

STRUKTURASI KEKUASAAN & KEKERASAN SIMBOLIK DALAM JIWA-JIWA PEMBERONTAK KARYA KHALIL GIBRAN: PERSPEKTIF PIERRE BOURDIEU

Sinar Ansar¹, Andi Karman², Aslan Abidin³, Usman⁴

^{1,2,3,4} Fakultas Bahasa dan Sastra, Universitas Negeri Makassar

^{1,2,3,4} Sinar0498@gmail.com, andikarman202@gmail.com, aslanabidin@unm.ac.id,
usmanpahar@unm.ac.id

ABSTRACT

*This study aims to examine the representation of power structuration and symbolic violence in Khalil Gibran's short story collection *Spirits Rebellious* (Jiwa-Jiwa Pemberontak) using Pierre Bourdieu's theoretical framework. Through descriptive qualitative analysis, this research identifies how Bourdieu's four forms of capital (economic, social, cultural, and symbolic) are distributed among agents in the represented social arena, how the rebellious habitus is formed as a response to symbolic domination, and how symbolic violence is exercised through mechanisms of euphemism and censorship. The findings show that *Spirits Rebellious* not only represents the structuration of power in traditional Lebanese society but also offers the possibility of heterodoxy through symbolic resistance practices carried out by its rebellious characters. The novelty of this research lies in the systematic application of Bourdieu's perspective to Gibran's early work, which has been underexplored in Indonesian literary criticism, as well as its contribution to enriching the sociology of literature through the Bourdieusian approach.*

Keywords: Pierre Bourdieu, Power Structuration, Spirits Rebellious, Symbolic violence, Sociology of Literature.

ABSTRAK

Penelitian ini bertujuan untuk mengkaji representasi strukturasi kekuasaan dan kekerasan simbolik dalam kumpulan cerita pendek *Jiwa-Jiwa Pemberontak* karya Khalil Gibran menggunakan kerangka teoritis Pierre Bourdieu. Melalui analisis kualitatif deskriptif, penelitian ini mengidentifikasi bagaimana keempat modal Bourdieu (ekonomi, sosial, budaya, dan simbolik) terdistribusi di antara para agen dalam arena sosial yang direpresentasikan, bagaimana habitus pemberontak terbentuk sebagai respons terhadap dominasi simbolik, dan bagaimana kekerasan simbolik dijalankan melalui mekanisme eufemisme dan sensorik. Temuan menunjukkan bahwa *Jiwa-Jiwa Pemberontak* tidak hanya merepresentasikan strukturasi kekuasaan masyarakat Lebanon tradisional tetapi juga menawarkan kemungkinan heterodoksi melalui praktik perlawanan simbolik yang dilakukan tokoh-tokoh pemberontaknya. Kebaruan penelitian ini terletak pada penerapan perspektif Bourdieu secara sistematis terhadap karya awal Gibran yang belum banyak dikaji dalam khazanah kritik sastra Indonesia, serta kontribusinya dalam memperkaya sosiologi sastra dengan pendekatan Bourdieu.

Kata Kunci: Jiwa-Jiwa Pemberontak, kekerasan simbolik, Pierre Bourdieu, strukturasi kekuasaan, sosiologi sastra.

A. Pendahuluan

Khalil Gibran adalah sastrawan, penyair, dan seniman Lebanon-Amerika yang dikenal sebagai salah satu tokoh paling berpengaruh dalam kebangkitan sastra Arab modern (*Nahda*). Lahir di Gunung Lebanon, Gibran bermigrasi ke Amerika Serikat dan menghabiskan sebagian besar hidupnya di Boston dan New York. Karyanya yang paling terkenal, *The Prophet* (1923), telah terjual lebih dari seratus juta kopi dan diterjemahkan ke dalam lebih dari seratus bahasa.

Jiwa-Jiwa Pemberontak (*Spirits Rebellious*, bahasa Arab: *Al-Arwah al-Mutamarridah*) diterbitkan pada tahun 1908 dalam bahasa Arab yang diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia dan diterbitkan oleh Navila pada 2010. Karya ini berisi empat cerita pendek yang sangat kontroversial. Segera setelah publikasinya, buku ini “dibakar di pasar Beirut oleh pejabat Gereja Maronit dan Ottoman karena dianggap sangat berbahaya bagi perdamaian negara”. Gibran sendiri diasingkan dari Lebanon dan dikucilkan dari Gereja.

Dalam kerangka Bourdieu, strukturasi kekuasaan merujuk pada cara bagaimana kekuasaan terorganisasi, direproduksi, dan

dikontestasi dalam arena sosial. Strukturasi ini melibatkan interaksi dialektis antara habitus agen, modal yang mereka miliki, dan posisi mereka dalam arena. Penelitian (Ahmad et al., 2021) tentang novel *Tempurung* menunjukkan bahwa strukturasi kekuasaan diwujudkan melalui; (1) kepemilikan modal, (2) kelas, (3) habitus, dan (4) arena”.

Penelitian tentang karya Khalil Gibran, khususnya *Jiwa-Jiwa Pemberontak*, telah dilakukan dari berbagai perspektif, namun belum banyak yang menggunakan kerangka sosiologi Pierre Bourdieu secara komprehensif. Kajian sebelumnya lebih banyak berfokus pada aspek ideologis, religius, biografis, atau pengaruh filsafat Nietzsche. Beberapa penelitian internasional seperti Bushrui & Jenkins (1998), Waterfield (1998) Arslane (2024), Giv & Meidannavard, (2024) mengkaji kompleksitas pemikiran Gibran, dan juga posisi Gibran dalam arena sastra global. Di Indonesia, penelitian Bourdieusian telah berkembang pada karya sastra seperti novel *Tempurung* (Ahmad et al., 2021), pada novel *Re* (Parayungan, 2023), dan *Anak Semua Bangsa* (Kepakisan & Aji, 2023), begitupun (Karnanta, 2016; Laksana,

2020; Triwikromo, 2024) namun belum ada yang menghubungkan kerangka ini dengan karya Gibran.

Berdasarkan pemetaan tersebut, beberapa kesenjangan penelitian dapat diidentifikasi: (1) belum ada kajian Bourdieusian sistematis pada karya Gibran; (2) karya awal Gibran dalam bahasa Arab yang kontroversial kurang mendapat perhatian akademik; (3) minimnya integrasi antara kajian sastra Timur Tengah dan teori sosiologi Barat kontemporer; (4) ketiadaan kajian sastra Indonesia yang menghubungkan Bourdieu dengan Gibran; serta (5) keterbatasan perspektif tentang mekanisme perlawanan simbolik dalam karya sastra. Oleh karena itu, kebaruan penelitian ini adalah: pertama, penerapan kerangka Bourdieu secara komprehensif (habitus, modal, arena, kekerasan simbolik, doxa, heterodoksi) terhadap Jiwa-Jiwa Pemberontak; kedua, perluasan aplikasi sosiologi Bourdieu ke ranah sastra Arab modern; ketiga, pengembangan model analisis tentang mekanisme perlawanan simbolik; keempat, integrasi analisis wacana kritis dengan analisis struktural Bourdieusian; kelima, pengisian kekosongan kajian

Gibran di Indonesia dengan perspektif sosiologis.

Rumusan masalah penelitian ini adalah sebagai berikut:

- (1) Bagaimana strukturasi kekuasaan direpresentasikan dalam Jiwa-Jiwa Pemberontak meliputi distribusi modal, posisi kelas, dan habitus para agen?
- (2) Bagaimana kekerasan simbolik dijalankan dan dialami oleh para tokoh, termasuk bentuk-bentuk kekerasan simbolik, mekanisme eufemisme dan sensorik, serta proses naturalisasi dominasi?
- (3) Bagaimanakah bentuk-bentuk perlawanan simbolik yang dilakukan oleh tokoh-tokoh pemberontak?

B. Metode Penelitian

Penelitian ini menggunakan jenis penelitian kualitatif deskriptif. Jenis dan desain ini dipilih karena penelitian ini tidak hanya mendeskripsikan fenomena yang ditemukan dalam teks, tetapi juga menganalisisnya secara mendalam menggunakan kerangka teoritis Bourdieu.

Langkah-langkah analisis dalam desain ini meliputi: Identifikasi unit-unit analisis dalam teks, Klasifikasi data berdasarkan kategori Bourdieu, Interpretasi data dalam kerangka

teoritis, Sintesis temuan dan menyimpulkan.

C. Hasil Penelitian dan Pembahasan

1. Distribusi Modal dan Strukturasi Kelas Dalam Arena Sosial

a. Modal Ekonomi Sebagai Dasar Dominasi Feodal

Data 1

“Syeikh Abbas, hidup di tengah-tengah penduduk desa terpencil di utara Lebanon, laksana seorang raja di tengah-tengah rakyatnya. Rumahnya berdiri megah di antara rumah-rumah gubuk kumuh... Kehidupannya sangat jauh berbeda dengan kehidupan mereka... Orang-orang melarat sama merunduk kepada Syeikh Abbas. Ketakutan mereka kepada kekerasannya bukan karena timbul dari kelemahan mereka dan kekuatan Syeikh Abbas. Tapi karena kemelaratan dan ketergantungan mereka kepadanya. Sebab, kebun-kebun yang mereka tanami dan gubuk-gubuk yang mereka tempati adalah milik Syeikh Abbas (Gibran, 2010 67-68)”

Berdasarkan kutipan tersebut, modal ekonomi Syeikh Abbas berupa

kepemilikan tanah, kebun, dan gubuk tempat tinggal para petani menjadi fondasi utama strukturasi kekuasaan di desa tersebut. Kepemilikan modal ekonomi ini tidak hanya menciptakan ketimpangan material tetapi juga menghasilkan efek *simbolik*: para petani “merunduk” bukan semata karena ketakutan fisik, melainkan karena “ketergantungan” struktural yang menginternalisasi posisi inferior mereka. Bourdieu (1977) menyebut ini sebagai *mis recognition*, ketika agen yang terdominasi mengakui legitimasi dominasi sebagai sesuatu yang alamiah. Ketiadaan akses terhadap tanah membuat petani tidak memiliki *bargaining position*, sehingga hubungan sosial yang terbentuk adalah hubungan *patron-client* yang asimetris. Syeikh Abbas mewarisi tanah dari leluhurnya, sementara petani mewarisi kemiskinan ini menunjukkan bagaimana reproduksi sosial terjadi melalui transmisi modal antargenerasi.

b. Modal Simbolik dan Sakralisasi Kekuasaan

Data 2

“Apabila Syeikh Abbas berbicara kepada para petani, maka mereka merundukkan kepala. Seakan-akan ada kekuatan yang

menjadikan Syeikh Abbas sebagai sosok yang diteladani dan lidahnya sebagai juru bicara. Apabila ia marah, mereka menggigil ketakutan lalu lari berhamburan dari depannya. Seperti daun-daun musim rontok yang berpencaran diterpa angin. Apabila ia menempeleng seseorang di antara mereka, maka orang-orang hanya terpaku diam seribu bahasa. Seakan pukulan itu datang dari langit (Gibran, 2010; 67)”

Kutipan tersebut menunjukkan bahwa kekuasaan Syeikh Abbas tidak hanya bertumpu pada modal ekonomi, tetapi telah bertransformasi menjadi *modal simbolik* yaitu suatu bentuk kekuasaan yang diakui sebagai legitim dan alamiah. Bourdieu (1991) dalam *Language and Symbolic Power* menjelaskan bahwa kekerasan simbolik bekerja ketika dominasi dijalankan bukan melalui kekerasan fisik langsung, melainkan melalui pengenaan makna yang diterima sebagai sesuatu yang *taken for granted*. Dalam kutipan di atas, pukulan Syeikh Abbas “seakan datang dari langit”, ini menunjukkan proses *naturalisasi* di mana kekuasaan feodal disakralkan seolah-olah berasal dari

otoritas transenden. Para petani tidak mempersoalkan kekerasan tersebut karena habitus mereka telah terbentuk untuk menerima dominasi sebagai bagian dari tatanan kosmis. Ketaatan mereka bukanlah pilihan sadar, melainkan *doxa* keyakinan fundamental yang tidak perlu dipertanyakan.

c. Modal Budaya dan Monopoli Pengetahuan Keagamaan

Data 3

“Para pendeta itu meracuni jiwaku dengan bisa keputusasaan dan kepatuhan. Sehingga mengira dunia ini merupakan lautan penderitaan dan duka nestapa. Sedang rumah suci adalah pelabuhan penyelamat... Aku tak pernah tahu sebenarnya di sana ada tempat lain selain rumah suci yang layak kutempati. Karena mereka mengajariku untuk mengingkari apa-apa selain corak kehidupan mereka (Gibran, 2010; 83-84)”

Kutipan tersebut menunjukkan bahwa modal budaya dalam bentuk pengetahuan keagamaan dimonopoli secara ketat oleh para pendeta. Para pendeta di biara tidak hanya mengajarkan doktrin, tetapi

membentuk *habitus* kepatuhan absolut pada Khalil sejak usia tujuh tahun. Mereka mengontrol akses terhadap interpretasi kitab suci, sehingga Khalil dan petani pada umumnya tidak memiliki kapasitas untuk mengembangkan *critical consciousness*. Pengetahuan tentang dunia di luar biara sengaja disembunyikan “aku tak pernah tahu sebenarnya di sana ada tempat lain”, menciptakan *epistemic closure* yang memperkuat dominasi. Ini adalah bentuk *kekerasan simbolik* yang paling halus: dominasi dijalankan melalui kontrol atas kategori-kategori pemikiran itu sendiri.

2. Habitus Dominan dan Habitus Terdominasi

a. Habitus Aristokrat Rasyid Bik Nu'man

Data 4

“Rasyid Bik adalah lelaki yang baik hati dan berbudi mulia. Tapi, seperti kebanyakan orang-orang kaya, ia cenderung tidak mau memahami sesuatu yang tersembunyi. Dan terbuai pada yang tampak di depan mata. Ia tidak pernah mau mendengar simphoni jiwa, malah sibuk mendengarkan suara orang-orang disekitarnya. Ia lebih suka

mengarahkan gerak hatinya pada gebyar-gebyar harga diri, yang dapat membutakan mata hingga tidak dapat memandang rahasia kehidupan (Gibran, 2010; 2)”

Pada kutipan tersebut, *habitus* Rasyid Bik terbentuk melalui proses *socialization* dalam keluarga bangsawan Lebanon yang “kolot” dan “membanggakan silsilah nenek moyang”. Bourdieu (1984) menjelaskan bahwa *habitus* kelas dominan dicirikan oleh *sense of distinction* yaitu kecenderungan untuk membedakan diri dari kelas bawah melalui preferensi estetis dan gaya hidup. Rasyid Bik “*meniru mereka dalam adat istiadat, sampai pada cara berpakaian ala Barat yang berlapis-lapis*” ini menunjukkan bagaimana kelas atas melakukan *symbolic consumption* untuk mempertahankan posisi mereka. Namun, *habitus* ini juga membawa keterbatasan: ketidakmampuan “mendengar simphoni jiwa” dan hanya “terbuai pada yang tampak di depan mata” menunjukkan bahwa modal ekonomi yang melimpah tidak serta-merta disertai dengan *cultural capital* yang memadai untuk memahami kedalaman relasional. Ironisnya, justru

ketidakmampuan inilah yang menyebabkan Rasyid Bik kehilangan Wardah Hani.

b. **Habitus Pemberontak Khalil: Dari Kepatuhan ke Resistensi**

Data 5

"Kukucak kelopak mata dan telingaku. Cahaya yang berpendar di mana-mana telah membuka pandanganku. Hakekat kebenaran telah membuka pendengaranku... Cahaya sebenarnya adalah sesuatu yang memancar dari dalam diri manusia dan dapat menerangkan rahasia jiwa pada jiwa yang lain. Ia dapat membuatnya gembira dalam kehidupan ini dan berdendang atas nama ruh (Gibran, 2010; 84-85)"

Pada kutipan tersebut, Khalil mengalami transformasi habitus yang dramatis: dari seorang novis yang patuh menjadi "pemberontak" yang diusir dari biara. Bourdieu (1990) dalam *The Logic of Practice* menjelaskan bahwa habitus bersifat *durable* namun *transposable* dapat berubah ketika agen mengalami pengalaman baru yang mengganggu *doxa*. Perubahan Khalil terjadi melalui proses *reflexive awakening* yang ia

deskripsikan sebagai "membuka mata dan telinga". Yang menarik, sumber pencerahan Khalil bukanlah pendidikan formal, melainkan *refleksi soliter* di "bilik-bilik kusam" dan "di bawah pohon" saat kelaparan. Ini menunjukkan bahwa habitus kritis dapat muncul dari *marginal position* di dalam arena, khalil sebagai penggembala sapi yang terpinggirkan justru memiliki *vantage point* untuk melihat kontradiksi sistem yang tidak terlihat oleh mereka yang berada di pusat kekuasaan.

c. **Habitus Petani: Kepatuhan yang Terinternalisasi**

Data 6

"Kalian nekat meninggalkan tungku-tungku perapian yang membara untuk menyaksikan anak dan saudaramu terbelenggu. Kalian datang terburu-buru untuk melihat seekor mangsa yang menggigil ketakutan di antara cengkeraman kuku-kuku yang runcing yang siap mencabik-cabik. Kalian telah datang untuk melihat bocah kufur yang berdosa berdiri di hadapan sang hakim. Akulah bocah yang berdosa itu... maka sekarang dengarlah alasan dan

keberatanku. Tak perlu kalian menaruh kasihan padaku, tapi jadilah orang yang adil (Gibran, 2010; 115-116)”

Para petani dalam cerita ini memiliki habitus yang terbentuk melalui *long-term exposure* terhadap struktur kekuasaan feodal. Bourdieu (1977) menyebut ini sebagai *bodily hexis* yaitu cara tubuh berperilaku yang merefleksikan posisi sosial. Kedatangan mereka ke rumah Syekh Abbas bukan untuk membela keadilan, melainkan “untuk melihat bocah kufur” sebagai tontonan. Hal ini menunjukkan bahwa mereka telah menginternalisasi pandangan kelas penguasa tentang siapa yang “bersalah” dan siapa yang “benar”. Mereka tidak menyadari bahwa penderitaan mereka sendiri memiliki akar yang sama dengan penderitaan Khalil. Namun, khotbah Khalil berhasil menggoyahkan habitus ini dengan *memecah doxa*. mengungkap bahwa apa yang selama ini dianggap “alamiah” (kekuasaan Syekh Abbas, otoritas pendeta) sebenarnya adalah konstruksi sosial yang dapat diubah.

3. Kekerasan Simbolik dalam Arena Pernikahan Dan Gender

- a. Perkawinan Sebagai Instrumen Kekerasan Simbolik terhadap Perempuan

Data 7

“Semua itu berjalan sebelum hidupku terbangun dari akar kedunguan masa remaja... Di saat aku terbangun, tampaklah sayap-sayapku mengepak ke kiri dan ke kanan, membawaku terbang ke langit cinta. Kemudian menggelepar tak berdaya di samping rantai borgol tatanan agama yang membelenggu badanku... barulah kutahu bahwa kebahagiaan wanita tidak terletak pada kemuliaan suami, bukan pula pada kehormatan dan kelembutannya. Tetapi pada cinta yang memadukan jiwanya dengan jiwa lelaki yang ia cintai (Gibran, 2010;10-11)”

Pernikahan Wardah Hani dengan Rasyid Bik (usia 18 tahun vs 40 tahun) adalah representasi sempurna dari apa yang Bourdieu sebut sebagai *symbolic violence* dalam ranah domestik. Dalam *Masculine Domination* Bourdieu (2001) menunjukkan bagaimana institusi pernikahan

tradisional berfungsi sebagai mekanisme reproduksi hierarki gender. Wardah Hani diperlakukan bukan sebagai subjek dengan hasrat dan otonomi, melainkan sebagai “barang antik” yang dipamerkan Rasyid Bik kepada teman-temannya. Ia dihiasi “manik-manik mutiara dan batu mulia” layaknya objek estetis. Ketika ia “terbangun” dan menyadari ketidakautentikan pernikahannya, ia justru dicap sebagai “pengkhianat” dan “wanita jalang” ini adalah *symbolic sanction* yang dijatuhkan masyarakat untuk mempertahankan norma patriarkal. Pernyataan Wardah bahwa “cinta adalah kekuasaan yang menciptakan hati kita, sedang hati tak mampu menciptakan cinta” adalah bentuk *heterodoksi* yang menolak reduksi cinta menjadi kontrak sosial atau kewajiban moral.

b. Mekanisme Eufemisme dalam Kekerasan Simbolik Perkawinan

Data 8

“Antara orang berdosa dan yang bersih, serta yang baik dan buruk bagi mereka sama, tidak ada bedanya. Aku memang perempuan pezina dan pengkhianat di rumah Rasyid Bik. Karena merelakan diriku sebagai teman di ranjang,

mengikuti adat-istiadat dan tradisi, sebelum langit menjadikan diriku pendampingnya sesuai dengan tatanan jiwa dan perasaan kasih. Memang aku perempuan kasar dan hina di hadapan jiwaku dan di hadapan Allah, yaitu di saat aku mengenyangkan rongga-rongga badanku dengan kebajikannya agar ia mengenyangkan hasratnya dari badanku. Sedang sekarang aku sudah bersih dan suci. Karena ilham-ilham cinta telah membebaskan diriku (Gibran, 2010;14-15)”

Wardah Hani melakukan *reversal of symbolic classification* yang radikal. Bourdieu (1991) menjelaskan bahwa kekerasan simbolik beroperasi melalui *eufemisme* penggunaan bahasa yang halus untuk menutupi realitas kekerasan. Dalam masyarakat tradisional, perkawinan dipuja sebagai institusi suci, padahal bagi Wardah, itu adalah “jual-beli badan dengan sepotong roti dan sehelai baju”. Ia dengan berani menyatakan bahwa ia “berdosa” ketika dianggap “terhormat” oleh masyarakat, dan “suci” ketika dianggap “jalang”. Ini adalah bentuk *symbolic subversion* menggunakan

kategori yang sama tetapi membalik nilainya. Dengan melakukan itu, Wardah tidak hanya menolak posisinya sebagai objek, tetapi juga mendekonstruksi kerangka moral yang selama ini membenarkan dominasi laki-laki atas perempuan. Kritiknya terhadap “tatanan manusia yang bobrok” versus “kasih hati yang suci” memperlihatkan pertentangan antara *orthodoxy* (hukum agama yang dikodifikasi) dan *heterodoxy* (etika cinta yang subversif).

c. Kekerasan Simbolik Negara:
Hukuman Mati dan Rajam

Data 9

Sang raja berkata: “Kembalikan pemuda ini ke selnya. Belenggu badannya dengan rantai. Dan besok pagi penggal lehernya dengan pedang yang ia pakai untuk membunuh... Kembalikan perempuan ini ke selnya! Lemparkan ia ke depan dipan berduri... Besok pagi telanjangi dia dan seret keluar kota dan lempari dengan batu... Seret lelaki ini ke selnya, belenggu badannya dengan rantai besi! Besok pagi bawa ia ke pohon yang tinggi, gantung lehernya dengan tali rami (Gibran, 2010; 48-50)”

Dalam kutipan di atas, tidak ada proses peradilan yang adil: pemuda pembunuh dihukum karena membela gadis dari pemerkosaan pegawai raja; wanita dirajam karena meninggalkan suami yang dibencinya; pencuri digantung karena mengambil tepung untuk anak-anaknya yang kelaparan. Sang raja, dengan otoritasnya yang disakralkan, mengklaim tindakannya sebagai “keadilan” sementara tindakan para terdakwa sebagai “kejahatan”. Gibran dengan cerdas mempertanyakan: “Menumpahkan darah adalah perbuatan yang dilarang. Tapi siapakah yang menghalalkan perbuatan itu bagi sang raja?” Ini mengungkap *arbitrariness* dari hukum positif yang justru melanggengkan kekerasan struktural.

4. Mekanisme Naturalisasi Dominasi

a. Sakralisasi Otoritas Pendeta dan Dukun

Data 10

“Dia adalah pengkhianat. Orang-orang Nasrani memberinya Al Kitab yang suci, lalu ia membuat jala untuk menjerat harta bendamu. Dia orang dhalim... Dia adalah serigala buas yang masuk ke kandang hewan

peliharaan. Sang gembala mengira ia seekor domba yang sedang tertidur. Tapi setelah malam datang menjelang, ia menerkam domba demi domba untuk dicabik-cabik... Dia adalah perampok yang masuk lewat celah-celah dinding dan tak dapat keluar kecuali dengan runtuhnya rumah itu... Dia adalah makhluk aneh yang mempunyai paruh burung gagak, cengkeraman kuku-kuku singa, taring serigala dan rabaan ular (Gibran, 2010; 122-123)”

Pada kutipan tersebut, khalil melakukan *desacralization* terhadap otoritas pendeta dengan menggunakan metafora binatang buas. Bourdieu & Passeron (1977) dalam *Reproduction* menunjukkan bahwa sistem pendidikan (termasuk pendidikan agama) berfungsi sebagai agen *symbolic violence* yang melegitimasi reproduksi struktur sosial. Para pendeta di biara tidak hanya mengajarkan doktrin, tetapi juga membentuk *habitus* kepatuhan melalui praktik-praktik ritual yang *naturalisasi* hierarki. Khalil membongkar mekanisme ini dengan menunjukkan bahwa di balik jubah suci dan senyum manis, para pendeta sebenarnya

adalah “serigala” yang memangsa domba-domba miskin. Penggambaran pendeta sebagai makhluk “dengan paruh burung gagak, cengkeraman singa, taring serigala, dan rabaan ular” adalah *symbolic inversion* yang bertujuan untuk mematahkan *doxa* yang menyakralkan posisi mereka.

b. Internalisasi Kepatuhan Melalui Ketakutan dan Hutang

Data 11

“Syeikh Abbas selalu mengabulkan permintaan mereka dengan perasaan gembira, karena tahu persis, sekeping uang akan menjadi dua keping, dan setakar gandum akan menjadi dua takar kalau hari-hari panen telah tiba. Begitulah orang-orang menderit itu terus-menerus dililit hutang pada Syeikh Abbas. Mereka dibelenggu kebutuhan kepadanya. Takt kemarahannya dan merengek-rengok meminta kerelaannya (Gibran, 2010; 68-69)”

Kutipan tersebut menunjukkan bahwa mekanisme hutang adalah instrumen kekerasan simbolik yang sangat efektif karena bekerja melalui *internalisasi* kesadaran akan ketergantungan. Syeikh Abbas tidak

perlu menggunakan kekerasan fisik secara langsung; cukup dengan “mengabulkan permintaan” para petani dengan “gembira”, ia menciptakan hubungan *patronage* yang membuat petani merasa berhutang budi. Hutang ini bersifat *asymmetric* dan *cumulative*, sekeping uang menjadi dua keping, setakar gandum menjadi dua takar, sehingga petani tidak pernah bisa keluar dari siklus kemiskinan. Ketakutan para petani bukanlah ketakutan fisik semata, melainkan ketakutan *eksistensial* akan kehilangan akses terhadap sumber daya yang diperlukan untuk bertahan hidup. Inilah yang membuat dominasi feodal begitu resilient.

5. Heterodoksi dan Resistensi Simbolik

a. Dekonstruksi Doxa: Khalil Membongkar Tatanan Semu

Data 12

“Apakah kalian percaya bahwa Allah yang menurunkan awan menjadi hujan, menumbuhkan benih menjadi tanaman, dan menumbuhkan bunga menjadi buah menginginkan kalian hidup kelaparan dan terhina, agar salah seorang di antaramu dapat hidup mewah? Apakah kalian percaya bahwa jiwa kekal yang

mengilhamimu kasih sayang, bersuami istri dan kelembutan pada anak serta tetangga, mengangkat pemimpin yang keras kepala yang memperdaya dan memperhamba hari-harimu? Apakah kalian percaya bahwa wahyu-wahyu abadi yang mencintai cahaya kehidupan mengutus seseorang yang lebih mencintai kematian yang kelam kepadamu? (Gibran, 2010;127-128)”

Kutipan tersebut menunjukkan bahwa Khalil melakukan *heterodoxy* dengan cara mempertanyakan *doxa* keyakinan fundamental yang selama ini tidak pernah dipersoalkan. Para petani selama ini menerima bahwa kemiskinan adalah kehendak Tuhan, bahwa Syeikh Abbas adalah pemimpin yang sah, bahwa pendeta adalah perantara yang diperlukan dengan yang sakral. Khalil membalik logika ini dengan menunjukkan kontradiksi antara ajaran agama (Tuhan Maha Pengasih, Isa Al Masih memanggil semua orang saudara) dan realitas sosial (kelaparan, penindasan, eksploitasi). Dengan menggunakan serangkaian pertanyaan retorik yang dimulai dengan “Apakah kalian percaya..”, Khalil memaksa para petani

untuk melakukan *reflexive examination* terhadap keyakinan-keyakinan mereka. Ini adalah momen *critical awakening* yang mengguncang fondasi dominasi.

b. Resistensi Kolektif: Para Pembantu Melepas Jubah

Data 13

“Seorang pembantu yang paling tua menjawab, ‘Kami telah mengabdikan pada Syeikh Abbas demi mendapat sekerat roti dan tempat perlindungan. Tapi kami sama sekali bukan budak.’ Lelaki itu berkata sambil melepas jubah dan kopiahnya, lalu melemparkan ke muka Syeikh Abbas sambil berkata, ‘Aku tak sudi menghiasi badanku dengan pakaian hina ini agar jiwaku tidak selalu tersiksa di rumah orang yang gemar menumpahkan darah.’ Semua pembantu berbuat serupa, lalu bergabung dengan kerumunan orang yang berada di situ. Wajah mereka membiaskan kebebasan (Gibran, 2010;134-135).”

Kutipan ini merupakan representasi dari *collective resistance* yang mengubah struktur kekuasaan secara fundamental. Tindakan melepas jubah dan kopiah pakaian yang menandakan

posisi subordinat adalah *performative act* yang sarat makna simbolik. Dengan melepas pakaian tersebut, para pembantu tidak hanya mengakhiri hubungan kerja, tetapi juga menolak *habitus* kepatuhan yang selama ini melekat pada diri mereka. Pernyataan “kami bukan budak” adalah klaim atas *agency* dan *dignity* yang sebelumnya dinegasikan oleh struktur feodal. Hal ini sebagai *symbolic struggle* di mana kelas subordinat merebut kembali *symbolic capital* mereka melalui tindakan *dressing down*, menolak simbol-simbol dominasi (Bourdieu, 1998).

c. Reklamasi Tanah: Transformasi Arena Sosial

Data 14

“Sejak saat itu sampai kini, setiap petani di desa itu dapat mengolah ladangnya dengan luapan kegembiraan. Menanaminya dengan segala jerih payah mereka. Dengan senang hati mengumpulkan buah-buahan kebun dengan susah payah. Tanah-tanah itu menjadi hak milik bagi orang yang berhak memilikinya. Dan buah-buahan kurma menjadi bagian bagi yang telah menanamnya... Apabila salah seorang penduduknya

ditanya tentang sejarah Syeikh Abbas, maka ia akan menunjuk reruntuhan batu, dan bekas-bekas tembok yang sudah hancur, seraya mengatakan, 'Itulah istana Syeikh Abbas dan itulah sejarah hidupnya' (Gibran, 2010;146-147).“

Kutipan tersebut menunjukkan terjadinya *transformasi struktural* yang nyata dalam arena sosial desa tersebut. Setelah Syeikh Abbas mati dan kekuasaan feodalnya runtuh, tanah yang sebelumnya dimiliki secara monopoli oleh satu keluarga didistribusikan kembali kepada para petani yang mengolahnya. Ini adalah *material basis* dari kebebasan yang diperjuangkan Khalil. Reruntuhan istana Syeikh Abbas menjadi *symbolic monument* bagi kehancuran tatanan lama, “itulah sejarah hidupnya” yang kontras dengan sejarah Khalil yang “ditulis bapak-bapak kita dengan lumut dari cahaya di atas lembar-lembar hati kita”. Hal tersebut menunjukkan bahwa transformasi sosial yang otentik harus mengubah tidak hanya struktur kepemilikan, tetapi juga *consciousness* dan *memory kolektif* masyarakat.

D. Kesimpulan

Analisis karya Kahlil Gibran dengan kacamata Bourdieu menunjukkan bahwa dominasi feodal berlangsung melalui empat mekanisme kunci:

1. Ketimpangan modal

Ekonomi (tanah Syeikh Abbas), simbolik (otoritas yang disakralkan), dan budaya (monopoli pengetahuan agama oleh pendeta) menciptakan ketergantungan struktural yang membuat petani “merunduk” sebagai bentuk *misrecognition*.

2. Habitus yang terinternalisasi

Kelas dominan (Rasyid Bik) terperangkap dalam *sense of distinction* yang dangkal, sementara petani memiliki *bodily hexis* kepatuhan. Khalil menunjukkan transformasi habitus dari kepatuhan menjadi perlawanan melalui *reflexive awakening* di posisi marginal.

3. Kekerasan simbolik

Beroperasi di arena pernikahan (Wardah Hani sebagai objek yang dijual-belikan), gender (pencitraan “wanita jalang” atas penolakan terhadap pernikahan semu), dan negara (hukuman mati/rajam yang diklaim sebagai “keadilan”).

4. Naturalisasi dominasi
Dilakukan melalui sakralisasi otoritas pendeta dan mekanisme hutang yang menciptakan *symbolic debt* tak berujung (sekeping uang menjadi dua keping).

Resistensi muncul melalui heterodoksi (Khalil mempertanyakan doxa: “Apakah Allah menginginkan kalian kelaparan?”) dan tindakan kolektif melepas jubah *performative act* penolakan simbol dominasi yang berujung pada redistribusi tanah. Reruntuhan istana Syekh Abbas menjadi monumen bahwa transformasi sosial harus mengubah struktur kepemilikan sekaligus kesadaran kolektif.

DAFTAR PUSTAKA

- Ahmad, K., Hintan, E., & Lantowa, J. (2021). Strukturasi Kekuasaan dan Kekerasan Simbolik dalam Novel Tempurung Karya Oka Rusmini (Perspektif Pierre Bourdieu). *Jurnal Bahasa, Sastra Dan Pengajarannya*, 12(2), 129–144.
- Arslane, G. (2024). *Gibran Khalil Gibran as Arab World Literature*. Edinburgh University Press.
- Bourdieu, P. (1977). *Outline of a Theory of Practice* (R. Nice (ed.)). Cambridge University Press.
- Bourdieu, P. (1984). *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste* (R. Nice (ed.)). Harvard University Press.
- Bourdieu, P. (1990). *The Logic of Practice* (R. Nice (ed.)). Stanford University Press.
- Bourdieu, P. (1991). *Language and Symbolic Power* (G. Raymond & M. Adamson (eds.)). Polity Press.
- Bourdieu, P. (1998). *Acts of Resistance: Against the Tyranny of the Market*. The New Press.
- Bourdieu, P. (2001). *Masculine Domination*. Stanford University Press.
- Bourdieu, P., & Passeron, J. C. (1977). *Reproduction in Education, Society and Culture* (R. (Trans. . Nice (ed.)). Sage Publications.
- Bushrui, S., & Jenkins, J. (1998). *Kahlil Gibran: Man and Poet*. Oneworld Publications.
- Gibran, K. (2010). *Jiwa-jiwa Pemberontak*. Navila.
- Giv, A. L., & Meidannavard, M. (2024). A Study of the Anima Archetype in the Novel “The Broken Wings” by Gibran Kahlil Gibran. *Journal of Language and Literature*, 14(26), 256–273.
- Karnanta, K. Y. (2016). *Paradigma Teori Arena Produksi Kultural*

- Sastra: Kajian terhadap Pemikiran Pierre Bourdieu. *Jurnal Poetika*, 4(1), 12–25.
- Kepakisan, N. K. A. C., & Aji, G. F. S. (2023). Strukturasi kekuasaan dan kekerasan simbolik dalam novel Anak Semua Bangsa karya Pramoedya Ananta Toer perspektif Pierre Bourdieu. *Jurnal Ilmiah Bina Bahasa*, 16(1), 45–60.
- Laksana, B. W. (2020). Pelanggengan Kekuasaan dalam Novel Kubah di Atas Pasir Karya Zhaenal Fanani (Kajian Kekerasan Simbolik Pierre Bourdieu). *Jurnal Pendidikan Bahasa Dan Sastra*, 20(1), 55–70.
- Parayungan, C. A. (2023). Strukturasi Kekuasaan dan Kekerasan Simbolik dalam Novel Re: Karya Maman Suherman: Perspektif Pierre Bourdieu. In *Prosiding Seminar Nasional Sastra dan Pendidikan* (Vol. 2, Issue 1, pp. 145–160).
- Triwikromo, T. (2024). Symbolic Violence of Dropadi Figure in Novel Pertempuran Lain Dropadi by Triyanto Triwikromo. *Seloka: Jurnal Pendidikan Bahasa Dan Sastra Indonesia*, 13(1), 22–35.
- Waterfield, R. (1998). *Prophet: The Life and Times of Kahlil Gibran*. St. Martin's Press.