

BUDAYA KERATON PADA BABAD TANAH JAWI DALAM PERSPEKTIF PEDAGOGI KRITIS

Muhammad Iqbal Birsyada

Pendidikan Sejarah Universitas PGRI Yogyakarta

Abstrak. Realitas sejarah menunjukkan bahwa dari beberapa versi penulisan Babad Tanah Jawi sangat dipengaruhi oleh kondisi ekspresi psikis para pujangga. Bagi keluarga kraton, para pujangga istana memiliki kewajiban untuk ngawulo pada gusti atau rajanya. Menurut ideologi Jawa, berbakti pada raja sama artinya berbakti pada Tuhan. Masyarakat Jawa berpandangan bahwa raja adalah jelmaan Tuhan (pusat mikrokosmos) di muka bumi ini. Oleh karena itu dalam perspektif critical pedagogy sastra Babad Tanah Jawi yang dibuat oleh pujangga istana tidak adalah sebagai wujud legitimasi serta dominasi kekuasaan raja pada kawulanya. Tujuan penelitian ini adalah memahami Babad Tanah Jawi dalam tinjauan critical pedagogy. Metode penelitian yang dipakai adalah metode sejarah dengan pendekatan multidimensional. Penelitian ini menemukan bahwa Babad Tanah Jawi menunjukkan sisi dominasi budaya kraton dengan memaparkan genealogi keluarga kraton yang penuh dengan cerita mitologi, magis dan penuh kesakralan. Oleh sebab itu, pengetahuan yang terdapat dalam Babad Tanah Jawi tidak lain hanyalah representasi dari legitimasi kekuasaan dan budaya kraton. Selain itu, Babad Tanah Jawi juga menunjukkan upaya imperiumisasi budaya kerajaan dan mengembalikan sistem kelas atau kasta pra-Islam.

Kata-kata kunci: cultural empire, Babad Tanah Jawi, Critical Pedagogy

Abstract. Historical reality shows that some versions of the writing of Babad Tanah Jawi is strongly influenced by the expression of the psychic condition of the literary writer-poet. For the royal family, the poet has an obligation to work under the king. According to the Javanese ideology, devotion to the king is tantamount devoted to the God. The Javanese believe that the King is an incarnation of the Lord (center microcosm) in the face of this earth. Therefore, in the perspective of critical pedagogy literature Babad Tanah Jawi made by none other than the poet's palace as a form affirming the legitimacy and dominance of royal power in its kawula. The purpose of this study was to understand the Babad Tanah Jawi in reviews critical pedagogy. The research method used is the historical method with a multidimensional approach. This study found that Babad Tanah Jawi represents the cultural dominance by tracing the genealogy of the royal family filled with mythology, magical and full of sanctity. Therefore, the knowledge contained in Babad Tanah Jawi are nothing but representations of the legitimacy of a genealogy tool breeds royal family. Moreover, Babad Tanah Jawi also demonstrates the efforts of imperializing the empire culture and of forming back the class or caste system of pre-Islamic society.

Keywords: cultural empire, Babad Tanah Jawi, ritical pedagogy

Masyarakat Nusantara kaya akan tradisi lama yang secara kontinuitas ingin coba selalu diwariskan oleh nenek moyang kita. Bentuk-bentuk pewarisan tradisi tersebut sampai sekarang kita masih dapat menikmati berbagai khasanah budaya yang tidak ternilai harganya itu. Salah satu yang berkembang dalam masyarakat adalah sastra yang berkembang pada cerita rakyat yang kemudian disebut sebagai tradisi lisan (oral tradition) dan yang kedua adalah karya sastra yang berkembang dalam lingkup istana (big tradition). Secara empirik, karya sastra

sejarah tersebut sampai sekarang masih banyak menjadi rujukan bagi sejarawan, antropolog ataupun sastrawan (Resi, 2007; Resi, 2010; Birsyada, 2012). Oleh sebab itu karya sastra sejarah secara teoritik selain sebagai warisan khasanah budaya Nusantara juga dapat dijadikan sebagai rujukan dalam pelacakan dan penelusuran sejarah (Suryo, 1998).

Secara historis, munculnya kedua karya sastra dalam bentuk tradisi lisan ataupun tradisi tulis kraton sebagaimana telah dijelaskan di atas tidak lain karena pada saat itu sistem sosial sekaligus

pemerintahan masyarakat masih berbentuk monarkhi dimana masyarakat nusantara pada masa lalu sangat di dominasi budaya sekaligus ideologi Hindu yang melahirkan kelas rakyat jelata (*wong cilik*) dan bangsawan (*priyayi nduwuran*). Kedua ideologi budaya tersebut berkembang sendiri-sendiri, tidak hanya bersifat horizontal tetapi juga secara vertikal. Mereka masing-masing mendukung budayanya yaitu budaya desa dan istana. Akibatnya akan sangat sulit terjadi suatu perpindahan unsur-unsur budaya elite (*priyayi nduwuran*) ke budaya desa (*wong cilik*), namun tidak demikian sebaliknya (Resi, 2007).

Realitas historis membuktikan bahwasanya berkembangnya agama Islam di Nusantara yang lebih bercorak demokratik pada abad XVI dan XVII Masehi ternyata masih belum mampu menghancurkan benteng pemisah antara ideologi budaya kaum istana (*raja*) dan rakyat jelata (*kawula*). Dan sastra sejarah yang berkembang dari lingkup istana selain menunjukkan ekspresi jiwa budaya kraton juga lebih menyokong dominasi ideologi budaya (*cultural ideology*) yang lebih bersifat feodal dan istana sentris (Resi, 2007; Resi, 2010; Woodward, 2004; Kuntowijoyo, 1991; Birsyada, 2012; Kersten, 2013). Bahkan secara historis, munculnya Kerajaan-kerajaan Islam Nusantara, tidak mengubah budaya feodal nusantara yang telah terbangun sejak berabad-abad yang lalu (Woodward, 2004; Kersten, 2013; De Graaf dan Pegeaud, 2001; De Graaf, dkk, 2004; Rickelfs, M.C, 2001).

Secara teoritik, karya sastra sejarah yang hidup di pedesaan yang tidak didukung oleh tradisi tulis menghasilkan sastra lisan (*oral tradition*). Tradisi ini lebih mudah diterima oleh masyarakat pedesaan karena tanpa melibatkan kemampuan tulis menulis sehingga tradisi ini dapat melampaui batas-batas budaya. Sebaliknya karya sastra sejarah yang berkembang di kalangan istana dengan media bahasa tulis serta terikat oleh penyalin, sehingga tidak mampu di konsumsi oleh masyarakat umum. Artinya sastra sejarah yang berkembang saat itu hanyalah sebagai konsumsi kalangan elit *priyayi* (*wong nduwuran*).

Hal ini karena karya sastra jenis ini menjadi milik istana dan lebih banyak diciptakan untuk menopang keabsahan legitimasi dinasti yang berkuasa sekaligus menyokong kepentingan kerajaan (Woodward, 2004: 51; Kuntowijoyo, 1991). Tradisi yang berkembang di rakyat jelata (*kawula alit*) tersebut kemudian di sebut tradisi kecil. Sedang yang berkembang di istana dinamakan dengan tradisi besar (Resi, 2007; Resi, 2010).

Tradisi lisan yang berkembang dalam masyarakat dikenal dengan sastra rakyat. Realitas historis menunjukkan bahwasanya tradisi dalam bentuk ini muncul dalam bentuk naratif, legenda, mitos, maupun cerita-cerita binatang. Media yang disampaikan keseluruhannya berupa penuturan secara lisan. Ketekunan pemahaman dan penghafalan dalam tradisi lisan ini sangat menjadi prioritas agar tradisi ini senantiasa berkembang dan terpelihara dalam masyarakat. Karya sastra lisan cenderung mempunyai bentuk yang sederhana, dengan model-model stereotype sehingga mudah di ingat dan di sampaikan pada masyarakat. Disamping itu, cerita rakyat juga disampaikan dengan pemahaman, penafsiran, dan bahasa yang mudah sesuai dengan konteks kehidupan sehari-hari dilingkungan pedesaan yang tradisional. Meskipun karya sastra ini terkesan tertutup dan statis, hal ini justru merupakan kekuatan sastra itu untuk terus bertahan sesuai dengan setting budayanya pendukungnya (Resi, 2007; Birsyada, 2012). Singkatnya, tradisi lisan lebih mapan berkembang pada masyarakat pedesaan ketimbang sastra yang lahir dari kalangan istana (Resi, 2007). Artinya sastra lisan lebih merepresentasikan ideologi budaya *kawula alit* ketimbang elit *priyayi* kraton.

Jan Vansina sebagaimana dikutip Kuntowijoyo (2003: 25) memberi batasan tentang tradisi lisan (*oral tradition*) sebagai *oral testimony transmitted verbally, from one generation to the next one or more*. Menurutnya dalam tradisi lisan tidak termasuk kesaksian mata yang merupakan data lisan. Juga disini tidak termasuk rerasan masyarakat yang meskipun lisan tetapi tidak dienkulturasikan dari generasi ke generasi. Tradisi lisan dengan demikian terbatas di dalam

kebudayaan lisan dari masyarakat yang belum mengenal tulisan. Sama seperti dokumen dalam masyarakat yang sudah mengenal tulisan, tradisi lisan merupakan sumber sejarah yang merekam masa lampau. Dengan demikian tradisi lisan juga merupakan sumber penulisan bagi sejarawan.

Hal di atas sangat berbeda keadaannya dengan karya sastra yang hidup dalam tradisi istana (*big tradition*). Karya-karya sastra yang hidup di lingkungan istana mempunyai kecenderungan terpelihara dengan baik dan relatif dapat tetap bertahan. Secara teoritis, dalam hal ini ada peran raja yang dominan sebagai pemimpin tertinggi dalam kehidupan istana memegang peran yang sangat penting melindungi eksistensinya. Hal tersebut karena karya sastra sejarah yang berkembang di istana dalam bentuk tertulis lebih mengokohkan ideologi berpikir dalam perspektif trah keluarga kraton. Artinya dalam kaitan ini sang penulis sastra sejarah secara otomatis telah mengalami strukturisasi ideologis oleh perspektif pandangan raja dan kraton. Peran pujangga pembuat sastra sejarah tidak lebih sebagai aktor yang telah dikuasai secara kultural dan ideologis oleh konsep berpikir kraton. Hal tersebut karena dalam tradisi tulis yang berkembang dalam istana tidak mewajibkan seorang pengarang atau sastrawan melahirkan ide spontan, tetapi memberikan kesempatan bagi mereka untuk memilih, menyaring, mengubah isi karyanya. Dengan kata lain, dalam tradisi tulis pengarang atau sastrawan istana diizinkan untuk menciptakan hasil karyanya lebih sempurna dengan memanfaatkan bahan-bahan yang lebih banyak dan kompleks sesuai dengan kepentingan dan tujuan penulisan (Suryo, 1998; Resi, 2010; Birsyada, 2012). Singkatnya, tujuan penulisan sastra Jawa tidak lain adalah lebih menunjukkan dominasi kultural (*cultural domination*) serta ideologi budaya dalam perspektif istana.

Bertolak dari pandangan di atas telah cukup jelas bahwasanya sebuah karya sastra sejarah secara teoritik dibuat selain menjadi ekspresi jiwa pujangga juga sebagai salah satu upaya alat legitimasi kekuasaan sekaligus dominasi budaya kerajaan dan ideologi keluarga trah kraton. Penelitian ini ingin melihat lebih jauh secara kritis lewat tinjauan analisis teoritik *critical pedagogy*

dengan mengambil fokus kajian pada sastra Babad Tanah Jawi.

METODE PENELITIAN

Metode penelitian yang dipergunakan dalam studi ini menggunakan metode sejarah dengan pendekatan *multidimensional* (Kartodirdjo, 1982; Kartodirdjo, 1993). Prosedur penelitian dalam metode sejarah dilakukan melalui tahap-tahap sebagai berikut: sebagai tahap awal adalah pengumpulan sumber yang sesuai dengan permasalahan penelitian baik itu sumber primer maupun sekunder hal itu yang kemudian dinamakan *heuristik*. Pada tahap ini kegiatan mencari serta menghimpun data dan sumber-sumber sejarah atau bahan untuk bukti sejarah seperti: karya sastra babad, serat maupun buku-buku referensi lain yang akan mempunyai keterkaitan dengan permasalahan yang akan dibahas. Pada tahap ini peneliti mencari literatur-literatur kepustakaan yaitu buku-buku yang berhubungan dengan masalah yang menjadi bahan penelitian. Sumber-sumber yang digunakan dalam riset kepustakaan berguna sebagai bahan pembandingan, pelengkap dan penganalisa guna memperdalam permasalahan yang dibahas.

Tahap berikutnya adalah kritik sumber, yaitu menilai keadaan dan keautentikan sumber yang ditemukan baik secara eksternal maupun internal. Kritik sumber dapat dijadikan pembuktian jika sumber-sumber tersebut banar-benar merupakan fakta historis. Kritik ekstern digunakan untuk menentukan keaslian dan keautentikan sumber sejarah. Hal itu untuk menentukan apakah sumber itu merupakan sumber sejati yang dibutuhkan atau tidak. Kritik ekstern digunakan untuk menjawab tiga hal pokok: Keaslian sumber yang kita kehendaki; Apakah sumber itu sesuai dengan aslinya atau tiruan; dan Apakah sumber itu utuh atau telah di ubah-ubah (Wasino, 2007; Garaghan, S.J., Gilbert J.A, 1957; Gottschalk, 1986). Sedangkan kritik intern dilakukan setelah penulis selesai membuat kritik ekstern, setelah diketahui otentitas sumber, maka dilakukanlah kritik intern. Kritik intern digunakan untuk melakukan

pembuktian apakah sumber-sumber tersebut benar-benar merupakan fakta historis. Kemudian melakukan kritik intern dengan membandingkan antara data yang satu dengan data yang lain melalui studi kepustakaan. Langkah ketiga adalah tahap interpretasi atau penafsiran sejarah yang sudah diseleksi sebelumnya. Interpretasi merupakan cara untuk menentukan maksud saling berhubungan antara fakta-fakta yang diperoleh setelah terkumpul sejumlah informasi mengenai peristiwa sejarah yang sedang diteliti. Suatu peristiwa agar menjadi cerita sejarah yang baik maka perlu diinterpretasikan berbagai fakta yang lepas satu dengan lainnya harus dirangkaikan serta dihubungkan sehingga membentuk kesatuan yang bermakna. Dalam proses interpretasi tidak semua fakta dapat dimasukkan tetapi harus dipilih mana yang relevan dengan gambaran cerita yang akan disusun.

Tahap terakhir adalah penyusunan atau penulisan sejarah yaitu penyusunan fakta-fakta dalam suatu sintesis yang utuh sebagai suatu kesatuan dalam bentuk historiografi. Historiografi adalah sebuah cerita sejarah dari fakta-fakta hasil interpretasi diatas. Disini penulis secara jelas membuat cerita sejarah sesuai dengan fakta-fakta yang diperoleh selama penelitian. Adapun hasil penulisan sejarah yang dilakukan menggunakan pendekatan deskriptif. Sumber data yang dijadikan acuan penelitian berasal dari sumber primer maupun sekunder berupa sastra sejarah, yakni Babad Tanah Jawi dan beberapa sumber sekunder dari berbagai hasil penelitian terdahulu yang relevan. Dasar pemikiran di atas dipandang cukup untuk dijadikan acuan dalam studi ini hingga kajian ini dapat mendeskripsikan dan menganalisis secara kritis konten dari Babad Tanah Jawi. Dengan pendekatan *critical pedagogy* diharapkan dapat dihasilkan sebuah penjelasan yang mampu mengungkapkan motif dibuatnya Babad Tanah Jawi secara kritis.

HASIL PENELITIAN DAN PEMBAHASAN

Pendidikan kritis atau dalam bahasa Inggris dinamai dengan *Critical Pedagogy*

merupakan pendekatan dalam pendidikan yang menempatkan individu untuk mampu menghadapi dominasi. Secara teoritik, *Critical pedagogy* dalam wacana pendidikan, dalam hal orientasi politik cenderung berlawanan dengan ideologi konservatif dan liberal (Nuryanto, 2008:1). Jika dalam pandangan konservatif pendidikan bertujuan menjaga *status quo*, sementara bagi kaum liberal untuk perubahan moderat dan cenderung bersifat mekanis, maka paradigma kritis menghendaki perubahan struktur secara fundamental dalam politik ekonomi masyarakat dimana pendidikan berada (Fakih, 2001; Birsyada, 2014).

Sedangkan menurut Paulo Freire yang dikutip Monchinski (2008) menjelaskan bahwa "...*make oppression and its causes objects of reflection by the oppressed with the hope that from that reflection will come liberation*". Pandangan Paulo Freire tersebut ingin memperlihatkan pada kita semua bahwa *critical pedagogy* pada dasarnya adalah sebuah refleksi terhadap ketertindasan dan berbagai alasan yang menyebabkannya, sehingga dengan refleksi itu diharapkan akan menuju kepada kebebasan. Singkatnya, *critical pedagogy* menuntun kepada seseorang maupun masyarakat agar dapat keluar dari berbagai tekanan dominasi *suprastruktur* yang cenderung bersifat menindas.

Secara teoritik, *Critical Pedagogy* merupakan pandangan yang bersifat *transdisiplin* dan banyak dipengaruhi oleh beberapa pemikiran seperti Marxisme, teori kritis Mazhab Frankfurt, feminisme, poskolonialisme, poststrukturalisme, media studies, cultural studies, anti-racis studies, dan posmodernisme, selain itu dipengaruhi oleh pemikiran dari Antonio Gramsci tentang pengetahuan dan hegemoni, serta Paulo Freire tentang pendidikan kaum tertindas. Ditangan Paolo Freire-lah *critical pedagogy* banyak dipakai dan dikembangkan di negara-negara Amerika Latin secara meluas (Listyana, Lavandez, & Nelson, 2004:9; Agus Nuryatno, 2008:4; McLaren dan Leonard, 2004; McLaren, 1995; Birsyada, 2014).

Sebagai pendekatan dalam pendidikan, secara historis *critical pedagogy* mulai muncul

pada tahun 1960-an dan berkembang secara luas di Amerika Serikat sekitar 30 tahun yang lalu sebagai model pendidikan dan pembelajaran yang menyediakan inovasi pembelajaran untuk pemberdayaan. Model ini mulai dikenalkan oleh Paulo Freire dan beberapa teoretisi pendidikan lain yang berpengaruh terhadap pembelajaran dan aktivitas di *grass root*, dan banyak mengawali transformasi pendidikan yang bertujuan untuk menghubungkan antara teori dan praktik sebagai upaya pemberdayaan masyarakat (McLaren dan Leonard, 2004). Pendidikan model ini juga menawarkan pembebasan masyarakat dari dominasi politik yang menghegemoni masyarakat kelas bawah.

Di dalam pendidikan, *critical pedagogy* memiliki fungsi untuk mengubah ketidaksetaraan hubungan yang muncul akibat kekuasaan yang mendominasi masyarakat. Dengan demikian, *critical pedagogy* mencoba melakukan pendekatan yang lebih lentur untuk mendekonstruksi struktur hirarkis yang melemahkan demokratisasi masyarakat, serta melakukan redefinisi atas pengetahuan, dan memahami bagaimana pengetahuan itu dibuat dan mengubah ketidakadilan (Ochoa & Lassale, 2008:1; Birsyada, 2014). Secara teoritik, *critical pedagogy* merupakan kebiasaan berpikir, membaca, menulis, dan mengungkapkan sesuatu untuk memahami makna yang terdalam, memahami akar permasalahan berdasarkan konteks sosial, ideologi, dan pemahaman personal atas segala macam kegiatan, peristiwa, objek, proses, organisasi, pengalaman, teks, pokok bahasan, kebijakan, media massa, maupun wacana. Oleh karena itu dalam *critical pedagogy*, Freire sebagaimana dikutip Smith (2008) mengolompokkan menjadi 3 tahapan seseorang dalam berpikir kritis. *Pertama* adalah yang dinamakan dengan kesadaran *magis*. Pada tahap ini masyarakat tidak mampu melihat kaitan antara satu faktor dengan factor lainnya. Misalnya masyarakat miskin yang tidak mampu melihat kaitan antara kemiskinan mereka dengan sistem politik dan kebudayaan. Kesadaran *magis* lebih melihat faktor diluar manusia (natural maupun supranatural) sebagai penyebab dan ketidakberdayaan.

Kedua, adalah masyarakat dalam tahap kesadaran *naif*, keadaan yang dikategorikan dalam tingkatan ini adalah lebih melihat pada aspek manusia menjadi akar penyebab masalah masyarakat. Sedangkan pada tahap ketiga adalah tingkatan pada pemahaman kesadaran kritis. Kesadaran ini lebih melihat aspek sistem dan struktur sebagai sumber masalah. Pendekatan struktural menghindari “blaming the victims” dan lebih menganalisis. Untuk secara kritis menyadari struktur dan sistem sosial, politik, ekonomi, budaya dan akibatnya pada keadaan masyarakat.

Dalam konsepsi teoritiknya, Paolo Freire percaya bahwa sebuah tatanan masyarakat yang tidak adil, sistem norma, prosedur, kekuasaan dan hukum memaksa individu-individu untuk percaya bahwa kemiskinan dan ketidakadilan adalah fakta yang tidak terelakkan dalam kehidupan manusia; bahwa tatanan yang tidak adil ini telah meletakkan kekuasaan di tangan segelintir orang dan menempatkan mitos-mitos di pikiran semua orang (Smith, 2008). Kekuasaan digunakan oleh masyarakat yang tidak berkeadilan untuk memaksa dan mengorbankan fisik manusia, sedangkan mitos-mitos sosial dan konsep-konsep distortif tentang kehidupan manusia menjustifikasi dan merasionalisasi pemaksaan tersebut. Oleh sebab itulah orang-orang yang berkuasa sangat percaya bahwa mereka diharuskan menggunakan kekuasaannya untuk memelihara tatanan dan stabilitas masyarakat. Sementara itu orang-orang yang tidak berdaya menerima ketidakadilan serta ketidakberdayaannya sebagai keniscayaan dan melirik sumber-sumber harapan lain, seperti *surge* atau keberuntungan. Freire percaya jika sistem yang tidak adil pasti bersifat menindas, karena hanya melalui penindasan kelompok yang berkuasa bisa melanggengkan sistem yang tidak adil tersebut.

Sejalan dengan pikiran Freire, Henry Giroux yang dikutip Monchinski (2008:2) juga menyatakan bahwa *critical pedagogy* sama dengan *political pedagogy*, artinya adalah *critical pedagogy* menyatakan bahwa proses pendidikan pada dasarnya bersifat politik, yang bertujuan untuk mewujudkan sebuah keterhubungan, kesepahaman, dan keterpautan secara kritis

dengan berbagai isu-isu sosial dan bagaimana memaknainya. Oleh sebab itu maka diperlukan sebuah proses penyadaran masyarakat dalam menganalisa berbagai sub-sub wacana sosial dan budayanya. Proses penyadaran ini menurut Paulo Freire (2008:2-3) memungkinkan seseorang untuk memasuki proses sejarah sebagai subjek-subjek yang bertanggung jawab, dan mengantarkan mereka masuk kedalam pencapaian afirmasi diri sendiri sehingga menghindarkan fanatisme. Nuryanto (2008:9) lebih lanjut menjelaskan bahwa proses penyadaran menjadikan seseorang memiliki *critical awareness*, sehingga mampu melihat secara kritis kontradiksi-kontradiksi social yang ada di sekelilingnya dan mengubahnya.

Dalam *critical pedagogy*, satu kata kunci yang melingkupi keseluruhan landasan., pelaksanaan, dan upaya pencapaian tujuannya adalah adanya “kritik”. Kritik dalam pandangan *critical pedagogy* berarti” usaha-usaha untuk mengensipasi diri dari penindasan dan *alienasi* yang di hasilkan oleh hubungan-hubungan kekuasaan di dalam masyarakat, sehingga mampu menyingkap kenyataan sejarah sekaligus hendak membebaskan masyarakat (Agus Nuryanto, 2008:28). Secara operasional, Kuntowijoyo (1995) lebih tegas menyatakan bahwa *critical pedagogy* pada dasarnya menyangkut tiga hal, yakni aspek (1) mengapa sesuatu terjadi, (2) apa yang sebenarnya terjadi, serta (3) ke mana arah kejadian-kejadian itu. Dari pemikiran tersebut dapat disimpulkan bahwa kandungan yang harus terdapat dalam *critical pedagogy* meliputi aspek (1) kausalitas, (2) kronologis, (3) komprehensif, serta (4) kesinambungan. Aspek kausalitas menggambarkan kondisi masyarakat dalam berbagai aspek yang turut melatarbelakangi terjadinya suatu peristiwa. Aspek kronologis adalah urutan terjadinya suatu peristiwa. Sedangkan aspek komperhensif adalah menghubungkan antara peristiwa satu dengan peristiwa yang lainnya secara utuh. Sedangkan aspek kesinambungan atau keberlanjutan dan keterkaitan peristiwa tesebut dengan peristiwa lainnya.

Menurut Smith (2008) yang menjadi perbedaan antara *critical pedagogy* dengan bentuk pendidikan lain adalah bahwa pertanyaan-pertanyaan yang diajukan dalam *Conscientizacao* atau kesadaran tidak memiliki jawaban yang telah diketahui sebelumnya. Pendidikan bukanlah pengorganisasian fakta yang sudah diketahui sedemikian rupa sehingga orang bodoh melihatnya sebagai sesuatu yang baru. Disinilah, *Conscientizacao* adalah sebuah pencarian jawaban-jawaban secara kooperatif atas masalah-masalah yang tidak terpecahkan yang dihadapi oleh sekelompok orang. Dengan demikian, tidak ada “ahli” yang mengetahui jawaban-jawaban tersebut dan pekerjaannya mentransfer jawaban-jawaban tadi. Setiap individu memiliki kebenaran yang sama, tetapi berbeda dalam hal cara melihat persoalan yang harus didefenisikan dan cara mencari jawabanya yang harus diformulasikan.

BABAD TANAH JAWI DALAM PERSPEKTIF CRITICAL PEDAGOGY

Dalam tradisi kekuasaan Jawa, hubungan antara *kawula* (rakyat) dengan *gusti* (raja) menggambarkan sebuah keniscayaan yang terangkum dalam kata *pinesthi* dan *tinitah*. Secara teoritik, perkataan *pinesthi* (ditakdirkan) dan *tinitah* (dijadikan rakyat) menunjukkan suatu hubungan kemesraan antara tuan-hamba. Dalam aturan main yang demikian, orang akan menerima status sosial yang mereka miliki, terutama karena faktor kelahiran (genealogi) atau *trah* dan hanya sedikit sekali disebabkan karena usaha. Kata *kawula* dan *gusti* memiliki implikasi status sosial yang segregatif. Sebutan *kawula* berarti *abdi* atau hamba yang merupakan orang atau kelompok yang menduduki status yang rendah dalam masyarakat, sedangkan *gusti* atau tuan menduduki status yang tinggi dalam masyarakat. Dalam ideologi Jawa corak hubungan yang demikian sering disebut

dengan hubungan *manunggaling kawula lan gusti* yang telah mengalami perkembangan secara sosiologis (Wasino, 2014; Moertono, 1985; Laksono, 1985; Resi, 2007).

Sedangkan Kartodirdjo (1984) memandang bahwasanya dalam tradisi kekuasaan Jawa selalu menunjukkan hubungan ketertiban sosial antara pemegang kekuasaan (raja) dan rakyat diliputi suatu kesakralan, karena setiap masyarakat akan selalu mengaitkan ketertiban sosialnya pada suatu ketertiban di atasnya, dan dalam hal masyarakat tradisional, dengan kosmos. Kekuasaan itu sakral sifatnya karena setiap masyarakat mengukuhkan kerinduannya untuk menjadi abadi dan takut akan kembalinya *khaos* sebagai perwujudan kematiannya sendiri. Untuk itulah ketaatan terhadap raja dalam tradisi kekuasaan Jawa dianggap sama posisinya terhadap ketaatan terhadap Tuhan.

Raja dalam tradisi masyarakat Jawa dipresepsikan sebagai pusat *mikrokosmos* (jagad cilik) yang ditandai dengan adanya tiga kedudukan raja yaitu sebagai wakil Tuhan, sebagai sumber hukum, dan sebagai penerang serta pelindung wilayahnya (Soeratman, 1989). Raja juga mengatur, memimpin, orang yang memerintah, sedangkan rakyat adalah sasaran yang diatur, dipimpin dan diperintah inilah yang dinamakan dengan tradisi ikatan *manunggaling kawula lan gusti* (Moertono, 1989). Selain kedudukan raja, masalah keturunan dalam kerajaan terutama persoalan silsilah keturunan raja (darah biru) sangat ampuh untuk melanggengkan kekuasaannya. Oleh karena itu secara teoritis, corak pandangan sebagaimana dijelaskan di atas adalah merupakan *prototipe* dari masyarakat tradisional di Jawa.

Bertitik tolak dari pandangan-pandangan di atas maka secara teoritik penulis atau pujangga karya sastra sejarah dimana yang bersangkutan adalah sebagaimana besar berada dalam hirarki kekuasaan kerajaan yang diwujudkan sebagai *abdi dalem* raja, maka secara tidak langsung hasil karya pujangga tersebut sedikit banyak terpengaruh oleh dominasi ideologi pemikiran raja dan lingkungan istana sebagai pusat

suprastruktur. Dalam wacana *critical pedagogy*, sastra istana hasil karya pujangga tersebut secara otomatis telah di strukturkan oleh dominasi ideologi budaya kekuasaan raja. Pada konteks pujangga sebagai *abdi dalem* raja, mereka secara kesadaran *magis* akan menerima kekuasaan raja tersebut dengan apa adanya serta penuh kesadaran diri sebagai wujud bentuk ketaatan pada raja yang dipersamakan dengan ketaatan kepada Tuhan. Sebagai konsekuensi orang Jawa yang sejati dimana lebih mementingkan untuk menjadi manusia utama. Untuk itulah dalam ideologi Jawa ditanamkan hidup untuk tidaklah perlu mengejar keuntungan duniawi, tetapi lebih memberi keutamaan sifat dan sikap hidup sehingga dapat mencapai tingkatan pribadi orang yang *njawani* (Mulyanto, 1990; Mulder, 2001:67-68). Singkatnya, pujangga pembuat sastra sejarah telah terikat oleh kekuasaan budaya istana. Dalam hal ini posisinya telah mengalami apa yang dinamakan dengan subordinasi oleh kepentingan-kepentingan kerajaan.

Bentuk-bentuk upaya domianasi dan legitimasi kekuasaan lainnya dapat dilihat dalam tradisi kepemimpinan Jawa dimana Raja disimbolkan mendapatkan legitimasinya lewat kekuatan *magis* (wahyu) atau *kasekten* serta silsilah *genealogis* dari para dewa atau orang yang dianggap suci (Nabi). Oleh karena itu untuk melegitimasi kekuasaannya setiap raja akan mendapatkan kesakralan yaitu memperoleh *wahyu* kraton. Karena kesakralan inilah isi karya sastra sejarah secara essensi banyak cenderung mengukuhkan legetimasi *genealogi* kekuasaan raja. Jadi, raja dalam perspektif ini adalah sebagai tokoh yang dianggap memiliki kesakralan kekuatan *supranatural* yang tidak dimiliki oleh orang laian, juga menjadi panutan *kawulanya*. Raja telah mendapatkan *wahyu* kraton untuk memimpin *kawulanya*, artinya raja mutlak memperoleh legitimasi atas kekuasaannya yang *absolut* untuk memerintah rakyatnya. Untuk memperkuat legitimasi inilah, raja memerintahkan pujangga sastra membuat karya sastra yang mengokohkan kesakralan serta legitimasi kewahyuannya tersebut (Kartodirdjo, 1984). Dalam sastra sejarah seperti Babad Tanah Jawi hal-hal di atas sangat jelas ditunjukkan

bentuk-bentuk sakralisasi kekuasaan yang akan meneguhkan legitimasi *genealogi* keturunan raja-raja Jawa dimana tiap-tiap pergantian kekuasaan pasti akan dibarengi dengan munculnya apa yang dinamai dengan *wahyu* kraton (Resi, 2007; Resi, 2010).

Secara kultural dalam tradisi Jawa, legitimasi kekuasaan raja lewat sakralisasi sebagaimana di jelaskan di atas sengaja diciptakan lewat karya sastra istana untuk mengokohkan posisi raja di hadapan kawulanya juga secara terus menerus bahwasanya persoalan silsilah keturunan raja (darah biru) akan selalu di munculkan bahkan di modifikasi sedemikian rupa sebagai alat legitimasi yang sangat ampuh untuk melanggengkan kekuasaannya. Fortes (dalam Balandier: 66-67) mengemukakan bahwasanya pada masa masyarakat tradisional masalah *genealogi* atau asal-usul keluarga keturunan sangatlah ampuh dalam melanggengkan posisi sebagai penguasa. Karena keturunan atau kekerabatan merupakan salah satu sarana legitimasi yang kuat dalam melanggengkan kekuasaan dinasti (Woodward, 2004:53-54). Oleh sebab itulah karya sastra dibentuk dan dibuat sedemikian rupa untuk menumbuhkan kesadaran terutama para *abdi dalem* raja untuk memiliki sikap loyalitas, patuh dan taat pada pemerintah raja serta mendukung atasan dalam mencapai tujuan, dalam konsepsi budaya Jawa di sebut *Satya Bela Bakti Prabhu* (Widyawati, 2010: 38-39). Karya sastra sejarah yang dibuat oleh pujangga *abdi dalem* kraton dibuat untuk menumbuh kembangkan kesadaran *magis* masyarakat Jawa sekaligus menundukkan bahwasanya rakyat atau *kawula* selalu dalam posisi yang *inferior*.

Dalam studi ini akan difokuskan kajian pada sastra Babad Tanah Jawi sebagai objek analisis *critical pedagogy*. Babad Tanah Jawi menurut Resi (2007) tergolong dalam jenis *genre* baru dalam warisan sastra Nusantara tradisional. Bahkan beberapa ahli menyebut bahwa jenis sastra seperti Babad Tanah Jawi muncul bersamaan dengan berkembangnya agama Islam di Nusantara sekitar abad XIV dan XV Masehi. Meskipun pernyataan itu sebenarnya tidak sepenuhnya benar, karena di Jawa pada masa

Hindu sudah ditulis *Kitab Pararaton*, yang mempunyai ciri-ciri karya sastra seperti yang dimaksud. Demikian pula di Bali, masyarakat Bali yang sampai sekarang penduduknya sebagian besar tetap menganut agama Hindu itu nenek moyang mereka juga sudah menulis *Babad Buleleng*. Namun, memang harus diakui juga jika kedatangan Islam telah memperkenalkan tulisan Jawi pada masyarakat yang memberikan kontribusi besar bagi penulisan karya-karya sastra.

Kedatangan Islam memberikan warna lain dalam pembuatan karya sastra sejarah terutama dalam karya bentuk *babad* yang jika dilihat dari isinya lebih cenderung mempersepsikan cara berpikir Islam Jawa. Pandangan inilah yang menyebabkan perbedaan antara sumber karya sastra babad era Islam dengan karya sastra pada era Hindu-Budha atau karya yang ditulis oleh orang Hindu-Budha sebagai pujangganya (Suryo, 1998). Perbedaan ini muncul tidak hanya dengan sumber karya sastra, namun banyak juga kesimpangsiuran antara sumber *babad* dengan sumber penelitian dari barat. Ketika sang pujangga penulis *babad* beragama Islam, maka sedikit banyak nilai-nilai ideologi Islam akan masuk dalam tulisan pengarang *babad* tersebut, begitu juga sebaliknya ketika karya sastra tersebut yang membuat adalah orang Hindu, maka ideologi konsep dalam persepsi Hindu akan banyak mewarnai isi karya sastra tersebut (Resi, 2007; Resi, 2010; Birsyada, 2012).

Kebiasaan menuliskan waktu merupakan salah satu unsur yang baru dalam penulisan karya sastra sejarah pada masa Islam, meskipun sebenarnya dalam masyarakat tradisional penentuan waktu sudah ada berdasarkan hitungan tahun Hindu memakai Saka. Pergeseran waktu yang di tandai dengan bulan-bulan tertentu bagi umat Islam seperti bulan Ramadhan, Dzulhijah, Syawal, Maulid secara tidak langsung mengubah cara berpikir dan konsep kebudayaan masyarakat. Hal ini dapat ditarik sebuah pandangan awal jika runtuhnya kerajaan Majapahit yang kemudian digantikan oleh Demak yang bercorak Islam

menimbulkan revolusi budaya yang sangat derastis di Jawa pada abad XV-XVI. Struktur budaya Hindu-Budha telah digantikan dengan struktur Islam berlangsung secara cepat karena didukung penguasa yang telah beragama Islam. Penguasa-penguasa Islam inilah yang dikemudian hari lewat para pujangganya akan banyak menulis karya sastra sejarah menurut persepsi penguasa. Gagasan ini diterapkan oleh raja dan keluarga istana dalam rangka upaya untuk menciptakan dominasi budaya istana terhadap masyarakat Jawa. Singkatnya, isi sastra Jawa seperti halnya Babad adalah wujud pengejawantahan pola berpikir istana untuk melegitimasi *genealogi* keturunan dan upaya sakralisasi keluarga raja (Kuntowijoyo, 1991; Kartodirdjo, 1984).

Secara teoritik, berdasarkan isinya karya sastra sejarah Nusantara mengandung beberapa unsur yang mencerminkan *genre* karya itu. Paling tidak ada tiga unsur yang menjadi ciri dalam karya sastra sejarah Nusantara, yaitu menceritakan asal-usul raja, kisah pembukaan suatu negeri, dan kedatangan Islam di Nusantara. Dalam ketiga unsur itu, penulis karya sastra sejarah selalu menggunakan mitos sebagai pelengkapannya. Mitos di pergunakan seluas-luasnya oleh penulis sehingga sering dikatakan menjadi bagian yang tidak terpisahkan dalam karya sastra sejarah Nusantara. Mitos-mitos itu di pergunakan dalam bagian-bagian cerita tertentu dan masing-masing memperlihatkan hubungannya dengan latar belakang budaya dan pemikiran yang mempengaruhinya (Resi, 2010).

Babad Tanah Jawi atau dalam naskah disebut Babad Kraton yang paling tua ditulis oleh Tumenggung Jayengrat yang tidak lain adalah menantu dari Sultan Hamengkubuwana I yang penggarapannya selesai pada tahun 1777 Masehi. Dalam studi ini yang dipergunakan sebagai sumber adalah naskah Babad Kraton versi koleksi *The British Library*, London, dengan nomor katalog BM Add. MS.12320 yang kemudian dibuat dalam microfilm naskah Babad Kraton sekarang ada dalam Kawedanan Ageng Punakawan Widya Budaya Kraton Yogyakarta. Sebagai karya sastra yang di tulis atas perintah raja, karya ini tidak dapat dilepaskan dengan

hal-hal yang berkaitan dengan asal usul *genealogi* raja. Oleh sebab itu cerita tentang asal usul raja yang memerintah menjadi bahan utama yang diperhatikan dalam sastra Babad Tanah Jawi tersebut. Penulis karya sastra sejarah mengemukakan ceritanya sendiri tentang asal-usul raja. Sebagaimana contoh dalam naskah *Babad Kraton* atau lazim disebut *Babad Tanah Djawi* Tumenggung Jayengrat (1777), kemudian ditulis kembali versi Rass, JJ (1987) dan versi Wiryapanitra (1993) semua versi Babad Tanah Jawi tersebut menjelaskan asal usul Raja Jawa adalah keturunan Nabi Adam menurunkan Nabi-nabi lain, kemudian nabi-nabi itu menurunkan dewa-dewa, sampai kepada Dewa Wisnu. Dewa Wisnu menurunkan tokoh-tokoh dalam mitologi pewayangan sampai raja-raja Jawa. Dewa Wisnu dipergunakan sebagai simbol yang mewakili tradisi Hindu dimana sejak abad ke delapan sudah menjadi pujaan bagi masyarakat Jawa (Kroom, NJ, 1956).

Bertolak dari pemaparan di atas dapat dijelaskan bahwasanya Babad Tanah Jawi selain menunjukkan upaya domiansi buaya kerajaan juga berusaha mengintegrasikan legitimasi antara ideologi Hindu dan Islam. Sehingga dengan demikian kekuasaan raja dianggap syah menurut tradisi Hindu dan Islam karena jalur *genealogi* raja-raja Jawa sampai dengan Mataram Islam secara *genealogi* adalah jalur keturunan Nabi Adam (Islam) juga keturunan para Dewa (Hindu). Dalam tradisi kekuasaan kerajaan-kerajaan Islam di Jawa, Raja direpresentasikan sebagai pusat kosmos di muka bumi disimbolkan sebagai *khalifatulloh fil ardhi* adalah payung bagi *genealogi* tradisi Hindu Jawa maupun tradisi Islam. Singkatnya, Babad Tanah Jawi ingin menghubungkan secara *genealogi* antara *trah* versi ideologi Hindu-Budha dengan Islam. Sehingga dalam tradisi kekuasaan Jawa, dengan menyatukan *trah* dari kedua jalur *genealogi* tersebut diharapkan dapat menundukkan rakyat Jawa dari ideologi budaya kedua belah pihak. Oleh karena telah mendapat keabsahan dari jalur keturunan baik dari Hindu-Budha lewat dewa-dewa maupun dari jalur Islam melalui Nabi Adam. Dalam konteks inilah, secara kultural legitimasi kekuasaan raja lewat *genealogi* tersebut

akan di kukuhkan secara simbolik dalam memerintah serta mewujudkan ketertiban tatanan masyarakat.

Menurut Resi (2007) munculnya tokoh-tokoh Dewa dari mitologi Hindu dalam penulisan Babad Tanah Jawi merupakan upaya penulis untuk menghubungkan kembali tradisi Hindu lama dengan tradisi Islam. Hal ini menguatkan kedudukan raja-raja Jawa, terutama raja Kasultanan Yogyakarta bahwa mereka adalah keturunan garis *panghiwa* dari dewa-dewa Hindu dan garis *panengen*, adalah keturunan Nabi Adam as. Pandangan Resi (2007) sejalan dengan pemikiran Soeratman (1989) yang mengemukakan bahwasanya dalam tradisi kekuasaan Jawa, *kraton* tidaklah hanya menjadi pusat pemerintahan, melainkan juga sebagai pusat kebudayaan. Dalam konteks tersebut, dengan menghidupkan kembali nilai-nilai lama kebudayaan Hindu-Budha yang disandingkan dengan kebudayaan Islam maka membenarkan adanya *kontinuitas* budaya antara tradisi pra-Islam dengan kebudayaan Islam itu sendiri. Hal tersebut sangat sejalan dengan teori kontinuitas yang diutarakan Berg bahwa budaya Jawa Hindu tidak hilang begitu saja namun terus hidup menyesuaikan diri dengan budaya masyarakatnya yang terus berkembang. (Berg, C.C, 1974).

Dalam Babad Tanah Jawi, asal-usul keturunan raja yang di ceritakan dalam karya sastra sejarah tersebut, di susun alur keturunan raja-raja dengan sangat runtut dan rapi. Alur keturunan itu di susun oleh pengarang (pujangga *kraton*) agar kedudukan dan keabsahan raja yang memerintahkan penulisan itu dapat di pertanggungjawabkan. Alur keturunan yang dibuat dalam cerita itu, pada awal cerita biasanya agak kabur dan nama-nama yang di kemukakan sering kali asing serta kurang begitu di kenali. *Babad Tanah Jawi* adalah salah satu contoh karya sastra sejarah yang menceritakan pembukaan suatu wilayah negeri sekaligus menjelaskan asal-usul Raja-raja Jawa semenjak pra-Islam sampai Kerajaan Mataram Islam (Jayengrat, 1777; Rass, JJ, 1989; Wiryapanitra, 1993). Walaupun Babad Tanah Jawi terkesan memaksakan model runtutan asal-

usul dari keluarga *trah* Mataram. Suryo (1998) sendiri tetap optimis memandang karya sastra Jawa merupakan dokumen historis dan kultural yang penting bagi masyarakat Jawa dan Nusantara, karena didalamnya berisi tentang proses Islamisasi di lingkungan masyarakat Jawa.

Bila kita menengok sejarah Islamisasi di tanah Jawa, munculnya Demak sebagai basis masyarakat Islam menjadikan sebuah konversi agama sekaligus budaya Hindu-Budha yang sejak lama terbangun dalam pola sikap hidup orang Jawa yang telah turun temurun. Kebudayaan Hindu dan Budha pada jaman Majapahit telah mengalami pertarungan dengan kebudayaan Islam Asya'arie (2002:18-19; Atmadja, 2010; Birsyada, 2012). Konversi agama sekaligus budaya tersebut berimplikasi pada perpindahan dari kebudayaan Hindu dan Budha menuju kebudayaan yang bercorak ideologi Islamisentris (Atmadja, 2010). Secara historis, kerajaan Demak dan Mataram menunjukkan titik balik berkembangnya kebudayaan Islam terutama dalam bidang penulisan karya sastra. Oleh sebab itulah karya sastra Jawa yang dibuat pada era Kerajaan Islam ini menunjukkan eksistensinya sebagai bagian dari dominasi budaya Islam. Karya sastra pada jaman ini didominasi oleh Suluk, Serat dan Babad yang didalamnya banyak mengandung unsur nilai-nilai ajaran tasawuf, etika dan mistik kejawen yang cenderung *sinkretik* (Rass JJ, 1987; Suryo, 1998; Florida, 2003; Woodward, 2004; Resi, 2007). Pada masa inilah, sastra seperti Babad Tanah Jawi adalah sebagai representasi kultural budaya *kraton* yang bercorak Islam.

PENUTUP

Kesimpulan dalam penelitian ini adalah sastra Babad Tanah Jawi dalam tinjauan *critical pedagogy* menunjukkan upaya dominasi budaya istana (cultural empire) serta mengukuhkan legitimasi *genealogi* *trah* keluarga *kraton* sebagai pusat kekuasaan di Jawa. Dominasi tersebut ditunjukkan lewat cerita-cerita mitos, magis, sakral dan *supranatural* untuk menumbuhkan kesadaran *magis* rakyat atau

kawula. Singkatnya, Babad Tanah Jawi lebih menunjukkan strategi imperium kebudayaan istana (cultural empire) yang secara halus lebih cenderung menanamkan kesadaran *magis* sebagai upaya menundukkan rakyat ketimbang mengembangkan pola-pola kebudayaan yang akan mengantarkan pada kesadaran kritis masyarakat Jawa. Babad Tanah Jawi juga menunjukkan bahwa sistem kelas atau *kasta* pada masa pra-Islam coba dihidupkan kembali dalam bentuk cerita sejarah untuk menopang kekuasaan wibawa *kraton* sebagai pusat *suprastruktur* di tanah Jawa. Saran dalam studi ini adalah mensosialisasikan temuan ini kepada khalayak umum sebagai bagian dari basis pengembangan pendidikan kritis sekaligus menambah khasanah pengetahuan baru bagi historiografi Nusantara. Kedua, *critical pedagogy* dapat dikembangkan lebih luas sebagai alat analisis teks-teks sejarah. Ketiga, temuan ini perlu dikembangkan lebih lanjut sebagai studi yang mencoba untuk memformulasikan berbagai pendekatan atau model pendidikan sejarah bagi masyarakat dalam kerangka pendidikan kritis.

DAFTAR RUJUKAN

- Asy'arie, M. 2002. *Menggagas Revolusi Kebudayaan Tanpa Kekerasan*. Yogyakarta: LESFI.
- Atmadja, N.B, 2010. *Genealogi Keruntuhan Majapahit Islamisasi, Toleransi dan Pemertahanan Agama Hindu di Bali*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Balandier, G. 1986. *Antropologi Politik*. Jakarta: CV.Rajawali.
- Berg, C.C, 1974. *Penulisan Sejarah Jawa*. Terjemahan. Gunawan. Jakarta: Bhatara.
- Birsyada, M., 2012. *Peristiwa Konflik Pecahnya Keluarga Di Kerajaan Demak Dalam Persepsi Penulis Babad*. Tesis UNNES. Tidak diterbitkan.
- _____, 2014. *Pengembangan Model Pembelajaran IPS dengan Pendekatan Konstruktivisme di Sekolah*. Jurnal Forum Ilmu Sosial volume 41 Nomor 2 Desember. Semarang: Fis Unnes.
- De Graaf, HJ dan Pigeaud, TH, 2001. *Kerajaan Islam Pertama Di Jawa*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- De Graaf, dkk, 2004. *Cina Muslim Di Jawa Abad XV dan XVI antara Historisitas dan Mitos*. Yogyakarta: TiaraWacana.
- Fakih, M. 2001. "Ideologi dalam Pendidikan, Sebuah Pengantar". Kata Pengantar dalam William F. O'neil. 2001. *Ideologi-Ideologi Pendidikan*. Penerjemah Omi Intan Naomi. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Florida, N K. 2003. *Menyurat Yang Silam Menggurat Yang Menjelang Sejarah sebagai Nubuat di Jawa Masa Kolonial*. Yogyakarta: Bentang Budaya.
- Garaghan, S.J., Gilbert J.A . 1957. *Guide to Historical Method*. London : Macmillan Education LTD.
- Gottschalk, L. 1986. *Mengerti Sejarah*. Jakarta :UI Press.
- Kartodirdjo, S. 1982. *Pemikiran dan Perkembangan Historiografi Indonesia*. Jakarta: Gramedia.
- _____, 1984. *Kepemimpinan Dalam Dimensi Sosial*. Jakarta: LP3ES.
- _____, 1993. *Pendekatan Ilmu Sosial dalam Metodologi Sejarah*. Jakarta: Gramedia.
- Kersten, C. 2013. Review of Mark Woodward, *Java, Indonesia and Islam*. International Journal Shopia, Springer vol 52. Hlm 209–212.
- Krom, NJ, 1956. *Zaman Hindu, terjemahan Arif Effendi*. Jakarta: Pustaka Sarjana.
- Kuntowijoyo, 1991. *Paradigma Islam Intepretasi Untuk Aksi*. Bandung: MIZAN.
- _____, 1995. *Pengantar Ilmu Sejarah*. Yogyakarta: Bentang Budaya.
- _____, 2003. *Metodologi Sejarah Edisi ke-2*. Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Laksono, P. M, 1985. *Tradisi Dalam Struktur Masyarakat Jawa: Kerajaan dan*

- Pedesaan*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.
- Lestyana, Pepi, Lavandez, Magaly & Nelson, Thomas. 2004. "Critical pedagogy: Revitalizing and Demoratizing Techer Education". *Teacher Education Quarterly*. Winter 2004. Hlm. 3-15. Dalam [http://www.teqjournal.org/backvols/2004/31 1/volume 1. htm](http://www.teqjournal.org/backvols/2004/31%201/volume%201.htm) Di unduh 5 Mei 2011.
- McLaren, P. 1995. *Critical Pedagogy and Predatory Culture*. London & New York: Routledge.
- McLaren, Peter, Leonard, Peter, 2004. *Paulo Freire A Critical Encounter*. Taylor & Francis e- Library. Routledge.
- Monchinski, T. 2008. *Critical Pedagogy and Everday Classroom*. New York: Springer.
- Moretono, S.1989. *Negara dan Usaha Bina Negara di Jawa Pada Masa Lampau: Studi Tentang Masa Mataram II, Abad XVI sampai XIX*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.
- Mulder, N. 2001. *Mistisisme Jawa Ideologi Di Indonesia*. Yogyakarta: LkiS.
- Mulyanto, dkk. 1990. *Biografi Pujangga Ranggawarsito*. Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.
- Nuryanto, AM. 2008. *Mazhab Pendidikan Kritis. Menyingkap Relasi Pengetahuan. Politik, Kekuasaan*. Yogyakarta: Resist Book.
- Ras,J.J, 1987. *Babad Tanah Jawi De prosaversie van Ngabehi Kertapradja voor het uitgegeven door J.J.Meinsma en getranscribeerd door W.L.Olthof*. Holland:Foris Publication.
- Resi, M. 2007. *Babad Kraton Analisis Simbolisme Struktural Upaya Untuk Memahami Konsep Berpikir Jawa Islam*. Desertasi: UIN Sunan Kalijaga.
- _____, 2010. *Islam Melayu vs Jawa Islam*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Rickelfs, M.C, 2001. *A History Modern of Indonesia Since. c. 1200 Third Edition*. Palgrave Houndmills, Basingstoke, Hampshire RG21 6XS Companies and representatives throughout the world.
- Smith, W.A. 2008. *Conscientizacao Tujuan Pendidikan Paulo Freire terjemahan Agung Prihantoro*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Soeratman, D. 1989. *Kehidupan Dunia Kraton Surakarta 1830-1939*. Yogyakarta: Taman Siswa.
- Suryo, D. 1998. *Islam & Khasanah Budaya Kraton Yogyakarta*. Yogyakarta: Yayasan Kebudayaan Islam Indonesia.
- Wasino, 2007. *Dari Riset Hingga Tulisan Sejarah*. Semarang: Unnes Press.
- _____, 2014. *Modernisasi Di Jantung Budaya Jawa Mangkunegaran 1896-1944*. Jakarta: Kompas.
- Widyawati R, Wiwin, 2009. *Serat Kalatidha*. Yogyakarta: Pura Pustaka.
- Wiryapanita, 1993. *Babad Tanah Jawa*. Semarang: Dahara Prize.
- Woodward, M.R. 2004. *Islam Jawa Kesalehan Normatif Versus Kebatinan*. Yogyakarta: LkiS.