligus resisten yang dilakukan oleh masyarakat, yakni penyerapan dan apropriasi terhadap nilai dan praktik Barat untuk kepentingan mereka, yang sebenarnya berlangsung dari era kolonial hingga pascakolonial.<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> Bagi rezim kolonial, kemisteriusan, keanehan, dan keunikan masyarakat dan budaya lokal merupakan “objek” yang harus diteliti dan dikaji secara mendalam untuk kemudian dijadikan *database* guna menyusun strategi penguasaan dan eksploitasi berbasis prinsip biner. Edward Said (1978) menggambarkan dengan cerdas bagaimana mesin Orientalisme bekerja mengkonstruksi dan menstereotipisasi *ke-eksotis-an*, *ke-liyan-an* dan *keterpinggiran* masyarakat Timur sebagai gugusan diskursif bertendensi ideologis dan politik dalam praktik kolonial Barat. Orientalisme menjadi moda wacana yang memosisikan Timur sebagai objek inferior, tidak beradab, magis, primitif, tidak beragama, dan julukan-julukan lainnya didukung oleh beragam lembaga, kosa kata linguistik, kepakaran, citraan, doktrin, dan birokrasi kolonial. Wacana utama Orientalisme yang berasal dari masyarakat lokal, dengan cepat, diproduksi dan direproduksi melalui beragam karya oleh para sastrawan, filosof, ahli ekonomi, antropolog, folkloris, dan administrator imperial yang menerima pembedaan biner Timur dan Barat sebagai pintu masuk membuat karya. Artinya, lokalitas merupakan ‘material mentah’ yang bisa dikomodifikasi sedemikian rupa dalam jutaan produk representasional dengan kerangka utama *sang eksotis* dan *sang liyan* yang perlu diatur, dididik, diarahkan, dikendalikan, dan diperintah dalam aturan kolonial-eksploitatif.

<sup>3</sup> Pada masa kolonial subjek lokal tidak tunduk sepenuhnya, mereka bisa melakukan subversi diskursif—selain perlawanan fisik—melalui siasat dekonstruksi yang menunda dan menghancurkan keutuhan kuasa penjajah. Melalui strategi *mimicry-mockery* dalam kuasa kolonial, subjek terjajah bisa memainkan *ruang antara* tempat mereka belajar memahami budaya Barat, tetapi tidak melupakan sepenuhnya kekayaan budaya tradisi. Strategi subjektivitas ini oleh Bhabha (1994) menghasilkan ambivalensi, yakni tidak mencintai dan mempraktikkan sepenuhnya budaya Barat karena ia adalah bagian dari kolonialisme yang menghadirkan kompleksitas permasalahan hidup, tetapi tidak juga membencinya secara berlebihan karena mereka bisa menemukan prinsip-prinsip modernisme sebagai fondasi untuk perkembangan dan menyemai ide-ide kenegaraan dan kebangsaan. Hal itu juga berlangsung untuk budaya Timur, di mana ia tetap dijadikan rujukan dalam menyemai ideal-ideal terkait komunalisme, solidaritas, identitas dan, bahkan, kebangsaan, tetapi juga tidak lagi dijadikan pedoman utama dalam memikirkan nasib bangsa karena feodalisme yang ada di dalamnya tidak sesuai dengan cita-cita menjadi modern. Kondisi itulah yang menandakan “kompleksitas pemikiran yang produktif dan kritis” di era kolonial dalam memandang pengaruh budaya Barat dan keberadaan budaya Timur. Dan, kondisi itu pula yang pada masa pasca kemerdekaan mendorong berkembangnya transformasi kultural dualistik-ambivalen di tengah-tengah ruang lokal maupun nasional: *poskolonialitas*.

Maka, ketika saat ini kita melihat *inflasi lokalitas* dalam banyak narasi media, iklan, kampanye, program pariwisata, ataupun omongan para pejabat, kita *tidak boleh* mengabaikan kepentingan kontekstual yang menjadi kerangkanya. Contoh sederhana, di balik sukses *Gandrung Sewu*, kita bisa menelisik apa sebenarnya kepentingan yang dimainkan secara lembut dalam acara monumental yang menghadirkan lebih dari seribu siswa SMP dan SMA tersebut? Apakah acara tersebut memberikan dampak positif kepada perkembangan budaya gandrung terop atau malah sebaliknya, malah menjadikannya terpinggirkan? Siapa sebenarnya yang diuntungkan dari event tahunan tersebut? Atau, kekuatan ideologi apa yang menjadi medan penyemai acara itu atau acara-acara serupa lainnya. Pertanyaan-pertanyaan seperti itulah yang selayaknya kita munculkan dan kembangkan ketika membincang produk-produk industri atau pariwisata berbasis masyarakat dan budaya lokal.

Tulisan ini berusaha memberikan kerangka alternatif untuk membaca permasalahan dan kepentingan yang hadir dalam bermacam usaha komodifikasi, massifikasi, ataupun pem-pariwisata-an ‘surga’ di ruang lokal. Semua usaha tersebut pada dasarnya menggantungkan, pertama-tama, kepada produksi dan *politik representasi*<sup>4</sup> eksotisme dalam perspektif baru di mana kompleksitas lokal dikerangkai dan diwacanakan dalam cara pandang esensial berbasis beragam kepentingan dari pihak-pihak yang saling terhubung satu sama lain ataupun saling berkontestasi. Beberapa kerangka teoretis dalam memandang eksotisme budaya lokal dalam realitas budaya pascakolonial akan saya eksplorasi lebih dalam lagi. Untuk ‘teman’ berdialektika, saya akan menggunakan beberapa data terpilih dari selebrasi budaya Banyuwangi melalui ajang *Banyuwangi Festival*. Beberapa data terpilih akan saya analisis untuk mengungkapkan bagaimana eksotisme dalam poskolonialitas kultural dikonstruksi sedemikian rupa melalui wacana-wacana yang dilontarkan oleh rezim birokrasi, pekerja kultural, dan pihak-pihak terkait lainnya. Untuk kepentingan tersebut, saya akan mengguakan analisis kritis terkait proses diskursif yang diciptakan beberapa event sebagai mesin representasional yang diproduksi oleh rezim penguasa. Selain itu, analisis kontekstual akan membantu untuk membaca bagaimana kondisi sosio-kultural yang ada dalam kehidupan masyarakat Banyuwangi. Akhir dari kajian ini adalah untuk mengungkap kepentingan siapa yang sebenarnya dimainkan dan disebarluaskan secara konsensual dalam industri pariwisata berbasis lokalitas eksotis.

### **Merawat Sang Lokal di Era Pascakolonial**

Bagi masyarakat pascakolonial yang ingin setara dengan negara-negara merdeka lain—sama-sama merasakan gerak modernitas sembari menyembuhkan serpihan-serpihan luka masa lalu—budaya tradisional acapkali dipahami sebagai kekuatan sekaligus hambatan dan

---

<sup>4</sup> Menurut Hall (1997: 15-19) representasi merupakan praktik penandaan dalam beragam moda yang memproduksi makna-makna atau realitas baru yang lebih menarik dan mudah diterima oleh khalayak yang lebih luas. Praktik representasi merupakan proses ideologis yang memobilisasi dan menegosiasikan makna-makna terkait permasalahan partikular melalui praktik penandaan yang menjadikan mereka tampak wajar; seolah-olah tanpa kepentingan; *politik representasi*.

kesempatan. Setiawan (2014) melakukan pemetaan terkait bagaimana rezim negara pascakolonial—rezim Sukarno dan Suharto—memperlakukan budaya tradisional. Pada masa Sukarno, misalnya, banyak pekerja budaya mewacanakan formasi kebangsaan dan kebudayaan pascakolonial yang diwarnai kehendak untuk melepaskan-diri dari pengaruh diskursif kolonial tanpa menolak budaya modern yang bisa menjadi ‘resep mujarab’. Namun demikian, semangat nasionalisme anti-kolonial mendorong aspek-aspek kemajuan Barat tidak diterima secara mutlak, karena individualisme yang menuntut kebebasan mutlak dianggap bisa membahayakan semangat kolektif-revolusioner untuk mengisi kemerdekaan. Maka dari itu, ketradisionalitas tetaplah dihadirkan dalam praktik representasi, kehidupan sehari-hari, dan praktik sosial lainnya, tetapi dengan cara melakukan pemaknaan-kembali—dalam artian menggugat, menolak, atau menyesuaikan—agar bisa selaras dengan semangat kemerdekaan. Dalam konteks ini, saya melihat, bukan hanya modernitas yang menghadirkan ambivalensi kultural dalam, tetapi juga ketradisionalitas itu sendiri. Di satu sisi ia dicintai karena sifat komunalnya bisa mendukung cita-cita nasionalisme, tetapi di sisi lain ditolak karena menyisakan feodalisme yang justru kontra-revolusi. Meskipun demikian, modernitas tetaplah menjadi orientasi hegemonik karena lebih sesuai dengan cita-cita kemajuan negara dan bangsa yang baru merdeka ini.

Pada era Orde Baru, poskolonialitas kultural juga masih dikelola dengan semangat nasionalisme yang menekankan mobilisasi kemodernan dan ketradisionalitas yang mendukung pembangunan nasional. Namun demikian, rezim negara juga tidak bisa menerima sepenuhnya liberalisme yang dibawa oleh sistem ekonomi ‘pintu terbuka’ Barat. Kebebasan individual sebagai syarat mutlak ekonomi liberal dikendalikan sedemikian rupa karena bisa mengganggu “ketertiban umum” dan membuka jalan untuk perlawanan terhadap Negara. Modernitas yang dialami warga negara dengan segala pernak-pernik kemajuan hidup dan perubahan sosio-kultural memunculkan pengaruh-pengaruh negatif bagi individu-individu yang terlalu larut dalam kebebasan. Memang, kemajuan ekonomi direpresentasikan sebagai rezim kebenaran bagi masyarakat secara luas, tetapi kebebasan individual secara mutlak digambarkan menyimpang dari kepribadian Timur dan hanya akan membawa tragedi. Dalam konteks tersebut, budaya tradisional sekedar dijadikan filter dan “obat penawar” bagi kepanikan moral akibat modernitas yang digerakkan oleh rezim negara. Tidak mengherankan ketika arapat birokrasi di era Suharto begitu getol mengusung *romantisasi budaya daerah* di mana segala ekspresi, nilai, ritual, dan praktik tradisional dirayakan secara estetik serta diposisikan secara strategis sebagai penopang utama budaya nasional agar gerak peradaban bangsa tetap bisa dikendalikan; sebuah usaha yang sampai sekarang masih bisa dilacak jejaknya. Dalam konstruksi demikian, kekuatan-kekuatan strategis dan resisten budaya lokal *dijinnakkan*, *dikendalikan*, dan *diarahkan* bukan untuk memperkuat subjektivitas strategis masyarakat tetapi untuk meneguhkan kepentingan rezim secara nasional sekaligus mulai ditawarkan untuk industri pariwisata.

Era 2000-an—sebagai akibat ambruknya ekonomi-politik Suharto dan menguatnya globalisasi—menghadirkan dinamika dan kompleksitas tersendiri bagi budaya lokal. Realitas

globalisasi dalam sektor ekonomi-politik menunjukkan bahwa negara-negara maju dengan ditopang korporasi transnasional serta institusi finansial dan politik internasional melakukan praktik imperialisme sehingga sebagian besar negara pascakolonial mengalami eksploitasi sekaligus ketergantungan, utamanya dalam hal kebijakan nasional—mengedepankan fungsi pasar dan mengurangi wewenang pemerintah (Steger 2006: 38-40; Edwards 2007: 262-263; Stallings 2007: 214; Kien 2004: 473-477; Gills 2002: 164-171; Pieterse 2004). Salah satu implikasinya adalah berkembangnya tesis tentang *imperialisme kultural* di mana industri budaya menyebabkan “homogenisasi kultural”—utamanya komodifikasi dalam bentuk, model, dan representasi—di negara-negara Dunia Ketiga/pascakolonial (Banerjee 2002: 519-520; Sparks 2007: 145-147; Wise 2008: 34-35). Penerapan ekonomi-politik neoliberal yang menekankan pengurangan peran Negara, penerapan pasar bebas, kebebasan individual untuk mengembangkan kapasitas dan kemampuan kompetitif di era korporasi, jaminan inventasi oleh Negara, serta akumulasi sebesar-besarnya properti individual (Turner 2008: 4-5; Dicken 2007; Munck 2005: 63; Clarke 2005: 50-51; Lapavitsas 2005; Duménil & Lévy 2005: 9; Palley 2005: 20-24; Harvey 2007: 64-87; England & Ward 2007: 12; Howard & King 2008: 219-220) menjadikan setiap negara dan pelaku industri mengikuti formula-formula pasar agar mendapatkan keuntungan sebesar-besarnya. Segala hal—termasuk yang dulu dilawan oleh nalar liberalisme, seperti ketradisional, etnisitas, agama, dan primitivisme—dikomodifikasi sebagai produk yang ‘layak jual’.

Masing-masing negara memang memiliki kekayaan kultural, tetapi dalam pengembangannya, mereka mengikuti formula-formula industrial yang melayani selera manusia-manusia dari negara-negara maju serta manusia-manusia metropolitan dari negara sendiri. Tidak mengherankan kalau poskolonialitas yang mestinya menjadi kekuatan strategis untuk meng-*ada* melalui apropirasi terhadap modernitas dan negosiasi budaya lokal yang dimaknai strategis, dalam kerangka *eksotika pascakolonial* (Huggan, 2001), menjadikan aspek-aspek tradisional, keindahan alam, keunikan, marjinalitas, dan keberbedaan dieksploitasi sedemikian rupa untuk memenuhi kepentingan industri pariwisata dan industri budaya. Poskolonialitas kultural yang menjadi penanda kekuatan masyarakat berada dalam “pusaran neoliberalisme” di mana endapan terhadap ketradisional dan impian terhadap modernitas bisa diinkorporasi, dikomodifikasi, dan dipasarkan secara luas dalam produk-produk industri budaya, termasuk film. Inkorporasi dan komodifikasi terhadap budaya tradisional merupakan salah satu karakteristik neoliberalisme yang membedakannya dengan liberalisme yang menolak budaya tradisional. Eksotisasi sang lokal berlangsung lebih massif dalam ragam bentuk representasional, dari film, program televisi, karya sastra, iklan promosi wisata, pidato bupati, *press release*, dan lain-lain.

Setiap kabupaten di Indonesia, misalnya, berlomba-lomba untuk memoles ritual, membuat festival budaya, dan menjual keindahan alam untuk menarik datangnya wisatawan, baik mancanegara maupun domestik. Implikasinya, banyak individu dan komunitas lokal yang juga memformulasi aktivitas-aktivitas kultural dan *pe-molek-an* alam lingkungan yang meskipun masih mewacanakan identitas dan komunalisme tetap saja berusaha mengais rezeki.

Bahkan, banyak akademisi yang berlomba-lomba untuk memformulasi model industri kreatif mengikuti pesanan Negara yang ujung-ujungnya melakukan *mekanisasi* budaya lokal dengan rumus-rumus yang sangat ekonomistis, meskipun tetap dibingkai dengan wacana pelestarian. Itulah realitas yang berlangsung dalam kehidupan masyarakat dan kompleksitas budaya lokal yang masih dikerangkai dalam formula eksotisme melalui bermacam representasi, acara, dan produk yang menjadikan mereka pajangan—meminjam istilah Dicks (2004), *culture on display*—yang siap memanjakan dan memuaskan hasrat para ‘tuan baru’ dari negara-negara maju dan dari dalam negeri yang haus akan ketradisional.

Peluang untuk membesarkan wisata eksotis berbasis budaya lokal dan alam memang terbuka lebar karena semakin banyak manusia-manusia modern yang masuk ke dalam jejaring posmodernitas. Kerinduan dan rasa haus manusia-manusia metropolitan terhadap segala hal yang berbau primitif dan etnis bertemu dengan menguatnya ekonomi-politik neoliberal yang memungkinkan setiap pemodal swasta, Negara, individu dan komunitas dengan modal mereka melakukan komodifikasi dalam bentuk industri budaya dan pariwisata yang diyakini bisa memakmurkan. Budaya tradisional—yang dalam praktik kolonialisme dianggap tidak beradab, barbar, dan mistis serta dianggap sebagai penghambat dalam proyek modernitas—dalam posmodernitas diposisikan sebagai nilai dan praktik kultural berbeda yang “dihargai”.<sup>5</sup> Posmodernitas memang ditandai dengan kelenturan subjek yang bisa bergerak dari ruang modern ke ruang tradisional—baik dalam artian perpindahan fisik maupun selera kultural. Produksi subjek lentur dalam posmodernitas memberikan harapan bagi hancurnya struktur biner dan hirarkis Barat-Timur, penjajah-terjajah, ataupun modern-tradisional serta berkembangnya prinsip kesetaraan dalam perbedaan karena ketunggalan ataupun keunggulan sebagaimana yang diidealisasi peradaban modern hanya menyebabkan praktik penindasan, seperti yang berlangsung pada masa kolonial di mana salah satu efek diskursifnya adalah marjinalisasi atau *liyanisasi* dari peradaban yang dianggap sebagai tradisional.

Konsepsi-konsepsi ideal kelenturan subjek dalam posmodernitas menegaskan proses mencairnya ketunggalan, keutuhan dan kemutlakan pengetahuan modern serta subjek individu yang diproduksi dalam formasi tersebut. Semua idealisasi ditunda dan dipecah dalam formasi diskursif partikularitas, ketidakmenentuan, ketidakterpusatan, keberagaman, dan perbedaan kultural (Quayson, 2005: 92). Dalam tataran praksis, masyarakat metropolitan di negara-negara maju mulai menengok-kembali keberagaman budaya di wilayah peripheral dengan melakukan ‘perburuan-kembali’ budaya, masyarakat, dan alam eksotis yang sudah

---

<sup>5</sup> Terkait persoalan itu, Featherstone (2007: 125) menjelaskan: “Dengan rujukan kepada posmodernisme, hilangnya makna “sang liyan” sebagai makhluk asing atau sang eksotik sebagai stereotip, mengalir dari hilangnya keyakinan dalam metanaratif yang mendasari interpretasi tersebut...menghasilkan krisis yang lebih jauh dalam otoritas untuk menginterpretasi budaya-budaya atau tradisi-tradisi yang berbeda dari titik pusat...Keterbukaan terhadap ke-liyan-an dan yang ditolak pada masa lampau, ataupun yang pernah dirasakan sebagai ketidakteraturan yang mengganggu... merepresentasikan pergeseran keseimbangan-kekuasaan antarbangsa. Untuk berusaha mengetahui sang liyan dalam termnya sendiri, untuk berusaha melihat sejenak di belakang stereotipisasi sempit dan berlebihan menandakan titik balik tafsir dalam metodologi kultural. Gerakan deklasifikasi dan dekonstruksi terhadap hirarki simbolik yang telah berlangsung lama mengarah kepada sebuah jagat yang di dalamnya mata rantai ketergantungan antarbangsa dan antarbudaya diperpanjang dan lebih saling terkait.

tidak mereka jumpai lagi di ruang geografis mereka melalui industri pariwisata global. Kondisi itu memunculkan wacana kesalinghubungan antarbudaya, antarindividu, maupun antarnegara. Dalam hal industri budaya, kehadiran tema-tema mitologis, fantasi, dan keliaran alam dalam narasi media merupakan contoh bagaimana efek dari kondisi posmodern telah membentuk kesadaran kreatif para agen kultural. Perayaan terhadap keberbedaan kultural inilah yang mengesankan munculnya kesadaran bersifat lentur dari subjek metropolitan terhadap subjek tradisional. Lebih jauh, kondisi itu memunculkan harapan akan bangkitnya kembali budaya tradisional yang sekian lama dimarjinalisasikan dalam proyek modernitas yang dilakukan oleh rezim negara pascakolonial.

Tentu saja, 'perburuan-kembali' manusia-manusia metropolitan Eropa dan Amerika Serikat terhadap ketradisionalisan sangat berbeda dengan persepsi ideal manusia-manusia pascakolonial. Bagi masyarakat metropolitan, keunikan budaya lokal akan dikerangkai dalam perspektif *selebrasi* dan konsumsi puitik. Dalam masyarakat pascakolonial yang hidup dalam poskolonialitas kultural, kerinduan terhadap budaya tradisional bukan hanya menjadi selebrasi penanda tanpa petanda. Dalam artian, di masyarakat negara maju kerinduan posmodern hanya menjadi simulasi tanpa kedalaman makna di tengah-tengah aktivitas rutin mereka. Sementara, di masyarakat negara pascakolonial, budaya tradisional masih dianggap sebagai endapan ideologis yang diyakini dan dijalankan, meskipun tidak sepenuhnya, sekaligus menjadi kekuatan untuk pembentukan subjektivitas kultural mereka di tengah-tengah endapan ideologis budaya modern warisan kolonial. Inilah yang membedakan posmodernitas dan poskolonialitas sebagai sebuah kondisi sosio-kutlrual, terutama ditilik dari sejarah awal keberlangsungannya. Posmodernitas lahir dari kerinduan eksotis masyarakat di ruang metropolitan negara-negara maju yang disebabkan oleh kejenuhan terhadap keseragaman kultural, sedangkan poskolonialitas lahir dari penjajahan sebagai akibat dari ambivalensi dan hibriditas kultural yang mendambakan budaya modern sekaligus menjalankan sebagian budaya tradisional.

Prinsip kelenturan dalam neoliberalisme memberikan kesempatan kepada individu-pemodal swasta, Negara, dan individu dalam komunitas lokal untuk mencari dan mengembangkan kesempatan dan terobosan baru dalam hal produksi dan distribusi, sehingga mereka dituntut peka dalam memahami kondisi kultural masyarakat. Termasuk dalam kecenderungan ini adalah mengartikulasikan 'suara-suara' dari subjek liyan yang dalam kapitalisme liberal diposisikan secara stereotip seperti ketradisionalisan, keprimitifan, magis, dan yang lain. Dengan moda tersebut, para penggerak kapitalisme pasar bisa mengatasi hambatan-hambatan tradisional yang diciptakan oleh kapitalisme liberal, sehingga mereka bisa memperluas produksi, distribusi, dan konsumsi yang tetap berujung pada akumulasi modal. Inilah yang dikatakan Jameson bahwa posmodernitas merupakan "logika kultural dari kapitalisme akhir" di mana "budaya menjadi terintegrasikan secara menyeluruh dalam sistem produksi komoditas dan sirkulasinya" (dikutip dalam McGuigan, 1999: 70). Maka, alih-alih membiarkan subjektivits lentur dalam posmodernitas berubah menjadi kekuatan diskursif untuk menggugurkan kemutlakan dan ketunggalan kuasa epistemologis modernitas,



kapitalisme pasar melakukan rekonstruksi secara ajeg kesalahan-kesalahan modernitas dalam memosisikan ketunggalan subjektivitas dan budaya lokal. Memang benar, subjektivitas lentur dari ruang metropolitan dirayakan dan budaya lokal yang eskotis dimunculkan sebagai perbedaan yang penuh nilai. Namun, semua proses tersebut digerakkan oleh kepentingan yang modern pula—tepatnya, yang sudah diperbaiki dalam penerapannya—yakni akumulasi modal melalui sistem pasar global dengan menjangkau bermacam ruang geo-kultural, beragam nilai dan praktik budaya, dan partikularitas selera kultural individu dalam prinsip peringkasan sebagai karakter utama komodifikasi. Kebebasan tanpa batas memang berlangsung, tetapi kebebasan itu pula yang menjadikan konsumsi terhadap produk-produk industri neoliberal tetap ‘terjaga’.<sup>6</sup>

Dalam kerangka *eksotisme-posmodernitas-neoliberalisme*, kekayaan poskolonialitas dinarasikan-kembali dalam moda perayaan yang tampak semakin memeriahkan lokalitas dengan beragam atraksi dan representasi eksotisme agar para wisatawan benar-benar menemukan apa yang mereka impikan dan rindukan. Kepentingan untuk menggunakan sebagian budaya tradisional yang masih eksis untuk menegaskan identitas kultural yang tidak bisa ditundukkan sepenuhnya oleh budaya modern memang bisa menjadi kekuatan diskursif untuk terus bersiasat dalam hal subjektivitas. Namun, poskolonialitas kultural tersebut dengan cepat pula diinkorporasi oleh rezim negara maupun kreator dan rezim pemodal industri budaya dan pariwisata serta diikuti aktor-aktor di tingkat lokal yang ingin menjual ekotisme budaya masyarakat pascakolonial untuk memenuhi kerinduan posmodern dalam skala global maupun nasional.<sup>7</sup> Valorisasi—peninggian nilai—eksotisme dalam masyarakat pascakolonial—baik dalam hal budaya, masyarakat, maupun alam—merupakan produksi yang ditujukan bagi pemuasan kerinduan, hasrat, dan kehendak untuk mengetahui dan mengkonsumsi-kembali sang liyan atau sang marjinal, bukan hanya dalam metropolitan-nasional, tetapi juga metropolitan-global melalui mekanisme pasar. Cita-cita ideal untuk memainkan keberantaraan kultural sebagai strategi di ruang lokal guna melawan kuasa dominan imperialisme budaya dan kekuatan-kekuatan rakus para pemodal harus berbenturan dengan sikap dan kebijakan pragmatis rezim penguasa untuk men-wisata-kan segala hal eksotis di wilayahnya. Kebijakan itulah yang secara pasti mengubah dan mengarahkan pandangan-

---

<sup>6</sup> McMurthy (2008: 236) menjelaskan: “Pemikiran posmodern menghubungkan prinsip ketidakmenentuan dengan prinsip perbedaan sebagai logika dalam dan inti yang muncul dari semua ekspresinya. Kehadiran ragam-bentuknya tentang partikularitas tanpa sejarah sebagai pembukaan emansipatoris dari ruang kultural, memaparkan semua ranah nilai, dan delusi kemenyatuan esensi. Ironi dari antimetafisika posmodern adalah bahwa ia menunda di manapun sistem global yang menyeluruh dari kuasa uang dan komodifikasi dengan kegagalan, sembari mempropagandakan ideologi keterlibatan tentang kebebasan tak terhingga dan tak terbatas.”

<sup>7</sup> Terkait persoalan tersebut, Huggan (2001: 27) secara kritis menjelaskan: “Produksi budaya poskolonial sangat dipengaruhi, tetapi secara menyeluruh diarahkan, oleh komodifikasi; ia seringkali, tetapi tidak selalu, merupakan fetisisasi dari perbedaan kultural; ia semakin dilembagakan dalam sistem komersial dan pendidikan Barat; nilainya secara khusus dibentuk oleh kontak dengan sistem pasar global, tetapi tidak secara kaku ditentukan....Menjadi adil untuk dikatakan bahwa produksi budaya poskolonial diperkuat oleh penempatannya dalam wacana marjinalitas yang bersifat lokal, tetapi secara potensial bersifat global, dalam hal efeknya. Dan, hal itu berarti bahwa eksotisme, yang berarti sebuah wacana tentang sang marjin, harus dikonfrontasikan, diinkorporasi dalam karya-karya yang menantang—seringkali tampak mensubversi—kode-kode kultural arus utama metropolitan.”

pandangan manusia lokal untuk berlomba-lomba membesarkan dan memoles atraksi kultural dan keindahan alam agar tidak ketinggalan lokomotif besar bernama *neoliberalisasi* lokalitas eksotis.

### **Mengemas *Banyuwangi Festival* dalam Mekanisme Eksotisasi dan Selebrasi<sup>8</sup>**

Kalau kita mengikuti cara pandang di atas, segala kampanye dan *gembor-gembor* tentang pelestarian budaya lokal yang dilakukan oleh rezim negara sejak, katakanlah, 2 dekade terakhir bisa dipertanyakan-kembali terkait pembelaannya terhadap kepentingan kultural masyarakat. Demikian pula dengan kebijakan-kebijakan budaya yang mereka ambil; apakah benar-benar mendukung penguatan budaya dan solidaritas komunitas untuk menghadapi bermacam tantangan di era yang semakin modern? Ataukah, sebaliknya, hanya untuk mempersolek sang lokal agar menjadi sajian dan pajangan menarik yang memuaskan kerinduan posmodern manusia-manusia metropolitan? Untuk membincang pertanyaan-pertanyaan kritis tersebut mari kita menengok apa yang berlangsung di Banyuwangi sejak dipimpin Bupati Abdullah Azwar Anas (selanjutnya disingkat AAA), 2010 – sekarang.

Entah pujian apalagi yang diberikan tokoh nasional, diplomat asing, aparat birokrasi, pemerintah pusat, dan media massa kepada bupati yang identik dengan prestasi ini, khususnya prestasi yang terkait dengan pariwisata. Beragam prestasi nasional dan internasional diraih Banyuwangi di bawah kepemimpinannya. Dalam genderang *Banyuwangi Festival*, AAA dianggap mampu menciptakan kerangka festival dan karnaval yang diarahkan untuk menawarkan dan menjual kekayaan budaya etnis dan alam untuk dinikmati para wisatawan mancanegara maupun nusantara. Berbagai event yang ada dalam *Banyuwangi Festival* didesain sedemikian rupa agar mampu menarik minat para wisatawan, seperti *Banyuwangi Ethno Carnival*, *Parade Gandrung Sewu*, *Banyuwangi Beach Jazz Festival*, *Ijen Jazz*, *Kopi Sepuluh Ewu*, dan yang lain. Dalam festival ini, kita juga bisa menyaksikan acara-acara yang terkait dengan kebersihan, anak-yatim, alat memasak, dan santri. Dengan demikian, *Banyuwangi Festival* bukan semata-mata agenda pariwisata, dalam beberapa kasus, acara ini juga meng-invensi tradisi baru yang dikembangkan dalam rangka meramaikan program tersebut.

Kebijakan meng-global-kan potensi pariwisata Banyuwangi ditopang oleh kenyataan bahwa selama Orde Baru hingga awal 2000-an, potensi ini masih belum digarap maksimal. Sebagai pemimpin muda yang sudah belajar banyak dari pengalaman dia tinggal di Jakarta ketika menjadi anggota DPR RI, dia sangat menyadari betapa besar potensi yang bisa dikembangkan dari keindahan alam dan kekayaan budaya Banyuwangi. Maka, sejak tahun 2011 AAA memutuskan menggunakan moda karnaval dalam festival besar sebagai prinsip estetika dalam *komodifikasi* budaya Using dan budaya-budaya lain di Banyuwangi. Mengikuti

---

<sup>8</sup> Sebagian besar pembahasan ini saya sambikan dari buku *Merawat Budaya/Merajut Kuasa: Identitas Using dalam Kontestasi Kepentingan* (2017) yang ditulis bersama Albert Tallapessy dan Andang Subahianto. Juga dari artikel jurnal saya yang ditulis bersama Albert Tallapessy dan Andang Subahianto, “The Mobilization of Using Cultures and Local Government’s Political Economy Goals in Post-Reformation Banyuwangi” (2017a), dan “Exertion of Culture and Hegemonic Power in Banyuwangi: The Midst of Postmodern Trends” (2017b).

pemikiran Adorno (1991), komodifikasi kami maksudkan sebagai proses untuk menggunakan dan memermak sedemikian rupa keunikan kultural dan keindahan alam sebagai komoditas yang digerakkan oleh resep komersial yang difokuskan kepada produk-produk berorientasi massif dan standard. Lebih jauh lagi, para produsen kapitalis selalu memobilisasi nilai-nilai tinggi produk sebagai entitas yang signifikan dan berguna untuk memuaskan kebutuhan manusia, termasuk hiburan, kehendak untuk berpengatuhan, pendidikan, dan eskapisme psikis dari aktivitas rutin.

Membaca program-program yang dilakukan AAA tidak bisa dilepaskan dari kepentingan-kepentingan ekonomi di tengah-tengah hasrat posmodern masyarakat metropolitan dan, yang tidak kalah pentingnya, adalah hasrat ekonomi-politik. Dalam usaha untuk menciptakan produk-produk kebudayaan, pihak pemerintah daerah dan pemodal tidak mungkin tidak menegosiasikan atau mengkonstruksi kepentingan ideologis dan politik mereka di tengah-tengah masyarakat, selain memperkuat kepentingan ekonomi mereka. Dalam konteks itulah, kita juga harus menengok juga perspektif ekonomi-politik untuk lebih mendalami permainan kepentingan dalam proyek identitas Using di tengah-tengah situasi posmodern dan peradaban pasar. Ekonomi-politik merupakan perspektif yang mengkritisi struktur dasar produksi dan ekonomi yang mendeterminasi struktur-supra seperti ideologi, agama, budaya, moralitas, hukum, dan proses sosial-politik (Marx 1991, 1992; Lebowitz, 2002; Wood, 2003). Dalam logika Marxian, kelas penguasa kapitalis dengan kapasitas finansial dan alat produksinya bisa mendorong berkembangnya moda produksi yang memproduksi material secara massif dengan nilai-nilai komersial. Kelas pemimpin bisa memobilisasi dan memonopoli pengetahuan ideologis partikular dalam struktur produk yang akan menentukan proses kultural dalam masyarakat (Granham 2006; Maxwell 2001; Adorno 1991; 1997; Witkin 2003; Leslie 2005; Louw 2001). Dalam konteks tulisan ini, saya memodifikasi kelas pemimpin bukan bukan lagi menjadi perwujudan faksi kapitalis, tetapi juga rezim negara tingkat kabupaten yang memiliki hasrat ekonomi-politik dengan menciptakan proyek-proyek kultural.

Dalam pandangan saya, tujuan akhir dari proyek kultural bagi rezim, selain valoriasi kultural untuk kepentingan ekonomi pariwisata, adalah untuk mewujudkan hegemoni. Dalam perspektif Gramsci, hegemoni merupakan sebuah moda kekuasaan yang menekankan kepemimpinan intelektual, moral, dan kultural yang di dalamnya kelas penguasa mengartikulasikan kebutuhan rakyat, baik untuk urusan ekonomi maupun ideologis, untuk mendapatkan konsensus populer dan blok historis yang mendukung kekuasaan rezim (Gramsci 1981; Howson & Smith 2008). Salah satu strategi untuk mendapatkan konsensus populer adalah dengan menginkorporasi budaya residual (tradisional) dan budaya baru yang di dalamnya rezim mengartikulasikan mereka ke dalam kebijakan dan produk untuk meyakinkan kesepakatan publik (Williams 2006). Bagaimanapun juga, kekuasaan hegemonik tidak bersifat stabil dan selalu membutuhkan artikulasi-negosiasi baru karena dalam pelaksanaannya bisa jadi akan muncul resistensi dari rakyat, seperti para aktor lokal, ketika mereka tidak atau kurang mendapatkan keuntungan dari rezim, baik dalam ekonomi maupun kultural. Namun

demikian, ketika mayoritas rakyat sudah menyepakati kepemimpinan penguasa yang dianggap mampu membawa kebaikan, maka resistensi akan sulit diwujudkan.

Paradigma yang dikembangkan oleh rezim AAA dengan *Banyuwangi Festival*-nya adalah *mentransformasi secara lentur ke-eksotis-an budaya lokal* dalam bingkai karnaval yang secara visual bisa menghadirkan kekaguman pengunjung. Dengan paradigma itu, semua keunikan kultural akan diinkorporasi dan dikomodifikasi sebagai bahan mentah untuk acara mewah dan diproduksi-ulang dalam bingkai yang lebih mengglobal sebagaimana fashion carnival di Jember atau di negara-negara lain. Dalam konteks ini, identitas bukan lagi diposisikan sebagai inti yang tidak bisa ditafsir atau dimaknai-ulang, tetapi sebagai entitas lentur yang bisa 'dimainkan' untuk mendukung kepentingan ekonomi rezim penguasa. Sebagai intelektual dan politisi, AAA sadar betul bahwa banyak orang-orang kota yang merasakan kerinduan terhadap hal-hal yang eksotis, primitif, etnis, dan tradisional di tengah-tengah ke-modern-an yang mereka alami. Peluang inilah yang dianggap sebagai kesempatan untuk memromosikan potensi wisata dan budaya Banyuwangi ke ranah nasional dan internasional. *Banyuwangi Ethno Carnival* (BEC) merupakan salah satu program yang tepat untuk mewujudkan cita-cita tersebut. Tidak mengherankan kalau BEC hingga saat ini menjadi 'menu wajib' dari *Banyuwangi Festival*, tentu dengan tema yang berbeda dari tahun ke tahun.

BEC memiliki fungsi strategis untuk memromosikan warisan budaya Banyuwangi di tengah-tengah budaya dan pariwisata global yang semakin cepat saat ini. Budaya Using menjadi salah satu ekspresi dominan yang dikomodifikasi dalam BEC dan event-event lainnya. Pertimbangan utamanya adalah motivasi ekonomi untuk mendapatkan pemasukan buat daerah dengan datangnya banyak wisatawan domestik dan mancanegara. Artinya transformasi lentur yang berusaha menginkorporasi dan mengartikulasikan identitas Using dalam BEC merupakan prinsip untuk memformulasi dan menciptakan *fashion show* yang mewah tetapi tetap bersandar pada tradisi. Pada BEC 2012, misalnya, tim kreatif mengusung tema *Re\_Barong* yang mengekspos kesenian sakral Barong Kemiren. Ada beberapa konsep yang memperkuat tema tersebut. *Reconstruction*, menyusun-kembali bentuk-bentuk fisik tanpa mengganti nilai originalnya. *Redefinisi*, memformulasi dan membenarkan pemahaman-diri. *Reproduction*, melestarikan identitas melalui pelipatgandaan-diri. *Re-actualization*, mengaktualisasikan-kembali diri dan budaya. *Revolution*, mengakselerasi pengaturan, formulasi, pelestarian dan aktualisasi-diri.

Bagi saya kerangka konseptual tersebut merupakan *normalisasi diskursif* terkait modifikasi yang dilakukan terhadap Barong Kemiren yang dengannya tim kreatif bisa leluasa mengeksplorasinya untuk karnaval. Wacana umum yang dikembangkan adalah apapun eksplorasi fashion yang dilakukan "tidak akan mengubah nilai-nilai kultural orisinal" dan terus "melestarikan identitas". Harapannya, wacana tersebut akan meyakinkan para pemimpin adat di Kemiren bahwa *Re\_Barong* tidak akan mengganggu atau mengubah nilai-nilai tradisi yang ada di dalam tradisi Barong. Meskipun demikian, konsep ideal tersebut sebenarnya *didekonstruksi* sendiri oleh "wacana-wacana kelenturan" seperti "pelipatgandaan-diri", "pengaturan-kembali bentuk", dan "akselerasi pengaturan, formulasi, aktualisasi-diri".

Wacana-wacana tersebut dengan jelas menunjukkan proses eksplorasi yang bisa melipatgandakan dan meluarbiasakan tampilan-tampilan *fashion* yang disesuaikan dengan kepentingan karnaval. Maka, tampilan-tampilan yang ada dalam BEC adalah pakaian yang sudah dimodifikasi sedemikian rupa agar menarik secara visual sehingga tujuan untuk mengglobalkan keunikan budaya Using bisa dipenuhi. Apa yang disebut komodifikasi tentu akan mengubah makna-makna filosofis dan kultural dari Barong yang sudah ditransformasi ke dalam bentuk karnaval. Orientasinya jelas bukan untuk penguatan tradisi Barong yang asli, tetapi membawa nuansa Barong Kemiren ke dalam karnaval berorientasi global. Formula *konstruksi-dekonstruksi* etnisitas Using telah menjadi 'arketip' untuk BEC. Dengan kata lain, budaya Using memang selalu menjadi "akar yang sekaligus dicerabut".

Selain transformasi lentur keunikan ritual adat dan kesenian lokal ke dalam format karnaval *fashion*, sejak tahun 2012, pemkab juga menghadirkan *ke-eksotis-an dan ketradisional* secara massif. Adalah *Parade Gandrung Sewu* (selanjutnya disingkat PGS) yang menjadi suguhan kolosal tarian jejer gandrung yang melibatkan seribu pelajar tingkat SMP dan SMA se-kabupaten Banyuwangi. Dengan prinsip mewajibkan setiap perwakilan sekolah dari masing-masing kecamatan untuk mengirimkan perwakilannya, PGS yang digelar di Pantai Boom benar-benar menyajikan ke-eksotis-an tari pergaulan dari komunitas Using ini. Ada sebagian pihak yang menyambut positif PGS dan Paju Gandrung Sewu (PjGS yang mulai digelar tahun 2013) dengan alasan bisa mengembalikan pamor gandrung yang mulai meredup. Ketika setiap sekolah SMP dan SMA terlibat, maka para siswa akan belajar tari gandrung, meskipun hanya adegan jejer dan paju.

Namun, idealisasi tersebut sangat kontradiktif dengan kenyataan. Menurut Temu, saat ini semakin sulit mencari bibit penari gandrung terob karena stigma terhadap kehidupan gandrung masih kuat di masyarakat. Kalaupun dibilang dampak positif dari PGS dan PjGS adalah semakin semaraknya selebrasi ke-Using-an yang mampu melampaui identitas masing-masing etnis di Banyuwangi. Sekali lagi, itu hanya berupa selebrasi yang bisa memunculkan kebanggaan sesaat bagi para pelajar dan para guru yang terkadang merasa terpaksa terlibat di dalamnya. Identitas Using memang semakin meluas di Banyuwangi, tetapi pemertahanan gandrung merupakan persoalan lain yang sampai sekarang belum disentu oleh kebijakan pemkab. Apalagi sejak 2011, acara *Pelatihan Gandrung Profesional* di Kemiren sudah dihapuskan oleh dinas terkait. Ironisnya, dalam gelaran PGS juga disisipkan *sholawatan* yang jelas-jelas tidak ada dalam akar gandrung itu sendiri.<sup>9</sup>

Meriahnya pagelaran BEC dan PGS serta ramainya pemberitaan media terkait event-event pariwisata di Banyuwangi, mendorong AAA dan jajarannya semakin bergairah untuk memperbanyak event dalam *Banyuwangi Festival*. Kenaikan jumlah kunjungan wisatawan domestik dan wisatawan asing ke Banyuwangi yang cukup signifikan semakin memperkuat hasrat tersebut. Tahun 2013, jumlah wisatawan domestik yang mengunjungi tempat-tempat

---

<sup>9</sup> Menurut keterangan seorang informan keputusan tersebut diambil karena banyak kyai yang menentang acara ini. Alasannya, jelas, tradisi gandrung terob yang masih dianggap maksiat oleh mereka. Sisipan *sholawatan* merupakan cara AAA untuk bernegosiasi dengan para kyai sehingga mereka tetap memberikan dukungan politik.

wisata di Banyuwangi mencapai 1,057 juta, meningkat 22% dibanding 2012 sebesar 860.831 orang. Untuk wisatawan asing, tahun 2013 kunjungannya sebesar 10.462 orang, naik 90,14% dibanding 2012 sebesar 5.502 orang. Berdasarkan survei independen, belanja wisatawan asing di Banyuwangi sebesar Rp 2 juta per hari per orang, sehingga dari wisatawan asing ada devisa yang masuk sekitar Rp 52 miliar. Berdasarkan kenaikan signifikan itulah, pada tahun 2014 Pemkab menaikkan jumlah agenda kegiatan yang memadukan karnaval fashion, pagelaran musikal, ritual adat, kegiatan sosial, dan kompetisi olah raga internasional sebanyak 23 item pada tahun 2014 dan 36 item pada tahun 2015. Ramainya agenda kegiatan dalam *Banyuwangi Festival* inilah yang menjadikan kabupaten ini mendapatkan julukan baru “Kabupaten Festival”.

Kesadaran rezim AAA akan potensi yang bisa dikembangkan dari keunikan budaya dan alam Banyuwangi untuk mendukung pertumbuhan sektor-sektor strategis lain, seperti ekonomi kreatif dan industri, merupakan acuan untuk menciptakan item-item kegiatan lain yang menarik. *Banyuwangi Jazz Festival* (2012) yang digantikan dengan *Banyuwangi Beach Jazz Festival* di Pantai Boom (sejak 2013-sekarang) dan sebagai tambahan *Ijen Jazz Festival* (sejak 2014-sekarang) merupakan kegiatan-kegiatan musikal yang diharapkan mampu mengangkat aspek promosi kekayaan kultural dan alam kabupaten ini. Dengan mengusung konsep *harmoni antarperadaban*, *Banyuwangi Jazz* diidealisasi sebagai sebuah jembatan untuk menggali kearifan lokal melalui dialog musikal. Beberapa nama tenar diundang, seperti Syaharani dan Trio Lestari. Dan, benar saja, media-media nasional memberitakan gelaran tersebut dengan pembesaran wacana yang luar biasa. Sayangnya, dalam setiap gelaran tersebut, para seniman lokal—penari, penyanyi, dan panjak gandrung—terkesan hanya menjadi tempelan atau pelengkap kegiatan karena peran mereka hanya bersifat minor. Apalagi dalam hal honor, mereka juga kalah telak dibandingkan yang diterima para musisi jazz ibukota. Temu, misalnya, hanya mendapatkan Rp. 500 ribu dalam gelaran Banyuwangi Beach Jazz Festival pada tahun 2014. Sekali lagi, para pelaku seni di tingkat bawah tidak begitu mendapatkan perhatian dari panitia penyelenggara setiap *event* dalam *Banyuwangi Festival*. Gairah membunchah untuk mengusung kekayaan lokal dengan semangat dialog, kenyataannya, tidak berimplikasi pada peningkatan kesejahteraan Temu dan juga para seniman gandrung lainnya. Bahkan, untuk membeli seperangkat alat gamelan untuk menghidupkan sanggar terobnya, Temu tidak mampu. Masih untung kiranya, ada beberapa orang—warga Banyuwangi dan non-Banyuwangi—yang berikhtiar untuk iuran guna membelikan seperangkat alat gamelan. Jadi, Temu tidak perlu lagi memikirkan biaya sewa gamelan setiap kali akan pentas teroban.

Apa yang menarik dicermati dan seringkali luput dari perhatian publik adalah kemampuan AAA untuk mengakomodasi etnis-etnis lain di Banyuwangi di tengah-tengah usahanya untuk ‘memainkan’ identitas Using untuk kepentingan industri pariwisata dan industri kreatif. Dalam *Banyuwangi Festival*, prinsip akomodasi tersebut diwujudkan dalam beberapa kegiatan, seperti *Festival Wayang Kulit* dengan mendatangkan dalang kondang dari wilayah Mataraman. Acara yang dipusatkan di Genteng ini memberikan hiburan khusus untuk komunitas etnis Jawa-Mataraman sehingga mereka bisa merasakan senang dengan

kepemimpinan AAA. Sementara, untuk kalangan santri sebagai basis pendukung politiknya, AAA mulai tahun 2015 menggelar *Festival Santri* di Genteng dan *Banyuwangi Islamic Fashion Week* di Muncar. Festival ini sekaligus juga untuk merangkul komunitas etnis Madura yang identik dengan tradisi santri dan pesantren. Selain itu, pemkab juga membuat kegiatan baru pada tahun 2015, yakni *Festival Barong Nusantara* yang menyuguhkan aneka kesenian barong di tanah air, seperti *Barongsai* dan Reog Ponorogo.

Dengan membuat agenda-agenda yang bisa memberikan hiburan kepada komunitas-komunitas Jawa-Mataraman, Cina, Jawa-Panaragan, Madura, dan santri, AAA sebenarnya tengah memainkan ‘diplomasi kultural’ untuk menghindari kecemburuan terhadap komunitas Using yang memang lebih dominan dalam hajatan *Banyuwangi Festival*. Dalam konteks ini, bisa dikatakan AAA lebih cerdas dibandingkan Samsul Hadi dan RAL dalam memainkan isu-isu identitas etnis. Dia memang lebih menonjolkan keunikan kultural Using, tetapi tidak melupakan membuat *event-event* kultural yang merepresentasikan identitas komunitas etnis lain. Meskipun secara ekonomis acara-acara tersebut kurang bisa menghasilkan devisa—bila dibandingkan, misalnya, dengan BBF dan Festival Buah Lokal—dan kurang bisa menarik minat wisatawan dari luar daerah, namun keberadaan mereka sangat penting untuk memperkuat dukungan politik bagi kepemimpinan AAA.

Selain agenda-agenda ritual yang semakin dimeriahkan dengan promosi besar-besaran, seperti Seblang Olehsari, Seblang Bakungan, Kebo-keboan, Endhog-endhogan, Barong Ider Bumi, dan Tumpeng Sewu, rezim AAA juga menciptakan festival berwarna ritual baru yang sebelumnya tidak ada dalam bentuk ritual, seperti Acara-acara tersebut antara lain Festival Kopi Sepuluh Ewu. Sepertihalnya Tumpeng Sewu, acara minum kopi ini menjadi unik karena *saking* banyaknya cangkir dan gelas kopi yang disajikan oleh warga Kemiren. Gagasan festival ini sebenarnya tidak berasal dari warga Kemiren, tetapi dari salah satu pengusaha dan pemilik perkebunan kopi di lereng Ijen. Dialah yang menyediakan kopi untuk di-*sangrai* oleh perempuan Kemiren dan disuguhkan kepada para tamu yang hadir. Maka, untuk melekatkan *sense of communalism*, festival ini dikatakan sebagai penyambung persaudaraan karena sejak dulu setiap orang bertamu di rumah warga selalu disuguhkan kopi.

Di bawah kepemimpinan AAA, identitas Using tetaplah menjadi kekuatan kultural yang diunggulkan dan dikembangkan. Warga komunitas Using merasakan kebanggaan karena ritual dan kesenian mereka tetap diperhatikan oleh pemerintah, meskipun kebanggaan itu seringkali hanya menjadi kebanggaan semu, khususnya bagi para pelaku kesenian yang tidak banyak diuntungkan dari festivalisasi atau karnavalisasi budaya Using. Namun, AAA sangat jeli dalam memainkan isu identitas, karena ia tidak hanya berhenti pada aspek kebudayaan, tetapi menggunakannya untuk mempromosikan potensi Banyuwangi, baik dari sektor industri, ekonomi perkebunan, ekonomi pertanian, maupun ekonomi kreatif. Dalam hal ini, bolehlah masyarakat Using berbangga karena di kepemimpinan AAA identitas mereka semakin dikenal luas, baik secara nasional maupun internasional. Apalagi dengan pertumbuhan ekonomi kreatif seperti batik Using yang semakin populer di kalangan wisatawan. AAA terbukti mampu menjadikan ke-Using-an melampaui batas-batas kaku sebuah identitas yang seringkali

dimaknai secara membabi-buta menuju pemahaman yang lebih lentur di tengah-tengah ekonomi pasar berbasis keunikan kultural dan pengetahuan kreatif masyarakat.

Paling tidak, semua kreativitas pariwisata berbasis identitas kultural Using, keindahan alam, serta bermacam *event* bertaraf nasional dan internasional yang digelar oleh Pemkab Banyuwangi di bawah rezim AAA sejak 2011 sampai dengan sekarang, telah menghasilkan beberapa penghargaan dalam bidang pengembangan pariwisata. Pada tahun 2016, Pemkab Banyuwangi dalam ajang internasional “UNWTO Awards for Excellence and Innovation in Tourism” mendapatkan penghargaan untuk kategori *The Innovation of Public Policy and Governance*. Prestasi ini tentu tidak aneh karena sejak 2011 AAA berkomitmen untuk *internasionalisasi* objek wisata Banyuwangi untuk menarik wisatawan luar negeri. Slamet Kariyono, Sekretaris Kabupaten, mengklaim bahwa selama 2010-2015, terjadi lompatan radikal jumlah wisatawan yang mengunjungi Banyuwangi (Rachmawati, 2016). Wisatawan domestik meningkat 161% dari 651.500 wisatawan pada tahun 2010 menjadi 1.701.230 wisatawan pada tahun 2015. Sementara, wisatawan mancanegara meningkat 210% dari 13.200 wisatawan pada tahun 2010 menjadi 41.000 wisatawan pada tahun 2015.

AAA dan aparatnya, senyatanya, telah dan tengah mentransformasi secara lentur keunikan eksotis budaya Using ke dalam ragam karnaval dan festival. Meskipun tampak mengulangi kebijakan rezim Orde Baru dalam hal pariwisata budaya, AAA memiliki perspektif yang lebih brilian berbasis pasar wisata global. Tidak mungkin bisa memperoleh keuntungan ekonomi melalui proyek kultural tanpa mempromosikan keunikan budaya ke ranah global. Masalahnya adalah banyak kegiatan karnaval dan festival yang diselenggarakan tidak memberdayakan nilai-nilai lokal Using, tetapi hanya sekedar *mengepak-ulang* penanda permukaan untuk selera internasional dan metropolitan yang tengah dilanda kerinduan posmodern. Dengan kata lain, rezim AAA memang tidak lagi berpikir esensial, tetapi mentransformasi budaya lokal ke dalam *perayaan penanda estetik* untuk menyerap selera posmodern yang mendekonstruksi oposisi biner antara “yang tradisional” dan “yang modern”. Bagaimanapun juga, poros dari kegiatan ini adalah hukum pasar. Budaya lokal dalam pandangan pasar hanya menjadi bahan mentah yang diinkorporasi dan direpresentasikan oleh rezim melalui produk kultural karnaval yang melayani pasar wisata global tanpa memperkuat lokalitas itu sendiri.

Yang lebih ironis, pemerintah sampai dengan penyelenggaraan *Banyuwangi Festival 2016*, tidak banyak memberi kesempatan kepada para seniman rakyat dan seni pertunjukan mereka, seperti angklung dan gandrung, untuk menggelar karya estetik mereka melalui *event* khusus dalam Banyuwangi Festival. Memang, ada parade gandrung, tetapi program ini sulit untuk memberdayakan para seniman rakyat dan kesenian mereka karena pemerintah tidak memiliki program terencana yang menyentuh permasalahan sesungguhnya di tingkat basis. Mengambil seni rakyat sekedar sebagai bahan mentah untuk dikomodifikasi ke dalam karnaval busana mewah, misalnya, bukanlah usaha serius untuk melibatkan para seniman dan memberikan mereka keuntungan kultural dan ekonomi. Alih-alih, rezim pemerintah dengan cita-rasa pasar secara sengaja membuat bermacam parade dan karnaval semata-mata untuk meninggikan



makna artifisial kesenian rakyat dan ritual. Tentu saja, sekali lagi, tujuan ekonomi-politik adalah motif dominan di balik selebrasi identitas etnis melalui komodifikasi budaya Using.

Merayakan identitas dalam penanda-penanda tanpa kedalaman petanda melalui bermacam karnaval dan festival merupakan usaha untuk menegosiasikan posisi hegemonik rezim AAA di tengah-tengah masyarakat Banyuwangi. Berbagai hiburan yang menasional dan mendunia memunculkan persepsi bahwa AAA dan aparatnya telah dan tengah berusaha secara serius untuk memromosikan sekaligus memberdayakan potensi lokal Banyuwangi. Tentu saja, beragam program dalam hal teknologi, ekonomi, industrial, dan kesehatan juga berkontribusi terhadap ketenaran AAA dan mendorong sebagian besar masyarakat Banyuwangi memberikan konsensus terhadap kepemimpinannya. Liputan beragam media terkait Banyuwangi Festival merupakan pintu gerbang yang meningkatkan ketenaran AAA dalam lingkup regional, nasional, maupun internasional. Itu semua menjadi salah satu modal politik bagi AAA dan pasangannya, Yusuf Widyatmoko, untuk memenangi pemilihan bupati Banyuwangi pada akhir 2015. Dalam pidato pengukuhannya, AAA berjanji untuk melanjutkan program lama, termasuk peningkatan fasilitas kesehatan, pembangunan infrastruktur, pendidikan, dan pariwisata karena aspek-aspek itu akan meningkatkan kesejahteraan masyarakat (Saputa, 2016). Dan, seperti biasa, Banyuwangi Festival masih menjadi acuan kultural paling atraktif untuk memromosikan pariwisata dan potensi lainnya. Tidak mengherankan kalau untuk 2017, Banyuwangi Festival semakin semarak dengan agenda kegiatan yang semakin banyak pula.

Di tangan rezim pemerintah kabupaten yang berorientasi kepada hukum pasar, mobilisasi identitas etnis yang sebenarnya bisa dimanfaatkan untuk penguatan dan pemberdayaan di akar rumput, nyatanya, diinkorporasi dan dikomodifikasi untuk kepentingan ekonomi-politik yang jauh dari kepentingan rakyat kebanyakan. Rezim penguasa memiliki kelihaihan untuk ‘menggambil-alih’ proyek identitas yang sebenarnya dimiliki oleh komunitas. Manusia-manusia Using yang selalu berusaha menegosiasikan kebudayaan lokal dalam kehidupan sehari-hari, ritual, dan kesenian, nyatanya tidak cukup memiliki kuasa untuk berdaya karena mereka bukanlah penentu kebijakan. Yang terjadi kemudian adalah para aktor di tingkat bawah cenderung mengikuti ritme yang diciptakan oleh rezim AAA. Hal itu dibuktikan dengan munculnya agenda-agenda kultural baru untuk meramaikan kepentingan pariwisata yang dikendalikan dari atas oleh rezim penguasa.

Bahkan, untuk menegaskan hegemoninya yang tidak lagi mendapatkan resistensi berarti dari para pelaku kultural di tingkat bawah, AAA tidak menghiraukan demonstrasi ataupun gerakan perlawanan yang dilakukan oleh masyarakat di sekitar tambang emas Tumpang Pitu. Proses penambangan terus saja berlangsung dan beragam argumen ekologis tak mampu membendung kehendak bersama penguasa dan pemodal untuk melakukan eksploitasi. Ironisnya, tidak banyak pemberitaan media massa—baik cetak, televisi, radio, maupun media *online*—terkait kasus Tumpang Pitu, dari persoalan pengadilan dan pemenjaraan terhadap beberapa aktivis penolak tambang hingga, kerugian nelayan dan petani, hingga kerusakan ekologis. Begitupula dengan kasus Wongsorejo di mana para petani penggarap harus

menghadapi hasrat rakus penguasa dan pemodal untuk membangun sebuah kompleks industri. Puluhan atraksi dalam Banyuwangi Festival, rupa-rupanya, lebih menarik diberitakan dengan bumbu-bumbu eksotisme daripada kasus perusakan ekologis dan marjinalisasi para petani dari ruang hidup dan kultural mereka. Ketika media sudah menjadi aparatus hegemonik rezim penguasa, maka konstruksi wacana yang diberitakan selalu berada dalam medan ideologis rezim.

Bukti lain tentang kuatnya hegemoni rezim AAA terhadap media adalah berita-berita terkait rencana terbaru Pemkab untuk membuat wisata syariah khusus perempuan di pantai Pulau Santen dan penawaran Pulau Tabuan kepada investor asing. Di sisi selatan Pulau Santen akan dibuat semacam *beach club for women and children*. Bagi mereka yang tengah menggemari segala hal yang berbau syariah, tawaran ini tentu sangat menarik. Namun, apa yang harus dicermati adalah bahwa penancangan wisata ini memang dipengaruhi oleh trend pasar *halal tourism*. Mari kita cermati pernyataan AAA dalam *pra-launching* wisata syariah di Pulau Santen berikut.

“Ini bukan soal SARA, tapi bicara strategi pemasaran. Destinasi ini bukan hanya untuk muslim, tapi semua umat. Hanya konsepnya yang *halal tourism*, tapi pengunjungnya siapapun boleh menikmati....Hari ini sengaja kami perkenalkan konsep pengembangan Pulau Santen meski belum benar-benar tertata untuk *menyemangati masyarakat* dan semua elemen agar semakin kompak bahu-membahu menata Pulau Santen. Ini adalah contoh bagaimana *modal sosial* berupa *kekompakan semuanya menjadi modal yang berharga dalam pembangunan daerah*...Ini bukan melulu soal pariwisata, tapi juga *penguatan sosial-ekonomi warga. Masyarakat, TNI, pemerintah terus bekerja*...Banyak negara berlomba menggarap *halal tourism*. Bahkan negara dengan penduduk muslim minoritas, seperti Thailand, Singapura, dan Jepang, punya jumlah hotel dan restoran bersertifikasi halal yang lebih banyak dibanding Indonesia. Kebetulan, belum ada destinasi di Indonesia berkonsep serupa. Dengan pasar yang besar, sedikit saja masuk ke Banyuwangi tentu sangat bisa menggerakkan perekonomian lokal.<sup>10</sup>

Lagi-lagi kita bisa menemukan beberapa wacana penting dari pernyataan AAA tersebut. Wacana-wacana itu menunjukkan kelihaiannya dalam memainkan retorika untuk disampaikan dalam pemberitaan media massa. Konsep *halal tourism* tidak semata-mata berkaitan dengan ajaran Islam. Lebih dari itu, sama dengan bank dan asuransi syariah, konsep wisata ini juga berkaitan dengan segmen pasar yang cukup menjanjikan, yakni penduduk Muslim di seluruh dunia, sekira 1,6 milyar jiwa. Di Indonesia terdapat sekira 200 juta jiwa. Tidak mengherankan *World Halal Tourism Summit* memprediksi bahwa pada 2019 perputaran uang *halal tourism* mencapai USD 238 miliar. Tentu saja, peluang tersebut sangat menarik sehingga AAA berani membawa konsep wisata halal ke Banyuwangi. Untuk memperlulus jalannya, sepertihalnya retorika-retorika yang sudah sering ia sampaikan, wisata di Pulau Santen ini bisa menjadi sektor penting untuk “penguatan ekonomi warga”. Untuk mewujudkannya dibutuhkan “kekompakan segenap elemen”, dari dinas-dinas terkait, UPTD, tentara, dan warga.

---

<sup>10</sup> Lihat, “Kembangkan Halal Tourism Banyuwangi Siapkan Pulau Santen”.  
<http://khazanah.republika.co.id/berita/dunia-islam/islam-nusantara/17/03/02/om6pvi313-kembangkan-halal-tourism-banyuwangi-siapkan-pulau-santen>.

Media juga tidak mempermasalahkan ditawarkannya Pulau Tabuhan di Bangsring, Wongsorejo kepada investor internasional. Pulau ini bisa disewa untuk dikembangkan sebagai resort untuk wisatawan internasional, tempat di mana mereka bisa mengenakan bikini seperti halnya di Maladewa. Ini tentu menarik karena sebelumnya kawasan ini dikelola oleh kelompok nelayan konservasi terumbu karang. Ketika mengetahui minat wisatawan cukup tinggi, Pemkab pun dengan cepat membidik peluang pasar internasional. Dari 3 media *online* yang kami baca, tak satupun yang memberitakan pendapat para nelayan konservasi yang selama ini terlibat secara langsung dalam manajemen wisata Tabuhan berbasis komunitas (Haorrahman 2017; Suwito 2017; Akmal 2017). Selain itu, persoalan wisatawan asing yang mengenakan bikini tidak lagi penting untuk dipermasalahkan, meskipun hal itu kontras dengan wisata syariah di Pulau Santen. Kontradiksi dalam kebijakan wisata pulau tersebut tidak akan menjadi masalah serius, semacam protes mayoritas Muslim di Banyuwangi, misalnya. Karena mayoritas mereka sudah disuguhi bermacam prestasi dan kemajuan dalam pembangunan Banyuwangi. Selagi orientasi yang dituju adalah mekanisme pasar, maka beragam wacana pengalihan seperti penguatan ekonomi warga dan pelestarian lingkungan akan terus direproduksi oleh rezim Pemkab sebagai normalisasi dan naturalisasi kekuasaan yang tengah memainkan kelihaihan mereka dalam mengusahakan keuntungan secara ekonomis.

Kelihaihan AAA dalam memainkan isu identitas dan pesona alam dalam prinsip komodifikasi karnaval, memobilisasi keberhasilan pembangunan, memperkuat isu keterlibatan rakyat dalam semua program, dan mengarahkan media menjadikan pemimpin yang nyaris tidak memiliki musuh berarti. Apalagi komunitas-komunitas etnis non-Using, seperti Jawa dan Madura, juga diberikan kesempatan untuk merayakan budaya mereka dalam Banyuwangi Festival. Memang ada riak-riak kecil perlawanan melalui demonstrasi ataupun protes di media sosial, tetapi itu semua belum menjadi kekuatan besar. Penggunaan *soft power* dengan jalan memobilisasi dan megkomodifikasi identitas etnis, nyatanya, mampu menjadi cara massif untuk menegosiasikan dan memperoleh konsensus publik sekaligus memenuhi kepentingan-kepentingan ekonomi-politik rezim penguasa.

### **Tanpa Terasa Neokolonialisme Pun Hadir: Catatan Simpulan**

Berbagai kemajuan pariwisata budaya dan alam yang berlangsung di Banyuwangi melalui moda transformasi lentur poskolonialitas dalam bentuk representasi eksotisme melalui bergaam acara dalam *Banyuwangi Festival* pada dasarnya memperluas hukum-hukum pasar dalam aktivitas kultural. Kondisi tersebut, tentu saja, akan memberikan keuntungan secara ekonomis-ideologis kepada kelas pemodal, baik di level nasional maupun transnasional yang juga mengeks-nominasikan kepentingan mereka melalui formasi diskursif eksotisme untuk manusia-manusia metropolitan. Tidak bisa dipungkiri bahwa rumus-rumus yang diterapkan dalam kapitalisme transnasional/global telah diadaptasi dan diterapkan oleh para pemodal nasional, termasuk juga rezim pemerintah yang memberikan jaminan secara hukum kepada perluasan investasi, seperti perhotelan, resort, dan rumah makan. Dalam kondisi demikian,

massifikasi eksotisme yang mendukung perluasan investasi pariwisata dan industri budaya merupakan bagian strategis dari formasi diskursif kapitalisme global yang berusaha memapankan hegemoni mereka secara ideologis dan praksis di negara Indonesia pascakolonial.

Dengan pembacaan tersebut, menurut saya, transformasi poskolonialitas eksotis ikut membuka jalan atau memapankan secara ideologis keberlangsungan *neokolonialisme* yang menegaskan keberlanjutan hegemoni negara-negara maju terhadap negara-negara sedang berkembang. Produksi terus-menerus pengetahuan tentang pasar dalam narasi dan praktik diskursif film menunjukkan bahwa negara ini masih berada dalam kendali diskursif negara-negara maju. Selebrasi lokalitas eksotis tidak bisa dikatakan menyuarakan kemerdekaan secara ekonomi, diskursif, dan ideologis dari masyarakat lokal karena di era pasar bebas diinkorporasi dan diartikulasikan secara luas dalam industri budaya dan pariwisata yang merupakan bentuk baru dari regenerasi hegemoni formula ekonomi politik neoliberal. Sepertihalnya yang berlangsung dalam ranah praksis di mana kepentingan politiko-ideologis-ekonomis para investor transnasional dan nasional terus bergerak melampaui batas-batas geo-kultural dan geo-politik, memasuki ruang-ruang dusun dan gunung di Banyuwangi.

Neokolonialisme memang tidak lagi menerapkan hukum kaku kolonialisme yang pada masa lampau melahirkan banyak gerakan perlawanan dari bangsa-bangsa terjajah. Sebaliknya, neokolonialisme mereformulasi bentuk-bentuk baru kolonialisme yang disesuaikan dengan perkembangan global yang menuntut kelenturan kuasa sehingga bisa menyebar dan melampaui batas-batas negara. Ekonomi-politik neoliberalisme semakin menyuburkan neokolonialisme di negara-negara pascakolonial. Pasar memang telah melahirkan apa yang disebut oleh Hardt dan Negri (dikutip Venn, 2006: 136) sebagai *kekaisaran baru* yang dalam formasi diskursifnya bersifat cair dengan ciri-ciri: (1) ketidakberadaan pusat kuasa dan tidak bergantung pada batasan-batasan yang tetap; (2) mendesentralisasi dan mendeteritorialisasi aparat kuasa yang secara progresif menginkorporasi dunia global dalam keterbukaan untuk memperluas garis batas; dan, (3) mengelola identitas hibrid, hirarki yang lentur, dan pertukaran beragam melalui aturan berjejaring. Artinya, neokolonialisme sebagai kekaisaran baru bisa mentransformasi kedirian mereka—institusi, person, mekanisme, dan ideologi—ke dalam ruang-ruang nasional maupun lokal sebuah negara yang secara psikis masyarakatnya juga masih menyimpan dan mendambakan endapan-endapan kemakmuran dan kesejahteraan di tengah-tengah poskolonialitas kultural mereka. Dan, ragam acara dalam *Banyuwangi Festival*, kita bisa menemukan betapa meskipun masyarakat dan para seniman merayakan kebudayaan mereka, formula yang mereka ikuti adalah pola yang sudah ditata sedemikian rupa untuk memenuhi hasrat para pemodal besar yang dijamin oleh rezim negara.

Apakah warga Banyuwangi benar-benar masih menjadi pemilik kebudayaan dan alam mereka? Tentu tidak. Penguasaan-penguasaan aset oleh pihak swasta—baik nasional maupun transnasional—atas nama investasi pertambangan, panas bumi, hotel, restoran, dan yang lain yang selalu saja mengatasnamakan “kesejahteraan statistik” membuktikan bahwa orang Banyuwangi harus rela berbagi dengan para investor yang terus mengincar dan siap

mengeksploitasi sembari menawarkan rumus kesejahteraan. Mereka juga harus siap memajang, menjajakan, dan menyiapkan budaya mereka untuk kehadiran tuan-tuan baru yang selalu siap dengan kamera dan uang. Bahkan, ritual-ritual suci telah disulap menjadi tontonan gempita yang menghadirkan *kembang ronce, dupa, jajanan*, manusia kerbau, penari seblang, dan keperluan lainnya, tetapi pada saat bersamaan juga menghadirkan *umbul-umbul* sponsor yang sangat banyak. Eksotisme terus diproduksi dalam ragam produk representasional dan praktik kultural, tetapi itu semua sudah mengikuti logika neokolonial yang menjadikan warga lokal harus siap dengan rumus-rumus peradaban pasar, bukan lagi politik representasi yang menegosiasikan subjektivitas kultural mereka demi melawan kekuatan-kekuatan yang tampak sangat baik, tetapi sejatinya siap ‘menyantap’ keeksotisan mereka.

### Daftar Bacaan

- Adams, Kathleen M. 2006. *Art as Politics: Re-Crafting Identities, Tourism, and Power in Tanah Toraja, Indonesia*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Adorno, Theodor W. (1991). *The Culture Industry: selected essays on mass culture*. London: Routledge.
- Aragon, Lorraine V. 2007. "Elite competition in Central Sulawesi", in: Henk Schulte Nordholt and Gerry van Klinken (eds), *Renegotiating boundaries: Local politics in post-Soeharto Indonesia*, pp. 39-66. Leiden: KITLV Press.
- Banerjee, Indrajit. 2002. "The Local Strikes Back?: Media Globalization and Localization in the New Asian Television Landscape". Dalam *Gazette: The International Journal for Communication Studies*, Vol. 64, No. 6.
- Bhabha, Hommi K. 1994. *The Location of Culture*. London: Routledge.
- Bess, Randall. 2001. "New Zealand's indigenous people and their claims to fisheries resources", *Marine Policy*, Vol. 25(1): 23-32.
- Brosius, J. Peter. 1997. "Endangered Forest, Endangered People: Environmentalist Representations of Indigenous Knowledge", *Human Ecology*, Vol. 25(1): 47-69.
- Choi, Nankyung. 2011. *Local Politics in Indonesia: Pathways to Power*. London: Routledge.
- Clarke, Simon. 2005. "The Neoliberal Theory of Society". Dalam Alfredo Saad-Filho & Deborah Johnston (eds). *Neoliberalism: Critical Reader*. London: Pluto Press.
- Comaroff, John L. & Jean Comaroff. 2006. *Ethnicity Inc*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Davidson, Jamie S. 2005. "Decentralization and regional violence in the post-Suharto state", in: Maribeth Erb, Priyambudi Sulistiyanto and Carole Faucher (eds), *Regionalism in Post-Suharto Indonesia*, pp. 180-203. London: Routledge.
- Davidson, Jamie S. 2007. "Culture and rights in ethnic violence", in Jamie S Davidson and David Henley (eds), *The Revival of Tradition in Indonesian Politics: The deployment of adat from colonialism to indigenism*, pp. 224-246. London: Routledge.
- Delgado, Juana Vera and Margreet Zwarteveen. 2008. "Modernity, Exclusion and Resistance: Water and indigenous struggles in Peru", *Development*, Vol. 51: 114-120.
- Dicken, Peter. 2007. "Economic Globalization: Corporations". Dalam George Ritzer (ed). *The Blackwell Companion to Globalization*. Victoria: Blackwell Publishing.

- Dicks, Bella. 2004. *Culture on Display: The Production of Contemporary Visitability*. London: Sage Publications.
- Duménil, Gérard & Dominique Lévy. 2005. "The Neoliberal (Counter-) Revolution". Dalam Alfredo Saad-Filho & Deborah Johnston (eds). *Neoliberalism: Critical Reader*. London: Pluto Press.
- Edwards, Sebastian. 2002. "Capital Mobility, Capital Controls, and Globalization in the Twenty-first Century". Dalam *The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science*, January.
- Eindhoven, Myrna. 2007. "New colonizers?: Identity, representation and government in the post-New Order Mentawai Archipelago", in: Henk Schulte Nordholt and Gerry van Klinken (eds), *Renegotiating boundaries: Local politics in post-Soeharto Indonesia*, pp. 67-90. Leiden: KITLV Press.
- England, Kim & Kevin Ward (eds). 2007. "Introduction" dalam *Neoliberalization: States, Networks and Peoples*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Erb, Maribeth, Romanus Beni and Wilhelmus Anggal. 2005. "Creating cultural identity in an era of regional autonomy: Reinventing Manggarai?", in: Maribeth Erb, Priyambudi Sulistiyanto and Carole Faucher (eds), *Regionalism in Post-Suharto Indonesia*, pp. 149-173. London: Routledge.
- Erbs, Maribeth. 2007. "Adat revivalism in western Flores: Culture, religion, and land", in Davidson and David Henley (eds), *The Revival of Tradition in Indonesian Politics: The deployment of adat from colonialism to indigenism*, pp. 247-274. London: Routledge.
- Fabricant, Nicole. 2013. "Good Living for Whom? Bolivia's Climate Justice Movement and the Limitations of Indigenous Cosmovisions", *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, Vol. 8(2): 159-178.
- Faucher, Carole. 2005. "Regional autonomy, Malayness and power hierarchy in the Riau Archipelago", in: Maribeth Erb, Priyambudi Sulistiyanto and Carole Faucher (eds), *Regionalism in Post-Suharto Indonesia*, pp. 132-148. London: Routledge.
- Featherstone. 2007. *Consumer Culture and Postmodernism, 2<sup>nd</sup> Edition*. London: Sage Publications.
- Fischer, Edward F. 2007. "Introduction: Indigenous Peoples, Neo-liberal Regimes, and Varieties of Civil Society in Latin America", *Social Analysis*, Volume 51(2): 1-18.
- Fulmer, Amanda M., A.S. Godoy and Philip Neff. 2008. "Indigenous Rights, Resistance, and the Law: Lessons from a Guatemalan Mine", *Latin American Politics and Society*, Vol. 50(4): 92-121.
- Garnham, Nicholas. 1997. "On the Cultural Industries", dalam Paul Marris & Sue Torham (eds). *Media Studies: A Reader*. Edinburg: Edinburg University Press.
- Gills, Barry K. 2002. "Democratizing Globalization and Globalizing Democracy". Dalam *ANNALS of the American Academy of Political and Social Science*, March.
- Gramsci, Antonio. 1981. "Class, Culture, and Hegemony". Dalam Tony Bennett, Graham Martin, Collin Mercer, & Janet Woolacott (eds). *Culture, Ideology, and Social Process*. Batsford: The Open University Press.
- Hall, Stuart. 1997. "1997a. "The Work of Representation", dalam Stuart Hall (ed). *Representation, Cultural Representation and Signifying Practices*. London: Sage Publication in association with The Open University.

- Harvey, David. 2007. *A Brief History of Neoliberalism*. New York: Oxford University Press.
- Howard, M.C. & J.E. King. 2008. *The Rise of Neoliberalism in Advanced Capitalist Economies A Materialist Analysis*. New York: Palgrave Macmillan.
- Howson, Richard & Kylie Smith. 2008. "Hegemony and the Operation of Consensus and Coercion". Dalam Richard Howson & Kylie Smith (eds). *Hegemony: Studies in Consensus and Coercion*. London: Routledge.
- Huggan, Graham. 2001. *The Postcolonial Exotic: Marketing the Margins*. London: Routledge.
- Jameson, Kenneth P. 2011. "The Indigenous Movement in Ecuador: The Struggle for a Plurinational State", *Latin American Perspectives*, Vol. 38(1): 63-73.
- Kien, Grant. 2004. "Culture, State, Globalization: The Articulation of Global Capitalism". Dalam *Journal Cultural Studies <-> Critical Methodologies*, Vol. 4, No. 4.
- Kumar, Sanjay. 2004. "Indigenous Communities' Knowledge of Local Ecological Services", in: Dev Nathan, Govind Kelkar and Pierre Walter (eds), *Globalization and Indigenous Peoples in Asia: Changing the Local-Global Interface*, pp. 73-103. New Delhi: Sage Publications.
- Lapavistas, Costas. 2005. "Mainstream Economics in the Neoliberal Era". Dalam Alfredo Saad-Filho & Deborah Johnston (eds). *Neoliberalism: Critical Reader*. London: Pluto Press.
- Lebowitz, Michael. 2002. "Karl Marx: The Needs of Capital vs. The Needs of Human Beings". In Douglas Dowd (ed). *Understanding Capitalism: from Karl Marx to Amartya Sen*. London: Pluto Press.
- Leslie, Esther. 2005. "Adorno, Benjamin, Brecht and Film". In Mike Wayne (ed). *Understanding Film: Marxist Perspective*. London: Pluto Press. Louw, Eric. (2001). *Media and Cultural Production*. London: Sage Publications.
- Louw, Eric. (2001). *Media and Cultural Production*. London: Sage Publications.
- Lyoka, Philemon A. 2007. "Questioning the role of children's indigenous games of Africa on development of fundamental movement skills: a preliminary review", *European Early Childhood Education Research Journal*, Vol. 15, No. 3: 343-364.
- Maxwell, Richard. 2001. "Why Culture Works". In Richard Maxwell (ed). *Culture Works: The Political Economy of Culture*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Marx, Karl. (1992). *The Capital: A Critique of Political Economy Volume 2* (English trans. David Fernbach). London: Penguin Books in association with New Left Review.
- Marx, Karl. (1991). *The Capital: A Critique of Political Economy Volume 3* ((English trans. David Fernbach). London: Penguin Books in association with New Left Review.
- McGuigan, Jim. 1999. *Modernity and Postmodern Culture*. London: Sage Publications.
- McMurtry, John. 2008. "The Postmodern Voice of Empire: The Metalogic of Unaccountability. Dalam Revathi Krishnaswamy dan John C. Hawley (eds). *The Post-colonial and The Global*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Munck, Ronaldo. 2005. "Neoliberalism and Politics, and the Politics of Neoliberalism". Dalam Alfredo Saad-Filho & Deborah Johnston (eds). *Neoliberalism: Critical Reader*. London: Pluto Press.
- Palley, Thomas I. 2005. "From Keynesianism to Neoliberalism: Shifting Paradigms in Economics", dalam Alfredo Saad-Filho & Deborah Johnston (eds). *Neoliberalism: Critical Reader*. London: Pluto Press.

- Petras, James. 2010. "A Class Perspective on Social Ecology and the Indigenous Movement", *Critical Sociology*, Vol. 36(3): 437-452.
- Pieterse, Jan Neverdeen. 2004. *Globalization or Empire?* New York: Routledge.
- Powell, Dana E. 2006. "Technologies of Existence: The indigenous environmental justice movement", *Development*, Vol. 49(3): 125-132.
- Powless, Ben. 2012. "An Indigenous Movement to Confront Climate Change", *Globalizations*, Vol. 9(3): 411-424.
- Quayson, Ato. 2005. "Postcolonialism and Postmodernism". Dalam Henry Schwarz & Sangeeta Ray (eds). *A Companion to Postcolonial Studies*. Malden (USA): Blackwell Publishing.
- Roth, Dik. 2007. Many governors, no province; The struggle for a province in the Luwu-Tana Toraja area in South Sulawesi, in: Henk Schulte Nordholt and Gerry van Klinken (eds), *Renegotiating boundaries: Local politics in post-Soeharto Indonesia*, pp. 121-141. Leiden: KITLV Press.
- Said, Edward. 1978. *Orientalism*. New York: Pantheon Books.
- Setiawan, Ikwan. 2014. "Membuka Layar Impian: Budaya Poskolonial dalam Film Indonesia Era 2000-an". *Disertasi tidak dipublikasikan*. Yogyakarta: Sekolah Pascasarjana Universitas Gadjah Mada.
- Setiawan, Ikwan, Albert Tallapessy, dan Andang Subaharianto. 2017. *Merawat Budaya/Merajut Kuasa: Identitas Using dalam Kontestasi Kepentingan*. Yogyakarta: Diandra Kreatif bekerjasama dengan Matatimoer Institute.
- Setiawan, Ikwan, Albert Tallapessy, & Andang Subaharianto. 2017a. "The Mobilization of Using Cultures and Local Government's Political Economy Goals in Post-Reformation Banyuwangi". Dalam *Humaniora*, Vol. 29, No. 1, pp. 12-23
- Setiawan, Ikwan, Albert Tallapessy, & Andang Subaharianto. 2017b. "Exertion of Culture and Hegemonic Power in Banyuwangi: The Midst of Postmodern Trends". Dalam *Karsa*, Vol. 25, No. 1, pp. 147-178.
- Sparks, Collin. 2007. "What's wrong with globalization?". Dalam Jurnal *Global, Media, and Communication*, Vol. 3, No. 2.
- Stallings, Barbara. 2007 "The Globalization of Capital Flows: Who Benefits?". Dalam *The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science*, March.
- Takehita, Chikako. 2001. "Bioprospecting and Its Discontents: Indigenous Resistances as Legitimate Politics", *Alternatives: Global, Local, Political*, Vol. 26(3): 259-282.
- Todd, Anne Marie. 2003. "Environmental Sovereignty Discourse of the Brazilian Amazon: National Politics and the Globalization of Indigenous Resistance", *Journal of Communication Inquiry*, Vol. 27(4): 354-370.
- Tomaselli, Alexandra. 2012. "Natural Resources Claims, Land Conflicts and Self-Empowerment of Indigenous Movements in the Cono Sur: The Case of the Mapuche People in Chile", *International Journal on Minority and Group Rights*, Vol. 19: 153-174.
- Turner, Rachel. S. 2008. *Neo-Liberal Ideology: History, Concepts and Policies*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Tyson, Adam D. 2010. *Decentralization and Adat Revivalism in Indonesia: The politics of becoming indigenous*. London: Routledge.



- van, Klinken, Gerry. 2007. *Communal Violence and Democratization in Indonesia: Small town wars*. London: Routledge.
- Vel, Jacqueline. 2007. "Campaigning for a new district in West Sumba", in: Henk Schulte Nordholt and Gerry van Klinken (eds), *Renegotiating boundaries: Local politics in post-Soeharto Indonesia*, pp. 91-120. Leiden: KITLV Press.
- Venn, Couze. 2006. *The Postcolonial Challenge: Toward Alternatif Worlds*. London: Sage Publications.
- Wane, Njoki Nathani. 2009. "Indigenous Education and Cultural Resistance: A Decolonizing Project", *Curriculum Inquiry*, Vol. 39(1): 159-178.
- Williams, Raymond. 2006. "Base/Superstructure in Marxist Cultural Theory", dalam Meenakshi Gigi & Douglas M. Kellner. *Media and Cultural Studies KeyWorks*. Victoria: Blackwell Publishing.
- Windborne, Janice. 2006. "New Laws, Old Values: Indigenous Resistance to Children's Rights in Ghana", *Atlantic Journal of Communication*, Vol. 14(3): 156-172.
- Wise, J. Macgregor. 2008. *Cultural Globalization: A User's Guide*. Victoria: Blackwell Publishing.
- Witkin, Robert W. 2003. *Adorno and Popular Culture*. London: Routledge.
- Wood, Ellen Meiksins. 2002. *The Origin of Capitalism: A Longer View*. London: Verso.

### Sumber Internet

- Akmal, Putri. 2017. "Ditawarkan ke Investor Asing Berapa Harga Pulau Tabuhan", <https://travel.detik.com/read/2017/02/22/191111/3429525/1382/ditawarkan-ke-investor-asing-berapa-harga-pulau-tabuhan>.
- Haorrahman, 2017. "Pulau Tabuhan Banyuwangi akan Seperti di Maladewa, Ini Konsep yang Ditawarkan", <http://jatim.tribunnews.com/2017/02/23/pulau-tabuhan-banyuwangi-akan-seperti-di-maladewa-ini-konsep-yang-ditawarkan?page=2>.
- "Kembangkan Halal Tourism Banyuwangi Siapkan Pulau Santen". <http://khazanah.republika.co.id/berita/dunia-islam/islam-nusantara/17/03/02/om6pyj313-kembangkan-halal-tourism-banyuwangi-siapkan-pulau-santen>.
- Saputa, Adrian. 2016. "Dilantik, Bupati Banyuwangi Lanjutkan Program Lama", <http://nasional.republika.co.id/berita/nasional/daerah/16/02/17/02ozko361-dilantik-bupati-banyuwangi-lanjutkan-program-lama>.
- Suwito, Rindi. 2017. "Banyuwangi Tawarkan Pulau Tabuhan ke Investor", [http://beritajatim.com/gaya\\_hidup/290956/banyuwangi\\_tawarkan\\_pulau\\_tabuhan\\_ke\\_investor.html](http://beritajatim.com/gaya_hidup/290956/banyuwangi_tawarkan_pulau_tabuhan_ke_investor.html).