

Masyarakat Indonesia

Edisi XXXVI / No. 1 / 2010

LEMBAGA ILMU PENGETAHUAN INDONESIA

MASYARAKAT INDONESIA
MAJALAH ILMU-ILMU SOSIAL INDONESIA

Edisi XXXVI

No. 1, 2010

DAFTAR ISI

	Hlm.
POLITIK PROTES DAN ETNISITAS: KASUS BURUH CINA di TAMBANG TIMAH di BANGKA-BELITUNG (1920-1950) Erwiza <i>Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia</i>	1
BAHASA, IDENTITAS, DAN KONFLIK Katubi <i>Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia</i>	29
PETA KONFLIK DAN KONFLIK KEKERASAN DI MINANGKABAU SUMATERA BARAT Zaiyardam Zubir dan Nurul Azizah Zayzda <i>Universitas Andalas, Padang dan Universitas Gadjah Mada</i>	53
DINAMIKA KEKUASAAN RAT DI KEI: ANTARA PENGARUH NEGARA DAN KAPITAL Mardyanto Wahyu Tryatmoko <i>Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia</i>	77
DINAMIKA IDENTITAS KOMUNITAS “MUSLIM HATUHAHA” DI PULAU HARUKU MALUKU TENGAH Yance Zadrak Rumahuru <i>STAKPN AMBON</i>	101

MENINGKONSTRUKSI IDENTITAS DIASPORA MALUKU DI NEGERI BELANDA NurAisyah Kotarumalos <i>Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia</i>	123
DISERTASI POLITIK BAHASA NASIONAL DAN DAERAH DALAM PERSPEKTIF ORANG LAMAHOT MENJADI ORANG INDONESIA Sebastianus Fernandez <i>Universitas Nusa Cendana, Kupang</i>	145
NASIONALISME: KAJIAN NOVEL A. HASJMY Wildan <i>Universitas Syiah Kuala, Darussalam, Banda Aceh</i>	173
TINJAUAN BUKU PREVENTING THE CLIMATE CRISIS: TESTING OUR COMMITMENTS Paskal Kleden Friedrich Ebert Stiftung	197
RANAH-RANAH KEBUDAYAAN DI ERA KAPITALISME GLOBAL Endang Retnowati <i>Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia</i>	221
BIODATA PENULIS	247

POLITIK PROTES DAN ETNISITAS: KASUS BURUH CINA di TAMBANG TIMAH di BANGKA-BELITUNG (1920-1950)¹

Erwiza Erman

Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia

ABSTRACT

The history of Chinese society during the New Order government was so politically sensitive and economically played an important role. However, during the development of the national history of Indonesia, the fate of ethnic minorities turned out rather as ‘people without history’, devoid of any important role in the history of the nation. By conducting a case study in the islands of Bangka-Belitung, this article tries to reveal the history of the lower classes of society who become tin miners. The article analyses the relationship between ethnicity and the political protest of the tin miners by placing it in the context of the regime change of 1920 - 1950. This article shows that at a certain time, the relation between political protest and ethnic consciousness overlapped with class consciousness. At other times, political protest is no longer solely caused by ethnic consciousness, but rather colored by class consciousness.

Keywords: political protest, ethnicity, Chinese tin miners, Bangka-Belitung

PENDAHULUAN

Politik buruh baik dalam bentuk resisten maupun akomodasi, diorganisir atau tidak, tidak lagi semata-mata dipertimbangkan sebagai produk dari hubungan-hubungan sosial di dalam dunia produksi, tetapi juga harus dilihat dalam kaitan dengan aspek-aspek sosial-ekonomi dan politik di luar dunia produksi. Dengan kata lain, politik buruh adalah produk dari berbagai hubungan dengan masyarakat yang lebih luas. (Eric R. Wolf 1982) Makalah ini mengambil kasus buruh Cina di pulau timah,

¹ Artikel ini berasal dari makalah yang dipresentasikan dalam lokakarya internasional berjudul: *Kedudukan Etnis Tionghoa dalam Proses Dekolonisasi di Indonesia 1930an-1960an*, Padang, 19-21 Juli 2006. Penulis berhutang budi pada peserta seminar atas semua kritik dan saran-saran mereka.

Bangka-Belitung, masyarakat Cina kelas bawah yang berperan penting dalam memproduksi timah yang dibutuhkan oleh pasar internasional, akan tetapi sejarah mereka dalam studi sejarah sosial-ekonomi Indonesia selama ini terabaikan. Walaupun demikian, nasib mereka menurut Wolf, tak ubahnya sebagai "*people without history*". Implikasi lebih jauh dari keterabaian sejarah masyarakat Cina nampak dalam buku sejarah nasional Indonesia yang sangat kecil memberikan tempat kepada perjalanan sejarah etnik ini dalam porsi yang kecil.²

Tulisan ini akan menjawab sejumlah pertanyaan. Seberapa jauh hubungan-hubungan sosial di dalam dan di luar dunia produksi memberi sumbangan yang signifikan terhadap politik buruh? Kapankah etnisitas dipakai sebagai alat solidaritas dalam membentuk aksi-aksi politik mereka? Jika etnisitas dipakai sebagai alat solidaritas ketika struktur sosial-politik formal dan kemudian elemen ini berpadu dengan unsur-unsur ideologi dan kelas, sebagaimana ditunjukkan dalam studi penulis mengenai politik protes buruh tambang batubara Ombilin (Erman 1999), lalu bagaimana halnya dengan buruh Cina di tambang timah Bangka-Belitung? Seberapa jauh perkembangan kondisi sosial-politik di negeri asalnya, Cina, dan pengaruhnya di Indonesia terhadap bentuk-bentuk aksi politik buruh Cina di kedua pulau itu?

Tulisan ini membatasi periode 1920-1950 sebagai objek studinya. Pemilihan periode dimaksudkan untuk menguji pergantian rezim dan perubahan kondisi sosial-ekonomi yang menyertainya. Tahun 1920-an adalah periode dimana gerakan nasionalisme Indonesia mengalami puncaknya dengan munculnya berbagai aktivitas politik yang semakin radikal karena kehadiran organisasi politik berhaluan kiri, Sarekat Islam Merah yang kemudian berubah menjadi Partai Komunis Indonesia. Pergantian rezim dari pemerintah kolonial Belanda ke Indonesia yang diselingi dengan periode Revolusi, telah membawa perubahan politik dan ekonomi yang berbeda dari masa sebelumnya. Periode Orde Lama ditandai dengan pembentukan banyak partai, perlawanan dari berbagai

² Beberapa sejarawan Indonesia, antara lain Asvi Warman Adam mulai memberikan kritik terhadap 'tiadanya tempat' bagi penampilan sejarah masyarakat Cina di Indonesia dan sikap pemerintah Orde Baru yang 'alergi terhadap persoalan ini. Misalnya mengenai sikap Kejaksaan Agung yang melarang buku Slamet Mulyana, karena isinya yang menyebutkan bahwa penyebar agama Islam Jawa, yaitu Wali Songo, berasal langsung dari Cina. Lihat Asvi Warman Adam, "Pembaruan Pendidikan Sejarah di Indonesia" *Suara Pembaharuan* 20 September 2002; Idem, *Ethnic Chinese and the Teaching of History*, makalah disampaikan dalam konferensi ke 7 (*International Society of Chinese Overseas (ISSCO)*, di NTU, Singapura, 6-9 April 2010

daerah dan menurunnya perkembangan ekonomi, terutama setelah adanya kebijakan menasionalisasikan perusahaan-perusahaan Belanda. Apakah perkembangan sosial-ekonomi negara yang berubah dan rezim yang berganti membawa dampak pada bentuk-bentuk politik para penambang Cina di kedua pulau itu?

Bagian pertama tulisan ini membahas kaitan antara wilayah dan bentuk eksploitasi timah, kemunculan masyarakat Cina, dan perkembangannya di Pulau Bangka dan Belitung. Bagian kedua memfokuskan perhatian pada bentuk-bentuk politik protes buruh yang ditempatkan dalam konteks perubahan sosial-ekonomi yang lebih luas. Bagian ini dibagi ke dalam tiga periode. Periode pertama adalah periode sebelum tahun 1920-an, periode kedua antara 1920-1940, dan periode ketiga antara 1940-1950.

EKSPLOITASI TIMAH DAN KEMUNCULAN MASYARAKAT CINA

Dari segi geografis, persebaran deposit timah di Asia Tenggara mulai dari kawasan Thailand bagian selatan, daerah Phuket, terus ke selatan ke wilayah Perak dan Malaka di Malaysia, kemudian masuk ke wilayah pulau-pulau Sumatra dan sekitarnya. Kawasan penghasil timah ini dikenal dengan istilah *The South East Asia Tin Belt* atau Sabuk Timah Asia Tenggara.³ Di Indonesia, kecuali daratan Sumatra, yakni di Bangkinang, Provinsi Riau, persebaran deposit timah dilihat dari segi urutan produksinya lebih banyak berada di wilayah kepulauan Bangka, Belitung, Singkep, Karimun, dan Kundur. Dari wilayah-wilayah ini, Bangka-Belitung adalah dua pulau yang telah lama menghasilkan timah dan terbanyak dilihat dari sudut produksi.

Dari sudut pemasaran komoditas timah, sampai awal abad ke-19, lebih banyak dipasarkan di wilayah intra-Asia. Perdagangan timah kemudian bergeser dari kawasan intra-Asia ke Eropa dan Amerika seiring dengan munculnya kebutuhan *tinplate* untuk industri makanan dalam kaleng pada abad ke-19. Pada masa ini penggunaan timah semakin meluas dan

³ Korelasi antara wilayah deposit timah Asia Tenggara, eksploitasi timah dan kaitannya dengan peranan masyarakat Cina telah penulis jelaskan secara rinci. Untuk ini lihat Erwiza Erman, *Pengusaha Koelie dan Penguasa: Industri Timah di Belitung, 1852-1940*, (1995): Bab II; Erwiza Erman, 'Konflik timah dalam Perspektif Sejarah', dalam Iskandar (ed.), *Studi Konflik di Kawasan Pertambangan Timah Bangka-Belitung*, Jakarta: LIPI, 2006, Bab II; Sutedjo Sujitno, *Sejarah Timah Indonesia*, Jakarta: Gramedia, 1996: 10.

pergeseran pasar timah juga terjadi. Kebutuhan pasar tradisional Cina bergeser ke Inggris dan negara-negara lain di Eropa Barat, lalu menjalar ke Amerika Utara. Permintaan timah semakin meningkat bersamaan dengan berkembangnya industri makanan kaleng dan penemuan minyak bumi di negara-negara yang disebut di atas. Akibatnya, para produsen timah Asia Tenggara terpacu untuk memproduksi timah sebanyak-banyaknya.

Permintaan timah yang meningkat, baik di pasar-pasar Asia seperti di Cina dan India maupun di pasar-pasar Eropa dan Amerika, telah mendorong usaha ke arah perluasan eksploitasi timah. Di Malaysia dan Thailand, wilayah penambangan timah yang sudah dimonopoli oleh VOC, dikelola oleh tauke-tauke Cina dengan mengadakan kontrak perjanjian dengan Sultan atau raja-raja setempat. Patut dicatat bahwa sampai tahun 1914, timah yang dieksploitasi dan ditambang oleh para penambang Cina nampaknya tak tersaingi oleh perusahaan besar Inggris (Wong Lin Ken 1965). Perusahaan timah besar Inggris kalah bersaing dengan para tauke Cina dalam soal perekrutan tenaga kerja Cina dari negeri asalnya dan dalam soal produksi. Hal yang sama juga berlaku di Bangka. Timah yang dimonopoli perdagangannya oleh VOC itu ditambang sebagian besar dengan mendatangkan para penambang Cina, pada mulanya dari Batavia dan Semenanjung Malaya dan Siam, kemudian langsung dari Cina ataupun lewat Singapura dan Penang. Singapura sebagai pusat tenaga kerja Cina, tidak hanya untuk kawasan Sumatera dan bagian lain Indonesia, untuk kawasan pertambangan timah dan perkebunan di Malaya, tetapi juga berperan sebagai tempat penyaluran tenaga kerja yang akan dikirim ke berbagai tempat yang membutuhkan, seperti ke Australia dan Amerika. Rekrutmen tenaga kerja pada mulanya dilakukan oleh Sultan Palembang dan kemudian oleh Inggris pada masa pemerintahannya yang singkat di Bangka dan selanjutnya oleh agen-agen perekrut yang dibayar oleh perusahaan timah negara yang disebut *Banka Tin Winning* pada masa pemerintahan kolonial Belanda. (Erman 1995: Bab III; Somers 1992).

Di pulau Belitung, *Billiton Maatschappij*, sebuah perusahaan timah swasta milik arikrorat Belanda, memulai eksploitasinya pada tahun 1852 dan kemudian berubah menjadi perusahaan patungan atau disebut *Gemeenschappelijk Billiton Maatschappij*, yang telah mengandalkan tenaga kerjanya dari Cina. Meskipun sistem dan cara-cara perekrutan

buruh Cina untuk tambang timah Belitung mengikuti pola yang sama dengan di Bangka, tetapi ada perbedaannya, yaitu sistem rekrutmen yang lebih menggunakan ikatan kekerabatan.(Erman 1995:Bab III). Sistem yang disebut terakhir telah memperlancar arus migrasi orang-orang Cina ke Belitung. Kondisi ini berbeda dengan di Bangka. Pulau ini selalu mengalami kesulitan tenaga kerja karena reputasi Bangka yang tidak baik dalam pandangan masyarakat Cina di negeri asal. Berbagai penyelewengan dalam sistem perekrutan dan penyalahgunaan kekuasaan oleh para mandor tambang serta kondisi kerja yang tidak memuaskan menjadi faktor-faktor penyebabnya.

Eskploitasi penambangan timah telah menciptakan dua kategori masyarakat Cina di Bangka-Belitung. Kategori pertama adalah masyarakat penambang Cina yang tergabung dalam sistem organisasi kongsi atau yang berada langsung di bawah kontrol Belanda. Kelompok pertama ini sebetulnya lebih menumpukan mata pencaharian mereka pada penambangan timah. Pada masa-masa krisis timah, mereka beralih pekerjaan sebagai petani lada.(Erman 2004) Kategori kedua adalah masyarakat Cina yang berada di luar tambang atau dalam laporan-laporan pejabat Belanda disebut masyarakat Cina partikelir. Pada umumnya kelompok ini tinggal di kampung-kampung Cina, terdiri dari para pedagang, tukang, atau petani, guru yang sama sekali terpisah dari masyarakat penambang Cina. Walaupun demikian, kehadiran mereka sebetulnya secara tak langsung berkaitan dengan eksploitasi timah. Para pedagang, misalnya, adalah mereka yang memasok barang-barang kebutuhan pokok masyarakat tambang atau menjadi pemasok untuk berbagai kebutuhan pokok orang-orang Eropa yang bekerja di tambang. Kelompok kedua ini boleh jadi berasal dari para penambang timah yang telah menyelesaikan kontraknya dengan perusahaan tambang timah.

Tabel 1
Jumlah Penduduk di Karesidenan Bangka (1930).

<i>Onderafdeling</i>	Eropa	Pribumi	Cina	Timur Asing	Total
Pangkal Pinang	283	30.404	21.179	84	51.950
Sungailiat	111	17.279	16.761	76	34.227
Muntok	312	21.713	9.138	173	31.336
Bangka Utara	217	11.131	24.072	76	35.496
Bangka Selatan	77	27.055	7.990	128	35.250
Total	1000	107.582	79.140	637	228.259

Sumber: Volkstelling 1930.

Masyarakat Cina partikelir ini berada di bawah kepala sendiri, baik untuk tingkat kampung, distrik maupun karesidenan. Kedua kategori ini selalu dipisahkan dalam laporan-laporan statistik kependudukan yang dibuat oleh para pejabat Belanda di Bangka dan Belitung.

Eksplorasi timah dan kedatangan buruh Cina dan masyarakat Cina partikelir nampak telah memengaruhi komposisi penduduk di Bangka dan Belitung. Misalnya di Bangka, jumlah orang-orang Cina

Tabel 1 di bawah ini memperlihatkan jumlah penduduk Karesidenan Bangka pada tahun 1930. Mayoritas orang Cina tinggal di daerah sekitar tambang, pusat pemerintahan, dan perdagangan, seperti Pangkal Pinang, di daerah Jebus, Bangka Utara, dan Sungailiat. Di Bangka Utara jumlah orang Cina jumlah mereka bahkan dua kali lipat (24.072 orang) dari jumlah pribumi atau orang-orang Bangka sendiri (11.131 orang, table 1). Jumlah ini belum termasuk orang-orang Cina yang bekerja di dalam tambang (lihat Tabel 2).

Jumlah tenaga kerja Cina yang bekerja di dalam tambang-tambang yang bertebaran di seluruh pulau Bangka pada tahun 1920 mencapai 19.718 orang. Pada tahun 1930, jumlahnya naik sedikit menjadi 19.952 orang, akan tetapi turun drastis, sampai angka 11.560 pada tahun 1932. Meskipun berfluktuasi, angka-angkanya terus menurun sampai tahun 1936. Depresi ekonomi 1930-an, di mana pembatasan produksi diberlakukan, maka perusahaan timah negara di Bangka banyak yang diberhentikan. Beberapa wilayah penambangan ditutup dan para penambang Cina dipulangkan ke negerinya atau menetap di Bangka,

Tabel 2
Jumlah Tenaga Kerja di Bangka Tin Winning, Bangka, 1920,1930-1938

Tahun	Eropa	Buruh Cina
1920	141	19.718
1930	217	19.952
1932	199	11.560
1933	178	7.118
1934	131	5.273
1935	120	6.086
1936	121	9.871
1937	151	15.479
1938	172	16.404

Sumber: Indisch Verslag, 1934: 253; Indisch Verslag, 1941: 313.

menjadi orang Cina partikelir yang tinggal umumnya di dekat lokasi penambangan. Ketika pembatasan produksi dicabut karena harga timah mulai meningkat, rekrutmen buruh-buruh Cina mulai kembali dilakukan baik dari Bangka sendiri maupun langsung dari Cina.

Pada kasus Belitung, jumlah penduduk Cina partikelir adalah 28.990 orang pada tahun 1920 dan sedikit mengalami penurunan, menjadi 28.716 orang pada tahun 1930. (*Volkstelling*, 1930, Vol.VII). Jumlah penambang Cina adalah sebesar 21.336 orang pada tahun 1920, dan kemudian turun menjadi 17.881 orang pada tahun 1930 karena Depresi ekonomi. Angka ini turun lebih drastis lagi menjadi 10.797 orang pada tahun 1931, dan jumlahnya semakin menciut menjadi 3.835 pada tahun 1932.⁴ Penurunan drastis jumlah penambang dan non-penambang Cina pada masa Depresi ekonomi yang sekaligus pada masa turunnya harga timah di pasar internasional, telah berdampak pada perubahan demografis Cina di Belitung. Belitung menjadi sepi. Banyak toko-toko tutup. Sebagian besar para penambang Cina yang diberhentikan dikirim kembali ke negeri asal, dan yang bukan penambang justru mencari tempat lain yang lebih menguntungkan. Ini adalah ciri khas wilayah pertambangan yang merupakan sebuah daerah yang perkembangan demografi dan sosial-ekonominya bergantung pada fluktuasi harga komoditas tambang.

Berbeda halnya dengan Bangka. Depresi ekonomi dunia yang menjatuhkan harga timah membawa implikasi yang berbeda dalam perkembangan demografis Cina di Bangka dan Belitung. Depresi ekonomi yang melanda Belitung telah berakibat pada sepi pulau itu, karena kembalinya orang-orang Cina ke negerinya. Hal ini disebabkan oleh beberapa hal. Misalnya, tidak adanya mata pencaharian alternatif yang dibolehkan perusahaan selain menambang. Kebijakan perusahaan Billiton untuk tidak menyediakan lapangan kerja non-tambang disebabkan oleh tidak adanya rasa khawatir akan pengerahan tenaga kerja yang hampir tidak mengalami stagnasi seperti yang terjadi di Bangka. (Erman 1995:55-57; Somers 1991:1-20). Sebaliknya di Bangka, perusahaan timah negara, Banka Tin *Winning* memang membiarkan para kepala tambang Cina dan penambang membuka

⁴ Angka-angka ini dapat dilihat dari laporan tahun perusahaan yang dibuat dalam *Jaarboek van het Mijnwezen in Nederlandsch-Indië*, (49), 1920:192; *Billiton Maatschappij Verslag*, seri laporan, 1926-1932.

dan mengerjakan kebun-kebun lada, khususnya ketika harga timah turun. Inilah salah satu usaha untuk mengatasi krisis timah dan krisis kekurangan tenaga kerja yang berkali-kali dialami oleh perusahaan timah negara Bangka (Erman 2004).

Pada umumnya orang Cina yang datang ke Bangka dan Belitung berasal dari suku Hakka. Walaupun demikian, masih ada sejumlah kecil orang-orang Cina yang berasal dari suku lain, seperti Hokkien, Tio Chu, Kwong Fu, dan sebagainya. Misalnya, di Belitung, dari 31.604 pada tahun 1930, 23.367 adalah dari suku Hakka, 2.230 dari Teo Chu, 1.786 dari Hokkien, 1.232 dari Kwong Fu dan sisanya, yaitu 2.989 dari berbagai suku. *Volkstelling*, 1930, Vol VII: 291 Meskipun suku Hakka adalah suku dominan, pertanyaan masih muncul: seberapa jauhkah perbedaan suku ini mempengaruhi hubungan-hubungan sosial di dalam masyarakat penambang dan yang bukan penambang Cina?

POLITIK PROTES, ETNISITAS, DAN KONTEKS

Politik dalam tulisan ini diartikan secara luas. Politik adalah siapa mendapatkan apa dan bagaimana cara memperolehnya. Dalam hubungan ini pertanyaannya adalah apa yang telah diperoleh buruh dan bagaimana mereka memperolehnya? Boleh jadi buruh memperoleh sesuatu dari kolega sesama kerja atau sesama suku atau dari atasannya, baik dari kelompok, kepala tambang maupun kepala kongsi. Karena itu, politik buruh yang dimaksudkan di sini adalah hasil hubungan-hubungan sosial di dalam dan antara buruh dan atasan. Politik buruh itu juga tidak dapat dipisahkan dari perkembangan sosial-ekonomi dan politik negara dalam konteks yang luas. Dengan membagi ke dalam tiga periode, yakni periode sebelum 1920-an; 1920-an-1930an; dan 1940-1950-an, uraian di bawah ini akan melihat bentuk-bentuk politik protes buruh dan kaitannya dengan etnisitas (buruh Cina dan non-Cina) dalam konteks perubahan rezim dan proses dekolonisasi.

Periode sebelum 1920-an

Pada periode ini, politik buruh sebetulnya belum terorganisasi ke dalam organisasi formal seperti serikat sekerja. Politik protes buruh diarahkan kepada para mandor, kepala tambang, dan pada dominasi pemerintah kolonial yang mulai mengontrol eksploitasi timah secara langsung

sejak tahun 1850-an. Seterusnya, politik protes buruh juga diarahkan ke buruh yang lain dan merupakan refleksi dari konflik yang berlapis, mulai dari konflik antar-etnik, antar-masyarakat atau perkumpulan rahasia Cina, sampai ke konflik kepentingan antara letnan dan pedagang Cina, antara satu tambang dengan tambang yang lain. Di sini etnisitas dan perkumpulan rahasia adalah dua aspek yang digunakan sebagai alat solidaritas.

Pada masyarakat tambang di Bangka, perkumpulan rahasia dipakai sebagai alat solidaritas para penambang dalam melakukan protes atas penyalahgunaan kekuasaan oleh mandor, kepala tambang dan juga dominasi kekuasaan kolonial yang semakin kuat sejak pertengahan abad ke-19. Patut dicatat juga bahwa solidaritas antar etnik semakin kuat antara penambang Cina dengan orang-orang Melayu Bangka yang tergabung dalam gerakan perlawanan Depati Bahrin dan Depati Amir, ketika kedua etnik ini dirugikan dengan sistem monopoli dalam eksploitasi dan pemasaran timah oleh pemerintah Belanda. (Erman 2004: 2009: Bab III) Politik protes yang digerakkan oleh perkumpulan rahasia itu bermuara pada pembakaran rumah-rumah kongsi, pembunuhan para kepala tambang dan pejabat Eropa yang telah berkolaborasi mengambil keuntungan dari bisnis eksploitasi timah, baik langsung ataupun tidak langsung.

Insiden pertama di Koba, terjadi pada tahun 1899 berakhir dengan pembunuhan kepala tambang dan pembakaran rumah-rumah kongsi. Pemimpinnya adalah seorang penambang yang baru datang dari Cina yang dapat membaca dan menulis dan anggota perkumpulan rahasia di Bangka dan juga di Cina. (Somers 1991:140-141) Kedua adalah pemberontakan Liu Ngie (1899), yang diekspresikan dalam bentuk insiden-insiden yang relatif kecil, dipimpin oleh Liu Ngie, seorang penambang Cina yang melarikan diri dari tambang Mentok dan muncul dengan 30 perampok di Sungailiat. Anggotanya ini bertambah menjadi 100 orang, Pada bulan November 1899 mereka menyerang rumah-rumah kongsi, membunuh enam orang, dan melukai seorang mandor Eropa. Sejak itu, berbagai bentuk kekerasan meluas ke enam distrik tambang di Bangka. Liu kemudian ditangkap dan dihukum gantung di Mentok pada tahun 1900. Liu ini nampaknya telah berperan sebagai penyalur keresahan para penambang Cina atas penyalahgunaan kekuasaan dan tekanan-tekanan yang dilakukan oleh atasan terhadap

para penambang baik dalam pemenuhan kebutuhan materi, makanan, candu, wanita, dan tekanan-tekanan non-ekonomi lainnya.

Kasus yang terjadi di kalangan masyarakat Cina tambang timah di Belitung juga memiliki beberapa kemiripan dengan di Bangka. Politik protes buruh penambang yang berdimensi horizontal, menggunakan perkumpulan rahasia dan etnisitas sebagai alat proteksi dan alat untuk membentuk solidaritas. Kondisi ini nampaknya terjadi ketika para penambang belum memiliki organisasi-organisasi formal seperti serikat sekerja yang dapat menyalurkan berbagai aksi protes mereka. Konflik terjadi antara dua kelompok etnis dan perkumpulan rahasia yang berbeda, yakni antara suku Hopho dan Kheh, antara Ngie Foek Foei dan Tjhiong Pak Kon dan juga sekaligus konflik kepentingan antara elit Cina Letnan dan pedagang Cina di Belitung dengan para pedagang Cina dari Singapura, antara pemilik satu tambang dengan tambang lain, dalam soal perebutan tenaga kerja kuli serta persaingan dalam monopoli candu dan barang-barang kebutuhan pokok lainnya untuk penambang.

Konflik itu berawal dari peristiwa barongan, yaitu yang terjadi ketika masyarakat penambang Cina di tambang Bengkuang, Merak, Tongkeng, Garumedang, dan Batu Besi yang semuanya terletak di distrik tambang Manggar.(Erman 1995:121-130). Konflik horizontal yang terjadi pada tahun 1911 bertepatan dengan perayaan hari raya Cina. Pada perayaan itu masing-masing suku membawa barongan untuk dipersembahkan di hadapan toapekong. Barongan yang dibawa oleh orang Hopho dianggap salah oleh orang-orang Kheh. Penghinaan ini membawa kemarahan bagi kelompok Hopho dan mereka pergi ke tambang Bengkuang mencari pendukung untuk menyerang orang-orang Kheh. Salah seorang dari suku Kheh di tambang itu dibunuh oleh orang Hopho. Kasus pembunuhan ini meluas dan kemudian berujung pada konflik antarsuku, lalu menyebar ke distrik-distrik tambang yang lain. Perkelahian massal ini membawa korban yang lebih banyak di kedua pihak. Sebanyak 12 orang dari suku Kheh meninggal dan 8 orang suku Hopho meninggal, belum termasuk mereka yang terluka. Rumah-rumah kongsi Cina di tambang dibakar. Konflik ini kemudian berakhir dengan damai setelah wakil-wakil yang terdiri dari kepala tambang, letnan, kepala kampung Cina, dan pedagang dari kedua belah pihak sepakat untuk menyelesaikannya. Dari kasus ini juga dapat diketahui bahwa politik buruh penambang Cina juga tidak bisa dilepaskan dari komunitasnya sendiri.

Apa yang diperlihatkan dalam politik protes penambang Cina di atas adalah masyarakat rahasia Cina sebagai sebuah organisasi sosial yang pada umumnya berada di luar dunia produksi telah memasuki dunia produksi, memunculkan solidaritas di kalangan buruh Cina. Aksi-aksi protes tidak semata-mata diarahkan dalam konteks hubungan kerja dalam dunia produksi, tetapi juga merefleksikan konflik sosial horizontal antar sub-etnik yang berlapis dengan konflik ekonomi.

Periode 1920-1930

Dalam sejarah perburuhan Indonesia, periode tahun 1920-an adalah suatu periode saat politik protes buruh di Hindia-Belanda memperlihatkan intensitasnya yang tinggi. Kondisi ini terjadi ketika negara memberikan kelonggaran kepada berbagai organisasi politik dan sosial untuk beraktivitas. Kontrol negara yang agak lemah ini terjadi sampai meletusnya pemberontakan komunis 1926/1927. Pada saat ini pula, peranan organisasi formal seperti serikat pekerja dan partai politik, terutama PKI menjadi penting dalam memobilisasi massa buruh. Buruh-buruh yang terhimpun ke dalam berbagai serikat buruh berafiliasi dengan Partai Komunis Indonesia, melakukan protes dan pemogokan di tempat kerja. Sifatnya lebih terorganisasi, seperti digambarkan oleh beberapa studi antara lain oleh Razif dan Rasyid mengenai buruh pelabuhan Tanjung Periuk dan Makassar. (Razif 2005; Asba 2005). Politik protes buruh ini pada umumnya bersamaan waktunya dengan mencuatnya semangat nasionalisme Indonesia, menaikinya kegiatan partai politik seperti Sarekat Islam dan Partai Komunis Indonesia, serta memburuknya situasi perekonomian yang ditandai dengan resesi. Pada pihak lain, politik protes buruh di berbagai kota Indonesia juga tidak terlepas dari kebijakan pemerintah kolonial yang agak longgar, yang memberikan ruang kepada orang-orang Indonesia untuk mendirikan berbagai serikat sekerja, yang pada umumnya berafiliasi dengan Serikat Islam Merah.

Dalam beberapa kasus, misalnya, politik pemogokan buruh itu adalah ekspresi dari konflik kelas dan munculnya nasionalisme pada saat yang bersamaan. Slogan nasionalisme dan kelas yang dipropagandakan oleh para pemimpin PKI nampak menjadi alat pengikat. *Pertama*, propaganda itu menyatukan berbagai kelompok etnik yang berbeda dan melampaui berbagai herarki sosial dalam komunitas buruh seperti halnya ditemukan di tambang batubara Ombilin. (Erman 1999: 224) *Kedua*, politik protes dan pemogokan buruh adalah manifestasi dari

keinginan berbagai pihak untuk mencapai kepentingan sendiri-sendiri, baik dari pihak buruh, pemimpin partai politik, maupun serikat sekerja dan bahkan kadang-kadang dari berbagai kelas sosial dari komunitas di luar tempat kerja. *Ketiga*, politik buruh juga ekspresi dari berbagai kelompok yang berbeda dengan kepentingan yang berbeda-beda pula yang kadang-kadang berkontradiktif satu sama lain.

Kemudian, bagaimana halnya dengan politik penambang Cina dalam periode ini? Nampaknya perkembangan politik Indonesia dan Bangka-Belitung pada periode ini tidak terlalu memberi pengaruh yang signifikan terhadap politik radikalisasi politik di kalangan para penambang Cina di Bangka Belitung. Tak ada serikat sekerja seperti ditemukan di tambang-tambang lain, seperti batubara di Ombilin-Sawahlunto, Bukit Asam, dan tambang-tambang emas di Bengkulu. Politik protes buruh tambang Cina terhadap berbagai bentuk eksploitasi mandor dan kepala tambang atau terhadap kondisi yang tidak aman di dalam tambang bermuara pada politik penolakan kerja yang meningkat di Belitung, misalnya, dari 4,2 % pada tahun 1919 menjadi 5,7% pada tahun 1922, dan kemudian mengalami penurunan menjadi 2,9% pada tahun 1927.⁵

Jika dilihat dari konteks politik lokal, Bangka-Belitung memperlihatkan perkembangan partai-partai politik dan pembentukan serikat sekerja yang agak lamban dibanding daerah-daerah lain. Politik protes buruh Cina tidak bisa jika tidak dikaitkan dengan perkembangan politik di Cina dan pengaruhnya di kawasan Asia Tenggara dan Indonesia. Perkembangan partai politik di Bangka, seperti Partai Serikat Islam Indonesia dan Gerindo misalnya memiliki anggotanya di dalam masyarakat tambang non-Cina yang jumlahnya sangat kecil dan tidak memperlihatkan aktivitasnya yang menjolok.⁶ Karena itu, para pejabat Belanda menyatakan tidak perlu ada ketakutan akan aksi-aksi politik radikal di Bangka sebagaimana dengan tempat-tempat lain di Indonesia pada tahun-tahun menjelang pemberontakan komunis tahun 1926/1927.

Setelah pemberontakan komunis, geliat politik penambang Cina justru menjadi semakin nampak. Hal ini tidak bisa dipisahkan dari perkembangan politik di negeri asal, yang memperlihatkan kepada kita betapa batas spasial yang jauh tidak membawa keterbatasan ideologi memperjuangkan nasib mereka di negeri perantauan. Ini nampak

⁵ ARA, MvK, Mairapport, 1928, no.1165x.

⁶ ARA, MvK, *Politieke Verslag fische* no. 392, Mr, 226 geh/40).

dari aktivitas Guomintang di Cina dan pengaruhnya di berbagai daerah tambang, khususnya di bagian utara Bangka, seperti Blinyu, Pangkalpinang, Baturusa, Sungailiat, dan Mentok. Nasionalisme Cina ini berkembang di daerah Sungailiat dan mengambil bentuk aksi memboikot barang-barang Jepang. Setelah dipengaruhi oleh Partai Komunis Cina, Guomintang yang memiliki berbagai cabangnya di sejumlah kota di pulau itu, di sekolah-sekolah Cina dan juga di pers lokal Bangka.

Penyebaran ideologi perjuangan dan peranan pers lokal dalam menyebarkan ideologi itu membawa kontribusi yang sangat signifikan dalam mempengaruhi iklim politik di Bangka-Belitung yang semua dikatakan 'aman' dan tidak akan membahayakan hegemoni kekuasaan menurut versi para pejabat Belanda. Pelita Bangka yang terbit pada tahun 1928 dan berumur hanya satu tahun (1929) di kota Sungailiat, Soera Bangka, surat kabar bulanan yang terbit pertama kali di kota Blinyu awalnya pada tahun 1927 dan terhenti karena masalah keuangan, dan muncul kembali pada tahun 1929. Penyeloeh terbit di kota Pangkal Pinang pada tahun 1930. Pada umumnya, surat-surat kabar lokal ini dipimpin oleh kelas menengah Bangka, yang tinggal di kota-kota. Pengelolanya dan penyandang dananya adalah orang-orang Cina kaya dan orang-orang Melayu Bangka. Dilihat dari motto dan isi beritanya, dapat dikatakan bahwa surat-surat kabar lokal ini sebagai awal munculnya nasionalisme lokal di Bangka yang digerakkan dari kota, baik oleh orang Cina maupun oleh orang-orang Melayu Bangka. Surat kabar Penjoeloh memiliki motto: "berani karena benar membela rakyat dari sebagai bangsa, penghinaan dan penindasan". Suara Bangka memiliki motto "menoentoet keadilan kebenaran, persamaan untuk kemajuan dan keselamatan umumnya". Moto dari beberapa surat kabar ini dapat dilihat sebagai contoh cermin rasa nasionalisme lokal Bangka ketika itu.⁷

⁷ Dari beberapa artikel yang ditulis redaktornya, antara lain misalnya mengenai keadaan ekonomi Bangka, membeberkan betapa Bangka tertinggal jauh dibanding Jawa dan beberapa tempat di Sumatra, baik dalam soal ekonomi, pendidikan, dan posisi perempuan. Pengarang tidak hanya membuat perbandingan Bangka dengan daerah-daerah lain yang dipandang lebih maju, akan tetapi juga membandingkan dengan orang Cina yang tinggal di Bangka sendiri. Karena itu, pengarang mengajak pembacanya untuk melihat betapa orang Melayu Bangka jauh ketinggalan dalam soal pendidikan dibanding dengan orang-orang Cina Bangka yang begitu tinggi animonya untuk sekolah. Walaupun demikian, kritik terhadap perlakuan Kepala kongsi Cina terhadap buruh-buruh Cina sendiri juga mendapat perhatian di kalangan wartawan *Soera Bangka* yang terbit di kota Blinyu. Penulois telah menjelaskan ini di dalam makalah lain, 'Between Pepper and Tin: Experience of Crisis in Bangka (1929-2003)', makalah dipresentasikan dalam workshop berjudul: *Comparative and Social History of Crisis in Indonesia*, diselenggarakan oleh KNAW-KITLV, Leiden, Desember 2003 (in press).

Tampaknya tak ada persinggungan antara perkembangan partai-partai politik di kota Pangkal Pinang dengan pembentukan serikat buruh di tambang timah. Pembentukan dan perkembangan partai-partai politik yang dijelaskan di atas adalah representasi dari etnik Melayu Bangka dan Indonesia lainnya. Tidak ada serikat buruh dan juga tidak ada Partai Komunis Indonesia di dalam komunitas buruh tambang timah. Tentu saja hal ini bisa dimengerti melihat status dan latar belakang etnik komunitas buruh tambang timah yang umumnya Cina dan berstatus sebagai orang asing yang memperoleh izin tinggal selama kontrak mereka dengan perusahaan timah negara kolonial di Bangka.

Komunitas penambang Cina dan bentuk-bentuk politiknya mempunyai hubungan erat dengan perkembangan politik komunitas Cina di luar tambang dan berorientasi ke pergerakan politik di negeri leluhurnya. Gerakan nasionalisme di bawah partai Guomintang yang sedang berkembang di Cina juga ditemukan di kalangan masyarakat Cina di Hindia-Belanda, dan memiliki jaringan-jaringan luas di berbagai kota, termasuk di Bangka. Di kota-kota tambang di Bangka, seperti juga di kota Tanjung Pandan, Belitung⁸, peranan intelektual Cina, khususnya guru-guru Cina yang didatangkan ke Bangka untuk menjadi tenaga pengajar di sekolah-sekolah Cina di Bangka, memainkan peranan penting dalam memobilisasi massa di kalangan buruh-buruh Cina di Bangka dan Belitung.⁹ Kaum intelektual Cina ini memiliki jaringan antara satu kota dengan kota lain di Bangka-Belitung dan dengan berbagai kota lainnya di luar Bangka, di mana mayoritas Cina, antara lain seperti di Batavia, Bagan Siapi-api, Tanjung Pinang, Tanjung Pandan, Pontianak, bahkan dengan masyarakat Cina di Malaysia. Di sini terlihat bahwa lokalitas, tampak tak memiliki arti apa-apa jika dilihat kaitannya dengan jaringan intelektual Cina dan gerakan politiknya di Bangka. Politik buruh Cina dalam bentuk protes sehari-hari telah muncul susul-menyusul dari satu kota dengan kota lain di Bangka-Belitung dan begitu juga di tempat lain dalam waktu yang hampir bersamaan, suatu kondisi yang tak pernah dibayangkan oleh para pejabat kolonial Belanda sebelumnya.

⁸ Penulis telah menjelaskan hubungan politik pemogokan timah dengan gerakan nasionalisme Cina di tambang timah di Belitung secara detil, lihat Erwiza Erman, *Kesenjangan Buruh dan Majikan...*, 1995: Bab IV

⁹ ARA-MvK, *Politieke Verslag*, Mr 1203/1929).

Sulit diketahui pengaruh Guomintang dan peranan intelektual Cina di kalangan orang-orang Cina yang bekerja di tambang-tambang timah di kota Pangkal Pinang. Apakah buruh-buruh timah yang dikenal dengan pekerja parit itu juga menyusun kekuatan untuk melepaskan diri dari rezim kolonial dan dari para atasannya yang menyalahgunakan kekuasaan, juga tak ada informasi yang tersedia untuk ini. Walaupun demikian, organisasi buruh multietnik yang muncul setelah Perang Dunia Kedua dan setelah Indonesia merdeka, menemukan dasar gerakannya pada pengaruh Guomintang tahun 1920an sebagaimana dijelaskan oleh Mary Somers (Somers 1991:160-161). Sejumlah insiden yang terjadi antara tahun 1920-an dan 1930-an nampak memberi petunjuk akan eksistensi perjuangan buruh dan solidaritasnya di Bangka-Belitung meskipun insiden-insiden itu cenderung berskala kecil dan oleh Belanda selalu dikaitkan dengan peranan masyarakat rahasia Cina.

Pengaruh langsung Guomintang, peranan intelektual Cina, dan cara-cara mereka menyusup ke tambang atau ke rumah-rumah kongsi Cina, sulit ditelusuri, baik untuk tambang-tambang yang bertebaran di Bangka maupun di Belitung. Insiden-insiden kecil yang merupakan ekspresi politik buruh tambang timah Cina ini telah dianggap membahayakan hegemoni negara yang lagi goyah setelah diuji dengan pemberontakan komunis sebelumnya. Karena itu, tidaklah mengherankan, bila rekaman mengenai politik resistensi masyarakat Cina di seluruh Hindia-Belanda dan masyarakat tambang Cina di kedua pulau itu tidak luput dari pengamatan agen-agen polisi rahasia. Politik resistensi ini terjadi pada periode menaiknya nasionalisme Cina dan pengaruhnya di Indonesia dan Bangka-Belitung khususnya dan bersamaan pula waktunya ketika pasar timah internasional mulai dilanda gelombang besar, Depresi ekonomi dunia 1929. Gelombang besar Depresi ini telah membawa akibat pada pembatasan produksi dan penghentian sejumlah tenaga kerja Cina. Akibatnya sejumlah tambang tutup. Pengangguran bertambah. Di Belitung, Depresi ini –sebagaimana dijelaskan dalam bagian awal uraian—telah membawa pengaruh pada pengurangan penduduk secara dramatis.

Berikut ini akan dijelaskan insiden-insiden kecil itu di Bangka dan Belitung. Dari contoh-contoh berikut ini nampak adanya hubungan yang begitu kabur antara dunia produksi dan dunia luar yang lebih luas yang melampaui batas-batas spasial dan bahkan negara. Ada

titik yang mempertemukan keresahan-keresahan yang terdapat di dalam masyarakat penambang Cina terhadap atasan mereka, mandor atau kepala tambang yang sedang mencari kesempatan dengan para pemimpin partai yang mencoba mencari pengikut. Karena itu ada semacam interrelasi antara dunia tambang timah dengan dunia di luar tambang, antara penambang Cina dengan dunia sosial-politik yang lebih luas. Ketika ini, etnisitas nampaknya tidak lagi dipakai sebagai alat solidaritas, tidak ada lagi konflik antar etnik Cina yang tergabung dalam masyarakat rahasia mereka sebagaimana terjadi sebelumnya. Walaupun demikian, masihkah perkumpulan rahasia Cina yang memainkan peranan dalam meradikalkan politik buruh Cina juga cerminan dari persaingan antar etnik? Pertanyaan semacam ini belum bisa dijawab. Walaupun demikian, solidaritas antar etnik muncul, antara orang-orang Cina dan orang-orang Melayu Bangka di luar tambang, tampak dalam menggunakan pers-pers lokal untuk memperjuangkan kehidupan mereka.

Kelompok intelektual Cina pada skala lokal adalah agen perubahan. Dalam kasus di Bangka, para guru menyusup melalui masyarakat rahasia Cina, Sam Tiam Foei, sebuah organisasi sosial yang dalam realitasnya memiliki tujuan ganda dan mampu menggerakkan massa di kalangan buruh-buruh tambang. Antara 1929 dan 1930, bermunculan insiden-insiden kekerasan yang tampaknya tidak terorganisasi, dan sporadis di kalangan buruh-buruh Cina di beberapa kota di Bangka. Insiden-insiden yang berbentuk protes buruh dalam penolakan kerja, pemogokan, dan bahkan penyerangan kepada majikan atau para kepala tambang Cina, susul-menyusul dari satu kota ke kota lain di Bangka. Tidak diketahui berapa banyak buruh Cina yang menjadi anggotanya. Di kota Blinju, misalnya, tepatnya di kampung Lumut, perkumpulan itu disebut Fa Siong Lauw Ngian Foei dengan pimpinannya Tjhin Djit Lie, mandor tambang no. 29 dan bendaharanya Tjong Ngi Hon, pemilik kebun lada. Di Sungailiat, pemimpinnya adalah pemilik pabrik genteng. Narasi tentang politik protes buruh dan kaitannya dengan intelektual Cina, masyarakat rahasia, dan gerakan rahasia Guomintang akan dijelaskan dalam uraian berikut.

¹⁰ ARA- MvK, Mr 724x/1929 dalam *Verbaal* 11-9-1929 lt no. 18.

Pada 25 Juni 1929 kuli kontrak Cina di kota Pangkal Pinang melakukan mogok kerja. Mereka menolak bekerja di bawah perintah kepala tambang, Lim Tjhin Kong. Ketika kepala tambang mencoba untuk berunding, seorang kuli Tjia Sin Pat memukulnya dengan cangkul, dan kemudian diikuti oleh kuli-kuli Cina lain yang semakin banyak jumlahnya dan mengancam Kepala tambang dengan cangkul. Kepala tambang melakukan tembakan peringatan, tetapi tak mereka indahkan. Akhirnya kepala tambang Lim Tjhin Kong menembak Tjia Sin Pat.¹⁰ Dari hasil penelitian Belanda ternyata peranan Sam Tian Foei yang diketuai oleh Tjhin Tet Sin dan Koh Tjhiong Po¹¹ tidak dapat diabaikan dalam pemogokan itu. Bahkan, dokumen-dokumen yang mereka edarkan, ditemukan di kalangan kuli-kuli tambang Cina di kota itu.¹²

Berdasar sebuah laporan yang diterima dari Pangkal Pinang, ternyata Sam Tiam Foei semakin lama semakin banyak daerah propagandanya, mulai dari Blinyu pindah ke Pangkal Pinang dan Sungailiat. Pada Januari dan Februari 1930, terjadi enam kali pemogokan di Pangkal Pinang. Pada tanggal 4 Februari 1930, delapan orang kuli kontrak yang bekerja di salah sebuah tambang di Pangkal Pinang menolak bekerja, dan ini diperintahkan oleh pengurus tambang. Pada tanggal 5 dan 10 Januari 1930 sejumlah kuli kontrak Cina di dua tambang di kota yang sama mogok kerja. Pemogokan itu sebagai protes kerja terhadap tugas harian yang dianggap terlalu berat diberikan oleh kepala kelompok kerja.¹³ Setelah dilakukan penyelidikan, ternyata pemogokan itu dimotori oleh lima orang yang masuk dalam perkumpulan rahasia. Dua di antaranya yang paling gigih adalah Tjong Fong dan Mgoei Khian. Mereka juga ditahan.

Walaupun para penggerak pemogokan ditahan, aksi-aksi protes yang lebih radikal muncul kemudian. Pada 21 Januari 1930, di sebuah tambang yang terletak kurang lebih 15 km dari kota Pangkal Pinang,

¹¹ Dengan keputusan pemerintah 24 Agustus 1929, no.2x, kartu izin tinggal untuk kedua pemimpin yang tinggal di Pangkal Pinang ditarik. Koh Tjhiong dihukum pada bulan Juli 1929 selama tiga bulan karena mendirikan dan memperluas perkumpulan rahasia Cina. Meskipun tak ada informasi mengenai peranan Sam Tiam Foei di kalangan perkumpulan tukang jahit Cina di kota ini, akan tetapi ada indikasi kuat ke arah itu. Sebab setelah pemogokan buruh timah, Agustus 1929, dibentuk pula Perkumpulan Tukang Jahit Baju Cina, Loe Piang Khioe bulan Oktober 1929 di Pangkal Pinang. Tujuannya adalah menuntut peningkatan upah kepada majikan.

¹² ARA, MvK, Mr 813x/1929, in Verbaal 10-3-1930 Lt.L.5.

¹³ ARA, MvK, Mr 257x/1930 dalam Verbaal 26-5-1931 lt.v.9.

120 orang kuli Cina, bersenjata tongkat, pacul, dan kampak menyerang rumah kongsi. Jendela, pintu, dan barang-barang perabotan rumah kongsi dihancurkan. Mereka ingin membalas dendam kepada kepala tambang. Ketika polisi datang, mereka justru menyerang dan ketika polisi memberikan tembakan peringatan, mereka melarikan diri. Sebanyak 22 orang kuli Cina ditahan, termasuk penggerakannya. Setelah diadakan penelitian, ternyata seorang guru sekolah Cina swasta yang tinggal dekat tambang ikut ambil bagian, mendorong munculnya kerusuhan ini. Di rumah guru ini ditemukan pamflet-pamflet.

Meskipun para pemimpin pemogokan dan penyerangan kepada kepala tambang dan rumah kongsi sudah ditahan dan bahkan dicabut izin tinggalnya, hal itu tidaklah menyurutkan/melemahkan gerakan protes tersebut. Pada tanggal 16 Februari 1930, di dalam tambang no.3 di Pangkal Pinang, sekelompok buruh kontrak memprotes kerja yang diperintahkan oleh pemimpin mereka. Tiga hari kemudian, 19 Februari 1930, Ng Lian Tjoeng, pemimpin utama Sam Tiam Foei sudah dapat ditahan Belanda. Belanda mengharapkan bahwa dengan menangkap mereka, keamanan akan pulih. Ternyata harapan Belanda ini pun sia-sia karena pada 23 Februari 1930, di tambang yang pekerjanya pernah mogok pada tanggal 4 Februari 1930, mereka kembali melakukan pemogokan. Beberapa orang kuli kontrak menolak pekerjaan yang diperintahkan kepala kelompok mereka. Hal ini kemudian membawa aksi-aksi pemogokan dan penyerangan yang meluas terhadap polisi.¹⁴ Pada bulan Agustus dan September 1930, terjadi lagi kerusuhan di Pangkal Pinang dengan maksud mengintimidasi pemerintah Belanda dan kepala tambang. Pada dasarnya semua protes buruh itu dapat dipadamkan oleh pemerintah.

Gejala serupa juga terjadi di Belitung. Radikalisasi politik buruh di pulau ini tidak bisa dilepaskan juga dari peranan intelektual Cina, para guru sekolah-sekolah Cina yang berhasil menyusup ke tambang dengan berbagai cara. Misalnya, pada bulan September 1928, di bawah pimpinan guru Tjhin Piang Joen, 1000 orang buruh mengancam kepala tambang dan staf perusahaan Eropa, di daerah tambang Klappa Kampit. Mereka membawa senjata tajam dan mengancam, serta menempelkan beberapa plakat di beberapa tambang di daerah Klappa Kampit. Plakat

¹⁴ARA, MvK, Mr 577x/1930.

itu berisi beberapa pernyataan antara lain seperti ”bersatulah buruh di seluruh dunia untuk menegakkan haknya”, ”Belanda telah menghisap daerah kuli Cina”. Ada 17 tuntutan yang berkaitan dengan kehidupan sehari-hari mereka yang dipampangkan di tambang Lacet, di Klappa Kampit. Berikut petikan beberapa tuntutan buruh Cina kepada perusahaan mengenai masalah kesehatan, sakit, dan kematian.

...”Orang yang sudah mati untuk satu orang minta ganti rugi f 4000, akan kirim kembali sama ahli warisnya dan di luar mesti bikin satu peringatan di mana kuburnya, sebagaimana yang patut. Orang yang luka mesti tanggungjawab sampai baik, kalau ada sakit apa-apa minta dikasih dalam 1 bulan ½ pikul beras dan wang sayur f.25. Piara dia sampai mati, seperti ia mau pulang ke negeri Cina, semua onkost dan gaji mesti kasi sama dia. Orang luka, kalau sudah baik tidak boleh kirim ke Singapura, mesti kirim kembali ke numpanginya. Orang kerja di dalam parit, ada sakit, biar ada utang atau wang panjar, mesti kasih pinjam f 2.50. Onkost auto anak kuli tidak tanggung. Orang kuli kerja di dalam parit, makanan mesti bersih, yang mana busuk tidak boleh kasih keluar...”(ARA-MvK, Mailrapport, 1928, no.1010x).

Dilihat dari tuntutan-tuntutan di atas, diketahui ”penerjemahan” ideologi nasionalisme Cina ke dalam tuntutan-tuntutan buruh yang berkaitan dengan kebutuhan mereka sehari-hari dan berkaitan pula dengan cara perusahaan memperlakukan mereka sebelumnya. Apakah tuntutan itu dikabulkan? Sayangnya tak ada informasi lebih lanjut untuk melihat seberapa jauh tuntutan itu dikabulkan. Walaupun demikian, ada hal penting yang patut dicatat di sini, yaitu komentar pejabat kolonial yang mengatakan bahwa pemogokan kuli-kuli Cina itu berkaitan dengan mentalitas mereka yang sedang berubah yang dipengaruhi oleh gerakan politik di negeri asalnya.¹⁵

Para pemimpin dan guru-guru yang menjadi penggerak pemogokan ditangkap dan dicabut izin tinggal mereka dan kemudian dikirim kembali ke Cina. Walaupun demikian, pada periode berikutnya, perjuangan buruh-buruh tambang Cina periode setelah kemerdekaan juga didasarkan pada periode ini.

¹⁵ ARNAS-RI, Arsip *Binnenlandsch-Bestuur*, Laporan Direktur BB kepada Gubernur Jenderal, Weltevreden, 7 Maret 1929 no.BG x 12/2/3/1929.

PERIODE 1940-1950: SERIKAT BURUH MULTIETNIK DAN POLITIK PROTES

Dengan tidak mengabaikan masa pendudukan Jepang yang singkat dan informasi yang langka tentang periode ini, uraian politik buruh dan kaitannya dengan etnisitas akan lebih banyak memberikan perhatian pada era Revolusi Indonesia.

Jika sebelum perang, organisasi sosial politik yang didirikan di kota-kota di Bangka terbagi ke dalam dua kelompok etnik, Cina dan bukan Cina, maka setelah kemerdekaan dan hari-hari yang mengikuti Revolusi Indonesia kemudian, organisasi sosial politik yang memiliki elemen-elemen perkotaan dan multietnik muncul, baik antara orang Cina dengan orang-orang Melayu Bangka maupun campuran antar etnik Indonesia sendiri. Di dalam tambang, elemen-elemen serikat buruh multietnik ini muncul seiring dengan perubahan dalam komposisi tenaga kerja seperti terlihat dalam tabel berikut.

Tabel 3
Komposisi Tenaga Kerja di Tambang Timah Bangka Masa Revolusi

Kategori Tenaga Kerja	Indonesia	Cina
Buruh tambang	1,387	4,004
Staf administrasi	30	569
Buruh reguler lainnya	1,278	3,384
Buruh harian (langkung)	3,952	9,435

Sumber: ARA, MvK, Rapportage Indonesia, no.546.

Dilihat dari segi kota, perbedaannya adalah bahwa aksi-aksi buruh yang lebih militan ditemukan di Sungailiat, Bliyu, dan Mentok dibanding kota Pangkal Pinang sendiri. Perbedaan dalam sifat gerakan ini boleh jadi disebabkan oleh tempat kedudukan Residen Belanda di Bangka dan tentera KNIL Belanda lebih terpusat di ibukota Karesidenan di Pangkal Pinang. Pangkal Pinang kemudian juga berfungsi sebagai tempat penyelenggaraan konferensi negara-negara federal bentukan Van Mook. Kontrol pemerintah yang kuat itu barangkali berpengaruh terhadap bentuk-bentuk aksi buruh di Pangkal Pinang.

Bagian ini akan melihat perkembangan organisasi sosial politik di Bangka dan Pangkal Pinang serta organisasi buruh multietnik. Keterlibatan buruh Indonesia dalam pekerjaan timah sudah dimulai setelah Perang Dunia Kedua, ketika perusahaan dihadapkan pada kekurangan tenaga kerja yang direkrut dari Cina. Sayangnya, data mengenai komposisi

tenaga kerja Indonesia dan Cina tidak diperoleh. Walaupun demikian, sebagai gambaran umum komposisi tenaga kerja di tambang timah untuk seluruh Bangka dapat diambil sebagai perbandingan (Tabel 3).

Ada beberapa perubahan yang menyolok mengenai perkembangan organisasi sosial politik di Bangka sejak kemerdekaan. Perubahan itu juga berkaitan dengan komposisi tenaga kerja yang juga berubah di tambang timah Bangka, yaitu orang-orang Indonesia mulai banyak mengambil posisi sebagai buruh tambang, staf administrasi, buruh regular, dan buruh harian. Terjadi penambahan jumlah buruh Indonesia, baik orang Melayu Bangka maupun dari berbagai kelompok etnik lain di Bangka, Hal itu bersamaan dengan banyaknya buruh-buruh Cina yang dikembalikan ke Cina dan bergesernya pekerjaan mereka dari tambang ke yang bukan tambang pada masa pendudukan Jepang. Merasa terancam untuk menjadi romusha masa pendudukan Jepang dan kondisi kerja yang menyedihkan, banyak buruh Cina meninggalkan tambang dan menjadi petani lada di daerah pedalaman atau memburuh pada petani-petani Melayu Bangka. Setelah kemerdekaan dan masa revolusi, tidak banyak orang-orang Cina yang kembali ke tambang. Mereka beralih pekerjaan sebagai tukang, petani, dan para pedagang di kota-kota. Karena itu, orang-orang Bangka dan orang Indonesia lainnya mulai masuk atau bekerja sebagai buruh di tambang-tambang.

Dengan bergesernya komposisi buruh, kehidupan partai-partai politik dan serikat sekerja bermula pula. Sebagian partai politik yang ada setelah kemerdekaan adalah lanjutan dari masa sebelum perang seperti PSII dan sebagian lagi dibentuk sesudah kemerdekaan, antara lain seperti Masyumi, PSI, NU dan PNI dan PKI. Sayangnya, belum ada informasi yang cukup detil untuk melihat perkembangan partai-partai politik ini dalam masyarakat tambang pada masa kemerdekaan ini. Apakah partai-partai itu memiliki serikat-serikat buruh di setiap kota dan di dalam masyarakat tambang dan bagaimana komposisinya dan latar belakang para anggotanya, juga belum dapat diketahui. Selain partai-partai politik yang disebutkan di atas, ada dua organisasi sosial yang dibentuk di Pangkal Pinang, yaitu Serikat Rakyat Indonesia (SRI) yang dibentuk pada November 1946 dan Kebaktian Rakyat Indonesia Bangka (KRIB) yang dibentuk dalam Februari 1948. Para anggota SRI adalah orang-orang Indonesia, non-Bangka, yang mula-mula bertujuan sosial-ekonomi, tetapi mengarah ke politik. Mereka memperlihatkan

sikapnya yang prorepublik dan berhubungan erat dengan SRI itu. (Somers 1991:195) Lima anggota SRI ditahan karena cenderung melakukan aksi-aksi kekerasan. Kebaktian Rakyat Indonesia Bangsa resminya bermaksud menjadi lebih “sosial”, menyatukan semua orang Indonesia, mengembangkan kesadaran sosial dan nasional, dan ingin mendirikan sebuah negara demokratis, dengan partisipasi yang kuat dari para pimpinan yang pro-Republik dan SRI akan menyarankan bahwa organisasi republiken seperti itu. Pada Desember 1948, KRIB mendirikan sebuah partai, Serikat Nasional Indonesia (Seni, *Indonesian National Union*). ARA, MvK, *Rapportage Indonesia*, no.540.

(ARA, MvK, *Rapportage Indonesia*, no.540). The KRIB and SRI menghendaki anggota-anggotanya bergabung dengan Seni yang juga menyerap unsur-unsur Partindo yang ada sebelum perang. (ARA, MvK, *Rapportage Indonesia*, no.540). Sulit diketahui perkembangan organisasi sosial ini di kalangan masyarakat tambang sulit diketahui.

Yang jelas adalah bahwa pembentukan partai-partai politik juga diiringi pembentukan serikat-serikat buruh. Tidak berbeda halnya dengan di kota-kota lain di Indonesia, pendirian partai-partai politik diikuti pembentukan berbagai serikat buruh yang berafiliasi dengannya. Di Pangkal Pinang mulanya dibentuk Serikat Kaum Buruh (SKB) pada tahun 1946. Awal 1947, sekitar 75% anggotanya adalah buruh Indonesia dan Cina. (ARA-MvK, *Rapportage Indonesia*, no. 546)

SKB ini memiliki cabang-cabangnya di kota-kota di Bangka seperti Pangkal Pinang, Blinyu, and Sungai Liat. Di Pangkal Pinang, Serikat Kaum Buruh dipimpin oleh orang-orang yang berlatar belakang multietnik, seperti Hie Jat Sen, Loe Djat Men, dan Daniati Abdullah.¹⁶ Walaupun demikian, jika dilihat dari susunan pengurusnya, maka nampaknya etnik Cina lebih dominan dibanding dengan orang Indonesia.

Serikat Buruh tambang bergabung dengan serikat-serikat buruh yang lain yang segera dibentuk di Pangkal Pinang. Ada sekitar 112 orang wakil dari berbagai serikat buruh di kota yang mendirikan Serikat Kaum

¹⁶ Dalam bulan Januari 1948, anggota SKB mengadakan pertemuan untuk memilih pengurus baru. Hee Jat Sun tetap memegang posisi sebagai ketua dan Daniati Abdullah, sebagai wakil, sementara Loe Djat Men digantikan oleh Tjhang Sin Pong. Anggota-anggotanya terdiri dari Loe Djat Men, A.A. Rani, Djong A. Djoeng, Kon Ten Khoy, Djoeng Nam Fong, Ismail Zan, Iswarin, Lo Khin Fo, Jong Hon Tjin, Boet Te Kie, Tjao Sak Lioeng, Abang Balia, Thoe Tet Foeng, Madalia, Pauw Tek Kian, Mok A San, Tjauw Foe Tjhin, Bong Khin New, Boen Kap Sin, Martoredjo, Tay Nam Tjoen, Tjhin Tjin Fo, Oesman Sjahab, Jauw Ten Njoen, Soen Sak Joeng, Lie Boei Kong. Lihat Pembangunan Bangka, 1-1-1948.

Buruh Pangkal Pinang.(*Pembangunan Bangka*, 18 November 1946). Mereka menerbitkan sebuah majalah, *Suara Buruh* yang menggunakan bahasa Indonesia dan bahasa Tionghoa.(*Pembangunan Bangka*, 2 December 1946). Munculnya SKB ini semata-mata disebabkan adanya kontak-kontak yang erat antara orang Cina di Bangka dengan para pemimpin organisasi Cina modern di Cina, Malaysia, dan Singapura. Dalam kaitan ini, lagi-lagi kita menemukan bukti bahwa jaringan antara Pangkal Pinang atau kota-kota kecil di Bangka dengan kota-kota lain di luar Indonesia justru semakin tak terelakkan. Pada bulan Oktober 1946, dua calon SKB dipilih sebagai wakil organisasi ini di Bangka Raad. (ARA, MvK, *Rapportage Indonesia*, no. 539)

SKB adalah serikat buruh yang jauh lebih aktif daripada organisasi sosial lain. Kontak-kontaknya dengan organisasi-organisasi buruh di Jakarta, Yogyakarta, dan Tanjung Enim dapat dikatakan begitu intensif. Pada April 1947, lima anggota SKB menghadiri sebuah kongres buruh di kota tambang batubara, Tanjung Enim di Sumatera Selatan. Beberapa delegasi buruh dikirim juga ke Yogyakarta atau ke Bukittinggi. Seorang delegasi dari Sungailiat menyatakan diri bergabung dengan SOBSI (Sarekat Organisasi Buruh Seluruh Indonesia) dalam konferensi buruh di Tanjung Enim. (ARA, MvK, *Rapportage Indonesia*, no. 539).

Meskipun kota Pangkal Pinang adalah tempat mengambil inisiatif untuk menggabungkan berbagai serikat buruh ke dalam sebuah satu wadah, politik protes buruh tidak terlalu menggema di sini. Aktivitas politik buruh tambang di Pangkal Pinang tidak memperlihatkan sikapnya yang radikal seperti ditemukan di kota-kota Sungailiat, Bliyu, dan Mentok. Tidak seperti pada tahun 1930-an, saat politik protes buruh dalam bentuk terbuka, baik diorganisir atau tidak, di kalangan buruh-buruh timah di kota Pangkal Pinang hampir tidak ada, sedangkan politik protes buruh tambang di Mentok, Sungailiat dalam bentuk pemogokan. Ancaman-ancaman pemogokan mewarnai bulan-bulan pertama setelah kemerdekaan dan kemudian berlanjut sampai Februari 1947. (ARA, MvK, *Rapportage Indonesia*, no. 539).

Penjelasan untuk hal ini sebenarnya mungkin bisa dicari berkaitan dengan posisi Pangkal Pinang sebagai tempat kedudukan pemerintah Belanda yang kembali ke Bangka dan kontrol militernya yang lebih kuat di kota itu dibanding kota-kota kecil lainnya. Usaha-usaha Belanda mengontrol perkembangan partai-partai politik yang prorepublik, susul-

menyusul dengan adanya konferensi Pangkal Pinang, pembentukan Bangka *Raad* dan program-program Belanda ke arah terbentuknya negara Bangka-Belitung dan Riau, semuanya menjadikan kota ini berada di bawah kendalinya yang kuat. Tambang dan pengelolaannya oleh Belanda sejak masa Jepang, juga sudah berpindah dari Mentok ke Pangkal Pinang; para manajer Belanda yang kembali ke Bangka tinggal di Pangkal Pinang. Di kota ini, pergerakan kelompok-kelompok yang pro republiken hampir menghilang. Bahkan, Residen Bangka pertama, Mas Syarif, mendukung ke arah pembentukan negara Bangka-Belitung dan Riau. Sementara itu, kota-kota Sungailiat dan Mentok adalah kota-kota tempat para pemimpin yang pro republiken dengan wilayah tambang yang luas dan jumlah buruh tambang yang lebih besar dibanding di Pangkal Pinang memperlihatkan politik protes dengan intensitas yang tinggi dan keras. Patut disebut bahwa para pemimpin republik yang diasingkan ke Bangka ditempatkan di kota Mentok. Di sini pula aktivitas-aktivitas para pemimpin politik yang pro republik lebih banyak dan lebih berani.

Politik protes buruh timah di kota-kota Sungailiat dan Mentok pertama ditandai dengan pemogokan besar pada bulan Februari 1947 yang melibatkan sekitar 1,300 buruh. (ARA, MvK, *Rapportage Indonesia*, no. 539, 540). Dalam pemogokan tersebut masalah ekonomi menjadi tuntutan para buruh, yang tidak hanya terdiri dari buruh kasar, juga staf dari kalangan menengah. Makanan yang didistribusikan oleh perusahaan timah yang telah dikelola Belanda tidak cukup dan itu pun berlangsung singkat. Sementara itu, pihak perusahaan terus-menerus berusaha untuk meningkatkan produksi timah dengan menekan buruh. Pasokan makanan yang terbatas untuk buruh ini disebabkan terputusnya hubungan dengan Jawa. Hanya Palembang dan Kalimantan Barat, dua daerah yang berada di bawah kontrol pemerintah Belanda, dan daerah yang berdekatan dengan Bangka, yang mampu memasok bahan-bahan makanan, terutama beras yang dibutuhkan untuk penduduk kota. Jumlah pasokan pun terbatas. Harga bahan-bahan makanan terus-menerus meningkat, karena sulit diperoleh, terutama di kota-kota yang dikuasai Belanda seperti Pangkal Pinang. Karena itu, para manajer Belanda yang mengelola tambang timah, terutama di Pangkal Pinang tidak bisa berbuat banyak untuk mensuplai bahan-bahan makanan, karena mereka sendiri juga mengalami kesulitan memperoleh bahan-bahan makanan itu. Walaupun demikian, protes tidak muncul di Pangkal Pinang, tetapi di kota Mentok dan Sungailiat, pada bulan April 1949, sejumlah besar buruh melakukan pemogokan.

(Somers 1991:191) Pemogokan menuntut upah yang lebih tinggi muncul di kalangan buruh timah di kedua kota itu dan dimobilisasi oleh Serikat Kaum Buruh. Misalnya, Serikat Kaum Buruh di Sungailiat telah menghimpun 200 buruh untuk melakukan pemogokan terhadap perusahaan. Pemogokan berlangsung selama tiga minggu. Pemogokan ini berhasil karena pemerintah Belanda menyetujui tuntutan mereka dalam hal peningkatan upah buruh dan tunjangan sosial lainnya. (ARA, MvK, *Rapportage Indonesia*, no. 540)

Dari uraian di atas dapat ditarik kesimpulan bahwa di era Revolusi Indonesia, di mana organisasi formal partai politik dan serikat sekerja sudah dibentuk, maka solidaritas berdasarkan etnisitas menjadi menurun. Baik partai politik maupun Serikat Sekerja yang berafiliasi dengannya telah menjadi wadah menampung berbagai keluhan yang melampaui batas etnik. Walaupun demikian, pembentukan Serikat sekerja multi etnik ini berjalan sejajar dengan perubahan komposisi tenaga kerja, di mana selain tenaga kerja Cina yang semakin menurun jumlahnya, tenaga kerja Indonesia dari berbagai etnik mulai banyak masuk, menggantikan tenaga kerja Cina yang pulang ke negerinya atau pergi ke tempat lain. Pembentukan serikat sekerja multi etnik telah memperkuat solidaritas yang pada gilirannya membawa kepada politik protes buruh tambang melalui tindakan pemogokan. Solidaritas antar etnik ini muncul barangkali ada kaitannya dengan hubungan-hubungan sosial antara penambang Cina dengan masyarakat setempat di luar tambang yang mulai intensif khususnya pada masa pendudukan Jepang. Para penambang Cina keluar dari kantong-kantong produksi, menjalin kontak dengan penduduk setempat dalam rangka untuk memenuhi kebutuhan hidup dalam masa-masa sulit.

CATATAN AKHIR

Trajektori politik protes buruh Cina di kedua tambang timah Bangka-Belitung periode 1920-1950 sudah dijelaskan. Sebagai suatu tindakan kolektif, hubungan antara politik protes dan kesadaran etnik pada masyarakat Cina tampaknya mengalami fluktuasi dan muncul dalam ruang yang tidak hampa. Artinya politik protes terjadi dalam situasi proses dekolonisasi sudah bermula. Politik protes melalui berbagai bentuk dan gaya, baik lewat pemogokan, penolakan kerja, maupun lewat sejumlah insiden-insiden kecil dalam skala mikro telah dirangsang

pada awalnya lewat kesadaran etnik/sub etnik yang tergabung dalam masyarakat rahasia.

Pada tahap kemudian, ketika politik formal dalam bentuk organisasi sosial-politik dan ketika gerakan nasionalisme Hindia-Belanda dan negeri Cina muncul dan memberi ransangan yang lebih kuat pada usaha untuk melakukan politik protes yang lebih luas, maka di sini, peranan kelas menengah, yakni intelektual Cina yang berada di luar dunia produksi menjadi penting. Pada saat ini pula, kesadaran etnik mulai menyusut, tenggelam ke bawah permukaan, dan kesadaran kelas menyeruak ke permukaan.

Ketika Indonesia telah mencapai kemerdekaannya dan ketika berbagai organisasi sosial politik diberi peluang oleh negara Orde Lama untuk berkembang, maka politik protes multi etnik, menyatukan para penambang Cina dan kelompok etnik lainnya muncul ke permukaan. Politik protes multi-etnik ini terjadi bersamaan dengan komposisi penambang yang berubah dari sudut etnik di era Indonesia merdeka. Aksi-aksi kolektif dalam bentuk pemogokan-pemogokan betul-betul diperkuat oleh kesadaran kelas yang kuat terhadap Belanda yang datang kembali ke Bangka-Belitung pada masa Revolusi. Dari seluruh trajektori politik protes dan etnisitas yang dijelaskan di atas tampak perkembangan sosial-budaya dan politik di luar dunia produksi memainkan peranan penting dalam menentukan berbagai bentuk protes. Kondisi ini tidaklah tipikal untuk buruh Cina yang bekerja di kedua pulau timah itu, tetapi juga ditemukan dalam sejarah perburuhan yang lain baik pada periode kolonial maupun periode post kolonial sebagaimana ditunjukkan oleh Ann Laura Stoler(1995) Ratna Saptari (2007) dalam studi mereka masing-masing.

KEPUSTAKAAN

Laporan

ARA, MvK, Mailrapport, 1928, no.1165x.

ARA- MvK, Mailrapport 724x/1929 dalam Verbaal 11-9-1929 lt no. 18.

ARA, MvK, Mailrapport 813x/1929, in Verbaal 10-3-1930 Lt.L.5.

ARA, MvK, Mailrapport 257x/1930 dalam Verbaal 26-5-1931 lt.v.9.

ARA, MvK, Mailrapport 577x/1930.

ARA, MvK, Politieke Verslag fische no. 392, Mailrapport, 226 geheim/40.

ARA-MvK, Politieke Verslag, Mailrapport, 1203/1929).

ARNAS-RI, Arsip Binnenlandsch-Bestuur, Laporan Direktur BB kepada Gubernur Jenderal, Weltevreden, 7 Maret 1929 no.BG x 12/2/3/1929.

ARA, MvK, Rapportage Indonesia, no. 539.

ARA, MvK, Rapportage Indonesia, no. 540.

ARA-MvK, Rapportage Indonesia, no. 546.

Buku

Billiton Maatschappij Verslag, seri laporan, 1926-1932.

Erman, Erwiza 1995. *Pengusaha Koelie dan Penguasa: Industri Timah di Belitung, 1852-1940*. Jakarta: Pustaka Sinar Harapan.

_____.1999. *Miners, Managers and the State; A Sosio-political History of the Ombilin Coalmines, West Sumatra, 1892-1996*. PhD dissertation Amsterdam: University of Amsterdam.

_____.2004. 'Between Pepper and Tin: Experience of Crisis in Bangka, 1930-2003', makalah dipresentasikan di lokakarya berjudul '*Comparative and Social History of Crisis in Indonesia*', diadakan oleh KITLV, Leiden, Desember 2004.

_____.2009. *Dari Pembentukan Kampung ke Perkara Gelap: Menguak Sejarah Timah di Bangka Belitung*. Yogyakarta: Ombak.

Heidhuis, Mary Somer F. 1991. "Company Island: A Note on the History of Belitung, dalam *Indonesia* 51(April 1991). Hal .2-20.

_____.1992. *Bangka Tin and Mentok Pepper; Chinese Settlement on an Indonesian Island*. Singapore: ISEAS.

Iskandar M. (ed.), 2006. *Studi Konflik di Kawasan Pertambangan Timah Bangka-Belitung*, Jakarta: LIPI.

Jaarboek van het Mijnwezen in Nederlandsch-Indië, (49), 1920:192;

Pembangunan Bangka, 18 November 1946.

Pembangunan Bangka, 2 December 1946.

Pembangunan Bangka, 1 Januari 1948.

Saptari, Ratna. 2007. "Menulis tentang sebuah pemogokan buruh di Tangerang: Kaitan antara dimensi 'publik' dan 'privat', dalam Henk Schulte Nordholt, Bambang Purwanto, dan Ratna Saptari (ed.), hal.277-312, *Perspektif Baru Penulisan Sejarah Indonesia*. Jakarta.

Stoler, Ann Laura. 1995. *Capitalism and Confrontation in Sumatra's plantation belt, 1870-1979* (Edisi kedua). Ann Arbor: Univ. of Michigan Press.

Sujitno, Sutedjo, 1996. *Sejarah Timah Indonesia*, Jakarta: Gramedia, 1996.

Razif, 2005. 'Buruh Pelabuhan dan Kampung Buruh di Tanjung Priok, 1930-1965' makalah ini disampaikan dalam Workshop Buruh Perkotaan: Kontinuitas dan Perubahan di Indonesia, 1930-1965, diselenggarakan oleh NIOD yang bekerjasama LIPI, Jakarta, Hotel Bidarakara, 22- 23 Juli 2005.

Volkstelling, 1930, Vol.VII.

Wolf, Eric R. 1982. *Europe and the People Without History*. Berkeley/Los Angeles/

London: University of California Press.

Wong Lin Ken. 1965. *The Malayan Tin Industry to 1914*, Tucson: The University of Arizona Press.

Makalah

Asba, Rasyid A. 2005. 'Buruh Pelabuhan Makassar: Peran Mandor dan Munculnya Organisasi Buruh'. Makalah ini disampaikan dalam Lokakarya Buruh Perkotaan: Kontinuitas dan Perubahan di Indonesia, 1930-1965, diselenggarakan oleh NIOD yang bekerjasama LIPI, Jakarta, Hotel Bidarakara, 22- 23 Juli 2005.

_____. 2010. Ethnic Chinese and the Teaching of History, makalah disampaikan dalam konferensi ke 7 (International Society of Chinese Overseas (ISSCO), di NTU, Singapura, 6-9 April 2010.

_____. 2004. "Menyigi Sejarah Perjuangan Bangka: Depati Bahrin dan Depati Amir", makalah dipresentasikan dalam seminar Depati Amir Pahlawan Nasional, Pangkal Pinang, hotel Bumi Asih, 22 Agustus 2004;

Surat Kabar

Asvi Warman Adam. 2002. "Pembaruan Pendidikan Sejarah di Indonesia" Suara Pembaharuan 20 September 2002; Idem,

BAHASA, IDENTITAS, DAN KONFLIK

Katubi

Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia

Di seluruh dunia negara-negara yang didirikan atas kesamaan bahasa telah koyak moyak oleh pertikaian religius, sementara lainnya, negara-negara yang dibangun di atas kesamaan agama, telah remuk-redam oleh konflik kebahasaan (Amin Maalouf 2001: 133).

ABSTRACT

In popular observation, the relation between language and conflict to date is set aside. However, in various conflicting areas, linguistic conflicts are frequently taking place, for instance the disputes over the use of languages. In relation to identity construction, in a certain state, language policy is the heart of formation of national identity. Due to the important role of language, when language is related to some aspects of human life; language can be politicized as well as cause a conflict. This paper discusses a number of historical evidence about repression upon language due to the conflict, language conflict and national identity. Based on a number of historical evidences, it can be argued that a language can become a victim of conflict due to the assumption that language loyalty can overcome loyalty towards the state. At the same time, language can be utilized as a symbol of struggle in an effort to separate itself from the state. In addition it can also serve as a separating symbol among the conflicting groups. Language conflict can occur either in monolingual or multilingual communities. The heterogeneity and the similarity of language can be constructed to maximize language as a symbol of identity in line with socio-political changes accompanying the conflict.

Keywords: language conflict, identity, language politisation, language discrimination, language policy

PENGANTAR

Kutipan pembuka di atas sama sekali tidak bermaksud mempertentangkan pentingnya bahasa dan agama dalam membangun dan mempertahankan berdirinya sebuah negara-bangsa. Kutipan pembuka itu juga tidak bermaksud membuktikan bahwa salah satu di antara keduanya—bahasa

dan agama—sebagai faktor penentu yang lebih besar dibanding yang lain. Kutipan itu bermaksud menegaskan pendapat Maalouf (2001: 133) yang menyatakan bahwa di antara semua pertalian kita yang bisa dikenali, bahasa nyaris selalu menjadi yang paling berpengaruh; hampir seberpengaruh agama, yang dalam satu pengertian telah menjadi pesaing utama sepanjang sejarah, meski kadang juga menjadi sekutunya. Ketika dua komunitas berbicara dengan menggunakan bahasa yang berbeda, agama yang sama tidak cukup mempersatukan mereka. Contohnya ialah pemeluk Katolik Fleming dan Wallon atau orang muslim Turki, Kurdi, dan Arab yang memiliki kesamaan bahasa, tetapi saling berusaha untuk meniadakan satu sama lain. Pada sisi lain, bahasa yang sama tidak juga menjadi jaminan untuk hidup saling berdampingan dalam kedamaian. Contohnya ialah umat Ortodoks Serbia, Umat Katolik Kroasia, dan umat Muslim di Bosnia; mereka menggunakan bahasa yang sama dalam satu kawasan, tetapi akhirnya tercerai-berai membentuk negara masing-masing pascaruntuhnya Yugoslavia.

Memang ada benarnya bahwa persekutuan yang bertahan selama berabad-abad telah dibentuk antara Islam dengan bahasa Arab, antara Gereja Katolik dengan bahasa Latin, antara Injil Luther dengan bahasa Jerman. Namun, ketika kedua unsur—bahasa dan agama—dihadapkan pada pembentukan negara-bangsa, ternyata tidak seperti yang terdapat dalam hubungan bahasa dan agama itu sendiri. Pencarian identitas nasional yang berbasis bahasa tampak pada awal berdirinya negara Israel. Orang-orang Israel menjadi sebuah bangsa hari ini, bukan hanya sekadar karena ikatan religius—sekuat apa pun itu—yang menyatukan mereka bersama, tetapi juga karena mereka berhasil menjadikan bahasa Ibrani modern sebagai bahasa asli nasional mereka. Padahal, bahasa Ibrani itu pernah mati ribuan tahun lalu dan bangsa Israel berhasil membangkitkannya demi sebuah identitas nasional. Menurut Fishman (1991), upaya pembalikan pergeseran bahasa dengan upaya penghidupan kembali bahasa Ibrani dilakukan dengan enam tindakan, yaitu (i) pembentukan rumah tangga berbahasa Ibrani yang pertama di rumah, (ii) pembentukan perkumpulan-perkumpulan tutur Ibrani, (iii) pembinaan bahasa Ibrani melalui kelas-kelas bahasa Ibrani di sekolah-sekolah, (iv) penerbitan surat kabar berbahasa Ibrani modern, (v) penyusunan kamus bahasa Ibrani kuno dan modern, dan (vi) pembentukan Dewan Bahasa.

Bahasa dalam beberapa kasus dapat menjadi pemicu konflik karena bahasa menjadi salah satu unsur untuk mengonstruksi identitas nasional atas berdirinya sebuah negara-bangsa. Karena itu, amat berbahaya memutuskan hubungan individu atau kelompok dengan bahasanya sekalipun bahasa itu merupakan bahasa minoritas dalam sebuah negara. Ketika tali tersebut putus atau rusak, reaksi yang berbahaya akan muncul sebagai respons atas usaha memisahkan bahasa dengan identitas. Maalouf (2001: 135) menyatakan bahwa fanatisme yang menumpahkan begitu banyak darah di Aljazair dapat terjadi lebih karena frustrasi kebahasaan dibanding keagamaan. Prancis tidak berbuat banyak untuk mengubah umat Muslim Aljazair menjadi umat Kristiani, tetapi Prancis memang dengan sengaja mencoba mengganti bahasa mereka dengan bahasanya sendiri, yaitu bahasa Prancis karena ambisi pemerintah Prancis untuk “mengglobalkan” bahasa Prancis di dunia. Sayangnya, negara Prancis melakukan hal itu secara serampangan sehingga berakhir dengan terjadinya konflik berdarah.

Berbagai contoh itu menunjukkan bahwa bahasa mempunyai ciri luar biasa untuk menjadi komponen identitas dan sekaligus menjadi daya rusak luar biasa bagi sebuah negara-bangsa atas nama pembelaan identitas kelompok. Karena itu, ada hubungan bahasa, identitas, dan konflik. Sayangnya, jika kita membaca berbagai hasil penelitian yang berkaitan dengan konflik, jarang sekali ada yang membahas aspek bahasa dalam kajiannya. Artinya, aspek bahasa seolah-olah tidak ada hubungannya dengan konflik. Hal itu bisa dipahami karena bahasa terimplikasi secara inheren pada aktivitas sosial manusia dalam keseharian sehingga sulit diisolasi secara tersendiri sebagai sebuah variabel faktor penyebab khusus dalam konflik. Hal itu berbeda sekali dengan aspek ekonomi, misalnya.

Padahal, kalau dikaji lebih jauh, bahasa memiliki relevansi pembahasan dengan konflik. Chilton (1998: 2) mengemukakan contoh-contoh sebagai berikut untuk menunjukkan bahwa bahasa dan komunikasi memainkan beberapa peran dalam konflik.

- (i) Keputusan untuk memobilisasi kekuatan militer hanya dapat dilakukan melalui aktivitas verbal elite politik yang memiliki legitimasi untuk menyetujui perintah mobilisasi.

- (ii) Operasi militer itu sendiri hanya dapat digerakkan dan dilanjutkan oleh aktivitas verbal. Kedua contoh itu adalah kasus yang dalam linguistik disebut tindak tutur (speech acts)¹ (Searle 1996), aktivitas verbal yang secara aktual merupakan tindakan. Tindakan seperti itu difasilitasi oleh dan mereproduksi struktur kelembagaan.
- (iii) Kasus (i) dan (ii) di atas hanya dapat ada sebagai bagian dari struktur kebudayaan, sosial, dan politik yang memberi mereka legitimasi. Tentu saja yang merupakan legitimasi konsep "perang" hanya dapat ditetapkan dalam aktivitas kebahasaan. Struktur politik dan kelembagaan diberi kuasa dan diadakan oleh bentuk bahasa dan komunikasi. Bentuk sosial dan budaya yang melibatkan, baik dimensi kognitif maupun afektif, yang mendukung konsep legitimasi, patriotisme, pelanggaran yang diizinkan, patriarki, dan sebagainya ini juga bergantung pada bahasa dan komunikasi.
- (iv) Kasus khusus pada (iii) merupakan contoh historis dari propaganda dan dasar pembenaran dari perang. Peperangan, apakah antarnegara berdaulat atau perang saudara, dipicu oleh (iii), tetapi berbagai perang tertentu mendasarkan diri pada propaganda khusus untuk membenarkan adanya pengorbanan ekonomi dan kemanusiaan.

Tanpa berbagai faktor tersebut, perang tidak dapat dilaksanakan. Semua faktor tersebut dilakukan dalam bahasa dan komunikasi.

Pada sisi lain, Smith (1998: 18-19) memberikan beberapa bukti yang mengaitkan bahasa dan konflik. Bahasa merupakan pemarkah utama perbedaan antarindividu, antarkelompok, dan antarbangsa.

¹ Konsep tindak ujar (speech acts) pertama kali dikemukakan oleh Austin. Intinya, dalam semua tuturan terdapat unsur "berbuat" dan unsur "berkata" atau "doing things with words" Simpulan itu membawa Austin (1962: 94--108) ke suatu pemikiran pembedaan antara tiga tindak yang dilakukan seseorang ketika mengujarkan sesuatu. Pertama, tindak lokusi, yakni tindakan mengatakan sesuatu dengan kata atau kata-kata yang menurut tata bahasa dapat dimengerti dalam bahasa tertentu. Jadi, tindak ini kurang lebih dapat disamakan (sepadan) dengan menuturkan kalimat dengan makna dan acuan tertentu, yang kurang lebih sepadan dengan "makna" dalam pengertian tradisional. Kedua, tindak ilokusi, yaitu tindakan yang dilakukan dalam mengujarkan sesuatu, yang memiliki daya tertentu. Ketiga, tindak perlokusi, yaitu tindak yang mengacu kepada dampak atau efek yang ditimbulkan dengan menyatakan sesuatu. Pembagian seperti itu didasari oleh pendapatnya bahwa ketika penutur bertindak tutur, dia melakukan beberapa tindak. Jadi, Austin (1962: 120) membedakan tindak lokusi yang memiliki makna, tindak ilokusi yang memiliki daya tertentu untuk menggerakkan dengan menyatakan sesuatu, dan tindak perlokusi yang menghasilkan pengaruh tertentu dengan menyatakan sesuatu.

Menurut Searle (1969: 16), alasan dijadikannya tindak tutur sebagai pusat perhatian ialah semua komunikasi bahasa melibatkan tindak tutur. Unit komunikasi bahasa bukan simbol, kata, atau kalimat, atau bahkan token dari simbol, kata atau kalimat, tetapi lebih pada produksi simbol atau kata atau kalimat dalam performansi tindak tutur. Produksi token kalimat dalam keadaan tertentu merupakan tindak tutur dan tindak tutur adalah unit dasar dari komunikasi bahasa.

Berbicara tentang perbedaan mendorong dengan mudah ke dalam pembahasan perbedaan nasional. Bergerak dari perbedaan nasional ke kedudukan sebagai negara merdeka, dan juga nasionalisme, kita dengan sangat mudah menuju pembahasan konflik bersenjata. Jika konflik bersenjata menjadi titik pijaknya, seperti kita refleksikan pada hal yang dipertaruhkan dalam konflik di berbagai kawasan sekarang, pembahasan dapat menuju pada tuntutan kemerdekaan, pemisahan diri dari negara yang menaunginya atas dasar perbedaan. Salah satunya adalah perbedaan bahasa atau membedakan diri melalui bahasa untuk simbol perjuangan. Dengan kata lain, kajian konflik dapat diarahkan pada kajian nasionalisme, identitas, dan bahasa.

Tulisan ini memaparkan sejumlah bukti sejarah adanya represi terhadap bahasa karena adanya konflik serta konflik bahasa dan identitas nasional. Karena itu, ancaman yang digunakan dalam tulisan ini bukanlah ancaman analisis wacana dalam situasi konflik, tetapi ancaman sosiohistoris politisasi bahasa dengan mengambil contoh peristiwa di beberapa negara. Ancaman ini pantas digunakan karena menurut Thornborrow (1999: 48), hak untuk menentukan bahasa dan pengakuan lewat bahasa seringkali berperan sangat penting dalam berbagai konflik sosial-politik yang terjadi di seluruh dunia.

REPRESI TERHADAP BAHASA PASCAKONFLIK: PELAJARAN DARI SEJARAH

Bahasa menjadi salah satu faktor yang diperhatikan dalam negara-negara yang multilingual, terutama yang memiliki minoritas bahasa karena begitu eratnya hubungan bahasa dan identitas. Alasannya ialah bahasa dapat dijadikan alat politik untuk mencapai tujuan politis. Kenyataan menunjukkan bahwa bahasa dapat menjadi pokok ketidakpuasan bagi golongan minoritas yang menginginkan lebih banyak kekuasaan, kemerdekaan, atau penggabungan dengan negara tetangga dan hal itu menjadi masalah di banyak pemerintah. Bagi pemerintah yang tidak menganggap kenyataan ini sebagai sesuatu yang mengancam atau tidak diinginkan, pemerintah mungkin bersikap murah hati kepada kelompok minoritas bahasa itu atau bahkan mengabaikannya begitu saja. Sebaliknya, jika pemerintah menganggap kelompok minoritas bahasa secara potensial sebagai kaum subversif, pemerintah itu akan memberikan reaksi yang sangat lain. Dari segi pandangan pemerintah,

kekhawatiran itu dapat dibenarkan karena seringkali kesetiaan pada bahasa dapat menjadi senjata ampuh dan digunakan untuk kepentingan politik (Trudgill 1995: 220).

Dalam banyak hal, bahasa minoritas yang ditekan atau tidak digalakkan adalah juga bahasa dari negara tetangga yang mungkin bermusuhan. Hal itu terjadi pada bahasa Masedonia di Yunani atau bahasa Jerman di Prancis dan Italia. Yang dikhawatirkan adalah kesetiaan terhadap bahasa lebih kuat daripada kesetiaan nasional. Dalam hal-hal lain, bahasa minoritas yang tidak disenangi mungkin merupakan katalisator ketidakpuasan karena kelompok-kelompok minoritas sudah mempunyai satu alasan tambahan untuk merasa tidak puas dengan nasibnya.

Bahasa yang mengalami sejarah tekanan seperti itu ialah bahasa Katalan, suatu bahasa Romans yang hubungannya dengan bahasa Prancis dan bahasa Spanyol kira-kira sama eratnya. Bahasa ini mempunyai penutur sebanyak kira-kira 7 juta orang di Spanyol—di Katalonia dan Valensia dan Kepulauan Baleria—dan kira-kira 250.000 orang di Roussillon di Prancis, dan suatu kelompok yang sangat kecil di Pulau Sardinia. Bahasa ini merupakan bahasa-tulis pemerintahan yang resmi di Katalonia hingga daerah itu dicaplok oleh daerah Kastile pada awal abad ke-18. Pada tahun 1768, berdasar dekrit pemerintah, bahasa Spanyol mulai diajarkan di sekolah-sekolah yang dahulunya sekolah Katalan. Pada tahun 1856 ditetapkan suatu undang-undang yang menyatakan bahwa semua dokumen politik serta kontrak resmi harus menggunakan bahasa Spanyol. Penghapusan kebijaksanaan ini terjadi pada masa Republik Spanyol dari tahun 1931—1939. Anak-anak yang berbahasa Katalan diajar dengan bahasa Katalan, sedangkan anak-anak yang berbahasa Spanyol yang tinggal di daerah Katalan diberi kesempatan memulai pendidikannya dalam bahasa Spanyol dan pada usia sepuluh tahun masing-masing kelompok itu mempelajari bahasa yang satunya lagi.

Akan tetapi, di bawah pemerintahan Franco, bahasa Katalan sekali lagi dilarang sama sekali penggunaannya di sekolah-sekolah dan jabatan guru dalam bahasa dan sastra Katalan pada Universitas Barcelona dihapuskan. Buku-buku pegangan dalam bahasa Katalan menghilang dan anak-anak Katalan kembali harus memulai dan menyelesaikan pendidikannya dalam bahasa Spanyol. Para pendukung bahasa Katalan berpendapat bahwa pemerintah Franco pada dasarnya memiliki kepribadian "nasionalis Kastilia" dan jelas pemerintah Franco khawatir

atas apa yang dianggapnya sebagai kecenderungan separatis. Tentu saja itu bukan tanpa alasan. Bahasa adalah lambang identitas kelompok dan barang siapa berusaha menciptakan negara dengan bangsa tunggal yang bersatu, terutama tipe negara hukum Spanyol akan menganggap setiap isyarat identitas yang lain sebagai sesuatu yang berbahaya. Oleh sebab itu, penaklukan bahasa (atau penyatuannya, bergantung pada pandangan seseorang) merupakan strategi penting dalam pelaksanaan politik (atau penyatuannya).

Kedudukan bahasa Katalan dewasa ini menunjukkan bahwa keadaannya agak bebas. Namun, yang penting dari semua itu adalah bahasa Katalan masih tetap dilarang di sekolah-sekolah.

Alasan pendorong serupa terdapat juga dalam kasus pemerintah Inggris yang melarang bahasa Gael Skotlandia sesudah pemberontakan tahun 1745. Faktor serupa memengaruhi tindakan pemerintah Yunani yang antikomunis yang telah menjalankan politik "penyusunan" di Yunani Utara dengan jalan melarang penggunaan bahasa Masedonia (yang resmi digunakan di Yugoslavia komunis) di daerah itu.

Represi bahasa juga pernah terjadi di Indonesia.² Pemberontakan G.30.S pada 1965 menyebabkan terjadinya perubahan kondisi sosial politik yang sangat dahsyat di Indonesia. Bahkan, peristiwa itu memperuncing terjadinya konflik antargolongan, yang diikuti pembunuhan massal pada orang-orang yang diduga terlibat dalam pemberontakan itu. Kitamura (2010: 379—380) menjelaskan bahwa Soeharto menuduh PKI sebagai partai yang merancang kudeta 30 September 1965 dan membubarkan partai tersebut sebelum mengambil alih kekuasaan dari Presiden Soekarno. Soeharto menganggap bahwa hubungan kuat antara PKI dan RRC memiliki kaitan dengan aktivitas orang Cina di Indonesia sehingga berbagai kebijakan pun diambilnya. Kebijakan pertama yang dilakukan Soeharto berkaitan erat dengan bahasa, yaitu pada tahun 1966 menutup sekolah bahasa Cina dan membredel koran berbahasa

² Sejumlah penulis sudah membahas masalah bahasa Cina di Indonesia seiring dengan pasang surutnya kehidupan sosial politik. Thung Ju Lan (2010) menulis "Orang Cina dalam Bahasa Politik Orde Baru." Koji Tsuda (2010) menulis "Etnik Tionghoa yang Belajar Bahasa Mandarin: Pencarian Kecinaannya?" Francisca Handoko (2010) menulis "Perjalanan Bahasa Mandarin dalam Dunia Pendidikan di Indonesia." Yumi Kitamaru (2010) menulis "Pemakaian dan Perubahan Bahasa Cina dalam Linguistic Landscape di Jakarta." Fokus kajian antarpemulis tersebut memang berbeda-beda. Namun, ada kesamaan di antara kajian mereka, yaitu peristiwa politik peralihan dari Orde Lama ke Orde Baru yang didahului terjadinya pemberontakan G.30.S telah mengubah kebijakan negara terhadap bahasa Cina di Indonesia.

Cina, kecuali sebuah koran yang berhubungan dengan pemerintah, yaitu *Harian Indonesia*.³ Mulai 1978 impor buku-buku terbitan berbahasa Cina dilarang⁴ dan mulai 1988 papan reklame dan pemasangan iklan berbahasa Cina juga dilarang.⁵ Kebijakan itu berarti bahwa pascakonflik antargolongan di Indonesia pada 1965, orang Cina dipaksa untuk tidak menunjukkan identitas kecinaannya di depan publik (Tsuda 2010: 309).

Berbagai contoh peristiwa sejarah di atas menunjukkan bahwa salah satu unsur identitas yang langsung dilarang penggunaannya oleh berbagai rezim pemerintahan pascaterjadinya konflik dalam negara atau antarnegara ialah bahasa. Alasannya adalah bahasa memainkan peran dalam mengekspresikan solidaritas dan mengonstruksi identitas untuk menggalang loyalitas kebahasaan. Padahal, loyalitas kebahasaan yang ditunjang oleh daya dorong politik dalam beberapa kasus mampu mengalahkan loyalitas kepada negara. Dalam hal lain, bahasa minoritas yang tidak disenangi mungkin merupakan katalisator ketidakpuasan karena kelompok minoritas sudah mempunyai satu alasan tambahan untuk merasa tidak puas dengan nasibnya.

KONFLIK BAHASA DAN IDENTITAS NASIONAL

Bahasa bukan sekadar mengemban fungsi wahana interaksi semata, tetapi juga fungsi lain dalam kehidupan manusia. Salah satunya ialah mengemban fungsi wahana nilai simbolik. Dengan mengadopsi bahasa tertentu, sebuah kelompok, sebuah bangsa, atau sebuah negara mendeklarasikan identitas yang ingin ditunjukkan sebagai "diri" yang berbeda dengan "liyan."

Even-Zohar (1997: 1) menyatakan bahwa sebagian besar kasus konflik bahasa menunjukkan banyak kesamaan, yaitu dimulai dari ketidaksetujuan antarkelompok dalam satu bangsa atau satu negara tentang "bahasa apa yang harus ada dalam bangsa dan negara itu." Hasilnya ialah bahasa tertentu atau ragam bahasa tertentu, yang didukung oleh kelompok tertentu dan juga ditentang oleh kelompok

³ Tap MPRS No. XXXII/MPRS/1966 tentang Pers.

⁴ Keputusan Menteri Perdagangan dan Koperasi No. 286/KP/XII/1978 tentang Larangan Mengimpor, Memperdagangkan, dan Mengedarkan Segala Jenis Barang Cetak dalam Huruf/Aksara dan Bahasa Cina.

⁵ Surat Edaran Dirjen Pembinaan Pers dan Grafika No. 02?SE/Ditjen/PPG/K/1988 tentang Larangan Penerbitan dan Pencetakan Tulisan/Iklan Beraksara dan Berbahasa China.

lain. Kasus seperti itu terjadi antara bahasa Hindi versus Urdu, Ibrani versus Yiddish, Norwegian Riksmål versus Landsmål, Serbia versus Croatia, Prancis versus Occitan, bahasa Jerman ragam tinggi versus bahasa Jerman ragam rendah, Ortografi Prancis dan Rusia sesudah revolusi Prancis dan Rusia, Spanyol dan Guarani, dan sebagainya.

Untuk menggambarkan hal itu, di bawah ini dipaparkan dua contoh yang terjadi di Norwegia dan di Algeria. Contoh kasus dari Norwegia ini berdasar tulisan Haugen (1966) dan Trudgill (1998) dan contoh kasus dari Algeria berdasar penelitian Mouhleb (2005).

Kasus di Norwegia

Dalam bahasa Norwegia dewasa ini terdapat dua bahasa Norwegia standard yang resmi. Keadaan ini tampak agak ganjil bagi suatu negara yang berpenduduk kurang dari empat juta jiwa. Kedua bahasa standard dikenal dengan nama Nynorsk 'bahasa Norwegia baru' dan Bokmal 'bahasa buku'.⁶ Keduanya memiliki kedudukan resmi yang sama. Dengan kata lain, hubungannya bukanlah hubungan diglosia.⁷ Bahasa Bokmal adalah bahasa pers nasional (walaupun beberapa surat kabar

⁶ Norwegia sebenarnya mempunyai dua nama dalam bahasa Norwegia, yaitu *Noreg* dalam bahasa Nynorsk dan *Norge* dalam bahasa Bokmal.

⁷ Istilah *diglosia* pertama kali digunakan oleh Charles Ferguson pada tahun 1958. Menurut dia, istilah *diglosia* dimaksudkan untuk memberi gambaran keadaan, yakni dua variasi dari satu bahasa hidup berdampingan di dalam suatu masyarakat dan masing-masing mempunyai peranan tertentu. Istilah itu digunakan karena istilah kedwibahasaan (bilingualisme) dirasakan kurang tepat untuk menggambarkan gejala seperti itu. Ferguson mengambil contoh situasi di Arab untuk menggambarkan pemilahan peran. Di Arab terdapat dua variasi bahasa Arab, yaitu bahasa Arab Klasik yang dianggap sebagai bahasa standard dan dipergunakan untuk keperluan resmi serta bahasa Arab kolokuiial (pergaulan) sebagai bahasa substandard yang dipergunakan dalam pergaulan sehari-hari. Pengertian diglosia seperti itu, menurut Holmes (1997), merupakan diglosia dalam arti sempit, yang memiliki tiga ciri penting, yaitu

- (i) dua ragam berbeda dari bahasa yang sama digunakan dalam masyarakat, salah satunya dianggap sebagai ragam tinggi (RT) dan ragam rendah (RR);
- (ii) tiap ragam digunakan untuk fungsi yang cukup berbeda; namun RT dan RR saling melengkapi;
- (iii) tidak ada seorang pun menggunakan RT dalam percakapan tiap hari.

Konsep diglosia itu akhirnya meluas. Hal itu tampak dalam pendapat Fishman (1972), yang menyatakan bahwa diglosia dipergunakan untuk melukiskan keadaan masyarakat dari suatu bangsa yang menggunakan dua bahasa atau dialek yang berlainan dan yang paling penting ialah dua bahasa atau dialek itu memainkan peran masing-masing dalam masyarakat yang bersangkutan. Pada hakikatnya diglosia ialah suatu gejala yang bertalian dengan masyarakat yang menggunakan dua bahasa (atau lebih) untuk berkomunikasi di antara sesama anggotanya.

Berdasar pernyataan itu, pengertian diglosia tidak lagi terbatas pada situasi pemakaian dua variasi bahasa dari satu bahasa dalam suatu masyarakat seperti yang dikemukakan Ferguson, tetapi termasuk juga pemakaian dua bahasa (atau lebih) atau pemakaian dua dialek atau lebih dalam masyarakat yang sama. Sementara itu, aspek pemilahan peran masing-masing bahasa (dialek), tampaknya tetap dipertahankan dan telah disepakati bersama. Jadi, terdapat pemilahan bahasa, yaitu adanya ragam bahasa yang dianggap "tinggi" (T) dan ragam bahasa yang dianggap "rendah" (R).

memuat karangan dalam bahasa Nynorsk), bahasa sejumlah besar buku, terutama terjemahan, dan bahasa sejumlah besar anak sekolah sebagai bahasa pengantar. Bahasa Nynorsk digunakan dalam pers setempat, terutama di bagian barat negara itu; bahasa itu adalah bahasa sekolah kira-kira 20% anak-anak dan dipakai dalam sejumlah besar puisi serta sastra, terutama dalam karya-karya yang mempunyai latar belakang perdesaan. Semua surat resmi ditulis dalam kedua ragam standard itu; anak-anak harus belajar membaca dan menulis dalam kedua ragam bahasa itu dan keduanya digunakan secara luas dalam siaran radio dan televisi. Dalam setiap daerah dewan-dewan setempat menentukan ragam mana yang dipakai pada pengumuman dan ragam standard yang akan digunakan dalam setiap daerah sekolah juga diputuskan melalui tatacara demokratis.

Dari segi linguistik, kedua bahasa itu benar-benar sama dan kedua kelompok pengguna bahasa tersebut secara sempurna dapat saling memahami antarpenggunaan bahasa yang satu dengan yang lain. Di samping itu, dikotomi tadi lebih menyangkut bahasa standard tulis daripada bahasa lisan. Banyak penduduk menggunakan dialek perdesaan atau dialek perkotaan nonstandard walaupun dialek-dialek bagian Barat cenderung lebih menyerupai bahasa Nynorsk dan beberapa dialek bagian Timur lebih menyerupai bahasa Bokmal. Akan tetapi, dari segi sosiolinguistik, barangkali perbedaan dalam bahasa-bahasa itu lebih menarik daripada perbedaan antara kedua bahasa itu. Dalam kedua bahasa Bokmal dan Nynorsk terdapat varian-varian (kata-kata, ucapan, serta konstruksi tata bahasa pengganti) yang dikenal sebagai radikal dan konservatif. Dalam hal bahasa Bokmal, surat-surat kabar sayap kanan cenderung menggunakan bentuk radikal. Sering juga kita dapat menerka dengan tepat haluan politik penutur yang terpelajar berdasar bentuk-bentuk yang dipakainya. Keterlibatan bahasa dalam politik yang secara luar biasa mengambil bentuk yang nyata berarti bahwa kurang sekali orang Norwegia yang bersikap objektif terhadap sikap kebahasaan di negara ini dan bahwa "masalah bahasa" memang sering diperdebatkan bahkan menimbulkan ketegangan yang memicu konflik. Panasnya perdebatan itu dapat dinilai dari kenyataan bahwa pada tahun 1955 seorang peramal cuaca pada siaran radio Norwegia menjadi terkenal sebagai "manusia salju yang sangat buruk" dan orang ini benar-benar dipecat dengan tidak hormat karena menolak mengatakan *sno* (bentuk radikal bahasa Bokmal), yang berarti 'salju'

sebagai pengganti *sne* (bentuk konservatif).

Situasi di Norwegia ini sungguh luar biasa dan dapat dirasa sungguh "amat janggal" karena dalam negara yang berpenduduk sedikit harus mencetak buku sekolah dan surat-surat resmi dalam dua bahasa dan keharusan mengajarkan kedua bahasa itu bagi murid-murid di sekolah.

Untuk menjelaskan kondisi itu, diperlukan upaya menelusuri kembali sejarah Norwegia pada masa silam. Sejak abad ke-15 hingga 1814 Norwegia diperintah oleh Denmark. Selama masa itu satu-satunya bahasa resmi ialah bahasa Denmark yang mengakibatkan dialek-dialek bahasa Norwegia menjadi bermacam-ragam dalam hubungannya dengan bahasa Denmark standard. Hal itu dimungkinkan terjadi karena bahasa Denmark banyak sekali persamaannya dengan bahasa Norwegia. Karena itu, ketika Norwegia memperoleh kemerdekaan dari Denmark pada tahun 1814 tidak ada bahasa Norwegia standard yang khusus. Sejumlah kecil imigran benar-benar memakai bahasa Denmark yang juga digunakan di gedung teater, sedangkan bahasa resmi pegawai negeri pribumi sebenarnya adalah bahasa Denmark dengan lafal Norwegia. Begitu pula cara mengajarkan membaca di sekolah-sekolah. Wicara informal penutur kelas atas adalah sejenis kompromi antara ragam bahasa tadi dengan ragam-ragam bahasa setempat. Bahasa tersebut adalah sejenis dengan bahasa Norwegia yang dipengaruhi Denmark yang agak seragam. Penutur kelas bawah di kota menggunakan dialek Norwegia yang barangkali agak dipengaruhi bahasa Denmark, sedangkan petani menggunakan dialek perdesaan bahasa Denmark.

Ada dua tanggapan berkaitan dengan pembentukan bahasa nasional Norwegia. *Pertama*, strategi dengan mengubah bahasa Denmark secara berangsur-angsur menuju ke arah bahasa kelas atas penduduk kota yang menggunakan bahasa Denmark yang dipengaruhi bahasa Norwegia. Bahasa Dano-Norwegia ini kemudian dikenal sebagai bahasa Riksmål (bahasa negara) dan merupakan pelopor bahasa Bokmal. *Kedua*, strategi yang lebih revolusioner dan merencanakan sendiri suatu bahasa berdasar kajian dialek yang ada di Norwegia. Bahasa itu dirancang berdasar dialek-dialek perdesaan, terutama dialek-dialek Barat yang dianggap kurang mengalami kerancuan dari bahasa Denmark dan diberi nama bahasa Landsmal 'bahasa perdesaan', yang kemudian menjadi bahasa Nynorsk. Sebagai reaksi terhadap perasaan nasional

yang bermacam-macam, pada 1885 bahasa Landsmal dijadikan bahasa resmi dengan kedudukan yang sama dengan bahasa Denmark (atau bahasa Riksmal). Akan tetapi, pemerintah tidak kuasa menghapuskan bahasa Dano-Norwegia karena bahasa itu masih dipakai oleh golongan elite kota yang berpengaruh. Pada hakikatnya kedudukan bahasa Dano-Norwegia diperkuat ketika pada tahun 1887 guru-guru diperintahkan untuk tidak mengajarkan lafal bahasa Denmark, tetapi lafal standard ragam lisan, yakni bahasa Riksmal Dano-Norwegia yang telah diubah.

Asal mula bentuk-bentuk konservatif dan radikal dalam kedua bahasa resmi itu terletak pada keinginan pemerintah yang silih berganti untuk membentuk satu bahasa nasional daripada dua bahasa tanpa menghapuskan salah satu di antara kedua bahasa itu. Sebaliknya, diinginkan untuk berangsur-angsur mengubah kedua bahasa itu menuju penyatuannya.

Pada tahun 1917 pemerintah memperkenalkan pembaruan resmi. Salah satu pengaruhnya ialah tercapainya persesuaian antara kedua bahasa berkenaan dengan pokok ini dan pokok lainnya. Perkembangan penting berikutnya ialah pembaruan pada 1938 yang didasarkan pada laporan panitia yang bertugas ”menyesuaikan kedua bahasa dalam hal ejaan, bentuk kata, dan infleksi berdasar bahasa rakyat Norwegia.” Secara implisit mereka diperintah untuk tidak mengambil wicara kelas atas sebagai bahasa standard. Hal itu merupakan tindakan yang luar biasa berani dalam sejarah standardisasi bahasa. Pelaksanaan pembaruan ini tertunda oleh peperangan. Tetapi, sesudah perang buku-buku sekolah mulai diterbitkan dengan standard baru. Berbagai perubahan dalam bahasa Bokmal membangkitkan reaksi marah di pihak penutur kelas atas dan banyak penutur kelas menengah di bagian Timur. Banyak orang tua, terutama di Oslo, menganggap bentuk-bentuk baru ini kasar dan mereka berkeberatan terhadap kenyataan seperti itu. Oleh sebab itu, selama awal tahun 1950-an perusahaan-perusahaan dagang besar dan ahli-ahli politik konservatif membiayai kampanye besar-besaran yang luas dan masif menentang pembaruan itu. Perdebatan sengit pun terjadi. Bahkan, konflik antarkelompok nyaris berakhir ke arah terjadinya kekerasan fisik.

Oposisi antarkedua kelompok terus berlanjut. Pemerintah membentuk Komisi Bahasa dengan tugas mengawasi norma buku-buku sekolah bagi kedua bahasa. Golongan sayap kanan mengganggu komisi ini melakukan

”pengesahan kekasaran” dan golongan sayap kiri menganggapnya ”kemenangan bagi demokrasi.” Pada tahun 1949 norma buku sekolah diterbitkan. Akibatnya, dewasa ini terdapat tiga jenis bentuk dalam buku sekolah dalam kedua bahasa Bokmal dan Nynorsk.

Kasus di Algeria

Negara Algeria adalah salah satu negara terbesar di Timur Tengah dan wilayah Afrika Utara dengan penduduk sekitar 32,3 juta (pada tahun 2005). Negara Algeria berdiri pada tahun 1962 setelah berjuang untuk mendapatkan kemerdekaan dari pemerintah kolonial Prancis. Isu identitas nasional telah menjadi politik negara yang paling utama sejak kemerdekaan dan berfungsi sebagai faktor pelegitimasi utama rezim pemerintahan.

Algeria mendefinisikan diri sebagai bagian dari Arab dan dunia Muslim. Mayoritas penduduknya (sekitar 72%) adalah penutur bahasa Arab dan berbicara bahasa Arab ragam keseharian. Sementara itu, minoritas komunitas bahasa Berber (sekitar 27%) berbicara dalam kurang lebih dua belas dialek Berber. Sekitar 67% penduduk Algeria mengetahui dan dapat menggunakan bahasa Prancis karena sejarah kolonialisme. Hanya saja bahasa formal yang diakui oleh negara adalah bahasa Arab standard dalam bentuk modernnya, yang digunakan dalam media, sebagian besar publikasi, dan pembicaraan resmi. Ragam bahasa Arab klasik digunakan dalam aspek keagamaan dan kesastraan. Bahasa Arab dan Berber bukanlah bahasa yang bisa saling dipahami (*mutually intelligible*). Sejak kemerdekaan, Algeria merancang program arabisasi dengan tujuan mengurangi atau bahkan kalau bisa menghilangkan pengaruh Prancis.

Identitas Berber di Algeria merupakan pertanyaan utama dalam keseharian. Agama, yang sering digunakan untuk membedakan antarkelompok, bukan pemarah kelompok etnis di Algeria. Sebagian besar penduduk Algeria adalah Muslim Suni dan orang-orang yang ikut dalam aliran lain tidak dikaitkan dengan kelompok etnis tertentu. Dalam upaya membedakan orang Berber dari orang Arab, bahasa adalah sebutan persamaan yang paling tersedia sehingga kita dapat mengatakan penutur Arab dan penutur Berber.

Wilayah Kabyle mengembangkan organisasi politik yang kuat pascaera perang dan dalam konteks ini bahasa Berber menjadi simbol oposisi

yang kuat. Bagi orang Kabylia, bahasa Arab yang sangat dominan selalu dikaitkan dengan program arabisasi negara dan agenda kelompok Islam yang dianggap merepresentasikan ancaman terhadap kebudayaan Kabyle.

Pada April 2001 wilayah Berber, Kabyle, di negara Algeria meletus serangkaian kekerasan dan kerusuhan yang mengakibatkan meninggalnya 123 masyarakat sipil. Kerusuhan bermula di Kabylia, tetapi meluas sampai di kota-kota Algeria Barat dan Timur pada Juni 2001. Peristiwa itu pada awalnya dipandang sebagai ketegangan antarkelompok etnis semata, tetapi tiba-tiba berubah dengan mengambil agenda sosiopolitik. Mouhlebl (2005) menganalisis bagaimana aktivis politik Kabyle menggunakan tuntutan untuk status resmi bahasa Berber (terutama dialek Thamazight), sederajat dengan bahasa Arab dalam agenda perubahan politik dan demokratisasi, tetapi juga dalam usaha memengaruhi konsep kealgeriaan yang ditentukan oleh negara yang dikaitkan erat dengan bahasa dan kebudayaan Arab. Tuntutan pengakuan bahasa-budaya dan demokrasi tidak jauh dari tuntutan gerakan kaum Berber. "Proyek Kabyle" merepresentasikan tidak hanya tuntutan pengakuan hak bahasa dan budaya di wilayah Kabylia dan di antara kelompok-kelompok Berber Algeria, tetapi juga pengakuan identitas Berber sebagai dasar untuk mengkonstruksi identitas Algeria yang lebih baru untuk menggantikan identitas Arab nasional yang "didefinisikan" oleh negara. Menurut Mouhlebl (2005: 8)

In this region language is a definite and prevalent marker. State arabicization programs have contributed to politicizing language and the Berberist movement has from the beginning in the 1940s had a focus on language issues. In view of this, language is not only the marker that most clearly distinguishes the Berbers from the Arabs in Algeria; it is also one of the central issues in the conflict between the Berberist movement and the state.

Bahkan, menurut Abd al-Rizag al-Durari dalam Mouhlebl (2005: 14) masalah krisis identitas nasional yang melanda Algeria pada saat ini adalah

".....brought on by the regime's unwillingness to deal with the linguistic realities present in the country and its vernaculars, or the local languages ('alsinatuhum al-mahalliya). Instead, they pursued the generalization and use of a school Arabic (al-luga al-'arabiyya al-madrasiiyya).

Setelah kerusuhan itulah untuk pertama kalinya sejak kemerdekaan, negara berpartisipasi dalam debat pluralisme kebudayaan Algeria daripada secara konsisten menolak tuntutan kelompok Berber sebagai upaya neokolonial untuk memperlemah kesatuan dan kedaulatan nasional.

Pada tahun 2002, bahasa Berber atau Thamazight diakui statusnya sebagai bahasa nasional. Namun, pengakuan sebagai bahasa nasional itu belum cukup bagi kelompok gerakan Berber, yang tetap menuntut pengakuan untuk bahasa Berber setara dengan bahasa Arab, yaitu sebagai bahasa resmi.⁸ Pada kenyataannya, pengakuan terhadap bahasa Berber itu hanyalah sekadar pengakuan formal karena bahasa Arab tampak menjadi bahasa nasional dan bahasa resmi tunggal di Algeria.

Kasus di Algeria itu menunjukkan bahwa sulit menetapkan bahwa faktor etnik sendiri merupakan faktor yang memotivasi terjadinya konflik. Karena itu, kombinasi gerakan kelompok Berber tentang tuntutan kebahasaan berkembang ke dalam tuntutan untuk demokrasi bukanlah hal yang mengejutkan. Holt (1996: 22) menulis loyalitas yang terbagi dalam dunia Arab bahwa “*when the mismatch between state and linguistic identity is combined with dynastic regimes and almost complete lack of popular participation in the political process, then it is easy to see why such states are facing a crisis of legitimacy.*” Negara Algeria sendiri membuat dirinya begitu mudah diserang berbasis proyek bahasa dan budaya maupun proyek konstruksi etnisitasnya dengan membuat beberapa komunitas bahasa merasa didiskriminasi atau dieksklusi dari agenda nasional negara.

Islamisme di Algeria dikembangkan oleh negara sebagai salah satu dasar legitimasinya. Dasar legitimasi lain di Algeria ialah bahasa dan identitas. Menurut Mouhleb (2005: 94), ada kombinasi program tuntutan budaya-bahasa dan demokrasi sekuler. Surat kabar nasional sebagian besar memusatkan perhatian pada keluhan ekonomi dan sosiopolitik,

⁸ Pembedaan antara bahasa nasional (*national language*) dan bahasa resmi (*official language*) pada umumnya dilakukan berdasar dimensi afektif-referensial atau lebih tepatnya dalam konteks ini dilakukan berdasar dimensi ideologis-instrumental. Bahasa nasional ialah bahasa dari unit sosial, budaya, dan politis. Pada umumnya, bahasa nasional dikembangkan dan digunakan sebagai simbol kesatuan nasional yang berfungsi untuk mengidentifikasi kebangsaan dan kesatuan masyarakat dari suatu bangsa. Sementara itu, bahasa resmi ialah bahasa yang digunakan untuk urusan pemerintahan. Fungsi bahasa resmi pada dasarnya ditinjau dari segi kebermanfaatannya daripada simbolik. Namun, tentu saja satu bahasa dapat melayani kedua fungsi itu.

tetapi berbagai pernyataan dan simbolisme protes di wilayah Kabyle memiliki unsur kebudayaan dan kebahasaan yang menonjol. Karena itu, pendefinisian konflik dengan hanya mendasarkan diri pada salah satu aspek dengan menafikan aspek lain merupakan wujud penyederhanaan masalah.

Menurut Morsly (dalam Mouhleb 2005: 94), tuntutan pengakuan bahasa Berber sebagai bahasa resmi sejajar dengan bahasa Arab merupakan kontestasi atas terjadinya penyeragaman bahasa dan kontestasi penyeragaman identitas yang disetujui negara. Identitas yang disetujui negara tersebut menjadi dasar legitimasi rezim pemerintah. Artinya, melalui tuntutan pengakuan etnolinguistik itu, kelompok Berber menantang negara untuk meredefinisi kembali dasar legitimasinya.

Suleiman (1999, 2004) menyatakan hal senada bahwa di beberapa bagian dunia Arab, bahasa dikaitkan dengan identitas nasional yang dipolitisasi. Masalah identitas nasional memiliki berbagai tingkat keterkaitan dengan supraidentitas seperti Pan-Arabisme atau Pan-Islamisme. Bahasa dan kebudayaan dilembagakan dan digunakan sebagai *platforms* untuk legitimasi politik.

Kasus di Algeria itu menunjukkan bahwa dua isu legitimasi politik dan identitas nasional saling bersinggungan. Konstruksi dan rekonstruksi identitas nasional yang melibatkan bahasa dan budaya berfungsi sebagai sumber daya legitimasi politik dan sebagai tujuan pembentukan kebijakan negara seperti program arabisasi. Negara berupaya memonopoli ekspresi identitas nasional dengan mengontrol ekspresi kebudayaan dan membingkai pemahaman historis tentang peristiwa nasional. Ancangan *top-down* rezim otoriter tentang isu bahasa dan kebudayaan pada tahun 1960-an, 1970-an, and 1980-an hanya menyisakan sedikit ruang bagi kelompok minoritas untuk ikut menyusun agenda nasional, termasuk merekonstruksi identitas atas dasar saling pengakuan. Kritik dan protes yang disampaikan kepada pemerintah dibungkam dengan tuduhan “upaya neokolonialis yang berupaya merusak stabilitas kesatuan nasional.” Pluralitas nasional dipandang sebagai kelemahan yang akan meruntuhkan negara Algeria.

Pada dasarnya, kalau dicermati, negara Algeria sangat memimpikan “satu agenda nasional dalam hal bahasa dan kebudayaan” dalam dua latar kebudayaan, yaitu latar Arab dan Berber. Sayangnya, latar

Berber dianggap tidak ada sehingga rezim yang berkuasa sejak awal kemerdekaan tidak mengajak kelompok Berber untuk mengonstruksi identitas nasional mereka. Karena itu, isu bahasa dan kebudayaan menjadi isu terpenting dalam setiap konflik di Algeria seperti halnya negara-negara Arab pascakolonial, misalnya negara Irak.

KERAGAMAN BAHASA SEBAGAI SUMBER KONFLIK?

Contoh kedua kasus di atas menunjukkan bahwa konflik dalam upaya mengkonstruksi identitas nasional terjadi manakala terdapat keragaman bahasa. Hal itu menimbulkan pertanyaan: apakah keragaman bahasa merupakan sumber konflik? Menurut Even-Zohar (1997: 3), keragaman bahasa itu sendiri tidak menimbulkan konflik. Dia mencontohkan situasi kebahasaan di Paraguay. Di sana ada hubungan harmonis antara bahasa Guarani, bahasa Indian yang secara praktis tiap orang menggunakannya dalam kehidupan sehari-hari, dan bahasa Spanyol, yang hanya menjadi bahasa resmi negara dan masyarakat. Tidak ada seorang pun yang mencoba untuk membakukan bahasa Guarani dan mentransformasi ke dalam bahasa resmi Paraguay.

Identitas Paraguay tentu saja dirasakan secara kuat oleh penduduk Paraguay. Akan tetapi, hal itu tidak dimanifestasikan melalui persaingan antara bahasa Spanyol dengan bahasa Guarani. Ini adalah situasi diglosia yang dianggap paling ideal; pembagian peran yang sempurna antara dua bahasa yang berbeda pada masyarakat yang sama dan pada wilayah yang sama pula. Guarani merupakan bahasa keseharian, sedangkan bahasa Spanyol merupakan bahasa resmi, bahasa negara, yang memiliki ragam bahasa tulis.

Pada sisi lain, ketika sebuah kelompok hendak menegaskan identitas yang berbeda dengan liyan demi kebangsaan atau nasionalitas karena faktor lain, bahasa yang sama pun dapat dipecah sedemikian rupa dan ditransformasi ke dalam wahana perjuangan yang penuh kuasa.

Hal itu tampak dalam kasus bahasa Hindi versus Urdu di India. Perbedaan antara kedua bahasa itu sangat sedikit. Bahkan, dalam Crystal (1994: 172—173;) disebutkan bahwa *”There is little structural difference between Hindi and Urdu, and the two varieties are often grouped together under the single label Hindi/Urdu, sometimes abbreviated to Hirdu, and formerly often called Hindustani.”*

Namun, ada jarak kebudayaan di antara kedua komunitas bahasa tersebut. Hindi menjadi ragam bahasa yang digunakan kaum Hindu, sedangkan Urdu merupakan ragam bahasa yang digunakan kaum Muslim, terutama sebagai bahasa religi di samping bahasa Arab. Perbedaan terbesar di antara kedua bahasa tersebut adalah dalam hal tulisan, yaitu Hindi ditulis dalam alfabet Dewanagari, sedangkan Urdu ditulis dalam alfabet Arab Persia. Akan tetapi, ketika ideologi sebagai kelompok muslim yang terpisah muncul di India Utara, bahasa Urdu menjadi wahana ideologi itu. Dalam rangka membuat bahasa Urdu sebagai wahana perjuangan yang lebih meyakinkan untuk identitas nasional, yang terpisah atas penutur Hindi dan Hindustani dan para pemeluk Hindu, komunitas bahasa Urdu mulai mengubah bahasa mereka sedikit demi sedikit.

Padahal, kedua komunitas bahasa itu dapat saling memahami secara sempurna dalam bahasa lisan, bahkan jika orang yang dapat menulis dalam dua alfabet (Arab dan Dewanagari), mereka akan dapat menulis dan membaca secara sempurna dalam kedua bahasa itu. Akan tetapi, untuk membuat kedua bahasa itu sebagai wahana yang penuh kuasa dalam konflik identitas, keduanya mengubah bahasa mereka. Hasilnya ialah komunitas bahasa Hindi mengadopsi lebih banyak unsur dari bahasa Sanskerta, menciptakan kata-kata baru berdasar bahasa Sanskerta, dan "membersihkan" diri dari unsur-unsur bahasa Arab dan Persia. Sementara itu, komunitas bahasa Urdu berbuat sebaliknya, yakni mengadopsi lebih dan lebih banyak lagi kosakata Arab dan Persia serta "membersihkan" diri sebanyak mungkin dari pengaruh bahasa Sanskerta. Seseorang yang mengetahui bahasa Hindi dan sedikit bahasa Arab akan dapat dengan mudah memahami bahasa Urdu tanpa mengalami kesulitan yang berarti. Namun, komunitas Hindi juga terus dan masih terus membentuk kata-kata baru hanya demi berbeda dengan komunitas Urdu (Even-Zohar 1997: 6).

Hal yang sama terjadi pada komunitas bahasa Serbo-Kroasia (Barbour 2000: 12; Crystal 2000: 8-9). Nama Serbo-Kroasia sebelumnya digunakan sebagai nama satu bahasa yang menaungi serangkaian dialek atau ragam bahasa yang digunakan di negara Yugoslavia. Akan tetapi, setelah runtuhnya Yugoslavia dan terjadi konflik bersenjata, sekarang bahasa tersebut memiliki tiga nama, yaitu bahasa Serbia, Kroasia, dan Bosnia. Mereka menganggap ketiganya sebagai bahasa yang berbeda.

Ciri kebahasaan pun digunakan sedemikian rupa untuk membedakan satu dengan yang lain karena faktor agama dan mereka melihat diri mereka sendiri sebagai kelompok etnis yang berbeda.⁹

Contoh kasus Hindi versus Urdu dan juga Serbia versus Kroatia di atas menarik karena dalam kondisi ketiadaan keragaman bahasa, justru sebuah komunitas menciptakan keragaman itu. Ragam bahasa diciptakan untuk mempertegas bangunan perbedaan secara teleologis. Variasi bahasa sekecil apa pun bisa diciptakan dan bisa sangat signifikan untuk menunjukkan afiliasi seseorang pada kelompok tertentu atau afiliasi kelompok pada agama tertentu, yang sekaligus digunakan sebagai pembatas antara diri dengan liyan. Jadi, hal ini bukan karena keragaman bahasa yang memunculkan konflik, melainkan konflik nasional memunculkan keragaman bahasa atau bahkan kelompok tertentu dalam negara memobilisasi keragaman bahasa demi konflik.

Berbagai contoh di atas menunjukkan bahwa konflik yang melibatkan bahasa dapat terjadi pada komunitas yang monolingual maupun multilingual. Pada wilayah multilingual, konflik bahasa terjadi karena adanya kontak bahasa yang menyebabkan terjadinya bahasa kontak, yang disertai perubahan sistem sosial ketika ada kontak antarkelompok yang berbeda, baik kelompok berdasar etnisitas, kelas sosial, maupun agama.

Sebagian besar konflik bahasa yang terjadi dewasa ini merupakan hasil dari perbedaan status sosial dan perlakuan istimewa terhadap bahasa dominan oleh pemerintah. Nedle (1997: 290) memberikan contoh situasi di Belgia dan Prancis. Kelompok bahasa dominan (bahasa Prancis di Belgia dan bahasa Inggris di Kanada) mengontrol otoritas penting dalam bidang administrasi, politik, dan ekonomi serta memberikan pekerjaan kepada pelamar yang memiliki kemampuan dalam bahasa dominan. Kelompok bahasa yang tidak diuntungkan kemudian memilih untuk meninggalkan ambisi sosialnya, berasimilasi, atau bahkan melakukan perlawanan. Ketika komunitas bahasa secara jumlah atau secara psikologis lemah atau dilemahkan, komunitas tersebut cenderung menuju asimilasi--secara jumlah dalam masyarakat

⁹ Penjelasan lebih lanjut tentang persinggungan bahasa, agama, etnisitas, dan nasionalisme di Balkan dapat dibaca dalam tulisan Cathie Carmichael berjudul "A People Exists and that People has Its Language: Language and Nationalism in the Balkans," dalam Stephen Barbour dan Cathie Carmichael (2000).

modern kecenderungan ini lebih kuat. Kelompok bahasa yang lebih homogen yang memiliki nilai tradisional, seperti sejarah dan kebudayaan mereka sendiri, lebih memilih melakukan penolakan politis--bentuk umum dari konflik bahasa yang terorganisasi pada abad ini. Konflik ini menjadi begitu mencolok ketika hal itu terjadi antara kelompok populasi yang berbeda secara struktur sosioekonomi (pinggiran/kota, miskin/sejahtera, asli/pendatang) dan kelompok dominan memerlukan bahasanya sendiri sebagai syarat untuk integrasi dari kelompok yang lemah atau dilemahkan. Dalam kasus seperti ini, ada ketakutan agama, sosial, ekonomi, atau psikologis serta rasa frustrasi pada kelompok lemah yang mudah menyulut terjadinya konflik.

Konflik bahasa pada umumnya juga disebabkan oleh upaya bagian dari kelompok dominan menghalangi mobilitas sosial. Akibatnya, para politisi, pemimpin ekonomi, aktivis, dari kelompok yang merasa terhalangi mobilitasnya, menjadikan bahasa sebagai sebuah simbol pergerakan untuk menelusup lebih jauh dalam konflik karena masalah ekonomi, sosial, dan politik. Jadi, konflik dapat terjadi antarkomunitas bahasa berdasar ketidakseimbangan sosial, relijiusitas, dan kelompok etnis. Dalam situasi ketidakseimbangan itulah bahasa dapat dipolitisasi.

PENUTUP

Jika ada komunitas bahasa yang bahasanya berkaitan dengan komunitas bahasa lain, tetapi kedua komunitas bahasa itu kurang dapat memahami satu sama lain, mereka akan dapat menerima bahwa bahasa yang mereka gunakan merupakan dialek dari satu bahasa yang sama karena mereka merasa berbagi identitas nasional atau etnik. Sebaliknya, penutur dari dialek yang berkaitan dan dapat saling memahami satu komunitas bahasa dengan komunitas bahasa lain, dapat menyatakan diri bahwa mereka berbicara dalam bahasa yang terpisah atau berbeda jika kedua kelompok tersebut termasuk ke dalam kelompok etnis atau bangsa yang terpisah. Kelompok-kelompok ini dapat menamai ragam bahasanya sendiri-sendiri sesuai dengan kelompok yang mereka konstruksi. Artinya, bahasa dapat berfungsi sebagai penanda penyatuan atau pemisahan satu kelompok atas kelompok lain.

Agama, kelompok etnis, dan kelompok sosial menjadi bagian penting dalam pembentukan kesadaran kebahasaan dan turut membangkitkan

kesadaran pentingnya menjadikan bahasa sebagai simbol perjuangan dan pemisah antarkelompok dalam situasi konflik. Jika kelompok-kelompok tersebut berusaha mengonstruksi bangsa dan berlanjut pada pemisahan diri sebagai negara, bahasa pada umumnya akan dikodifikasi sebagai identitas nasional.

Bahasa itu sendiri bukanlah sumber konflik, baik dalam masyarakat monolingual maupun multilingual. Dominasi kelompok tertentu dalam kehidupan sosial, budaya, ekonomi, dan politik sehingga menimbulkan ketidakpuasan pada kelompok lain merupakan pemicu konflik, yang dapat dipertegas melalui konflik bahasa. Meluasnya konflik ke aspek kebahasaan pada umumnya juga terjadi karena buruknya perencanaan bahasa dan kebijakan bahasa yang diambil pemerintah sehingga membuka jalan bagi kelompok minoritas untuk melakukan perlawanan. Artinya, diskriminasi terhadap hak bahasa kelompok tertentu dapat menggelorakan konflik.

Pada tataran nasional, Indonesia adalah negara yang paling beruntung karena dijadikannya bahasa Indonesia sebagai salah satu identitas nasional dalam pembentukan negara-bangsa tidak menimbulkan konflik. Akan tetapi, riak-riak konflik itu kini bermunculan di daerah akibat dijadikannya bahasa etnik tertentu sebagai materi muatan lokal dalam kurikulum di sekolah. Pemilihan bahasa etnik tertentu—biasanya bahasa dominan—menimbulkan ketidakpuasan di kalangan penutur bahasa minoritas. Bahkan, seringkali terjadi pemaksaan agar anak-anak dari komunitas bahasa minoritas mempelajari bahasa etnik tertentu sebagai muatan lokal hanya karena mereka bertempat tinggal, yang secara administratif masuk ke dalam wilayah komunitas bahasa dominan. Riak-riak konflik kebahasaan antarkomunitas pengguna dialek dari satu bahasa yang sama secara linguistik juga mulai tampak ketika terjadi pembakuan bahasa etnik di daerah.

PUSTAKA ACUAN

- Barbour, Stephen. 2000. "Nationalism, Language, Europe," dalam Stephen Barbour dan Cathie Carmichael (ed.). *Languages and Nationalism in Europe*. Oxford: Oxford University Press. Hlm. 1—17.
- Carmichael, Cathie. 2000. "A People Exists and that People has Its Language: Language and Nationalism in the Balkans," dalam Stephen Barbour dan Cathie Carmichael (ed.). *Languages and Nationalism in Europe*. Oxford: Oxford

- University Press. Hlm. 221—240.
- Chilton, Paul A. 1998. "The Role of Language in Human Conflict: Prolegomena to the Investigation of Language as a Factor in Conflict Causation and Resolution," dalam Sue Wright (ed.). *Language and Conflict: A Neglected Relationship*. Philadelphia: Multilingual Matters Ltd.
- Crystal, David. 1994. *An Encyclopedic Dictionary of Language and Languages*. London: Penguin Books.
- Crystal, David. 2000. *Language Death*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dwyer, Arianne M. 2005. *The Xinjiang Conflict: Uyghur Identity, Language Policy, and Political Discourse*. Washington: the East-West Center Washington.
- Even-Zohar, Itamar. 1997. "Language Conflict and Identity." Paper presented to The Reuben Hecht Chair of Zionism conference "Language and Nation", The University of Haifa, January 23 1985. Subsequently published under the title "Language Conflict and National Identity" in Joseph Alpher ed. 1986. *Nationalism and Modernity: A Mediterranean Perspective*. New York: Praeger & Haifa: Reuben Hecht Chair. Hlm. 126--135.
- Fishman, Joshua A. 1972. *Advances in the Sociology of Language*. Vol. 2. The Hague: Mouton.
- Fishman, Joshua A. 1991. *Reversing Language Shift: Theoretical and Empirical Foundations of Assistance to Threatened Languages*. Clevedon, UK: Multilingual Matters.
- Handoko, Fransisca. 2010. "Perjalanan Bahasa Mandarin dalam Pendidikan di Indonesia," dalam dalam Mikihiro Moriyama dan Manneke Budiman (ed.). *Geliat Bahasa Selaras Zaman: Perubahan Bahasa-Bahasa di Indonesia Pasca-Orde Baru*. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia. Hlm. 355—371.
- Haugen, Einar. 1966. *Language Conflict and Language Planning: The Case of Modern Norwegian*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Holmes, Janet. 1997. *An Introduction to Sociolinguistics*. London: Longman.
- Holt, Mike, 1994. "Algeria: Language, Nation and State," dalam Yasir Suleiman (ed.). *Arabic Sociolinguistics: Issues and Perspectives*. Richmond: Curzon. Hlm. 25—41.
- Holt, Mike, 1996. "Divided Loyalties: Language and Ethnic Identity in the Arab World," dalam Yasir Suleiman, (ed). *Language and Identity in the Middle East and North Africa*. Richmond: Curzon. Hlm. 11—23.
- Kitamura, Yumi. 2010. "Pemakaian dan Perubahan Bahasa Cina dalam Linguistic Landscape di Jakarta," dalam Mikihiro Moriyama dan Manneke Budiman (ed.). *Geliat Bahasa Selaras Zaman: Perubahan Bahasa-Bahasa di Indonesia Pasca-Orde Baru*. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia. Hlm. 372—404.
- Maalouf, Amin. 2001. *In The Name of Identity: Violence and the Need to Belong*. First North American Edition. Diterjemahkan dari Bahasa Prancis oleh Barbara Bray. New York: Arcade Publishing.

- Mouhleb, Naima. 2005. "Language and Conflict: Kabylia and The Algerian State." MA Thesis in Arabic, Program for African & Asian Studies, Institute for Culture Studies & Oriental Languages, University of Oslo; Centre for the Study of Civil War (CSCW) International Peace Research Institute, Oslo (PRIO)
- Nedle, Peter Hans. 1997. "Language Conflict," dalam Florian Coulmas (ed.). *The Handbook of Sociolinguistics*. Massachussets: Blackwell. Hlm. 273—283.
- Smith, Dan. 1998. "Language and Discourse in Conflict and Conflict Resolution," dalam Sue Wright (ed.). *Language and Conflict: A Neglected Relationship*. Philadelphia: Multilingual Matters Ltd.
- Suleiman, Yasir, 1999. "Language and Political Conflict in the Middle East: A Study in Symbolic Sociolinguistics," dalam Yasir Suleiman, (ed). *Language & Society in the Middle East & North Africa*. Richmond: Curzon. Hlm.10–37.
- Suleiman, Yasir, 2004. *A War of Words: Language and Conflict in the Middle East*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Thung Ju Lan. 2010. "Orang Cina dalam Bahasa Politik Orde Baru," dalam Mikihiro Moriyama dan Manneke Budiman (ed.). *Geliat Bahasa Selaras Zaman: Perubahan Bahasa-Bahasa di Indonesia Pasca-Orde Baru*. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia. Hlm. 275—305.
- Thornborrow, Joanna. 1999. "Language and Identity," dalam Linda Thomas dan Shan Wareing (eds.). *Language, Society and Power*. New York: Routledge. Hlm. 223—251.
- Tilmatine, Mohamed & Yasir Suleiman. 1996. "Language and Identity: The Case of the Berbers," dalam Yasir Suleiman, (ed). *Language and Identity in the Middle East and North Africa*. Richmond: Curzon. Hlm. 165–179.
- Trudgill, Peter. 1995. *Sociolinguistics: An Introduction to Language and Society*. Revised Edition. London: Penguin Books.
- Tsuda, Koji. 2010. "Etnis Tionghoa yang Belajar Bahasa Mandarin," dalam Mikihiro Moriyama dan Manneke Budiman (ed.). *Geliat Bahasa Selaras Zaman: Perubahan Bahasa-Bahasa di Indonesia Pasca-Orde Baru*. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia. Hlm. 306—354.

PETA KONFLIK DAN KONFLIK KEKERASAN di MINANGKABAU SUMATERA BARAT¹

Zaiyardam Zubir dan Nurul Azizah Zayzda

Universitas Andalas, Padang dan Universitas Gadjah Mada

ABSTRACT

The democratic transition from the New Order Regime towards the Reform Era was followed by a series of ethnic and religious conflicts in several regions. These conflicts appeared not only at the grassroots but also at the politicians' and government's levels. This article explains the map, the causes and the forms of the conflicts within the Minangkabau, society in West Sumatra. Minangkabau society is one of the ethnic groups in Indonesia that consists of two regions (darek-rantau), with a matrilineal system known as orthodox Moslems that believes to the prophecy "Adat Bersendi Syarak, Syarak Bersendi Kitabullah". This article analyses the question of why during the Reform era the numbers of conflict in West Sumatra increased with high intensity. If the Paderi War history with its conflicts and violence aspects are inherent within the Minangkabau society, is there any mechanism within the local wisdom to solve these conflicts?

Key Words : the mapping of conflict, causes and effects of conflict, physical violence, Minangkabau ethnic group, West Sumatra

LATAR BELAKANG

Menyimak peta Minangkabau dalam sepuluh tahun terakhir ini, sesungguhnya banyak kejadian yang menggugat rasa kemanusiaan. Berbagai jenis dan sumber konflik yang dipertontonkan di media cetak dan elektronik sulit dipahami dengan akal dan jiwa yang sehat seperti perkelahian massal di Pasaman, Solok, Sawahlunto, Sijunjung, dan Dhamasraya; konflik tanah yang tak berkesudahan di Padang, Pasaman, Solok, Pesisir Selatan, dan Dhamasraya; demonstrasi buruh di Padang, Solok, dan Pasaman; pencaplokan tanah oleh penguasa dan pengusaha

¹ Penelitian ini terselenggara berkat dukungan dana dari DP2M DIKTI Departemen Pendidikan Nasional melalui Program Hibah Strategis Nasional, 2009. Terima kasih kepada DP2M Dikti dan LP Universitas Andalas Padang.

di Agam, Pasaman, dan Dhamasraya; penembakan rakyat oleh aparat di Pasaman. Mengamati gejala ini, M. Syafii Maarif, mantan Pimpinan Pusat Muhammadiyah, menyatakan keprihatinannya bahwa bangsa ini sudah nyaris sempurna rusaknya (*Media Indonesia*, 16 Agustus 2006).

Mengapa orang memiliki nurani untuk saling membinasakan yang begitu tinggi? Pada banyak kasus di Minangkabau, persoalan ini memang muncul di lapangan, yang terpantul dalam banyak ungkapan berkaitan dengan hubungan sosial sehari-hari masyarakat Minangkabau. Salah satu ungkapan yang tampaknya memiliki hubungan yang agak dekat dengan sikap berani atau tidak takut pada siapa pun dan sifat individualistis adalah sebagai berikut: *Kok kayo, kayo surang, aden ndak ka maminta. kok pandai, pandai surang, aden ndak ka batanyo, kok bagak, bagak surang, aden ndak ka takuik* (Kalau kaya, kaya sendiri, aku tidak akan meminta-minta. Kalau pintar, pintar sendiri, aku tidak bertanya. Kalau jagoan, jagoan sendiri, aku tidak akan pernah takut padanya).

Ungkapan di atas menyiratkan dengan sangat jelas bahwa pada dasarnya masyarakat Minangkabau memang “akrab” dengan konflik dari setiap tingkah laku yang tidak menyenangkan terhadap orang lain. Bukankah konflik dan integrasi itu sudah inheren dan dibuktikan dalam sejarah panjang masyarakat Minangkabau? Perang Paderi (1821-1837) adalah salah satu bukti sejarah, betapa proses pengintegrasian Adat Bersendi Syarak dan Syarak Bersendi Kitabullah, diawali dengan konflik dan kekerasan antara pemuka adat dan ulama, diteruskan dengan perang antarkampung, antara guru-murid, antara ulama tua dan muda, dan seterusnya. Setelah integrasi adat dan agama yang diawali konflik dan kekerasan fisik sudah dilalui, tuntunan kehidupan sosial tidak hanya oleh adat, tetapi juga oleh agama. Lalu, mengapa intensitas konflik dan kekerasan fisik setelah transformasi politik dari Orde Baru ke era reformasi memperlihatkan intensitasnya yang begitu tinggi? Etnik Minangkabau yang terkenal fanatik dan agamis, tiba-tiba menjadi bringas, sadis, penuh dendam kesumat, dan suka mengamuk. Dalam konteks yang lebih luas seperti Indonesia, Suryadi (2002: v) menyatakan betapa sekarang ini kita sudah kehilangan rasa aman. negara seakan-akan sudah kehilangan rasa tanggungjawab (responibilitas) atas tugasnya dalam memberikan rasa aman bagi setiap orang. Tidak ada jaminan bahwa setiap orang bebas sebagai calon korban kekerasan.

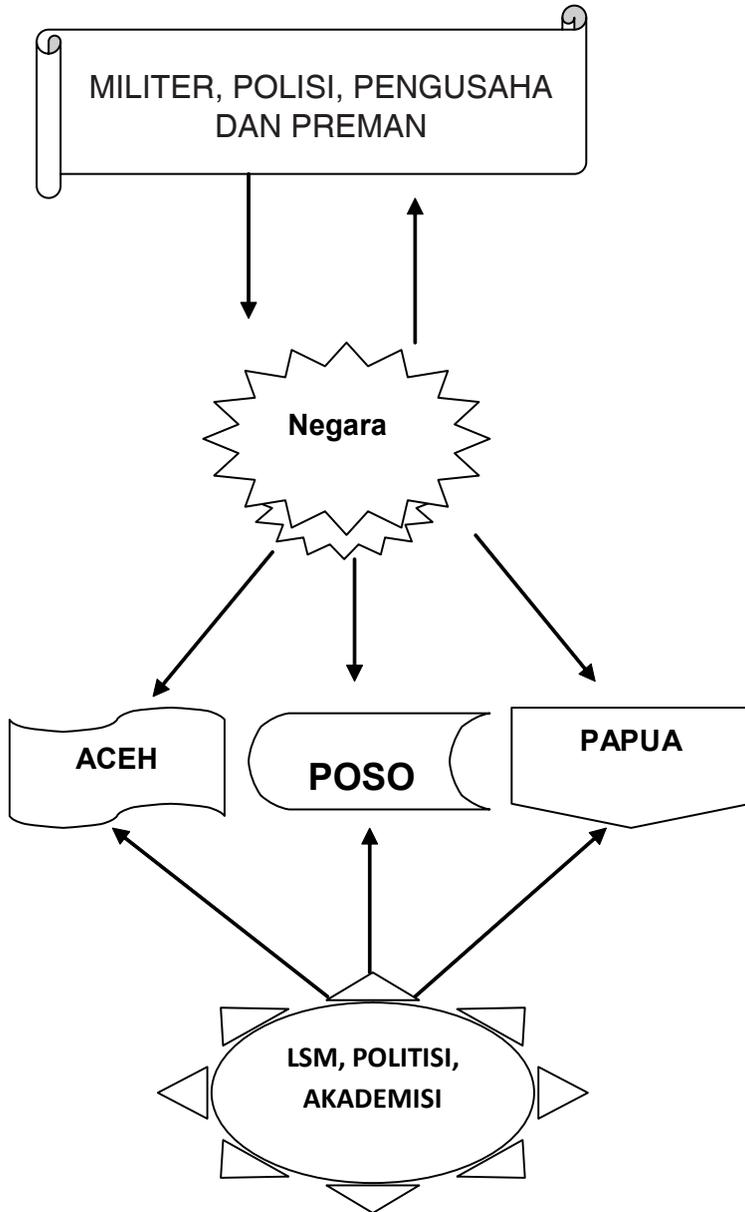
Tidak hanya orang yang diduga melakukan kejahatan, perempuan dan anak-anak, namun juga aktivis politik, pengacara, pembela HAM bahkan pekerja kemanusiaan telah menjadi sasaran teror dan tindak kekerasan.

Menurut Robert (1971:9), secara ekonomis, konflik tersebut mempengaruhi produktivitas kerja karena energi mereka telah terkuras untuk itu, sehingga menimbulkan Basic Frustration. Hal yang tak dapat dielakkan adalah kemampuan bertahan atau survival masyarakat makin lama makin lemah sehingga akan dapat menimbulkan rasa frustrasi baru. Implikasi konkret dari konflik yang terjadi adalah munculnya beraneka ragam masalah sosial, ekonomi, agama, dan krisis kepercayaan dalam masyarakat. Dalam kondisi yang demikian, persoalan kecil saja seperti perkelahian antarpemuda, senggolan di tempat keramaian ataupun pencurian, bisa berakibat fatal pada jiwa, harta, dan benda. Bahkan lebih parah lagi, bisa menjurus perang antaretnik, agama, atau golongan, yang dapat menelan korban jiwa dan harta.

Tidak diragukan lagi bahwa salah satu organisasi yang menjadi pelaku tindakan kekerasan adalah angkatan bersenjata dan polisi. Langkah untuk mengurangi tindakan kekerasan ini sudah dilakukan, terutama ketika akhir Orde Baru tentara ditarik kembali ke barak. Untuk membebaskan negara dari militer, sungguh sangat sulit karena cengkeraman negara di bawah otoriter militer, selama 32 tahun, membuat mereka sulit keluar dari sistem bernegara. Martin Shaw (2001: 269--271) menyatakan bahwa tidak akan mudah menghapus begitu saja peranan militer dari kehidupan masyarakat karena struktur sosial yang terbangun selama ini menempatkan mereka pada posisi yang kuat.

Militer inilah yang menjadi salah satu kekuatan dari luar daerah yang memiliki peranan penting di daerah konflik. Hal ini dapat dilihat dari beberapa kasus antara lain DOM di Aceh, pertikaian Brimob dan Kopasus di Papua, Marinir di Pasuruan, serta Brimob di Poso. Pertanyaannya adalah: bagaimana posisi mereka dalam setiap konflik dan kekerasan yang terjadi itu? Skema di bawah ini memberi gambaran jaringan konflik dan kepentingan berbagai kelompok dalam setiap terjadinya konflik di Indonesia

Skema 1
Jaringan Kekerasan
Antara Daerah Konflik dengan Pusat Kekuasaan



Sumber: Zaiyardam Zubir 2008. Budaya Konflik dan Jaringan Kekerasan. Teks buku Ajar, Hibah dari Dikti. hlm. 14.

Skema di atas memperlihatkan bahwa semua pihak terlibat dalam konflik. Persoalan yang membuat konflik dan ada yang mencegah atau menyelesaikan konflik, merupakan suatu rangkaian dari sebuah persoalan yang terjadi di wilayah konflik. Kekuatan yang begitu mencengkeram dari luar, terutama negara, pengusaha, militer, polisi, dan preman membuat masyarakat semakin terdesak ke dalam jurang kekerasan. Penting menempatkan pengusaha dalam kelompok militer, polisi, dan preman karena pengusaha seringkali menggunakan jasa-jasa mereka untuk menekan rakyat. Sementara itu, akademisi, politisi, dan LSM seringkali juga memanfaatkan mereka setelah mereka menjadi korban. Tidak dapat dihindarkan, akhirnya mereka terjebak dalam lingkaran kekerasan. Dalam konteks inilah artikel ini membahas akar budaya konflik sosial, peta konflik sosial, dan penyelesaian konflik berbasis perdamaian adat Minangkabau?

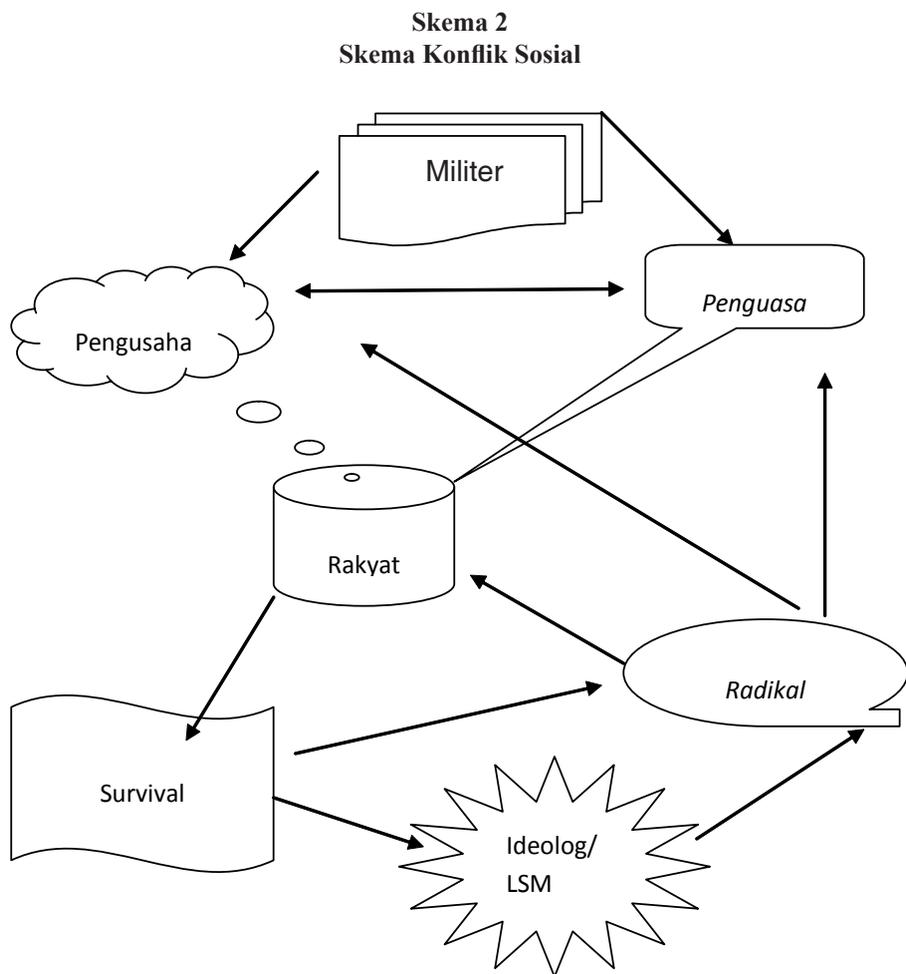
KONFLIK DAN KONFLIK KEKERASAN

Dilihat dari sejarah umat manusia, konflik dan kekerasan sesungguhnya bukanlah hal yang baru. Ia ada sejak manusia itu sendiri muncul di permukaan bumi. Latief (2002:10) menyebutkan bahwa kekerasan justru dianggap bagian dari budaya masyarakat. Kajian-kajian historis, semuanya tidak pernah menyangkal bahwa kekerasan telah ada sejak adanya manusia sehingga kekerasan dapat dikatakan juga sebagai bagian dari budaya manusia (*human culture*). (A.L. Wiyata 2002: .10).

Jika diamati secara seksama, terdapat perbedaan yang signifikan antara konflik dengan kekerasan. Kekerasan dapat diartikan sebagai sebuah tindakan secara fisik terhadap orang lain, harta orang, bagi kelompok yang berkonflik. Kekerasan diakibatkan oleh konflik, namun belum tentu konflik selalu bersifat tindak kekerasan. Konflik merupakan salah satu penyebab terjadinya kekerasan. Namun, tindakan kekerasan juga bisa terjadi pada orang-orang yang tidak terlibat dalam konflik. Latief, sebagaimana dikutip dari Abink (1994:7) menyebutkan bahwa konsep kekerasan meliputi aspek yang sangat luas, mulai dari tindakan penghancuran harta benda, pemerkosaan, pemukulan, perusakan, yang bersifat ritual (*ritual mutilation*) penyiksaan sampai ke pembunuhan. (A. Latief Wiyata 2002: 8)

Secara teoretis, menurut Robert (1971: 33), setiap konflik dan kekerasan bisa saja berasal dari rasa frustrasi yang dialami oleh setiap anggota masyarakat. Rasa kekecewaan yang dialami rakyat kemudian melahirkan ketidaksenangan dan berujung pada tindakan kekerasan. Perlawanan pada penguasa, pengusaha, tentara, polisi, serta preman oleh rakyat melahirkan konflik, kekerasan, kebijakan pengusaha yang merugikan, kebijakan pemerintah yang tidak bijak, keresahan, mogok, demonstrasi, dan pemberontakan.

Hubungan antarberbagai unsur tersebut dapat digambarkan dalam skema 2.



Sumber : Zaiyardam Zubir, *Radikalisme Kaum Pinggiran: Studi Tentang Issue, Strategi dan Dampak Gerakan*. Yogyakarta: Insist Press, 2002, hlm. 37.

Dalam gerakan sosial yang lebih baru, perlawanan tidak selamanya dalam bentuk konflik klasik antara buruh dengan majikan, antara yang kaya dengan yang miskin, ataupun antara pemerintah dengan rakyat. Selain itu, menurut Singh (2001: 25) gerakan sosial tidak hanya yang bersifat memobilisasi massa, tetapi juga yang bersifat isu seperti lingkungan, jender, HIV, dan HAM. Lebih jauh Singh (2001: 18 - 23) memusatkan gerakan sosial baru itu sebagian besar ke dalam beberapa pola sebagai berikut.

- (i) Sebagian besar konsepsi ideologis gerakan sosial baru berdasar asumsi bahwa masyarakat sipil tengah meluruh.
- (ii) Secara radikal paradigma gerakan sosial baru mengubah paradigma Marxis yang menjelaskan konflik dan kontradiksi dalam istilah konflik kelas.
- (iii) Gerakan sosial baru pada umumnya mengabaikan model organisasi serikat buruh industri dan model politik kepartaian.
- (iv) Struktur gerakan sosial baru didefinisikan oleh pluralitas cita-cita, tujuan, kehendak, orientasi, dan latar belakang sosial yang heterogen.

KONFLIK SOSIAL DI SUMATERA BARAT: MENINGKATNYA PELANGGARAN

Potensi konflik di Sumatera Barat ternyata cukup besar. Hal itu terbukti dalam kasus pelanggaran HAM di Sumatera Barat yang meningkat dalam tiga tahun terakhir. Dalam “Laporan Tahunan LBH Padang, 2006 – 2008” kasus pelanggaran HAM yang masuk ke LBH selama empat tahun terakhir adalah sebagai berikut: pada tahun 2005 sebanyak 110 kasus, pada tahun 2006 sebanyak 175 kasus, tahun 2007 sebanyak 420 kasus, dan tahun 2008 sebanyak 498 kasus. Data itu menunjukkan bahwa ada peningkatan kasus pelanggaran HAM di Sumatera Barat dalam tiap tahunnya. Berdasar “Laporan Tahunan Komnas HAM Perwakilan Provinsi Sumatera Barat tahun 2008” dalam (surat kabar *Padang Ekspres*, 10 Desember 2008), ada peningkatan jumlah kasus selama tiga tahun terakhir. Pada tahun 2006 jumlah kasus yang masuk sebanyak 58 kasus. Pada tahun 2007 kasus yang ditangani meningkat drastis hingga 100 kasus. Pada tahun 2008 terdapat 123 kasus yang dapat diindikasikan sebagai kasus pelanggaran HAM. Kasus yang masuk juga bervariasi, ada yang berupa masalah tanah ulayat dan ada juga

bentuk kekerasan, baik fisik maupun nonfisik. Kekerasan dilakukan, baik oleh pemerintah terhadap warga sipil, perusahaan terhadap buruh, kekerasan antarsesama warga masyarakat, perang antarkampung, orang tua terhadap anak, mamak (paman) terhadap keponakan, dan suami terhadap istri. Tampak jelas bahwa berbagai bentuk kekerasan tersebut terjadi di berbagai tingkatan dari tingkat makro sampai ke tingkat keluarga.

Pada tahun 2007, dari 51 kasus yang terkait dengan hak sipil dan politik, sebanyak 96% atau sejumlah 49 kasus yang dilakukan aparat negara (state actors) dan hanya dua kasus (4%) sisanya yang dilakukan oleh aktor nonnegara (non-state actors). Untuk kasus yang terkait hak ekonomi sosial dan budaya, dari 29 kasus pelanggaran HAM, 21 kasus atau 85% melibatkan aktor negara (state actors) dan hanya 8 kasus melibatkan warga sipil. Terdapat 14 kasus yang digolongkan ke dalam kelompok khusus, yang lebih banyak berupa kekerasan dalam rumah tangga (KDRT). Jika dirinci lebih jauh, dari 14 kasus khusus, hanya dua kasus yang dilakukan aparat negara, sedangkan 11 kasus lain dilakukan oleh warga sipil dan 1 kasus ditutup (Laporan Tahunan Komnas HAM Perwakilan Provinsi Sumatera Barat tahun 2007: 35--36).

Dominasi aktor negara dalam bentuk-bentuk kekerasan berlanjut pada tahun 2008. Untuk kasus pelanggaran HAM yang terkait hak sipil dan politik, 42 kasus dari 58 kasus, pelanggaran HAM dilakukan oleh aparat negara dan 6 kasus oleh warga sipil. Begitu pula kasus yang terkait hak ekonomi, sosial, dan budaya, 23 kasus dari 39 kasus, masih melibatkan aparat negara (state actors) dan hanya 16 kasus yang pelakunya bukan aparat negara. Sementara itu, kasus yang digolongkan sebagai kelompok khusus ada 26 kasus. Sebanyak 23 kasus dilakukan oleh warga sipil dan 3 kasus lain oleh negara (Laporan Tahunan Komnas HAM Perwakilan Provinsi Sumatera Barat tahun 2008: 11--12). Dilihat dari aktor-aktor yang terlibat, tampaknya negara memegang peranan penting dalam menciptakan atau terlibat dalam berbagai bentuk kekerasan.

PEMETAAN KONFLIK DAN KEKERASAN DI SUMATERA BARAT

Jika dilihat dari unsur yang terlibat, konflik di Sumatera Barat bisa dikategorikan menjadi empat, yaitu (i) konflik antarmasyarakat (konflik horizontal), (ii) konflik antara masyarakat dan pemerintah (konflik

vertikal), (iii) konflik antara masyarakat dan perusahaan atau investor (konflik vertikal), (iv) konflik yang melibatkan aparat keamanan (konflik vertikal).

Konflik antarmasyarakat atau konflik horizontal memiliki intensitas yang cukup tinggi di Sumatera Barat. Konflik horizontal bisa terjadi antarindividu, bisa juga antarkelompok masyarakat atau antarindividu dengan kelompok atau bermula konflik antarindividu, namun berkembang menjadi konflik antar masyarakat. Selain beragam bentuknya, tindakan kekerasan juga sangat banyak terjadi dalam konflik horizontal, dilihat dari banyaknya kasus pembunuhan, pembakaran, dan pemerkosaan. Berdasar “Laporan Tahunan Komnas HAM Perwakilan Provinsi Sumatera Barat periode 2006, 2007, dan 2008” terlihat tingginya pengaduan dari masyarakat yang meminta permohonan bantuan lembaga terkait untuk menyelesaikannya.

Kasus yang dominan adalah masalah konflik tanah ulayat. Beberapa kasus menunjukkan penyelewengan hak tanah oleh perseorangan seperti yang terjadi di Pesisir Selatan pada tahun 2008. Dalam kasus itu, terjadi penipuan dengan membuat surat pernyataan palsu tentang peralihan hak atas tanah ulayat milik kaum Melayu beserta tanamannya senilai 20 *Sukek baniah/bibit*.² oleh seorang yang merupakan *Bako* (saudara dari pihak bapak) melalui surat tertanggal 25 Agustus 2006 dengan diketahui oleh *Mamak* Suku Piliang yang terletak di Koto XI Tarusan Pesisir Selatan. Pihak yang bertanda tangan dalam surat itu dianggap bukan orang yang memiliki wewenang. Masalah tanah ulayat bisa juga bersifat lebih luas dengan melibatkan anggota masyarakat dalam jumlah yang lebih besar seperti sengketa batas nagari antara Nagari Muaro Pingai dengan Nagari Saniangbakar, yang telah memicu kekerasan berupa tindakan pembakaran beberapa kali yang berakibat terbakarnya 26 rumah warga Muaro Pingai dan barang-barang pemilikan lain seperti terbakarnya kandang dan ternak milik masyarakat. Terakhir pada 1 Mei 2008 terjadi pembakaran atas pondok nelayan milik Agus yang berisi alat penangkapan ikan di dusun Alam Siang Jorong Guci IV Nagari Muaro Pingai. Sengketa ini pada awalnya terkait dengan batas nagari, namun berlanjut pada tindakan kekerasan. Kasus perkelahian antarkampung antara Air Bangis dengan Ujung Gading di Kabupaten

² 1 *sukek* 3 gantang. 1 gantang 4 kg. Jadi, 20 *Sukek* sebanyak 120 kg benih.

Pasaman Barat tahun 2008 juga merupakan gambaran konflik horizontal Minangkabau. Peristiwa itu menewaskan 5 orang: 3 orang dari Ujung Gading dan 2 orang dari Air Bangis.

Bentuk konflik lain yang awalnya adalah konflik horizontal, kemudian menjalar menjadi konflik vertikal, adalah konflik yang melibatkan aparat keamanan. Selain pada tingkat masyarakat, konflik yang disertai kekerasan sebagian besar timbul karena keterlibatan pihak ini. Misalnya, kasus yang terjadi di Pasaman Barat tahun 2008, yaitu terjadinya tindakan kekerasan oleh Satpol PP Kabupaten Pasaman Barat kepada masyarakat Sasak. Awal permasalahan adalah permintaan masyarakat untuk mengganti Wali Nagari Sasak, BPAN Sasak dan Camat Sasak Ranah Pasisie karena dinilai masyarakat mereka tidak mempunyai ketegasan dalam menjalankan tugasnya. Kemudian, sekitar 2000 orang warga protes di kantor Bupati Pasaman Barat dan sempat terjadi adu mulut dengan oknum Satpol PP. Akibatnya, terjadi bentrokan yang mengakibatkan ibu dan anak-anak yang sedang tidur di teras Kantor Bupati diinjak-injak serta masyarakat yang tidur di halaman dipukuli dengan pentungan.

CAKAK BANYAK NAGARI MUARO PINGAI DAN NAGARI SANIANG BAKAR

Bacakak banyak atau perang antarkampung sesungguhnya bukanlah gejala yang baru di Minangkabau. Dalam sejarah Minangkabau, perkelahian antar nagari sering muncul. Christine Dobbin (1992:144) memberikan contoh bahwa perbedaan pemahanan dan praktik keagamaan telah memunculkan perkelahian atau bahkan perang antarnagari di wilayah Luhak Agam. Bentuk konflik antaretnis pun sudah berlangsung lama di Minangkabau seperti di Sawahlunto. Dengan mengambil kasus buruh tambang Sawahlunto, Erwiza (2005: 437) menyatakan bahwa kekerasan, kelas, dan etnisitas adalah rangkaian penting, yang terjalin sangat kuat dalam masyarakat tambang. Kadang etnisitas dan kelas saling tumpang tindih bergantung pada motif yang mendorong para aktor dan tekanan sosial politik negara. Kekerasan dilakukan untuk menjalankan kontrol kepada penambang. Bentuk-bentuk yang demikian kemudian berlanjut sampai sekarang ini. Salah

satu contoh adalah perkelahian antarwarga Saningbakar dengan warga Muara Pingai di Kabupaten Solok. Semenjak tahun 1960-an konflik horizontal di kedua kampung ini sudah terjadi sebanyak lima kali. Masalah yang memicu pergesekan antar warga ini adalah masalah tapal batas kedua nagari serta diduga juga terjadi perbedaan pemahaman terhadap agama (*Mimbar Minang*, Senin 29 Desember 2003). Akibatnya, seorang warga bernama Tamar tewas dan enam warga lain tertembak. Dua unit rumah terbakar. Kantor Cabang Dinas Kehutanan, rumah dinas, dua unit sepeda motor, dan toko juga terbakar. Warga Muaro Pingai berusaha menerobos personil kepolisian yang mengamankan perbatasan. Aparat setempat dalam peristiwa ini sempat melakukan penembakan yang mereka akui dilakukan sesuai prosedur, yaitu mereka telah memberi tembakan peringatan ke atas sebanyak 3 kali (*Singgalang*, Sabtu 20 Desember 2009). Konflik terakhir terjadi pada 1 Mei 2008, yaitu pembakaran atas pondok nelayan milik Agus yang berisi alat penangkapan ikan di dusun Alam Siang Jorong Guci IV Nagari Muaro Pingai. Setelah pembakaran pondok itu, kemudian masyarakat Saningbakar terus mendesak masuk ke Nagari Muaro Pingai hingga akhirnya mereka menjarah rumah-rumah penduduk, mengambil emas, uang serta membakar rumah dengan bom molotov, jerigen minyak, botol minuman dan senjata rakitan yang dilemparkan ke salah satu penduduk bernama Rusman. Untuk menghindari korban lebih banyak, masyarakat Muaro Pingai kemudian melarikan diri ke Nagari Paninggahan.

Konflik yang berkembang antarwarga ini bisa digolongkan istimewa karena bertahan cukup lama karena ia telah ada sejak tahun 1960-an. Penyebab konflik ini adalah masalah batas nagari. Memang untuk batas-batas nagari di Minangkabau, sebagaimana masyarakat perdesaan lain diberbagai daerah Nusantara, batas-batas kampung itu hanya dalam tradisi lisan. Persoalannya adalah bagaimana konflik itu bisa bertahan cukup lama sehingga menelan korban yang banyak? Dalam budaya Minangkabau, batasan-batasan tanah hanya diberi tanda sederhana saja seperti pandan kuburan, letak pohon jengkol, dan sebagainya. Batasan tanah tidak pernah diukur. Walaupun demikian, Kerapatan Adat Nagari (KAN) menyepakati batasan yang demikian itu.

KONFLIK TANAH PENDUDUK LOKAL DAN TRANSMIGRAN PASAMAN BARAT

Konflik juga pernah terjadi antara masyarakat transmigran Jawa sebagai pendatang program Transloksos Proyek IV/V Padang Harapan di Kenagarian Sasak Kecamatan Sasak Ranah Pasisir Kabupaten Pasaman Barat sejak tahun 1983, dengan penduduk lokal. Masyarakat pendatang telah mengolah dan mengelola lahan yang disediakan oleh pemerintah. Di bawah proyek Bantuan dan Penyantunan Gelandangan Pengemis dan Orang Terlantar (BPGP), tepatnya 40 kepala keluarga dari pedatang di tempatkan di Jorong Pisang Hutan Desa Padang Harapan (kini Kenagarian Sasak) dengan luas areal yang diserahkan oleh masyarakat setempat sebanyak 100 Ha. Namun, tahun 1987 sebagian transmigran meninggalkan lokasi karena dianggap tidak memberikan keuntungan sehingga rumah dan lahan mereka terlantar. Kepala desa dengan perintah dari Kepala Dinas Sosial Sumatera Barat kemudian mengizinkan lahan ini dimanfaatkan oleh mereka yang tergolong masyarakat miskin.

Lahan tersebut dipergunakan untuk menanam sawit. Pada tahun 2004 sawit tersebut mulai menghasilkan uang. Salah satu warga yang turut mengolah lahan ini adalah keluarga dari Syafrizal. Syafrizal sendiri menjadi peserta transmigran mengikuti ayahnya Syuib tahun 1983. Sekalipun telah mengelola lahan ini sedemikian rupa, Syafrizal dan segenap warga transloksos lainnya tidak memiliki sertifikat tanah yang sah. Walau demikian, bila ditinjau dari ketentuan KUHPerdara dan RBg Pasal 548 KUHPerdara bahwa “Tiap-tiap kedudukan yang beritikad baik, memberi kepada si yang memangkunya hak-hak atas kebendaan yang dikuasai: ayat (1) “.... bahwa ia sampai kebendaan itu dituntut kembali di muka hakim, sementara harus dianggap sebagai pemilik kebendaan. Ayat(2) “...bahwa ia harus dipertahankan dalam kedudukannya bilamana diganggu dalam memangkunya, atau dipulihkan kembali dalam itu bilamana kehilangan kedudukannya”. Ketentuan mereka yang mengupayakan dan mengelola lahan sedikit banyak memiliki kedudukan yang cukup kuat di mata hukum meskipun tanpa sertifikat tanah. Di samping itu, tanah tersebut sesuai surat Kepala Dinas Sosial Sumbar No. IV-V/6101/UKB/1998 merupakan hak milik warga yang diberi tanggung jawab untuk mengamankan.³

³ Kronologis dan Analisis Hukum oleh PBHI dalam suratnya perihal Permohonan Penegakan dan Jaminan Perlindungan Hukum dengan nomor 27/BPW/PBHI-SBR/XI/2008

Pada 15 November 2007 Syafrizal ditangkap dan dibawa ke POLRES Pasaman Barat untuk disidang dengan tuntutan pemakaian tanah Suyono tanpa izin. Pada hari yang sama Syafrizal dibawa ke Pengadilan Negeri Pasaman Barat untuk disidang dan dinyatakan kalah oleh pengadilan. Tidak hanya itu, pada Desember 2007 terjadi dua kali kasus pencurian kelapa sawit di perkebunan mereka atas suruhan Suyono. Pencurian pertama dilakukan dengan mengambil 500 kg kelapa sawit di lahan Syafrizal dan pencurian kedua sebanyak 200 kg. Sikap ini diambil Suyono dengan klaim bahwa lahan itu miliknya secara sah berdasar sertifikat yang ada.

Pada Juni 2008 warga transmigran ini kembali mendapat gangguan. Kali ini dari seorang bernama Suharto yang mengaku telah membeli tanah itu dari pihak kampung halaman. Dia mengklaim tanah itu adalah miliknya. Seminggu berselang setelah peristiwa pengusiran ini terjadi perusakan/penebangan pohon kelapa sawit milik Gindo Ambo dan Rosda sebanyak 65 batang. Kali ini warga mengadukan masalah ini ke POLRES Pasaman Barat dan mendapat tanggapan sebagai berikut. *Pertama*, pengaduan mereka hanya akan diterima apabila warga memperlihatkan dokumen kepemilikan tanah. *Kedua*, pada saat mereka membawa beberapa dokumen yang di antaranya merupakan pernyataan akan hak mereka untuk mengelola tanah sebagai bagian proyek BPGP. Dokumen-dokumen yang mereka bawa ditolak oleh pihak kepolisian dan dianggap tidak sah.

Kasus yang terjadi pada tahun 2007-2008 seperti digambarkan di atas merupakan salah satu contoh bentuk konflik dalam masyarakat yang disebabkan alasan-alasan ekonomi. Alasan ekonomi ini terkait erat dengan sebuah aset yang secara adat memiliki pengakuan tersendiri oleh adat Minangkabau.

Dari hasil wawancara di tiga lembaga, yaitu LBH, PBHI, dan Komnas HAM, ditemukan sebuah gambaran umum bahwa di antara berbagai konflik sosial yang ada, terdapat suatu konflik yang tidak hanya melibatkan konflik horizontal di sana, namun juga konflik vertikal, yakni konflik pertanahan atau sengketa pertanahan. Artinya, di sana tidak hanya terjadi pertentangan antarmasyarakat sendiri, namun juga antara masyarakat dengan pemerintah atau pemilik modal. Konflik yang disebabkan masalah tanah ini merupakan salah satu konflik

dengan angka tertinggi di Sumatera Barat, dari 310 kasus yang masuk ke Departemen Kehutanan dan HAM, 245 kasus di antaranya adalah masalah tanah (*Laporan Kanwil Depkeh dan HAM Provinsi Sumatera Barat tahun 2006*). Bila dilihat dari contoh-contoh kasus yang ada pada bagian sebelumnya, memang terlihat jelas bahwa baik pada konflik antarmasyarakat, masyarakat dengan negara dan pemilik modal sebagian besar adalah sengketa tanah.⁴

Pemilikan tanah, menurut adat Minangkabau, memakai sistem tanah ulayat. Tanah ulayat artinya tanah bukan milik pribadi, namun milik kaum, suku atau nagari. Dengan tidak ada kepemilikan tunggal atas tanah ini, tidak ada sertifikat untuk tanah kaum karena adat Minangkabau kental dengan tradisi lisan, bukan tulisan dan memang tanah ulayat diwariskan secara turun-menurun melalui garis ibu.⁵ Akibatnya, tanah tersebut tidak memiliki kekuatan hukum yang jelas; tidak ada pihak yang memiliki legitimasi kuat atasnya bila disorot dari hukum negara. Padahal, sebenarnya tanah adat di Minangkabau itu “*Dijual dak tamakan bali, digadaikan dak tamakan sandro*”, artinya tanah adat tidak bisa dibeli dan tidak bisa disandera. Ungkapan lain untuk tanah adat ini adalah “*Kabau pai, kubangan tingga*” yang artinya tanah adat boleh saja digunakan oleh siapa pun apabila tidak digunakan/diolah lagi.

Menurut Ketua PBHI Cabang Sumatera Barat, Fahmi, ketiadaan sertifikat tanah ulayat menimbulkan banyak masalah karena berbenturan dengan hukum formal. Alasannya, kondisi tanpa sertifikat ini tidak sesuai dengan UU PA (Undang-undang Pokok Agraria), tepatnya pasal 16. Jenis-jenis hak atas tanah dalam undang-undang ini terbagi atas hak milik, Hak Guna Usaha (HGU), Hak Guna Bangunan (HGB), dan bentuk-bentuk hak lain, semuanya dibuktikan dengan adanya sertifikat. Tidak adanya sertifikat pada tanah adat inilah yang kemudian sering menimbulkan konflik tanah. Konflik biasanya muncul ketika telah ada pihak lain yang terlibat dalam urusan tanah ini dan pihak tersebut akan berpijak pada kenyataan tidak adanya sertifikat yang menyatakan masyarakat merupakan pemilik sah atas tanah itu. Jadi, masalah dasar pertanahan di Minangkabau adalah lemahnya legitimasi masyarakat adat Minangkabau sendiri atas tanahnya bila ditinjau dari hukum negara.⁶

⁴ Wawancara dengan narasumber Pino Oktavia, LBH Perwakilan Padang.

⁵ Wawancara dengan Rusmazar Ruzuar, ketua Komnas HAM perwakilan Sumatera Barat.

⁶ Wawancara dengan nara sumber Fahmi, ketua PBHI Padang.

Sementara itu, narasumber Pino Oktavia, aktivis LBH Padang, memaparkan jenis-jenis konflik yang disebabkan sengketa tanah sebagai berikut. *Pertama*, pada masa kolonialisme, tanah ulayat dikuasai oleh penjajah dan pascakemerdekaan tanah ini diklaim menjadi milik negara. *Kedua*, tanah ulayat dikuasai oleh negara dengan kondisi politik seperti kondisi negara tahun 1965 yang panas melalui peristiwa G 30 S/PKI. *Ketiga*, tanah masyarakat yang dipakai dalam proses pembangunan negara untuk fasilitas umum, misalnya pembangunan jalan, bandar udara, kantor pemerintahan, dan tempat wisata. *Keempat*, penggunaan tanah ulayat untuk lahan perkebunan dan lahan bagi penduduk transmigrasi. *Kelima*, klaim atas tanah melalui kebijakan negara seperti HTI dan HPH. Dalam konflik tanah ini secara umum terjadi gesekan antara masyarakat dengan elite-elite pemerintah di samping terjadi gesekan antarmasyarakat sendiri.⁷

Unit analisa penelitian ini, yakni Kabupaten Pasaman Barat, Kabupaten Solok dan Kabupaten Dhamasraya, memang cukup banyak terjadi konflik terkait masalah tanah, terutama di Kabupaten Pasaman Barat dan Kabupaten Dhamasraya. Kedua kabupaten ini tidak hanya memiliki banyak perkebunan tetapi juga terdapat berbagai kelompok etnis di dalamnya. Sebenarnya, dua hal ini -- perkebunan dan kelompok etnis yang beraneka ragam -- saling berkaitan satu sama lain. Keberadaan berbagai kelompok etnis ini karena mereka adalah buruh untuk perkebunan yang ada atau peserta transmigrasi yang disediakan lahan untuk berusaha oleh pemerintah.

PERKEBUNAN DAN KONFLIK ANTARA MASYARAKAT DENGAN PEMILIK MODAL

Sumatera Barat memiliki lahan perkebunan yang cukup luas bisa di antaranya terletak di Kab. Pasaman (55.174 Ha), Kab. Lima Puluh Kota (14.355 Ha), Kab. (16. 781), Kab. Pesisir Selatan (27.400 Ha), Kab Solok (37.653 Ha) dan Kab. Padang Pariaman (67.488 Ha), dengan komoditas andalan kelapa sawit, karet, teh, dan kelapa dalam. Pada kebanyakan kasus sengketa perkebunan, masyarakat merasa dirugikan karena mereka tidak mendapatkan hak mereka setelah tanah itu digunakan untuk usaha dan banyak investor yang menggelar perkebunan

⁷ Wawancara dengan narasumber Pino Oktavia, aktivis Lembaga Bantuan Hukum (LBH) Padang.

di sana. Di Pasaman Barat sekitar tahun 1990-an, misalnya, rakyat menyerahkan tanahnya kepada pemerintah karena agar tanah komunal ini dapat digunakan untuk perkebunan, harus ada HGU terlebih dahulu. Karena tidak ada sertifikat, tidak ada HGU. Oleh sebab itu, masyarakat bersedia menyerahkan tanahnya kepada pemerintah agar tanah itu dapat digunakan untuk usaha dengan syarat ada *feedback* yang diberikan kepada mereka. Dengan diserahkannya tanah kepada pemerintah, pemerintah akan mengundang investor untuk mengolah tanah tersebut. Sistem perkebunan yang digunakan agar dapat menyesuaikan antara kebutuhan usaha dengan kebutuhan masyarakat adalah sistem plasma. Adanya sistem plasma, akan ada bagian inti dan bagian di luar inti atau disebut juga plasma. Bagian inti akan menjadi otoritas pemerintah dan di bagian inilah yang dapat digunakan investor untuk menjalankan usahanya.

Sistem plasma ini mewariskan berbagai masalah dalam masyarakat. Janji-janji yang diberikan oleh perusahaan tidak dapat dipenuhi sehingga menimbulkan gejolak seperti janji perusahaan kepada masyarakat adat mendapat bagian 40 persen, namun kemudian tidak mendapatkan sama sekali karena ketidakjelasan siapa ninik mamak dari kaum itu.⁸

Kasus lain yang bisa terjadi adalah ketika tanah sudah ditinggalkan oleh pihak di luar masyarakat seperti investor selama dua tahun. Menurut aturan yang ada, apabila demikian, tanah akan kembali kepada masyarakat menjadi tanah ulayat. Pada sisi lain, tanah tersebut sebelumnya sudah diubah menjadi HGU. Artinya, tanah itu sudah disahkan menjadi milik negara. Di sinilah masalah muncul karena masyarakat mengikuti klaim pertama akan mempergunakan kembali tanah tersebut sedangkan secara legal formal tanah itu merupakan milik negara.

Kemarahan masyarakat dan penolakan masyarakat kepada pihak pengusaha beberapa kali sempat memicu tindakan kekerasan dari masyarakat. Di daerah Pesisir Selatan tahun 2003, misalnya, terjadi pembakaran *base camp* PT Duta Maju Timber (DMT) yang merusak bangunan dan sebuah truk perusahaan. (*Singgalang*, 2 Januari 2003 hlm.8). Kejadian-kejadian seperti ini dianggap akan berbahaya bagi

⁸ Ninik mamak adalah mereka yang kemudian berwenang menjadi perwakilan kaumnya saat pembicaraan mengenai tanah ulayat. Meskipun demikian fungsi mereka pada dasarnya adalah pada proses pewarisan.

investasi di Indonesia karena gagal menciptakan suasana “*market friendly*”. Seperti disebutkan dalam UUD yang diamandemen, tanah adat diakui selama tidak bertentangan dengan perkembangan zaman. Tindakan pembakaran seperti contoh di atas tentunya tidak menunjukkan suatu perilaku dari mengikuti perkembangan zaman. Begitu pula dalam UU No. 39 tentang HAM juga diakui hak-hak adat. Terdapat juga dalam Perda aturan-aturan mengenai tanah ulayat.

Masalah yang menyangkut sistem plasma ini juga cukup sering dialami masyarakat Pasaman Barat. Misalnya, pada bulan September tahun 2000 masyarakat desa Air Gading ingin menagih janji plasma perusahaan perkebunan PT. Anam Koto. Janji ini sebelumnya telah disepakati pihak Manajemen PT Anam Koto secara tertulis dengan masyarakat pada 19 Juli 2009 lalu di hadapan Bupati Pasaman, yang pada saat itu dijabat oleh Taufik Martha. Namun, mereka malah dihadang satuan Brimob dengan tembakan gas air mata serta peluru karet. Akibatnya, delapan orang tertembak, lima orang lain mengalami luka ringan akibat dihantam benda keras. Masyarakat sendiri sempat menghancurkan perkantoran dan kantor satpam (Padang Ekspres, Senin 11 September 2000).

KONFLIK ANTARMASYARAKAT DAN PELUANG KONFLIK ETNIS

Bentuk lain konflik antarmasyarakat yang dipicu oleh masalah tanah adalah konflik antara “pendatang” dan “penduduk asli,” misalnya konflik yang terjadi di Pegambiran, nagari Parit. Di sana terdapat masyarakat dari suku Mandahiling yang telah bermukim beberapa generasi. Menurut orang Parit, mereka bukanlah penduduk asli, melainkan pendatang karena secara etnisitas mereka bukan orang Minangkabau. Maka, terjadi saling klaim atas kepemilikan tanah ulayat itu antara masyarakat Mandahiling dan masyarakat Parit.

Masalah yang tidak jauh berbeda dapat ditemui di Sasak. Di sana terjadi konflik antara penduduk asli dengan penduduk transmigran. Penduduk transmigran menetap di daerah ini karena program transmigrasi pemerintah dan mendapat hak tanah untuk bertempat tinggal dan lahan perkebunan untuk usaha mereka. Konflik muncul saat ada penduduk setempat yang mengklaim lahan penduduk transmigran ini sebagai lahannya. Padahal, selama ini warga transmigran ini telah mengolah

lahan tersebut. Klaim ini terbukti dari contoh yang dipaparkan secara kronologis sebelumnya, yakni pada masalah yang terjadi antara penduduk Kenagarian Parit asli dan transmigran.

PEMBUKAAN PERKEBUNAN
OLEH KOPERASI SERBA USAHA GAMBIR MAS

Tengah malam 31 Oktober 2008 lalu sebuah rumah di Jorong Pegambiran Kenagarian Parit Kecamatan Koto Balingka Kabupaten Pasaman Barat dirusak oleh sekelompok orang. Rumah atas nama Darul Aziz tersebut dirusak dengan dilempari batu. Setelah melakukan perusakan, rumah itu dibakar. Pembakaran yang dilakukan ratusan warga ini tidak hanya menghancurkan rumah Darul Aziz ketua Koperasi Serba Usaha Gambir Mas, tetapi juga sebuah mobil Toyota Kijang Innova.

Sebaliknya, menurut laporan warga, telah terjadi tindak kekerasan kepada beberapa anggota masyarakat yang dilakukan oleh pihak Darul Aziz sendiri.⁹ Berdasar laporan warga ini, pada tanggal 31 Oktober 2008 terjadi tindakan kekerasan terhadap beberapa warga Jorong Pegambiran oleh keluarga Darul Aziz. Telah terjadi pula perusakan rumah warga milik Marhum yang juga dilakukan oleh keluarga Darul Aziz. Berkaitan dengan tindakan perusakan oleh keluarga Darul Aziz ini terdapat beberapa laporan yang sempat membuat keadaan menjadi rumit. Salah seorang warga Jorong Pegambiran, Asma, mengaku bahwa pada malam 31 Oktober 2008 tersebut rumahnya didatangi lima orang yang masing-masing memegang parang dan melempari rumahnya. Peristiwa tersebut baru berhenti setelah salah seorang anak Asma memohon agar masalah diselesaikan secara baik-baik. Akibat dari peristiwa tersebut, di samping kerusakan rumah pada bagian dinding, atap, jendela dan tiang dinding, salah seorang cucu Asma yang bernama Rustandi jatuh pingsan. Aktor yang ditengarai mendalangi perusakan ini adalah keluarga Darul Aziz.¹⁰

Tampaknya telah terjadi ketegangan antara masyarakat sekitar dengan keluarga ini. Masyarakat menyangkan sikap Darul Aziz yang mereka

⁹ Surat warga tertanggal 8 Desember 2008 mengenai Permohonan Pembatalan Izin Pemanfaatan Kayu (IPK).

¹⁰ Surat Pernyataan PBHI Sumbar terhadap Proses Penegakan Hukum Dugaan Perusakan Rumah dan Pengancaman Keluarga Asma oleh Kepolisian POLRES Pasaman Barat.

anggap arogan dan terkesan menentang warga sehingga menyebabkan beberapa anggota masyarakat mengalami shock. Tindakan perusakan dan pengecaman yang dilakukan Darul Aziz kepada warga saat itu tidak ditangani langsung oleh pihak yang berwenang. Akibatnya, menimbulkan ketidakpuasan warga. Inilah yang pada akhirnya memancing aksi pelemparan batu pada rumah Darul Aziz yang juga berakibat terjadinya kebakaran. Salah satu masalah yang dihadapi keluarga Asma terkait terbakarnya rumah Darul Aziz ini adalah ditangkannya anggota keluarga Asma, yakni anak-anaknya sebagai tersangka kasus pembakaran rumah Darul Aziz. Padahal, menurut kesaksian anggota keluarganya, mereka yang dijadikan tersangka ini diungsikan bersama anggota keluarga lain ke Jorong Roba Julu karena insiden yang terjadi sebelumnya. Sayangnya, kesaksian mereka dibantah oleh anggota keluarga Darul Aziz, yakni Nurlela, istri Darul Aziz, Sutan Takdir Ali Sahbana, dan Mora Asshattan, yang merupakan anak Darul Aziz serta Ali Rahman, warga Jorong Pegambiran.

PEMBAHASAN

Selama ini dengan hukum yang ada tindakan kekerasan tetap kerap terjadi dan bahkan penegak hukum sendiri sering melanggar hukum yang ada melalui aksi mereka atas nama keamanan dan keadilan. Tingginya tingkat konflik ini juga tidak bisa dilepaskan dari karakter daerah sendiri. Setiap daerah tentunya memiliki karakter yang berbeda entah itu pada masyarakatnya atau sistem sosialnya.

Untuk penyelesaian konflik lokal seperti ini, sebenarnya bisa melalui hukum-hukum adat atau dalam bahasa umumnya disebut kearifan lokal. Kearifan lokal merupakan aturan yang mengikat masyarakat dibuat berdasar karakter daerah itu sendiri. Hukum negara berbeda dengan hukum lokal karena hukum negara bersifat lebih umum karena tidak mungkin mencakup karakteristik semua daerah yang ada di Indonesia. Karena itu, dibutuhkan aturan yang lebih sesuai dengan karakter yang ada. Khusus untuk konflik atau sengketa tanah, Pino Oktavia menyebutkan bahwa hukum negara tidak strategis karena merugikan masyarakat adat, baik pengakuan terhadap masyarakat ataupun hukum adat. Hukum adat selalu dikalahkan, misalnya HGU hanya untuk tanah negara.¹¹

¹¹ Wawancara dengan narasumber Pino Oktavia, aktivis Lembaga Bantuan Hukum (LBH) Padang

Sumatera Barat sebagai wilayah adat Minangkabau sejak lama memiliki kearifan lokal yang bisa mengikat masyarakatnya. Dengan adanya slogan “Adat Basandi Syarak, Syarak Basandi Kitabullah”, Minang memiliki pegangan agama dalam adatnya. Orang Minangkabau juga memiliki sistem pewarisan yang khas, yakni melalui garis keturunan ibu dari mamak ke keponakan. Selain itu, terdapat sistem unit nagari (bukan desa) dengan pemimpin ninik mamak. Terdapat pula Kerapatan Adat Nagari di mana ninik mamak dari beberapa nagari berkumpul untuk merundingkan suatu permasalahan secara bersama.

Bila melihat dari konteks kekinian, karakter khas Minangkabau ini sedikit banyak telah terkikis perkembangan zaman. Misalnya, ketika Indonesia memberlakukan ekonomi terbuka dengan membuka peluang bagi investor, salah satu harta pusaka yang diwariskan secara turun-temurun, yakni tanah, mulai bergeser karena diserahkan kepada pemerintah. Penyerahan ini juga tidak dilakukan secara cuma-cuma tetapi melalui sistem yang disebut sistem plasma dengan ada pembayaran “silih jariah”. Ninik mamak memiliki peran dan fungsi penting dalam hubungan dengan pemerintahan.

Untuk menciptakan kebijakan dalam mencegah atau menangani konflik berbasis kearifan lokal di Minangkabau, ada beberapa hal yang perlu menjadi perhatian. *Pertama*, bila mempelajari kasus-kasus yang terjadi di masyarakat, ada banyak kejadian yang pelakunya adalah ninik mamak sendiri. Salah seorang informan menjelaskan:

“Dulu di lembaga Kerapatan Adat Nagari (KAN) inilah tanah-tanah dipindah hak-kan menjadi HGU. Walaupun sudah tanda tangan segala macam, tapi tanah merupakan hak adat dan ada hak waris di dalamnya inilah yang menjadi masalah karena tetap diakui sebagai tanah suku. Ninik Mamak yang ada di KAN itu sendiri yang memindahkan hak itu (memindahkan silih jariah).”¹²

KAN ini merupakan tempat mufakat jual beli tanah. Di sini sering terjadi masalah karena (KAN) kurang berfungsi. Mestinya pihak kaum ibu masuk di KAN itu sendiri agar jangan sampai hanya kepentingan pihak laki-laki yang terlaksana sebab masalah adat ini adalah identitas budaya. Apabila hilang, tidak ada yang dapat diwariskan lagi; sistem matrilineal ditakutkan kian menjadi bias.

¹² Wawancara dengan Rusmazar Ruzuar, ketua Komnas HAM perwakilan Sumatera Barat.

Untuk dapat menegakkan hukum adat dalam masyarakat, tentu perlu kesadaran tinggi, baik pada pemangku adat maupun masyarakat itu sendiri. Kenyataan yang ada sekarang adat Minangkabau sudah mulai terkikis dan terlupakan oleh masyarakatnya. Saat ini nilai-nilai adat tidak lagi menjadi panduan hidup bagi sebagian besar masyarakat Minangkabau. Kesadaran akan nilai-nilai adat ini dapat dimunculkan kembali dengan pembelajaran mengenai adat kembali pada masyarakat luas.

Kesadaran saja tidak akan cukup untuk dapat mewujudkan kembali masyarakat yang mengenal dan menjalankan adat istiadat. Hal ini perlu ditegaskan kembali dalam hukum formal atau hukum negara. Masyarakat adat bagaimanapun juga tetap warga negara Indonesia yang terikat oleh hukum. Pino Oktavia, Ketua LBH Sumatera Barat dalam wawancara dengan Pino Oktavia dari LBH menuturkan bahwa lembaga adat harus diikuti payung hukum di Sumatera Barat. Penyelesaian konflik pada umumnya di Sumatera Barat belum terangkum dalam kebijakan yang jelas. Menurutnyanya juga, untuk mengatasi ini dapat dilakukan dengan mendirikan satu lembaga daerah yang khusus menangani konflik sosial dalam masyarakat. Lembaga ini akan berfungsi apabila bergerak dalam beberapa hal berikut.¹³ Lembaga ini menyelenggarakan suatu riset khusus untuk mengetahui dan mengenali akar konflik yang sering terjadi. Setelah memahami akar permasalahan yang ada, lembaga ini dapat bergerak dengan program yang sesuai. Cara ini bisa efektif untuk kebijakan mencegah dan menangani konflik yang ada.

SIMPULAN

Konflik yang terjadi di Minangkabau beragam bentuknya. Beberapa konflik yang terjadi adalah konflik tanah, penguasaan sumber daya alam, perkelahian antarkeluarga, perkelahian antarkampung, dan perkelahian antarkelompok etnis. Dari semua konflik yang ada, konflik yang paling tinggi intensitasnya adalah konflik tanah, yang menyangkut masalah pembebasan tanah, pencaplokan tanah, batas kampung, dan pembagian harta pusaka.

¹³ Wawancara dengan narasumber Pino Oktavia, aktivis Lembaga Bantuan Hukum (LBH) Padang

Inti dari akar persoalan konflik tanah ataupun konflik lain adalah terjadinya ketidakadilan dalam masyarakat. Masalah pembebasan tanah, misalnya, dilakukan dengan ganti rugi yang tidak seimbang dan penggunaan aparat keamanan sejak Orde Baru untuk pengambilalihan tanah rakyat secara paksa. Bahkan, dengan kekuatan yang dimiliki pemerintah, pemerintah bekerja sama dengan pengusaha mencaplok tanah milik masyarakat. Begitu terjadi transformasi politik masa era reformasi, tanah yang diambil secara sepihak kemudian dituntut kembali oleh masyarakat.

Peta konflik di daerah pedalaman sebagai daerah inti Minangkabau dan daerah rantau memiliki perbedaan. Di pedalaman Minangkabau, kelompok yang terlibat konflik tanah lebih banyak melibatkan orang-orang satu kaum/suku atau antara mamak dengan keponakan. Sementara itu, konflik yang terjadi di rantau lebih banyak melibatkan pebisnis yang didukung oleh penguasa, aparat keamanan dan preman melawan rakyat. Dengan luasnya tanah di wilayah rantau dan jarangya penduduk, tanah-tanah ini dapat dikembangkan menjadi perusahaan perkebunan besar. Namun, dalam setiap pembebasan tanah, masyarakat menjadi pihak yang dirugikan sehingga menyimpan bibit-bibit konflik di kemudian hari.

Persoalan resolusi konflik berdasar kearifan lokal Minangkabau sebenarnya sudah dikembangkan di beberapa kampung. Pembentukan Majelis Peradilan Adat (MPA) menjadi alternatif dari penyelesaian konflik yang berbasis perdamaian adat. Upaya menghindari pengadilan negara yang selalu saja “menang jadi bara, kalah jadi abu” menempatkan pengadilan adat untuk penyelesaian konflik tanah.

PUSTAKA ACUAN

- Bell, David, V.J. 1973. *Resistence and Revolution*. Boston: Hontoun Miflin Company.
- Camara, Donm Helder. 2000. *Spiral Kekerasan*. Yogyakarta : Insist Press dan Pustaka Pelajar
- Dobbin, Christine, 1992. *Kebangkitan Islam Dalam Ekonomi Petani yang Sedang Berubah*, Sumatera Tengah 1784-1847. Jakarta: Inis.
- Erman, Erwiza. 2005. *Membaranya Batu Bara: Konflik Kelas dan Etnik Ombilin Sawahlunto –Sumatera Barat 1892-1996*. Jakarta: Desantara.
- Galtung, Johan. 2002. “Kekerasan Kultural”, dalam *jurnal Wacana*, No. IX/2002.
- Gurr, Robert. 1971. *Why Men Rebel* . Princeton : Princeton University Press.

- Kartodirodjo, Sartono. 1992. *Pendekatan Ilmu-ilmu Sosial Dalam Metodologi Sejarah*. Jakarta: PT Gramedia.
- Klinken, Gerry van. 2007. *Perang Kota Kecil: Kekerasan Komunal dan Demokrasi di Indonesia*. Jakarta: Obor dan KITLV Jakarta.
- Latief (2002) Hal. 57. *Menuju Gerakan Sosial Baru*. 2002. Jurnal Wacana XI / 2002.
- Scott, C. James. 2000. *Senjatanya Orang-orang Yang Kalah*. Jakarta : Yayasan Obor Indonesia.
- Suyadi (2002) Hal. 54. *Shaw, Martin*. 2001. *Bebas dari Militer*. Yogyakarta: Insist Press.
- Singh, Rejendra. 2001. Teori-teori Gerakan Sosial Baru Jurnal Wacana XI / 2002
- Sutrisno, Lukman. 1997. *Perilaku Kekerasan Kolektif: Kondisi dan Pemicu*. Yogyakarta : Pusat Penelitian Pembangunan Pedesaan dan Kawasan UGM Yogyakarta.
- Radjab, Suryadi. 2002. *Indonesia: Hilangnya Rasa Aman*. Jakarta: The Asia Foundation dan PBHI.
- Wiyata, A.L. 2002. *Carok : Konflik Kekerasan dan Harga Diri Orang Madura*. Yogyakarta : LKIS.
- Zubir, Zaiyardam. 2002. *Radikalisme Kaum Pinggiran: Studi tentang Issue, Strategi, dan Dampak Gerakan*. Yogyakarta: Insist Press.
- _____. 2008. *Budaya Konflik dan Jaringan Kekerasan* (Teks buku Ajar, Hibah dari Dikti).

Laporan

Laporan Tahunan Komnas HAM Perwakilan Provinsi Sumatera Barat tahun 2006, 2007, 2008 (Hal.61)

Laporan Kawil Depkeh dan HAM Provinsi Sumatera Barat tahun 2006 (hal .66)

Surat kabar

Haluan

Singgalang, Sabtu 20 Desember 2009 (hal 63), 2 Januari 2003 (hal. 68)

Padang Ekspres, 10 Desember 2008

Post Metro Padang

Media Indonesia

Mimbar Minang, Senin 29 Desember 2003 (hal. 63)

DINAMIKA KEKUASAAN *RAT* DI KEI: ANTARA PENGARUH NEGARA DAN KAPITAL

Mardyanto Wahyu Tryatmoko

Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia

ABSTRACT

This paper analyses the dynamics and the changes of the authority of rats or kings in the Kei Island. This analysis compares and contrasts state and capital intervention on ethnic institutions within three periods or regimes. The comparison shows that in the colonial period, the state could not diminish the rats' authority because ethnic consciousness remained strong in Kei Island. In the New Order (authoritarian) era, state and capital intervened strongly in ethnic identity through reconstructing centrally its institutional structure in order to support state-led development. Ethnic cleavages, corruptions, and abuses of rat power caused by state and capital intervention that diminish ethnicity during the New Order still remain in the Reform era. The diminishing ethnicity (ideology of ethnic group) particularly marked by a weakening of rats' power contributes to the difficulties on resolving each conflict within society. However, corporatism that connected powers among state, capital, and elite (*rat*) cannot be well established in the Reform era because the larger civil society always controls the behaviors of ethnic groups.

Keyword: Kei, power, capital, ethnic institution

PENDAHULUAN

Hingga kini keberadaan lembaga-lembaga adat, terutama *rat* atau raja, di Kei (Maluku Tenggara) masih mendapatkan legitimasi dari rakyatnya. Meskipun demikian, karena pengaruh modernisasi, kapitalisme, dan demokrasi liberal, kapasitas lembaga-lembaga adat dalam menjalankan fungsi-fungsi kulturalnya mulai dipertanyakan. Pertanyaan ini muncul karena dalam dinamikanya, persoalan-persoalan masyarakat, termasuk yang menyangkut ranah adat, semakin banyak yang tidak terselesaikan

dengan baik. Hal ini memunculkan dugaan adanya perubahan orientasi kekuasaan lembaga-lembaga adat, terutama *rat* yang tidak lagi pluralis berpihak pada kepentingan rakyatnya.

Perubahan orientasi kekuasaan *rat* dapat dipengaruhi oleh setidaknya dua agen besar, yaitu negara (*state*) dan kapital (*capital*). Negara sering diartikan dalam konsep yang lebih fundamental dari sekadar pemerintah karena tidak hanya menunjuk rezim dalam suatu waktu kekuasaan tertentu, tetapi juga merupakan basis otoritas rezim, legalitas, dan klaim atas dukungan populer (Alford dan Friedland 1990: 1). Kehadiran negara dalam sistem sosial (adat) sering dianggap sebagai intervensi yang mendekonstruksi kelembagaan adat. Bentuk dekonstruksi ini dijalankan dengan memaksakan struktur baru dan menciptakan fragmentasi kekuasaan sehingga kekuasaan tidak lagi terpusat di suatu lembaga yang telah mendapat legitimasi secara kultural.

Kapital di sini tidak merujuk pada konsepsi Marxisme yang mengacu pada hubungan sosial (pertarungan) antara kelas kapitalis dengan pekerja (Cleaver 2000), tetapi merujuk pada kekuasaan korporasi-korporasi ekonomi atau kelompok-kelompok pemodal. Kekuasaan (*capitalization*) yang menggerakkan keuntungan-keuntungan finansial dan membatasi risiko inilah yang bergerak jauh melampaui ranah sempit produksi dan pasar untuk melibatkan seluruh korporasi dan pemerintah dalam struktur negara (Nitzan dan Bichler 2009: 8).

Kehadiran pemodal dalam ranah kelembagaan adat memiliki korelasi kepentingan penguasaan sumber-sumber daya alam untuk kepentingan ekonomi aktor-aktor tertentu. Karena pola produksi yang berbeda antara kapital dengan kelembagaan adat, kapital (pemodal) berusaha memengaruhi elite adat agar lebih mudah menguasai aset lokal. Melalui model korporatisme (Evans 1995), kapital menggandeng negara untuk lebih mempermudah kontrol atas sumber daya lokal dan sekaligus menekan resistensi yang muncul dari masyarakat. Keuntungan yang diperoleh negara dari hubungan korporatis ini tentu saja mendukung program pembangunan negara ke arah modernisasi (*state-led development*). Melalui korportisme inilah, negara dan kapital mendekonstruksi pola hubungan hegemonik menjadi eksploitatif dalam masyarakat etnis.

Setiap agen (negara, kapital, dan *rat*) tentu memiliki kekuasaan yang selalu dipakai untuk meraih tujuan. Kekuasaan merupakan kapasitas untuk meraih hasil dan digerakkan di dalam dan melalui reproduksi struktur dominasi (Giddens 1984). Di dalam struktur dominasi, kekuasaan tentu merefleksikan posisi, peran, dan legitimasi setiap agen. Menurut Lukes (1974: 15; 21-22), ada tiga dimensi kekuasaan, yaitu kekuasaan yang memusatkan pada perilaku dalam pembuatan kebijakan, kontrol atas agenda politik, dan penggunaannya untuk memberikan keuntungan kepada kepentingan-kepentingan yang sesungguhnya atau elemen-elemen yang berbeda dalam populasi tanpa adanya suatu partisipasi politik.

Beberapa konsep dan teori di atas menjadi dasar berpikir dalam tulisan ini. Tulisan ini merupakan hasil pemanfaatan data dari penelitian lapangan mengenai kelembagaan lokal dan konflik di Maluku yang dilakukan oleh tim kompetitif konflik Maluku LIPI pada tahun 2006 dan 2008. Tulisan ini menjawab dua pertanyaan, yaitu (i) bagaimana pergeseran pengaruh negara terhadap eksistensi kelembagaan adat yang dipersonifikasikan dalam lembaga *rat* (raja)?; (ii) bagaimana pergeseran pola kekuasaan *rat*, yang dipengaruhi oleh intervensi negara dan persinggungannya dengan kapital, berpengaruh terhadap fungsi kulturalnya?

STRUKTUR WILAYAH DAN KELEMBAGAAN ADAT KEI

Secara kultural, wilayah Kepulauan Kei (Evav) terbagi menjadi beberapa wilayah hukum adat yang disebut *lor*.¹ Seperti terlihat dalam tabel 1, terdapat setidaknya 22 *lor* di Kei. Masyarakat dahulu mengelompokkan sejumlah *lor* tersebut menjadi tiga rumpun besar, yang diberi nama Ur Siu (Rumpun Sembilan), *Lor* Lim (Rumpun Lima), dan *Lor* Lobay (Rumpun Penengah).² Meskipun masyarakat Kei memiliki hukum adat dasar yang disebut Larwul Ngabal, setiap rumpun besar *lor* memiliki hukum adat, tatanan sosial-politik, dan pola hubungan kekerabatan yang berbeda antara satu dengan yang lain (Rahail 1995:8).

¹ Penulisan *lor* (dengan satu huruf o) ini umum dilakukan meskipun J. P. Rahail menuliskannya dengan dua huruf o (loor).

² Pengelompokan ini umum dilakukan di wilayah Maluku. Di Maluku Tengah, masyarakat mengelompokkan wilayah negeri menjadi Patasiwa, Patalima, dan Patasela.

Tabel 1
Pembagian Wilayah Lor/*Ratschaap* di Maluku Tenggara

NO	PULAU	RUMPUN	LOR/ RATSCHAAP	GELAR RAT/RAJA	PUSAT SOA
1	Kei Kecil	Ur Siu	Wain	Nen Dit Sakmas	Wain
2			Nuhfit	Mantilir Kisuwait	Somlain
3			Danar	Famur Danar	Danar
4			Utan Tel Timur-Ohoitahit	Sirsomas	Ohoitel
5			Utan Tel Barat	Baldu	Dulah
6			Matwair	Magrib	Matwair
7		Lor Lim	Lor Tel Varat	Yarbadang	Tetoat
8			Ohoilim Nangan	Manyeu	Rumadian
9			Ohoilim Tahit	Yab	Faan
10			Tual	Tuvle	Tual
11			Rumaat	Songli	Rumaat
12			Ibra Ivit	Kirkes	Ibra
13	Kei Besar	Ur Siu	Mer-Ohoinean (Meu Um Fit Varat)	Kait El	Ohoingan
14			Meu Um Fit	Yam Tel	Yamtel
15		Lor Lobay	Werka	Werka	Werka
16		Lor Lim	Maur Ohoiwut	Barvav	Watlaar
17	Kei Besar	Lor Lim	Ub Ohoifāk	bergantian antara Uvat, El Rān, Mar, Wer.	Uvat, El Rān, Mar, Wer.
18			Tubav Yamlim	Bomav	Feer
19			Lo Ohoitel	Ihi Bes	Nerong
20	Kamear	Ur Siu	Kamear Kur / Kilmas	Kilmas / Sunglait	Kamear
21	Taam	Lor Lobay	Taam	?	Ohoi Taam
22	Mangur	Lor Lim	Tiflean Mangur	?	Tiflean

Sumber: Rahail (1995), peta kampung dengan kode desa “KEPULAUAN KEI” yang dibuat oleh LEU UNPATTI, LTA-72, C. Barraud, E. W. TRAVIS UNPATTI – Sil 1/1988, dan cross-check langsung di lapangan.

Setiap *lor* dikepalai oleh seorang *rat* atau raja. Pemerintah kolonial Belanda pada waktu itu menyebut *lor* sebagai *ratschaap*, wilayah *rat*.³ Setiap *rat* di dalam keseluruhan wilayah adat Kei bukan lembaga yang berdiri sendiri, terpisah dengan *rat* lain. Satu *rat* dengan *rat* lain seperti memiliki hubungan persaudaraan sehingga mereka memiliki peran saling membantu, terutama jika ada persoalan lintas *lor* atau *ratschaap*. Kelembagaan ini telah terbentuk lama dengan struktur

³ Menurut Ottys Jamlean, istilah *ratschaap* merupakan konstruksi Bahasa Belanda yang menggabungkan kata *rat* yang dalam bahasa Kei berarti ‘raja’, dengan kata *schap*, yaitu sufiks bahasa Belanda yang artinya sama dengan *ship* dalam bahasa Inggris. Pengertian *schap* tersebut berbeda dengan yang dikemukakan oleh J. P. Rahail yang mengartikannya sebagai satuan wilayah administratif tertentu yang mencakup beberapa satuan wilayah yang lebih kecil.

yang disesuaikan dengan peran setiap *lor* dalam penyebaran hukum Larwul Ngabal. Sebagai gambaran, di dalam kelompok Ur Siu ada tiga lembaga *rat* yang memiliki peran inti dalam penyebaran hukum Larwul Ngabal, yaitu Kaneu dari Bib Tet *Rat* Siu, Famur Danar dari Danar, dan dibantu oleh Dullah. Oleh karena itu, *Rat* Famur Danar atau Raja Danar diumpamakan sebagai ayah, *Rat* Nen Dit Sakmas atau Raja Wain sebagai ibu, dan *Rat* Baldu atau Raja Dullah sebagai anak tertua dari seluruh perhimpunan *lor* di Kei.

Struktur kesatuan *lor* tersebut tidak hanya sebatas memperlihatkan hubungan kekeluargaan untuk menjaga kerukunan antar-*lor*. Menurut keterangan dari beberapa tetua adat, stuktur tersebut juga memiliki muatan peran yang menjadi kewajiban setiap *lor* terhadap *lor* lain. Peran yang dimaksud adalah termasuk menentukan *rat* yang berhak memimpin suatu *lor* jika terjadi krisis atau konflik kepemimpinan dan menyelesaikan konflik lintas *lor*. Misalnya, *Rat* Danar sebagai lembaga tertua memiliki kewajiban menentukan posisi *rat* di suatu *lor*, terutama jika *lor* tersebut mengalami krisis kepemimpinan. Dalam hal penyelesaian konflik yang melibatkan dua *lor* atau lebih, lembaga *rat* tertua di dalam satu rumpun *lor* besar berkewajiban menjadi mediator. Jika konflik terjadi antara dua *lor* atau lebih yang melibatkan dua rumpun besar (Ur Siu dan *Lor* Lim), maka *Rat* Werka selaku pemimpin *Lor* Lobay (penengah) berkewajiban menyelesaikannya. Demikian tertatanya kelembagaan adat di Kei sehingga *rat* memiliki peran yang sangat strategis, baik dalam hubungannya dengan lembaga-lembaga horizontal antar-*lor*, maupun perannya di dalam wilayahnya sendiri.

Di dalam suatu kawasan adat, *lor* merupakan wilayah terbesar yang di dalamnya terdapat beberapa kesatuan masyarakat yang lebih kecil. Hingga kini, di Kei terdapat suatu kawasan yang oleh orang lokal disebut *ohoi*. Di setiap *lor* atau *ratschaap* terdapat *ohoi* yang dikepalai oleh seorang orang kay. Namun, menurut Ottys Jamlean,⁴ *ohoi* sebenarnya bukan kesatuan masyarakat hukum adat dengan segala sifat dan fungsinya. *Ohoi*, menurut pemahaman orang Kei, tidak lebih dari suatu wilayah permukiman setara desa. Istilah orang kay sendiri berasal dari pemerintah kolonial Belanda yang menunjukkan aristokrat desa atau orang kaya.

⁴ Wawancara dengan Pak Ottys (nama akrab Ottys Jamlean) dilakukan di tahun 2006. Di tahun 2007 beliau wafat.

Di dalam sejarah budayanya, masyarakat Kei mengenal utan sebagai kesatuan masyarakat adat bagian dari *lor* atau *ratschaap*. Di dalam suatu *utan* terdapat *woma*⁵ atau belan. Sementara itu, di tingkat basis (*woma ni sasa 'ai belan ni siksikat*) dikenal rahan-yam, misalnya Rahan Ralob, Rahan Mas Ngeng, Rahan Lam U, Rahan Barmas, dan sebagainya. Menurut Van Hoeffell seperti dikutip oleh Wouden (1968: 36), rahan sering disamakan dengan *soa*, yaitu mengacu pada kelompok keluarga. Rahan-yam sendiri terdiri atas beberapa riin (*riin-rek*), dan riin terdiri dari beberapa ub. Karena orang Kei menganut garis keturunan ayah (patrilineal), kata *rahan* dan *ub* selalu dihubungkan dengan *yam* (=ayah).

Setiap struktur wilayah adat tersebut memiliki mekanisme dalam menjaga ketertiban dan keamanan komunitasnya. Meskipun demikian, struktur tersebut membentuk satu kesatuan komunitas adat dengan pembagian peran yang lebih lengkap jika dilihat dalam satu struktur *lor* atau *ratschaap*. Artinya, setiap persoalan pribadi maupun masyarakat akan dijamin penyelesaiannya dengan pembagian peran lembaga hingga ke tangan *rat* atau raja sebagai pemutus perkara banding tertinggi. Lembaga-lembaga yang berwenang mengatur dan menjaga ketertiban, keamanan, dan kesejahteraan warga tersusun dengan memperhatikan perwakilan fam atau marga.

Namun, struktur kelembagaan adat Kei sangat dipengaruhi oleh sistem stratifikasi sosialnya. Orang-orang yang menamakan diri mereka orang asli Kei sangat menentukan kedudukan kelompok atau marga yang datang ke wilayah ini. Mereka yang merupakan penduduk terdahulu (migran pertama) menempatkan diri di kasta *ren* (penjaga). Penduduk asli ini justru menempatkan penduduk yang datang setelahnya di kasta pemimpin (*mel*). Penduduk asli ini percaya bahwa pendatang baru memiliki kemampuan/keahlian yang lebih dibanding mereka sendiri. Sementara itu, golongan yang ketiga disebut *iri*, yaitu golongan pengabdian.

Seperti terlihat pada tabel 2, struktur kasta di Kei bukan subordinatif, tetapi sejajar. Masyarakat Kei menolak jika kasta *ren* disebut lebih rendah derajatnya dibanding kasta *mel*. Jika dirunut dari asal-muasal

⁵ Menurut masyarakat setempat, *woma* berasal dari kata *woo* yang artinya 'panggil', dan *ma* yang artinya 'datang'. Jadi, *woma* merupakan proses kedatangan dan penerimaan marga-marga yang disertai dengan pen dele gasian fungsi dan tanggung jawab dalam sebuah tempat, yang selanjutnya disebut *uha* atau *ohoi*.

pembagian kasta tersebut, kasta *ren* lebih berkuasa atas tanah di Kei dibanding kasta *mel* yang hanya diberi kepercayaan untuk menjadi pemimpin. Struktur tersebut sebenarnya lebih menjelaskan tugas dan tanggung jawab setiap golongan dalam sistem pemerintahan adat.

Struktur pemerintahan kampung secara sederhana dapat dilihat pada tabel 3. Jabatan-jabatan tersebut disusun berdasar stratifikasi sosial.

Tabel 2
Struktur Asli Sistem Kasta di Kei

Penduduk Pertama (Migran Pertama)	Pendatang Kedua/Ketiga (Migran Kedua/Ketiga)	Semua Kategori
Kasta Penjaga	Kasta Pemimpin	Kasta Pengabdi
<i>Ren</i>	<i>Mel</i>	<i>Iri</i>

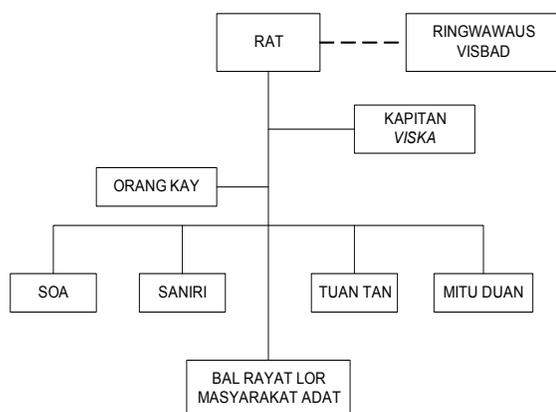
Tabel 3
Struktur Pemerintahan Kampung (Lama) di Wilayah Nufit

JABATAN	FUNGSI
DIR U HAM WANG	Di depan, pengatur
LEB MITU DUAN - SOBSOB MAYORAN	Penjaga dewa/mitu - pembawa doa
HAHAUR MODAR / MARAMAN	Perintis jalan / penunjuk jalan
HELWAAT WOMA	Penggerak desa
VALO SAIR VUVUN	Pengangkat bendera

Orang-orang dari kasta *mel* menduduki jabatan *Dir U Ham Wang*, sedangkan orang-orang asli Kei dalam kasta *ren* menduduki jabatan *Leb Mitu Duan*. Orang-orang dari kasta *iri* tidak memiliki jabatan karena mereka diposisikan sebagai kelas pengabdi.

Struktur pemerintahan adat pada bagan 1 menggambarkan struktur yang lebih kompleks dibanding pembagian fungsi setiap marga pada tabel 3. Pada bagan 1 yang lebih kompleks tersebut terlihat bahwa *rat* memiliki kedudukan yang strategis dalam wilayah *lor (ratschaap)*. Secara kultural, keputusan *rat* bersifat final dan harus dipatuhi oleh rakyat, terutama dalam wilayahnya. Bagi masyarakat Kei, seorang pemimpin dianggap sebagai *Uun Yaan/Laai Kwas*. Pemimpin yang memerintah dan memiliki fungsi utama sebagai *dir u ham wang* berkewajiban melindungi masyarakatnya. Selain itu, pemimpin yang dianggap juga sebagai tetua dalam terminologi lokal *Renad-Yamad* sebagai *duad*

STRUKTUR PEMERINTAHAN ADAT
RATSCHAAP (LOR)



Sumber: A. Ngamel

kabav wajib dihormati karena dia memiliki kewajiban mendidik dan membesarkan para penerusnya.

Meskipun bukan kelas pemilik tanah, *rat* diberi kepercayaan penuh untuk menjaga ketertiban masyarakat dan menegakkan hukum Larwul Ngabal. Hukum ini merupakan hukum dwi-tunggal, yang terdiri atas hukum Larwul, yang merupakan kaidah-kaidah hukum pidana dan hukum Ngabal, yang merupakan asas-asas hukum perdata (Rahail 1993). Oleh karena itu, urusan *rat* dalam menegakkan hukum ini menyangkut persoalan (perselisihan) antarindividu, antar-*soa*, antar-*ohoi*, dan bahkan antar-*lor*. Konon dahulu kala, menurut tetua-tetua adat, penyelesaian ini sangat efektif hingga tidak menimbulkan konflik yang lebih luas dan berlarut.

KOLONIALISME DAN UPAYA MENDEKONSTRUKSI KEKUASAAN RAT

Seperti telah dikemukakan sebelumnya, kekuasaan *rat* atau raja sangat dominan, baik dalam menjaga ketertiban masyarakat maupun adat lokal. Meskipun terlihat adanya demokrasi tradisional dalam struktur kelembagaan adat dengan adanya lembaga *saniri* dan perwakilan *soa*, posisi *rat* sangat kuat sebagai patron dalam sistem oligarki adat Kei. Hal ini terlihat dari kepatuhan masyarakat, bahkan *saniri* sekalipun terhadap setiap keputusan *rat*.

Melihat begitu strategisnya posisi *rat* di Kei, pemerintah kolonial Belanda pada awal pendudukannya menggunakannya untuk melaksanakan kebijakan pengaturan secara tidak langsung. Menurut Thorburn (2000: 86), prinsip kebijakan tersebut adalah menempatkan sebagian besar urusan (pemerintahan) di tangan *rat*. Selain mencantumkan istilah *ratschaap* untuk wilayah *rat*, pemerintah kolonial juga mempercayakan pertanggungjawaban kepada *rat* untuk menjaga ketertiban dan melaksanakan berbagai tugas pemerintah dalam praktik kewenangannya. Namun, sejalan dengan waktu, kebijakan pemerintah tersebut menjadi semakin langsung, yaitu pejabat kolonial mengintervensi lebih aktif hubungan lembaga lokal.

Kebijakan penting Belanda yang sangat berpengaruh terhadap kelembagaan adat, terutama posisi *rat* pada waktu itu adalah standarisasi struktur pemerintahan lokal seperti di Maluku pada umumnya (Thorburn 2000: 89). Standarisasi ini dilakukan di setiap negeri (negorij) dengan dikepalai oleh seorang orang kay (orang kaya), yang membawahi beberapa kepala soa, yang merupakan wakil dari setiap marga atau kampung-kampung yang lebih kecil, yang terikat fungsi dan strukturnya dengan unit-unit desa yang lebih besar. Pemerintah pada waktu itu mulai mengambil peran aktif dalam mempromosikan dan memilih orang kay. Kadang-kadang pemerintah membentuk sepenuhnya posisi baru seperti pati untuk menghormati seseorang yang mereka senangi.

Terkait dengan penyelesaian konflik, Admiraal, seperti dikutip oleh Thornburn (2000: 89-90), menyebutkan bahwa pemerintah Belanda membentuk (dewan pemimpin) yang terdiri atas sejumlah *rat* dan orang kaya. Lembaga ini dibentuk dengan tujuan untuk menyelesaikan permasalahan-permasalahan masyarakat yang tadinya menjadi tanggung jawab eksklusif seorang *rat*. Di bawah sistem ini, orang kay, kepala soa, dan bahkan setiap warga desa dapat menuntut keputusan-keputusan *rat* ke otoritas yang lebih tinggi. Tidak hanya itu, pemerintah juga hanya menerima pembuatan kebijakan dan otoritas manajerial dari orang kay.

Menurut Thorburn (2000: 90), setelah kurang dari dua dekade pelaksanaan kebijakan untuk mengganti peran *rat* dengan kepala desa, pemerintah kolonial merasa harus mengembalikan struktur lembaga adat dengan menempatkan posisi *rat* sebagaimana mestinya. Kebijakan ini harus ditempuh karena pemerintah merasa kewalahan dengan

ratusan kepala desa (orang kay) yang bertindak sebagai miniatur *rat*, tetapi bergantung pada pemerintah untuk kekuasaan dan legitimasinya. Kenyataannya, ratusan orang kay yang dibentuk oleh pemerintah ini tidak sanggup meningkatkan negosiasi dengan *rat* yang sesungguhnya, yang otoritasnya mengakar dalam sejarah dan kebudayaan Kei. Karena begitu kuatnya kedudukan *rat* pada waktu itu, negara yang direpresentasikan oleh pemerintah kolonial Belanda tidak mampu mengubah orientasi kultural *rat*.

Situasi pada masa kolonial Belanda memberikan gambaran bahwa intervensi yang dilakukan oleh negara terhadap kelembagaan lokal tidak berpengaruh pada pergeseran legitimasi yang dimiliki lembaga *rat*. Negara hanya berupaya melemahkan fungsi satu lembaga dengan memperkuat fungsi lembaga lain. Negara tidak melakukan dekonstruksi elementer terhadap struktur kelembagaan lokal sehingga ideologi dan identitas lokal masih sangat kuat.

Patron, dalam hal ini lembaga *rat*, masih mendapatkan tempat dan kepercayaan dalam ideologi kelompok etnis yang masih mewujud dalam bentuk *gemeinschaft* (Tonnie 1955). Dengan demikian, patron baru (orang kay) yang diciptakan oleh negara tidak memiliki kapasitas dan legitimasi yang setara dengan patron yang sesungguhnya. Bahkan, patron ciptaan negara ini secara sadar masih mengakui bahwa mereka merupakan klien dari lembaga *rat*.

PERSINGGUNGAN *RAT* DENGAN KAPITAL DAN NEGARA PADA ERA ORDE BARU

Pemerintah Orde Baru (Orba) tidak lebih baik dibanding pemerintah kolonial dalam mengintervensi kelembagaan adat di Kei. Seperti halnya di berbagai daerah di Indonesia, kapital pembangunan untuk mendukung program rencana pembangunan lima tahun (*repelita*) mulai masuk ke desa-desa di Kei dengan melimpah. Elite-elite lokal tidak lagi risau memikirkan kelangkaan sumber daya karena semua itu telah dicukupi oleh negara melalui Bantuan Pembangunan Desa. Meskipun demikian, pembukaan ekonomi desa tersebut diiringi dengan intervensi politik dan administrasi yang sangat ketat oleh negara. Seperti yang digambarkan oleh Hans Antlov (2003), yang mencermati situasi ekonomi-politik di Jawa, pembangunan desa di bawah rezim Orba

dilakukan dengan melalui pengawasan yang ketat, penggunaan hak-hak istimewa politik secara sistematis, dan campur tangan negara di dalam setiap urusan desa.

Bantuan Pembangunan Desa yang dijamin oleh pemerintah pusat “mendorong” camat untuk menambah jumlah desa karena besaran jumlah bantuan ini ditentukan oleh jumlah desa administratif. Penambahan desa dilakukan dengan mengubah status wilayah *soa* (Laksono 2002: 37-38).

Intervensi negara Orba membawa sejumlah implikasi bagi keberlangsungan kelembagaan adat, terutama posisi dan peran *rat*, di Kei. *Pertama*, elite lokal semakin terfragmentasi akibat penambahan desa. *Rat* otomatis menjabat kepala desa di wilayah *soa*-nya. Dengan demikian, posisi *rat* ini tidak berbeda dengan kepala *soa* yang menjabat sebagai kepala desa baru dalam hal pemerintahan administratif. Di beberapa wilayah, dualisme kepemimpinan justru terjadi. *Rat* tetap menjalankan fungsi adatnya, sedangkan kepala desa ditunjuk dari kerabatnya. Hal semacam ini menjadi persoalan karena kekuasaan *rat* semakin mengalami degradasi legitimasi karena perannya yang mulai diambil alih oleh kekuasaan subordinat (bawahannya) dan administrasi pemerintahan formal.

Kedua, munculnya gaji dari pemerintah menyebabkan elite lokal, terutama *rat* tidak lagi hanya mendasarkan pada insentif hasil alam yang telah ditentukan secara adat. Persoalan ini menyebabkan *rat* lebih bersikap pragmatis dalam menyikapi persoalan-persoalan di dalam wilayah adatnya. Terkadang *rat* terjebak untuk hanya melakukan urusan-urusan administrasi pemerintahan. Bahkan, insentif tetap dari negara telah mengubah pikiran sebagian *rat* untuk lebih cerdas menemukan sumber-sumber produksi ekonomi pribadi di luar ketentuan adat dan pemerintahan.

Ketiga, karena terpengaruh oleh kepentingan pemodal dari luar dan intervensi negara, *rat* menjadi aristokrat yang oportunistis, yang hanya mementingkan pribadi dan keluarganya. Kenyataan ini bahkan telah muncul di zaman Orba. Kasus di Desa Tetoat yang dideskripsikan Ubro (2004) menguatkan argumen ini. Di Desa Tetoat atau tepatnya di dalam *Ratschaap* Yarbadang, *rat* setempat menyewakan dua pulau kecil (Nurnguva dan Wearhu) di depan Hoat-Varang (Teluk Surabaya)

kepada satu perusahaan budidaya mutiara dari Aru tanpa persetujuan masyarakatnya. *Rat* Yarbadang atau Raja Tetoat menandatangani kontrak kerja sama dengan perusahaan tersebut selama 25 tahun dan uang kontrak sewa tersebut dinikmati sendiri. Warga Yarbadang baru mengetahui perbuatan kotor *rat* mereka setelah perusahaan membangun pos, dermaga, dan patok-patok pembatas, dan melarang para nelayan menangkap ikan di dalam batas tersebut. Kekerasan fisik pun tidak terhindarkan dan beberapa kali terjadi, tetapi warga tidak dapat berbuat banyak karena perusahaan memegang kontrak resmi yang ditandatangani oleh *rat* yang mereka anggap memiliki legitimasi adat yang kuat. Kekecewaan masyarakat kemudian dialihkan kepada *Rat* Yarbadang sebagai *rat* yang menyimpang. Protes masyarakat terhadap *rat* mereka mengalami hambatan karena ternyata pemerintah Kecamatan Kei Kecil dan Kabupaten Maluku Tenggara membela *Rat* Yarbadang. Pembangkangan sosial secara diam-diam ternyata dilakukan oleh masyarakat. Legitimasi *rat* menurun dengan ditandai oleh aksi masyarakat yang tidak mau mematuhi lagi perintah-perintah sang *rat*. Bahkan, mereka mulai mencari jalan untuk memakzulkan sang *rat* melalui mekanisme hukum adat.

Kasus *Rat* Yarbadang bukanlah kasus khusus. Artinya, ada banyak kasus yang demikian. Contoh lain adalah kasus penyewaan kawasan Tanjung Difur oleh *Rat* Baldu atau Raja Dullah (Ubro 2004). Pada tahun 1973 *Rat* Baldu menandatangani kontrak penyewaan kawasan tersebut dengan satu perusahaan Jepang. Kasus ini belum sempat menuai protes dari rakyatnya karena perusahaan Jepang ini membatalkan operasi kerja mereka di kawasan tersebut. Kontrak sewa ini kemudian diambil alih oleh PT. Mina Sanega melalui pembaruan kontrak dengan *Rat* Baldu pada awal tahun 1990-an. Perusahaan milik Pusat Koperasi Angkatan Darat (PUSKOPAD) ini mulai melakukan operasi penangkapan dan penangkaran ikan kerapu untuk ekspor di perairan Difur. Penduduk dan nelayan setempat merasa keberatan dengan hadirnya perusahaan ini karena tiga alasan. *Pertama*, penandatanganan kontrak dilakukan oleh *rat* secara sepihak. *Kedua*, cara penangkapan ikan dengan menggunakan *sianida* (*cyanide*) yang biasa dilakukan oleh perusahaan membahayakan keberlangsungan kelestarian biota laut (Thorburn 2000). *Ketiga*, limbah perusahaan tidak terurus sehingga sangat mengganggu masyarakat. Meskipun demikian, masyarakat tidak dapat berbuat banyak pada waktu itu karena mereka berhadapan dengan tentara.

Pada masa Orde Baru, yang menempatkan peran negara sangat kuat di tingkat lokal, praktik-praktik penyalahgunaan kekuasaan lembaga seperti dua contoh yang telah disebutkan sebelumnya memang sangat rentan terjadi. Alasannya, *rat* yang memperoleh kekuasaan dari rakyatnya memiliki hubungan transaksional dengan negara dan kapital (pemodal).

Sangat jarang terjadi pada era Orba ini, *rat* yang benar-benar akuntabel yang menerjemahkan kekuasaan sebagai mandat dari kehendak rakyat. *Rat* yang demikian sanggup menghadapi tekanan dari negara dan pemodal. Kasus yang diungkapkan Ubro (2004) mengenai keteguhan prinsip *Rat* Barvav atau Raja Watlaar merupakan pengecualian karena *rat* yang demikian sudah mulai jarang ditemukan pada masa Orde Baru.

Jelasnya, *Rat* Barvav pernah menolak rencana pemerintah Kabupaten Maluku Tenggara untuk mengubah kawasan hutan ulayat rakyat Maur Ohoiwut di Kei Besar menjadi kawasan hutan lindung. Dalam kasus itu, *Rat* Barvav menyatakan dengan tegas bahwa perubahan status hutan tersebut akan merugikan rakyatnya karena mereka tidak akan dapat bebas mengelola dan memungut hasil hutan tersebut. *Rat* Barvav bahkan menggelar sidang umum rakyat Maur Ohoiwut ketika pemerintah bersikeras dengan alasan legal-formal. Melalui kerapatan adat besar Maur Ohoiwut, *rat* beserta masyarakat menyusun satu petisi yang berisi opsi kepada pemerintah. Pilihan pertama adalah mendesak pemerintah untuk menunda rencana tersebut dan pilihan kedua adalah pemberian beberapa syarat-syarat tertentu jika rencana tersebut tetap dilaksanakan.

KEKUASAAN *RAT* DALAM BAYANG-BAYANG DEMOKRASI

Pengkategorian masa demokrasi pasca-Orde Baru ini tentu tidak kaku karena hampir tidak ada yang berubah dari kehidupan para *rat* di Kei setelah rezim Orde Baru runtuh. Hanya saja, bantuan pembagunan desa tidak sebesar dulu dan negara tidak terlalu kuat mengintervensi kelembagaan adat, termasuk lembaga *rat*. Bahkan, pada awal reformasi, negara tampak tidak mempedulikan perkembangan pembangunan di wilayah Indonesia bagian timur ini. Sebagai contoh, meskipun di sejumlah daerah di Indonesia pada waktu itu sudah menganut Undang-undang (UU) No. 22 Tahun 1999 Tentang Pemerintahan Daerah,

masyarakat Maluku, terutama Kei, masih menganut undang-undang lama (UU No. 5 Tahun 1979).

Terdapat nuansa berbeda mengenai kehidupan politik para *rat* di Kei pada era reformasi ini. Beberapa *rat* tidak lagi sekadar menjadi kepala desa, bahkan ada beberapa dari mereka yang menjadi anggota DPRD, di antaranya *Rat Baldu* atau Raja Dullah dan *Rat Famur Dinar* atau Raja Dinar. Beberapa *ratschaap* bahkan mulai mengalami krisis kepemimpinan. Karena tidak ada penerus tahta, pemimpin di *Ratschaap Wain*, misalnya, dijabat oleh seorang *kapitan* (panglima perang). Di *Ratschaap Ub Ohoi Fak*, karena alasan ekonomi, *rat* setempat tidak bersedia tinggal di wilayahnya dan lebih memilih tinggal di Kota Tual dan Ambon. Di Yamtel, saat itu karena belum ada penerus tahta, *rat* dijabat oleh pejabat raja yang kebetulan adalah Camat Kei Besar (tengah). Persoalan yang tidak kalah penting adalah sebagian besar *rat* di Kei saat ini dijabat oleh generasi-generasi baru, yang dikategorikan oleh *Rat Werka* sebagai “generasi hijau” (muda) dalam hal pemahaman adat.⁶ Hingga kini, beberapa *rat* atau raja-raja tua yang masih kuat memahami adat tinggal sedikit, di antaranya adalah *Rat Werka*, *Rat Songli* atau Raja Rumaat, dan *Rat Mantilur Kisuwait* atau Raja Somlain.

Dalam transisi menuju era demokrasi, 1999, Kei dilanda konflik komunal besar antarkampung atau desa dengan isu agama. Konflik berdarah di Kei pada waktu itu dapat dikatakan sebagai imbas dari konflik besar yang terjadi di Ambon (mulai Januari 1999). Karakter dan isu awal konflik di Ambon maupun di Kei adalah sama, yaitu konflik antardesa dengan menggunakan simbol-simbol agama. Isu-isu pelanggaran hak beragama yang dibawa oleh para pengungsi maupun orang Kei sendiri dari Ambon memicu konflik serupa di Kei. Analisis lain menyatakan bahwa konflik di Kei merupakan bagian dari skenario besar konflik agama yang sengaja didesain oleh pihak tertentu.

Terlepas dari siapa yang memicu konflik, sebagian masyarakat percaya bahwa konflik dapat terjadi di Kei karena ikatan kekerabatan antarwarga sudah mulai longgar. Bahkan, menurut Kabalmay seperti dikutip oleh Laksono (2004: 18), konflik yang muncul disebabkan oleh penyelenggaraan praktik-praktik adat yang salah. Sebagian dari

⁶ Wawancara dengan Raja Werka, 2006.

masyarakat Kei percaya bahwa adat sudah tidak lagi mampu mencegah orang saling membunuh. Hal ini merefleksikan kapasitas lembaga-lembaga adat, termasuk *rat* sebagai pimpinan tertinggi adat, yang sudah mulai lemah.

Meskipun demikian, ikatan adat di Kei masih lebih kuat dibanding di Ambon dan mungkin sebagian besar daerah di Maluku. Hal ini terbukti bahwa dengan penggunaan mekanisme adat, penyelesaian konflik di Kei jauh lebih cepat dibanding daerah-daerah lain di Kepulauan Maluku. Penyelesaian konflik di Kei tidak terlepas dari peran *rat* sebagai penggerak utamanya, tetapi tidak semua *rat* di Kei memiliki kapasitas untuk itu.

Seluruh masyarakat Kei pasti mengetahui bagaimana konflik komunal besar di daerahnya tahun 1999 dapat cepat diselesaikan secara adat. Prosesi tersebut diinisiasi oleh *Rat Barvav* atau Raja Maur Ohoiwut J. P. Rahail (Alm) dan bukan oleh pemerintah yang pada waktu itu tidak dapat berbuat banyak. Dimulai dengan penyelesaian konflik di daerah-daerah dalam kawasan *ratschaap*-nya, *Rat Barvav* kemudian mengajak para *rat* lainnya untuk turut serta menghentikan pertikaian berdarah di seluruh Kepulauan Kei. Poin penting yang harus diakui dalam kasus ini adalah kekuasaan para *rat* di Kei ternyata masih kuat. Kekuasaan di sini tidak hanya dilihat dari peran dan posisi *rat*, tetapi juga legitimasi yang dilihat dari kepatuhan masyarakat terhadap perintah *rat*. Hal ini tidak terlihat di Ambon dan Maluku Tengah.

Sebenarnya, tingkat kepatuhan masyarakat Kei kepada *rat* sebagai lembaga masih tinggi. Masyarakat masih menghormati *rat* sebagaimana adat yang belum hilang dari Kei. Masyarakat berharap agar kekuasaan *rat* mampu mengayomi dan menyelesaikan setiap persoalan sosial mereka. Persoalannya, harapan masyarakat Kei tersebut tidak sebanding dengan kapasitas yang kini dimiliki oleh para *rat* yang sebagian besar telah mengalami degradasi.

Degradasi kapasitas kekuasaan *rat* di Kei ditunjukkan oleh beberapa hal. Pertama, pergantian generasi *rat* yang kini didominasi oleh “raja-raja hijau” menyebabkan berkurangnya praktik-praktik penggunaan

mekanisme adat dalam setiap kegiatan sosial-kemasyarakatan, termasuk dalam penyelesaian konflik di masyarakat.⁷ Menurut pengakuan langsung dari *Rat Werka*, kurangnya pemahaman adat yang dimiliki oleh para *rat* muda ini disebabkan juga oleh transfer pengetahuan yang tidak penuh dari pendahulunya. Menurut *Rat Werka*, banyak rahasia adat yang tidak dapat disampaikan kepada generasi-generasi baru ini.

Kedua, di beberapa *ratschaap* atau *lor* terjadi kevakuman lembaga *rat*. Kevakuman ini terjadi karena faktor keturunan dan ekonomi. Biasanya, *rat* dijabat secara turun-temurun. *Rat* dijabat oleh seorang laki-laki. Jika seorang *rat* tidak memiliki keturunan laki-laki, biasanya diadakan musyawarah untuk menentukan *rat* pengganti dari keluarganya (golongan mel). Namun, pengganti *rat* juga tidak mudah ditemukan karena banyak keluarganya yang tidak tinggal lagi di *ratschaap* yang bersangkutan. Mereka yang berada dalam kasta mel yang menjadi pemegang hak posisi *rat* biasanya adalah golongan yang terdidik. Karena pendidikan dan motivasi yang kuat untuk mendapatkan pendapatan ekonomi yang lebih layak, orang-orang dari golongan mel memilih merantau daripada tetap tinggal di daerahnya yang miskin.

Posisi *rat* dalam *ratschaap* yang mengalami kelangkaan soa perintah tergantikan oleh orang-orang dari soa pemilik tanah (*ren*) atau pejabat pemerintah yang menjabat sebagai camat atau kepala desa. Implikasinya, tingkat legitimasi dari masyarakat adat sangat lemah. Karena persoalan representasi soa dan kasta, masyarakat adat belum sepenuhnya percaya pada kepemimpinan administratif formal, terutama dalam penyelesaian konflik di masyarakat.

Ketiga, struktur kasta mulai rusak dan demikian pula dengan pembagian fungsi pemerintahan yang didasarkan atas kasta dan perwakilan soa. Di beberapa *ratschaap* di Kei saat ini mulai terlihat adanya gugatan dari kasta *ren* atas kekuasaan yang dimiliki oleh kasta mel. Orang-orang dari kasta *ren* merasa memiliki hak kepemilikan tanah dan sekaligus kekuasaan wilayah. Oleh karena itu, di *Ratschaap* Wain dan El Larang,

⁷ Berdasarkan wawancara dengan beberapa raja dan masyarakat, serta kesan di lapangan, sepeninggal J. P. Rahail (Raja Maur Ohoiwut), kini paling tidak ada dua raja yang masih sangat memahami kebudayaan Kei. Kedua *rat* ini adalah Raja Somlain (*Rat Mantilur*) dan Raja Werka. Keduanya mungkin masih memiliki integritas yang kuat sebagai raja di Kei. Yang pasti, *Rat Mantilur* yang bernama Yos Ngamel masih memiliki integritas yang kuat dalam melindungi kawasan dan masyarakatnya. Misalnya saja, beliau sangat kuat mempertahankan konservasi penyu di wilayahnya. Beliau yang sudah sangat tua juga masih rajin menulis mengenai kelembagaan adat Kei meskipun tidak diterbitkan.

misalnya, para elite dari kasta *ren* mulai menuntut bahwa mereka lebih berhak memimpin dibanding orang-orang dari kasta *mel*. Tuntutan ini sebagian didasarkan atas berbagai penyimpangan yang dilakukan oleh orang-orang dari kasta *mel*, termasuk *rat*.

Keempat, akibat kepemimpinan *rat* yang mulai melemah, banyak konflik di masyarakat yang tidak dapat diselesaikan dengan baik sehingga menjadi konflik yang berlarut. Kelemahan kepemimpinan ini dapat dipengaruhi oleh persoalan pertama hingga ketiga seperti yang telah disebutkan sebelumnya. Berlarutnya konflik antara Desa Debut dengan Dian Darat dan Dian Pulau yang memperebutkan kepemilikan atas Pulau Sepuluh merupakan contoh betapa lemahnya kepemimpinan *rat* setempat. Masyarakat di desa-desa yang berkonflik tersebut menyatakan bahwa *Rat Yarbadang* dan *Rat Manyew* yang seharusnya bertanggung jawab untuk menyelesaikan kasus itu ternyata tidak berbuat apa-apa. Menurut tokoh masyarakat Debut, kelemahan kedua *rat* dalam kasus itu terutama terlihat dari rendahnya pemahaman mereka terhadap sejarah adat kepemilikan, di samping karakter kepemimpinan keduanya yang sangat rendah. Sebagian masyarakat menduga terdapat hubungan jual-beli kekuasaan antara *rat* dengan PT. Nusantara Pearl yang sekarang mengeksploitasi Pulau Sepuluh tersebut.

Kelima, intervensi negara dan pengaruh kapital masih kuat pada masa ini. Baik langsung maupun tidak, terdapat hubungan antara persoalan pertama hingga keempat di atas dengan pengaruh negara dan kapital.

Kasus terbaru penyimpangan penggunaan kekuasaan *rat*, menurut pandangan masyarakat Kei, adalah penobatan pengusaha David Djioe sebagai pemimpin terdepan (*Dir U Ham Wang*) oleh sebagian besar *rat* disana. David Djioe (*A Miauw*) adalah Direktur Utama PT. Maritim Timur Jaya (MTJ), sebuah perusahaan perikanan terbesar di Maluku Tenggara dan bahkan di Maluku. Terlepas dari persoalan nama, masyarakat Kei sudah mengenal perusahaan yang berlokasi kurang dari 10 km dari Kota Tual ini sebagai milik Tommy Winata. Perusahaan ini sebenarnya sudah berdiri sejak 1980-an dan sering berganti nama hingga yang terkini bernama PT. Maritim Timur Jaya.

Upacara penobatan David Djioe sebagai pemimpin terdepan (*Dir U Ham Wang*) oleh setidaknya delapan belas *rat* Kei dilaksanakan pada Sabtu pagi 17 Oktober 2009 di Lapangan Lodar El Tual. Para *rat* yang

memberikan penobatan tersebut di antaranya adalah dari *Ratschaap* Tubab Yamlim, *Ratschaap* Lo Ohoitel, *Ratschaap* Rumat, *Ratschaap* Ibra, *Ratschaap* Tual, *Ratschaap* Lortel Varat, *Ratschaap* Ohoilim Tahit, *Ratschaap* Ohoitel Nangan, *Ratschaap* Kilsoin, *Ratschaap* Ub Ohoi Faak, *Ratschaap* Werka, *Ratschaap* Dullah, *Ratschaap* Meer Ohinean, *Ratschaap* Ohoitahit, *Ratschaap* Me Um Fit, *Ratschaap* Kilmas, *Ratschaap* Madwaer, dan *Ratschaap* Wear Ohoitel. Dari semua rat di Kei, yang tidak hadir dalam acara adat tersebut adalah *Ratschaap* Danar, dengan gelar Rat Famur Danar, Hi.Moh Hanubun, *Ratschaap* Wain, dengan gelar Nen Dit Sakmas, *Ratschaap* Maur, Rat Barvav, Anton Rahail dan *Ratschaap* Somlain, dengan gelar Rat Mantilur, Yos Ngamel.

Para rat yang tidak hadir dalam upacara itu pada umumnya menentang penobatan tersebut, kecuali dari *Ratschaap* Wain yang memang sudah tidak memiliki rat. Rat Famur Danar atau Raja Danar yang juga anggota DPRD Maluku, HM. Thaher Hanubun menyatakan bahwa pengangkatan seorang menjadi anak adat merupakan penghormatan bagi orang luar, tetapi pemberian gelar adat tidak dapat diberikan sembarangan. Penolakan yang sama juga dilontarkan oleh para tokoh masyarakat Kei. Bahkan, demonstrasi besar yang berakhir dengan bentrokan fisik dan pemblokiran jalan terjadi sehari setelah upacara pemberian gelar dilaksanakan. Perwakilan Forum Komunikasi Anak Adat Kei mengecam tindakan para rat Kei yang menurutnya merupakan perbuatan rendah karena telah menggadaikan kebesaran adat Kei untuk kepentingan pribadi atau golongan.

Menurut beberapa sumber tulisan di media online, pemberian gelar adat tertinggi kepada David Djioe didasarkan atas lima belas butir kesepakatan antara David yang mewakili perusahaan, beberapa rat di Kei, dengan pemerintah Kota Tual. Kesepakatan itu di antaranya adalah perusahaan akan membangun rumah adat yang akan diperuntukkan bagi para rat, sedangkan perusahaan akan bebas memonopoli eksploitasi ikan di wilayah perairan Maluku Tenggara. Masyarakat menduga ada suap kepada para rat yang menyetujui keberlangsungan operasi PT. MTJ.

Kasus PT. MTJ di atas menunjukkan situasi yang berbeda dengan masa Orba. Iklim demokrasi memberikan peluang bagi *civil society* untuk keluar dari sistem paternalistik dan mendobrak oligarki yang sarat

dengan oportuniste ekonomi-politik elite. *Rat* sebagai elite lokal tidak dapat lagi terlindung dalam bayang-bayang negara dalam relasinya dengan kapital.

IMPLIKASI DISTORSI INTERVENSI NEGARA DAN KAPITAL

Menurut Brown (1994), ada dua pandangan yang dapat dipakai untuk menilai efektivitas pengaruh negara terhadap perubahan perilaku kelompok etnis. Pandangan pertama melihat pada karakter intrinsik dari kesadaran kelompok etnis (*ethnicity*) dan pandangan kedua melihat pada kadar kekuatan negara dalam menghadapi tekanan sosial. Dalam arti lain, degradasi kapasitas fungsi lembaga-lembaga lokal (*adat*) bergantung pada derajat intervensi negara dan tingkat kesadaran identitas kelompok etnis itu sendiri. Setidaknya, pandangan ini dapat digunakan untuk menganalisis perbedaan mendasar pengaruh negara terhadap kekuasaan lembaga *adat*, terutama *rat*, antara masa kolonial, Orde Baru, dan era demokratisasi saat ini.

Pada masa kolonial, intervensi yang dilakukan negara tidak berpengaruh terhadap perubahan mendasar identitas kelembagaan lokal. Intervensi ini hanya dilakukan dengan mengganti peristilahan struktur dan menciptakan bagian kecil struktur untuk memperlemah lembaga *patron (rat)*. Intervensi ini tidak efektif mengubah identitas lokal kelompok etnis karena ideologi kelompok etnis masih kuat menempatkan *rat* sebagai *patron* tertinggi dalam masyarakat Kei.

Pada masa Orde Baru, intervensi negara terhadap kelembagaan lokal sangat mendasar. Artinya, struktur kelembagaan lokal diubah total sesuai keinginan negara untuk mendukung pembangunan yang sentralis. Bangunan struktur baru ini telah merusak tatanan kelembagaan lokal sekaligus menciptakan fragmentasi kelompok etnis. Implikasinya, persoalan masyarakat termasuk konflik hanya mampu diredam oleh agen-agen negara daripada diselesaikan melalui mekanisme *adat* yang pernah berlangsung efektif.

Pada masa Orde Baru ini pula kapital mulai masuk memberi pengaruh pada mekanisme produksi ekonomi masyarakat etnis. Pola ini terus berlangsung hingga kini (era demokratisasi). Intervensi kapital ini masuk melalui dua jalan. Jalan pertama adalah melalui program pembangunan dan insentif untuk mendukung kegiatan administrasi negara. Jalan

kedua adalah melalui pemodal yang langsung menggunakan elite lokal (*rat*) untuk mendukung bisnisnya. Kerjasama antara pemodal dengan elite lokal ini terkadang didukung oleh hubungan korporatisme dengan negara. Tujuannya adalah untuk meredam, bahkan menekan tuntutan dari masyarakat.

Infiltrasi kapital melalui jalan pertama menyebabkan perubahan orientasi kelompok etnis. Kelompok elite tidak lagi mendasarkan pendapatan ekonominya dari mekanisme adat pengelolaan sumber daya alam setempat. Kelompok elite ini menjadi sangat bergantung pada negara atau dengan mencari sumber penghasilan yang lebih layak di luar komunitas adat mereka. Intervensi kapital melalui negara ini juga memunculkan kompetisi politik antarkelompok dalam upayanya untuk mendapatkan insentif dari negara. Pengaruh kapital melalui jalan kedua menimbulkan korupsi dan penyalahgunaan kekuasaan yang dilakukan oleh elite (*rat*). Keuntungan ekonomi yang diterima langsung dari pemodal menyebabkan *rat* menjadi cenderung oportunistik atau tidak lagi memperhatikan adat dan kepentingan rakyatnya.

Kompetisi politik yang tidak didasarkan atas konsensus etnis dan hilangnya kepercayaan akibat dari intervensi negara maupun kapital menyebabkan terjadinya pembelahan etnis (*ethnic cleavage*) (Birch 2001) atau yang disebut Horowitz (1994) sebagai masyarakat yang terbelah (*divided society*). Menurut Horowitz (1994: 35), di dalam masyarakat yang terbelah ini identitas kelompok etnis memberikan posisi yang jelas untuk menentukan siapa yang dapat diterima dan siapa yang harus disingkirkan.

Distorsi intervensi negara dan kapital ini menyebabkan institusi lokal, termasuk lembaga *rat*, tidak berfungsi optimal, terutama dalam menyelesaikan setiap konflik di masyarakat. Bahkan, konflik dapat muncul dari kelemahan kapasitas institusi ini. Hal itu terbukti dari berbagai konflik yang hingga kini belum terselesaikan dengan baik di Kei. Salah satunya adalah konflik pemanfaatan Pulau Sepuluh sebagaimana telah diuraikan sebelumnya.

Namun, demokrasi ternyata membuka ruang yang lebih besar bagi *civil society* untuk lebih kritis dalam mengontrol perilaku elite, termasuk para *rat* di Kei. Masyarakat lokal kini tidak hanya sebatas klien yang mudah ditekan oleh patron mereka. Ini yang membedakan

dengan situasi Orde Baru. Pada saat itu masyarakat adat tidak dapat berbuat banyak ketika elite menyalahgunakan kekuasaan, baik untuk kepentingan pribadi maupun golongannya. Pada era demokratisasi ini, masyarakat adat mulai mencari identitas mereka yang telah lama terdistorsi oleh kepentingan negara dan kapital. Meskipun negara masih melakukan intervensi terhadap kelembagaan lokal, tuntutan masyarakat untuk memperkuat identitas adat mereka juga kuat.

PENUTUP

Pada masa kolonial, kekuasaan *rat* dalam menjaga ketertiban masyarakat adat di Kei masih sangat kuat. Intervensi negara (kolonial) tidak mampu melemahkan kekuasaan (termasuk legitimasi) *rat*. Pelemahan kekuasaan *rat* secara sistematis yang dilakukan oleh pemerintah (negara) pada waktu itu adalah dengan memunculkan elite-elite baru yang terfragmentasi. Pemberian sebagian besar kewenangan pemerintahan kepada *rat* juga tidak mampu mengubah pendirian *rat* sehingga rentan untuk bersikap abuse. Urusan-urusan negara yang diberikan kepada *rat* tidak mampu menggeser kekuasaan tradisional (adat)nya. Bahkan, pemerintah kolonial pada waktu itu merasa kewalahan karena fragmentasi kekuasaan yang dijalankan justru menjadi boomerang baginya.

Rezim Orde Baru menerapkan kebijakan yang hampir sama dengan pemerintah kolonial. Bedanya, kebijakan itu dilakukan secara tidak langsung dengan stimulan (insentif) dana pembangunan desa. Dengan dana itu, pemerintah kecamatan sengaja membentuk banyak desa, yang kemudian merusak tatanan struktur kewilayahan adat dan juga struktur kelembagaan lokal. Kebijakan negara yang paling berpengaruh terhadap kelembagaan adat lokal pada waktu itu adalah penyeragaman struktur birokrasi kelembagaan lokal. Inilah yang disebut oleh Hans Anlov sebagai negara dalam desa. Kekuasaan *rat* menjadi hampir tidak ada bedanya dengan kepala desa biasa sehingga posisi *rat* menjadi sejajar dengan kepala soa dan orang kay, yang secara adat merupakan subordinat *rat*.

Munculnya kapital dan negara dalam korporatisme untuk mendukung program state-led development hingga di tingkat lokal mampu mengubah orientasi *rat*. Sebagai bagian dari negara, sebagian besar *rat* menjadi oportunis sehingga fenomena ini sesuai dengan konsep

yang disebut oleh Kohli (2004) sebagai model neo-patrimonial state.

Runtuhnya Orde Baru tidak mengubah banyak situasi kekuasaan *rat*. *Rat* masih cenderung bersikap seperti halnya pada masa Orba, tetapi kontrol demokratis masyarakat sudah meningkat. Masyarakat menginginkan kekuasaan *rat* untuk menjaga adat, termasuk menyelesaikan setiap konflik di masyarakat. Akan tetapi, kapasitas *rat* untuk itu sudah mulai melemah, yang dapat diidentifikasi dalam hal kemampuan leadership, terputusnya regenerasi, kurangnya pemahaman adat, dan bahkan penyimpangan adat untuk kepentingan ekonomi yang sempit. Kondisi ini menyebabkan konflik di masyarakat tidak terselesaikan dengan baik, dan bahkan memicu gejolak sosial.

PUSTAKA ACUAN

- Alford, Robert R. dan Roger Friedland. 1990. *Powers of Theory: Capitalism, the State, and Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Antlov, Hans. 2003. *Negara dalam Desa: Patronase Kepemimpinan Lokal*. Yogyakarta: LAPPERA Pustaka Utama.
- Birch, Anthony H. 2001. *Concepts and Theories of Modern Democracy*. London and New York: Routledge.
- Brown, David. 1994. *The State and Ethnic Politics in Southeast Asia*. London and New York: Routledge.
- Cleaver, Harry. 2000. *Reading Capital Politically*. Leeds and Edinburgh: Anti Theses and AK Press.
- Evans, Mark. 1995. "Elitism," dalam David Marsh dan Gerry Stoker. *Theory and Methods in Political Science*. Hampshire: MacMillan Press Ltd.
- Giddens, Anthony. 1984. *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*. Cambridge: Polity Press.
- Horowitz, Donald L. 1994. "Democracy in Divided Societies," dalam Larry Diamond dan Marc F. Plattner (eds). 1994. *Nationalism, Ethnic Conflict, and Democracy*. London: The John Hopkins University Press and the National Endowment for Democracy.
- Kohli, Atul. 2004. *State-Directed Development: Political Power and Industrialization in the Global Periphery*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Laksono, Paschalis Maria. 2002. *The Common Ground in the Kei Island: Eggs from One Fish and One Bird*. Jogjakarta: Galang Press.
- _____. 2004. "Benih-benih Perdamaian dari Kepulauan Kei," dalam P. M. Laksono dan Roem Topatimasang (eds). 2004. *Ken Sa Faak: Benih-benih Perdamaian dari Kepulauan Kei*. Yogyakarta: Insist Press.
- Lukes, Steven. 1974. *Power: A Radical View*. London: Macmillan Press.

- Nitzan, Jonathan dan Shimshon Bichler. 2009. *Capital as Power: A Study of Order and Creorder*. Oxon: Routledge.
- Rahail, J. P. 1993. *Larwul Ngabal*. Jakarta: Yayasan Sejati.
- Rahail, J. P. 1995. *Bat Batang Fitroa Fitnangan: Tata Guna Tanah Laut Tradisional Kei*. Jakarta: Yayasan Sejati.
- Thorburn, Craig Carpenter. 2000. *Kau Kuat, Kau Pinter, Kau Punya (You're Strong, You're Clever, It's Yours): Changing Coastal Resource Management Institutions and Practice in the Kei Islands, Eastern Indonesia*. Los Angeles: University of California.
- Tonnies, Ferdinand. 1955. *Community and Association*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Ubri, Soleman. 2004. "Orang Evav & Atnabar Evav: Benteng Terakhir yang Mulai Goyah," dalam Roem Topatimasang (ed). *Orang-orang Kalah: Kisah Penyingkiran Masyarakat Adat Kepulauan Maluku*. Yogyakarta: INSIST Press.
- Van Wouden, F. A. E. Van. *Types of Social Structure in Eastern Indonesia*. The Hague: Martinus Nijhoff.

DINAMIKA IDENTITAS KOMUNITAS “MUSLIM HATUHAHA” DI PULAU HARUKU MALUKU TENGAH

Yance Zadrak Rumahuru

Sekolah Tinggi Agama Kristen Protestan Negeri Ambon

ABSTRACT

The Moslem community in Haruku Island has been discriminated since the colonial era. Before the Europeans entered the Moluccas Islands, colonizing and Christianizing most negeri in Central Moluccas, the great negeri of Haruku Island in Uli Hatuhaha consisting of Pelauw, Hulaliuw, Rohomoni, Kailolo and Kabauw were Moslem dominated areas. In the colonial era, the Moslem community in central Moluccas did not enjoy the same access and opportunity as the Christian community to education. This affected the economic, political and social life of Moslem communities until the early days of the Indonesian struggle for Independence. Besides discrimination by the Dutch colonizers, the Moslem community in Haruku Island was also subordinated by other groups (Moslems and Christians). This research studies the identity construction and change occurring in the Moslem community in Pelauw, Haruku Island district, Central Maluku regency. This research observes that the Moslem Maluku community in Pelauw negeri has multiple identities. Identity construction and social change have a dynamic that occur concurrently with particular moments in the social life of the people of Moluccas. Another interesting finding is that religion plays an important role in influencing human mentality and human resources in Pelauw. They construct the current identity of the Pelauw people.

Keywords: identity, discrimination, social change

PENGANTAR

Dinamika identitas dari komunitas umat beragama kurang mendapat perhatian dalam studi-studi keagamaan di Indonesia. Padahal, identitas agama menjadi salah satu aspek yang sensitif dalam kehidupan sosial masyarakat dan dalam dua dekade terakhir menjadi pemicu konflik pada sejumlah tempat di Indonesia. Dalam konteks Indonesia, penulis

melihat bahwa isu identitas agama dan etnik penting dibicarakan, tetapi selama masa Orde Baru, hal itu tabu. Sebenarnya, studi keagamaan diharapkan dapat melakukan kajian terhadap isu-isu kontemporer dalam kehidupan umat beragama, termasuk studi tentang dinamika kelompok-kelompok umat beragama. Namun, selama ini justru studi keagamaan melalui kajian-kajian penelitian lapangan dengan pendekatan holistik lebih memberi perhatian pada kajian-kajian teks suci secara klasik dan kurang menaruh minat pada realitas masyarakat yang di dalamnya umat beragama tumbuh dan berkembang.

Identitas menarik untuk selalu dibicarakan karena identitas pada satu sisi diproduksi, tetapi bersamaan dengan itu pada sisi lain, identitas merupakan sesuatu yang dikonstruksi. Sebagai maujud yang diproduksi, identitas melekat pada individu atau pun kelompok tertentu yang berkelompok membedakannya dari yang lain. Identitas yang dikonstruksi oleh pihak lain kepada individu atau kelompok tertentu dapat berdampak positif maupun negatif terhadap individu atau kelompok, dimana identitas diletakan itu.

Tulisan ini akan melihat dinamika identitas di kalangan komunitas muslim Maluku di Pulau Haruku, Maluku Tengah atau yang dikenal dengan sebutan “muslim Hatuhaha”. Secara kuantitas komunitas muslim Hatuhaha (KMH) adalah kelompok mayoritas di Pulau Haruku, tetapi mereka memiliki pengalaman didiskriminasi. Komunitas ini pada masa kolonial hingga awal kemerdekaan Republik Indonesia menjadi kelompok “subordinat” dari kelompok lain di Maluku, tetapi sekarang komunitas ini memiliki peran yang penting, baik secara politik maupun ekonomi di Maluku.

Artikel ini ditulis berdasar data primer yang diperoleh dari penelitian lapangan serta penelusuran sejumlah dokumen dan penelitian sebelumnya. Data lapangan dikumpulkan dengan cara pengamatan berpartisipasi (participant observation) dan wawancara mendalam (in-depth interview). Participant observation digunakan untuk memperoleh data mengenai aktivitas harian komunitas setempat. Sementara itu, in-depth interview dilakukan untuk memperoleh pandangan, pemahaman, dan evaluasi terhadap beberapa aspek sosial komunitas setempat pada masa lalu maupun sekarang. Penulis ini pergi ke Pulauw dan tinggal beberapa waktu di sana, bergaul dengan komunitas setempat, melakukan pengamatan dan wawancara dengan sejumlah informan dan informan

kunci yang terdiri atas tokoh adat, pemerintah negeri, tokoh agama, dan masyarakat. Untuk melakukan perbandingan dan konfirmasi beberapa hal, baik yang saya dapat dari informan di Pulauw maupun yang saya dapat dari penelusuran dokumen, saya juga ke negeri Rohomoni dan Kailolo untuk berdiskusi dengan pemerintah negeri dan tetua adat di sana. Seluruh data yang terkumpul dari observasi dan wawancara mendalam dikelompokkan, ditafsir, dan diberi makna.

Kajian tentang dinamika identitas pada komunitas muslim Hatuhaha dengan memberi perhatian pada KMH di negeri Pulauw ini bertujuan menelusuri (i) bagaimana orang Pulauw selaku bagian integral dari komunitas muslim Hatuhaha mengonstruksi dan memaknai identitas mereka? dan (ii) bagaimana mekanisme yang diciptakan untuk bertahan dan mengembangkan diri seperti sekarang? Dalam batasan tertentu, tulisan ini dapat ditempatkan sebagai salah satu upaya memotret dinamika perubahan sosial di kalangan umat beragama yang kurang mendapat perhatian dalam studi-studi keagamaan di Indonesia. Untuk menjelaskan fenomena tersebut, pendekatan yang digunakan adalah pendekatan antropologi. Penekanan dalam pendekatan antropologi adalah peneliti memosisikan diri dengan cara mengambil bagian secara partisipatif dalam suatu tindakan kolaboratif, pengutamaan aksi dan penggunaan bahasa dari konteks bersama yang tampak dalam data etnografi.

KAJIAN TERDAHULU

Catatan (dokumen) tentang kehidupan sosial dan keagamaan di Pulau Haruku, terutama yang dilakukan oleh para misionaris Portugis dan Belanda, memberikan perhatian pada perkembangan kekristenan pada wilayah ini. Sementara itu, komunitas muslim Hatuhaha sebagai kelompok mayoritas di Pulau Haruku tidak mendapat perhatian layaknya komunitas muslim di Ternate dan Tidore, Maluku Utara. Hal ini dapat dipahami dengan melihat bahwa pada umumnya pencatatan dilakukan mengenai kelompok-kelompok masyarakat yang menerima kehadiran orang-orang Portugis dan Belanda, baik kelompok yang mengikuti kepercayaan mereka maupun kelompok yang membangun sekutu dagang dengan mereka. Komunitas muslim Hatuhaha adalah kelompok mayoritas di Pulau Haruku, tetapi karena tidak bersekutu dengan orang Portugis dan Belanda, mereka tidak mendapat perhatian kedua bangsa ini.

Ada tiga penelitian yang secara tidak langsung membahas komunitas muslim di Pulau Haruku. Pertama, penelitian M. Noya (1995) mendeskripsikan persekutuan Hatuhaha yang terdiri atas lima negeri, yaitu Pelauw (negeri Islam), Hulaliu (negeri Kristen), Rohomoni (negeri Islam), Kailolo (negeri Islam), dan Kabauw (negeri Islam). Penelitian ini bertujuan mempertegas hubungan geneologis dari kelima negeri tersebut. Kedua, penelitian L. Sopacua, W. Patinama, dan T. Noya (1996) membahas perang masyarakat Ama Rima Hatuhaha melawan Portugis dan Belanda. Ketiga, penelitian Jannes Alexander Uhi (2004) melihat nilai-nilai kemajemukan dalam masyarakat adat Hatuhaha Amarima Lou Nusa. Ketiga penelitian tersebut memberikan perhatian pada objek yang sama, yakni masyarakat Uli Hatuhaha, dengan konsentrasi pada hubungan geneologis mereka dan perlawanan terhadap penjajahan.

Penelitian lain tentang Islam di Maluku Tengah adalah penelitian Sahusilawane dkk. (1996), dengan pendekatan sejarah dan arkeologi yang dilakukan di Jasira Leihitu, Pulau Ambon. Menurut hasil penelitian ini, agama Islam sudah melembaga di Maluku Tengah sejak awal abad ke-13 Masehi. Hal ini diperkuat dengan adanya bukti berupa dua buah naskah kuno yang ditemukan di rumah raja Hitu. Naskah pertama menjelaskan kisah Nabi Muhammad yang ditulis oleh raja Kulaba pada tahun 1234 dengan menggunakan bahasa Arab. Naskah kedua menjelaskan hukum perkawinan dan hukum-hukum lain yang patut ditaati oleh masyarakat Hitu. Penulis naskah kedua ini tidak diketahui (Sahusilawane dkk. 1996: 8). Tulisan lebih tua yang mendeskripsikan kondisi awal Islam di Pulau Ambon Maluku Tengah dapat dijumpai dalam Hikayat Tanah Hitu, karya Imam Rijaly. Tulisan ini aslinya dalam bahasa Arab, tanpa tahun. Sebagian naskah tersebut telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh J. Manusama. Tulisan ini juga tidak lebih dari suatu deskripsi singkat mengenai keberadaan awal Islam di Pulau Ambon, Maluku Tengah.

Tulisan yang membahas kondisi kontemporer masyarakat di Maluku Tengah antara lain adalah tulisan Richard Chauvel (2008), serta Frans dan Keebet von Benda Beckmann (2007). Memang Chauvel dan von Benda Beckmann tidak memberikan perhatian secara khusus mengenai Islam di Maluku Tengah, tetapi keduanya menjelaskan kelompok Islam di Maluku Tengah yang survive pada masa kolonial dan pengaruhnya saat ini. Chauvel, yang melihat konteks historis masyarakat di Maluku,

menyinggung hegemoni VOC dalam menguasai perdagangan cengkih dan komunitas muslim mendapat perlakuan yang tidak adil dibanding komunitas Kristen (Chauvel 2008: 16-23). Von Benda Beckmann yang melakukan penelitian di Hila, salah satu negeri Islam tua di Maluku Tengah, lebih memberikan perhatian pada konflik politik antarelite desa dan kepemilikan dari masyarakat lokal setempat untuk menunjukkan bahwa social security menjadi masalah penting pada kampung-kampung di Pulau Ambon, Maluku Tengah (von Benda Beckmann 2007: 137-204).

Tulisan-tulisan lain yang menjadi rujukan mengenai Maluku Tengah adalah tulisan G.E. Rumphius (1910), F.D. Hollman (1923; 1932), Frank L. Koley (1962; 1987), J. Keuning (1973), Dieter Bartels (1977), R.Z. Leirissa (1975; 1978) Z.J. Manusama, (1971), C.P.F. Luhulima (1971), O.I. Nanulaita (1966), J. Patikaihatsu (1984; 1993), Leonard Y. Andaya (1991), dan Paramita R. Abdulrahman (1978), Berbagai tulisan ini membahas Maluku Tengah secara umum dari perspektif historis, kecuali Bartels dan Koley, dengan pendekatan yang lebih antropologis. Akan tetapi, Bartels dan Koley juga tidak memfokuskan kajian pada studi Islam walaupun dalam pembahasan mereka orang Hatuhaha juga disebutkan.

IDENTITAS: KERANGKA TEORETIS

Tulisan ini menarasikan dinamika identitas untuk menjelaskan proses konstruksi identitas dan perubahan sosial di kalangan komunitas muslim Hatuhaha di negeri Pelauw, Kecamatan Pulau Haruku, Kabupaten Maluku Tengah. Identitas yang dimaksudkan dalam tulisan ini adalah identitas kelompok, khususnya kelompok agama dan etnik yang dibangun secara sosial. Artinya, seseorang mengekspresikan dirinya yang kemudian mendapat penilaian dan penerimaan oleh kelompok lain. Identitas kelompok atau sosial dapat dipahami dengan mengacu pada eksistensi individu tertentu dalam hubungannya dengan individu lain (Barker 2006; Too van Meijl 2004; Jacqueline Salway 2006; Ken Plumer 1994). Karena itu, identitas tidak berdiri sendiri melainkan berada dalam masyarakat yang majemuk. Dalam perspektif psikologi sosial, identitas memiliki pengertian yang lebih spesifik, yaitu definisi diri dalam pengertian keanggotaan seseorang dalam berbagai kelompok sosial (Kuper dan Kuper 2000: 986).

Konsep identitas sosial mengandung makna yang sama dengan konsep identitas kelompok etnis. Istilah kelompok etnis mengacu pada masalah perasaan bersama atau senasib dari satu kelompok etnis. Tumbuhnya perasaan seperti itu merupakan produk dari sejarah dan asal-usul yang diwarisi (Isaac 1993). Dalam pengertian yang lebih umum, istilah etnisitas juga merujuk pada keseluruhan aspek tentang masalah-masalah kelompok etnis, yang dapat mengacu pada hal-hal, baik yang sifatnya biologis maupun aspek nonfisik seperti kepercayaan, pengetahuan, budaya, agama, bahasa, dan adat-istiadat yang diwarisinya. Narrol (1996) menyebutkan bahwa kelompok etnis pada umumnya dipahami sebagai suatu populasi orang atau penduduk yang mengandung ciri-ciri (i) secara biologis mampu berkembang biak dan bertahan, (ii) mempunyai nilai-nilai budaya yang sama dan sadar akan rasa kebersamaan dalam satu bentuk budaya, (iii) membentuk jaringan komunikasi dan interaksi sendiri, dan (iv) menentukan ciri kelompoknya sendiri yang diterima oleh kelompok lain dan dapat dibedakan dengan kelompok populasi lain.

Dalam upaya melihat dinamika identitas komunitas muslim Hatuhaha, sedikitnya terdapat empat unsur atau faktor yang berpengaruh terhadap proses pembentukan identitas komunitas muslim Hatuhaha, yaitu kebudayaan lokal, kebudayaan Melayu, kebudayaan Eropa, dan modernisasi. Kebudayaan lokal tampak dalam praktik adat dan tradisi komunitas setempat. Kebudayaan Melayu tampak, terutama dalam agama Islam dan tradisi lain, termasuk di dalamnya ada pengaruh Cina serta suku bangsa lain dari wilayah Indonesia. Kebudayaan Eropa tampak melalui agama Kristen dan sistem pendidikan yang diterapkan. Sementara itu, modernisasi terutama disimbolkan dengan kemajuan sarana komunikasi, transportasi, dan teknologi.

Berikut ini saya merumuskan satu model diagram untuk menjelaskan unsur atau faktor-faktor yang berpengaruh langsung ataupun tidak langsung terhadap pembentukan identitas komunitas muslim Maluku di Pulau Haruku, Maluku Tengah.

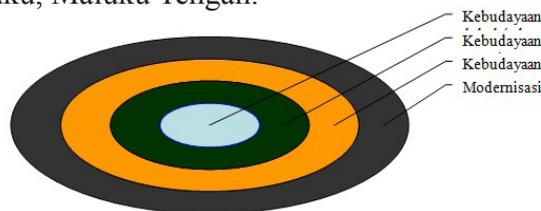


Diagram 1: Unsur-unsur yang memengaruhi identitas KMH

Perubahan budaya, politik, dan ekonomi yang dialami oleh komunitas muslim Maluku di Pulau Haruku turut dipengaruhi oleh dua hal. Pertama, sejarah bersama, yaitu pengalaman masa lalu komunitas setempat menjadi cambuk yang memotivasi mereka untuk mengalami perubahan dalam hidup. Kedua, jejaring yang terbangun setelah komunitas setempat memiliki akses pendidikan yang baik, relasi bisnis yang kuat, dan berbagai peluang setelah berinteraksi dengan kelompok-kelompok yang lebih luas. Hal ini terjadi terutama pascakemerdekaan Republik Indonesia. Abstraksi dalam diagram dapat dibuat sebagai berikut.

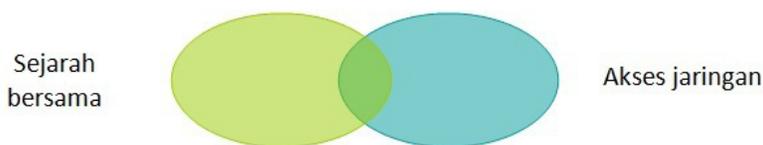


Diagram 2: Faktor yang memengaruhi perubahan di kalangan KMH

Sejarah bersama yang turut menentukan dinamika pembentukan identitas komunitas muslim Hatuhaha adalah perlawanan komunitas lokal terhadap kolonial dan pengalaman didiskriminasi oleh pemerintah kolonial Belanda serta konstruksi kelompok-kelompok orang Maluku yang menempatkan komunitas muslim Hatuhaha sebagai subordinat di Maluku. Sementara itu, akses jaringan yang baik bagi komunitas setempat memang sudah terjadi dengan orang Cina dan Arab jauh sebelum kedatangan bangsa Portugis dan Belanda yang kemudian menjajah seluruh wilayah Indonesia. Akan tetapi, momen yang penting bagi komunitas muslim Hatuhaha adalah pascakemerdekaan Republik Indonesia dan secara signifikan terjadi perubahan pada akhir tahun 1980-an.

NEGERI PELA UW: SUATU SETTING SOSIAL

Pelauw adalah negeri atau kampung yang besar dari sepuluh kampung lain di Pulau Haruku. Jumlah penduduk Pelauw sampai tahun 2009 adalah 6997 jiwa, terdiri atas laki-laki 3465 orang dan perempuan 3532 orang, dengan kepala keluarga berjumlah 1674 KK. Empat kampung lain dengan jumlah jiwa terbanyak di Pulau Haruku setelah Pelauw adalah Kailolo (2854 jiwa), Rohomoni (2339 jiwa), Oma (2301 jiwa),

dan Aboru (2176 jiwa). Komunitas muslim di Pulau Haruku memiliki jumlah jiwa yang lebih besar dari komunitas Kristen. Gambaran mengenai jumlah komunitas muslim di Pulau Haruku dibanding jumlah komunitas Kristen dapat dilihat pada tabel berikut.

Tabel 1
Perincian Penduduk menurut Negeri dan Pemeluk Agama di Pulau Haruku

No	Negeri berpenduduk Kristen	Jumlah Jiwa	No	Negeri berpenduduk Islam	Jumlah Jiwa
1.	Kariuw	918	1.	Pelauw	6.997
2.	Hulaliu	1.760			
3.	Sameth	2.123	2.	Kailolo	2.854
4.	Haruku	794			
5.	Oma	2.301	3.	Rohomoni	2.339
6.	Wasu	778			
7.	Aboru	2.176	4.	Kabauw	1.753
TOTAL		10.850 (44%)	TOTAL		24.793 (56%)

Sumber data: Kantor Camat Pulau Haruku. Data diolah kembali oleh penulis.

Negeri Pelauw terletak di pantai utara Pulau Haruku, sekaligus menjadi ibu kota Kecamatan Pulau Haruku, Kabupaten Maluku Tengah. Kedudukan negeri Pelauw membujur mengikuti garis pantai, menghadap ke utara, berhadapan dengan Pulau Seram, satu pulau yang besar di Maluku. Di Pelauw terdapat satu pelabuhan laut yang disebut Hatai Nama Latui. Kurang lebih 200 meter dari pelabuhan ke arah Timur, terdapat satu benteng Portugis dengan nama Hoorn, letaknya di tepi pantai berhadapan langsung dengan pelabuhan dan laut yang disebut selat patasiwa. Di wilayah pelabuhan, sekitar 50 meter dari pantai terdapat rumah raja. Di bagian selatan pelabuhan kurang lebih 250 meter, antara rumah raja dan benteng Hoorn terdapat mesjid tua negeri Pelauw yang dibangun menghadap ke timur. Di sebelah Selatan mesjid, sekitar 10 meter terdapat baileu (rumah adat) yang dibangun menghadap ke utara. Di sekeliling mesjid terdapat makam para wali yang membawa dan mengajarkan agama Islam kepada penduduk setempat. Di depan mesjid dan baileu, terdapat halaman (pekarangan) yang luasnya sekitar 50M X 100. Pekarangan ini menjadi pusat pelaksanaan setiap acara adat dan agama di Pelauw.

Negeri Pelauw dapat dijangkau dari Pulau Ambon dengan menggunakan angkutan laut, khususnya speedboat dengan jarak tempuh sekitar 35

menit dari pelabuhan Tulehu. Sudah ada jalan lingkar Pulau Haruku sehingga negeri Pelauw dapat di jangkau dari negeri-negeri lain di Pulau Haruku dengan menggunakan mobil dan sepeda motor. Kedudukan negeri Pelauw membentuk bujur dari arah timur ke barat di sebelah utara Pulau Haruku. Negeri Pelauw berbatasan di sebelah timur dengan negeri Hulaliu, di sebelah Barat dengan Negeri Kailolo, di sebelah Utara berbatasan dengan laut atau Selat Seram dan di sebelah selatan berbatasan dengan Gunung Huruwano. Posisi geografis itu menunjukkan bahwa Negeri Pelauw bukan lagi daerah yang terisolasi. Selain transportasi yang mudah, di Pelauw juga sudah terdapat sarana komunikasi antarwilayah yang baik. Di sini telepon genggam juga dapat berfungsi dengan baik.

Dari latar historis dan budaya, negeri Pelauw atau orang Pelauw memiliki hubungan geneologis atau gandong (Melayu Ambon) atau ikatan manikamu (bahasa Hatuhaha, artinya 'hubungan kerahiman atau bersaudara' dengan tiga negeri Islam lain (Kailolo, Rohomoni, dan Kabauw) dan satu negeri Kristen (Hulaliu) yang mendiami bagian utara Pulau Haruku. Para informan menuturkan bahwa nenek moyang negeri Pelauw, Rohomoni, Kabauw, Kailolo, dan Hulaliu berasal dari Pulau Seram. Dari Pulau Seram, mereka menyebar dan mendiami daerah pedalaman di Pulau Haruku, tepatnya dekat Gunung Alaka. Negeri lama mereka bernama Ama Hatua. Ini adalah negeri lama dari semua negeri yang tergabung dalam persekutuan Uli Hatuhaha. Dari negeri lama bersama di gunung (Ama Hatua), masing-masing negeri kemudian mencari tempat untuk membangun kampung sendiri di pesisir pantai (Ama Laina) dan akhirnya menempati bagian utara Pulau Haruku sekarang. Ikatan persekutuan adat kelima negeri ini dikenal dengan nama Uli Hatuhaha. Istilah lain yang digunakan adalah Hatuhaha Aman Rima Lou Nusa.

Hatu artinya batu
Haha artinya di atas
Aman artinya kampung
Rima artinya lima
Lou artinya bersama
Nusa artinya pulau

Jadi, Hatuhaha Aman Rima Lou Nusa dapat diartikan sebagai lima negeri atau kampung yang hidup secara bersama (mendiami) Pulau Haruku.

Para informan menuturkan bahwa waktu terjadinya perpindahan dari Pulau Seram ke Pulau Haruku, nenek moyang kelima negeri ini sudah memeluk agama Islam. Masyarakat di Pelauw pada umumnya menyatakan bahwa mereka adalah Islam tua di Maluku Tengah. Dalam sejarah Islam di Maluku, memang Islam di Maluku Tengah kurang mendapat perhatian seperti di Maluku Utara. Hal ini diduga terkait dengan relasi simbiosis mutualisme di antara kelompok-kelompok orang muslim di Maluku Utara, terutama di Ternate, Tidore, Bacan, dan Jailolo dengan bangsa Portugis dan Belanda. Komunitas-komunitas muslim di Maluku Tengah lebih fanatik dan patuh terhadap pilihan menjadi Islam dan tidak kompromi secara politik dengan bangsa-bangsa dari Eropa.

Di wilayah Hatuhaha terdapat 20 makam para wali yang mengajarkan Islam di Pulau Haruku sebagai bukti kehadiran Islam di wilayah ini jauh sebelum datangnya bangsa Portugis (1512-1605) serta VOC dan Belanda (1605-1949) yang kemudian menjajah wilayah Maluku dan Indonesia pada umumnya. Kehadiran bangsa Portugis dan Belanda di Kepulauan Maluku awalnya untuk berdagang, tetapi di kemudian hari, mereka juga melakukan misi kristenisasi. Pada masa itu sebagian besar negeri-negeri di Maluku Tengah yang menjadi wilayah sasaran pencarian rempah-rempah (cengkih dan pala) dikristenkan (Cooley 1987:250-253), tetapi negeri-negeri di Uli Hatuhaha tetap mempertahankan Islam sebagai agama dan keyakinan yang sudah dianut jauh sebelumnya. Hal ini menjadi salah satu penyebab terjadinya perang antara kelompok Uli Hatuhaha dengan bangsa Portugis dan Belanda di Maluku.

NEGOSIASI IDENTITAS DAN PROSES PERUBAHAN

Pembahasan bagian ini memberi perhatian pada beberapa peristiwa sosial yang terjadi atau dialami oleh komunitas muslim Hatuhaha pada masa lampau, yang dapat dilihat sebagai bagian dari upaya komunitas setempat memperjuangkan identitas mereka. Penulis menyebut fenomena perlawanan komunitas setempat terhadap kolonial dan penegasan identitas komunitas muslim di Pulau Haruku pada masa kolonial dan masa sesudahnya sebagai negosiasi identitas. Proses ini sekaligus menunjukkan perubahan sosial yang terjadi pada komunitas muslim Hatuhaha.

Masa Sebelum Kolonial dan Kolonial

Jauh sebelum orang Portugis yang diikuti oleh orang Belanda datang ke Maluku, orang Maluku sudah bertemu dengan pedagang asal China dan para pedagang yang datang langsung dari Arab. Dalam sejarah Maluku, tercatat bahwa pada awal abad ke-7 pelaut-pelaut dari daratan China, khususnya pada zaman Dinasti Tang, kerap mengunjungi Maluku untuk mencari rempah-rempah, yakni cengkih dan pala. Namun, mereka sengaja merahasiakannya untuk mencegah datangnya bangsa-bangsa lain ke daerah ini. Pada abad ke-9 pedagang Arab berhasil menemukan Maluku setelah mengarungi Samudera Hindia. Mengenai orang-orang Cina, tidak diketahui dengan pasti agama mereka, tetapi tentang orang-orang Arab dapat dipastikan bahwa mereka adalah penganut agama Islam. Hal ini dapat dibuktikan dengan berbagai peninggalan mereka, terutama beberapa dokumen tertulis yang berisi aturan hidup bagi seorang Muslim. Sejak abad ke-9 sampai abad ke-12, pengaruh Arab cukup kuat di Maluku Tengah, bahkan di Maluku secara keseluruhan. Nama Maluku sendiri diakui sebagai penamaan dari orang-orang Arab. Kata Maluku berasal dari kata *Al Mulk* yang berarti 'Tanah Raja-Raja' (lihat Uka Tjandrasasmita 1971; Luhulima 1971).

Setelah masuknya para pedagang dari berbagai penjuru dunia ke Maluku, mulai terjadi perubahan dalam kehidupan sosial komunitas-komunitas setempat, terutama secara ekonomi. Barter yang awalnya terjadi antarsuku sendiri, mulai terjadi secara luas antara penduduk lokal dengan para pedagang yang tidak sesuku dan sebangsa dengannya. Di kampung-kampung di Maluku Tengah masih dapat ditemukan alat tukar antarpara pedagang Cina dan Arab dengan penduduk lokal saat itu. Misalnya, benda-benda porselin, terutama dari Cina dan kain-kain dari para pedagang Arab, yang diduga dipasok dari India. Di Pelauw masih dapat dijumpai porselin peninggalan Cina dan Arab yang merupakan alat tukar utama pada saat itu. Ada beberapa mangkuk tua yang digunakan pada saat pelaksanaan ritual-ritual adat di negeri Pelauw, yang diduga kuat merupakan peninggalan masa Cina dan Arab. Para pedagang jugalah yang memperkenalkan mata uang, terutama setelah pedagang Eropa datang ke Maluku. Bahkan, pada masa kolonial, masyarakat diajar untuk membangun sistem pertanian dan perkebunan yang menetap.

Sebelum bangsa-bangsa Eropa tiba di Maluku, sebagian besar masyarakat di kampung-kampung di Maluku Tengah sudah memeluk agama Islam, termasuk di negeri Pelauw, Pulau Haruku. Beberapa peristiwa historis atau tepatnya keadaan sosial masyarakat yang merupakan penegasan identitas orang Pelauw maupun komunitas muslim Hatuhaha secara keseluruhan di Pulau Haruku pada masa kolonial dapat dikemukakan sebagai berikut.

1. Perang Allaka

Perang Allaka adalah pertempuran komunitas muslim Maluku di Pulau Haruku menentang Portugis dan Belanda. Nama Allaka diambil dari nama gunung tempat tinggal pertama negeri-negeri yang tergabung dalam Uli Hatuhaha. Letak gunung ini kurang lebih 10 km dari arah pantai utara Pulau Haruku. Di sini komunitas muslim di Pulau Haruku membangun benteng pertahanan dan mengatur strategi untuk melawan pasukan Portugis pada tahun 1527 yang dikenal sebagai Perang Allaka I dan pertempuran melawan Belanda tahun 1637 yang disebut Perang Allaka II. Seorang perempuan yang tampil sebagai pemimpin perang bagi pasukan Hatuhaha pada masa Perang Allaka I adalah Monia Latuarima. Dalam masyarakat yang patriarkal seperti di Maluku Tengah, tampilnya seorang perempuan sebagai pemimpin merupakan fenomena yang menarik. Apalagi, seorang perempuan menjadi pemimpin pada komunitas muslim yang masih cukup konvensional dengan memegang tradisi Islam secara kaku. Di sini tampak bahwa emansipasi perempuan di kalangan komunitas Hatuhaha sudah ada sejak abad ke-16 dengan tampilnya Monia Latuarima pada tahun 1527 sebagai pemimpin perang.

Berdasar penuturan informan dan referensi yang ditemukan, dapat disimpulkan sebagai berikut. Pertama, Monia Latuarima adalah perempuan Melayu pertama di wilayah nusantara yang tampil sebagai pemimpin perang melawan bangsa Eropa yang hendak menjajah wilayah orang-orang Melayu ini. Kedua, Perang Allaka merupakan momen awal yang penting bagi komunitas muslim Maluku di Pulau Haruku untuk menegaskan identitasnya. Konteks Perang Allaka menunjukkan ada pergulatan politik dan ekonomi yang serius pada komunitas muslim Hatuhaha. Memilih kompromi dengan bangsa Eropa yang melakukan ekspansi wilayah dengan motif awal menguasai perdagangan merupakan salah satu pilihan yang sebenarnya menguntungkan komunitas setempat untuk meningkatkan ekonominya, sekaligus membangun sekutu yang

kuat untuk menguasai komunitas lain seperti yang terjadi di Ternate Maluku Utara. Akan tetapi, bagi komunitas muslim Hatuhaha, mereka tidak mau dijajah oleh kelompok lain, apalagi kalau nanti kehadiran bangsa lain itu mengusik keyakinan mereka. Sikap terhadap Portugis dan Belanda itulah yang membedakan komunitas muslim di Maluku Utara dengan komunitas muslim di Maluku Tengah.

2. Diskriminasi dan Hegemoni

Para penjajah yang beragama Kristen berkoalisi dengan penduduk lokal yang telah dikristenkan untuk menekan komunitas lain yang beragama Islam. Pemerintah kolonial memberikan kesempatan kepada umat kristiani di Maluku untuk mengikuti pendidikan, terlibat dalam usaha perdagangan cengkih, dan dapat bekerja bersama kaum kolonial sebagai pegawai dan tentara kolonial (lihat Tudjimah 1971; Chauvel 1990, 2008; Djaelani 2000; Leirissa 2001). Mengenai diskriminasi pada bidang pendidikan, R. Z. Leirissa (2001) menyebutkan bahwa:

Sejak abad ke-17 VOC mendukung gereja-gereja di Nederland untuk membangun sistem pendidikan di Maluku. Namun, seperti umumnya di Eropa ketika itu, sistem pendidikan itu terkait erat dengan kegiatan gereja, bahkan sistem pendidikan adalah bagian dari upaya menanamkan ajaran agama Kristen. Sudah tentu penduduk yang beragama Islam menolak sistem pendidikan seperti itu. Pada masa kolonial hanya ada seorang pemuda negeri Islam dari Maluku yang menempuh pendidikan tinggi di Belanda dan mencapai gelar akademik “Meester in de Rechten” (Mr.), yaitu Abdullah Syukur, putra Raja Hitu (Pulau Ambon) yang kemudian meninggal pada usia muda.

Sejalan dengan apa yang disampaikan Leirissa, Tudjimah (1971) menyebutkan bahwa di antara orang Islam Ambon hampir tidak ada yang dapat menjadi sarjana. Padahal, orang-orang Islam Ambon tidak kalah pandainya dengan orang-orang Kristen Ambon, tetapi mereka dipersulit untuk maju.

Kebanyakan komunitas muslim Hatuhaha selama masa penjajahan, bahkan sampai awal kemerdekaan, tidak menempuh pendidikan formal. Walau begitu, semangat mereka untuk belajar sangat tinggi. Di sini guru-guru mengaji memiliki peran signifikan dalam memberikan pendidikan informal.

Pada masa penjajahan Belanda, orang Pelauw menjual hasil cengkih

mereka kepada pemerintah kolonial yang berkedudukan di negeri Oma dan Haruku. Sejumlah informan menuturkan bahwa kadang masyarakat tidak memperoleh hasil penjualan yang seimbang karena sistem yang diciptakan pemerintah kolonial. Sebagai contoh, pada waktu menimbang cengkih, mereka tidak sekaligus dibayar, tetapi diberi tanda cap atau koin dengan catatan beberapa waktu kemudian barulah mereka kembali untuk mengambil pembayarannya. Pada saat itu belum ada alat transportasi seperti sekarang. Orang tua-tua berjalan kaki memikul cengkih dengan jarak tempuh mencapai 20 km. Perjalanan yang melelahkan dan perlakuan pembeli cengkih yang terkesan mempersulit, menyebabkan para penjual cengkih dari negeri Pelauw kadang tidak lagi kembali mengambil sisa hasil penjualannya. Pada sisi lain, pajak yang dikenakan kepada masyarakat terasa berat dan cukup menekan mereka.

Pengalaman pahit masa kolonial Belanda baru berakhir dengan kedatangan Jepang pada tahun 1942. Namun, pada masa ini tidak ada perubahan bagi komunitas muslim Hatuhaha. Komunitas setempat malah dimobilisasi untuk pekerjaan-pekerjaan yang mendukung tentara Jepang. Sebagai contoh di negeri Pelauw, orang Pelauw dipaksa bekerja keras membuat satu lapangan pesawat bagi kepentingan mobilisasi pasukan Jepang. Salah satu kondisi sosial yang dialami oleh orang Pelauw pada masa Jepang yang meninggalkan trauma hingga kini adalah penghancuran permukiman orang Pelauw oleh tentara sekutu. Para informan menuturkan bahwa pada waktu itu pesawat sekutu melepaskan bom secara dahsyat ke perkampungan masyarakat Pelauw hingga menewaskan ratusan orang dan membumihanguskan rumah serta seluruh harta benda yang mereka miliki.

Kemerdekaan Republik Indonesia: Emansipasi dan Perubahan

Pada pascakemerdekaan Republik Indonesia, komunitas-komunitas muslim di Maluku Tengah mendapat angin segar untuk bangkit dan mengalami perubahan, baik secara individu maupun secara kolektif. Di Pelauw hal ini terasa dengan dibukanya pendidikan formal serta kesempatan untuk melakukan perdagangan antarpulau di Maluku.

1. Era 1945 – awal 1980-an

Periode tahun 1945 - 1980-an adalah masa transisi dan pembenahan

diri komunitas muslim Maluku secara keseluruhan, dan khususnya komunitas muslim Hatuhaha. Pada era ini komunitas muslim Hatuhaha (termasuk negeri Pelauw) giat melakukan pengembangan diri melalui pendidikan formal dan membangun kekuatan ekonomi keluarga. Sampai dengan tahun 1953, orang Pelauw bersekolah di Kariuw, kampung tetangga Pelauw yang beragama Kristen. Pada tahun 1953 beberapa tokoh masyarakat Pelauw, terutama dari kelompok syariah yang serius mempelajari agama, membuka satu yayasan pendidikan agama yang dikelola dengan model pesantren di Tunimahu Ori. Sekolah ini menyelenggarakan pendidikan SD dan pendidikan guru agama. Murid sekolah ini tidak hanya dari Pulau Haruku, tetapi juga dari Pulau Saparua dan Seram. Pembukaan sekolah atau pesantren ini merupakan langkah strategis dan menjadi tanda dimulainya era perubahan di kalangan komunitas setempat. Perpaduan sekolah berbasis agama dan sekolah umum di Pelauw menjadi kekuatan tersendiri bagi orang Pelauw untuk dapat mengikuti pendidikan ke jenjang yang lebih tinggi.

Kondisi perekonomian masyarakat yang membaik seiring dengan harga cengkik yang bagus pada tahun 1970-an sampai awal 1980 sangat memengaruhi proses perubahan di Pelauw. Dengan harga cengkik yang membaik, anak-anak Pelauw dapat bersekolah sampai jenjang Perguruan Tinggi. Selain itu, masyarakat juga dapat membangun perumahan yang layak dengan kualitas bahan bangunan yang lebih baik untuk hunian mereka.

Kebijakan pemerintah Orde Baru membentuk satu badan pengawasan cengkik merupakan upaya monopoli perdagangan cengkik oleh penguasa dan pemodal. Hal itu telah mematikan masyarakat yang mengharapkan perubahan hidup dari hasil cengkik mereka.

Informan di Pelauw juga menuturkan bahwa untuk bisa berkembang dalam usaha dagang seperti sekarang ini, mereka memulai dengan berjualan keliling pulau dan membeli hasil dari pulau-pulau sekitar, terutama Pulau Seram.

Saya masih ingat waktu saya kecil (menjadi murid Sekolah Dasar, tahun 1982-1987) di kampung bersama kakek dan nenek di Seram Utara, rata-rata para pedagang keliling yang datang ke tempat kami diketahui berasal dari negeri Kailolo dan Pelauw (Pulau Haruku), di samping orang Sulawesi yang datang dengan perahu atau kapal layar (kami sebut parau bot).

Konon, aktivitas berdagang dan membeli hasil ke daerah-daerah sudah berjalan sejak dahulu. Saat itu belum ada alat transportasi yang lancar seperti sekarang. Perjalanan dari Ambon dapat ditempuh dalam satu hari dengan menggunakan angkutan darat. Ketika itu, para pedagang dari Pulau Haruku ini harus berlayar dengan kapal-motor laut yang relatif kecil atau dengan perahu layar sehari-hari dari pelabuhan Slamet Riyadi Ambon untuk tiba di negeri-negeri di Pulau Seram. Apalagi, pada saat musim panen cengkih, kampung-kampung di Pulau Seram layaknya pasar mini. Para pedagang itu mengontrak kamar dan teras rumah penduduk atau pekarangan yang kosong atau bahkan balai desa untuk dijadikan tempat jualan dan membangun tenda di sepanjang jalan desa. Jualan mereka bermacam-macam, mulai dari kebutuhan makan minum, pakaian, kebutuhan anak sekolah, permainan anak-anak, sampai kebutuhan bahan bangunan rumah. Selain menjual dagangan mereka, para pedagang juga membeli hasil pertanian dan perkebunan seperti cengkih, kopi, kelapa yang sudah dikeringkan (dijadikan kopra), buah-buahan, serta hasil laut, terutama teripang dan lola dari kampung-kampung sekitar untuk dijual ke Ambon atau dijual langsung ke Surabaya.

Dinamika usaha dagang komunitas setempat dan mekanisme yang diciptakan untuk bersama-sama berkembang juga merupakan bagian dari cara komunitas setempat mengonstruksi identitasnya. Walaupun dengan modal yang terbatas, komunitas muslim Hatuhaha mengorganisasi dan mengembangkan diri sehingga sekarang memiliki kekuatan ekonomi yang lebih baik dan cukup menguasai ekonomi di Maluku. Awalnya, mereka ini hanya pedagang atau pembeli hasil yang berkeliling dari satu kampung ke kampung lain dengan modal yang terbatas. Akan tetapi, sekarang mereka telah menjadi pengusaha-pengusaha asal Maluku yang sukses dan anak-anak mereka pun memiliki posisi-posisi kunci di bidang politik di Maluku karena pendidikan mereka yang bagus.

Informan di Pelauw menyebutkan bahwa orang Pelauw memiliki motto hidup: "belajar dan mencapai ilmu yang setinggi-tingginya". Karena itu, menjadi kebanggaan tersendiri bila anak-anak dari satu keluarga dapat berhasil dalam pendidikannya dibanding membangun rumah yang megah atau mengumpulkan harta yang banyak. Di negeri Pelauw sejak era tahun 1970-an orang-orang sekampung saling mendukung agar anak-anak mereka dapat mengikuti pendidikan Perguruan Tinggi.

Pada masa itu bila ada seorang anggota keluarga yang membutuhkan biaya pendidikan dalam jumlah yang besar dan orang tuanya belum memiliki cukup biaya, keluarga besarnya melakukan tindakan badati¹ atau memberikan dengan sukarela apa yang diperlukan untuk memenuhi kebutuhan anggota keluarga yang memerlukan. Salah satu kebiasaan di Pulauw yang tidak dijumpai di negeri lain di Maluku adalah setiap hari kamis malam anggota soa² berkumpul di rumah soa dan mendoakan warga soa, terutama mereka yang sedang mengikuti pendidikan di luar daerah. Hal ini masih berlangsung sampai sekarang. Saat ini generasi muda Peluaw memiliki pendidikan rata-rata adalah sarjana (S1 dan S2).

Dalam bidang politik dan birokrasi pemerintahan, sekalipun ada orang muslim Maluku termasuk dari Pulau Haruku yang menjadi pegawai negeri sipil (PNS) atau terlibat dalam politik praktis, sampai dengan awal tahun 1980-an mereka tidak memiliki posisi strategis dalam menentukan kebijakan. Hal ini antara lain dipengaruhi oleh kondisi sosial masyarakat Maluku pada masa penjajahan Belanda seperti disebutkan di atas.

2. Era akhir 1980-an – sampai Sekarang

Pengalaman komunitas muslim Hatuhaha atau komunitas muslim Maluku asal Pulau Haruku yang menjadi "subordinat" kelompok-kelompok Maluku lain berakhir pada awal 1980-an. Pada masa itu komunitas muslim Maluku asal Pulau Haruku memiliki kesempatan yang besar. Sejak akhir tahun 1980-an dan terutama sejak era tahun 1990-an hingga kini, komunitas muslim di Maluku Tengah secara khusus dari Pulau Haruku memiliki peran yang signifikan dalam bidang politik dan pemerintahan di Maluku. Gubernur Maluku selama tiga periode sejak tahun 1989 - 2003 bermarga Latuconsina, berasal dari negeri Pulauw, Kecamatan Pulau Haruku, Kabupaten Maluku Tengah. Masa ini merupakan kebangkitan bagi muslim Hatuhaha. Sejak tahun 1990-an sampai sekarang generasi muda muslim Hatuhaha memegang kekuasaan politik di Maluku Tengah. Bupati di Maluku Tengah dalam dua periode belakangan (2002-2007 dan 2007-2012) berasal dari negeri Pulauw. Belum lagi terhitung sejumlah kepala dinas dan kepala bagian

¹ Badati adalah pemberian sukarela, yang diberikan oleh individu atau kelompok sebagai kontribusi untuk mengatasi kebutuhan tertentu atau dapat disebutkan sebagai bentuk partisipasi melalui materi. Bisa dalam bentuk uang atau barang lainnya.

² Soa adalah gabungan dari beberapa marga kecil atau satu marga yang besar.

pada berbagai instansi pemerintah di kota Ambon dan kabupaten-kabupaten di seluruh Maluku maupun yang berada di Pemda Provinsi, berasal dari negeri-negeri Islam di Pulau Haruku.

Secara umum dapat disebutkan bahwa dengan modal sumber daya manusia yang baik serta jaringan yang dimiliki, saat ini banyak anak-anak negeri Islam dari Pulau Haruku, terutama dari negeri Pelauw menjadi orang-orang yang sukses dalam berbagai bidang. Cukup banyak anak-anak dari komunitas muslim Maluku yang berasal dari Pulau Haruku aktif dalam organisasi massa. Dalam percakapan informal yang dilakukan dengan sejumlah anak muda dari komunitas muslim Hatuhaha, diketahui bahwa bagi mereka, organisasi massa merupakan tempat aktualisasi diri. Melalui organisasi massa masing-masing orang kemudian menentukan pilihan atau orientasi pengembangannya. Sejumlah anak muda terlibat dalam partai politik dan berada pada posisi pimpinan. Dengan keterlibatan yang intens dalam organisasi dan posisi mereka yang bagus pada organisasi massa dan atau di partai politik, memungkinkan mereka untuk lebih berpeluang menjadi anggota Dewan Perwakilan Rakyat Daerah (DPRD), baik pada tingkat kabupaten dan kota maupun pada tingkat provinsi, di samping berprofesi sebagai pengusaha (kontraktor) dan atau menjadi PNS.

PENUTUP

Pembahasan mengenai dinamika identitas dan perubahan di kalangan komunitas muslim Maluku di Pulau Haruku, Maluku Tengah dengan memberikan fokus pada komunitas muslim Hatuhaha di negeri Pelauw menunjukkan adanya empat hal. *Pertama*, identitas komunitas muslim Hatuhaha di negeri Pelauw bersifat multiidentitas. Secara makro terdapat sejumlah budaya suku bangsa yang turut memengaruhi pembentukan identitas komunitas setempat, antara lain budaya Cina, Arab, Eropa, dan suku bangsa Melayu lain. Selain budaya suku bangsa, agama dan sistem kepercayaan juga turut berperan penting dalam kehidupan orang Pelauw. Orang Pelauw sejak para leluhurnya sudah mengkontekstualisasi ajaran Islam dan kepercayaan suku yang tampak pada praktik adat dalam berbagai ritual harian maupun musiman komunitas setempat. Hal yang menarik dari proses kontekstualisasi ini adalah adanya relasi dialektis adat dan agama. Di negeri Pelauw ajaran agama dan adat memiliki posisi sejajar dan tidak saling menghakimi satu dengan yang lain.

Kedua, proses konstruksi identitas dan perubahan di negeri Pelauw terjadi dalam suatu dinamika yang panjang. Jauh sebelum kedatangan bangsa-bangsa Eropa ke Maluku, orang Pelauw telah mengonstruksi diri berbeda dari komunitas Maluku lain di Pulau Haruku dengan memilih Islam sebagai agama dan merupakan momen penting untuk perubahan sosial masyarakat. Dengan memilih Islam sebagai agama, orang Pelauw dan negeri-negeri muslim Hatuhaha lain telah membangun jejaring dengan para pedagang dan orang Arab yang beragama Islam. Ini berarti bahwa mereka mulai mengenal dunia luar dan memiliki orientasi ke arah yang lebih baik. Penegasan tentang identitas komunitas muslim di sini tampak jelas pada masa kolonial. Pada masa ini terdapat perlawanan oleh komunitas muslim Hatuhaha terhadap para kolonial.

Ketiga, agama secara substansial mendorong perubahan dan proses konstruksi identitas. Agama berperan penting dalam penyiapan mental dan sumber daya manusia di Pelauw. Sebelum ada pendidikan formal, para tokoh agama berinisiatif melakukan pendidikan informal dengan mengadakan pengajian dan dalam kesempatan yang sama, melakukan pembaharuan pemikiran untuk meningkatkan ekonomi keluarga melalui kegiatan pertanian dan perdagangan. Dampak dari hal ini adalah pada era tahun 1970-an dan tahun 1980-an, banyak anak-anak komunitas muslim Hatuhaha yang bersekolah pada tingkat universitas, baik di Ambon maupun di luar Ambon, seperti di Makasar, Surabaya, Jakarta, Yogyakarta, dan kota lainnya di Pulau Jawa.

Keempat, ada persoalan politik identitas yang turut mewarnai perkembangan dan perubahan sosial serta konstruksi identitas komunitas muslim Hatuhaha. Pengalaman didiskriminasi dan menjadi "subordinat" dari komunitas lain pada masa lampau telah menjadi spirit tersendiri untuk berjuang (bekerja keras) dan mencapai kemajuan seperti sekarang.

PUSTAKA ACUAN

Buku

Abdulrahman, Paramita R. 1978. "Maluccan Responses To The First Intrusions Of The West", dalam H. Soebadio, dan Carine A. du Marchie Sarvaas (eds.). *Dynamics of Indonesian History*. Amsterdam: North-Holland Publishing, pp. 161-188.

- Andaya, Leonard Y. 1991. "Local trade Networks in Maluku in The 16th, 17th, and 18th Centuries", dalam Cakalele: *Maluku Research Journal*, Vol. 2, No. 2 (1991), 71-96.
- Barh, Fredrik. (ed.). 1970. *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organisation of Culture Difference*. London: George Allan and Unwin.
- Bartels, Dieter. 1977. *Guarding The Invisible Mountain: Intervillage Alliance, Religious Syncretism and Ethnic Identity among Ambobonese Christians and Moslems in The Maluccas*. Cornell: Cornell University Press.
- Berger, Peter L. dan Thomas Luchmann. 1973. *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. Victoria: Penguin Books.
- Chauvel, Richard. 2008. *Nationalists, Soldiers and Separatists: The Ambonese Islands from Colonialism to Revolt 1880-1950*. (Second impression). Leiden: KITLV Press.
- 1980. "Ambon's Other Halp: Some Preliminary Observation on Ambonese Moslem Society and History", dalam *Review of Indonesian and Malayan Affairs* 14-1: 40-80.
- Cooley, F.L. 1962. *Ambonese Adat: A General Description*. U.S.A. Yale University, New Haven.
- 1987. *Mimbar dan Takhta: Hubungan Lembaga-Lembaga Keagamaan dan Pemerintah di Maluku Tengah*. Jakarta : Pustaka Sinar Harapan.
- Keuning, J. 1973. *Sejarah Ambon sampai pada Akhir Abad Ke-17*. Jakarta: Bhatara.
- Leirissa, Richard Z. 2001. "Kausalitas dari Kerusuhan di Provinsi Maluku". Tidak diterbitkan.
- 1978. "The Dutch Trading Monopolise", dalam H. Soebadio, Carine A. du Marchie Sarvaas (eds). *Dynamics of Indonesian History*. Amsterdam: North-Holland Publishing, 189-206.
- Luhulima, C.P.R. (ed.). 1971. *Bungai Rampai Sejarah Maluku*. Jakarta: Lembaga Riset Kebudayaan Nasional. Terbitan Tak Berkala L.I.L.I.
- Nanulaita, I.O. 1966. *Timbulnya Militerisme Ambon: Sebagai Suatu Persoalan Politik, Sosial-Ekonomi*. Jakarta : Bhatara.
- Norman, K. Denzin, dan Yvonna S. Lincoln. 1994. *Handbook of Qualitative*. New Delhi: Sage Publication, International Educational and Professional Publisher.
- Pattikayhatu, J.A. 1993. *Sejarah Daerah Maluku*. Ambon: Departemen Pendidikan Dan Kebudayaan.
- 1984. *Sejarah Perlawanan terhadap Imperialisme dan Kolonialisme di Daerah Maluku*. Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan Direktur Sejarah dan Nilai Tradisional Proyek Inventarisasi dan Dokumentasi Sejarah Nasional.
- Plumer, K. 1994. "Identity", dalam Willyam Outhwhite dan Tom Bottemore (eds.). *The Blackwell Dictionary of Twentieth Century Sosial Through*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Ricklefs, M.C. 2005. *Sejarah Indonesia Modern 1200-2004*. Jakarta: Serambi.

- Rijali, Imam. (tanpa tahun dan tempat penerbit). *Hikayat Tanah Hitu*.
- Sahusilawane, F. ed. 1996. *Arkeologi Islam Maluku di Kecamatan Leihitu Kabupaten Maluku Tengah*. Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, Pusat Penelitian Arkeologi Nasional, Balai Arkeologi Ambon.
- Uhi, Jannes A. 2004. "Hatuhaha Amarima Lou Nusa: Suatu Kajian Sosio-Historis untuk Membangun Teologi Pluralis yang Kontekstual". Tesis pada Program Pascasarjana Agama dan Kebudayaan, UKIM Ambon. Tidak diterbitkan.
- Von Benda-Beckmann, Franz. dan Keebet von Benda-Beckmann. 2007. *Social Security Between Past and Future: Ambonese Networks of Care and Support*. Berlin: Transaction Publisher.

Makalah

- 1990. "Republik Maluku Selatan and Social Change in Ambonese Society during The Late Colonial Period" (Makalah Seminar).
- Noya, M. 1995. "*Nunulau Malaka (Sejarah Kesatuan Amarima Hatuhaha)*". Tidak diterbitkan.
- Tjandrasasmita, Uka. 1971. "Peranan dan Sumbangan Islam dalam Sejarah Maluku." Makalah seminar sejarah Maluku I. Tidak diterbitkan.
- Tudjimah. 1971. "Masuknya Agama Islam dan Perkembangannya di Kepulauan Maluku". Makalah seminar sejarah Maluku I. Tidak diterbitkan.

Laporan

- 1996. "*Perlawanan Rakyat Amarima Hatuhaha terhadap Imperialisme dan Kolonialisme Portugis dan Belanda pada Abad 16 (Perang Alaka) di Pulau Haruku*." Laporan Penelitian. Tidak diterbitkan.

MENGGONSTRUKSI IDENTITAS DIASPORA MALUKU DI NEGERI BELANDA

NurAisyah Kotarumalos

Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia

ABSTRACT

The Moluccans were one of the ethnic minorities transported to the Netherlands after the Second World War. They were the ex-KNIL soldiers (Dutch colonial army) who intended to demobilise to Ambon at the end of their contract. However the political situation was not conducive as the RMS (Republic of South Moluccas) was proclaimed in Ambon. Finally, the Dutch government saw no other option except to bring these soldiers together with their families to the Netherlands.

This article investigates aspects of the practice of Moluccan identity in a diasporic context in which people identify, participate, negotiate and construct their identity in the Netherlands. I begin by addressing the historical and the contemporary components of being a Moluccan in the Netherlands, and argue that the history of transportation to the Netherlands itself constitutes an empowering narrative of survival and a key element in the formation of an ethnic identity among Dutch society.

Keywords: Maluku, KNIL, the Netherlands, diaspora, and identity

PENDAHULUAN

Setiap tanggal 25 April, orang-orang Maluku¹ di negeri Belanda

¹ Orang-orang Maluku di Belanda lebih senang dikategorikan sebagai orang Maluku dan bukan sebagai orang Ambon. Bagi mereka, istilah Maluku merupakan kategori sosial yang lebih netral, mencakup orang-orang yang tidak hanya berasal dari Ambon dan sekitarnya tetapi juga orang-orang yang berasal dari Ternate, Seram, Kepulauan Kei, dan Tanimbar. Istilah Maluku lahir sebagai jawaban atas dinamika sosial dan politik yang terjadi di komunitas Maluku di Belanda di mana pada awalnya sering kali terjadi konflik antara orang-orang yang berasal dari Ambon dan sekitarnya yang kebanyakan beragama Protestan dengan orang-orang yang berasal dari Maluku Tenggara (Kepulauan Kei dan Tanimbar) yang kebanyakan beragama Katolik dan orang-orang Ambon Islam. Orang Ambon Protestan seringkali merasa lebih hebat, lebih pintar, dan lebih beradab dibanding orang-orang yang berasal dari kepulauan lain. Sementara itu, di Indonesia, masyarakat lebih mengenal penyebutan sebagai orang Ambon, yang mencakup seluruh kepulauan di Provinsi Maluku.

memperingati berdirinya negara Republik Maluku Selatan (RMS). Orang-orang Maluku ini dulunya adalah mantan tentara kolonial Belanda, KNIL (Koninklijk Nederlands Indische Leger) beserta istri dan anak-anaknya yang terpaksa dipindahkan oleh pemerintah Belanda setelah pengakuan kedaulatan Republik Indonesia. Mereka seringkali diidentikkan dan diidentifikasi sebagai pejuang dan pendukung berdirinya negara RMS.

Setelah enam puluh tahun, orang-orang Maluku masih menyimpan mimpinya untuk sebuah negeri yang merdeka dari Republik Indonesia walaupun sebagian besar orang-orang Maluku, khususnya anak-anak muda, menganggap impian itu tidak lagi sejalan dengan semangat zamannya. Impian RMS adalah impian masa lalu dan hanya milik orang tua, kakek dan nenek, serta buyut mereka. Sementara itu, mereka lahir dan dibesarkan di Belanda dengan dunia yang sangat berbeda dibanding tanah leluhur mereka, Maluku. Belanda telah memberikan banyak kenyamanan seperti fasilitas transportasi, pendidikan, lapangan kerja, kebebasan berpikir, berpendapat, berekspresi, dan lainnya yang tidak didapat di tanah leluhur. Secara perlahan-lahan, mereka telah menerima dan beradaptasi dengan kultur sebagai orang Belanda.

Impian tanah air merdeka dan kembali ke tanah air merupakan salah satu karakteristik dari diaspora. Safran (1991: 83) menggambarkan suatu komunitas dikatakan diaspora bila mereka memiliki karakteristik : i) mereka atau leluhur mereka meninggalkan tanah airnya, menyebar, dan menetap di dua atau lebih negeri asing; ii) mereka mempertahankan kolektif memori, visi ataupun mitos tentang tanah leluhurnya - kondisi fisik, sejarah, dan kelebihan-kelebihannya; iii) mereka percaya bahwa mereka tidak atau mungkin tidak dapat diterima sepenuhnya oleh masyarakat setempat dan oleh karena itu, merasa terasing dan terisolasi dengan masyarakat setempat; iv) mereka menganggap tanah leluhur mereka sebagai tempat sejati dan ideal, tempat mereka dan keturunannya seharusnya kembali – ketika kondisi telah memungkinkan; v) mereka percaya bahwa mereka seharusnya secara kolektif berkomitmen untuk mempertahankan atau memulihkan tanah airnya dan keselamatan serta kemakmuran tanah airnya; dan vi) mereka terus-menerus berhubungan secara personal ataupun seolah-olah merasa mengalami apa yang terjadi dengan tanah airnya dalam satu arah atau lainnya, dan kesadaran dan solidaritas komunal mereka sangatlah penting untuk mendefinisikan adanya hubungan tersebut.

Sementara itu, Cohen (1997: 23-25) mengkritisi karakteristik yang ditawarkan oleh Safran yang terlalu memfokuskan pada hubungan dengan tanah air dan menawarkan karakteristik diaspora lain, yaitu: i) komunitas yang bermigrasi dan menyebar dengan alasan sukarela atau terpaksa; ii) ikatan yang sangat kuat atas masa lalu atau adanya hambatan untuk berasimilasi pada masa sekarang dan masa yang akan datang untuk munculnya atau mempertahankan kesadaran diaspora; 3) adanya pengakuan dalam mempertahankan identitas diaspora; dan 4) anggota para diaspora tidak hanya memiliki rasa identitas kolektif di tempat baru, memiliki hubungan dengan tanah air yang imajiner atau riil, namun juga memiliki identitas yang kurang lebih sama dengan keanggotaan diaspora lain yang berasal dari etnik yang sama di negara lain.

Karakteristik diaspora yang ditawarkan oleh Safran dan Cohen memiliki dua kesamaan. Pertama, komunitas diaspora bermigrasi tidak hanya bermigrasi ke satu negara, namun juga ke negara lain. Kedua, komunitas diaspora memiliki hambatan untuk berintegrasi dengan masyarakat setempat. Walaupun orang-orang Maluku bermigrasi hanya ke negeri Belanda, menurut Amersfoort (2004), mereka adalah contoh komunitas diaspora dikarenakan memiliki idealisme untuk kembali ke tanah air yang merdeka, RMS.

Lebih lanjut, Amersfoort (2004) menyatakan bahwa saat ini orang-orang Maluku di Belanda tidak lagi dapat dikategorikan sebagai komunitas diaspora mengingat mereka tidak lagi mempertahankan idealisme untuk memperjuangkan tanah air yang merdeka, RMS. Salah satu penyebabnya, menurut Amersfoort, adalah orang-orang Maluku telah berintegrasi ke masyarakat Belanda dengan baik sehingga cita-cita untuk kembali ke tanah air yang merdeka telah pupus di benak mereka.

Berangkat dari hal tersebut, penulis melihat bahwa studi mengenai diaspora sering kali menganggap keberhasilan komunitas diaspora untuk berintegrasi dengan masyarakat setempat berarti kehilangan identitas asal. Sementara itu, ketidakmampuan komunitas diaspora untuk berintegrasi dengan masyarakat setempat berarti komunitas diaspora tetap dapat mempertahankan identitas budaya asalnya. Akibatnya, konsep diaspora sendiri gagal untuk memotret proses transnasional dalam pembentukan identitasnya. Proses transnasional merupakan hal

penting dalam mengonstruksi identitas orang-orang Maluku di Belanda melalui cara-cara yang lebih kompleks yang melibatkan connections, associations and putative relationships (Marcus 1995: 97) antara orang-orang Maluku di Belanda dan di Indonesia (Winland 2002: 694).

Dalam tulisan ini, penulis ingin menunjukkan bahwa keberhasilan komunitas diaspora untuk berintegrasi dengan masyarakat setempat bukanlah berarti komunitas kehilangan identitas asalnya melainkan komunitas diaspora menegosiasikan identitasnya dengan bersumber pada dua pilar utama, yaitu identitas asal dan identitas setempat.

Hall (1990: 223-224) membedakan dua cara dalam menganalisis identitas kultural. Pertama, identitas kultural didefinisikan sebagai “one shared, a sort of collective ‘one true self’ hiding inside the many other, more superficial or artificially imposed selves, which people with a shared history and ancestry hold in common”. Dengan definisi ini, identitas kultural adalah sesuatu yang konstan, tidak berubah, dan dalam kerangka kaidah dan makna yang berkelanjutan yang mencerminkan pengalaman sejarah dan kebudayaan bersama. Kedua, identitas kultural tidak dapat dibentuk tanpa mengakui keberadaan sisi yang lain, yaitu perpecahan dan perbedaan. Berdasar premis Hall, tulisan ini menganalisis orang-orang Maluku Belanda dalam mengonstruksi dan menegosiasi identitasnya dalam konteks masyarakat Belanda.

Tulisan ini bertujuan menggambarkan identitas orang-orang Maluku yang hidup di negeri Belanda dengan berfokus pada generasi pertama, kedua, dan ketiga.² Berdasar pada pandangan Barth (1969) tentang bagaimana orang percaya dan berpikir tentang dirinya dan bagaimana hal tersebut mengambil bagian dalam interaksi dan mendefinisikan identitas etniknya sendiri, tulisan ini melihat bagaimana orang-orang Maluku memaknai dirinya dalam konteks sosial masyarakat Belanda. Istilah “Maluku Belanda” digunakan dalam tulisan sebagai kategori yang membedakan dengan orang-orang Maluku yang hidup di Indonesia. Untuk lebih memahami orang Maluku Belanda, penulis menggambarkan latar belakang sejarah orang-orang Maluku menjadi tentara kolonial Belanda.

² Sebanyak 24 orang Maluku Belanda yang terdiri dari generasi pertama, kedua, dan ketiga diwawancarai dalam penelitian ini. Wawancara dilakukan dengan bahasa Melayu Ambon, khususnya pada generasi pertama, sedangkan generasi kedua pada umumnya menggunakan bahasa Melayu Ambon dan juga bahasa Inggris dan terakhir generasi ketiga menggunakan bahasa Inggris.

LATAR BELAKANG SEJARAH

Sejak harga rempah-rempah jatuh di pasaran dunia pada tahun 1863, praktis perekonomian di Maluku sebagai daerah penghasil rempah-rempah mengalami kemunduran. Krisis ini menjadi titik awal transformasi Maluku dari daerah pemasok rempah-rempah menjadi daerah pemasok tentara kolonial (Kaam 1980; Chauvel 1990: 39 dan Ricklefs 1991: 37). Sebenarnya pemerintah kolonial Belanda telah berusaha mempromosikan pekerjaan sebagai tentara KNIL di kepulauan Maluku, jauh sebelum krisis, tetapi hanya sedikit orang Ambon³ yang mendaftar. Mereka pada umumnya tidak tertarik untuk menjadi tentara selain karena menjadi tentara berarti menjadi budak⁴ (Kaam 1980: 27) juga karena penghasilan dari perkebunan masih jauh lebih baik dibanding menjadi tentara. Namun, jatuhnya harga rempah-rempah di dunia dan tidak adanya lapangan kerja menyebabkan banyak orang Maluku berbondong-bondong mendaftar menjadi tentara KNIL.

Pada umumnya para petinggi KNIL adalah orang-orang Belanda, namun para prajuritnya direkrut dari orang pribumi (Amersfoort 2004: 155). Pemerintah kolonial Belanda memang menginginkan orang-orang Ambon Kristen menjadi kekuatan utama di tubuh KNIL sebagai upaya untuk mengurangi dominasi orang-orang Jawa yang dianggap tidak dapat dipercaya, mengingat banyaknya terjadi pemberontakan. Dengan memberikan gaji yang lebih besar dari orang-orang Jawa dan sekolah khusus untuk anak-anak tentara Ambon, akhirnya Ambon KNIL menduduki posisi terbanyak kedua dibanding tentara pribumi lain seperti Jawa (Kaam 1980: 25). Mereka juga dianggap sebagai tentara pribumi yang terbaik dan dianggap sebagai “anak emas” pemerintah kolonial karena keberhasilan mereka dalam membantu menaklukkan nusantara (Dalstra 1983: 197). Kesamaan agama dengan para penjajah, pemberian upah yang lebih tinggi dari para KNIL lain, dan penyediaan fasilitas seperti sekolah menyebabkan para Ambon KNIL sendiri merasa lebih superior dari tentara pribumi lain. Para Ambon KNIL

³ Penulis menggunakan istilah “Ambon” sebagai kategori yang dipergunakan pada masa pemerintahan kolonial Belanda dan saat ini yang merujuk pada orang-orang yang tidak hanya berasal dari Pulau Ambon saja namun juga di luar itu seperti Seram, Kepulauan Kei, dan Tanimbar.

⁴ Menjadi tentara KNIL di Ambon pada masa itu bukanlah pilihan yang bergengsi karena masyarakat memaknai sebagai laskaar compania, yang berarti budak untuk kompeni atau pemerintah. Pada pertengahan abad delapan belas dan sebelumnya, raja-raja di Ambon dipaksa untuk menyerahkan para pemuda untuk menjadi tentara yang ditukar dengan sejumlah uang dan pakaian. Dengan alasan itu, masyarakat mengasosiasikannya sebagai budak (Kaam 1980: 27).

menganggap dirinya sebagai “Belanda Hitam”, suatu ekspresi yang masih tetap bertahan di kalangan orang-orang Maluku di Belanda hingga kini (Kotarumalos 2007).

Namun, pengakuan kedaulatan Indonesia oleh pemerintah kolonial Belanda pada 27 Desember 1949 ternyata menyisakan persoalan bagi tentara Ambon KNIL. Mereka dihadapkan pada dua pilihan, yaitu bergabung dengan tentara Indonesia atau dipulangkan ke kampung asalnya. Masa transisi ini diperkirakan berlangsung dalam waktu enam bulan dan tentara KNIL direncanakan akan dibubarkan pada tanggal 26 Juli 1950. Sebagian para Ambon KNIL bergabung dengan tentara Indonesia, namun banyak juga yang memilih untuk dipulangkan ke kampung asalnya.

Sayangnya, sebelum permasalahan Ambon KNIL selesai, pada 25 April 1950 tentara KNIL di Ambon memproklamasikan negara Republik Maluku Selatan (RMS). Akibatnya, Presiden Soekarno menolak untuk memulangkan sekitar 4000-an tentara Ambon KNIL yang masih terdampar di Pulau Jawa yang berkeinginan pulang ke Ambon. Pemerintah Indonesia khawatir kalau orang-orang Ambon KNIL akan membantu rekan-rekannya untuk memperkuat pemerintahan negara RMS bila mereka dipulangkan ke Ambon. Pada pihak lain, orang-orang Ambon KNIL yang masih tertahan di Pulau Jawa bersikeras untuk pulang ke negeri asal sesuai dengan kontrak kerja yang ditandatangani oleh pemerintah Belanda yang menjamin kepulungan mereka setelah berakhirnya masa kerja.

Namun, pemerintah Belanda sendiri harus mengikuti isi perjanjian KMB (Konferensi Meja Bundar) untuk membubarkan KNIL pada 26 Juli 1950. Oleh karena itu, pemerintah Belanda memberikan status sementara sebagai Koninklijk Landmacht (KL/Tentara Kerajaan), sebagai satuan khusus tentara nasional yang dikirim dari Belanda bagi orang-orang Ambon KNIL yang bersikeras untuk pulang ke kampung halamannya (Kaam 1980: 80). Pemerintah Indonesia menilai keputusan tersebut sebagai hal yang tepat. Sementara itu, delegasi KNIL berangkat ke Belanda untuk menuntut pemerintah Belanda agar menyelesaikan kebuntuan status tentara KL. Kasus tersebut akhirnya dimenangkan oleh tentara Ambon KNIL dan pemerintah Belanda harus membawa para bekas Ambon KNIL (waktu itu menjadi berstatus KL) ke negeri Belanda untuk sementara waktu dengan batas waktu enam bulan hingga

situasi politik di Indonesia menjadi lebih baik (Kaam 1980: 138).

Akhirnya, pada bulan Maret dan April 1951 sebanyak 12.500 orang Ambon yang terdiri atas 3.578 tentara dan 8.500 anggota keluarganya dibawa ke negeri Belanda. Sekarang ini diperkirakan ada 40.000 orang Maluku yang hidup di Belanda. Sebagian di antara mereka telah direpatriasi untuk pulang ke negeri asalnya. Namun, banyak juga yang memilih untuk tetap tinggal di Belanda.

DIASPORA DAN IDENTITAS

Penggunaan konsep diaspora sebagai wacana dalam antropologi semakin populer karena konsep diaspora ditarik dari kesukaran yang teridentifikasi dalam paradigma etnik dan ras yang ada, khususnya dalam mengenali tingginya perpindahan penduduk secara transnasional dan adanya bentuk-bentuk identitas yang lebih hibrid (Anthias 1998b: 576). Selain itu, konsep etnisitas tidak dapat melihat hubungan yang simbiotik antara migran, negara penerima, dan negara asal (Anthias 1998a: 559). Alasannya paradigma etnisitas cenderung mengabaikan tataran transnasional dan hanya memfokuskan dalam kerangka negara-bangsa. Implikasinya adalah ketika kemajuan teknologi dan informasi berkembang sangat pesat, banyak para ahli memprediksi mudarnya atau bahkan hilangnya ikatan-ikatan berdasar etnisitas, ras, dan bangsa (Hutchinson & Smith 1996). Memang, kategori etnisitas itu merujuk pada populasi yang dihubungkan dan menghubungkan atas kesamaan tempat asal, esensi dan pengalaman yang berbeda, namun dengan bertambah banyaknya orang-orang yang hidup tidak di negeri asalnya lagi, konsep etnisitas menjadi hal yang problematik.

Konsep diaspora memiliki kekuatan wacana secara politik dan intelektual melalui metafora akan akar, tanah, dan kekerabatan (Soysal 2000, 13). Namun, menurut Anthias (1998a), konsep diaspora tidak ditunjukkan ataupun menggantikan konsep etnisitas. Anthias berpendapat bahwa konsep diaspora bergantung pada sebuah konsepsi ikatan etnis yang utama, tetapi dinamis. Identitas etnik dalam bentuk yang kontemporer lebih memfokuskan diri pada pencarian atas akar dan dasar, namun juga menjangkau berbagai macam pengalaman, baik dari negeri asal dan yang sekarang, untuk membentuk sesuatu yang baru dan lebih positif yang dapat dimanfaatkan untuk intervensi budaya yang lebih efektif

dalam wacana yang rasialis (Hall 1992). Hal ini juga untuk mendesain bentuk identitas baru, yang memiliki karakter yang lebih transetnik dan transnasional.

Identitas Maluku di Belanda sangat dinamis dan bersifat situasional daripada esensial. Beberapa ahli merujuk sebagai *creolised* dan *rhizomatic* dalam karakternya (Deleuze & Guattari 1987, Hebdige 1987 dan Malkki 1992). Konsep esensialis sebaiknya dihindari dalam menganalisis identitas kultural di dalam komunitas diaspora seperti yang dikatakan oleh Hall (1990: 235).

The diaspora experience as I intend it here is defined, not by essence or purity but by the recognition of a necessary heterogeneity and diversity, by a conception of identity which lives with and through, not despite, difference, by hybridity. Diaspora identities are those which are constantly producing and reproducing themselves anew, through transformation and difference.

Clifford (1988: 1ff) juga mengatakan hal yang sama bahwa identitas para diaspora tidak boleh dilihat sebagai root essence karena hubungan yang bersifat isomorphic, yang menghubungkan identitas dengan tempat tidak lagi menjadi sebuah pegangan dan bahkan cenderung menjadi hal yang problematik.

IDENTITAS DIASPORA MALUKU DI BELANDA

Narasi mengenai identitas diaspora dan identitas kebanyakan mengutamakan tempat asal sebagai sumber perbedaan budaya dan resisten terhadap homogenitas Barat (Anthias 1998a). Pendekatan tersebut mengakibatkan sulitnya mengenali cara-cara yang dilakukan oleh orang-orang Maluku di Belanda berpartisipasi dalam proses keduanya: pada satu sisi mereka membaur dan menerima kebudayaan Barat, namun pada sisi lain mereka juga menjunjung tinggi nilai-nilai leluhurnya dan perbedaan budaya yang bergantung pada imajinasi meskipun terkadang mereka berkunjung ke kampung halamannya. Seperti yang dikatakan oleh Brah (1996: 6) "*diasporic identities are at once local and global*". Mereka adalah jejaring identifikasi transnasional yang meliputi komunitas imagined dan encountered.

Narasi migrasi merupakan aspek yang sangat penting bagi orang-orang Maluku di Belanda dalam merekonstruksi identitasnya. Bagi para generasi pertama dan sebagian generasi kedua yang mengalami migrasi, keputusan pemerintah kolonial Belanda untuk membawa para mantan KNIL dan keluarganya merupakan keputusan terbaik dan sangat prestise. Namun, bayangan indah hidup di negeri Barat, sesaat langsung runtuh ketika para tentara KNIL tiba di Belanda. Pemerintah Belanda menyambut mereka dengan upacara yang menyatakan tentara KNIL diberhentikan dari pekerjaannya. Padahal, identitas sebagai tentara KNIL merupakan sesuatu yang sangat membanggakan. Pemberhentian tersebut menjadi titik awal kebencian mereka terhadap pemerintah kolonial Belanda yang tidak tahu balas budi walau mereka telah mengabdikan dengan sebaik-baiknya. Akibatnya, hidup di negeri Belanda menjadi tidak jelas dan ditambah lagi mereka harus bertahan hanya dengan belas kasih pemerintah Belanda mengingat mereka tidak diperkenankan untuk bekerja. Secara tidak langsung, hal ini mengakibatkan suburnya ideologi untuk kembali ke kampung halaman yang dimediasikan melalui RMS, pemerintahan dalam pengasingan dan para pendukungnya. Aksi-aksi mereka memuncak hingga akhir tahun 1970-an mereka membajak kereta api dari Groningen menuju Amsterdam, menduduki konsulat Indonesia di Amsterdam, dan terakhir menduduki gedung pemerintahan di dekat Assen. Menurut Bartels (1986), aksi-aksi tersebut, khususnya pembajakan kereta api, memiliki dampak utama terhadap orang-orang Maluku di Belanda, yaitu pengembalian (*resurgence*) atas identitas Maluku, yang dikombinasikan dengan semangat yang berapi-api untuk berintegrasi dengan masyarakat Belanda. Namun, pada saat bersamaan anak-anak muda Maluku membatasi dan menyederhanakan siapa-siapa yang bisa dikategorikan sebagai orang Maluku “asli”. Bartels (1989: 465) melihat ada lima kriteria yang harus dipenuhi oleh orang-orang Maluku agar dianggap sebagai orang Maluku “asli”, yaitu memiliki kulit gelap (daripada orang-orang Belanda), kemampuan untuk berbicara “Melayu Sini”, memiliki marga Maluku, memiliki pengetahuan tentang adat, dan berasal dari *kamp* atau *wijk*. Orang Maluku yang memiliki karakteristik tersebut justru dapat dengan bebas mengadopsi nilai-nilai Belanda tanpa harus merasa kehilangan identitas sebagai orang Maluku. Walaupun demikian, Bartels mengakui tidak semua orang Maluku menerima kriteria tersebut karena bagi mereka kampung di Maluku sebagai tempat asal jauh lebih signifikan (1989: 165).

Perspektif mengenai siapa yang disebut “orang Maluku asli” saat ini tidak lagi sekaku pada masa lalu mengingat anak-anak muda Maluku Belanda lebih mengedepankan untuk aktif dalam mendekonstruksi kembali apa arti menjadi Maluku. Penanda sejarah seperti kulit hitam dan kemampuan untuk berbicara dalam bahasa Melayu menjadi kian tidak relevan. Ditambah lagi anak-anak Maluku Belanda sudah banyak yang lahir dari bapak atau ibu Belanda dan oleh karena itu kemampuan berbicara Melayu mereka semakin terkikis dan hanya meninggalkan nama keluarga Maluku. Kondisi seperti ini yang dikemukakan oleh Bartels sebagai “Maluku Putih” (*White Moluccans*), yaitu melalui sebuah proses *ethnic etiolation* yang artinya secara literal adalah sebuah proses untuk memutihkan atau mengganti perkembangan alami dengan cara menghindari panas matahari. Dalam istilah Bartels, (1989: 492) orang-orang Maluku di Belanda semakin menjadi seperti orang Barat dalam tingkah laku dan pemikiran. Namun sayangnya, dia gagal dalam mengelaborasi secara jelas dalam bagaimana orang-orang Maluku di Belanda ini mengalami proses “memutih” atau dalam aspek mana identitas orang Maluku tetap dipertahankan. Dalam hal ini Bartels terlalu menyederhanakan atau bahkan terlalu melihat identitas sebagai suatu gambaran yang otentik.

Walaupun penanda kemalukuan telah berubah, mayoritas orang Maluku Belanda tidak ingin membuang semua identitas yang berhubungan dengan identitas kultural Maluku. Hampir semua informan menyatakan bahwa sejarah migrasi mereka atau orang tua mereka ataupun kakek/nenek mereka merupakan elemen penting dalam pembentukan mereka sebagai orang Maluku Belanda. Memori migrasi yang mengandung kepedihan, kesusahan, dan trauma telah diungkapkan turun-temurun dari generasi ke generasi dan kini justru sudah ditransformasi menjadi “*the sites of hope and new beginning*” (Brah 1996, 193). Cerita-cerita tentang berpindahnya mereka ke negeri Belanda telah menjadi sebuah kebanggaan atas keberhasilan mereka tidak hanya dalam mempertahankan hidup di sana, tetapi juga relatif berhasil melalui proses menjadi orang Maluku di Belanda.

‘Beta ini orang Maluku dan seng mau menjadi orang Belanda karena Belanda telah membawa kita ke sini dan memperlakukan kami sangat buruk’ (generasi pertama, Juni 2007).

Kita orang sudah dibawa oleh pemerintah Belanda. Kita seng pernah

minta untuk dibawa ke Belanda. Kita beda dengan orang-orang Turki, Maroko dan migran lain yang datang ke negeri Belanda. Karena itu, kita bangga menjadi orang Maluku di negeri Belanda (generasi kedua, Juni 2007)’.

‘Saya bangga menjadi orang Maluku yang tinggal di Belanda. Kakek dan nenek kami dibawa ke sini oleh pemerintah Belanda. Kita ini adalah bagian dari sejarah Belanda. Oleh karena itu, kita spesial di Belanda (generasi ketiga, Juli 2007)’.

Orang-orang Maluku Belanda menegaskan identitas kemalukuan sebagai cara yang membedakan mereka dengan orang Belanda dan juga aktif dalam memelihara identitas kulturalnya tersebut. Dalam setiap pertemuan-pertemuan komunitas selalu ditemukan aspek-aspek yang memperkenalkan dan mendorong kebudayaan Maluku seperti tarian tradisional dan lagu-lagu daerah, makanan, dan pakaian tradisional walaupun banyak di antara mereka saat ini tidak lagi berbahasa Melayu. Identitas-identitas kemalukuan masih tetap dipelihara dari generasi ke generasi dan secara sadar para orang tua masih mendidik anak-anak dengan cara-cara Maluku. Sebaliknya, kebudayaan Belanda bagi mereka lebih cenderung dianggap memiliki kekurangan nilai-nilai positif budaya Maluku, khususnya pada keramah-tamahan, sopan-santun dan keagamaan seperti yang dikisahkan oleh masing-masing generasi di bawah ini:

‘Orang Belanda datang ke negeri Maluku membawa Injil namun banyak dari mereka tidak lagi pergi ke gereja. Banyak gereja di Belanda ditutup karena tidak lagi memiliki jemaat. Kenapa? Karena dorang seng punya kesusahan...selalu ada uang sehingga dorang bisa beli apa saja. Dorang bisa beli televisi, mobil, rumah apa saja yang dorang mau. Dorang bisa pigi liburan ke Spanyol, Eropa dan Indonesia. Dorang kaya, semua bisa dibeli. Dorang pikir dorang seng perlu lai pigi ke gereja...karena hidup dorang seng susah lai. Dorang seng perlu lai dengan Tuhan. Itu budaya mereka’ (generasi pertama, Mei 1007).

‘Kita orang Maluku merupakan keluarga besar dan kita merasa sangat dekat satu sama lain tidak seperti orang Belanda yang menganggap keluarga itu hanyalah Oom dan tantenya saja. Lagipula ikatan mereka tidaklah sekuat dengan kita, orang-orang Maluku. But kita yang namanya keluarga adalah Oom, Tante, sepupu, keponakan dan bahkan orang yang berasal dari kampung yang sama, kita anggap sebagai sodara (generasi kedua, Juli 2007).

‘Saya suka dengan budaya Maluku dan keramah-tamahannya. Kalau kita pergi ke rumah orang Belanda pada saat makan, mereka tidak tawari kita untuk makan. Tapi kalau kita pergi ke rumah orang Maluku pada saat makan, kita pasti diajak untuk makan juga. Itu bagusnya kita pu adat. Orang Belanda itu pada waktu jam makan hanya menyediakan makanan hanya untuk mereka saja kecuali kalau kita sudah buat afspraak (janji) mau datang waktu makan. Jadi kita, tidak akan ditawari makan’ (generasi ketiga, Juni 2007)

Maluku di Belanda dan para diaspora lain merupakan sebuah contoh dari “komunitas imajiner” atau *imagined community* (Anderson, 1983) yang didasarkan pada ide praktik-praktik kebudayaan yang saling berbagi (antara diaspora dan masyarakat yang hidup di negeri asalnya), yang berlangsung melintasi batas teritori dan sejarah.

Orang-orang Maluku di Belanda juga mengadopsi nilai-nilai orang Belanda sebagai ekspresi dari kedekatan mereka dengan orang-orang Belanda. Seperti yang dinyatakan oleh Verkuyten, Calseijde dan de Leur (1999), orang Maluku Belanda tidak menyatakan bahwa semua kebudayaan Belanda itu tidak ada yang bagus, namun mereka juga menyatakan kekagumannya terhadap kebudayaan Belanda seperti yang diungkapkan oleh beberapa informan di bawah ini.

‘Budaya Belanda itu...lebih terstruktur. Lebih rasional....dan juga lebih terbuka...lebih bebas dan lebih emansipatif. Itulah mereka...’ (generasi ketiga, Mei 2007)

‘Jam karet itu yang saya paling tidak suka dari adat Maluku. Kalau saya punya janji, saya berusaha untuk tepat waktu seperti orang Belanda lainnya. Saya tidak seperti orang Maluku lainnya yang suka jam karet..’ (generasi ketiga, Juni 2007)

Mereka juga kagum dalam hal pemerintah Belanda mengelola penduduknya, memberikan kebebasan berbicara, memenuhi kebutuhan warga negaranya, dan menyejahterakan masyarakatnya. Banyak anak-anak Maluku Belanda mengakui bahwa mereka telah menjadi “terlalu Belanda untuk menjadi orang Maluku”. Mereka menyadari bahwa kebelandaanya akan mungkin akan menyebabkan mereka tidak lagi dianggap sebagai orang Maluku asli (lihat Bartels 1989 dan bandingkan dengan Carruthers 2002). Nuansa kebelandaan ini telah menjelma di beberapa dimensi dan bahkan menjadi sangat nyata melalui praktik-praktik budaya seperti makanan.

Bagi anak-anak muda Maluku Belanda, mereka mengungkapkan keheranannya bagaimana orang-orang Maluku di tanah air makan nasi, hingga tiga kali dalam sehari. Banyak dari mereka masih makan nasi, namun tidak sesering seperti orang-orang Maluku di tanah air. Kebanyakan mereka makan roti di pagi hari dan selain itu menu utama orang Belanda adalah kentang, sebagai pengganti nasi.

‘Seperti Papeda di sana (Maluku), papeda di sini juga terbuat dari sagu. Namun dulu ketika kakek dan nenek saya datang ke Belanda, mereka sulit menemukan sagu. Padahal, mereka ingin makan papeda. Jadi mereka buatlah papeda dari kentang. Saya besar dengan papeda kentang dan bukan papeda sagu. Saya suka papeda kentang. Jadi, waktu saya datang Maluku, orang-orang di sana menawarkan makanan papeda dan ketika saya makan “ini makanan apa...ooh...makanan apa ini?” Rasanya sangat berbeda dan saya tidak suka. (generasi ketiga, Juli 2007)

Dulunya orang yang bisa makan papeda di Maluku melambangkan menjadi orang Maluku sejati (Bartels 1989: 328). Melalui makanan papeda, orang-orang Maluku Belanda tidak lagi dianggap sebagai orang asing di negeri Maluku, namun lebih dianggap sebagai orang Maluku sejati.

Walaupun demikian, orang Maluku di negeri Maluku juga mengakui bahwa orang-orang Maluku Belanda berbeda dengan mereka dan ini menjadi bukti nyata, terutama ketika orang Maluku Belanda datang mengunjungi Maluku. Orang-orang Maluku di Maluku menyadari bahwa orang Maluku Belanda memiliki perbedaan postur, cara berjalan, dan cara berpakaian. Bagi orang Maluku di Maluku, orang Maluku Belanda dianggap memiliki status yang lebih tinggi karena tingkat pendidikan dan juga dianggap memiliki uang yang banyak. Secara tidak langsung mereka pada akhirnya diperlakukan dengan hormat dan bagi orang Maluku Belanda hal tersebut membuat mereka merasa menjadi asing seperti yang diungkapkan oleh informan ini.

‘Sepertinya kita ini diperlakukan dengan hormat. Misalnya, pada waktu makan, saya dengan saudara-saudara di Maluku tidak makan bersama-sama. Pertama-tama kami yang makan, saya, dan keluarga Belanda makan dan setelah itu baru sodara-sodara Maluku baru makan. Sodara-sodara di Maluku makan dipisah: pertama adalah laki-laki dan kedua baru para perempuan dan terakhir adalah anak-anak. Jadi saya merasa kami dipisah oleh mereka dan para laki-laki, perempuan

dan anak-anak di Maluku. Saya tidak akan keberatan jikalau mereka mengatakan yang makan pertama adalah para laki-laki dan kemudian perempuan. Itu berarti kakek, saudara laki-laki, dan paman saya dan kemudian saya, ibu, tante, sepupu dan kemudian baru anak-anak. Saya tidak terlalu mengerti mengapa mereka membuat seperti itu.... mungkin saya hanya mengira-ngira saja mereka memperlakukan kami seperti itu karena kami keluarga dari Holland dan sudah selayaknya diperlakukan dengan hormat' (generasi ketiga, Mei 2007).

PERBEDAAN DENGAN IMIGRAN LAIN

Sejak para bekas tentara KNIL dan keluarganya dibawa ke negeri Belanda, orang-orang Maluku di Belanda tetap memelihara keyakinannya bahwa mereka diperintahkan oleh pemerintah kolonial Belanda untuk tinggal sementara di Belanda hingga situasi dan kondisi politik di Indonesia memungkinkan. Narasi inti mengenai asal-muasal mereka hingga di Belanda yang menjadi faktor signifikan bagi orang-orang Maluku Belanda dalam memahami identitas dan kebudayaan mereka dan juga status mereka dalam berhadapan dengan etnis minoritas lain di Belanda. Bagi orang-orang Maluku Belanda, mereka menolak bila disamakan dengan para migran lain atau bahkan dengan para pengungsi karena mereka tidak pernah datang ke Belanda dengan sukarela. Sebaliknya, orang-orang Maluku Belanda berkeyakinan bahwa Belandalah yang telah menyebabkan mereka terdampar di negerinya.

Pandangan ini yang secara fundamental melekat di komunitas orang-orang Maluku Belanda. Mereka tidaklah sama dengan para migran lain seperti orang Turki dan Maroko yang datang ke Belanda sebagai "pekerja tamu" untuk bekerja di Belanda. Mereka juga tidak mau disamakan dengan para pengungsi yang berasal dari Iraq, Afganistan, dan Somalia yang hadir di negeri Belanda. Mereka sadar bahwa kehadiran mereka di negeri Belanda merupakan sebuah kehormatan karena mereka adalah bagian dari tentara kolonial Belanda. Banyak dari orang Maluku Belanda mengeluh dengan cara-cara perlakuan pemerintah Belanda kepada mereka. Orang-orang Turki dan Maroko yang datang ke Belanda untuk mencari pekerjaan mendapatkan perlakuan yang lebih baik dari pemerintah Belanda dibanding orang-orang Maluku Belanda, khususnya ketika mereka menganggur, seperti yang dikisahkan oleh informan di bawah ini.

‘Orang-orang Turki dan Maroko, dorang seng punya pekerjaan maar (tetapi) mereka dapat bantuan dari pemerintah Belanda. Ditambah lagi dorang ingin hidup lebih dari uang sosial yang didapat. Dorang itukan dapat uang sosial dari kitorang yang bekerja. Kitorang yang bekerja harus bayar pajak dan kitorang bayar ke mereka supaya dorang bisa hidup dengan layak. Utamanya orang-orang Maroko, dorang suka mencuri atau merampok karena dorang ingin hidup. Nona bisa liat di tv, orang-orang Maroko sering membuat keresahan di masyarakat’ (generasi kedua, Mei 2007).

‘Kami, seberapapun baiknya kami, kami akan tetap dianggap sebagai orang asing. Mereka tidak melihat dan belajar apa yang membedakan kami dengan mereka. Orang-orang Maroko dan Turki itu adalah imigran, mereka datang ke sini karena mereka menginginkan itu. Sementara kami tidak pernah meminta untuk datang ke negeri Holland. Pemerintah Belanda yang kasih perintah kami untuk datang ke Belanda. Karena itu, mereka sudah seharusnya berintegrasi ke masyarakat Belanda’ (generasi kedua, Mei 2007).

Hampir semua informan mengungkapkan hal yang sama atas perbedaan perlakuan yang mereka terima yang menurut mereka itu tidak adil. Tidak hanya pada pekerja tamu, para pengungsi yang datang ke Belanda juga mendapatkan perlakuan yang lebih baik. Pemerintah Belanda menyediakan rumah yang dilengkapi dengan tempat tidur dan bahkan juga televisi. Bahkan, beberapa dari mereka menyatakan perasaan amarah ketika para pengungsi tersebut protes atas ketidaklayakan kehidupan yang mereka peroleh di Belanda. Orang-orang Maluku Belanda membandingkan bagaimana pertama kalinya mereka datang ke Belanda dan dimasukkan ke rumah pengungsian sementara seperti bekas kamp konsentrasi tahanan Nazi, gedung bekas sekolah, dan biara.

Orang Maluku Belanda tidak setuju bila mereka dikategorikan sebagai imigran oleh orang Belanda. Orang Belanda seringkali menganggap tidak ada perbedaan antara etnis minoritas yang lain dengan orang Maluku Belanda. Bagi orang Maluku Belanda, latar belakang sejarah yang menyebabkan mereka terdampar di negeri Belanda merupakan garis pembeda antara mereka dengan imigran lain. Bagi anak, cucu, dan cicit orang Maluku Belanda, mereka bangga atas sejarah tersebut.

TANTANGAN BAGI IDENTITAS MALUKU

Bagi orang-orang Maluku di Belanda, mereka merasa tidak lagi menjadi orang “Maluku” seperti orang-orang Maluku yang tinggal di Maluku. Kehidupan di Belanda telah membuat identitas kemalukuan mereka semakin jauh berbeda, namun mereka juga tidak dapat dikategorikan sebagai orang Belanda walaupun mereka merepresentasikan sebagai komunitas yang berhasil berintegrasi dengan masyarakat Belanda. Brah (1996: 195) menggarisbawahi bahwa identitas para diasporan itu bisa global dan sekaligus juga lokal. Hal ini membuktikan bahwa tempat asal dan tempat tinggal memiliki peranan penting dalam mengonstruksi identitas Maluku. Baik negeri Maluku maupun Belanda sama-sama merupakan ruang yang bertransformasi menjadi tempat bagi orang Maluku Belanda melalui makna yang mereka raih (Carter, Donald & Squires 1993: xii). Oleh karena itu, tidak mengherankan menemukan narasi tentang tempat asal dan kampung halaman, tentang identitas dan rasa memiliki dan sentimen-sentimen yang meliputi semuanya, dalam kondisi yang semakin cair dalam generasi.

Identitas kemalukuan itu tetap dipelihara, dinegosiasi, dan terus diperbarui. Bagi orang-orang Maluku di Belanda yang tinggal di dalam komunitas (*ward*) orang-orang Maluku saja, seperti di Vught mereka mempergunakan strategi-strategi ruang dalam menciptakan *detrterritorialised community* dalam ruang Belanda untuk tetap menjadi Maluku dalam terminologinya. Dulu mereka berusaha untuk melindungi dirinya dari pengaruh-pengaruh Belanda dan juga untuk mempertahankan identitas kulturalnya sebagai orang Maluku. Orang-orang yang tinggal di *wijk* (perumahan khusus orang Maluku saja) telah berjuang sekuat tenaga untuk tidak ditempatkan bersama-sama dengan orang Belanda lain sebagai upaya untuk mempertahankan identitasnya. Sebaliknya juga, orang-orang Belanda maupun kelompok etnis minoritas lain dilarang untuk tinggal di komunitas mereka kecuali bila mereka menikah dengan orang Belanda.

Hidup dan tinggal di Maluku *wijk* lebih dianggap oleh orang-orang Maluku Belanda sendiri dan pemerintah Belanda sebagai upaya untuk menghindar dari masyarakat Belanda, sedangkan orang-orang Maluku Belanda yang tinggal di luar *wijk* lebih dipahami sebagai orang yang sukses berintegrasi dengan masyarakat Belanda. Baru-baru ini saja, pemerintah lokal di salah satu daerah di Belanda telah meminta *wijk*

Maluku untuk bisa ditinggali oleh orang Belanda sebagai indikator kesuksesan integrasi dengan masyarakat Belanda. Salah satu informan menyatakan ketidaksetujuannya dan mengatakan.

“integrasi macam apa yang kalian mau? Kita sudah berbicara dengan bahasa Belanda dan menggunakan celana dan bukan cawat (penutup kemaluan), apakah itu tidak cukup sebagai cara kita berintegrasi?” (generasi kedua, Juli 2007).

Pernyataan tersebut pada akhirnya telah mengurungkan rencana pemerintah lokal Belanda. Bagi komunitas orang Maluku di Belanda, *wijk* Maluku merupakan sebuah simbol atas keunikan etnis dan identitas Maluku dalam konteks masyarakat Belanda. Orang-orang Maluku yang tinggal di luar *wijk* Maluku berpandangan bahwa *wijk-wijk* Maluku merupakan inti dari identitas kultural Maluku di Belanda.

Tantangan langsung atas produksi dan reproduksi identitas Maluku sebenarnya tidak hanya datang dari pemerintah Belanda, tetapi juga dari orang-orang Maluku di Maluku. Winland (2002) dalam menganalisis identitas Kroasia menyatakan ada sebuah kebutuhan untuk memperluas dalam merekonstruksi identitas secara transnasional, yaitu dengan mempersoalkan atas tekanan-tekanan antara “*where you are from*” dan “*where you are at*” dan demikian juga dengan bagaimana diaspora dan hubungan tempat asal saling mengisi (Ang 1993: 13). Kerusakan sosial yang terjadi pada awalnya di kota Ambon pada tahun 1999 dan menyebar ke daerah-daerah lain dan berakhir pada tahun 2002 (walaupun secara sporadis masih berlangsung hingga 2004) meretakkan dan memisahkan orang-orang Maluku di Belanda juga. Hal ini merupakan contoh bahwa identitas diaspora dan hubungannya dengan negeri asal sebenarnya saling mengisi.

Istilah “satu bangsa” menjadi populer kembali yang dulu pernah diasosiasikan dengan idealisme RMS (Republik Maluku Selatan), yaitu menjadi satu negara dan satu bangsa. Kerusakan Ambon telah memberikan dampak yang positif bagi pengembangan kesadaran identitas menjadi Maluku di Belanda seperti yang dinyatakan oleh beberapa informan berikut ini.

‘Kerusuhan Ambon telah merubah kami, membuat kami sadar apa arti menjadi Maluku di Belanda’ (generasi kedua, Juni 2007).

‘Konflik di Ambon punya dampak yang positif bagi orang-orang Maluku di Belanda. Kita menjadi sadar tentang identitas kita sebagai orang Maluku tapi juga ikatan kita sebagai orang Maluku semakin kuat (generasi kedua, Juni , 2007).

‘Kerusuhan di Ambon sebenarnya justru menghapuskan tentang idealisme-idealisme RMS di Belanda. Tentunya daripada kita bersikeras mendirikan negara RMS yang sebenarnya bukanlah merupakan cita-cita dari orang-orang Maluku di Maluku, lebih baik kitorang yang tinggal di Belanda ini melakukan sesuatu yang lebih berguna untuk mereka’ (generasi kedua, Juni 2007).

Ironisnya, diskursus kerusuhan Ambon di Indonesia justru menggiring kembali atas stereotipe orang-orang Maluku di Belanda, yaitu sebagai provokator dan ingin mendirikan negara RMS. Bahkan, beberapa media di Indonesia secara terang-terangan menulis keterlibatan orang-orang Maluku Belanda dalam merusak tatanan sosial di Ambon sebagai upaya untuk mendirikan negara RMS.

Sebenarnya, hal yang paling kritis bagi generasi kedua dan ketiga orang-orang Maluku Belanda adalah mereka melihat identitas Maluku tidaklah sebagai permasalahan yang mengancam atas identitas mereka dalam kehidupan sehari-hari. Bagi orang Maluku yang beragama Islam, identitas sebagai Muslim justru lebih rumit dan kompleks dalam kehidupan di Belanda saat ini. Secara umum, identitas Maluku dalam kontestasi masyarakat Belanda akan memiliki nilai yang positif dibanding bila sebagai Muslim. Pemberitaan di media massa mengenai isu-isu Islam sekarang ini lebih menarik perhatian daripada tentang komunitas Maluku. Islam lebih sering diwacanakan sebagai radikalisme keberagamaan, anti-Barat, suka menindas perempuan, dan anti- demokrasi. Hal ini terutama setelah penyerangan menara kembar di New York pada 11 September 2001.

Ditambah lagi imigran Muslim seringkali menjustifikasi pemberitaan media tersebut dengan bersikap radikal terhadap Barat. Pada tahun 2002 terjadi pembunuhan Pim Fortuyn, pemimpin partai politik kanan yang menulis buku *Tegen de Islamisering van onze cultuur: Nederlandse Identiteit als Fundament* (Melawan Islamisasi Kebudayaan Kita: Identitas Belanda sebagai Dasar) atau pembunuhan Theo van Gogh, sutradara film Belanda pada tahun 2004 oleh seorang fundamentalis imigran Muslim. Hal itu semakin mengukuhkan gambaran negatif

tentang Islam. Seringkali orang-orang Maluku Belanda yang muslim dianggap memiliki nilai-nilai dan ide-ide tentang Islam yang sama seperti mereka. Banyak dari muslim Maluku Belanda yang aktif untuk memperbaiki citra dan generalisasi negatif atas gambaran tentang Islam dalam konteks masyarakat Belanda.

PENUTUP

Setelah Jepang menyerah pada Sekutu dalam Perang Dunia Kedua, Indonesia memproklamasikan dirinya sebagai negara merdeka oleh Soekarno dan Hatta pada tanggal 17 Agustus 1945. Namun, berdirinya negara Republik Indonesia tidak diakui oleh pemerintah kolonial Belanda yang masih ingin menginjakkan kakinya di bumi Indonesia dengan melancarkan Agresi Pertama dan Kedua. Empat tahun kemudian, tepatnya pada 27 Desember 1949, akhirnya Belanda mengakui kemerdekaan Republik Indonesia.

Pengakuan kedaulatan RI oleh pemerintah Belanda menyisakan persoalan, khususnya bagi tentara Ambon KNIL karena pada 25 April 1950 negara RMS diproklamasikan di Ambon. Tentara Ambon KNIL yang masih bertahan di Pulau Jawa tidak dapat kembali ke kampung halamannya karena pemerintah Indonesia khawatir bila tentara Ambon dipulangkan ke Ambon mereka akan memperkuat berdirinya RMS. Sekitar 4000-an tentara KNIL Ambon memilih untuk tidak bergabung dengan tentara Indonesia dan menuntut pertanggungjawaban dari pemerintah kolonial Belanda. Akhirnya, pemerintah Belanda membawa para tentara tersebut beserta keluarganya ke Belanda untuk enam bulan lamanya sebagai upaya mengatasi kebuntuan hingga situasi politik di Indonesia memungkinkan. Namun, janji untuk memulangkan para tentara KNIL ke Ambon tidak pernah terwujud dan bahkan orang-orang Maluku di Belanda berjuang untuk kembali ke tanah asal, tanah yang merdeka.

Pada masa-masa awal kehidupan orang-orang Maluku di negeri Belanda, generasi pertama dan kedua memiliki hambatan untuk berintegrasi dengan masyarakat Belanda. Oleh karena itu, mereka memaknai menjadi Maluku di Belanda sebagai konsep yang lebih esensial. Hal ini juga didorong dengan kekecewaan yang sangat besar para mantan KNIL terhadap pemerintah Belanda. Mereka tidak pernah menyangka

bahwa sesaat mereka tiba di negeri kincir angin, pemerintah Belanda langsung menyambut mereka dengan cara mencopot status mereka sebagai tentara pemerintah kolonial Belanda. Namun, seiring dengan kebijakan pemerintah Belanda untuk merestorasi kehormatan para tentara KNIL, secara perlahan-lahan orang Maluku merekonstruksi kembali identitas mereka yang lebih inklusif, namun tidak melupakan akar budayanya.

Saat ini, ide tentang kemalukuan tetap kuat dan menjadi kekuatan yang penting dalam kehidupan komunitas masyarakat Maluku Belanda. Narasi sejarah tentang migrasi, yaitu bahwa orang-orang Maluku yang bekas tentara KNIL dibawa oleh pemerintah kolonial ke negeri Belanda, merupakan sebuah kunci penting dalam pemahaman kolektif dan representasi komunitas Maluku Belanda. Bagi generasi tertua hingga termuda, elemen-elemen kultural Belanda telah memperkaya identitas mereka sebagai orang Maluku Belanda. Mereka mempertahankan dan memelihara sebagian aspek identitas kultural Maluku, namun pada saat bersamaan juga menerima identitas kultural Belanda. Mereka bangga untuk menjadi sebagai orang Belanda dan juga sebagai orang Maluku.

DAFTAR PUSTAKA

Buku

- Amersfoort van, Hans. 2004. "The Waxing and Waning of a Diaspora: Moluccans in the Netherlands, 1950–2002", dalam *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 30 (1), 151-174.
- Anderson, Benedict. 1983. *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*. London: Verso.
- Ang, Ian. 1993. "To be or not to be Chinese: Diaspora, Culture and Postmodern Ethnicity", dalam *Southeast Asian Journal of Social Sciences*, 21 (1), 1-17.
- Bartels, Dieter. 1986. "Can the train ever be stopped again? Developments in the Moluccan community in the Netherlands", dalam *Indonesia*, 41, April, 23-45.
- Barth, F. 1969. *Ethnic Groups and Boundaries*. New York: Little, Brown and Company.
- Brah, Avtar. 1996. *Cartographies of Diaspora Contesting Identities*. London and New York: Routledge
- Carter, Erica, Donald, James. & Judith, Squires (ed.) 1993. *Space & Place Theories of Identity and Location*. Lawrence & Wishart, London
- Clifford, James. 1988. *The Predicament of Culture*. Cambridge: Harvard University Press.

- Cohen, Robin. (1997). *Global Diaspora*. University of Washington Press, Seattle
- Deleuze, Gilles & Guattari, Felix. 1987. *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Minneapolis: University of Minnesota Press
- Gupta, Akhil & Ferguson, James. 1992. "Beyond Culture: Space, Identity and the Politics of Difference", dalam *Cultural Anthropology*, 7 (1), 6-23.
- Hall, Stuart. 1990. "Cultural Identity and Diaspora", dalam Jonathan Rutherford (ed.). *Identity, Community, Culture, Difference*. Lawrence and Wischart Ltd
- _____. 1992. "New Ethnicities", dalam Donald J. dan A. Rattansi. (eds.). *Race, Culture, Difference*, Sage: London
- _____. 1995. "New Cultures for Old in A Place in the World?", dalam Doreen Massey and Pat Jess (Ed). *Places, Cultures and Globalisation*. New York: Oxford University Press
- Hebdige, Dick. 1987. *Cut N' Mix Culture, Identity and Caribbean Music*. London: Routledge
- Hutchinson, John & Smith, Anthony D. 1996. *Ethnicity*. Oxford University Press.
- Inda, Jonathan Xavier & Resaldo, Renato. 2002. "Introduction: A World in Motion", dalam *The Theory of Globalisation: A Reader*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Kaam, Ben van. 1980. *The South Moluccas: Background to the Train Hijacking*. London: Hurst.
- Kotarumalos, Nur Aisyah. 2007. "RMS and the Ex-KNIL Moluccan Soldiers Displacement to The Netherlands", dalam Farid Sanoeng dan Eko Nugroho (eds.). *Enlightenment from Within: Discourses of Governance, Economy and Religion*. Australia: Minaret.
- Marcus, George. 1998. "Introduction: Anthropology on the Move", dalam George Marcus (ed.). *Ethnography Through Thick and Thin*. Princeton: Princeton University Press.
- Ricklefs, Merle Calvin. 1991. *A History of Modern Indonesia since c. 1300*. London Macmillan Press
- Soysal, Yasemin Nuholu. 2000. "Citizenship and Identity: Living in diasporas in Post-war Europe?", *Ethnic and Racial Studies*, 23 (1), 1 – 15

Buku

- Anthias, Floya. 1998a. "Evaluating Diaspora: Beyond Ethnicity", dalam *Sociology*, 32 (3), 557-580.
- _____. 1998b. "Rethinking Social Division: Some Notes towards a Theoretical Framework", dalam *The Sociological Review*, 46 (2), 505-535.
- Malkki, Lisa. 1992. "National Geographic: The Rooting of Peoples and the Territorialisation of National Identity among Scholars and Refugees". *Cultural Anthropology*, 7(1), 24-44.
- Rouse, Roger. 1991. "Mexican Migration and The Social Space of Postmodernism". *Diaspora*, 1 (1), 8-23

- Safran, William. 1991. "Diaspora's in modern societies: Myths of Homeland and Return", dalam *Diaspora*, 1 (1), 83-99
- Verkuyten, Maykel, van de Calseijde, Sofie & de Leur, Wieger. 1999. "Third Generation South Moluccans in the Netherlands: the Nature of Ethnic Identity", dalam *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 25 (1), 63-79.
- Winland, Daphne. 2002. "The Politics of Desire and Disdain: Croatian Identity between 'Home' and 'Homeland'", dalam *American Ethnologist*, 29 (3), 693-718

DISERTASI

**POLITIK BAHASA NASIONAL DAN DAERAH
DALAM PERSPEKTIF ORANG LAMAHOLOT
MENJADI ORANG INDONESIA**

Sebastianus Fernandez, disertasi yang dipertahankan untuk memperoleh gelar doktor Ilmu Sosial pada Program Studi Ilmu Sosial, Program Pascasarjana, Universitas Airlangga, pada 23 Maret 2009

ABSTRACT

This article constitutes a summary of a dissertation entitled National and Regional Language Politics in the Perspective of Lamaholot People of Becoming Indonesian. The purpose of the research was to reveal and describe the impact of Indonesian national language politics on the nationality and the ethnic sentiment of the native speakers of Lamaholot. The method employed in the research is qualitative in its nature. This study results in some findings, among others, are: (i) the Indonesia language politics is successful in promoting Indonesian language as the language of unity among Indonesian people and, at the same time, it is successful in building Indonesian linguistic nationalism among West Lamaholot language communities, (ii) the language policy aiming at linguistic homogeneity within Indonesian multi-ethnic societies cannot get rid of Lamaholot language and its ethnic sentiment; (iii) the communities are resistant to the policy which promotes some asymmetric, feudal and non-egalitarian state language; (iv) the older generation are resistant to the use of Indonesian language in cultural and traditional domains; and (v) the communities can wisely distinguish between the use of Indonesian language and the use of Lamaholot in its appropriate domain. This study brings about some theoretical understandings related to the concepts of nationality, ethnicity and language policy in a modern nation-state. Firstly, it reveals that the language policy has failed to make the use of minority languages come to an end. Secondly, to promote a language of unity among the societies in a multi-ethno-linguistic sphere is of paramount importance. But, this does not signify that the national language can replace all functions of the other minority

languages. Finally, ethnicity and nationality in multi-ethnic societies within a modern nation-state do not always become two conflicting and contradicting entities. Ethnicity and nationality may coexist peacefully if they are properly managed.

Keywords: Language Politics, assimilationist language policy, ethnicity, nationality, nation-state, linguistic homogeneity

PENDAHULUAN

Latar Belakang

Pengakuan terhadap bahasa, baik sebagai suatu hak, sumber daya, suatu masalah (Ruiz 1984) maupun sebagai salah satu unsur yang menerangkan dan mengelompokkan suatu bangsa atau (etnik) seseorang, bukanlah merupakan hal yang baru. Setidak-tidaknya, sejak nasionalisme kultural yang dicanangkan oleh Johann Gottfried Herder pada abad XVII, bahasa sudah dipahami sebagai sebuah pintu masuk ke suatu pemahaman diri kolektif suatu kelompok (Herder 1772 dalam Lee 2001: 15; Edwards 1985: 23-27; Smith 1986: 109-110 dalam Johnson 2001; Sole 1995 dalam Schmidt 2000: 6;).

May (2001: 1-4) berpendapat bahwa ada dua kelompok yang mempunyai pandangan yang berbeda tentang hidup matinya suatu bahasa. *Pertama*, paham Darwinisme linguistik sosial (*linguistic social Darwinism*) yang berpendapat bahwa bahasa itu hidup, dipelihara, berkembang dan bahkan punah atau mati secara alamiah. Kepunahan bahasa merupakan suatu kegagalan bahasa itu sendiri atau kegagalan penuturnya dalam berkompetisi menghadapi belantara di dunia modern. *Kedua*, bahwa pandangan Darwinisme yang menggunakan metafora biologis itu menutup dan mengaburkan peran faktor sosial dan politis yang lebih luas terhadap kepunahan bahasa. Kepunahan bahasa, menurut pandangan yang kedua ini, bukan persoalan atau isu bahasa yang utama karena masih banyak persoalan yang berhubungan dengan kekuasaan (*power*), prasangka (*prejudice*), kompetisi yang tidak seimbang (*unequal competition*) dan, dalam banyak kasus, diskriminasi dan subordinasi yang nyata-nyata ada (*overt discrimination and subordination*). Pandangan ini didukung juga oleh Chomsky (1979: 191) yang mengatakan bahwa persoalan bahasa pada dasarnya adalah persoalan kekuasaan.

Banyak pakar sependapat bahwa bahasa merupakan unsur yang esensial dalam nasionalisme modern karena pada kenyataannya bahasa merupakan alat yang ampuh (*powerful instrument*) untuk mempromosi kohesi internal dan menyajikan identitas etnik atau nasional. Bahasa memberi kontribusi kepada nilai, identitas, rasa kebangsaan (*peoplehood*) dan merupakan sekat-sekat yang efektif antara orang kita (*in-groups*) dan lian (*out-groups*). Dalam pengertian seperti ini, pada dasarnya bahasa berhubungan dengan kekuasaan (Schmid 2001: 9; Anderson 1991; Chomsky 1979; Smith 1971).

May (2001: 5-7) yang menghubungkan negara-bangsa dengan bahasa mengatakan bahwa bahasa menjadi suatu hal yang unik karena merupakan fenomena historis. Itu baru dan merupakan produk nasionalisme beberapa abad yang lalu, khususnya diawali dengan Revolusi Perancis. Nasionalisme ala Perancis itu menekankan pada homogenitas budaya dan bahasa yang diartikan dalam pengertian tentang "negara-bangsa yang sama dan sebangun" (*nation-state congruence*).

Negara-bangsa yang sama dan sebangun ini berpendirian bahwa batasan identitas politik dan nasional harus bertepatan atau serupa (*the boundaries of political and national identity should coincide*). Dalam pandangan ini diyakini bahwa idealnya orang-orang (*people*) atau bangsa yang merupakan warga negara (*citizens*) dari suatu negara tertentu (*a particular state*) seharusnya juga adalah anggota suatu kolektivitas nasional yang sama. Menurut May (2001), pandangan ini sesuai dengan batasan Ernest Gellner (1983: 1) tentang nasionalisme sebagai suatu teori tentang legitimasi politis. Menurut Gellner (1983: 1) batasan etnik seharusnya tidak boleh berkontradiksi dengan batasan politis (*ethnic boundaries should not cut across political ones*). Dengan kata lain, batasan etnik harus sama dan sebangun dengan batasan politis.

Konsekuensi dari imperatif politis (*political imperative*) seperti ini adalah mendirikan atau membangun suatu negara-bangsa yang secara etnis eksklusif dan secara budaya dan bahasa homogen. Model "ideal" ini masih menginspirasi sebagian besar negara-bangsa (dan pergerakan kaum nasionalis), meskipun, sebagaimana kita lihat, di depan kita, ada suatu realitas multietnik dan multilingual yang jauh lebih kompleks dan menantang. May (2001: 7), mengutip Dorian (1998: 18) dan Coulmas (1998: 67), mengatakan bahwa konsep negara-bangsa berpasangan dengan bahasa yang menggunakan standar bahasa resmi. Pada abad

modern ini, konsep tersebut telah menempatkan ancaman yang paling hebat terhadap identitas dan bahasa komunitas kecil (minoritas). Dengan mengobservasi secara ringkas negara-bangsa yang muncul sejak Revolusi Perancis, May menyimpulkan bahwa negara-bangsa secara alamiah adalah musuh terhadap minoritas. Dengan kata lain, Foley (1997: 398-400) mengatakan bahwa negara-bangsa dan bahasa standar merupakan hasil dari perjuangan antara kelompok politik dan ekonomi yang berkompetisi di Eropa pada abad ke-19 untuk kepentingan mereka sendiri.

May beranggapan bahwa negara-bangsa mendapat tekanan dari dua arah: atas dan bawah. Tekanan dari atas timbul karena munculnya globalisasi yang telah mempersyaratkan negara-bangsa modern untuk mengevaluasi kembali batasan kedaulatan politis dan ekonomisnya. Tekanan dari bawah berasal dari kelompok minoritas yang makin mendesak haknya untuk membentuk negara-bangsanya sendiri dan mendesak keterwakilan atau perwakilannya yang lebih besar di dalam struktur negara-bangsa yang ada. Perkembangan terakhir ini dan implikasinya bagi organisasi sosial, budaya, dan politik negara-bangsa adalah isu yang paling relevan dengan isu tentang hilangnya bahasa minoritas. Akibatnya, kelompok minoritas mulai dan makin mempertanyakan dan menentang prinsip dan efek "negara-bangsa yang sama dan sebangun" itu. Dalam proses itu, May menyimpulkan bahwa identitas nasional, parameternya, dan elemen konstituennya telah terbuka untuk diperdebatkan, khususnya yang berhubungan dengan persoalan bilingualisme dan multikulturalisme.

Multilingualisme atau keberagaman bahasa dalam kenyataannya sering dipandang sebagai suatu ancaman bagi *nation-building* yang damai dan berhasil dalam suatu negara-bangsa (*nation-state*). Namun, dari sisi lain, keberagaman itu sering dibanggakan sebagai suatu kekayaan. Bahkan, untuk kasus Indonesia, Haryatmoko (2003:185) ketika mengulas tentang hukum, moral, dan etika politik dalam masyarakat majemuk, mengatakan bahwa dalam konteks hukum, kemajemukan masyarakat (Indonesia)¹ lebih merupakan kutuk daripada berkat.

Sementara itu, O'Reilly (2001: 68) berpendapat bahwa pada

¹ Tanda kurung dibuat oleh penulis sendiri

² Cetak miring sengaja dibuat oleh penulis untuk dibedakan dengan bahasa persatuan

hakikatnya hak bahasa minoritas, secara sosiologis maupun politis, dapat dipertahankan dalam dunia modern. Perjuangan hak sipil dan asasi manusia, lanjutnya, sangat sering dikaitkan atau terkait dengan isu bahasa. Dengan terus berkurangnya keberagaman bahasa karena bahasa mulai punah dan didominasi atau dihegemoni oleh sejumlah kecil *bahasa negara*², bahasa daerah (atau bahasa minoritas) itu harus berjuang keras untuk mendapatkan ruang hidup.

Secara teoretis, politik bahasa sebagai jalan untuk mendapatkan alat pemersatu komunikasi dalam negara-bangsa yang multietnik mungkin berhasil membangun suatu bangsa sebagai suatu *imagined community* (lihat Anderson 1990) dan sekaligus membuat an *imagined language community* (lihat Gal 1998; Silverstein 2000; Josep 2003; Schmid 2001; dan Davies 2004). Namun, apakah *imagined community* atau *imagined language community* itu juga dengan serta-merta dan dengan sendirinya dapat menghilangkan keberagaman etnik dan membentuk satu budaya nasional yang homogen dalam satu negara-bangsa yang sama dan sebangun (*a nation-state congruence*) (lihat May 2001), merupakan pertanyaan utama yang dikutip dalam tulisan ini.

Apakah bahasa bisa “diseragamkan” dan sampai ke tingkat mana keseragaman itu bisa diperoleh, adalah pertanyaan yang relevan untuk dipersoalkan. Menurut Joseph (dalam Davies 2004: 351), ada dua modus pendekatan sosial dan politik, yaitu modus pendekatan sosial-politik Saussure dan modus pendekatan sosial-politik Voloshinov. *Pertama*, modus Saussure, dengan analisis bahasa atas *langue* dan *parole*, sampai pada suatu pemahaman sosial tentang apa yang dapat mengikat orang. Dalam hal ini adalah standarisasi bahasa yang berjalan bersamaan dengan standarisasi pikiran. Pada sisi lain ini, modus Saussure ini juga bisa dilihat sebagai hegemoni pihak “penguasa” yang berdiri sebagai pihak yang memproduksi “bahasa” terhadap masyarakat pemakainya sebagai konsumen yang pasif. Kemudian, apakah bahasa bisa distandarkan juga? Bahasa, secara realitas, tetap mempunyai bentuk-bentuk yang tidak standar dan bentuk seperti itulah yang justru digunakan oleh mayoritas masyarakat.

Kedua, modus pendekatan sosial-politik Voloshinov. Voloshinov dan Bahktin melihat bahwa bahasa adalah sebuah konstruksi sosial dalam proses interaksi mereka. Oleh karena itu, bahasa dikondisikan oleh organisasi sosial di sekitar interaksi itu. Bahasa itu menyatu dengan

masyarakatnya. Menurut Voloshinov, kreativitas linguistik tidak dapat dipahami terlepas dari makna ideologis dan nilai yang ada di dalamnya. Dalam konteks ini kita melihat keberadaan dan kekhususan bahasa lokal, peran dan pentingnya dalam kehidupan masyarakat lokal (Voloshinov 1973: 23).

Secara empiris telah ditemukan sejumlah kenyataan yang berhubungan dengan isu politik bahasa negara, negara-bangsa dan bahasa lokal dan etnik. Beberapa disertasi dan penelitian tentang politik bahasa, baik di negara bekas jajahan maupun di negara-bangsa serta penelitian penulis sendiri, membahas persoalan tersebut di atas. Penelitian-penelitian itu telah membuktikan betapa keinginan orang untuk menciptakan negara-bangsa yang sama dan sebangun itu, termasuk dalam aspek bahasanya.

Proyek Teknologi Nasionalisme ala Prancis mengungkapkan bahwa politik bahasa asimilasionis penjajah Prancis terhadap empat komunitas penduduk Senegambian di Afrika Barat, S n gal, telah gagal. Di Amerika Serikat, Schmidt (2007: 1-4), yang meneliti politik bahasa melalui dua pendekatan, yakni assimilationist dan pluralist mengungkapkan bahwa sumber ketidaksepahaman yang terjadi di sana bukan pada suatu ketidaksepahaman terhadap bahasa itu sendiri, melainkan terhadap identitas dan konsekuensi tentang identitas bagi individu, kelompok etnik, dan negara itu secara keseluruhan.

Politik bahasa di Cina, menurut kajian Shih C-Y (2007: 1) di Shenyang, di sebuah sekolah berbahasa Korea, identitas etnik menjadi semakin dikuatkan dengan suatu program bahasa etnik yang dibuat oleh negara dan hal ini membuat negara, bersama-sama dengan sistem bahasa Mandarin-nya, berjalan seiring dan tidak lagi mengancam identitas etnik Korea. Politik bahasa etnik di Cina, menurut Shih (2007), harus dianggap berhasil bukan karena politik bahasa di Cina mereproduksi identitas ini atau itu, atau bukan karena politik bahasa di Cina mengonsolidasi identitas nasionalistik Cina yang dianggap opresif. Politik bahasa di Cina membiarkan koeksistensi dan hibridisasi identitas etnik lokal.

Scionti (2001), yang meneliti kebijakan bahasa di Afrika Barat, Mauritania untuk disertasinya, mendeskripsikan bahwa politik bahasa di Mauritania berubah sesuai dengan rezim yang berkuasa. Ia menjadi subjek yang menguntungkan rezim yang berkuasa dan menimbulkan kerugian bagi sebagian besar masyarakatnya. Hal ini menjauhkan

harapan kelompok etnis untuk mempunyai akses ke dalam sekolah yang diajarkan dengan bahasa Pulaar. Tuntutan konsesi masyarakat secara yudiridis politis dilayani rezim dengan pendirian lembaga bahasa nasional yang bertujuan mempromosikan bahasa yang dirugikan. Namun, secara *de facto* konsesi itu tidak jalan karena tidak didanai secara memadai.

Di Puerto Rico, Schmidt (2000) melihat dampak desentralisasi dan partisipasi pengembangan kebijakan-kebijakan bahasa pendidikan terhadap kesenjangan pendekatan bahasa atau LAG (*Language Approach Gap*) dari tahun 1900 sampai tahun 1949. Schmidt menemukan bahwa desentralisasi dan partisipasi mempunyai efek yang berbalikan terhadap kesenjangan pendekatan bahasa. Jika desentralisasi dan partisipasi bertambah, kesenjangan pendekatan bahasa berkurang. Sebaliknya, jika desentralisasi dan partisipasi berkurang, kesenjangan pendekatan bahasa bertambah.

Di Indonesia aspek kajian ini masih berupa isu karena selama pemerintahan yang lalu, baik pada masa Orde Lama maupun pada masa Orde Baru, politik bahasa nasional dan daerah menjadi topik yang sangat sensitif dan sedapat mungkin dihindari. Hal ini disebabkan oleh cara pandang yang cenderung menganggap bahwa persoalan itu sudah selesai dan persatuan itu sudah jadi, bahkan semenjak pengucapan Sumpah Pemuda dan Proklamasi. Mempersoalkannya kembali, pada satu sisi, akan langsung bersinggungan dengan kepentingan nasional, persatuan, dan kesatuan bangsa. Hal ini mungkin menjadi lebih jelas kebenarannya bila dikaitkan dengan fenomena bahasa di menara Babel dan otonomi daerah yang dilihat sebagai ancaman separatisme.

Djohan (2002: 63) yang mengutip Legge dalam Sjamsuddin (1989: 24) mengungkapkan bahwa pemerintahan sebelum masa Orde Baru juga berkelakuan serupa dengan Orde Baru terhadap otonomi daerah yang diatur dengan selera kolonial, yakni pemerintah pusat menumbuhkan kekuasaannya di daerah seolah-olah ia adalah pemerintahan asing (lihat juga Roshwald 2001: 215-217). Djohan (2002: 63), mengamati

³ Penulis mengamati bahwa topik-topik tulisan lepas tentang bahasa dan budaya lokal, bahkan yang langsung berhubungan dengan politik bahasa mulai lebih sering muncul dalam koran-koran nasional seperti Kompas dan Jawa Pos, sejak runtuhnya Orde Baru terlebih sejak berlakunya UU No.22 tahun 1999.

hal yang sama dalam Orde Baru yakni apresiasi budaya lokal selama Orde Baru hanya bersifat simbolik, seperti terhadap makanan daerah, pakaian daerah, rumah adat, lagu daerah, dan senjata tradisional.

Akibatnya, timbul kesulitan untuk mendapatkan suatu hasil penelitian di Indonesia tentang hubungan bahasa negara, negara-bangsa dengan bahasa lokal, sebagaimana dialami penulis dalam usaha mengkaji hasil penelitian yang berhubungan dengan ini.³ Bahkan, dalam tataran wacana saja isu itu sangat sensitif kalau tidak hendak dikatakan tabu.

Namun demikian, dalam tulisan lepas di media massa dan dalam lingkup akademis isu itu tidak luput dari perhatian dan pembahasan. Suryadi (1995), misalnya, dalam tulisan lepasnya melihat bahwa pada era transformasi orang Jawa menjadi orang Indonesia, budaya Jawa menjadi bagian budaya Indonesia, bahasa dan sastra Jawa menjadi bahasa dan sastra etnik di Indonesia. Hal itu membawa masalah yang perlu dijadikan bahan dialog.

Kayam (1984) sebagaimana dikutip Tirtosudarmo (2002: 341) mengusulkan siasat yang cocok dalam bentuk kebijakan yang mendorong berbagai lingkungan budaya yang ada dalam negara kebangsaan ini untuk menemukan sendiri dinamika kreativitas mereka masing-masing (tetapi) masih dalam kerangka negara kebangsaan yang baru. Kreativitas budaya/bahasa daerah diharapkan menemukan dinamikanya. Budiman (1999) juga membahas secara panjang-lebar persoalan itu dalam *Jatidiri Budaya dalam Proses Nation-building: Mengubah Kendala Menjadi Aset*. Dia menyimpulkan bahwa pandangan *nation* sebagai segala-galanya perlu dikoreksi sehingga kemajemukan tanda budaya yang pada saat ini ada dan merupakan fakta tidak boleh dikorbankan demi persatuan dan kesatuan yang kerap diasosiasikan dengan titik final proses *nation-building*. Bahasa sebagai salah satu tanda, bahkan, inti tanda budaya, perlu dilestarikan. Teori, pemikiran, temuan, dan pertanyaan di atas mendasari kajian politik bahasa dalam konteks Indonesia ini, khususnya masyarakat Lamaholot.

Dalam tulisan ini politik bahasa nasional sebagai suatu keputusan politik yang diambil oleh pemerintah dikaji dampaknya terhadap kebudayaan daerah, khususnya atrisi bahasa Lamaholot serta akibat yang mengikutinya di satu sisi, dan terhadap nasionalitas dan/ atau sentimen etnis di sisi lain. Fenomena sosial pokok yang dikaji adalah

dampak keputusan politik bahasa nasional terhadap bahasa dan kelompok etnis Lamaholot serta sentimen nasionalisme dan/ atau etnik yang ditimbulkannya antardua generasi (*across generation*) saat ini.

Masalah

Masalah utama yang dibahas dalam artikel ini adalah tidakkah ada dampak politik bahasa nasional terhadap bahasa dan etnis Lamaholot lintas generasi saat ini? Masalah pokok ini kemudian dioperasionalkan ke dalam submasalah sebagai berikut.

1. Betulkah penerimaan masyarakat penutur “asli” (*native speakers*) bahasa Lamaholot terhadap politik bahasa nasional bervariasi menurut generasi dan komposisi masyarakatnya?
2. Betulkah politik bahasa nasional melahirkan identitas ganda, yakni nasionalis Indonesia dan kelompok etnis Lamaholot ?

KERANGKA TEORI

Sebagai upaya untuk menjelaskan fenomena sosial yang dikaji, argumen teoretis yang dipikirkan adalah sebagai berikut. Hegemoni negara yang sentralistik melalui politik bahasa yang *assimilationist*, yang mempromosikan bahasa nasional (bahasa Indonesia) terhadap kelompok masyarakat/etnis di Indonesia, termasuk masyarakat/etnis Lamaholot melalui pendidikan semenjak Taman Kanak-Kanak, menciptakan situasi konflik dilematis antara tujuan pembentukan negara-bangsa (*nation-state*) di satu sisi, dan pemertahanan dan pengembangan budaya dan bahasa lokal/etnik termasuk kelompok etnis Lamaholot di sisi lain. Dominasi yang efektif terhadap budaya dan bahasa lokal melalui promosi bahasa nasional ini, pada gilirannya, menimbulkan alienasi dan amnesia budaya dan bahasa Lamaholot. Pada masa sekarang ini, demokratisasi dan reformasi dalam bentuk pemberian otonomi, membawa pencerahan tentang hak komunitas minoritas dalam negara-bangsa untuk menjelaskan posisi dan kehadirannya dalam negara-bangsa.

Di samping argumentasi teoretis seperti itu, penjelasan teori Giddens tentang identitas (*plurality of social identities*) juga bisa menjelaskan fenomena ini. Menurut Giddens (2001: 29-30), ketika berbicara tentang identitas, *setting* budaya tempat kita dilahirkan dan menjadi dewasa memengaruhi tingkah laku kita; kenyataan bahwa sejak lahir hingga

mati seseorang bergumul dalam interaksi dengan orang lain tentu saja mengondisikan kepribadiannya, nilai-nilai yang dia pegang, dan tingkah laku yang ditunjukkannya. Dalam proses sosialisasi seperti ini, seseorang mengembangkan identitas⁴ dan kapasitasnya. Identitas, lanjut Giddens, ada dua macam, yakni identitas sosial dan identitas diri. Keduanya secara analitis berbeda, namun sangat erat berhubungan satu dengan yang lain. Identitas sosial (*social identity*) merujuk kepada karakteristik yang diatribusikan kepada individu oleh orang lain dan memberikan markah cara individu tersebut "sama" dengan orang lain. Jadi, identitas sosial melibatkan suatu dimensi kolektif, yaitu identitas yang dimiliki bersama (*shared identities*). Sebaliknya, identitas diri (*self-identity*) menempatkan seseorang terpisah dari orang lain sebagai individu yang berbeda. Identitas diri, lanjutnya, merujuk kepada proses pengembangan diri yang melaluinya seseorang memformulasikan rasa unik tentang dirinya sendiri dan hubungannya dengan dunia di sekitarnya.

Sebagian besar individu, lanjut Giddens, memiliki identitas sosial lebih dari satu atribut (*multiple social identities*) dan hal ini mencerminkan banyaknya dimensi kehidupan manusia. Individu secara terus-menerus bernegosiasi dengan dunia luar yang membantunya menciptakan dan membentuk makna dirinya sendiri. Pluralitas identitas sosial ini dapat menjadi sumber potensi konflik.

Berdasarkan uraian Giddens tentang identitas di atas, dapat dinyatakan bahwa orang Lamaholot sebagai suatu identitas sosial melalui politik bahasa nasional yang diimplementasikan via pendidikan di sekolah, bernegosiasi dengan dunia luarnya, menciptakan dan membentuk dirinya menjadi orang Indonesia. Orang Lamaholot menjadi orang Indonesia. Perubahan seperti ini mungkin serupa dengan pernyataan Giddens (2001: 30), bahwa perubahan identitas dari masyarakat tradisional ke masyarakat modern, suatu perubahan yang menjauh dari faktor-faktor tertentu dan turun-temurun yang semula menjadi penentu formasi identitas (*a shift away from the fixed, inherited factors that previously guided identity formation*). Dengan kata lain, politik bahasa nasional tidak menghilangkan identitas Lamaholot melainkan memberikan atribut tambahan baru (orang Indonesia) kepada atribut yang sudah ada sebelumnya (orang Lamaholot) sehingga memberikan identitas tambahan baru, menjadi identitas ganda kepada orang Lamaholot.

⁴ Cetak miring dibuat sendiri oleh penulis.

METODOLOGI

Metode Penelitian

Penelitian ini menggunakan metode kualitatif yang melihat praktik sebagai aksi, dibentuk oleh makna dan nilai: pemahaman psikologis (*psychological verstehen*) pemahaman empatis (*empathetic understanding*), dan pendekatan yang paling konstruktivis (*most constructivist approaches*) (Denzin dan Yvonna Lincoln 2000: 574-576). Pemahaman subjektif subjek penelitian ini tentang (i) penerimaan dan/ atau resistensi penutur asli bahasa dan budaya Lamaholot terhadap politik bahasa nasional dan (ii) keindonesiaannya dan/ atau kelayaholotannya saat ini fokus penelitian ini.

Lokasi Penelitian

Masyarakat bahasa yang diteliti adalah masyarakat bahasa Lamaholot Barat (LB), yang menurut Keraf (1978) terbagi ke dalam 23 dialek. Struktur masyarakat LB secara sederhana dapat dikelompokkan ke dalam dua kelompok, yakni masyarakat LB yang homogen dan heterogen. Kelompok yang homogen itu berada jauh dari ibukota kabupaten dan jauh dari pusat pelayanan publik, sedangkan kelompok lain berada di dekat atau sekitar ibukota kabupaten dan pusat pelayanan publik dan pemerintahan.

Informan penelitian ini diambil dari empat pulau itu, yakni Flores Timur, Solor, Lembata, dan Adonara. Di Flores Timur, informan kunci diambil dari wilayah Ile Mandiri (Tanjung Bunga, Lewokluok, Baipito, Waibalun, dan Lewolema), Pukaunu (Gerong/Kanada). Di Solor informan kunci berasal dari Pamakayo dan Balaweling. Di Adonara informan kunci berasal dari Waiwadan, Ile Boleng, Klubagolit. Di Lembata informan kunci yang diambil berasal dari Ile Ape, Lamalera, Lebatukan, dan Nubatukan.

Subjek Penelitian

Subjek penelitian ini adalah anggota kelompok masyarakat bahasa LB, yang dalam kesehariannya menggunakan dan memelihara bahasa dan budayanya. Subjek penelitian ini hanya dibedakan atas dua saja, yakni kelompok generasi tua (usia 60-80-an) dan kelompok generasi muda (usia 30 – 50-an). Masing-masing kelompok terdiri dari 25 informan kunci sehingga menjadikan keseluruhan jumlah informan kunci 50 orang.

Informan kunci penelitian ini adalah pemuka masyarakat yang mengetahui atau terlibat secara langsung dalam persoalan yang menyangkut politik bahasa dan penerapannya di dalam masyarakat. Praktisnya mereka adalah orang yang terlibat dalam persoalan politik bahasa, yakni guru, orangtua, dan tokoh masyarakat seperti kepala desa, pegawai negeri sipil atau pensiunan, pemimpin agama, serta anggota masyarakat lain, seperti pemimpin masyarakat adat, dan mereka yang mempunyai kepedulian terhadap persoalan bahasa pada umumnya seperti seniman lokal.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Pengaruh Politik Bahasa terhadap Bahasa Lamaholot

Pengaruh politik bahasa nasional terhadap bahasa Lamaholot dapat dibedakan ke dalam empat cara penerimaan, yakni (i) menerima bahasa Indonesia, (ii) menolak (resisten terhadap) bahasa Indonesia, (iii) atrisi bahasa Lamaholot, dan (iv) menguatkan/memelihara bahasa Lamaholot. Keempat cara penerimaan ini kemudian ikut memberikan warna kepada etnisitas Lamaholot dan nasionalitas Indonesia orang Lamaholot.

Penerimaan masyarakat penutur bahasa Lamaholot terhadap bahasa Indonesia disebabkan oleh setidaknya-tidak dua hal utama, yakni kondisi masyarakat Lamaholot itu sendiri dan kedua oleh karena status dan fungsi bahasa Indonesia itu sendiri. *Pertama*, masyarakat Lamaholot mempunyai kondisi yang sangat bervariasi dan terkotak-kotak ke dalam dialek yang berbeda⁵ serta keengganan untuk menggunakan dialek yang lain daripada dialeknnya sendiri. Hal ini dapat menimbulkan pilihan yang tak terhindarkan kepada penggunaan bahasa yang lain sama sekali dari dialek-dialek itu, yaitu bahasa Indonesia, yang digunakan sebagai instrumen komunikasi di antara sesama Lamaholot. Mungkin di sinilah letak sebab dan bedanya dengan kasus bahasa etnik di negara-negara

⁵ Ingat, bahwa sebagaimana sudah disinggung di bagian depan, variabilitas masyarakat bahasa Lamaholot itu hancur sampai ketinggian *lewo* yang kecil dan etnik Lamaholot merupakan etnik campuran, tidak seperti etnik di daerah kontinental yang relatif tunggal.

kontinental Afrika dan Amerika dibanding kasus bahasa etnik di negara kepulauan seperti Indonesia.⁶

Kedua, dari sudut bahasa Indonesia itu sendiri, status dan fungsi bahasa Indonesia sebagai bahasa nasional/negara yang digunakan di dalam bidang pendidikan dan pengajaran serta berbagai bidang kehidupan berbangsa dan bernegara lainnya yang multi etnik itulah yang membuat penutur asli bahasa Lamaholot menerima dan menggunakannya sebagai bagian dari bahasa dalam kehidupannya, bahasa kedua. Di samping itu, penerimaan terhadap bahasa Indonesia juga merupakan keinginan penutur asli bahasa Lamaholot sendiri, sebagai sesuatu yang lain maupun yang mirip dengan bahasa tetangganya (Melayu Larantuka) yang sekaligus memberikan nilai tambah dalam pergaulannya di tengah masyarakat yang menjadi pusat pemerintahan (Larantuka).

Penerimaan terhadap bahasa Indonesia dengan alasan-alasan seperti ini, pada gilirannya menimbulkan harapan, bahkan semacam “tuntutan”, dari kalangan penutur asli bahasa ini agar etnik yang lain juga menggunakan bahasa Indonesia dalam berkomunikasi antaretnik yang berbeda, dalam ranah publik, dan khususnya dalam pemerintahan. Dengan demikian, dalam pernyataan tersebut tersirat penerimaan penutur asli bahasa Lamaholot terhadap etnik lain akan menjadi lebih baik bila etnik lain itu menggunakan bahasa Indonesia dalam berkomunikasi dengannya, terlebih dalam ranah publik dan pemerintahan.

Resistensi masyarakat penutur asli bahasa Lamaholot terhadap bahasa Indonesia pada awalnya dirasakan oleh generasi tua. Seiring dengan perjalanan waktu dan perkembangan zaman, resistensi penutur bahasa itu mulai berkurang, bahkan hampir tidak ada, baik generasi tua itu sendiri maupun, lebih-lebih, generasi muda. Resistensi itu terjadi

⁶ Perhatikan kasus wolofisasi yang terjadi di Afrika dan kasus Quebec di Canada, serta (mungkin juga) Puerto Rico, Amerika Serikat. Wolofisasi di Afrika relatif lebih luas dan masyarakatnya tidak terkotak-kotak lagi seperti halnya masyarakat Lamaholot ke dalam pulau-pulau dan Paji-Demon yang saling-silang. Di samping itu, bahasa yang diperkenalkan di Afrika tidak sama dengan di Indonesia. Wolofisasi di Afrika terjadi karena bahasa yang dikenalkan adalah bahasa penjajah, sedangkan Indonesianisasi yang terjadi di Indonesia yang dikenalkan adalah bahasa Indonesia dan bahasa Indonesia bukan bahasa penjajah, bahkan bukan milik salah satu etnik secara eksklusif melainkan telah terlebih dahulu menjadi lingua franca di daerah pesisir wilayah Indonesia sekarang, termasuk di wilayah Lamaholot sendiri. Demikian pula bedanya dengan Quebec di Canada yang terlebih dahulu sudah didominasi oleh masyarakat yang berbicara bahasa Prancis dan Puerto Rico, Amerika Serikat, yang terlebih dahulu sudah didominasi oleh masyarakat yang berbicara bahasa Spanyol (lihat Schmid 2001:137138; 175). Di samping bahasa, Quebec dan Puerto Rico yang sama-sama memiliki homogenitas yang lain selain bahasa, yakni agama.

bukan karena bahasa Indonesia itu sendiri, melainkan karena beberapa metode pengajaran yang diberikan oleh guru bahasa Indonesia (bahasa Melayu) waktu itu, dan karena tuntutan untuk menggunakan bahasa Lamaholot dalam ranah adat istiadat (sampai sekarang) yang dirasakan lebih ekspresif mewakili hati dan rasa kelamaholotannya daripada menggunakan bahasa lain, termasuk bahasa Indonesia. Di samping itu, bagi generasi ini juga, penggunaan nama dan simbol Lamaholot lebih menjadi pilihan untuk memelihara rasa kelamaholotannya daripada nama dan simbol lain yang mencerminkan adat istiadat dan budaya etnik lainnya. Di sini pula sebenarnya terdapat resistensi terhadap bahasa negara Indonesia yang feodalistis dan tidak egaliter. Resistensi menjadi sangat nyata bila bahasa etnik atau golongan agama tertentu atau yang lainnya (saja) yang digunakan dalam ranah publik dan pemerintahan, khususnya oleh pejabat dalam media massa seperti surat kabar dan siaran televisi nasional. Pemeliharaan kelamaholotan, akhir-akhir ini juga mulai disuarakan oleh generasi muda Lamaholot yang dalam pergaulannya dengan etnik lain akhirnya menemukan bahwa tidak ada salahnya mereka juga menggunakan dan memelihara simbol-simbol kelamaholotannya dalam negara yang multietnik ini. Pemeliharaan kekhasan etnik ini dimaksudkan untuk menunjukkan identitasnya sekaligus memperkaya khasanah budaya bangsa multietnik ini

Atrisi atau pengurangan profisiensi penutur asli bahasa Lamaholot terhadap bahasanya sendiri adalah konsekuensi yang hampir tidak dapat dielakkan akibat penyusupan bahasa Indonesia ke dalam kehidupannya sejak awal (melalui pendidikan) dan dalam berbagai aspek kehidupan lainnya. Hal ini sangat dirasakan di dalam komunitas Lamaholot yang heterogen, yang berada dekat dengan atau di dalam pusat pemerintahan dan pelayanan publik yang dalam kesehariannya penggunaan bahasa Indonesia merupakan kelaziman. Dalam kelompok masyarakat ini kecemasan tentang atrisi bahasa Lamaholot diakui tidak saja oleh generasi tua, tetapi juga oleh generasi mudanya. Kecemasan yang mungkin lebih cocok diimbuhi dengan keputusan. Meskipun demikian, anggota kelompok masyarakat ini juga menaruh harapan akan penyelamatan bahasa sebagai aset budaya khas daerahnya.

Pada sisi lain lagi, dampak politik bahasa nasional juga memunculkan pemeliharaan bahasa Lamaholot. Keinginan dan usaha pemeliharaan bahasa (dan budaya) Lamaholot ini lebih dirasakan dan dilaksanakan di

dalam masyarakat Lamaholot yang pekat terkonsentrasi dan terisolasi dari pencampurannya dengan etnik lain. Di dalam kelompok ini bahasa Lamaholot secara alamiah digunakan dan terpelihara dengan baik. Hal ini sejalan dengan Laponce (dalam Hawkesworth dan Kogan 1992:592-595) ketika membicarakan homogenitas teritorial kebahasaan (*linguistic territorial homogeneity*).⁷ Kecemasan tentang atrisi tidak dirasakan di dalam masyarakat ini.

Penggunaan satu bahasa tidak berarti melenyapkan bahasa yang lain. Bahasa yang satu diperlukan dalam ranah yang satu, sedangkan bahasa yang lain diperlukan dalam ranah yang lain lagi. Hal ini sangat disadari oleh pendiri negara-bangsa sejak awal ketika merencanakan wujud negara-bangsa yang hendak dibangun melalui Sumpah Pemuda. Khusus untuk bahasa, bunyi sumpah pemuda bukannya “mengaku berbahasa satu” melainkan “menjunjung tinggi bahasa persatuan, bahasa Indonesia”. Oleh karenanya, tidak perlu dan tidak boleh menghilangkan keragaman bahasa yang ada bila kita setia kepada sumpah itu.

Selain itu, mengikuti pemikiran Orwell yang novelnya mengkritik orthodoxy Marxis, pemerintah hendaknya tidak memelihara suatu orthodoxy di dalam masyarakat bahwa masyarakat bahasa pluralis tidak baik untuk memelihara persatuan dan kesatuan bangsa, atau bahwa pluralitas mengancam kesatuan bangsa. Orthodoxy seperti itulah yang memberikan pembenaran terhadap upaya standarisasi bahasa dalam semua aspek atau ranah kehidupan bangsa dengan hegemoni bahasa Indonesia dan homogenisasi masyarakat bahasa Indonesia.⁸ Bila ini terjadi, seperti halnya kritik Orwell (1946) terhadap standarisasi bahasa Inggris, pemerintah membuat standarisasi bahasa berjalan bersamaan dengan standarisasi pikiran. Hal ini mendudukkan penguasa pada pihak yang memproduksi makna dan masyarakat menjadi penggunanya saja. Sementara itu, dalam realitas yang dapat diamati (*observable reality*) tidaklah demikian. Realitas objektif adalah bahwa tetap ada bentuk-bentuk bahasa yang tidak standar, yang justru digunakan oleh mayoritas anggota masyarakat. Oleh karena itu, bahasa manusia tidak dapat diseragamkan.

⁷ Bandingkan dengan “hak komunitas bahasa tuan rumah (the rights of host language community)”

⁸ Kecenderungan mau melihat Indonesia yang satu ini juga bisa menimbulkan sikap ketidaktoleranan masyarakat Indonesia akan perbedaan, bahkan ada juga pendapat yang mengatakan bahwa orang takut dengan perbedaan. Masyarakat Indonesia ini heterogen dan mungkin tidak akan bisa menjadi homogen.

Pengaruh Politik Bahasa terhadap Etnisitas dan Nasionalitas Orang Lamaholot

Politik bahasa nasional yang asimilasionist itu, yang sejak dulu diyakini sebagai pintu masuk ke suatu pemahaman diri kolektif suatu kelompok (nasionalisme kultural), mempunyai dampak terhadap etnisitas dan nasionalisme orang Lamaholot. Dampak tersebut dapat dilihat dari sudut pandang enam kriteria Smith (1986: 109-110 dalam Johnson 2001: 169) tentang *ethnic origins of nations* maupun yang lebih khusus lagi dari segi *linguistic accomodation* yang disampaikan Giles dan Powesland (1975,1977)

Etnisitas orang Lamaholot dalam perjalanan waktu dan sejarah, bukanlah kelompok etnis yang tunggal, melainkan berasal dari dan terjalin melalui proses pembauran berbagai unsur budaya. Lamaholot itu sendiri merupakan generalisasi secara etik dan bukan sebuah emik yang secara umum dikenal di seluruh kalangan Lamaholot. Meskipun demikian, kata itu mulai berpengaruh untuk membangkitkan kenangan tentang keterikatan dan keterkaitan kelompok-kelompok Lamaholot yang ada sekarang tentang kesamaan asal-usul, mitos, kenangan historis, tanah atau daerah asal usul, adat, dan agamanya.

Keterikatan etnik Lamaholot terhadap tanah asal-usul atau kelahiran merupakan keterikatan khusus, yang dalam hal-hal tertentu di tempat tertentu keterikatan ini bahkan lebih kuat (diutamakan) daripada darah dan keturunan. Etnisitas orang Lamaholot terpecah-pecah ke dalam kelompok yang ada dan pada umumnya ke dalam Lewo. Meskipun begitu, akhir-akhir ini cenderung meluas bergantung pada kepentingan dan tidak bersifat permanen. Perluasan pemahaman etnisitas orang Lamaholot ini merupakan proses sosialisasi yang alamiah akibat interaksi sesama anggota masyarakat Lamaholot maupun antaranggota masyarakat itu dengan masyarakat. Sebagaimana dikatakan oleh Giddens (2001: 29), dalam proses sosialisasi kita mengembangkan suatu rasa identitas, identitas sosial maupun identitas diri. Hal ini sejalan dengan pernyataan Mendieta (dalam Alcoff dan Eduardo Mendieta 2003: 407), yakni identitas tidak pernah satu suara (*univocal*), tidak pernah tetap (*stable*) atau tak bercela (*innocent*). Identitas, lanjutnya, selalu merupakan suatu pencapaian (*an accomplishment*) dan sebagai suatu proyek yang tidak pernah berhenti (*a ceaseless project*).

Etnisitas orang Lamaholot, bila ditempatkan dalam persoalan bahasa khususnya menurut cara pandang Giles dan Powesland (1975, 1977) tentang *linguistic accomodation*, menunjukkan hal yang menarik. Di antara sesama Lamaholot di dalam wilayah Lamaholot lebih cenderung menggunakan bahasa Indonesia kalau bukan modus divergensi (menggunakan bahasa (dialek)nya sendiri) untuk mempertegas *in-group*.⁹ Di antara sesama Lamaholot di luar wilayah Lamaholot lebih cenderung digunakan modus konvergensi¹⁰ (menggunakan bahasa Lamaholot yang lebih diterima) dan/atau menggunakan bahasa Indonesia, seperti halnya dalam komunikasi dengan anggota kelompok etnik Indonesia non-Lamaholot lain. Dengan demikian, politik bahasa mempunyai dampak terhadap pemberian pilihan bagi orang Lamaholot, yang tidak satu itu. Bahasa Indonesia dijadikan pilihan yang “aman” dalam berkomunikasi dengan sesama anggota kelompok etnik Lamaholot, baik di dalam wilayah Lamaholot sendiri maupun di luar wilayah Lamaholot, di antara sesama Lamaholot maupun dengan mereka yang non-Lamaholot. Oleh karena itu, bahasa Indonesia menjadi “pengikat” lapis kedua bagi sesama Lamaholot dan “pengikat” lapis pertama antara orang Lamaholot dan orang Indonesia etnik non-Lamaholot lainnya.

Di pihak lain, penggunaan bahasa (etnik) Lamaholot (*ethnolinguistic vitality*) akhir-akhir ini cenderung menjadi trend untuk menggalang dukungan politik dari kelompok Lamaholot dalam berbagai kegiatan politik, baik di wilayah Lamaholot sendiri maupun di luar Lamaholot. Meskipun begitu, pemanfaatan kesamaan bahasa ini tidak dengan sendirinya menghilangkan perbedaan yang ada di antara mereka karena memang antara sesama Lamaholot perbedaan itu masih dan tetap terpelihara dengan baik. Loyalitas terhadap bahasa kelompoknya sendiri (*linguistic loyalty*) dan toleransi terhadap perbedaan yang ada di antara kelompok sesama bahasa Lamaholot ini menurut penulis

¹⁰ Di sini penggunaan bahasa Lamaholot dari kelompok mana saja tidak menjadi persoalan yang berarti karena tujuannya untuk menciptakan kesan persatuan sehingga walaupun ada perbedaan, perbedaan itu diabaikan.

⁹ Seperti umumnya tujuan akomodasi bahasa, yakni sebagai penyesuaian identitas yang dilakukan untuk meningkatkan status kelompok dan menciptakan kesenangan, hal ini menjadi tidak berlaku bila tujuan jelas-jelas untuk mendapatkan penerimaan atau mendatangkan kesan sebagai bagian dari kelompok. Untuk maksud ini, pilihan terhadap penggunaan bahasa yang lebih cocoklah (*favourable*) yang dilakukan.

membuat orang Lamaholot lebih mudah menerima perbedaan yang ada (kalau tidak mau dikatakan sebagai “terbiasa” menerima perbedaan). Hal ini terjadi karena kemajemukan masyarakat Lamaholot¹¹ itu sendiri yang dalam kesehariannya hidup saling bergantung antara kelompok satu dan yang lain.

Nasionalisme (Indonesia) orang Lamaholot dibangun melalui bangku sekolah yang diberikan lewat pendidikan dan pengajaran yang ada pada setiap tataran pendidikan melalui pendidikan bahasa Indonesia, sejarah dan pendidikan moral Pancasila serta mata pelajaran lain. Nasionalisme orang Lamaholot dibangun sejak lama melalui pendidikan. Hal itu juga membangun harapan sekian lama akan perbaikan nasib dan kemakmuran hidup dalam bentuk kemudahan-kemudahan mendapatkan lapangan pekerjaan menyambung hidup keluarga. Nasionalisme dalam harapan ini tak kunjung datang sehingga memaksa mereka pergi pulang merantau, bahkan hingga ke negeri seberang, negeri yang dalam pengamatan para perantau tidak lebih kaya daripada, Indonesia, negerinya sendiri. Nasionalisme (Indonesia) mereka adalah nasionalisme yang menumbuhkan harapan dan tuntutan kepada pembesar dan pengelola negara dan bangsa ini untuk tidak hanya memperkaya diri dan berdiri untuk melayani kepentingan semua etnik (bukan etniknya sendiri), termasuk etniknya yang terkesan terlupakan. Nasionalismenya adalah nasionalisme yang mengharap dan menuntut keadilan sosial bagi seluruh rakyat Indonesia.

Nasionalitas orang Lamaholot tidak perlu dipertentangkan dengan rasa kelamaholotannya dan, dalam banyak hal, keduanya ada dalam relasi yang sangat harmonis dan saling melengkapi karena nasionalitas dan etnisitas mempunyai entitasnya sendiri-sendiri. Loyalitas orang Lamaholot terhadap bangsa dan negara ini sejalan dengan loyalitasnya terhadap kultur dan bahasanya dalam ranahnya sendiri-sendiri, bahkan bila diperlukan saling melengkapi.

Oleh karena itu, nasionalisme Indonesia juga tidak perlu meniadakan etnisitas (Lamaholot) ataupun sebaliknya. Nasionalisme Indonesia yang ditumbuhkan kemudian (melalui pendidikan di sekolah) telah menjadi milik mereka tanpa perlu menghilangkan etnisitas mereka yang lebih

¹¹ Tentang kemajemukan masyarakat Lamaholot, sebagai salah satu contoh kasus, Barnes (2004) dalam *Antropologi Indonesia* 74, tahun 2004 melaporkan hasil penelitiannya di Witihama, Adonara.

dahulu ada dan akan tetap ada. Nasionalisme dalam negara-bangsa yang multietnik ini dihayati bukan sebagai fenomena antropologis melainkan sebuah ideologis, nasionalisme sipil. Nasionalisme yang dihayati juga bukan sebagai nasionalisme yang tidak toleran dan kondusif, yang melekat pada autoritanisme, melainkan nasionalisme yang *co exist* dengan etnisitas.

Nasionalisme (Indonesia) orang Lamaholot dengan harapan akan peningkatan kehidupan yang layak dan bebas dari kemiskinan mulai lebih dirasakan dalam perhatian pembangunan di era desentralisasi. Pembentukan kabupaten Lembata yang jelas berdampak terhadap pertumbuhan ekonomi masyarakat (Lamaholot) di daerah itu, membangkitkan harapan baru bagi masyarakat Lamaholot, di daerahnya dan di luar daerah. Terwujudnya harapan baru itu akan mengimbau pulang para perantau ke bumi pertiwi, mendulang emas di negerinya sendiri, membangun dan melayani tanah air sendiri.

Bagaimana memelihara dan mengembangkan etnisitas (dan nasionalitas) dalam negara-bangsa adalah persoalan memberikan ruang hidup sesuai dengan ranahnya. Bila hendak memelihara bahasa dan budaya etnik, ruang gerak dan hidup bahasa dan budaya etnik itu perlu diberikan sesuai dengan ranahnya. Di sini mungkin bisa dikutip pandangan Geertz ketika berbicara tentang bangsa dan negara sebagaimana dikutip Hardiman dalam Kymlicka (2003:vii-ix). Negara (*country*) dan bangsa (*nation*), menurutnya, adalah pasangan konsep yang kalau keduanya disamaratakan begitu saja, konsep yang pertama (negeri) akan ditelan oleh yang terakhir (bangsa). Hal ini merupakan imajinasi yang mengecoh karena seolah-olah sebuah negeri didiami oleh satu bangsa saja. Bangsa dijelaskan sebagai kumpulan orang dengan bahasa, darah, sejarah, dan tanah yang sama dan negeri sebagai teritorium atau tanah dari kumpulan orang itu. Imajinasi ini baru disadarkan kekeliruannya oleh perang Balkan. Yugoslavia tercabik-cabik secara internal oleh kekuatan-kekuatan nasional yang sekarang menjadi negara-negara kecil. Jika negeri dan bangsa ingin tetap didekatkan satu sama lain, lanjut Hardiman, mungkinkah dengan memberi makna yang berbeda untuk "bangsa"? Menurut Hardiman (dalam Kymlicka 2003:viii-ix), yang mengutip Geertz (1996: 64), "kita membutuhkan sebuah politik baru: sebuah politik yang melihat penegasan diri, etnik, religi, ras, bahasa, dan regional tidak sebagai irrasionalitas masa silam, yang harus ditekan

atau diatasi. Suatu politik yang memperlakukan berbagai ungkapan kolektif, tidak sebagai kegilaan yang dilecehkan ataupun sebagai emosi yang tak terkenal, melainkan menghadapi berbagai ungkapan kolektif seperti juga menghadapi ketidaksamaan, penyalahgunaan kekuasaan, dan problem-problem sosial lainnya.” Bangsa, lanjut Hardiman, seharusnya lebih dilihat sebagai *civic nation* daripada *ethnic nation*.

Sebuah politik baru seperti yang dikemukakan oleh Hardiman ini nampaknya sama seperti yang dikemukakan juga oleh Hefner (2007) ketika membahas politik multikulturalisme. Menurut Hefner, jalan menuju demokrasi dan pluralisme civic harus bervariasi. Perlu dibangun sebuah lingkup partisipasi publik yang demokratis, dan didasarkan pada sebuah budaya kewarganegaraan yang inklusif. Demokrasi tidak hanya bergantung pada masyarakat sipil dan struktur politik formal, tetapi juga pada suatu sinergi antara negara dengan masyarakat yang memperdalam disposisi demokratis negara maupun masyarakat. Perspektif pluralis mengenai demokrasi dan kewarganegaraan multikultural melihat jika ada segmen-segmen tertentu dalam masyarakat yang dihalangi dari partisipasi publik oleh kemiskinan atau diskriminasi historis, jangan kita heran jika beberapa anggota kelompok yang tidak diuntungkan itu menuntut langkah-langkah istimewa¹² untuk mengakses sumber-sumber yang dibutuhkan bagi partisipasi yang lebih penuh. Hal itu mungkin sekali mengarah pada seruan-seruan bagi suatu kewarganegaraan yang dibeda-bedakan (*differentiated citizenship*).¹³

Lebih lanjut Hefner mengatakan, jika sebagai hasil dari kecelakaan sejarah atau diskriminasi secara sengaja, salah satu segmen penduduk tidak diberi kesempatan-kesempatan tadi, tidak ada yang tidak demokratis atau tidak adil selain daripada pemberian sumber-sumber bagi perbaikan peluang hidup penduduk yang tidak diberi hak. Hefner menegaskan bahwa tidak ada kontradiksi antara kewarganegaraan demokratis dengan program-program penyetaraan¹⁴ seperti itu, jika

¹² Cetak miring dibuat oleh penulis, bukan aslinya, dengan maksud agar dianalogikan dengan tuntutan-tuntutan perlakuan khusus, seperti otonomi, otonomi khusus, daerah istimewa, daerah khusus, dan sebagainya.

¹³ Istilah ini dipakai Hefner (2007:86) yang mengutip Parekh (1991) yang merujuk kepada pembedaan-pembedaan institusional di antara warga negara yang didasarkan pada etnisitas, gender, ras, atau entah apa pun, untuk memberikan layanan-layanan istimewa kepada kelompok-kelompok yang tidak diuntungkan itu untuk memperbaiki nasib mereka. Hefner mengakui bahwa hal ini mungkin akan dilihat sebelah mata oleh pasar liberal ataupun akan dikutuk oleh democrat simplisan sebagai “pemaksaan hak-hak kelompok” lebih tinggi daripada ‘hak-hak individual’.

¹⁴ Cetak miring dibuat oleh penulis sendiri sebagai kata kunci.

tujuan mereka dinyatakan dengan tegas dan jelas sebagai usaha untuk menciptakan kondisi bagi partisipasi yang sama. Dengan kata lain, lanjutnya, suatu kewarganegaraan yang dibeda-bedakan menurut etnik, agama, dan jender bisa menjadi sebuah stasiun kecil di tengah jalan panjang menuju partisipasi penuh bagi semua orang.

Nasionalisme bahasa tidak perlu membuat kita mempunyai hanya satu bahasa. Bahkan, lebih daripada nasionalisme bahasa, nasionalisme saat ini lebih berhubungan dengan kesamaan pengalaman, senang dan susah yang dialami bersama, serta kesamaan kemakmuran. Ketidaksamaan kemakmuran merupakan ancaman utama bagi nasionalisme itu sendiri, bukan ketidaksamaan bahasa yang mengancam nasionalisme.

Nasionalisme Indonesia, yang oleh Dhakidae (2003) dikatakan sebagai agama baru yang sudah dengan susah payah disebarakan melalui pendidikan, dalam kenyataannya sudah tersebar ke kalangan bawah, termasuk kalangan masyarakat Lamaholot. Dia bukan lagi menjadi agama baru dan milik segelintir orang nasionalis. Nasionalisme sudah menjadi bayangan dan harapan masyarakat bawah sejak mulai ditanamkannya. Nasionalisme itu sekarang sudah menjadi pengalaman dan pengamatan masyarakat bawah. Pengalaman nasionalisme mereka terusik oleh pengamatan dan pengalaman ketidakadilan dalam berbagai aspek kehidupannya di sekitarnya. Nasionalisme mereka yang terusik karena merasa ditinggalkan sendiri jauh di belakang saudara-saudaranya di tempat lain. Nasionalisme mereka yang terusik karena tidak terangkat dari kemiskinan. Apa yang terjadi mungkin lebih tepat dikatakan sebagai nasionalisme yang mengusik etnisitasnya dan bukannya etnisitas yang mengusik nasionalismenya. Artinya, rasa nasionalisme menjadi terusik ketika mereka melihat kelompoknya tertinggal dari kelompok etnik lain; bukan karena etnisitas mereka yang memenangkan rasa nasionalismenya.

Di samping itu, dalam pengamatan dan berbagai wawancara dengan informan dan tokoh masyarakat, tidak terdengar sekalipun pemikiran separatis yang selama ini ditakuti oleh sebagian besar kalangan yang menyebut dirinya nasionalis. Hal ini terjadi mungkin karena kesadaran akan ketakberdayaan secara ekonomi, politik, dan sebagainya. Namun, bila kita memberikan alasan hanya sampai di situ, hasil proyek nasionalisme pendidikan Indonesia di daerah itu terabaikan. Mungkin dari situ pula, dapat lebih dipahami alasan Timor Timur tidak lagi

menjadi bagian dari Republik ini dan sekarang menjadi Timor Leste, yang sedang membangun harapan baru.

Implikasi temuan penelitian ini terhadap bahasa, etnisitas, dan nasionalisme orang Lamaholot dalam kaitannya dengan teori yang digunakan memunculkan pertanyaan politik bahasa seperti apakah yang perlu diterapkan di dalam negara-bangsa yang multietnik ini? Menurut hemat penulis, politik bahasa yang tetap menjunjung tinggi bahasa persatuan, bahasa Indonesia, tetapi juga tidak menghilangkan atau mengabaikan bahasa etnik. Politik bahasa yang tidak hanya mempromosikan bahasa Indonesia sebagai bahasa persatuan, melainkan juga politik bahasa yang menghargai, mengakui, memelihara, dan memberikan ruang hidup yang baik bagi bahasa etnik. Dengan penghargaan, pengakuan, pemeliharaan, dan pemberian ruang hidup yang baik bagi bahasa etnik, kelompok-kelompok etnik yang ada akan merasa diakui, dihargai, dan diterima keberadaannya sebagai bagian dari negara kesatuan yang multietnik ini. Negara yang dimiliki dan memilikinya bersama, negara yang bukan memiliki dan dimiliki etnik tertentu saja.

Dalam rangka menumbuhkan nasionalisme Indonesia, tentu saja bukan hanya politik bahasa, yang perlu dilaksanakan, karena dia akan segera berubah atau sekadar menjadi instrumental bila tidak diikuti dengan nasionalisme kemakmuran (*an imagined welfare community*). Bangsa yang dibayangkan versi Anderson (2001a), khususnya dalam hal bahasa (yakni nasionalisme bahasa), mungkin sudah berhasil dicapai di Indonesia. Dalam hal ini bahasa Indonesia sudah berhasil menjadikan orang Lamaholot, khususnya atau Indonesia, umumnya, sebagai suatu komunitas terbayang (*an imagined language community*). Namun, nasionalisme linguistik itu saja tidak cukup

Lebih daripada itu, temuan ini memperlihatkan bahwa dalam era globalisasi dan desentralisasi saat ini, masyarakat yang satu itu menjadi lebih nyata, bukan sekadar dibayangkan (apalagi hanya membayangkannya satu segi bahasa saja). Masyarakat itu menjadi nyata dalam pengamatan dan pengalaman hidup; tentang penderitaan dan kemakmuran yang samalah yang dapat menyatukan masyarakat.

Etnisitas dan nasionalitas orang Lamaholot merupakan dua atribut atau identitas yang dimiliki oleh orang Lamaholot selain atribut-atribut lain.

Mendieta (dalam Alcoff dan Mendieta 2003: 408) menyatakan

"Our identities...are a matter of positionality, or locality. An Identity is not a prius, object, or substratum, or essential substance. It is a social locus, and a social locus is an imagined and imaginary topos. This place or locality is a function of social topography, or how forces determine a field of forces. We move, or are in the process of moving, through those fields of forces. Social topographies themselves have changed in accordance with the stability and potentiality of some of the forces that constituted the web of forces determining the space of social interaction"

Identitas-identitas seseorang itu adalah persoalan posisionalitas atau lokalitas. Identitas tidak merupakan sesuatu yang ada di depan, suatu objek, atau tingkatan, atau suatu substansi yang esensial. Identitas merupakan suatu lokus sosial, dan bahwa lokus sosial itu sebenarnya adalah suatu peta yang terbayangkan, peta imajiner. Tempat atau lokalitas ini merupakan fungsi dari suatu topografi sosial, atau bagaimana kekuatan-kekuatan menentukan suatu medan kekuatan. Kita bergerak, atau ada dalam suatu proses bergerak, melalui medan-medan kekuatan itu. Topografi-topografi sosial itu sendiri telah berubah sejalan dengan perubahan stabilitas dan potensialitas, yang menentukan ruang interaksi sosial.

Menurut Mendieta (dalam Alcoff dan Mendieta 2003), dahulu negara-bangsa sebagai suatu maujud ekonomi politis muncul atau dibentuk sebagai interaksi identitas-identitas yang relatif stabil dan membentuk satuan-satuan geopolitis. Negara-negara bangsa itu berkembang melalui dan di dalam kancan proyek imperial dan kolonial, proyek yang diberikan sanksi dan dipersyaratkan/diminta oleh misi peradaban (*civilizational mission*).¹⁵ Proyek nasionalisme seperti ini telah membawa tidak hanya peperangan internal untuk unifikasi dan pasifikasi, tetapi juga perang imperial demi ekspansi peradaban itu sendiri. Dalam kacamata analisis sistem dunia, lanjutnya, pusat pengaturan sistem itu (*the managing center of the system*) berpindah dari satu bangsa ke bangsa lain bergantung pada bangsa (penjajah¹⁶) manakah yang sedang mengontrol sarana pokok ekonomi dunia dan militer

¹⁵ Ingat diskusi tentang nasionalisme versi Prancis di sebagian tanah jajahannya seperti di Afrika.

¹⁶ Kata dalam kurung ditambahkan sendiri oleh penulis.

Saat ini, dalam era globalisasi, proyek unifikasi dipertanyakan. Apakah perbedaan yang ada dalam negara-bangsa yang multi-etnik telah berhasil diseragamkan melalui proyek unifikasi seperti itu? Apakah proyek seperti itu berhasil menciptakan identitas tunggal yang terbayangkan (*a single imagined identity*)? Penelitian ini dan berbagai penelitian yang dikutip dalam disertasi ini sudah membuktikan bahwa proyek itu tidak berhasil, gagal. Etnisitas yang tertekan dan cenderung diabaikan oleh nasionalisasi pada waktu yang lalu kembali mendapatkan momentumnya yang tepat untuk revitalisasi pada era globalisasi ini.

DAFTAR PUSTAKA

- Alcoff, Linda Martin and Eduardo Mendieta (eds). 2003. *Identities Race, Class, Gender, and Nationality*. Melbourne: Blackwell Publishing.
- Anderson, Benedict R.O'G 1990. *Kuasa Kata: Jelajah Budaya-Budaya Politik di Indonesia*. Yogyakarta: Matabangsa.
- _____. 2001a. *Komunitas-Komunitas Terbayang*. (Terjemahan dari *Imagined Communities*). Yogyakarta: Insist & Pustaka Pelajar.
- _____. 2001b. "Western Nationalism And Eastern Nationalism; Is there a differences that matters?" dalam *New Left Review* 9 May Jun 2001. pp3142. <http://www.newleftreview.net/NLR24302.Shtml>.
- Barnes, R.H.1993. "Lamaholot", dalam Paul Hockings (ed).1993. *Encyclopedia of World Cultures* Vol.V.,East and Southeast Asia.
- _____.2004a. "Keragaman dan Persatuan Masyarakat di Witiham, Adonara", dalam *Antropologi Indonesia* 74, 2004.
- _____.2004b. "Community Diversity and Unity in Witiham, Adonara", dalam *Antropologi Indonesia* Special Volume, 2004.
- Bourdieu, Pierre. 1977. *Outline of A Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____.1992. *Language and Symbolic Power*. Translated by Gino Raymond and Matthew Adamson, Edited and Introduced by John B. Thompson. Cambridge: Polity Press.
- Budiman, Manneke. 1999. "Jatidiri Budaya dalam Proses "Nation-Building di Indonesia Mengubah Kendala Menjadi Aset" dalam *WACANA*, Jurnal Ilmu Pengetahuan Budaya Vol. 1 No.1, 1999. Jakarta: Fakultas Sastra Universitas Indonesia.
- Chomsky, N. 1979. *Language and Responsibility*. London: Harvester.
- Coulmas, Florian. (Ed.) 1998. *The Handbook of Sociolinguistics*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Davies, Alan dan Catherine Elder. (Eds.). 2004. *The Handbook of Applied Linguistics*. Malden, MA: Blackwell Publishing Ltd. Ethnic Studies Report, Vol. XV. No.2.

July 1997.

- Denzin, Norman K dan Yvonna S. Lincoln. 2000. *Handbook of Qualitative Research*. 2nd Edition. London: Sage Publications, Inc.
- Dhakidae, Daniel. 2001. "Memahami Rasa Kebangsaan dan Menyimak Bangsa sebagai Komunitas-komunitas Terbayang". Dalam Benedict Anderson. 2001. *Imagined Communities, Komunitas-komunitas Terbayang*. Yogyakarta: Insist.
- _____. 2003. *Cendekiawan dan Kekuasaan dalam Negara Orde Baru*. Jakarta: Penerbit PT Gramedia Pustaka Utama.
- Djohan, Djohermansyah. 2002. "Fenomena Etnosentrisme dalam Penyelenggaraan Otonomi Daerah", dalam *Jurnal Ilmu Pemerintahan Masyarakat dan Ilmu Pemerintahan Indonesia*, Edisi No.16. Tahun 2002. Hal .53-71.
- Dorian, N. 1998. "Western language ideologies and small language prospects", Dalam L. Grenoble and L. Whaley (eds.). *Endangered Language: Language Loss And Community Response* (pp. 3-21). Cambridge: Cambridge University Press.
- Edwards, John. 1985. *Language, Society and Identity*. New York: Basil Blackwell Inc.
- Foley, William A. 1997. *Anthropological Linguistics: An Introduction*. Oxford: Blackwell Publishers Inc.
- Gadellii, K.E. 1999. *Language Planning: Theory And Practice, Evaluation of Language Planning Cases Worldwide*. Paris: United nations Educational Scientific and Cultural Organization.
- Gal.S. 1998. "Multiplicity and Contention Among Language Ideologies" dalam B.B. Schieffell, K.A. Woolard, & P.V. Kroskirty (Eds.). *Language Ideologies: Practice and Theory*. (pp.445-9). New York and Oxford: Oxford University Press.
- Geertz, Clifford. 1996. *Welt in Stuecken. Kultur und Politik am Ende des 20 Jahrhunderts*, Passagen-Verlag, Wien.
- Gellner, E. 1983. *Nation and Nationalism: New Perspectives on the Past*. Oxford: Basil Blackwell.
- Giddens, Anthony. 2001. *Sociology*. 4th Edition. Cambridge, UK: Polity Press.
- Giles, H. and Powesland, P. 1975. *Speech Style and Social Evaluation*. London: Academic Press.
- Groeneboer, Kees. 1993. "Politik Bahasa pada Masa Hindia Belanda". dalam *WACANA Jurnal Ilmu Pengetahuan Budaya* Vol.1 No.1,1999. Hal. 32-48. Jakarta: Fakultas Sastra Universitas Indonesia.
- Halim, Amran. 1984. *Politik Bahasa Nasional 1*. Jakarta: PN Balai Pustaka.
- Haryatmoko, J. 2003. *Etika Politik dan Kekuasaan*. Jakarta: Penerbit Buku Kompas.
- Hawkesworth, M. E. and Maurice Kogan. 1992. *Encyclopedia of Government and Politics*. Volume 1,2. New York: Routledge, Chapman and Hall. Inc.
- Hefner, Robert W. (Ed). 2007. *Politik Multikulturalisme: Menggugat Realitas Kebangsaan*. Yoktakarta: Penerbit Impulse-Kanisius.
- James, Paul. 1996. *Nation Formation Towards a Theory of Abstract Community*.

- London: Sage Publications.
- Johnson, Nancy Kwang. 2001. "Senegalese "into Frenchmen"? The Politics of Language, Culture, And Assimilation (1891-1960)". Disertasi Ph.D. Faculty of Graduate School, Cornell University.
- Joseph, J.E. 2003. *Language and Identity: National, Cultural, Personal*. Basingstoke & New York: Palgrave Macmillan
- Kawamoto, Kevin. J.1993."Hegemony and Language Politics in Hawaii" WA. World Englishes. Volume 12 Issue 2 Page 193-2007, July 1993.
- Keraf, Gorys.1978. *Morfologi Bahasa Lamalera*. Ende: Percetakan Nusa Indah.
- Konig, Matthias. 1999. "Cultural diversity and language policy". dalam *UNESCO* 1999. ISSJ 155/1999. pp. 401-408. Oxford: Blackwell Publishers.
- Kymlicka, Will. 2003. *Kewargaan Multikultural Teori Liberal mengenai Hak-hak Minoritas*. Terjemahan. (*Multicultural citizenship: a liberal theory of minority right*) . Jakarta: Penerbit PT Pustaka LP3ES Indonesia.
- Laponce, J. A. 1992. Language and Politics dalam Hawkesworth, M. E and Maurice Kogan. *Encyclopedia of Government and Politics*. Volume 1, New York: Routledge, Chapman and Hall. Inc.
- _____. 2004."Minority Languages and Globalization". University of British Columbia. Internet.
- May, Stephen. 2001. *Language and Minority Rights: Ethnicity, Nationalism and the Politics of Language*. Edinburg: Perason Education Limited.
- Moeliono, Anton. M. 1985. *Pengembangan dan Pembinaan Bahasa, Ancangan Alternative di dalam Perencanaan Bahasa*. Jakarta: Penerbit Djambatan.
- O'Reilly, Camille. 2001."The Politics of Language and Ethnicity" dalam *The Global Review of Ethnopolitics*, Vol.1. no.2, December 2001, 67-73.Internet.
- Orwell, G. 1946. "*Politics and the English Language*", *Horizon*,13 (April), 252-65.
- Parekh, Bhiku. 1991."British Citizenship and Cultural Difference". dalam Geoff Andrews, (ed)., *Citizenship*, hlm. 183-204. London: Lawrence and Wishart.
- Roshwald, Aviel. 2001. *Ethnic Nationalism and the Fall of Empires Central Europe, Russia and the Middle East, 1914 – 1923*. New York: Routledge.
- Ruiz, Richard. 1984. "Orientation in Language Planning" dalam *NABE Journal* 8(2): 15-34.
- Scionti, Theresa Louise. 2001. "Language, Politics And The Hapulaar'en of Mauritania". Disertasi Doktor dari Graduate College of The University of Arizona.
- Schmid, Carol L. 2001. *The Politics of Language: Conflict, Identity and Cultural Pluralisme in Comparative Perspective*. Oxford University Press.
- Schimdt, Jorge R. 2000. "The Politics of Educational Language Policies Language Entreperneurs Interests and Institutions". Ph.D. Dissertation Graduate Program in Political Science, The State University of New Jersey.
- Schmidt, Ronald, Sr. 2007. "*Language Policy and Identity Politics in the United*

- States". Internet: [http://www.temple.edu/tempress/titles/1505 reg.htm](http://www.temple.edu/tempress/titles/1505_reg.htm).
- Scionti, Theresa Louise. 2001. "Language, Politics and The Halpulaar'en of Mauritania". Ph.D. Dissertation. The University of Arizona.
- Smith, Anthony D. 1986. *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford: Blackwell.
- Shih C-Y. 2007. "Assimilation through Ethnicity: China's Ethnic Language Policy in Yunnan and Shenyang", *International Journal on Minority and Group Rights*, Volume 7, Number 3, 2000, pp.189-206 (18). Internet Website ©2007 Ingenta: Martinus Nijhoff Publishers.
- Shiraishi, Saya Sasaki. 1997. *Pahlawan-Pahlawan Belia Keluarga Indonesia dalam Politik*. Terjemahan. (*The Indonesian Family in Politics*). Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia.
- Silverstein, M. 2000. "Whorfianism and the Linguistic Imagination of Nationality" dalam P.V. Kroskirty (Ed.). *Regimes of Language: Ideologies, Politics, and Identities* (pp. 85-138). Santa Fe, N.: School of American Research Press.
- Suryadi, Linus AG. 1995. *Dari Pujangga ke Penulis Jawa*. Yogyakarta: Penerbit Pustaka.
- Tirtosudarmo, Riwanto. 2002. "Migrasi dan Konflik Etnis: Belajar dari Konflik di Kalimantan Barat dan Kalimantan Tengah" dalam *Analisis CSIS Tahun XXXI/2002 No.3*. hal.340-352. *Konflik Sosial di Indonesia: Analisis Faktor Penyebab Struktural dan Kultural*.
- Uran, L.Lame. tt. *Sejarah Perkembangan Misi Flores Dioses Agung Ende*. Ende: Penerbit Nusa Indah.
- Vatter, Ernst. 1932. *Ata Kiwan*. Edisi bahasa Indonesia. Ende Flores: Penerbit Nusa Indah.
- Voloshinov, V. N. 1973. *Marxism and the Philosophy of Language*. (trans. L. Matejka & I.R. Titunik). Cambridge, MA & London: Havard University Press. (Original Work Published 1929).

NASIONALISME: KAJIAN NOVEL A. HASJMY

Wildan, disertasi yang dipertahankan untuk memperoleh ijazah doktor falsafah pada Fakultas Sains Sosial dan Kemanusiaan, Universitas Kebangsaan Malaysia, pada 3 Februari 2009.

ABSTRACT

This study is about nationalism that has been portrayed in seven novels written by A. Hasjmy, an Acehnese writer. The novels are *Melalui Jalan Raya Dunia* (1938), *Bermandi Cahaya Bulan* (1939), *Suara Azan dan Lonceng Gereja* (1940), *Nona Pressroom* (1951), *Elly Gadis Nica* (1951), *Meurah Djohan: Sultan Aceh Pertama* (1976), and *Tanah Merah: Digul Bumi Pahlawan Kemerdekaan Indonesia* (1976). The aim of the study is to analyze nationalism compatibility in the context of Indonesian politics. There are two types of nationalism in Indonesia. Firstly, nationalism for the nation-state of Indonesia, and secondly parochial nationalism held by the separatist movements at the provincial level and in this case the Acehnese nationalism. This is studied by examining the elements of nationalism, such as doctrines and missions put forward in the novels and the techniques of writing used by the writer. This is a qualitative research in which the data has been obtained through library research and interviews. The main finding of this study shows that Indonesian nationalism is obviously well represented in the novels. This finding is contrary to the public opinion that most of the Acehnese are supporters of the separatist movement, i.e. Acehnese nationalism. Thus, in portraying the nationalism, A. Hasjmy has exploited certain writing techniques in his novels, such as epistolary, speeches, diary, poems and footnotes to camouflage its doctrines and missions. With these findings, the significance of this study is that it could elucidate academically that not every Acehnese agrees with the idea of freedom of Aceh from Indonesia Raya.

Keywords: nationalism, novel, A. Hasjmy, Acehnese

PENDAHULUAN

Nasionalisme, baik sebagai suatu paham maupun sebagai suatu gerakan pembebasan tanah air, merupakan isu yang hangat, terutama setelah Perang Dunia Kedua. Untuk Aceh, persoalan itu tidak pernah padam. Aceh adalah satu-satunya wilayah yang terakhir dijajah oleh kolonial Belanda, yaitu pada tahun 1873. Setelah Indonesia mencapai kemerdekaannya, Aceh masih terus menjadi duri bagi pemerintah pusat Indonesia. Aceh terus menuntut otonomi mutlak. Keadaan ini menunjukkan bahwa nasionalisme di Aceh merupakan suatu persoalan yang penting. Persoalan itu turut diungkap dan terungkap dalam karya sastra, khususnya dalam karya pengarang seperti A. Hasjmy, seorang pengarang terkenal di Aceh.

Karya sastra merupakan juru bicara suatu bangsa dalam membangkitkan semangat nasionalisme, sekaligus menjadi aspirasi untuk meletakkan harga diri dan kedaulatan bangsa. Faktor itu dikuatkan pula dengan keterlibatan pengarangnya sendiri, baik pengalaman langsung maupun pengalaman tidak langsung, baik pengalaman masa kecil maupun masa remaja hingga masa dewasa. Karya sastra merupakan rekaman peristiwa sejarah yang telah dialami atau dirasakan oleh pengarang. Demikian juga halnya dengan novel-novel A. Hasjmy yang ditulis sebelum kemerdekaan, yaitu sejak zaman Angkatan Pujangga Baru, zaman kemerdekaan, sampai pada era pascakemerdekaan. Persoalan kebangsaan yang terkandung dalam novel tersebut tentu merangkum banyak aspek, yang melintasi waktu dan ruang yang panjang, yaitu sesuai dengan latar belakang kehidupan A. Hasjmy. Persoalannya adalah apakah masalah kebangsaan yang direkabayangkan di dalam novel A. Hasjmy itu merefleksikan nasionalisme dalam bingkai keindonesiaan atau nasionalisme keacehan?

Masalah penelitian ini bertumpu pada tiga hal, yaitu doktrin nasionalisme, misi nasionalisme, dan teknik penyampaian nasionalisme di dalam novel A. Hasjmy. Doktrin nasionalisme bermakna nasionalisme sebagai ide, konsep, gagasan, pandangan, dan sebagai paham. Doktrin nasionalisme meliputi unsur otonomi, kesatuan, kesamaan, dan identitas. Bagaimanakah wujud ide, konsep, gagasan, pandangan, atau paham yang mencerminkan unsur-unsur tersebut dibayangkan di dalam novel-novel A. Hasjmy? Selanjutnya, misi nasionalisme ditakrifkan sebagai tujuan yang hendak dicapai melalui nasionalisme itu. Bagaimanakah

misi nasionalisme ini digambarkan di dalam novel-novel A. Hasjmy? Bagaimanakah pula cara A. Hasjmy membangun, menyajikan, dan mengembangkan nasionalisme di dalam novel-novelnya itu? Teknik apakah yang digunakan oleh A. Hasjmy dalam merekabayangkan doktrin dan misi nasionalisme di dalam novel-novel tersebut?

Pengkajian karya sastra tidak boleh terlepas dari pengarangnya. Dengan demikian, penelitian ini juga turut melihat keterkaitan antara ketiga unsur di atas dengan latar kepengarangan. Sebagaimana diketahui bahwa A. Hasjmy adalah pelaku sejarah pada zamannya. Karya-karyanya lahir sejak zaman penjajahan hingga zaman kemerdekaan. Karya-karya itu menyuarakan kehidupan masyarakat sejak sebelum datangnya penjajah, merekam realitas masyarakat pada zaman penjajahan, dan merefleksikan suasana anak bangsa setelah Indonesia merdeka. Perkembangan konsep nasionalisme dalam karyanya yang melintasi zaman itu belum mendapat apresiasi yang memadai dari masyarakat, sedangkan ia telah memperlihatkan sikap, pemikiran, dan upaya untuk kepentingan bangsa (Indonesia) dan etniknya (Aceh). Di samping itu, adanya pandangan yang saling bertentangan dalam hubungan Aceh-Indonesia di sepanjang sejarah turut memengaruhi A. Hasjmy dalam melahirkan karyanya itu. Persoalan yang perlu dijawab adalah bagaimanakah gambaran keterkaitan latar belakang kehidupan A. Hasjmy dengan muatan nasionalisme di dalam novel-novelnya itu?

Penelitian ini bertujuan melihat nasionalisme yang dianut oleh A. Hasjmy, yaitu nasionalisme yang dapat menentukan posisi pengarang antara nasionalisme keindonesiaan atau keacehan. Sehubungan dengan hal itu, sumber utama data penelitian ini adalah tujuh buah novel A. Hasjmy, yaitu *Melalui Jalan Raya Dunia* (selanjutnya disingkat MJRD, 1938), *Bermandi Cahaya Bulan* (BCB, 1939), *Suara Azan dan Lonceng Gereja* (SALG, 1940), *Nona Pressroom* (NP, 1951), *Elly Gadis Nica* (EGN, 1951), *Meurah Djohan: Sultan Aceh Pertama* (MJ, 1976), dan *Tanah Merah: Digul Bumi Pahlawan Kemerdekaan Indonesia* (TM, 1976).

METODE PENELITIAN

Penelitian ini menggunakan pendekatan sosiologi sastra, yang melibatkan pengarang dan teks sastra. Diandaikan bahwa seorang pengarang sangat erat berhubungan dengan karyanya karena latar belakang sosial

budaya pengarang memengaruhi karya. Dengan demikian, pengamatan pada pengarang bermaksud untuk melihat latar belakang sosial budaya dan pengamatan terhadap karya bertujuan untuk melihat teks sebagai dokumen sosial budaya (Seger 2000: 68-70; Faruk 1994; Sikana: 1986, 2008: 255—75; Damono 1979: 2-5).

Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah metode kualitatif dengan teknik analisis isi, yang menggunakan teks sebagai sumber data. Neuman (2003: 310) mengatakan bahwa teknik analisis isi adalah

“... a technique for gathering and analyzing the content of text. The content refers to words, meanings, pictures, symbols, ideas, themes, or any messages that can be communicated. The text is anything written, visual, or spoken that serve as a medium for communication.”

Dalam bahasa yang senada, Coser dkk. (1991: 56) menulis,

“Studies base on content analysis use documents as a data base... By analyzing the content of newspapers, literature, art, and personal documents, the researcher gains insight into cultural values and social concerns of particular society.”

Teknik analisis isi ini diterapkan dengan melalui petunjuk-petunjuk khusus mencatat data yang dilanjutkan dengan analisis dan pemaknaan data. Ada dua jenis teks, yaitu teks novel sebagai sumber utama dan teks nonsastra sebagai sumber sekunder. Oleh karena itu, studi kepustakaan merupakan teknik utama, yang dimaksudkan untuk membuat tinjauan dan ulasan literatur yang relevan.

Selain penelitian kepustakaan, penelitian lapangan, yang menggunakan wawancara terhadap informan, juga dilakukan dengan harapan dapat memberikan informasi yang lebih cermat tentang masalah yang dikaji, terutama yang berkenaan dengan latar belakang kepengarangan A. Hasjmy. Para informan itu adalah anggota masyarakat yang benar-benar mengenal kehidupan A. Hasjmy seperti kerabat keluarga, teman, dan mahasiswa, serta tokoh-tokoh masyarakat, yaitu dosen, politikus, dan karyawan. Informan ditetapkan berdasarkan kriteria (*criterion based selection*), yang dipilih berdasarkan teknik penggunaan jaringan. Teknik ini menetapkan informan berdasarkan informasi warga yang menjadi objek penelitian (Muhadjir 1990:167-188). Adapun identitas informan disembunyikan (*anonymity*) sesuai dengan anjuran Langness (1965: 49).

KERANGKA TEORETIS

Konsep nasionalisme yang digunakan diambil dari para pakar, yaitu Hans Kohn (1965), K.R. Minogue (1967), Benedict Anderson (1999 & 2002), Anthony D. Smith (2001), John Breuilly (2005). Di samping itu, penulis juga berpegang pada beberapa pakar yang meneliti nasionalisme Indonesia seperti Sartono Kartodirdjo (1993) dan Goerge M. Kahin (1995).

Secara etimologi, nasionalisme berasal dari kata *nation*, yaitu bangsa. Menurut Anderson (1999), bangsa adalah suatu komunitas politik yang direkabayangkan (*imagined community*) karena para anggota bangsa itu sering tidak saling mengenal, tidak saling berhadapan, bahkan mungkin mereka tidak pula pernah mendengar satu sama lain, meskipun dalam pikiran, mereka hidup dalam sebuah bayangan tentang kebersamaan. Jadi, sebenarnya komunitas sejati itu tidak ada. Pada kenyataannya, semua komunitas adalah imajinatif.

Menurut Anderson (1999), nasionalisme hadir dalam kebudayaan materi seperti taman makam pahlawan, makam prajurit yang tidak dikenal dan *cenotaph*¹, juga dalam lagu kebangsaan, bendera nasional, kesamaan bahasa ibu, kesepahaman bahasa agama, pandangan-dunia tentang agama, gambar-gambar (ukiran, lukisan, atau sketsa), dan sebagainya. Hal seperti inilah yang disebut akar-akar budaya nasionalisme. Akar budaya itu direkabayangkan melalui audio-visual yang bersifat imajinatif menjadi sangat nyata sehingga Anderson menunjukkan dua bentuk pembayangan itu, yaitu novel dan surat kabar. Kedua wahana itu secara teknis dapat menampilkan “keterwakilan” atau “mengkinikan kembali” komunitas imajiner yang disebut bangsa. Dengan demikian, Anderson membuat simpulan bahwa nasionalisme merupakan sesuatu yang diciptakan dan nasionalisme memberi tinjauan terhadap masa silam sekaligus memberi bayangan terhadap masa depan.

Teori Anderson yang abstrak tersebut dijelaskannya melalui tinjauan yang ringkas (1999:35-45) terhadap empat buah novel, yang semuanya menekankan persoalan keserempakan (*simultanitas*) waktu bagi kelahiran komunitas imajiner yang disebut bangsa itu. *Pertama*, novel Noli Me Tangere (1887) karya berbahasa Spanyol “Bapak Nasionalisme

¹ *Cenotaph* adalah tugu peringatan bagi para tentara yang gugur dan dikuburkan di tempat lain.

Filipina” Jose Rizal (lihat juga Anderson 2002:3). Melalui novel ini Anderson menunjukkan bahwa antara latar waktu “interior” novel dan waktu “eksterior” kehidupan nyata memberi citra hipnotik terhadap adanya sebuah komunitas tunggal, yang merangkul semua orang; watak (novel), penulis, maupun pembaca (Manila). *Kedua*, novel *Pinagdaanang Buhay ni Florente at ni Laura sa Cahariang Albania* (1861) karya berbahasa Tagalog oleh Francisco Balagtas. Kisah rekaan itu mengenai Florante, seorang laki-laki bangsawan Albania yang beragama Kristen dan sahabat karibnya Aladin, seorang ningrat Muslim dari Persia (‘Moro’). Di sini, Anderson juga menunjukkan teknik bercerita Balagtas, berupa bait-bait kuatrin sebanyak 399 buah, yang penyingkapan ceritanya tidak tunduk kepada urutan kronologis, melainkan in medias res, dalam serangkaian percakapan yang menunjukkan adanya kilas balik. *Ketiga*, novel *El Periquillo Sarniento* (1861) (*Kakatus yang Gelisah*) karya sastra Amerika Latin dari Jose Joaquin Fernandez de Lizardi. Di sini Anderson menunjukkan bahwa “imajinasi nasional” dalam lanskap sosiologi dilukiskan dengan memadukan dunia novel dengan dunia nyata. Isinya tentang dakwaan tajam atas pemerintahan kolonial Spanyol di Meksiko, yang melahirkan kebodohan, tahayul, dan korupsi. Terakhir, novel *Semarang Hitam* (1924) karya berbahasa Indonesia dari Mas Marco Kartodikoro.² Melalui novel itu Anderson memperlihatkan bahwa fenomena sosial yang hadir melalui watak “laki-laki muda kita” dapat mewakili tubuh kolektif “orang-orang Indonesia” atau merujuk kepada “komunitas imajiner” Indonesia.

Jauh sebelum itu, Kohn (1965:9-10) telah menyatakan bahwa suatu bangsa memiliki faktor-faktor objektif tertentu yang membuat mereka itu berbeda dari bangsa lain, seperti persamaan keturunan, bahasa, daerah, kesatuan politik, adat-istiadat dan tradisi, serta agama. Tiada satu pun di antara faktor-faktor itu yang bersifat hakiki dalam merumuskan bangsa. Meskipun faktor-faktor itu penting, unsur terpenting ialah kemauan bersama. Kemauan inilah yang dinamakan nasionalisme, yaitu suatu paham atau doktrin yang berpendapat bahwa kesetiaan tertinggi individu diserahkan kepada negara-bangsa. Kesetiaan itu berkembang

² Mas Marco Kartodikromo (1890—1932) adalah nasionalis komunis Indonesia dan seorang jurnalis radikal, yang ditangkap dan dibuang ke Boven Digul, salah satu pusat tahanan pertama di dunia. Ia menjalani hukuman selama enam tahun hingga ia meninggal. Lihat ulasan Anderson (1999:41) Perihal kekejaman Boven Digul akan terlihat nyata dalam novel A. Hasjmy, TM.

dan meluas menjadi sentimen yang membentuk kehidupan masyarakat. Kesetiaan dan sentimen itu melahirkan kesadaran anggota masyarakat untuk mengembangkan berbagai aktivitas dengan tujuan mendirikan sebuah negara yang berdaulat.

Selanjutnya, Smith (2001:5-9) mendefinisikan nasionalisme sebagai suatu pergerakan ideologi untuk mencapai dan memelihara otonomi, kesatuan, dan identitas suatu populasi yang sebagian anggotanya mempertimbangkan untuk membuat satu "bangsa" yang nyata. Menurut Smith, berbagai aspek itulah yang menjadi doktrin nasionalisme. Otonomi nasional merupakan upaya mengatur diri sendiri (*self-regulation*), menentukan nasib sendiri (*self-determination*), memiliki undang-undang dan aturan sendiri, mendengar suara batin sendiri, memiliki kebebasan dari segala tekanan asing, dan bebas berpolitik. Otonomi nasional dapat berupa otonomi total dalam bentuk negara berdaulat atau otonomi parsial dalam bentuk pemerintahan federal. Kesatuan nasional dapat berupa kesatuan wilayah atau kesatuan bangsa secara sosial dan budaya. Kesatuan atau persatuan mencerminkan konsep dan proses integrasi berdasar kebersamaan (*solidarity*) nasional yang melampaui kebersamaan kedaerahan (*local*) dan etnik. Identitas nasional menunjukkan kesamaan di dalam suatu objek pada suatu waktu dan ketetapan suatu pola khas di dalam periode tertentu. Masing-masing bangsa memiliki kaitan dengan sejarah budaya yang unik, cara-cara khas dalam berpikir, bertindak, dan berkomunikasi yang menjadi milik bersama bagi semua anggota bangsa. Tugas para nasionalis, jika budaya khas itu hilang atau dilupakan, adalah menemukannya kembali dan mengembalikan identitas budaya yang otentik. Menurut Smith, identitas nasional merupakan kesinambungan reproduksi dan penerjemahan kembali terhadap nilai, simbol, kenangan, mitos, dan tradisi yang membentuk warisan bangsa yang unik, serta identifikasi individu dengan pola dan warisan tersebut beserta unsur-unsur budayanya.

Sejalan dengan doktrin dari Smith di atas, Kartodirdjo (1993) mengemukakan lima prinsip nasionalisme, yaitu (1) kesatuan (*unity*) dalam wilayah tanah air, bangsa, bahasa, ideologi dan doktrin kenegaraan, sistem politik atau pemerintahan, sistem perekonomian, sistem pertahanan-keamanan, dan kebijakan kebudayaan; (2) kebebasan (*liberty, freedom, independence*) dalam beragama, berbicara dan

berpendapat secara lisan dan bertulis, berkelompok dan berorganisasi; (3) kesamaan (*equality*) dalam kedudukan hukum, hak dan kewajiban, serta kesamaan kesempatan (*oportunity*); (4) kepribadian (*personality*) dan identitas (*identity*): memiliki harga diri (*self esteem*), rasa bangga (*pride*) dan rasa sayang (*devotion*) terhadap kepribadian dan identitas bangsanya yang tumbuh dan sesuai dengan sejarah dan kebudayaannya; dan (5) prestasi (*achievement, performance*): cita-cita untuk mewujudkan kesejahteraan (*welfare*), kebesaran, dan kemuliaan (*the greatness and the glorification*) bangsa (lihat juga Daliman 2001: 12).

Berdasar uraian di atas, jelaslah bahwa nasionalisme sebenarnya mengandung misi atau tujuan. Nasionalisme merupakan pandangan, perasaan, wawasan, sikap, sekaligus perilaku suatu bangsa yang terjalin karena persamaan sejarah, nasib, dan tanggung jawab untuk hidup bersama secara merdeka dan mandiri. Artinya, nasionalisme mengandung tujuan perjuangan suatu bangsa dan negara. Misi perjuangan yang terkandung dalam nasionalisme seseorang, nasionalisme suatu bangsa atau negara berbeda satu dengan yang lain. Para pejuang kemerdekaan Indonesia seperti Soekarno dan Wahid Hasjim mengambil paham ini sebagai motivator perjuangan. Misi nasionalisme Soekarno berasaskan konsep Nasakom (Yatim 1985), yang berbeda dengan nasionalisme Wahid Hasjim yang lebih berorientasi pada agama (Maskur 1988). Organisasi pergerakan seperti *Jong Java* dan *Jong Sumatranen Bond* melihat bangsa berdasar kesamaan etnik, kesatuan budaya, dan kesamaan masa lalu sebagai asas nasionalisme mereka (van Miert 2003). Misi nasionalisme bangsa Indonesia secara umum dimaksudkan untuk menegakkan ideologi Pancasila dalam Negara Kesatuan Republik Indonesia (Daliman 2001).

Tujuan nasionalisme Indonesia seperti tersebut di atas berbeda dengan tujuan negara-bangsa lain. Misalnya, nasionalisme Malaysia lebih mengutamakan kesatuan antara berbagai kaum guna pembentukan negara berdasar federalisme (Balasubramaniam 1988). Contoh lain, nasionalisme Inggris, Amerika, dan Perancis bertujuan mencapai kebebasan (*liberty*). Namun, bentuk kebebasan yang diperjuangkan tidak sama sehingga memunculkan bentuk kebebasan yang berbeda. Inggris memperjuangkan kebebasan individu sehingga wujud

nasionalisme dengan konsep kebebasan individu (*nationalism with the concept of individual liberty*). Perancis mempunyai konsep kebebasan rasional (*nationalism with the concept of rational liberty*). Selain itu, Amerika dengan konsep kebebasan publik (*nationalism with the concept of public liberty*), dan Jerman memperjuangkan kedaulatan di tangan rakyat dengan nasionalisme kerakyatannya (*nationalism with the concept of legal and rational citizenship*)

Bertolak dari uraian tersebut di atas, dapatlah dipahami bahwa nasionalisme memperlihatkan tiga hal: nasionalisme sebagai sentimen atau perasaan, nasionalisme sebagai aksi atau pergerakan, dan nasionalisme sebagai gagasan atau ide maupun doktrin (Breuilly 2005: 48). Arti nasionalisme yang telah dikemukakan oleh para pakar tersebut di atas, terutama ide Smith dan prinsip nasionalisme dari Sartono Kartodirjo, mendasari konsep nasionalisme dalam penelitian ini, yang dibatasi pada empat unsur, yaitu otonomi, kesatuan, kesamaan, dan identitas. Keempat unsur konsep itu sekaligus merangkum tujuan nasionalisme sebagai suatu gerakan kebangsaan yang memperlihatkan proses pembentukan atau pertumbuhan bangsa dan negara. Jadi, dari segi tujuannya nasionalisme bertujuan mencapai, mempertahankan, dan mengabadikan identitas, integritas, kemerdekaan, kemakmuran, dan kekuatan bangsa. Selain itu, sebagaimana dinyatakan oleh Anderson (1999), nasionalisme juga dapat dinyatakan atau disampaikan melalui karya kreatif seperti novel. Nasionalisme dan sastra sangat berhubungan. Oleh karena itu, sastra dapat memberikan sumbangan yang besar dan memainkan peranan penting dalam usaha pembangunan sesuatu bangsa (Abdullah 1995). Pengarang dan karya sastra berperan dalam menyampaikan nasionalisme untuk kepentingan diri pengarang, bangsa, dan negaranya, atau umat manusia pada umumnya. Setiap pengarang mempunyai cara penyampaian yang berbeda karena mereka memiliki cara yang khas dan teknik bersastra dengan gaya sendiri.

Berdasar uraian di atas, permasalahan penelitian yang melihat hubungan novel A. Hasjmy dengan nasionalisme ini, dibatasi pada beberapa aspek kajian sebagaimana tergambar dalam bagan berikut.



Bagan 1: Aspek Permasalahan Penelitian

HASIL PENELITIAN

Latar Kepengarangan A. Hasjmy

Berdasar latar kepengarangan, dapat dipahami bahwa A. Hasjmy adalah seorang pengarang Aceh yang sangat terkenal. Beliau adalah sastrawan, yang juga negarawan, menjadi saksi dan pelaku sejarah sejak masa penjajahan hingga kemerdekaan Indonesia. Sebagai pengarang yang produktif, beliau menulis karya kreatif yang merefleksikan situasi zaman dan latar belakang dirinya sendiri. Beliau merefleksikan semangat kebangsaan atau semangat kenegaraan dalam karya-karya kreatif itu. Semangat kebangsaan atau kenegaraan itulah yang disebut nasionalisme. Berdasar latar belakang itu, tampak bahwa nasionalisme A. Hasjmy adalah nasionalisme Indonesia yang berasas keacehan. Simbol keacehan melatarbelakangi upaya meraih cita-cita nasional Indonesia. Jadi, sifat keacehan dijadikan titik tolak. Karya-karya beliau tidak lahir dalam kekosongan, tetapi dipersiapkan dengan seksama, baik berupa pengalaman A. Hasjmy sendiri, hasil pengamatan langsung, maupun hasil bacaan beliau terhadap literatur yang sesuai dengan tema karangan.

Perkembangan kepengarangan A. Hasjmy dapat dibagi ke dalam lima periode. *Pertama*, zaman penjajahan Belanda (1914—1942), yang merupakan masa penuh dinamika. Pada periode ini A. Hasjmy belajar agama dalam keluarga dan di sekolah belajar berorganisasi dan berpolitik dijalaninya dalam dua periode. Pada masa ini dia

melahirkan lima buah novel, tiga puluhan cerpen, dan dua antologi puisi. *Kedua*, zaman penjajahan Jepang (1942—1945), merupakan masa pematangan dalam pengalaman berorganisasi. Seperti organisasi keagamaan, organisasi kepanduan (pramuka), dan organisasi politik dan bawah tanah, serta bekerja sebagai guru, polisi, wartawan, dan sebagai pengarang yang melahirkan sebuah novel. *Ketiga*, zaman revolusi (1945—1949). Masa ini merupakan masa pematangan jiwa dan pikiran. Beliau lebih memerhatikan dunia kerja, seperti wartawan, pegawai negeri, birokrat, anggota parlemen dan militer. Pada masa ini pula terbit sebuah antologi puisi. *Keempat*, akhir masa Orde Lama (1950—1966), merupakan masa kematangan dalam karier politik A. Hasjmy. Pada masa ini beliau mengambil peran dalam berbagai aspek di bidang kebangsaan dan kenegaraan, seperti menjadi gubernur Aceh dan terlibat dalam perdamaian DI/TII melalui misi Hardi. Selain itu beliau juga melahirkan dua novel pendek, satu antologi puisi, satu hasil analisis sastra, dan sebuah kumpulan surat. *Kelima*, zaman Orde Baru (1966—1998) merupakan masa yang sangat produktif bagi A. Hasjmy karena beliau menghasilkan dua novel dan empat antologi puisi, di samping terlibat dalam dunia akademik.

A. Hasjmy secara keseluruhan melahirkan 11 kumpulan puisi, 11 buah novel, dan 32 buah cerpen. Dari kesebelas novel tersebut, hanya ditemukan tujuh buah novel, yaitu novel-novel yang dianalisis dalam penelitian ini. Empat buah novel yang tidak dapat ditemukan adalah *Sayap Terkulai* (roman perjuangan, 1938?) *Di Bawah Naungan Pohon Kemuning* (roman sejarah, 1940), *Cinta Mendaki* (roman falsafah/perjuangan, 1941), dan *Dewi Fajar* (roman politik, 1943).

Doktrin Nasionalisme

Konsep, gagasan, atau paham yang merupakan ideologi nasionalisme A. Hasjmy tersimpul dalam doktrin nasionalisme sebagaimana terekam dalam tujuh novel kajian. Doktrin nasionalisme itu merupakan gambaran dari paham kebangsaan yang terwujud dalam bentuk otonomi, kesatuan, kesamaan, dan identitas nasional.

Bagi A. Hasjmy, otonomi nasional lebih mengacu kepada konsep kebebasan, khususnya hal ini disisipkan di dalam sikap antikolonial (Belanda) dan antifeodal yang terdapat dalam tiga zaman, yaitu

zaman prakolonial, zaman kolonial, dan zaman revolusi. Ketiganya direfleksikan melalui kisah perang gerilya (SALG), kisah penawanan dan pembuangan para pejuang (SALG, TM), narasi mengenai perilaku kejam Belanda (SALG, EGN, NP, TM), sifat biadab dan tanpa perikemanusiaan, serta situasi tanah di buangan dan penjara (TM). Kisah lainnya adalah upaya propaganda Belanda melalui generasi akhir kaum feodal yang hendak mendirikan “negara boneka merdeka”, kerja sama sekutu dan gigihnya perjuangan rakyat, serta propaganda dan kontrarevolusi para mata-mata (NP & EGN). Konsep-konsep ini dikemas oleh A. Hasjmy untuk menunjukkan adanya otonomi nasional yang membina rasa antipati terhadap eksistensi kaum penjajah di bumi Indonesia. Di dalam dua novelnya yang terawal, yaitu MJRD dan BCB, A. Hasjmy hanya memasukkan unsur kebebasan beragama, sementara hal-hal yang bersifat politik kurang mendapat perhatian, meskipun novel ini ditulis semasa Indonesia masih dijajah Belanda. Sementara itu, di dalam novel MJ disebutkan gambaran tentang otonomi, tetapi bukan dalam konteks zaman Indonesia, melainkan disisipkan dalam kerangka masuknya Islam ke Banda Aceh. Dalam novel-novelnya yang lain, yaitu SALG—NP—EGN—TM, topik ini dibicarakan secara seksama dan meluas. Keseksamaan dan keluasan bahasan tersebut mengindikasikan adanya masalah otonomi dalam makna kebebasan, kemerdekaan, dan kemandirian ini merupakan salah satu inti dari doktrin nasionalisme A. Hasjmy.

Bagi A. Hasjmy, konsep kesatuan (*unity*) mencakup kesatuan wilayah atau tanah air, kesatuan bangsa, kesatuan bahasa, kesatuan ideologi dan doktrin kenegaraan, kesatuan sistem pertahanan-keamanan, dan kesatuan dalam kebijakan kebudayaan. Kesatuan wilayah atau tanah air terungkap melalui pengakuan akan wujud tanah air dan pemujaan terhadap keindahan alam tanah air, yaitu tanah air Indonesia yang terbentang dari Sabang (Aceh) hingga Merauke (Irian Jaya). Kesatuan bangsa merupakan kesatuan berbagai etnik dengan adat dan budayanya sendiri, yang mendiami seluruh kepulauan nusantara, yaitu bangsa Indonesia. Kesatuan bangsa antara lain diungkapkan melalui perkawinan antaretnik warga nusantara. Kesatuan bahasa berarti

mengutamakan bahasa persatuan, yaitu bahasa Indonesia (SALG).³ Kesatuan ideologi dan doktrin kenegaraan bagi A. Hasjmy mengarah kepada kecenderungan menganut ideologi dan negara Islam, yang dalam perkembangannya kemudian beliau harus menerima ideologi Pancasila dalam lingkungan Negara Kesatuan Republik Indonesia. Kesatuan dalam kebijakan kebudayaan adalah kesatuan dalam arti bhinneka tunggal ika, yaitu walau beraneka namun satu saja.⁴ Dengan ini nyatalah bahwa doktrin nasionalisme dalam novel-novel A. Hasjmy berkaitan dengan unsur kesatuan mencerminkan konsep dan proses integrasi berdasar solidaritas nasional yang melampaui solidaritas lokal dan etnik. Persoalan kesatuan tersebut dapat dijumpai di dalam ketujuh novel A. Hasjmy; kesatuan merujuk kepada Indonesia. Tiga buah novel sebelum Indonesia merdeka, yaitu MJRD—BCB—SALG, secara nyata menggambarkan keindonesiaan itu. Dua buah novel, yaitu NP—EGN, semasa revolusi (di awal kemerdekaan Indonesia), semakin memperkuat gagasan yang dimaksudkan. Selanjutnya, dua buah novel terakhir, yang lahir ketika Indonesia sedang membangun, yaitu MJ—TM, menunjukkan kematangan sifat keindonesiaan itu dengan meninjau peristiwa masa silam, ketika Indonesia belum terbentuk (MJ) dan ketika perjuangan merebut kemerdekaan (TM).⁵

³ A. Hasjmy bersikukuh bahwa bahasa Indonesia berasal dari bahasa Melayu Pasai, Aceh, bukan dari bahasa Melayu Riau sebagaimana selama ini dipahami orang, karena bahasa Melayu lebih dahulu berkembang dan digunakan di Aceh daripada di berbagai kawasan di Nusantara. Uraian yang agak memadai tentang perkembangan bahasa Melayu sebagai lingua franca di Aceh dapat dilihat pada Alfian (2005:267—8), terutama dalam bab “Dari Bahasa Jawi Pasai di Aceh Utara ke Bahasa Nasional Indonesia” (hlm. 53—76).

⁴ A. Hasjmy sebenarnya sedang menyusun kriteria dalam upaya membuat “bangsa baru” yang merangkul semua kultur etnik yang ada. Sebagaimana berlaku pada Amerika Serikat, bahwa konstruksi kesatuan bangsa dan negara yang dianut oleh A. Hasjmy bagi negara-bangsa Indonesia adalah berdasar konsep pluralisme, yang dikemas dengan bhineka-tunggal-ika itu (lihat juga Daliman 2001:13).

⁵ Posisi A. Hasjmy seperti itu selaras dengan ulasan Smith (2005:95), bahwa bangsa adalah suatu komunitas yang (i) batas wilayahnya dikenal dan dibatasi, (ii) legal secara politik, dengan satu institusi dan sistem hukum dalam wilayahnya, (iii) berpartisipasi dalam kehidupan sosial politik warga negara, (iv) perbedaan kultur masyarakatnya didiseminasi melalui suatu sistem yang dibakukan, (v) otonomi kolektifnya dilembagakan dalam suatu negara berdaulat, (vi) merupakan anggota dari masyarakat atau sistem internasional, dan (vii) ada pengesahan melalui ideologi nasionalisme. Kombinasi berbagai harapan itu melahirkan tipe idel suatu bangsa. Beginilah paham bangsa yang dibayangkan dalam arti nasionalisme sebagai the civic-territorial kind menurut Smith. Bangsa seperti inilah yang dibayangkan oleh A. Hasjmy dalam novel-novelnya.

Kesamaan merupakan unsur doktrin nasionalisme yang mendapat posisi penting dalam novel-novel A. Hasjmy. Hal ini, misalnya, dijabarkan dalam bentuk kritik terhadap banyak hal mengenai kebangsaan. Namun, hal yang mendominasi sebagian besar novel-novelnya adalah konsep penentangan terhadap kelas sosial, kecuali dalam novel NP, yang tidak dikaitkan dengan persoalan ini secara nyata dalam konteks nasionalisme. Di dalam lima novel lain, yaitu BCB—SALG—EGN—MJ—TM, persoalan kelas sosial merupakan topik yang sangat signifikan dalam kerangka perwujudan doktrin nasionalisme itu. Perlawanan terhadap kelas sosial itu dijalin bersamaan dengan kritik terhadap organisasi pergerakan yang masih membeda-bedakan peringkat anggotanya, kritik terhadap kaum pergerakan yang turut membiarkan eksistensi kelas soal, kritik terhadap kaum feodal yang terus memelihara kelas sosial dan memandang rendah kepada bangsa sendiri, dan penanaman sikap antipati terhadap perilaku diskriminatif kaum penjajah dalam menghadapi masyarakat pribumi. A. Hasjmy telah berupaya mencari dan sekaligus mendapatkan jawaban terhadap masalah asal-usul lahirnya ketidaksamaan di dalam masyarakat. Jawabannya adalah karena manusia bersifat loba, tamak, serta sering mengikuti hawa nafsu. Upaya pemberantasan kelas sosial yang bersifat negatif itu adalah dengan menjadikan diri bangsa ini berbudi, juga melalui upaya diplomasi, dan pilihan terbaik adalah berkiblat kepada agama, yaitu Islam, yang pada hakikatnya sangat menjunjung keberagaman manusia.⁶

Identitas bangsa dalam novel-novel A. Hasjmy direfleksikan dalam wujud simbol atau metafora, baik simbol organisasi (BCB, SALG, EGN, NP, TM), simbol tokoh (MJRD, SALG, EGN, NP, MJ, TM), simbol adat dan budaya (MJRD, SALG, TM), maupun metafora (sejarah) etnik (SALG, NP, MJ, TM). Meskipun begitu, keadaan tersebut menyiratkan bahwa karya kreatif A. Hasjmy tidak begitu terpengaruh oleh konsep

⁶ Ternyata konsep kesamaan bagi A. Hasjmy mengacu pada ide pengenalan diri bangsa tidak menurut ciri-ciri mereka sendiri sebagai makhluk sosial, tetapi berdasar negasi sifat kaum feodal itu. Inilah gejala yang juga terjadi di alam nyata ketika Indonesia sedang berjuang merebut kemerdekaan pada awal abad ke-20, bahwa persepsi diri anggota bangsa berdasar kesadaran negatif itu, yang diperkuat lagi oleh budaya birokrasi semi-feodal. Keadaan itu menimbulkan kecenderungan untuk tumbuhnya jiwa serba-tunduk (submissive) pada pihak bawahan dan berkembangnya suatu otoritarianisme pada pihak atasan. Pembudayaan ideologi penguasa kolonial dengan membiarkan eksistensi kelas telah menciptakan situasi yang diterima oleh rakyat bawahan sebagai situasi alamiah. Artinya, di sini A. Hasjmy menunjukkan bahwa simbol-simbol superioritas dan superordinasi penguasa, baik dalam kalangan kolonial, bangsawan, maupun pemimpin lokal, merupakan sumber ketegangan sosial bagi golongan tertentu. Lihat antara lain ulasan Kartodirdjo (1993)!

etnonasionalisme, nasionalisme lokal, termasuk nasionalisme keacehan. Latar keacehan atau sifat etnik lain digunakan untuk merujuk kepada identitas sebagai wujud doktrin nasionalisme keindonesiaan. Keadaan ini pun dilihat dalam berbagai dimensi, yaitu dimensi moralitas, historis, kultural, dan sebagainya, yang melekat pada ciri-ciri kedaerahan atau kepribadian etnik sebagai refleksi identitas bangsa. Misalnya, Aceh diperkenalkan oleh A. Hasjmy sebagai negeri yang makmur, rakyat dan pemimpinya memiliki sifat ksatria yang luar biasa dalam melawan berbagai kejahatan, bersahabat dengan semua bangsa di dunia, agamis dan sekaligus antikomunis, sehingga akhirnya menjadi modal dan dasar nasionalisme Indonesia. Semua ciri ini dibangun dalam kerangka penyematan harga diri, rasa bangga, dan rasa cinta terhadap identitas dan kepribadian bangsa. Ciri semacam ini digali dari sejarah peradaban dan pernik-pernik kehidupan berbagai etnik yang ada.⁷

Misi Nasionalisme

Berdasar data-data seperti yang tercermin dalam ketujuh novel A. Hasjmy, dapat ditarik beberapa rumusan berkenaan dengan misi atau tujuan nasionalisme. Menurut A. Hasjmy, nasionalisme bertujuan mencapai, mempertahankan, dan memelihara, serta mengisi kemerdekaan suatu

⁷ Terlihat bahwa alur pikir A. Hasjmy seirama dengan realitas perkembangan peradaban bangsanya. Dalam perkembangan komunitas kebangsaan di nusantara, terutama bangsa Indonesia, tumbuh dua kesadaran dalam diri setiap individu, yaitu kesadaran akan individualitas dan kesadaran solidaritas. Interaksi kedua kesadaran itu menjelmakan identitas kebangsaan individu yang bersangkutan. Dalam awal perkembangannya, sebagai masyarakat tradisional tumbuh identitas primordial, yaitu identitas yang bersangkutan paut dengan etnik, daerah, agama, bahasa ibu, dan sebagainya. Dalam perkembangan selanjutnya tumbuh identitas komunitas berasaskan budaya daerah masing-masing. Kemudian, identitas kultural itu mengalami krisis karena berbagai faktor, seperti kolonialisme, pendidikan, atau komunikasi. Berbagai tekanan atau deprivasi itu menumbuhkan kesadaran kolektif sebagai dasar bagi pertumbuhan solidaritas. Dalam masa-masa awal pergerakan nasionalisme Indonesia, solidaritas itu mengambil organisasi sebagai wadah pertumbuhannya, seperti Budi Oetomo, Serikat Islam, Jong Sumatera, dan sebagainya. Organisasi itu juga menjadi simbol bagi identitas kolektif bagi setiap individu yang berada di dalamnya. Identitas dalam novel-novel A. Hasjmy juga mengikuti perkembangan seperti ini. Pertama, A. Hasjmy memperlihatkan identitas yang bersifat klasik dari individu tertentu seperti tercermin dalam etnik (Aceh) atau agama (Islam). Ini bermakna bahwa kesadaran akan bangsa, dan kesadaran akan tanah air, sebagai realitas objektif kebangsaan A. Hasjmy cenderung sentrifugal, yaitu membina oposisi ke luar. Melalui watak-watak novel, beliau cenderung menyatakan diri sebagai orang Aceh dan Islam dengan orang lain yang bukan Aceh dan bukan Islam. Lama-kelamaan kesadaran keacehan itu berubah ke arah sentripetal, melingkar ke dalam, yaitu mengarah ke upaya menyatukan berbagai perbedaan etnik yang ada dalam wilayah NKRI. Setelah memberi perhatian kepada etniknya Aceh, beliau melangkah ke wilayah Sumatera, Jawa, hingga Papua, yang semuanya mengalir ke wujud Indonesia. Dengan demikian, sifat sentrifugal juga lahir, yaitu untuk membedakan diri sebagai bangsa Indonesia dengan bukan Indonesia. Dalam dua lingkaran itu mengalir identitas kebangsaan A. Hasjmy, baik dalam bingkai individualitas maupun dalam kerangka solidaritas yang bersifat kolektif. Lihat juga ulasan Kartodirdjo (1993) dan Faruk (2001)!

bangsa. Hampir semua novel A. Hasjmy, kecuali MJRD, mengandung misi nasionalisme ini. Bagi A. Hasjmy, kemerdekaan adalah upaya pembebasan bangsa dari penjajahan bangsa lain. Kemerdekaan itu perlu diraih, dibina, dipertahankan, dan dihormati oleh segenap individu. Selanjutnya, nasionalisme juga bertujuan menegakkan kehidupan beragama, yaitu untuk menyampaikan risalah Islam, yang bagi A. Hasjmy adalah agama dan negara.⁸ Misi ini tercermin di dalam hampir semua novel yang dikaji, kecuali novel NP dan EGN. Berikutnya, nasionalisme bertujuan meraih dan meningkatkan taraf kemakmuran rakyat. Misi ini direfleksikannya dalam bentuk pembangunan dunia pertanian dan perdagangan. Pengarang berpandangan bahwa kemakmuran bangsa dapat dicapai melalui dunia pertanian, tetapi hal ini cukup sulit, kecuali apabila bangsa Indonesia menguasai ilmu pertanian, pembentukan organisasi tani dan dagang, serta pembinaan kesadaran kepemilikan tanah dan usaha antara pribumi dan asing.⁹ Hal ini disampaikan oleh A. Hasjmy melalui novel-novel panjangnya, yaitu MJRD, BCB, SALG, dan MJ. Di samping itu, nasionalisme juga bertujuan memperoleh tahap pendidikan bangsa.¹⁰ Hal ini direfleksikan oleh A. Hasjmy melalui novel MJRD, BCB, SALG, MJ, dan TM. Terakhir, nasionalisme bertujuan membina demokrasi politik dan mencapai hak politik rakyat.¹¹ Misi ini dapat dijumpai dalam semua novel A. Hasjmy.

⁸ Kupasan pengarang tentang hubungan sastra dan agama yang mencerminkan pandangan beliau dapat dilihat pada *Hasjmy Sastra dan Agama* (1980) dan *Apa Tugas Sastrawan sebagai Khalifah Allah* (1984).

⁹ Meskipun ada pandangan yang mengatakan bahwa tidak ada pengarang dari kelas atas yang mau mengubah keadaan agraria Indonesia, pembagian tanah, atau menentang sistem kapitalis (Aveling 2002:49), ternyata A. Hasjmy memberi perhatian yang saksama terhadap persoalan itu.

¹⁰ Para pakar berpandangan bahwa pendidikan secara politik diperlukan bukan hanya untuk menciptakan warga negara yang berpendidikan tinggi, melainkan juga untuk mengabsahkan tanggung jawab pemerintah (Yeok dalam Puteh 2006). Puteh menyebutkan hal itu dalam ungkapan, "*education as an instrument of national unity*."

¹¹ Menurut Connors (2007), demokrasi sering dipahami sebagai sistem pemerintahan yang rakyatnya sangat berkuasa. Kekuatan politik terbesar berasal dari rakyat. Rakyat adalah pemilik kekuatan politik, rakyat membangun diri sendiri. Demokrasi merupakan hak dan kekuatan rakyat (people) dalam memperoleh kedaulatan (sovereignty). Bagi A. Hasjmy, demokrasi tidak memadai jika hanya sekadar mencapai hak rakyat dalam kekuasaan dan pemerintahan. Yang terpenting bagi beliau ialah hak-hak itu diperoleh dan dimiliki dengan berdasar nilai-nilai agama, yaitu Islam. A. Hasjmy sebenarnya berkehendak kepada demokrasi yang berasaskan agama, tetapi tidak bermaksud untuk mengembalikan sistem teokrasi, di mana ahli agama berkuasa mutlak bagi pihak Tuhan. Yang diperjuangkan oleh A. Hasjmy adalah demokrasi yang memberi hak ketuanan kepada rakyat dengan bersandar pada syariat Islam. Bagaimanapun, A. Hasjmy juga cenderung mengkritik sistem aristokrasi sebagaimana yang dijalankan oleh kaum feodal, dan cenderung kurang setuju dengan demokrasi kapitalis liberal yang diamalkan oleh nasionalis Barat atau demokrasi rakyat yang dianut oleh kaum komunis, karena hal itu dapat menghambat pemerolehan hak politik rakyat dan bersifat keduniawian saja. A. Hasjmy menginginkan rakyat berkuasa berasaskan sistem demokrasi yang mengutamakan konsep kebebasan, hak, dan kesamarataan bagi rakyat serta mendapat keridaan dari Allah.

Teknik Penyampaian Nasionalisme

Teknik penyampaian nasionalisme dalam novel-novel A. Hasjmy dapat dilihat dalam tabel berikut ini.

Tabel 1
Rangkuman Teknik Penyampaian Nasionalisme dalam Novel A. Hasjmy

No.	Judul Novel & Tahun Teknik	MJRD	BCB	SALG	NP	EGN	MJ	TM
		1938	1939	1940	1951	1951	1976	1976
1	Surat-menyurat	√	√	√	√	√	+	√
2	Pidato	√	√	√	+	-	√	√
3	Catatan harian	-	√	-	√	-	√	√
4	Penyisipan puisi	√	√	-	-	-	+	+
5	Catatan kaki	-	-	-	-	-	√	√

Dalam menyampaikan pesan nasionalisme Indonesia, baik doktrin maupun misi nasionalisme, A. Hasjmy telah menggunakan teknik-teknik tertentu, yang tampak pada Tabel 1. Penggunaan kelima teknik penyampaian nasionalisme tersebut erat berhubungan dengan latar diri A. Hasjmy, baik sebagai pelaku sejarah, politikus, penyair, maupun sebagai akademisi. Adapun teknik penyampaian yang sangat dominan digunakan oleh A. Hasjmy adalah surat-menyurat dan pidato, yaitu dua teknik yang memberi dasar sangat jelas bagi A. Hasjmy dalam menyampaikan masalah nasionalisme. Sementara itu, teknik catatan harian, penyisipan puisi, dan catatan kaki merupakan teknik yang memberi nuansa kesan kekhususan pada ciri novel A. Hasjmy dalam kaitannya dengan penyampaian nasionalisme.

Penyampaian nasionalisme dengan menggunakan teknik surat-menyurat dijumpai hampir dalam semua novel A. Hasjmy, kecuali MJ. Melalui teknik ini, A. Hasjmy menyampaikan banyak persoalan berkaitan dengan doktrin nasionalisme seperti kesatuan, yang tercermin dalam aspek pengakuan dan pemujaan tanah air; kebebasan, khususnya menyangkut kemerdekaan atau antikolonial dan antikelas sosial serta penentangan terhadap kaum feodal; identitas dan kepribadian bangsa, dan sebagainya. Berkaitan dengan misi nasionalisme, A. Hasjmy juga

menyampaikan hal-hal seperti upaya pencapaian kemakmuran rakyat, upaya peningkatan kualitas agama, serta upaya pencapaian hak politik dan demokrasi rakyat. Pentingnya penggunaan teknik epistolari¹² ini memberi kesan kesempurnaan terhadap jalan cerita dan penyampaian muatan nasionalisme secara signifikan.

Pidato merupakan teknik penyampaian kesan nasionalisme yang digunakan dalam hampir semua novel A. Hasjmy, kecuali NP dan EGN. Sekitar 87% pidato tersebut berisi unsur nasionalisme Indonesia. Pidato-pidato tersebut dapat dipilah menjadi dua kategori: (i) berupa penggalan, yaitu penyisipan teks pidato bagian demi bagian dengan disertai narasi atau kisah; (ii) berupa wacana pidato, yaitu penyajian isi pidato dalam narasi novel, sedangkan teks pidato itu sendiri tidak dimunculkan. Muatan makna pidato-pidato itu meliputi banyak aspek, seperti ideologi dan bentuk negara-bangsa, upaya perjuangan melalui organisasi pergerakan dan partai politik serta semangat perang, penentangan terhadap feodalisme untuk mencapai kesamaan, dan dakwah keagamaan (persaingan Islam—Kristen).

Catatan harian sebagai teknik penyampaian nasionalisme digunakan oleh A. Hasjmy dengan dua alasan. *Pertama*, melalui catatan harian A. Hasjmy menyatakan penanggalan konkret berlaku suatu peristiwa berjalan secara kronologis. Hal ini tampak dalam dua karya berkategori novel sejarah, yaitu novel NP, yang mengisahkan peristiwa sekitar zaman revolusi fisik (1945—1949), zaman bangsa Indonesia mempertahankan kemerdekaannya dari agresi Belanda, dan novel TM, yaitu novel yang berisi peristiwa sekitar awal kemerdekaan hingga terjadinya peristiwa G30S (1945—1965). *Kedua*, alasan yang berkaitan dengan diri A. Hasjmy sebagai pelaku sejarah, yang memungkinkan beliau terbiasa dengan penulisan catatan harian. Penggunaan catatan harian sebagai teknik penyampaian nasionalisme didapati dalam empat novel A. Hasjmy, yaitu BCB, NP, MJ, dan TM.

Penyisipan puisi sebagai teknik penyampaian nasionalisme digunakan oleh A. Hasjmy untuk tiga hal, yaitu untuk melukiskan keindahan alam sebagai wujud pemujaan terhadap tanah air, untuk mempersembahkan ucapan khas bagi para pahlawan yang ia kagumi sebagai wujud

¹²Kupasan yang bagus tentang epistolari ini atau teknik surat-menyurat, yang disebut juga teknik korespondensi, dapat dilihat pada tulisan Lodge (1992) *The Art of Fiction: Illustrated from Classic and Modern Text*.

pengagungan patriot bangsa, dan untuk menyatakan ikrar yang berisi tekad guna berbakti kepada bangsa dan negara. Puisi dalam novel A. Hasjmy dapat dipilah menjadi tiga kategori, yaitu puisi yang dimaksudkan sebagai nyanyian, puisi berupa ungkapan atau peribahasa, dan puisi berupa sajak. Puisi-puisi itu pun muncul dalam dua posisi, yaitu di dalam pengantar novel dan di dalam teks novel.

A. Hasjmy menggunakan catatan kaki dalam penyampaian banyak hal, termasuk sebagai keterangan tambahan yang memuat semangat kebangsaan, nasionalisme. Catatan kaki yang merupakan teknik penyampaian nasionalisme terlihat dalam dua novel terakhir A. Hasjmy, MJ dan TM. Penggunaan teknik tersebut erat berhubungan dengan eksistensi A. Hasjmy sebagai tokoh politik atau negarawan yang mulai berperan dalam bidang akademik.

SIMPULAN

Penelitian ini menyimpulkan bahwa nasionalisme yang termuat dalam novel-novel A. Hasjmy ialah nasionalisme Indonesia, yaitu semangat kebangsaan yang mendukung negara-bangsa Indonesia. Temuan ini memperlihatkan bahwa sebagian penduduk Aceh, termasuk A. Hasjmy, tidak begitu mendukung nasionalisme keacehan seperti yang didukung oleh gerakan-gerakan pembebasan Aceh. Meskipun demikian, sikap keindonesiaan beliau yang bermula dan dipengaruhi oleh semangat keacehan, justru memperlihatkan sikap terhadap nasionalisme Indonesia yang dilakukan dalam alur sistematis seperti berikut. Pada awalnya, A. Hasjmy menunjukkan jati diri individu yang dijadikan tokoh novel sebagai pencerminan watak individu etnik di dunia nyata. Kemudian, individu itu dikembangkan ke arah perefleksian eksistensi komunitas etnik tertentu di kepulauan nusantara, terutama untuk mewakili etnik Aceh. Akhirnya, barulah beliau menunjukkan konsep-konsep bangsa melalui sikap solidaritas nasional Indonesia.

Posisi pengarang, A. Hasjmy, dalam konteks nasionalisme Indonesia itu ialah sebagai penggagas dan aktivis nasionalis. Hal ini sejalan dengan kehidupan nyata beliau. A. Hasjmy telah mengambil peran dalam perjuangan dan pergerakan kebangsaan, baik pada zaman prakemerdekaan maupun pada zaman pascakemerdekaan Indonesia. Dalam konteks Aceh, pendapat atau pandangan A. Hasjmy dalam hal

tertentu terlihat berbeda dari pandangan sejumlah tokoh pergerakan pembebasan Aceh seperti Daud Beureueh (tokoh DI/TII Aceh)¹³ atau Hasan Di Tiro (tokoh GAM)¹⁴. A. Hasjmy selalu mempertimbangkan kebangsaan dalam konteks Indonesia, sementara sebagian tokoh yang lain lebih memperjuangkan Aceh sebagai wilayah berdaulat dan terpisah dari Indonesia. Persamaan pandangan di antara mereka terutama terletak pada Islam yang dijadikan dasar pijakan bagi pembinaan negara-bangsa. Oleh karena itu, konsep nasionalisme yang dianut oleh A. Hasjmy agak bertentangan dengan nasionalisme yang dianut oleh pendukung pembebasan Aceh. Hal ini menyebabkan beliau menyampaikan doktrin dan misinya secara halus, yaitu melalui teknik penulisan yang berbentuk surat, pidato, catatan harian, puisi, dan catatan kaki. Temuan ini dapat menjelaskan secara ilmiah bahwa tidak semua penduduk Aceh terpengaruh oleh gerakan kemerdekaan untuk memisahkan diri dari negara-bangsa Indonesia.

A. Hasjmy menggunakan sejarah sebagai bahan utama novelnya. Narasi sejarah digunakan untuk mengangkat ingatan tentang kemajuan yang telah dicapai pada masa lampau, dengan aspirasi bagi kebesaran bangsa pada masa yang akan datang. Artinya, A. Hasjmy membangkitkan kesadaran kebangsaan berdasar memori kolektif masa lalu sekaligus menunjukkan langkah-langkah yang dapat mendorong harapan untuk masa depan. Dalam kaitan inilah peneliti memperlihatkan bahwa teori nasionalisme dari para pakar seperti Anderson, Kohn, Smith, atau Breuilly dapat digunakan untuk menganalisis karya-karya A. Hasjmy. Teori Anderson (1999) yang berkenaan dengan konsep bahwa bangsa adalah komunitas yang direkabayangkan dan karya sastra telah mengambil peran dalam pembayangan itu. Anderson juga berprinsip bahwa nasionalisme selalu melihat masa silam sekaligus menatap masa depan. Sebagai karya sastra, novel-novel A. Hasjmy berperan dalam merefleksikan kehidupan komunitas saat karya itu dihasilkan, terutama dalam hal doktrin atau pemahaman, sentimen atau perasaan, dan pergerakan kebangsaan yang disebut nasionalisme sebagaimana yang

¹³ Antara lain baca Adan (2005), *Teugku Muhammad Dawud Beureu-eh: Ulama, Pemimpin dan Tokoh Pembaharuan dan El Ibrahimy* (1982) *Teugku Muhammad Daud Beureueh: Perannya dalam Pergolakan di Aceh*.

¹⁴ Antara lain lihat Thaib (2002), *Acheh's Case: A Historical Study of the National Movement for the Independence of Acheh-Sumatra*; dan Al Chaidar (1999), *Gerakan Aceh Merdeka, Jihad Rakyat Aceh Mewujudkan Negara Islam*.

dikenal dalam pemikiran Kohn (1965), Smith (2001), Breuilly (2005). Dengan demikian, secara akademik dapat dibuktikan kebenaran teori sosiologi sastra yang melihat bahwa karya sastra merekam realitas kehidupan.

Di samping itu, terutama sesuai dengan teori Smith, novel-novel A. Hasjmy menunjukkan bahwa kemunculan bangsa yang modern, merupakan sentimen etnik yang tersembunyi dalam sejarah. Nasionalisme turut mendorong sentimen etnik itu dalam menata masa depan. Dengan demikian, bagi A. Hasjmy nasionalisme merupakan gerakan pencarian identitas dan genealogi komunitas kolektif pada masa lalu sekaligus pencarian arah kolektif ke masa depan. Bagi A. Hasjmy, akar budaya etnik seperti nilai, mitos kepahlawanan, dan simbol-simbol etnik lain memiliki peran yang lebih sentral dalam memahami bangsa dan semangat kebangsaan. A. Hasjmy menggambarkan nasionalisme dengan menunjukkan perbedaan di antara etnik, tetapi sekaligus juga menghendaki persatuan mereka, yaitu persatuan ras Melanesia di timur (Papua) hingga ras Melayu di barat, yang diandaikan sebagai bangsa dan negara bernama Indonesia. Dengan demikian, penelitian ini telah memberi sumbangan dalam hal pemahaman karya yang berhubungan dengan negara-bangsa.

Penelitian ini dapat memberi kesadaran bahwa ada sebagian komunitas Aceh yang dengan temuan-temuan itu mendukung nasionalisme Indonesia. Di samping itu, penelitian ini juga dapat meluaskan pemahaman dan perspektif tentang hubungan nasionalisme yang bersifat keindonesiaan dengan nasionalisme keacehan.

PUSTAKA ACUAN

- Abdullah, A. R. 1995. *Pemikiran Sastrawan Nusantara: Suatu Kajian Perbandingan*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Adan, H.Y. 2005. *Teuku Muhammad Dawud Beureu-Eh: Ulama, Pemimpin, dan Tokoh Pembaharuan*. Bangi: UKM.
- Al Chaidar. 1999. *Gerakan Aceh Merdeka: Jihad Rakyat Aceh Mewujudkan Negara Islam*. t.t.: Madani Press.
- Alfian, T.I. 2005. *Wajah Aceh dalam Lintasan Sejarah*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.
- Anderson, B. 1999. *Komunitas-Komunitas Imajiner: Renungan tentang Asal Usul dan Penyebaran Nasionalisme*. Alih Bahasa oleh Omi Intan Naomi. Yogyakarta:

- Pustaka Pelajar.
- 2002. *Hantu Komparasi: Nasionalisme, Asia Tenggara, dan Dunia*. Diterjemahkan oleh Dindin Sholahuddin. Yogyakarta: Qalam.
- Aveling, H. 2002. *Rumah Sastra Indonesia*. Magelang: Indonesia Tera.
- Balasubramaniam, V. 1998. *Politik Nasionalisme dan Federalisme di Malaysia*. Shah Alam: Fajar Bakti Sdn. Bhd.
- Breuilly, J. 2005. "Dating the Nation", dalam. Atsuko Ichijo dan Gordana Uzelac (ed.). *When is the Nation?: Towards an Understanding of Theories of Nationalism*. London: Routledge.
- Connors, M.K. 2007. *Democracy and National Identity in Thailand*. Rev. and updated ed. Copenhagen S.: Nias Press.
- Coser, L.A., et all. 1991. *Introduction to Sociology*. Third Edition. San Diego: Harcourt Brace Jovanovich, Publisher.
- Daliman, A. 2001. *Harmonisasi Hubungan Nasionalisme, Negara, dan Agama dalam Perspektif Pluralisme Menuju Indonesia Baru: Suatu Analisis Kritis*. (Pidato Pengukuhan Jabatan Guru Besar/Profesor). Yogyakarta: Universitas Negeri Yogyakarta.
- Damono, S.D. 1979. *Sosiologi Sastra: Sebuah Pengantar Ringkas*. Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa.
- El Ibrahimy, M.N. 1982. *Teuku Muhammad Daud Beureueh: Perannya dalam Pergolakan di Aceh*. Jakarta: Gunung Agung.
- Faruk. 1994. *Pengantar Sosiologi Sastra*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- 2001. *Beyond Imagination: Sastra Mutakhir dan Ideologi*. Yogyakarta: Gama Media.
- Foulcher, K. 1980. *Pujangga Baru: Literature and Nationalism in Indonesia 1933—1942*. Flinders University Asian Studies Monograph NO. 2.
- Hasjmy, A. 1976a. *Meurah Djohan: Sultan Aceh Pertama*. (Novel). Jakarta: Bulan Bintang.
- 1976b. *Tanah Merah: Digul Bumi Pahlawan Kemerdekaan Indonesia*. (Novel). Jakarta: Bulan Bintang.
- 1978a. *Melalui Jalan Raya Dunia*. (Novel). Cet. II; Cet. I, 1938. Jakarta: Bulan Bintang.
- 1978b. *Bermandi Cahaya Bulan*. (Novel). Cet. II; Cet I, 1939. Jakarta: Bulan Bintang.
- 1978c. *Bunga Rampai Revolusi dari Tanah Aceh*. Yakarta: Bulan Bintang.
- 1980. *Sastra dan Agama*. Banda Aceh: Badan Harta Agama Daerah Istimewa Aceh.
- 1983. *Suara Azan dan Lonceng Gereja*. (Novel). Cet. III; Cet. II, 1978; Cet. I, 1940. Malaysia: Angkatan Nahdatul Islam Bersatu (BINA).
- 1984. *Apa Tugas Sastrawan sebagai Khalifah Allah*. Surabaya: Bina Ilmu.

- ; A.G. Mutiara; dan T.A. Talsya. 1963. *Asmara dalam Pelukan Pelangi*. (Novel). Cet. II; Cet. I, 1951. Banda Atjeh: Pustaka Putroe Tjanden.
- Kahin, G.M. 1995. *Refleksi Pergumulan Lahirnya Republik: Nasionalisme dan Revolusi di Indonesia*. Alih Bahasa Nin Bakdi Soemanto. Jakarta: Sebelas Maret University Press.
- Kartodirdjo, S. 1993. *Pembangunan Bangsa*. Yogyakarta: Aditya Media.
- 1999. *Multidemensi Pembangunan Bangsa: Etos Nasionalisme dan Negara Kesatuan*. Yogyakarta: Kanisius.
- Kohn, H. 1965. *Nationalism: Its Meaning and History*. New York: D. Van Nostrand Company.
- Langness, L.L. 1965. *The Life History in Antropological Science*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Lodge, D. 1992. *The Art of Fiction: Illustrated from Classic and Modern Text*. London: Penguin Books.
- Maskur, A. 1988. "Pemikiran Politik Nahdlatul Ulama Periode 1987-1994: studi tentang paham kebangsaan Indonesia." (Tesis S2). <http://www.digilib.ui.edu/opac/themes/libri2/detail>.
- Minogue, K.R. 1967. *Nationalism*. London: Methuen.
- Muhadjir, N. 1990. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Yogyakarta: Rake Sarasin.
- Nagazumi, A. 1989. *Bangkitnya Nasionalisme Indonesia: Budi Utomo 1908—1918*. Terjemahan KITLV-LIPI. Jakarta: Pustaka Utama Grafiti.
- Neuman, W. L. 2003. *Social Research Methods: Qualitative and Quantitative Approaches*. Fifth edition. Boston: Allyn and Bacon.
- Puteh, A. 2006. *Language & Nation Building*. Petaling Jaya: SIRD.
- Seger, R.T. 2000. *Evaluasi Teks Sastra*. Terj. Suminto A. Sayuti. Yogyakarta: Adicita Karya Nusa.
- Sikana, M. 1986. *Kritik Sastra: Pendekatan dan Kaedah*. Petaling Jaya: Fajar Bakti.
- 2008. *Teori Sastra Kontemporeri. Edisi ketiga*. Bandar Baru Bangi: Pustaka Karya.
- Smith, A.D. 2001. *Nationalism: Theory, Ideology, History*. London: Blackwell.
- 2005. "The Geneology of Nations: an Ethno-Symbolic Approach", dalam Atsuko Ichijo dan Gordana Uzelac (Ed.). 2005. *When is the Nation?: Towards an Understanding of Theories of Nationalism*. London: Routledge.
- Sufi, R. 1998. *Gerakan Nasionalisme di Aceh (1900—1942)*. Banda Aceh: Balai Kajian Sejarah dan Nilai Tradisional.
- Thaib, L. 2002. *Acheh's Case: a Historical Study of the National Movement for the Independence of Acheh-Sumatra*. Kuala Lumpur: University of Malay Press.
- van Evera, S. 1997. "Hypotheses on Nationalism and War", dalam Brown, M.E., Cote, O.R., Lynn-Jones, S.M. & Miller, S.E. (eds.). *Nationalism and Ethnic Conflic.*, hlm. 26-60. Cambridge: The MIT Press.

- van Miert, H. 2003. *Dengan Semangat Berkobar: Nasionalisme dan Gerakan Pemuda di Indonesia, 1918—1930*. Diterjemahkan oleh Sudewo Satiman. Jakarta: Hasta Mitra—Pustaka Utan Kayu.
- Yatim, B. 1985. *Soekarno, Islam, dan Nasionalisme*. Yakarta: Inti Sarana Aksara.

PREVENTING THE CLIMATE CRISIS: TESTING OUR COMMITMENTS

Al Gore, *Our Choice, A Plan to Solve the Climate Crisis*, New York: Melcher Media, 2009. 415 pages.

by:

Paskal Kleden

*Friedrich Ebert Stiftung**

Al Gore received a degree in government from Harvard University in 1969. Afterwards, he worked as a congressman and as a senator. In 1993 Gore was elected as the 45th vice president of the United States, and served for eight years. On top of all that, he and the Intergovernmental Panel on Climate Change (IPCC) were jointly awarded the Nobel Peace Prize in 2007. That is quite a CV.

In *Our Choice* he powerfully argues that we have all the required technologies to prevent climate change. The only thing that is lacking is political will. The chapters of this book demonstrate Gore's technical understanding of the climate crisis. His explanations cover energy sources, living systems, ways to use energy efficiently, the obstacles we need to overcome, and a solution of how to effectively address the crisis. Shortly said, the readers of this book will be fascinated by Al Gore's knowledge in biology, engineering, economics, demography and of course politics.

One aspect that might not commonly be mentioned in a scientific review but I believe is unique of this book is the format. The book combines text - book style presentations of data with textual explanations of complex phenomena. It also includes hundreds of photographs with the quality rivaling that of the National Geographic.

The challenge of reviewing this book is that it consists of chapters covering different topics that can be read individually. Therefore, instead of reviewing each of the chapters separately, this review is structured to meet the purpose of providing a snapshot of the climate change debate and the progresses achieved. I will add perspectives that have not been covered in the already extensive explanation of Al Gore.

For that reason, the review is structured into several different sections. The first section explains Gore's main arguments and the consequences of climate change. Why is it crucial for us to reverse the current trends? The second part asserts about the options that are currently being developed. Some still require technological improvements while others only need a political commitment to be widely used. The third part of the review looks at the economic side of the coin. What policies have been developed, and what can be done at the macro and micro levels? The experience from Copenhagen shows that climate change is not only a matter of science but also of geopolitics. Therefore, a section is devoted to the geopolitical considerations affecting discussions on climate change. Without an agreement from China and the United States, an effective global agreement to reduce global warming will be held captive. The last section looks at the role of Indonesia which has made pledges at international forums. Are these commitments comparable to the realities on the ground?

CLIMATE CHANGE, WHY SHOULD WE CARE?

“If you want to go quickly, go alone; if you want to go far, go together”
- African proverb.

Gore urges us to do both at the same time, because the time is pressing to address the climate crisis. The three crises we are currently facing - the security crisis, the economic crisis, and the climate crisis - cannot be treated as separate pieces. There is one factor that is connecting the three, namely our dependency on carbon based fuels. These non-renewable resources endanger the world due to their potentials in negatively affecting the environment as well as their increasing scarcity (Gore 2009: 21) that triggers competition often among countries.

Al Gore is not alone in this position. In 2007, two Washington DC based prominent think - tanks, the Center for Strategic and International Studies (CSIS) and the Center for New American Security published a joint report titled *The Age of Consequences: The Foreign Policy and National Security Implications of Global Climate Change*, that is striking a similar tone. The authors of the report agree that the scarcity of natural resources and their vulnerabilities are closely interlinked. As natural resources become sparse they are more likely to become terrorist targets aiming at damaging a country's economy that are heavily reliant on those resources (CSIS, *New American Security*, 2007: 17). Moreover, the U.S. current account deficit is mainly caused by imports of foreign oil. For instance, during the first quarter of 2009 the U.S. current account deficit was at USD101.5 billion of which USD46 billion was due to imports of foreign petroleum and petroleum products (Gore 2009: 21), making an oil crisis an economic crisis for the U.S.

Scientists have also warned us of storms such as Hurricane Katrina that will become more frequent as climate change becomes more severe (Gore 2009: 350). Katrina created human casualties as well as destroyed infrastructures. The cost of the damage reached USD80 billion, about 1.800 people were killed and about 70.000 soldiers were mobilized. Something that Council of Foreign Relations (CFR) scholar Joshua W. Busby identified as additional burden that spread resources even thinner in a time when the United States had to cope with the security challenges in Iraq and Afghanistan (Busby 2007: 1). This shows that climate change is threatening even the most powerful countries.

The danger will even be greater for poorer countries. The Maldives, for example, is predicted to be inhabitable by the end of the century. In order to raise international awareness of climate change and to stimulate progressive discussions in Copenhagen, President Mohammed Nasheed conducted a cabinet meeting under water in 2009 (BBC 2009). Unfortunately, the immediate results of Copenhagen were far from his expectations.

Africa as whole only contributes to 3 - 4 percent of emissions in the world, but the capacities of African countries to respond to the changes triggered by climate change are among the weakest in the world (Severino 2009). Countries in sub - Saharan Africa are currently already under stress due to food shortages, diseases and conflicts. All

these can be exacerbated by climate change, and weak governments will face difficulties in managing the risks. Quoting Secretary General of the United Nations Ban Ki - moon, Gore elucidates that droughts that have reduced the water capacity of the Lake Chad triggered massive migrations of Chadians into Sudan, placing additional strain on the competition for resources in the conflict ridden the and arid land of Sudan (Gore 2009: 240). This is the injustice of climate change, it is driven by industrialized countries, but affecting developing countries most.

Also, in many poor countries slash - and - burn agricultures pushing into forest areas significantly reduce the capacity of forests to absorb CO₂ and lead often to diminishing rainfall which in turn cause freshwater shortages (Gore 2009: 231). In 2009, thousands of the population of Mexico City did not have access to water due to low levels of rainfall during that year. Rising temperatures also reduce the survival capabilities of trees. The University of Arizona finds out that due to temperature increases trees are more vulnerable during droughts. Furthermore, the research of the University of Tel Aviv shows evidence that temperature increases are likely to increase the numbers of lightning strikes and thus is a potential to increase forest fires (Gore 2009: 188).

Another dangerous effect of climate change that has not merited sufficient attention in *Our Choice* is the relationship between climate change and human health. The first IPCC report in 1991 only meagerly addresses this relationship. Yet, the effects of climate change for human health has gained more prominent attention these days. Already the second IPCC report published in 1996 devotes a whole chapter on this issue. The World Health Organization (WHO) asserts that climate change can directly affect human health through impacts of thermal stress, or death and injuries acquired during floods and storms. At the same time, climate change also indirectly threatens human health through vector born diseases, water and air quality, as well as food availability (WHO 2003: 11). Malaria which has been killing around 1 million people / year is predicted to experience a 14 percent increase due to climate change in 2030. Moreover, climate change is also projected to double the percentage of people at risk from dengue from 30 percent to 60 percent by 2070 (World Bank 2010: 97).

Despite all the above risks, calling for adequate political collective will to address climate change will be a challenging task. The Stern Review on the Economics of Climate Change a widely quoted report commissioned by Sir Nicholas Stern, an academic from the London School of Economics (LSE), shows the scientific consensus that the increase of greenhouse gases is profoundly influenced by human activities (Stern 2006). However, science often has its limitations in setting people's perceptions. Using a polling by the Pew Research Center for People & the Press titled "A Deeper Partisan Divide Over Global Warming", Al Gore explains how political affiliations affect people's opinion on climate change. Seventy five percent of Democrats believe that humans are causing global warming, whereas only 19 percent of Republicans share that opinion (Gore 2009: 352). In conflict ridden countries and in poverty stricken areas climate change is also less likely to become a priority. The main concern of people will be their day to day survival. For politicians, climate change is becoming a more urgent issue these days. However, the devastating effects of climate change will only be felt in the distant future, beyond the next election cycles. This factor significantly reduces the urgency in addressing climate change. According to Gore, Hurricane Katrina which wrecked havoc in the state of Louisiana did not get the politicians to become more sensitive on climate issues (Gore 2009: 350).

Despite these grim circumstances, Gore provides us with a shimmering light of hope. There are technological innovations that will assist us in coping with this universal threat. The next section discusses the plus and minuses of the currently available options. The question is; will they be developed in time to help us and the next generation?

THE TOOLS IN OUR HANDS

Renewable energy options must be explored because currently the world is relying on the same basket of fossil energy. Oil especially, is located only in a number of pockets in the world. A disruption in one area could destabilize overall supply. In addition, the volatility of oil prices makes it difficult to conduct long term planning. Oil went from USD147 / barrel in 2007 to only USD33 / barrel in 2008 (The New York Times March 25 2010). Luckily some new options are available.

Generally speaking, renewable sources of energies will be cheaper than our main current sources because of three reasons (Gore 2009: 58)

- Once the required infrastructure is available, the fuel will be available for free. Unlike non - renewable energy sources such as oil and coal, wind and sunlight will always be available for us.
- The technologies to tap into alternative energy sources are still in development. Therefore, it is very likely that they will become more efficient in the future.
- Once there is an effective global commitment to shift toward renewable energy, the volume of production will automatically reduce their costs.

Writing in Foreign Affairs, S. Julio Friedman and Thomas Homer - Dixon argue that energy efficiency will never be sufficient in helping us dealing with our energy needs, because efficiency has increased only by two percent annually over the last 20 years while global economic growth has grown over 3 percent (Friedman & Homer - Dixon 2004: 74). But, precisely for this reason, we cannot afford to rely solely on energy efficiency, but must go the long road of exploring renewable energy sources.

Solar power. Until today, oil, coal and natural gas still contributes to 86.5 percent of our energy source. All the energy that is contained in all the oil, coal and gas supplies in the world are comparable to the energy that the world receives from the sun in only 50 days. However, there are basically two main problems for solar power. First, it is facing what Gore calls as the “intermittency problem”. Despite the fact that the energy is available for free, it is not available at all times. Sunlight is not available during the night, and clouds during the days are limiting the electricity produced from solar power, making it a challenge even for Jakarta to be exclusively reliable on solar power. The challenge will intensify if we look at the degree of sunlight that cities such as New York, London, Moscow and Tokyo receive. Solar panels are used to capture sunlight and to turn it into energy. However, each square meter of panel only receive a little power every day. To power Tokyo solely from solar energy would require an area as huge as the Honshu islands to be covered with photovoltaic cells (Friedman & Homer - Dixon 2004: 77).

In his book Gore pointed us towards a technology development in solar power that must be appreciated. Nowadays, there are two different methods for creating electricity from sunlight. The first method is known as concentrated solar thermal (CST). Here, sunlight is used to heat liquids which turn to steam and move electricity generators. CST plants are huge and need a large installation of steel, glass and concrete. The second method is known as photovoltaic (PV). The energy in the sun's photons will set free electrons in the PV cells creating an electrical current leaving the PV cell. As mentioned above, CST needs a lot of materials which are not available in huge stocks. The costs of PVs, alternatively, which are made from silicon, the most profuse substance on earth after oxygen, are less likely to decrease when production is scaled up. Gore also explains that doubling the production volume of PVs has led to a decrease of 20 percent in its cost. Photovoltaic cells can also be deployed on roof tops to produce electricity for homes. It can become especially effective if combined with "net metering" that allows people to sell electricity to power grids at a time when electricity is not needed. The Paul VI audience hall in the Vatican is one of the buildings today that use PVs as one of their electricity source.

Gore further explains that the intermittency problem of solar energy can be mitigated by creating a national smart grid that compensates lost energies from minimal sunlight by solar energies in brighter places. However, solar energy is still expensive. Consecutively, costs can only be reduced through government policies that compensates for the difference in cost between solar energy and fossil fuel. California, for instance, under the leadership of Arnold Schwarzenegger has promulgated laws that require buildings to obtain their energy from renewable sources. China and Taiwan are beginning to build competence as a PV producer.

Wind. Windmills, the trade mark of the Netherlands, are utilizing on the wind to grind wheat. Today wind is utilized to produce electricity. The development of wind technology began in 1973 and 1979 when oil prices hiked.

"Wind farms" the term used to describe an area filled with giant towers (45 to 105 meters) equipped with three giant blades (27 to 45 meters), a rotor and an electric generator can be seen in a number of areas in the United States and Europe. Areas where the wind blows at over 15 miles / hour are the most suitable ones for wind farms.

The technical challenge for wind technology is that the best places to get a strong wind are usually far from population areas. The most wind farms are still located on land. However, there are efforts to shift towards offshore locations, because on the flat surfaces of the oceans, the wind can blow unhindered. Windmills can also be placed above oil platforms creating additional sources of energy. Transmission cables are used to carry the electricity back on land. It turns out that they are quite inexpensive and countries like United Kingdom, Ireland, the Netherlands, Denmark, Sweden and China are nowadays relying on offshore wind as an alternative renewable energy source. Yet, like solar power, windmills are also facing the intermittency problem. Lack of wind leads to lack of electricity.

Geothermal. U.S. Secretary of Energy Stephen Chu asserts that geothermal energy is “effectively unlimited”. Yet, as compared to solar and wind, geothermal energy is still the least understood. In general, people still have the perception that geothermal energy is only available in specific locations where hot water bubbles spring to the surface. Gore compares this phenomenon with the past when people believed that coal and oil were only available in the small volume that could be found at the earth surface. The UN World Energy Assessment Report elucidates that the energy from geothermal resource is equal to 280.000 times the annual consumption of primary energy in the world.

Unlike wind and solar, geothermal energy does not have an intermittency problem. Once the plant is in place, the energy will be available all the time. It also does not create CO₂ emissions like fossil fuels. The best locations for geothermal power point is the “Ring of Fire” which stresses from the eastern coast of New Zealand to Samoa, Papua New Guinea, Indonesia, Philippines, Japan, North America, Central America and the western part of South America. Another suitable spot is the where the heat from the magma in the earth mantle finds its way to the surface as is the case in the Yellowstone National Park (Gore 2009: 98).

Geothermal sites usually have a sufficient amount of water underground and permeable rocks where the water could circulate and absorb heat. The energy is drawn from hot water or hot steam. Recent developments in technology enable us now to exploit energy from sites with less water. The new technology is known as Enhanced Geothermal Systems (EGS). Water is pumped into the earth and returns as hot steam or

very hot water which can be used to move turbines to create electricity. However, special care needs to be given to the drilling process. A company that tried to tap into geothermal energy caused an earthquake at the scale of 3.4 in Basel, Switzerland.

Despite being located on the Ring of Fire, Indonesia is behind in geothermal energy. Exploration of geothermal energy was initiated in 1972 through the cooperation between Pertamina, the French, and the New Zealand government. The ITB elucidates that geothermal explorations require a high level of funding and contain a high degree of risks. In order to be profitable, the site must be able to create steam for 25 - 30 years. The electricity must also be transferred to consumers which would need additional installations. The Indonesian government has made commitments to scale up geothermal energy from 807 MWe in 2005 to 9500 MWe in 2025 (ITB 2008: 14).

Biofuel. This is probably the most popular, yet at the same time the most controversial renewable energy source. The U.S. army, for example, is now testing an F/A -18 aircraft that is running on biofuels which is considered to be 4 percent more efficient (The New York Times, March 25 2010). At the same time protests from the civil society are occurring because the growing need for biofuel is impinging on the land rights and food security of the poor (The New York Times, April 5 2010).

Is biofuel really that effective in preventing climate change? Al Gore answers a very crucial question in regards to biofuels. He asserts that “full life cycle analyses are necessary to accurately determine which approaches are truly beneficial in solving the climate crisis” (Gore 2009: 114). He further explains that although biomass is renewable, - because the energy stored in plants is derived from sunlight, and the plant can always be replaced by another - the process of transforming a plant into energy often requires nonrenewable fossil fuel.

Contrary to popular believe, biofuel still has a number of weaknesses. The first generation of ethanol (one of the biofuels) is created by converting corn, palm oil, soy and other food crops. The diversions of cropland from food production to biofuel production have led to the increase of food prices. This diversion has exacerbated the effects of the prolonged drought in Australia which reduced a considerable amount from the world's food production. Water provision is another challenge.

In the refining process, one gallon of ethanol requires four gallons of water which is more required than the refining process of gasoline where only one and a half gallon of water is needed (Gore 2009: 120). Though corn plantations in the U.S. traditionally use rain water, the increase of production of biofuel has led to expansions into other areas making water provision for ethanol production a challenge.

Fortunately, the next generation of biofuel is within our grasp. Instead of food crop based it will be based on perennial grasses such as the switchgrass and the miscanthus, thus, reducing the strain on food prices. Using switchgrass has the benefit that regular harvesting of switchgrass increases the soil's sequestration of carbon. Moreover, unlike food crop, the second generation biofuel does not require petroleum based fertilizer and so is more effective in reducing climate change.

Carbon capture and sequestration (CCS). The basic idea of CCS is to capture CO₂ in the atmosphere and to store it deep underground or at the bottom of the ocean. However, a technical obstacle looms. Until today, scientists are not yet sure about the most appropriate locations for storing CO₂. They are also uncertain about the level of CO₂ that can be stored underground. Gore describes that if all CO₂ produced by coal electricity plants in the U.S. would be captured and turned into liquid forms to be stored in repositories, the volume would be equal to 30 million barrels of oil per day, or equivalent to three times the daily imports of oil by the U.S.. At the same time he warns that CCS technology is still in its formative stage. Therefore, people must be cautious about oil companies making the claim that CCS will be widely available in the near future. Often, this information is only used to build opinion that there is already a way to mitigate the risks of burning fossil fuels.

Public opposition is another obstacle that CCS projects must deal with. In the Netherlands a site for CCS has been blocked due to protests from people in the vicinity. The town council considered that the site is one of the most populated areas in the Netherlands, and thus the ExxonMobile - Royal Dutch Shell joint venture has been put on a hold.

Since CCS is a relatively recent initiative, it often still lacks a robust legal component. A paper by Harvard University explains that from

19 CCS sites, 11 have legal issues. Projects with the capacity between 2.000 - 10.000 tons and above 10.000 tons of injected CO₂ are dealing with some sort of legal barrier. A project in Thornton, California for instance was not able to ensure that the injected CO₂ is not violating the boundaries of the site (Hart 2009: 19). Beating the technical, legal and public opinion barrier will be crucial if CCS should play a major role in reducing CO₂.

Nuclear power. Compared per pound, uranium contains 3 million more energy than coal. Therefore, the idea of using uranium as a source of energy was attractive in the past. Nevertheless, citing an MIT study Gore explains that it is improbable that nuclear power will be a source of energy to replace fossil fuels.

Generally speaking, public opinion on nuclear power is often negatively shaped by the experiences of the Three Miles Island in Pennsylvania, and the Chernobyl accident in 1986. Also, there are still disputes about the storages of nuclear wastes that are going to be dangerous for the next thousands of years (Gore 2009: 155).

There are other issues that are more technical faced by the nuclear industry. The cost for building a nuclear plant has increased dramatically. In the 1970s, it would cost USD400 million to build a plant, today the necessary cost is around USD4 billion. The cost for building a nuclear plant is increasing at a rate of 15 percent per annum. The length of time for regulatory approval for building a nuclear plant also adds to the costs of building a nuclear plant. The decline in nuclear power is also discouraging engineers to have a career in this sector. In the U.S., about a third of engineers will retire by 2012, making a transfer and production of knowledge in the nuclear industry a challenge.

Pessimism is affecting the whole spectrum of the nuclear industry. Suppliers are unwilling to manufacture parts unless there is a demand. Utilities will not purchase parts unless investors are ready with the funding. But, investors are also hesitant to provide funding if there is a short of supplies in the market which could lead to a postponement of the whole process as well as increased prices. Lack of standardization among reactors is another impediment which has added to the cost and effectiveness of maintenance.

Should more energy be provided through nuclear power, more nuclear reactors must be built. But, in addition to the above mentioned reasons, the world's ability to process and mine uranium is also still very limited. Some proponents of nuclear power have offered the option of reprocessing spent fuel to create new supplies. Yet, this option too has led to another hindrance, namely proliferation. Reprocessing will increase the availability of uranium which can be acquired to build nuclear weapons. Graham Allison, an expert on nuclear proliferation and terrorism from Harvard warns that unless safeguards are improved, the probability for terrorists to detonate a nuclear weapon in a U.S city will reach 50 percent in the next 10 years.

Lastly, not every country will have access to nuclear technology. The recent U.S - India nuclear deal was considered highly controversial since India is not a member of the Nuclear Non - Proliferation Treaty. Therefore, nuclear power is unlikely to play a major role as our renewable energy source.

“A bad workman blames his tools”, a proverb says. By reading Gore's explanations about our options in reducing climate change, we can conclude that Al Gore is definitely not a bad workman. He realizes that a lot of technologies would need improvements in order to be more efficient and to fully utilize renewable energy sources, yet for him the glass is more than half full.

SUSTAINABLE ECONOMIC ECONOMIES

“It's the economy stupid” says a reminder on the wall of Bill Clinton's office during the 1992 campaign. The economy has been the epicentrum of political debates between socialism and capitalism (Heywood 2002: 177), and because climate change is political, it is not exempt from the influence of economics. The cost of stabilizing CO₂ emissions (CO₂e) at 500 - 550 part per million (ppm) is estimated to be at 1 percent of GDP in 2050 (Stern 2006), a cost that is not cheap but should be affordable. The Copenhagen commitment stipulates that USD30 billion should be made available in the period 2010 - 2012 for adaptation and mitigation measures. A number that seems trivial compared to the hundreds of billions spent to save the banks from the U.S depression (Stiglitz 2010).

The economics of climate change is explained in Chapter 15 of the book. Gore shares the opinion of Sir Nicholas Stern, that climate change is the greatest market failure in history. This failure must be fixed and governments have allocated resources to cope with the dangers of climate change. But, Gore's powerful point is that to make climate change prevention a sustainable effort, there must be a paradigm shift in the economy that takes into considerations the environment. Only the market will provide sufficient resources for mitigation and adaptation. Don J. Melnick, a conservation biology professor at Columbia University asserts, "We can't get money into funds for starving children and people with AIDS. So getting money for trees is complete fantasy" (CFR 2009). The market will touch every aspect of climate change, from carbon tax, cap - and - trade system, the carbon market and many more.

So, the questions are: (1) what are the driving forces of emissions in the current market? (2) how do we utilize our economic tools to deal with these factors? In answering the first question, Gore points at fundamental flaws in our economies. Pollutions that create severe environmental damage are often merely treated as negative "externalities". He ironically asserts that the odorless and invisibility of CO₂ has made it also undetectable to market calculations. We have taken for granted the fact that we are dumping 90 million tons of CO₂ every hour in the atmosphere.

The Gross Domestic Product (GDP) he explains is another impediment in calculating the costs. The GDP which was invented around the 1930s takes into considerations produced goods and services, and capital goods, yet neglecting environmental costs and human resources. Therefore, the GDP is an inadequate tool to measure human well - being. If we have a price on carbon, this externality will be more visible to the market and will be taken more seriously in our economic decision making.

The environmental bubble the author argues is comparable to the subprime mortgage bubble that threatened the U.S. and many other countries about two years ago. In the mortgage bubble, for decades the market has accepted bad mortgages which are collected and sold as securities. What recently occurred was that the market suddenly realized that securities with triple - A ratings are actually bad mortgages. In the

environmental bubble, people has not yet realized about the toxic assets behind their economic transactions (Gore 2009: 330). Repeatedly, we also have failed to calculate the full cost of using fossil fuels. For instance, the expenditures for the U.S. military guarding the Persian Gulf are not calculated in the price of oil.

Furthermore, Gore also points to the attitude of current markets that emphasized on short term interests. In the 1950s, people have the tendency to hold to their bonds for seven years. Today people only keep their bonds for about six months. Many experts explained that most of a corporation's true value is determined within five to seven years. Thus, the six months holding period today shows that investors have other motivations in mind than investing in a good company.

Lastly, vested interest by governments and oil companies have build opposition towards the development of renewable energies. The bloc of countries known as the Organization of the Petroleum Exporting Countries (OPEC) has the interest of controlling oil production and thus influencing a higher price of oil, and at the same time is also strategically utilizing their funds to influence decisions in the West that supports the development of technologies for renewable energies. Combined with the power of the oil lobby in each country, this interest group is quite powerful in influencing political decisions.

The second question is more complicated to answer, because what is expected from us is to reduce global emissions while at the same time maintaining the level of economic growth. The McKinsey Global Institute, the research arm of McKinsey the consulting company, is reaching the same conclusion as Gore. Both agreed that with a role from governments and businesses these dual goals are achievable. McKinsey in an earlier report recommends that governments must create incentives which reward energy efficiency. Governments must also cut energy subsidies that hamper efficiency (Farrell et.al, February 2008: 25). Still, this is easier said than done, since the popularity of an incumbent government often depends on the price of energy, especially on the price of oil.

Gore and McKinsey also have their differences. Being a politician Gore focuses more on policy measures and macro economics to counter climate change whereas McKinsey having the experience of consulting

companies also touched on the micro processes required to reduce CO₂ such as innovations at the company level and consumer behavior.

The McKinsey report argues that in order to reduce emission and maintaining the level of economic growth we must improve carbon productivity, a concept that stresses on the amount of GDP produced per unit of CO₂e (Beinhocker et.al, June 2008: 4). In our history, we have the experience of increasing productivity. During the Industrial Revolution, labor productivity in the U.S. increased ten times from 1830 to 1955. Carbon productivity is comparable to labor productivity if the instruments are in place.

What are the instruments? The first element for improving productivity is innovation. Henry's Ford innovation, the T - assembly line revolutionized the way people work and boosted productivity to a new level. The second component is the regulatory environment created through government policies. The U.S. government improved property rights, and thus enabled businesses to make long term planning. Consumer rights were also protected, ensuring people of the products they buy, and thus creating more demand (Beinhocker et.al, June 2008: 13).

Approaching the issue of climate change from the perspective of business, McKinsey also points to the behavior of managers of consumers. Though not seating at the negotiation table at UN international meetings, they are a key player in limiting global CO₂ emissions. The report cites the case of laundry detergents which sales are determined by shelf - space and consumers' perception of the product's value. Detergent companies have therefore the motivation to mix detergents with "fillers", ingredients with no cleaning functions which increase the size and make the packaging look bigger. Concentrated detergents without fillers are predicted to have 20 percent lower CO₂ emissions due to their reduced weight making transportation lighter thus saving gasoline and materials through a smaller packaging. Wall - Mart has made commitments to sell concentrated detergents only and will so save more than 400 gallons of water, 125 million pounds of cardboard, 95 million pounds of plastic resin and additional energies needed to transport and manufacture the materials (Beinhocker et.al, June 2008 : 36).

Consumer behavior merits a special attention because it has succeeded to some extent in keeping the environment at a balance. Naomi Klein

hinted at another strategy in enforcing environmental sensitivity, namely boycott. In 1995, Shell intended to sink its oil - storage platform known as Brent Spar in the bottom of the Atlantic Ocean near Scotland. However, boycotts of Shell products in Germany, Britain, Denmark and Austria forced Shell to finally dispose Brent Spar on land (Klein 2000: 380 - 382).

Lastly, the carbon tax as well as the cap - and - trade system merit special attention because they have become the most well known economic tools for reducing CO2 emissions. The carbon tax is an instrument under which parties must pay a fixed fee to the government for each ton of disposed greenhouse gas. The cap - and - trade system is a scheme where the government issues a certain number of permits which are distributed among entities. These permits are tradable, and so more effective companies are able to sell their remaining permits to others. Support for these two instruments is divided into two camps. Environmental advocates usually prefer the cap - and - trade system since it gives a limit to the level of emission that a country can emit. Economists usually prefer the carbon tax since it would be easier for companies to integrate it into their planning (Pataki, Vilcak, Levy 2008: 35). Gore is the position that both measures must be implemented. Sweden, the most successful country in reducing CO2 emissions is currently implementing both approaches successfully. Yet, as will be seen on the section on forests, reducing CO2 emissions will be hard for developing countries because of the absence of the necessary infrastructure.

When in the past socialism saved capitalism from its demise by making the necessary revisions to the system, today the task falls on environmentally friendly technologies and approaches. As Gore puts it “we need to return to a more sustainable capitalism.”

THE DOMESTIC AND INTERNATIONAL POLITICS OF CLIMATE CHANGE

Al Gore focuses on domestic politics and the efforts by the oil lobby in the U.S. to influence the policy process to their own benefit. However, international politics and competition among countries is another factor holding sway over international agreements. Therefore, this section will explore the domestic and international impediments for climate change.

In an interview with the CFR, Harvard environmental economist Robert Stavins points on the fact that until today the Obama administration lacks a climate bill. Climate change priorities are in conflict with energy security policy. Recently Obama has declared that in order to ensure energy security for the United States, he is going to support more offshore drilling and natural gas, a policy that is rational from an energy standpoint, but nonsensical from an environmental perspective. Stavins argues that under current circumstances the U.S. will not be able to meet its 17 percent reduction from 2005 levels in 2020 as is affirmed in the Copenhagen agreement (Stavins 2010).

National interests often trumps international agreements, and the examples are many. Clinton for instance signed the Kyoto Protocol in order to be able to sit on the negotiating table with other countries, but did not submit the Protocol to the Senate to be ratified. The U.S. argument was in the position that it did not want to agree on mandatory emission limits if India, China and other countries do not share the same responsibility (The New York Times 2009), because the Kyoto Protocol only stipulates emission targets for developed countries (known as Annex I countries in the Protocol).

In chapter 16 of *Our Choice* Al Gore mainly emphasizes the disinformation spread by the oil lobby on the scientific findings of climate change. The intensity of the oil lobby can be seen from the USD90 million that was spent in 2008 for climate lobbying. In addition, each member of the House and Senate must deal now with an average of four climate lobbyist. Similar to the tobacco industry in the past which was trying to spread confusion on the medical consensus that smoking is dangerous for health, the oil lobby now is trying to create the perception that climate change is not occurring, or even if it occurs, there is nothing to be done about it. In 2007, ExxonMobil offered USD10.000 for every paper that was able to dispute the findings of climate science. Yet, papers produced by the deniers are usually far from the truth because they are not published in peer reviewed journals. The Royal Society of London publicly requested ExxonMobil to stop their black campaign against climate science. A study by Dr. Naomi Oreskes at the University of California, San Diego reviewed all paper in the last 10 years on global warming. All of the 928 reviewed papers do not dispute the truth of climate science (Gore 2009: 360).

The oil lobby had a stark influence during the government of George W. Bush. Bringing in Philip A. Cooney, a climate science denier from the American Petroleum Institute to take care of climate policies in the White House, the administration managed to edit government reports in a way that were lenient towards the oil industry.

If domestic politics is hampered by vested interest, how does the debate look like at the international level? Discussions on climate change will only move forward if both China and the United States are willing to make concessions. China has been reluctant especially on the monitoring of emissions within their country, considering this as foreign intervention into their national sovereignties. China's reluctance is one of the impediments in finalizing the climate bill in the U.S. (Friedman 2010) since the U.S wants verifiable measures from China. The United States on the other hand, must also deal with its legacy of distrust since it has not signed a binding agreement that restricts its emissions for a long time.

The situation at the international level is at best mixed. Experts have expressed disappointments towards the Copenhagen accord. "The expectation went from sky high to rock bottom", CFR's Michael Levy asserts (Levy 2010). On the deadline of January 31, only 55 out of 194 countries have submitted the national action plans to curb global warming. Is a sustainable future beyond our grips?

Fortunately, there are some delightful developments. According to the Forest Transition Theory (CIFOR 2008: 104) only countries in their initial stages of developments have a declining forest level. Industrializing countries like China and India are increasing their level of forests. China has also received a significant amount of Clean Development Mechanisms (CDM) projects from developed countries. China is currently in the forefront of afforestation and reforestation programs. It has planted 2.5 times more trees in the past years than the rest of the world combined. Moreover, China is also investing USD440 billion in clean energy technology. The Obama - Hu meetings in Washington this year seems to have created an atmosphere for more constructive discussions (Friedman 2010).

The recent economic crisis was suspected to create a "climate change realism" (Haas 2009) where the U.S. and developing countries were

going to cling on to their economic growths at the expense of reducing global warming. Yet, the picture looks much better for us. The economic stimulus given by the United States, for instance, was targeted to create “green jobs” (Gore 2009: 319). We can conclude auspiciously that the picture is not as bleak as some of us would think.

INDONESIA: HOLDING ON TO THE PRESIDENT’S WORDS

Nusa Dua, Bali, December 2007. Discussions on the Bali Road Map met a deadlock and President Yudhoyono gave a speech that was appreciated with a standing ovation by the international audience. “The world is watching. I beg you: DO NOT let them down”, he concluded (Djalal 2008: 361). Hopefully, Indonesia is not letting the world down.

Chapter 9 of *Our Choice* speaks about forests and deforestation. If I have to cherry - pick one chapter in this book that is most useful for Indonesia, this chapter would be it. Sixty percent of deforestation in the world is occurring in two countries, Brazil and Indonesia. Chief amongst the cause for deforestation is slash - and - burn agriculture (Gore 2009: 172) that converts forest into areas for plantation agricultures, cattle ranches and subsistence farming. Gore warns that deforestation in Indonesia can even be more treacherous than the other one occurring in Brazil, because despite the faster pace of deforestation in Brazil, Indonesian forests have carbon - rich peatlands that emit huge numbers of CO₂ when put on fire, causing Indonesia to emit twice as much CO₂.

Forests have two main functions, sequestering CO₂ and preserving biodiversity. These “ecosystem services” that forest are providing us have the effects of reducing extreme temperatures, reduce soil erosions, supply clean water, prevent desertification, provide a habitat for wild life, and many more. Gore asserts that protecting and increasing the percentage of forests would depend on governance issues such as tackling corruption and improving law enforcements to reduce the degree of illegal logging and land clearing.

Gore elucidates that criticisms from developing countries today are based on the fact that North America and Europe already had their chances in deforesting their own territories in order to feed energy into the economic growth. Yet, they are demanding today that developing countries maintain their forest. Some sort of compensation must be hammered out to bridge the diverging interests. In the long run,

compensating countries for maintaining their forests areas to reduce global emissions can be done by linking their carbon abatement level to global carbon markets like the European Union Carbon Trading Schemes or to the U.S. carbon market. Though the problem is quite clear cut, compensating developing countries to maintain their forests face some technical impediments as Indonesia's experience shows.

Should Indonesia receive compensations from other parties for reducing the world's CO₂ level, then buyers would like to know about the level of abatement received. The mechanism for this process is known as Reductions of Emissions from Deforestation and Forest Degradation - plus (REDD +) and is stipulated in the Copenhagen accord. The + sign designates the "enhancement of forest carbon stock" (Angelsen, ed. 2009: 2) which is not emphasized very much by Gore, but luckily is the central research competence of the Bogor based Center for International Forestry Research (CIFOR). The problem is that the monitoring, reporting and verification (MRV) process which determines the level of CO₂ abatement turns out to be quite complicated.

The first impediment is the cost. Experts agreed that to reduce deforestation up to 50 percent of its current level would require funding for compensation between USD17.2 billion USD28 billion annually (Angelsen, ed. 2008: 25) which can be provided from private sources as well as government aid. Current official development assistance (ODA) level for REDD + however is only USD2 billion.

This financing gap can be reduced once all the MRV mechanisms are in place and Indonesia is integrated into the world's carbon market. This leads us to the second barrier for REDD +, namely the upfront costs for MRVs which include among others cost for training, for estimating the total carbon cost, and ensuring that there are as little leakages as possible from REDD +. Leakages can occur for instance when plot A is compensated for delivering REDD + purposes but plot B which was a forest area is converted for farming purposes. Preventing global leakage is even a harder challenge. The Ecuadorian government once made a proposal known as the Yasuni proposal where the international community was requested to provide an annual sum of USD350 million over a 20 years period to compensate Ecuador for not utilizing the oil reserves below their Yasuni national park. Though realistic at first glance, it is unlikely that global CO₂ emission is significantly reduced

from this effort, because global demand for energy is highly inelastic and oil will be extracted elsewhere to compensate for that demand (Angelsen, ed. 2008: 71). Looking at the litany of literatures on REDD +, I am clearly simplifying the complexities.

In addition, REDD + cannot be separated from good governance and anti - corruption measures. In a country where the level of corruption is low, REDD + is more likely to succeed. Indonesia had a Reforestation Fund established in 1989 under the New Order. The main idea is to provide funds for reforestation activities and rehabilitating forests affected by timbering activities. However, in practice, the funds were distributed by the Ministry of Forestry to logging companies with political connections. They in turn marked up costs and overstated replanted areas to secure more funding from the government. Usually they then provided kick backs to government officials for their services (Barr, Dermawan, Purnomo, Komarrudin 2010).

The overall problem for Indonesia is reduced but not solved entirely after the funds were transferred to the Ministry of Finance. Indonesia is still dealing with conflicting policies. On one hand, Indonesia calls for the tripling of plant oil plantations by 2020 (Gore 2009: 175); on the other hand, President Yudhoyono submitted a letter to the UN last January, stating that Indonesia is willing to cut emissions by 26 percent in 2020 (The Jakarta Post, 6 March 2010). Therefore, the seriousness of the President's applauded pledges three years ago in Bali remain to be seen.

CONCLUSION

Gore's reflection and technical understanding of the issue is the main strength of the book. Combined with marvelous photographs, pictures, and data, the book will significantly contribute to the climate change debate. Beginners will enjoy an introduction to the various aspects of climate change, while experts will have the chance to dispute the data and arguments of the book. If there is a weakness to the book, perhaps it is the lifestyle of the author himself. Critics have emphasized on Gore's electricity spending reaching \$30,000 in 2006. His 20 room house in Nashville, Tennessee consumed more than 20 times the average electricity used by a US citizen (ABC, 2007).

Gore

Back to the book, Gore concludes that the greatest achievement in all efforts preventing global warming is the change of minds occurring, especially among the young generation. Transferring the courage and knowledge to change current patterns that are detrimental to our environment is the main goal of this book. The recent economic crisis did not slow endeavors in fighting the climate crisis. Contrary, new chances for jobs are created in the fields of environmentally friendly technologies. In international relations, the U.S. - China tensions abates at some level.

The pundits of climate deniers will continue conducting their concerted efforts in spreading wrong information about climate science. But the current *Zeitgeist* is on the environment's side. As architects begin developing zero - carbon buildings and consumers pick environmentally friendly products, we are giving the next generation a chance to enjoy the state of nature we are enjoying today.

From an academic perspective, there is also much hope. Climate change has gone beyond the disciplines of biology or environmental engineering. It has become an object of analysis in many other disciplines such as economics or international affairs. Recently, climate change has entered the field of anthropology. Human adaptations with climate change will concern much cultural factors and this is the intersection between anthropology and climate change (Create & Nuttall, eds, 2009).

Sometimes global warming is positively affecting our culture. Supermarkets in Indonesia today are asking buyers whether they need a plastic bag or whether they need the bill to be printed. Communities such as bike to work are reducing traffic jams in our cities, and our president President has made international pledges of reducing CO₂. In other words we are not escaping this *Zeitgeist*. The change of minds that Gore wants to achieve is already taking place. Currently our commitments are still being tested, but no worries Mr. Vice President, we are half way there. Hopefully you are with us.

BIBLIOGRAPHY

Books

- Angelsen, Arild. 2008. *Moving Ahead with REDD, Issues, Options and Implications*. Bogor: CIFOR.
- Angelsen, Arild. 2009. *Realising REDD, National Strategy and Policy Options*. Bogor: CIFOR.
- Create Susan A. & Mark Nuttall (eds.). 2009. *Anthropology & Climate Change, from Encounters to Actions*. Walnut Creek: Left Coast Press Inc.
- Djalal, Dino Patti. 2008. *Harus Bisa! Seni Memimpin a la SBY*. Jakarta: R&W.
- Heywood, Andrew. 2002. *Politics*. New York: Palgrave.
- Klein, Naomi. 2001. *No Logo*. London: Flamingo.

Reports

- Barr, Christopher; Ahmad Dermawan; Herry Purnomo; Heru Komarudin. 2010. *Financial Governance and Indonesia's Reforestation Fund during the Soeharto and post - Soeharto Periods, 1989 - 2009, a Political Economic Analysis of Lessons for REDD+*. Bogor: CIFOR.
- Beinhocker, Eric (et.al). 2008. *The Carbon Productivity Challenge: Curbing Climate Change and Sustaining Economic Growth*. San Francisco: McKinsey.
- Farrell, Diana (et.al). 2008. *The Case for Investing in Energy Productivity*. San Francisco: McKinsey.
- Pataki, George; Thomas J. Vilsack; Michael A. Levy, David G. Victor. 2008. *Confronting Climate Change: A Strategy for US Foreign Policy*, Report of an Independent Task Force. Washington DC: CFR.
- World Bank. 2010. *World Development Report 2010, Development and Climate Change*. Washington, DC: World Bank.
- World Health Organization. 2003. *Climate Change and Human - Health, Risks and Responses*. Geneva: WHO.

Articles

- Friedman, S. Julio & Thomas Homer - Dixon. 2004. "Out of the Energy Box", in *Foreign Affairs*, volume 83, number 6. Washington DC: CFR.

Website

- Hart, Craig A.. 2009. "Advancing Carbon Sequestration Research in an Uncertain Legal and Regulatory Environment", retrieved from http://belfercenter.ksg.harvard.edu/files/2009_Hart_CCS_RDD_Legal_Barriers.pdf
- Saptadji, Nenny. "Energy Panas Bumi (Geothermal Energy)" retrieved from http://geothermal.itb.ac.id/wp-content/uploads/Sekilas_tentang_Panas_Bumi.pdf

- Friedman, Julio S. 2010. "A US - China Climate Surge", retrieved from <http://www.project-syndicate.org/commentary/friedmann1/English>
- Haas, Richard N.. 2010. "Climate Change Realism" retrieved from <http://www.project-syndicate.org/commentary/haass27/English>
- Lang, Olivia. 2009. "Maldives Leader in Climate Change Stunt", BBC, retrieved from <http://news.bbc.co.uk/2/hi/8312320.stm>
- Levy, Michael A.. 2010. "Beyond Copenhagen" retrieved from <http://www.foreignaffairs.com/articles/65985/michael-levi/beyond-copenhagen>
- Morello, Lauren. 2010. "Navy and Marines Aim for a Leaner, Greener Fighting Machine, in New York Times, retrieved from <http://www.nytimes.com/cwire/2010/03/25/25climatewire-navy-and-marines-aim-for-a-leaner-greener-fi-54066.html?pagewanted=1&sq=biofuels&st=cse&scp=4>
- New York Times. 2009. "Copenhagen Climate Talks", retrieved from http://topics.nytimes.com/top/reference/timestopics/subjects/u/united_nations_framework_convention_on_climate_change/index.html?scp=4&sq=US%20China%20climate%20change&st=cse
- Simamora, Adianto P. 2010. "Activists cast doubt on vow to cut emissions", The Jakarta Post, 6 March 2010, retrieved from <http://www.thejakartapost.com/news/2010/03/06/activists-cast-doubt-vow-cut-emissions.html>
- Stavins, Robert. 2010. "Energy Plan and & Climate Bill: Tactical Link", retrieved from http://www.cfr.org/publication/21549/energy_plan_climate_bill.html
- Tapper, Jake. 2007. "Al Gore's 'Inconvenient Truth'? A \$30,000 Utility Bill", retrieved from <http://abcnews.go.com/Politics/GlobalWarming/story?id=2906888&page=1>

TINJAUAN BUKU

RANAH-RANAH KEBUDAYAAN DI ERA KAPITALISME GLOBAL

Mudji Sutrisno, *Ranah-Ranah Kebudayaan*, Yogyakarta: Kanisius, 2009, 217 hal.

Ditinjau oleh:

Endang Retnowati

Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia

PENDAHULUAN

Banyak ilmuwan telah berbicara tentang implikasi positif dan negatif modernisasi maupun globalisasi. Jurgen Habermas (1984: 236-239) mengemukakan bahwa modernisasi di Barat lebih banyak berlangsung di ranah kerja, tetapi belum berlangsung di ranah dunia kehidupan (*Lebenswelt*). Dunia global cepat terwujud berkat proyek modernisasi yang pada dasarnya dimajukan oleh perkembangan ilmu pengetahuan (ilmu pasti dan alam) dan teknologi yang begitu cepat. Sebagaimana digambarkan oleh Anthony Giddens (2000: xii) bahwa dunia yang sekarang kita huni merupakan resultan dari empat gugus institusi, yaitu industrialisasi, kapitalisme, militer dan pengawasan. Salah satu implikasinya adalah terdesaknya dunia kehidupan dengan nilai-nilainya oleh kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi beserta produk-produknya yang sangat bermanfaat bagi manusia (misalnya alat kedokteran), dan juga oleh kultur politik, seperti disinggung dalam buku *Ranah-Ranah Kebudayaan* yang ditulis oleh Mudji Sutrisno. Perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi selalu dimanfaatkan oleh perusahaan untuk meningkatkan jumlah produknya, kemudian teknologi baru tercipta lagi dari kemajuan ilmu pengetahuan, begitu

seterusnya, sehingga semakin lama semakin banyak produk dihasilkan, dan masyarakat sebagai sasaran perusahaan dalam mencapai untung dan mengakumulasi modal. Produk yang melimpah (mobil mewah, *handphone* canggih, perabotan dapur canggih, dan sebagainya) tentu akan mempermudah hidup manusia sehingga konsumen akan selalu ingin membeli produk baru.

Filsuf Karl Raimund Popper (1979 : 17) menegaskan bahwa perkembangan ilmu berlangsung dari masalah ke masalah. Karena itu, kegiatan ilmiah selalu dimulai dengan masalah. Permasalahan dalam buku Ranah-Ranah Kebudayaan yang ditulis oleh Mudji Sutrisno berakar pada pemikiran Habermas mengenai kelangsungan modernisasi yang timpang di dunia Barat. Modernisasi yang berlangsung timpang di Barat mendorong perkembangan sistem ekonomi kapitalis negara industri maju semakin menguasai dunia sehingga membentuk kapitalisme global. Operasionalisasi sistem yang berlangsung secara alamiah memperkuat kekuasaan ekonomi negara industri maju atas negara berkembang seperti Indonesia. Implikasinya adalah terjadinya pereduksian nilai dalam dunia kehidupan ke dalam nilai ekonomi dalam bentuk perhitungan untung rugi. Misalnya, penguasaan pasar bebas dan tambang alam negara berkembang oleh negara industri maju. Tujuan sistem tersebut adalah meraih keuntungan sebesar-besarnya. Berkaitan dengan penguasaan tambang alam Indonesia oleh pihak asing menunjukkan bahwa nilai moral (fungsi hutan untuk kepentingan umat manusia, yaitu sebagai paru-paru dunia) dan nilai hukum (dalam konstitusi Republik Indonesia disebutkan bahwa kekayaan alam untuk kesejahteraan rakyat) tereduksi ke dalam perhitungan untung rugi secara ekonomi. Hal ini berarti dunia kehidupan telah dikuasai oleh modal. Atas dasar itu, Mudji Sutrisno mengawali penulisan buku ini dengan pertanyaan: mengapa manusia tidak merdeka menentukan dirinya dalam konstruksi budaya tertentu? Apa yang ada dalam relasi manusia dan jaringan kekuasaan yang ada, baik yang tangible (jelas-jelas bisa dikaji) seperti relasi kuasa atasan-bawahan, tuan-budak, atau yang intangible (lebih tidak kasat mata) seperti menentukan makna, the *signifying process*: mengapa ia mengalami dominasi dan subordinasi dalam memberi makna oleh dominasinya kuasa penafsir di tangan orang lain sehingga terjadi hegemoni makna, yaitu makna didominasi dan dikuasai lewat penguasaan kesadaran para “bawahan” oleh penguasa dalam tafsiran makna tunggal yang kebenarannya dan keabsahannya tidak boleh diganggu gugat.

RUANG KEBUDAYAAN

Mudji Sutrisno (2009: 43) mengemukakan bahwa kebudayaan merupakan potensi dalam setiap orang mulai dari potensi kognitif, potensi estetis, dan potensi religius. Potensi kognitif adalah kemampuan merangkum pengetahuan tentang realitas secara akal budi, potensi estetis adalah kemampuan merasakan kehidupan dari keindahannya, dan potensi religius adalah kemampuan manusia untuk menghayati hidup yang bersumber pada Tuhan. Sementara itu, ruang kebudayaan merupakan tempat mengacu nilai untuk hidup sehari-hari, meliputi inti religi, kepentingan dan nilai, politisasi, jalan setapak peradaban, konflik peradaban, konflik agama, agama wahyu dan agama bumi, asketisme. Tiga yang terakhir merupakan tantangan titik temu oase yang sama dari tiga agama turunan Abraham. Ruang-ruang kebudayaan diperlukan untuk berdialog budaya agar hidup semakin bermartabat, beradab, berharkat dan manusiawi.

Apabila terdapat ruang dialog budaya yang dapat menciptakan suasana hidup seperti yang dimaksudkan oleh Jurgen Habermas (1984: 86-87), yaitu suasana hidup yang manusiawi, diandaikan bahwa umat manusia dapat mempertahankan sebuah ruang yang bebas dari diktator dan pemaksaan dalam komunikasi terbuka dan bebas. Dalam kaitannya dengan ruang kebudayaan, pada era globalisasi ini masih ada kekuatan yang mengancam harkat dan martabat manusia, yaitu penindasan dan kurangnya perhatian pada norma etis (Franz Magnis-Suseno 1995: 187-189). Berkaitan dengan itu, Mudji Sutrisno (2009: 59) mengatakan bahwa apabila setiap orang bersikap terbuka terhadap pendapat pihak lain dan secara jujur berdialog bersama demi perbaikan sistem hidup bersama, dunia ini dapat lebih disejahterakan dan lebih didamaikan karena penyebab pokok keterbukaan adalah diri sendiri yang terjebak ke pengalaman-pengalaman dan informasi yang usang hingga orang lain yang belum berpengalaman dianggap inferior, lebih rendah, dan bodoh.

Kondisi dialog yang dimaksud oleh Mudji Sutrisno di atas adalah kondisi dialog dalam konteks politik. Dalam dialog politik kemungkinan terjadinya dialog tidak sesungguhnya besar karena penguasa menempatkan diri sebagai pihak superior (pihak pemegang “kebenaran”), sedangkan para peserta dialog yang lain sebagai pihak inferior (2009:59). Hubungan antara mereka yang berdialog adalah

sebagai hubungan antara penguasa dengan yang dikuasai. Hubungan kekuasaan seperti itu juga terjadi dalam kapitalisme. Dalam konteks kapitalisme global, hubungan antara penguasa (superior) dan yang dikuasai (inferior) tercermin dalam hubungan eksploitatif antara negara industri maju dengan negara berkembang atau hubungan eksploitatif antara pengusaha besar dengan penguasa kecil. Negara industri maju yang memiliki dan menguasai teknologi tinggi mampu menghasilkan produk melimpah dan dijual ke negara berkembang. Negara itu mampu pula melakukan perluasan investasi ke negara-negara berkembang yang kalah teknologi guna mengeksploitasi alam, dan sebagainya (Sritua Arief 1998: 139-142, 264-265).

Hubungan eksploitatif tersebut juga telah lama digambarkan oleh filsuf Herbert Marcuse (1898-1979). Menurut Marcuse (1964: xvi) perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi telah membentuk sistem teknologi dan membawa masyarakat pada pemenuhan kebutuhan yang tidak rasional karena perusahaan mampu memproduksi barang secara melimpah. Atas dasar itu negara industri maju yang unggul dalam ilmu pengetahuan dan teknologi akan mencari sasaran negara berkembang untuk melipatgandakan modal melalui produk-produknya (Sugeng Bahagijo 2006: 225-233)

Berkaitan dengan hal di atas, Mudji Sutrisno (2009: 59-60) menggambarkan bahwa superioritas yang berhadapan dengan inferioritas menjadi pahit karena pengetahuan dan kebijaksanaan dihayati sebagai pemilikan kekuasaan dan akses terhadap ilmu, modal, serta jaringan informasi teknologi. Negara industri maju, sebagai pemilik ilmu, modal, dan teknologi, ingin mendudukkan dirinya sebagai pihak yang menilai masyarakat yang mempraktikkan kehidupan atas dasar tradisi kebijaksanaan setempat (dalam wilayah religi, estetika, dan tradisi) dan tidak mampu menulis dan komputerisasi, sebagai masyarakat primitif. Padahal, di wilayah kebijaksanaan religi, estetis alami, dan tradisi ini mereka memelihara harmoni manusia dengan alam, sesama dan pencipta dalam mitologi-mitologi dan ekspresi simbol-simbol, legenda.

Akibat hubungan antara yang superior (pemilik ilmu, teknologi, dan modal) dengan yang inferior (pihak sasaran) terjadilah penindasan yang digambarkan oleh Mudji Sutrisno (2009: 11-12) sebagai salah satu watak dari kolonialisme modern; daerah koloni (seperti negara berkembang) dijadikan pasar, dipaksa mengonsumsi produk-produk

negara induk (negara industri maju). Dalam kolonialisme modern, sistem ekonomi kapitalis negara industri maju selalu memberi peluang pada negara industri maju untuk membawa keuntungan sebesar-besarnya ke negaranya.

Lebih lanjut, Mudji Sutrisno (2009: 61) menegaskan bahwa kekuasaan uang dan pengetahuan serta politik informasi menguasai mereka yang lemah modal, lemah ilmu dan teknologi (hidup dalam budaya tradisional) dalam bentuk eksploitasi lahan hidup mereka, konsumsi barang-barang dalam pasar global dan bisnis edukasi dan informasi. Ada dua akibat atas hal itu. Pertama, perawatan kemajemukan dalam multikulturalisme menjadi hilang. Kedua, terjadi pemisahan atas dasar pemilikan kekuasaan antara kolonial baru dan mereka yang dikoloni, antara pemilik ilmu yang bisa dibeli dan mereka sebagai bangsa malang yang terus berada di bawah bayang-bayang kolonialisme pikiran, hati, cakrawala atau mereka yang merasa lebih beradab. Oleh karena itu, Mudji Sutrisno mengingatkan bahwa perjuangan melawan kolonialisme yang dilakukan oleh pejuang dan pendiri Republik Indonesia, seperti Hatta, Soekarno, Sjahrir, Agoes Salim, Tan Malaka, Kartini, sangat mengagumkan. Mereka secara visioner dan serius mengajak bangsa Indonesia untuk merdeka dari mentalitas budak dan mentalitas kuli dengan serius mengubahnya melalui pendidikan agar menjadi individu berharkat.

Akan tetapi, semangat perjuangan yang dikobarkan oleh tokoh-tokoh di atas tidak menyentuh kesadaran para pejabat yang duduk di lembaga-lembaga pemerintahan. Seperti yang dikemukakan oleh Mudji Sutrisno (2009: 61-62), kelompok tertentu yang duduk di lembaga legislatif, eksekutif, dan yudikatif terjebak dalam sikap egois dan tidak visioner. Mereka sulit untuk memerdekakan rekan-rekan sebangsa ketika mereka menjadi kaki tangan penjajah baru atas nama kemajuan, modernitas global, dan peradaban dengan menjual kecerdasannya, kewenangannya, politiknya, dan harga dirinya. Oleh karena itu, muncul dua pertanyaan. Pertama, apakah kita biarkan secara tragis perayaan menjadi bangsa kuli di mana tiap kepala sudah dibebani utang? Kedua, bagaimana nasib berjuta-juta rakyat yang terlantar oleh ulah para pemimpin yang hanya mengejar kepentingan mereka sendiri, korup, tidak memiliki jiwa besar, tidak bervisi, tidak peduli pada pendidikan transformatif dan pemerdakaan bangsa dari ulah kapitalis global yang tetap menjajah dan menguasai?

Fenomena sikap egois dan tidak bervisi bagi kemerdekaan bangsa dari kelompok tertentu tersebut di atas, merupakan salah satu implikasi negatif dari globalisasi dalam bidang ekonomi yang diarahkan oleh rasionalitas instrumental. Sikap tersebut diawali oleh keinginan untuk bergaya hidup hedonistik dari pengaruh iklan. Menurut Franz Magnis-Suseno (2008: 20-21), sikap egois adalah sikap mengabaikan orang lain dengan kebutuhan-kebutuhannya. Sikap itu akan menjadi lebih gawat karena ia akan kehilangan kepedulian sosial, rasa kebersamaan, solidaritas, persahabatan, dan terasing dari dirinya sendiri. Pada akhirnya ia akan kehilangan rasa kebangsaan sehingga negara dinilai sebagai lembaga penyedia fasilitas hidup, tanpa memiliki loyalitas, tanpa patriotisme.

Atas dasar itu kiranya pendidikan sejarah sangatlah penting bagi masa depan bangsa. Sejarah perjuangan Indonesia hingga berdirinya Republik Indonesia memperlihatkan dan memberi pelajaran, semangat bagaimana para pahlawan mempertahankan tanah air dan harga dirinya dari penindasan penjajah. Semangat perjuangan demi bangsa dan negara yang tertanam melalui sejarah sangat berharga bagi generasi muda untuk membangun diri, bangsa, dan tanah air, betapapun dahsyatnya pengaruh negatif globalisasi (Endang Retnowati 2007: 83-84). Dalam hal ini Mudji Sutrisno berpendapat bahwa sekarang sudah harus dimulai suatu wacana pendidikan kepemimpinan, pendidikan kemartabatan “citizenship” dengan kontribusi agama-agama, tradisi lokal untuk isi moralitas, spiritualitas kebaikan dan rasa peduli sesama dan rasa cinta hidup. Hal itu sangat diperlukan agar identitas kita tidak ditentukan oleh kapital, agar kekuasaan global tidak menjadikan kita objek konsumsi penjualan produk kapitalis global, agar kita tidak selalu menjadi bangsa yang kalah. Untuk itu kita membutuhkan figur pemimpin yang memberi keteladanan dalam bidang nilai, misalnya nilai moral. Pendidikan bangsa merupakan kebutuhan utama bangsa agar bangsa memiliki strategi menghadapi kapitalisme global. Apabila strategi bangsa untuk menghadapi sisi negatif sistem ekonomi kapitalis asing, maka pengangguran, kemiskinan, ketidakadilan akan semakin bertambah (Endang Retnowati 2007: 84). Ada dua contoh untuk hal itu. Pertama, penguasaan tambang-tambang di Indonesia (misalnya tambang emas di Irian Jaya, di Sumbawa) oleh pihak asing. Ketidakadilan tercermin dalam pengelolaan sumber alam yang dalam UUD '45 pasal 33 telah diatur pemanfaatan dan kepemilikannya, yaitu

untuk kepentingan rakyat banyak. Kedua, konversi lahan subur untuk kepentingan industri, pusat perkantoran, real estate hingga bisnis lahan kuburan. Konversi itu berlangsung terus dan pemerintah tidak berusaha membatasi sehingga banyak petani menjadi buruh tani bagi pemilik baru apabila mereka tidak mampu menyewa atau membeli lahan karena harganya sudah mahal (<http://www.kadin-indonesia.or.id/enm/images/lokuman/KADIN-98-3024-01082008.pdf>). Di samping itu, petani kecil diposisikan sebagai konsumen benih yang tidak memiliki daya tawar di hadapan perusahaan-perusahaan benih raksasa sejak dikeluarkannya UU No. 12 Tahun 1992 mengenai Sistem Budidaya Tanaman dan UUNo. 29 Tahun 2000 mengenai Perlindungan Varietas Tanaman sebagai perpanjangan tangan dari perjanjian IPRs (hak atas kekayaan intelektual) bagian dari paket kebijakan WTO (http://www.spi.or.id/wp.content/upload/2008/01/pandangan_petani_2008.pdf).

RUANG REFLEKSI BUDAYA

Pada awal abad ke-19 para filsuf dari Sekolah Frankfurt yang dikenal dengan Teori Kritisnya, antara lain Max Horkheimer (1895-1973), Herbert Marcuse (1898-1979), Theodore Wishegrund (1903-1969), sudah mencermati implikasi negatif perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi pada masyarakat di negara industri maju (K. Bertens 2002:194-236). Franz Magnis-Suseno (1995: 165-166), menyatakan bahwa teori kritis hendak menyingkap tabir segala kenyataan yang tak manusiawi (misalnya penindasan negara industri maju terhadap negara berkembang, melegalkan perang demi kelangsungan hidup buruh pabrik senjata dan kelangsungan pabrik senjata), semua baik adanya (maksudnya, dilihat dari permukaan semua kebutuhan terpenuhi, semua produktif, efisien, bermanfaat, pada hal tidak semua produk yang diciptakan secara terus menerus merupakan produk utama manusia, tetapi produk yang diciptakan secara baru oleh perusahaan demi keuntungan perusahaan, misalnya mobil mewah, minuman kaleng beralkohol). Kenyataan seperti itu terjadi karena, menurut Horkheimer, dunia kini adalah dunia modal (Paul Connerton 1976: 218). Dalam dunia modal masyarakat digerakkan oleh modal. Horkheimer berpendapat bahwa masyarakat yang digerakkan oleh modal adalah masyarakat yang digerakkan oleh rasionalitas instrumental. Rasionalitas instrumental hanya memiliki nilai instrumental, artinya hanya digunakan sebagai alat, sarana. Rasionalitas ini di masa industri modern bersifat netral.

Artinya, segala sesuatu dianggap sebagai benda sehingga bisa dipakai untuk mencapai tujuan atau kepentingan apa saja. Misalnya, memperlakuk politik dan agama untuk kepentingan apa saja sehingga melunturkan nilai-nilai yang terkandung di dalamnya (Sindhunata 1982: 98, 104). Franz Magnis-Suseno (1995: 165-166) mengemukakan bahwa teori kritis mengutik ilmu-ilmu positif, seperti ilmu ekonomi, sosiologi, teknologi, psikologi; dan juga filsafat. Semua ilmu itu dalam kenyataannya tidak rasional karena mendukung sistem yang irrasional. Sistem itu irrasional karena tidak membahagiakan manusia dan tidak sanggup menciptakan hubungan sosial yang sungguh manusiawi.

Teori kritis lahir pada abad 19. Pada waktu itu aliran positivisme menguasai dunia keilmuan. Positivisme beranggapan bahwa metode ilmu yang berlaku adalah metode yang digunakan oleh ilmu alam. Bahasa yang harus dipakai oleh semua ilmu adalah bahasa yang dipakai oleh ilmu alam. Fakta atau data yang benar adalah fakta atau data yang dapat dilihat dengan pancaindera, dan dapat diukur dengan cara ilmu pasti. Jiwa, Tuhan, dan semacamnya, bukan sebagai objek kegiatan ilmiah. Oleh karena itu, filsuf dari Sekolah Frankfurt berpendapat bahwa ilmu-ilmu seperti psikologi dan filsafat ketika itu juga irrasional dan mendukung sistem yang irrasional. Sementara itu, perusahaan yang menggunakan jasa perkembangan ilmu dan teknologi hanya mempertimbangkan keuntungan dari produk-produk yang dihasilkan. Misalnya, perusahaan senjata selalu beroperasi agar perusahaan tetap memperoleh untung dari penjualan produk yang semakin canggih, perusahaan mobil selalu menciptakan mobil dengan asesoris yang beragam agar konsumen tertarik. Padahal, sebenarnya asesoris itu bukan kebutuhan utama. Dalam hal ini manusia dinilai sebagai benda, sebagai alat untuk mengakumulasi modal oleh perusahaan. Maka, sistem (maksudnya sistem ekonomi kapitalis negara industri maju) yang beroperasi disebut irrasional dan ilmu yang berkembang dan mendukung sistem ketika itu disebut irrasional.

Menurut Max Horkheimer (Paul Connerto 1976: 218), sistem yang irrasional tercermin dalam bentuk kebudayaan yang didukung oleh perang dan penindasan sebagai hasil karya manusia atas kehendak taksadar. Misalnya, sistem mendorong buruh pabrik memproduksi senjata untuk mendukung perang Amerika di Vietnam atau Irak. Sementara itu, sistem yang rasional tercermin dalam bentuk ekonomi dan kebudayaan sebagai karya manusia sadar. Misalnya, sistem mendorong

perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi bidang kedokteran, melalui penelitian yang hasilnya akan digunakan oleh perusahaan demi kepentingan umat manusia.

Sisi negatif perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi yang tercermin dalam aliran positivisme terlihat dalam hubungan sosial. Hubungan sosial yang terbangun menyerupai hubungan antara yang menguasai (manusia sebagai subjek) dengan yang dikuasai, manusia sebagai objek (Franz Magnis-Suseno 1995: 171). Dalam hubungan sosial seperti itu tidak terjadi dialog dengan sungguh-sungguh, pelaku melakukan tindakan strategis. Tindakan strategis berorientasi pada sukses pribadi (Jurgen Habermas 1984: 285-289). Contoh tindakan strategis dalam konteks ini adalah tindakan pelaku bisnis dalam menyiasati persaingan untuk meraih keuntungan besar. Realitas seperti itu dapat dilihat pada masa Orde Baru era 1980-1990-an 70% pengusaha Indonesia adalah para politisi dan mereka yang memiliki hubungan dekat dengan penguasa. Mereka berbisnis dengan dukungan politik dan fasilitas birokrasi (Rauf 1998: 49). Kondisi itu membentuk hubungan antara penguasa dengan rakyat sebagai hubungan antara yang menguasai dengan yang dikuasai. Misalnya, tanah rakyat yang masih produktif digusur dengan alasan kepentingan umum. Padahal, demi kepentingan bisnis kelompok tertentu (Arief 1998: 232).

Realitas yang terbentuk dari hubungan sosial yang bersifat strategis seperti tersebut akan melunturkan hubungan sosial yang didasari oleh nilai-nilai (nilai moral, nilai hukum) karena bentuk hubungan sosial akan direduksi menjadi bentuk hubungan ekonomi di mana untung rugi secara ekonomi menjadi dasar/orientasinya.

Sistem ekonomi kapitalis asing yang digerakkan oleh rasionalitas instrumental lama kelamaan akan menggulung dunia kehidupan yang berisi nilai-nilai seperti nilai moral dan nilai hukum karena tujuan utamanya hanya mencapai untung sebanyak mungkin demi akumulasi modal. Seperti dikemukakan oleh Ngugi Wa Thiong'o bahwa perilaku dunia Barat, khususnya Amerika seolah-olah sedang melemparkan bom budaya terhadap rakyat dunia. Mereka berusaha untuk menghancurkan tradisi dan bahasa pribumi sehingga bangsa-bangsa tersebut kebingungan dalam upaya mencari identitas budaya nasionalnya. Ia meyakini bahwa budaya asing yang berkuasa di berbagai bangsa, yang dahulu dipaksakan lewat imperialisme, kini dilakukan dalam

bentuk yang lebih luas dengan nama globalisasi (<http://itha.wordpress.com/2007/09/12/globalisasi-dan-kebudayaan/>). Atas dasar itu, realitas sosial yang terancam oleh penguasaan rasionalitas instrumental dalam bidang ekonomi memerlukan pendekatan kebudayaan.

Menurut Mudji Sutrisno (2009: 25), pendekatan kebudayaan adalah pendekatan yang melihat realitas masyarakat dari sudut pandang mentalitas, nilai yang menjadi orientasi dan merekatkan bangsa majemuk yang diwujudkan dalam sikap saling hormat-menghormati hak individu, bersikap toleran pada perbedaan etnik, agama, dan golongan. Sikap-sikap itu merupakan jalan panjang peradaban, sebagai humanisasi kebudayaan, agar kemiskinan dan kebodohan dikurangi. Sementara itu, jalan yang harus dilalui adalah jalan pendidikan agar bangsa memiliki tempat untuk berguru. Dalam kaitan dengan ini, menurut sejarah, guru sejati bangsa berjumlah sedikit seperti generasi Bung Karno, Bung Hatta, Sjahrir, Agus Salim, Driyarkara. Setelah itu, banyak guru sebagai koruptor yang menampilkan ketidakteladanan. Bung Karno memang pernah dinilai bersalah dalam bidang politik karena kebijakannya mengenai praktik demokrasi dinilai tidak tepat sehingga akhirnya membawa Bung Karno pada berakhirnya masa jabatannya (Miriam Budiardjo 2003: 71-720). Menurut Franz Magnis-Suseno (2007:183, 217-218), Soekarno memang memiliki kekurangan dan kebijakan yang kurang tepat. Semua itu tidak berarti dibandingkan dengan arti besar beliau bagi bangsa Indonesia. Beliau seorang yang jujur, tidak korup, tidak memikirkan kepentingannya sendiri, pecinta bangsa Indonesia yang menyerahkan seluruh hidupnya untuk rakyat Indonesia yang dicintai. Bung Karno seorang yang membanggakan. Sementara itu, pada masa Orde Baru elite intelektual dan keagamaan, para penulis di media, para panutan dan guru bangsa cenderung terseret oleh emosi-emosi politik dan primordialistik daripada menyuarakan jeritan rakyat. Masalah Indonesia yang paling serius pada awal abad 21 adalah pengkhianatan elite terhadap rakyatnya.

Perilaku buruk, seperti para koruptor, yang tidak memberi keteladanan merupakan masalah bangsa yang harus diselesaikan dengan sungguh-sungguh. Penyelesaian masalah Indonesia semestinya dapat didukung oleh mereka yang berperan penting dalam masyarakat seperti Para Guru Bangsa. Mudji Sutrisno (2009: 26) menyebutkan bahwa peradaban memerlukan cendekiawan yang terdiri atas empat tipe, yaitu

mereka yang menyebarkan ide-ide perubahan, cendekiawan organik dengan laboratorium penelitian, cendekiawan kritis, dan cendekiawan transformatif. Penyumbang bangsa untuk transformasi (perubahan sikap mental dan pembaruan) menjadi ukuran peranannya dalam masyarakat.

ORIENTASI DASAR BAGI PEMBANGUNAN KEBUDAYAAN

Menurut Paul Ricoeur (1991: 249), setiap ideologi berkaitan dengan pendirian kelompok sosial. Artinya, ideologi selalu mengingatkan akan peristiwa pendirian kelompok sosial, untuk selanjutnya diulang dan diaktualisasikan; kelompok sosial tersebut memiliki nilai-nilai atau keyakinan. Atas dasar itu dapat dipahami bahwa ideologi Pancasila dalam bentuk abstrak universal (terdiri dari lima sila) merepresentasikan apa yang dikemukakan oleh Ricoeur tentang ideologi tersebut dan Pancasila diciptakan sebagai ideologi negara. Oleh karena Pancasila sebagai ideologi negara, semua urusan berkaitan dengan kehidupan kenegaraan didasarkan pada ideologi Pancasila.

Berkaitan dengan peran atau fungsi Pancasila sebagai ideologi tersebut, Mudji Sutrisno (2009: 70) mengemukakan bahwa sila-sila Pancasila merupakan acuan dasar, sumber mata air, pengembangan proses-proses kebudayaan bangsa Indonesia dan dioperasionalkan dalam bentuk aturan hukum untuk ranah nyata kebudayaan (tangible) dan dalam bentuk bahasa dialog-dialog peradabannya untuk ranah yang tidak bisa menggunakan bahasa hukum karena merupakan wilayah ruh atau intangible dari kebudayaan.

Pancasila sebagai ideologi juga sangat bermanfaat bagi referensi dalam menafsir keindonesiaan. Peluang menafsirkan sangat terbuka bagi seseorang (Paul Ricoeur 1991: 249-151). Artinya, ideologi membuka peluang untuk ditafsirkan atau diinterpretasikan. Oleh karena itu, ideologi Pancasila dalam bentuknya yang abstrak universal (terdiri dari lima sila) memberi peluang untuk ditafsirkan dan dirumuskan kembali. Pada masa Orde Baru Pancasila sebagai ideologi dalam bentuk abstrak universal dirumuskan ke dalam bentuk rumusan sederhana, berupa butir-butir Pancasila yang berjumlah 36 (Endang Retnowati 2006: 79-80).

Mudji Sutrisno (2009: 76-82) berpendapat bahwa penafsiran keindonesiaan telah dilakukan secara politis, ekonomis, dan kebudayaan.

Pengalaman sejarah selama setengah abad lebih sejak Indonesia merdeka, secara politis menunjukkan bahwa menafsirkan keindonesiaan secara politis hanya melahirkan perpecahan dan peretakan keindonesiaan. Tafsiran kuasa melahirkan hubungan antagonis dan ketergantungan antara penguasa dengan rakyat. Keindonesiaan yang awalnya tulus membangsa jatuh ke dalam demokrasi dipimpin Soekarno atau demokrasi paternalistik Soeharto sehingga kekuasaan yang terpusat dan korupsi meretakkan Indonesia dalam jurang ketidakadilan pusat dan daerah, lokal dan nasional.

Lebih lanjut, Mudji Sutrisno (2009: 76-77) mengemukakan bahwa tafsiran keindonesiaan secara ekonomis dengan pertumbuhan dan biaya utang telah melahirkan jurang dalam antara yang terus bertambah kaya dengan yang terus miskin dan tergusur. Menafsirkan keindonesiaan secara ekonomis memasukkan sekaligus globalisasi modal yang membuat banyak anak bangsa menjadi tenaga kerja yang terombang-ambing oleh pemilik kuasa modal.

Menafsirkan keindonesiaan secara kultural, menurut Mudji Sutrisno (2009: 82), sebenarnya menghadapkan kita pada guru-guru kebudayaan yang akan kita pilih. Pertama, guru yang mengajari bahwa sebagian besar hidup ini hasil asketisme intelektual, misalnya para Founding Father Republik Indonesia. Kedua, guru panggung *performance* MTV, dunia maya yang diproduksi oleh para penguasa pencitraan. Ketiga, yang mengajari bahwa pemilikan adalah harkat manusia. Keempat, guru kekuasaan di mana wewenang adalah kekuasaan. Kelima, guru posmo yang membongkar, tetapi tidak merekonstruksi.

Berhadapan dengan guru-guru tersebut, tentu kita harus memilih dan menentukan guru mana yang patut diteladani dan dikritisi demi kemajuan bangsa dan keselamatan bangsa. Figur guru dapat ditentukan melalui tindakan (misalnya dari sudut nilai moral) dan karya-karyanya. Di masa Orde Baru kita telah membaca berita-berita di media massa bahwa figur-figur yang seharusnya menjadi teladan justru terpuruk dalam sikap dan tindakan yang kurang patut seperti melanggar UUD '45 atau melakukan korupsi. Menurut Endang Retnowati, mereka telah dikondisikan oleh sikap, pola perilaku serupa sebelumnya sehingga tindakan buruk itu sudah menjadi kebiasaan buruk bangsa (Masyarakat Indonesia 2009: 142-144).

Jadi, mengacu pada Habermas (1984: 238), maksud pembangunan kebudayaan adalah pembangunan bidang kehidupan yang meliputi bidang moral, hukum, dan estetika karena bidang kehidupan telah terdesak oleh laju perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi. Orientasi dasarnya adalah ketiga bidang kehidupan tersebut. Sumber moral adalah tradisi atau adat, agama, dan ideologi (Franz Magnis-Suseno 1993: 3). Sumber hukum Indonesia adalah UUD'45. Sementara itu, dalam hal estetika, merawat seni tradisional dapat berarti memelihara nilai-nilai tradisi (yang bersumber pada agama atau adat, atau keduanya) yang terkandung dalam seni tersebut.

MEMBACA KEBUDAYAAN

Mudji Sutrisno (2009: 91) menegaskan bahwa bagi Gadamer membaca merupakan kerja menafsir. Penafsir harus mampu menangkap makna awal pengarang dan harus cermat tentang tiga tempat beradanya makna, yakni (i), makna yang dituliskan oleh pengarang dari peristiwa/pegalaman hidup yang dituangkan dalam huruf; (ii), ia harus membandingkan dengan teks-teks di sekitar tema serupa yang biasanya disebut penafsir teks; (iii), kesediaan penafsir untuk terbuka dan membuka cakrawala mata baca dengan cakrawala makna teks. Ada dua cara membaca teks. Pertama, membaca secara intrinsik, yaitu membaca dari dalam proses teks itu ditulis. Misalnya, makna teks sastra didekati dan dibaca lewat kode sastra: tema, penokohan, dan alur kisah dalam novel sastra. Kedua, membaca secara ekstrinsik, yaitu menafsir sastra melalui ilmu-ilmu di luar teks sastra seperti sosiologi sastra, mendekati sastra dari ilmu sosiologi.

Lebih lanjut, Mudji Sutrisno (2009: 91) mengemukakan bahwa konsekuensi logis dari pembacaan sastra seperti di atas adalah kita dihadapkan pada dua pilihan, yaitu, (i) menafsirkan menurut makna penulis teks yang sesuai dengan kualitas nilainya; (ii), membaca dan membongkar sisi kepentingan penulisan teks dari disiplin ilmu dari luar teks, misalnya kepentingan ideologis teks sejarah yang ditulis oleh penguasa adalah sebagai alat pembenaran keberadaan rezim penguasa itu.

Mudji Sutrisno (2009: 94) berpendapat bahwa ada keterbatasan bahasa sebagai sistem tanda untuk merumuskan peristiwa-peristiwa atau

pengalaman kehidupan itu. Pada masa sekarang dalam kajian budaya, makna teks diperluas untuk mengartikan tindakan sosial dan karya warga atau masyarakat, untuk menghayati kehidupannya, baik secara sosial, politis, estetis religius.

C.A. van Peursen (1980: 235-247) mengemukakan bahwa bahasa sebagai sistem tanda memiliki hukum-hukum yang baku dan objektif, seperti dalam kamus. Sementara itu, kehidupan merupakan realitas sosial yang sangat luas, di dalamnya terjalin hubungan sosial, nilai-nilai budaya dikomunikasikan lewat karya seni oleh penciptanya, dan sebagainya. Setiap orang akan melukiskan pikiran atau pengalaman sesuai dengan latar belakang pandangan dunia atau ilmu yang dimilikinya dan setiap orang dengan latar belakang pandangan dunia atau ilmu yang berbeda akan memaknai sebuah teks (misalnya karya seni) secara berbeda, sehingga teks dapat ditafsirkan secara terus-menerus, tidak pernah lepas dari subjek (manusia) yang menafsirkan karena kondisi kesadaran manusia selalu berubah bersama bertambahnya pengetahuan.

Menurut Mudji Sutrisno (2009: 84-85), pemahaman kebudayaan dapat dilakukan melalui beberapa proses. Tahap pertama, kebudayaan diungkapkan dalam bahasa, meliputi sintaksis, tatabahasa, makna teks awal. Tahap ini menuntut pembacaan budaya dari bahasa lisan, tulis, serta simbolis/semiotis. Tahap kedua, kebudayaan diungkapkan, ditradisikan oleh komunitas budaya melalui peribahasa, tradisi dongeng, mitos, ritus, simbol, adat kebiasaan, bahasa tanda. Kebudayaan ini tidak hanya dipahami secara rasional, tetapi juga secara intuitif. Tahap ketiga, kebudayaan dilembagakan dan dimantapkan dalam sistem organisasi masyarakat oleh komunitas budaya yang meliputi pengaturan hidup bersama agar saling menghormati dan damai.

Taha keempat, tahap kebudayaan dalam tari, musik, sastra (tulis dan lisan), legenda, epos (kisah pahlawan dan ideal hidup yang baik). Pembacaan kebudayaan butuh pemahaman estetis, religius dan etis atau intuisi keindahan dari kehidupan, dari tetarian dan nyanyi, serta empati religius etis terhadap tingkah laku dan tindakan yang dipilih komunitas itu.

Tahap kelima, kebudayaan yang tersirat dalam norma, aturan tingkah laku, pantangan serta tabu yang mengatur hubungan bersama anggotanya, dan ritual kematian, serta rites of ilfe passage (lingkar

kehidupan). Kebudayaan di sini dipahami melalui dialog antarsesama anggota masyarakat (misalnya guru dengan murid, orang tua dengan anak) secara terbuka demi kepentingan bersama.

MENENTUKAN UKURAN KEBENARAN

Memahami atau menginterpretasi merupakan salah satu metode untuk menemukan kebenaran. Ukuran kebenaran merupakan pokok yang dibicarakan dalam epistemologi. Epistemologi adalah salah satu cabang filsafat yang khusus menggeluti pertanyaan-pertanyaan yang bersifat mendasar dan menyeluruh tentang pengetahuan. Salah satu permasalahan yang diperhatikan adalah mengenai bagaimana pengetahuan itu diperoleh dan diuji kebenaran (Sudarminta 2002: 18). Ada beberapa kriteria kebenaran yang berlaku dalam kerja ilmu pengetahuan. Mudji Sutrisno (2009: 15-16) menegaskan perihal ukuran kebenaran ketika subjek mengalami dikotomi dengan objek karena subjek (peneliti/ilmuwan) berhadapan dengan objek penelitian yang berupa manusia, yaitu ukuran subyektif dan ukuran objektif. Ukuran subjektif berdasar selera, pendapat pribadi subjektif masing-masing, tanpa perbandingan dan wacana bersama orang lain. Subjektivitas selera terungkap pada keragaman selera makanan, pada rasa senang atau tidak senang. Wilayahnya adalah rasa. Sementara itu, ukuran objektif berdasar cara yang dapat dibenarkan orang lain, dan bersama orang lain dalam sebuah wacana intersubjektif hingga mencapai konsensus mengenai apa yang objektif benar.

Menurut Mudji Sutrisno (2009: 17-20), ada beberapa kriteria kebenaran. Pertama, kesesuaian antara apa yang diketahui oleh orang (informasi) dengan kenyataan. Misalnya, candi Borobudur terletak di Kabupaten Magelang, Propinsi Jawa Tengah. Pernyataan ini harus diuji kebenarannya dengan cara melihat fakta geografi. Menurut Milton D.Hunnex (1986: 7), jenis kebenaran ini adalah sebagai kebenaran korespondensi. Mereka yang mendukung kebenaran ini biasanya sangat menghargai pengamatan dan pemeriksaan empiris (aposteriori). Anggapan itu sudah muncul sejak masa Yunani dalam pandangan Heraklitos, Aristoteles (C.Verhaak dan Haryono Imam 1991: 122-123). Kriteria kebenaran ini berlaku bagi ilmu-ilmu empiris seperti ilmu hayat, ilmu alam, ilmu sosial, dan ilmu budaya.

Kriteria kebenaran kedua adalah “utilitarian”. Artinya, sesuatu dipandang benar apabila bermanfaat untuk menyelesaikan masalah yang sedang kita hadapi. Maksud Mudji Sutrisno dengan teori kebenaran utilitarian tidak berbeda dengan teori kebenaran pragmatis. Kebenaran menurut teori pragmatis ditentukan atas dasar manfaat atau penerapan nilai (Milton D.Hunnex 1986: 7). Misalnya, benar dalam ilmu bedah adalah aman, benar dalam ilmu teknik (misalnya konstruksi bangunan) adalah nilai ekonomis.

Ketiga, ukuran kebenaran dalam masyarakat pluralis di mana ruang subjek-objek dewasa yang akal budinya kritis rasional dan nuraninya jernih berupa ukuran kebenaran konsensus yang terkonstruksi dengan tata kalimat bahasa, berlangsung dalam dialog secara terus-menerus, dan kerendahan hati. Selanjutnya, apabila kebenaran konsensus dibahasakan hukum dan diukur dengan adil, kebenaran itu menjadi kebenaran legal.

Teori kebenaran konsensus yang dimaksud oleh Mudji Sutrisno di atas adalah teori kebenaran yang dikemukakan oleh Jürgen Habermas (1984: 307-308) dalam konteks Etika Diskursus. Maksud kebenaran dalam teori ini adalah tercapainya konsensus rasional yang menuntut beberapa syarat, yaitu pembicara mengungkapkan pernyataan dengan bahasa benar, menepati norma komunikasi sehingga terjadi saling memahami antara pembicara dan pendengar, jujur/tulus mengungkapkan diri (mengekspresikan maksud, perasaan, keyakinan, keinginan, dan sebagainya) sehingga pendengar akan memberikan kepercayaan pada apa yang dikatakan).

Kriteria kebenaran yang disebutkan oleh Mudji Sutrisno di atas perlu dilengkapi dengan model ukuran kebenaran yang lain, yaitu kebenaran koherensi (Milton D.Hunnex 1986: 7) karena pembedaan ilmu juga meliputi ilmu nonempiris (ilmu deduktif, seperti matematika, logika), dan ilmu empiris-pragmatis (ilmu bedah, ilmu teknik).

Menurut teori koherensi, kebenaran dapat diterima asalkan terdapat harmoni internal proposisi-proposisi dalam satu sistem (Milton D.Hunnex 1986: 7). Misalnya, lingkaran itu bulat. Kebenaran itu ada di dalam sistem, tidak membutuhkan verifikasi. Kriteria kebenaran ini berlaku bagi ilmu nonempiris (deduktif formal) seperti matematika dan logika.

DIMENSI KULTURAL PENGETAHUAN

Menurut Mudji Sutrisno (2009: 22), dimensi kultural pengetahuan sering dibahasakan sebagai nilai, yaitu apa yang dihargai, dipandang bermakna untuk humanisasi. Nilai yang dipandang bermakna untuk humanisasi adalah nilai pengetahuan. Nilai pengetahuan adalah mencerahkan, mencerdaskan, serta memerdekakan manusia manakala ia mencarinya dan mengolahnya. Berkaitan dengan hal itu, para *Founding Fathers*, antara lain Bung Hatta, menaruh dimensi kultural pengetahuan, disebut nilai pengetahuan (seperti mencerahkan, memerdekakan manusia), untuk humanisasi dalam alinea 4 pembukaan Undang-Undang Dasar 1945.

Penjelasan tentang UUD '45 menyebutkan bahwa pokok pikiran yang keempat yang terkandung dalam pembukaan ialah negara berdasar atas Ketuhanan Yang Maha Esa menurut dasar kemanusiaan yang adil dan beradab. Adil merupakan prinsip dasar moral. Prinsip keadilan mengungkapkan kewajiban untuk memberikan perlakuan yang sama kepada semua orang lain yang berada dalam situasi yang sama dan untuk menghormati hak semua pihak yang yang bersangkutan (Franz Magnis-Suseno 1995: 132). Dalam kaitannya dengan kehidupan bermasyarakat atau bernegara keadilan disebut dengan istilah keadilan sosial. Para *Founding Fathers* meletakkan ide keadilan sosial dalam urutan sila kelima dari Pancasila.

Sementara itu, maksud kata beradab dalam kalimat kemanusiaan yang adil dan beradab di atas adalah manusiawi. Kemanusiaan dalam sila "Kemanusiaan yang adil dan beradab" adalah kemanusiaan universal. Karena itu siapa pun, termasuk negara dan pemerintah, dituntut untuk memperlakukan warga negara secara adil dan manusiawi. Pemahaman para *Founding Fathers* Republik Indonesia akan hak asasi dituangkan dalam pembukaan UUD '45, terutama dalam alinea pertama, yaitu kemerdekaan adalah hak segala bangsa; maka penjajahan di atas dunia harus dihapuskan karena tidak sesuai dengan perikemanusiaan dan perikeadilan; dan dalam alinea keempat yang antara lain disebutkan bahwa negara Indonesia melindungi segenap bangsa Indonesia dan seluruh tumpah darah Indonesia dan untuk memajukan kesejahteraan umum, mencerdaskan kehidupan bangsa. Pemuatan itu juga mencerminkan bahwa para *Founding Fathers* Republik Indonesia menginginkan agar hak asasi bangsa Indonesia dihormati dan dilindungi

oleh negara (Endang Retnowati 2009:14)

Salah satu nilai pengetahuan untuk humanisasi yang disebutkan di atas adalah “mencerdaskan”. Di sini “mencerdaskan” berarti sebagai jalan peradaban. Mudji Sutrisno (2009: 23) berpendapat bahwa jalan peradaban memiliki dua ujung tombak. Pertama, pencerdasan kehidupan bangsa merupakan sikap kultural yang langsung relevan ketika berhadapan dengan pemakaian pengetahuan masa kini untuk kepentingan kapitalisme global di mana pengetahuan lokal, tradisi religius diambil untuk komoditisasi. Di sini pengetahuan tidak dipakai untuk kepentingan pencerahan dan kemerdekaan maupun pencerdasan, tetapi untuk ekonomisasi perdagangan pengetahuan. Misalnya, biaya masuk sekolah mulai dari TK sampai SMU sebanyak dua hingga tiga juta rupiah. Pertanyaannya, siapa yang masih bisa sekolah bila warga kita banyak yang tidak mampu? Dengan demikian, telah terjadi de-humanisasi.

Dalam kenyataannya memang terdapat sekolah-sekolah yang didirikan dengan biaya sekolah murah atau gratis bagi yang tidak mampu. Akan tetapi, jumlahnya sangat sedikit, tidak seimbang dengan jumlah warga yang tidak mampu secara ekonomi dan membutuhkan pendidikan (<http://techno.okezone.com/read/2010/05/24/55/335946/kaskus-angel-of-change-bagi-anak-putus-sekolah>). Berkaitan dengan ini pemerintah juga belum mampu mengatasi secara tuntas. Apabila mengacu pada UUD'45, pasal 31 ayat 2 yang menyebutkan bahwa pemerintah mengusahakan dan menyelenggarakan satu sistem pengajaran nasional, yang diatur dengan undang-undang, undang-undang pendidikan seharusnya mampu mengatasi persoalan tersebut.

Kedua, dalam konteks kepentingan politik, ketika hubungan sosial yang ditentukan oleh hubungan kekuasaan antara tuan dan hamba, penguasa dan yang dikuasai, teks pencerdasan kehidupan bangsa menggugat pencerahan dan kemerdekaan manusia sebagai humanisasi pendidikan. Akan tetapi, aturan dan hukum sebagai produk politis justru membagi bangsa ini menjadi yang kuat dan yang lemah, yang berkuasa dan yang dikuasai (2009: 23-24). Hal ini terlihat pada masa Orde Baru, bahwa kepentingan kekuasaan dan ekonomi individu dan kelompok yang dimantapkan dan dipelihara oleh ideologi mendapat porsi lebih besar dalam pembangunan nasional (Endang Retnowati 2006: 161). Pembangunan gedung-gedung sekolah yang begitu banyak hanya

sebagai alat untuk menutupi realitas sebenarnya.

Pada era kapitalisme global, kedua hal tersebut sulit diatasi karena gerak, sifat atau jiwa kapitalisme hampir merasuki seluruh sendi kehidupan sehingga berpotensi mendesak nilai-nilai tradisi yang berkembang dan diwariskan oleh generasi sebelumnya. Hal itu terjadi melalui pengaruh psikologis yang ditanamkan oleh perusahaan (M.Sastrapratedja 1982: 124-125). Tujuan kapitalisme adalah mencari untung sebanyak-banyaknya. Perusahaan negara-negara industri maju mencari sasaran bagi penjualan produk-produknya. Negara berkembang menjadi sasaran penjualan produk tersebut. Produk-produk perusahaan, seperti mesin cuci, mobil mewah, makanan dan minuman instant impor yang tersedia di supermarket, alat kecantikan wanita, dan sarana hidup lain, memudahkan kita bekerja dan memberi rasa nikmat kepada kita. Itu memancing orang untuk terus membeli sehingga berpotensi membentuk sikap egois (mengabaikan orang lain dengan kebutuhan-kebutuhannya), kurang memiliki nilai solidaritas (Franz Magnis-Suseno 2008: 21-22).

Oleh karena itu, Mudji Sutrisno (2009: 24) berpendapat bahwa tantangan teks pendidikan pencerdasan kehidupan bangsa secara tegas mengajak untuk bersikap kultural pada masalah bisnis pendidikan, kapitalisasi sekolah, dan politisasi pendidikan. Maka, menurut Mudji Sutrisno ada beberapa hal yang perlu direnungkan. Pertama, mengembalikan teks pendidikan pada konteks kulturalisasi atau nilai budayanya, yaitu pencerahan dan pemerdakaan dari kebodohan, keterbelakangan, dari situasi tidak manusiawi, menuju kondisi yang manusiawi. Kedua, menjadikan teks pendidikan sebagai bahan reorientasi ketika terjadi disorientasi teks pendidikan pada uang, kapital, dan materi dan membawa teks pendidikan ke dimensi nilai kultural. Ketiga, teks pencerdasan kehidupan bangsa semestinya menjadi orientasi peradaban, kesetaraan politis sesama warga ketika kecenderungannya kekerasan demi orientasi kuasa dan politisasi semakin panas merajalela.

KESADARAN KRITIS

Kesadaran kritis sangat diperlukan bagi tumbuhnya ilmu pengetahuan dan peradaban. Mudji Sutrisno (2009:104) mengemukakan bahwa kesadaran kritis berasal dari kesadaran manusia yang membaca fakta dan menerima informasi, dan berbekal pendidikan kesadaran lalu

mengamini, menggugat, mengiyakan dan menanyakannya.

Akan tetapi, kesadaran kritis di era kapitalisme global sangat terpengaruh oleh budaya konsumisme atau konsumerisme melalui propaganda iklan. Menurut Sindhunata (1982: 98), hal itu sebagai tanda bahwa kesadaran instrumental yang terutama terlihat dalam bidang ekonomi sangat berpengaruh terhadap kehidupan pada era kapitalisme global. Sebagaimana dikemukakan oleh Franz Magnis-Suseno (2008: 18-19), budaya konsumisme hedonistik global tumbuh dan berkembang, orang semakin dimanipulasi oleh promosi dan iklan sehingga orang sudah dalam paksaan psikis untuk membeli dan membeli. Mengenai hal ini, Mudji Sutrisno (2009: 104-105) memiliki empat pendapat. Pertama, banjir info eksotik iklan itu membendakan, termasuk kesadaran yang dibendakan. Jadi, proses menjadi sadar dan menyadari itu dibekukan (dihentikan). Kedua, kesadaran kritis ditumpulkan oleh fetisisme atau pemberhalaan. Misalnya, kita memberhalkan merk minyak wangi atau sepatu sehingga apabila tidak demikian, seseorang merasa ketinggalan zaman. Ketiga, berlakunya kesadaran semu sebagai hasil bentukan iklan. Kesadaran kritis tunduk pada kesadaran semu oleh hegemoni pencitraan dunia virtual, manusia sudah dikonstruksi oleh dunia iklan, dalam citra, gaya hidup bahkan selera. Selanjutnya, apabila pengetahuan hanya memberitahu dalam info lalu membuat senang dalam infotainment, tetapi melumpuhkan kesadaran kritis, maka yang terjadi adalah pendangkalan atau pembodohan.

Pemahaman mengenai pelemahan kesadaran kritis oleh iklan dapat ditelusuri lewat peran media massa, terutama televisi. Penayangan iklan yang sangat mampu menggugah nafsu konsumen untuk membeli telah memunculkan masalah, yaitu pada satu sisi media massa harus mencapai idealismenya sebagai sarana pendidikan, pada sisi lain televisi harus mengarahkan misinya atas dasar pragmatisme ekonomi (salah satunya dipenuhi dengan penayangan iklan) sehingga media massa mampu bertahan. Iklan media yang dibuat sedemikian rupa mampu mengajak pemirsa berharap, pemirsa patuh pada apa yang dikatakan oleh iklan sehingga media massa mampu menciptakan sikap konsumerisme. Konsumerisme membentuk budaya instan yang membenarkan kenikmatan. Hal ini menandakan bahwa rasionalitas instrumental telah mewarnai media massa dan pada waktu yang bersamaan hedonisme individual mengabaikan kontrol sosial dari instansi tradisional sehingga

norma-norma tradisional luntur (Haryatmoko 2007: 25-30).

MASALAH SENI TRADISI

Masalah seni tradisi yang dikemukakan oleh Mudji Sutrisno berkaitan dengan pengaruh globalisasi pada nilai-nilai budaya tradisional. Sebagaimana dikemukakan oleh Azyumardi Azra (2007: 9) di tengah masyarakat kita terjadi disorientasi, dislokasi atau krisis sosial budaya dengan kian meningkatnya penetrasi dan ekspansi budaya Barat. Hal ini terekspressi dalam gaya hidup baru yang tidak selalu sesuai, positif, dan kondusif bagi kehidupan sosial budaya masyarakat dan bangsa, misalnya semakin merebaknya resto McDonald, meluasnya seni telenovela, hedonisme, dan sebagainya. Sebagai implikasinya adalah terjadinya krisis budaya nasional dan lokal lebih lanjut, identitas kultural nasional dan lokal menjadi lenyap. Padahal, identitas nasional dan lokal sangat mutlak bagi terwujudnya integrasi nasional, kultural, politik masyarakat, dan negara-bangsa Indonesia.

Berkaitan dengan itu, Mudji Sutrisno (2009: 109) mengemukakan pemikirannya mengenai seni tradisi dalam kaitannya dengan seni modern dan kapitalisme global. Seni tradisi harus diletakkan sebagai seni yang didukung dan dikembangkan oleh masyarakat tradisional dengan tradisi lisan yang mengekspresikan ungkapan-ungkapan seninya baik melalui suara, gerak, maupun wacana lisan. Sementara itu, seni modern mulai dengan tradisi tulisan, media visual elektronika dan didukung oleh kapitalisme global yang menempatkan hubungan antara seni dengan komodite. Tujuan utamanya adalah laku jual. Untuk itu, kelangsungan hidup seni tradisi dalam terpaan komoditisasi dan komersialisasi global ditentukan oleh dua soko guru. Pertama, ruang kreativitas seniman sendiri yang dengan menggali tradisi ditantang untuk menangkap roh tradisi, lalu berkreasi dan mewujudkan dalam karya-karya seni entah auditif, pertunjukan, gerak, musikal, teatrical. Kecenderungan komersialisasi seni adalah membendakan dan menyempitkan gerak roh tradisi, memoles penampilan agar menarik, bukan memberi roh baru bagi tradisi. Kedua, mengembangkan dan memberi kondisi penggairahan kreasi tradisi.

Dalam konteks tersebut kiranya peran pemerintah sangat diperlukan dalam rangka melaksanakan rasionalisasi dunia kehidupan (*Lebenswelt*),

yang menurut Jurgen Habermas (1984: 237-239), rasionalisasi di dunia Barat kurang mendapat perhatian atau terdesak oleh rasionalisasi di bidang kerja. Rasionalisasi demikian berpengaruh di Indonesia karena Indonesia sebagai negara berkembang merupakan wilayah yang menjadi sasaran sistem ekonomi kapitalis negara industri maju.

KREATIVITAS KEBUDAYAAN

Kreativitas adalah salah satu faktor penting bagi lahirnya karya seseorang. Menurut Mochtar Lubis (1993: 270), rakyat yang tidak boleh kritis terhadap kebijakan-kebijakan pemerintah dalam kurun waktu setengah abad lebih akan kehilangan kreativitas dan daya inisiatifnya. Mudji Sutrisno (2009: 119) berpendapat bahwa kreativitas kebudayaan merupakan misteri dari tetap tumbuhnya kemanusiaan ketika peradaban dihadapkan pada ujian-ujian sejarah, seperti kekejaman politik, penindasan hak asasi dan sebagainya. Akan tetapi, kreativitas itu tak akan mati karena berada dalam tataran nurani yang jernih. Misalnya, ketika ujian dan krisis mau memperlakukannya dengan kejam, peradaban humanis memiliki cara tersendiri, yaitu bertahan (bahasa budaya bisu, bahasa pasif represif) terhadap kenyataan yang sadistis. Dengan segala kerendahan hati sejarah pengalaman tersebut dapat diolah sehingga potensi-potensi budaya akan menjadi peradaban humanis melalui dua cara. *Pertama*, memberi kebebasan agar bangsa dapat menuju cita-cita para pendiri republik ini, yaitu masyarakat beradab, terbuka, majemuk, manusiawi. *Kedua*, berusaha mengolah trauma sejarah dalam rekonsiliasi kebudayaan dan penegasan untuk menolak kekerasan yang menghasilkan kebiadaban melalui sikap percaya dan hormat pada harkat sesama dalam kemajemukan suku, agama, golongan sebagai sumber pengikat bangsa dalam satu cita-cita yang sama.

Jadi, kreativitas dapat berkembang dengan wajar ketika seseorang terbebas dari sikap represif atau tekanan psikis. Sebagaimana dikemukakan oleh Franz Magnis-Suseno (1995: 28-29), tekanan psikis berkaitan dengan kekuasaan kita terhadap batin kita. Tekanan psikis lebih buruk dan lebih jahat dari paksaan. Tekanan psikis mengganggu kepribadian kita, membuat kita tidak berdaya.

KOTA DAN BUDAYA: RUANG PUBLIK TITIK TEMUNYA

Salah satu fenomena globalisasi yang sangat mencolok adalah penguasaan bidang ekonomi yang digerakkan oleh rasionalitas instrumental. Gerak rasionalitas instrumental itu menjajah semakin banyak bidang dari *Lebenswelt*, yaitu dimensi kehidupan nyata sehari-hari, di mana kita bergerak dan di mana nilai-nilai dan tradisi dibentuk, dihayati, berkembang, dan diteruskan (Franz Magnis-Suseno 1995: 249). Hal itu dapat dilihat dalam pergeseran fungsi ruang publik sebagaimana dikemukakan oleh Mudji Sutrisno (2009:125). Menurut Mudji Sutrisno, salah satu contoh ruang publik sebagai ruang bersama adalah alun-alun kerajaan Surakarta. Di alun-alun kerajaan publik dapat menghayati kebersamaan yang dilangsungkan dalam seni dan kebudayaan (sekatenan, perayaan pasar malam, lebaran, seni panggung), publik dapat menyampaikan protes halus dengan cara berjemur diri, dan sebelum memasuki masa pemakaian uang sebagai nilai tukar, alun-alun berperan sebagai media perekatan nilai antara kuasa raja, religi, dan masjid (setelah Islam masuk). Ruang publik seperti itu bergeser fungsi, dari fungsi budaya seperti tersebut ke fungsi ekonomis ketika perayaan kebersamaan dibingkai dengan lapangan tempat panggung pameran dagang dengan kepentingan ekonomis dan nilai ekonomis industri yang menjadikan pasar jual beli atau masuknya kepentingan kelas ekonomi. Gambaran seperti itu mencerminkan bahwa rasionalitas instrumental sudah menjadi egoisme individualistik yang dibebaskan dari keterikatan tanggung jawab sosial tradisional (Franz Magnis-Suseno 1995:250).

PENUTUP

Kesan pertama dari buku *Ranah-Ranah Kebudayaan* adalah munculnya kesulitan bagi pembaca pada umumnya untuk memahami isinya karena dua alasan. Pertama, penulis buku ini sering menuliskan satu ide dalam satu paragraf yang terdiri dari beberapa baris, misalnya tujuh baris, dan banyaknya kata-kata kiasan yang digunakan. Kedua, kerangka pemikiran yang menjadi latar belakang pemikiran dalam buku ini tidak selalu dipahami oleh pembaca sehingga sistematika penulisan buku ini perlu disempurnakan.

Bagaimanapun juga, dengan semua kesulitan itu buku *Ranah-ranah Kebudayaan* mendorong pembaca untuk lebih memahami sisi negatif dari globalisasi yang sangat berpotensi mensubordinasikan nilai-nilai tradisi dalam *Lebenswelt* kita sehari-hari. Sisi negatif yang sangat memprihatinkan itu berjalan seiring dengan berkembangnya sisi positif, berupa tersedianya sarana-sarana hidup yang memberi kemudahan pada kita sehingga kita dapat terlena olehnya. Tidak mustahil bagi yang memiliki kesempatan untuk menyesuaikan dengan globalisasi secara mudah, seperti kaum pemodal/investor, baik dari dalam negeri maupun dari luar (investor asing), akan bertambah egois, kurang memiliki solidaritas karena dorongan hukum yang berlaku dalam kapitalisme itu sendiri adalah mengakumulasi modal melalui pencapaian keuntungan yang sebanyak-banyaknya. Hal ini diharapkan menjadi pemikiran pihak-pihak tertentu, seperti lembaga pendidikan, lembaga penelitian, institusi terkait, dan sebagainya, mengingat ulah kapitalisme global di Indonesia semakin menggurita dan siap menggulung nilai-nilai tradisi yang sudah lama dibangun dan dipelihara.

Atas dasar itu semua, hendaknya pemerintah melakukan hal-hal yang berguna bagi masa depan bangsa. Pertama, pemerintah secara terus-menerus dan konsekuen mencangkokkan materi budaya lokal sebagai wahana nilai-nilai ke dalam kurikulum sekolah. Hal ini diperlukan untuk mengimbangi implikasi negatif rasionalisasi di dunia Barat yang sekarang kita alami. Kedua, dalam konteks yang lebih luas, pemerintah hendaknya mendanai anak-anak putus sekolah atau tidak memiliki biaya sesuai dengan pesan para pendiri Republik Indonesia dalam konstitusi kita, yaitu UUD '45 pasal 31, 34. Pelaksanaan kedua hal tersebut kiranya tidak dapat dilaksanakan secara perlahan karena globalisasi yang menjelma dalam kapitalisme global sudah semakin memengaruhi dan menguasai kehidupan.

PUSTAKA ACUAN

Buku

- Arief, Sritua. 1998. *Pembangunanisme dan Ekonomi Indonesia: Pemberdayaan Rakyat dalam Arus Globalisasi*. Bandung: Zaman.
- Azra, Azyumardi. 2008. *Merawat Kemajemukan Merawat Indonesia*. Yogyakarta: Kanisius.

- Bahagijo, Sugeng (editor). 2006. *Globalisasi Menghempas Indonesia*. Jakarta: LP3ES.
- Bertens, K. 2002. *Filsafat Barat Kontemporer Inggris-Jerman*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Budiardjo, Miriam. 2003. *Dasar-dasar Ilmu Politik*. Jakarta: Gramedia.
- Connerto, Paul (editor). 1976. *Critical Sociology*. Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books.
- Giddens, Anthony. 2000. *Jalan Ketiga: Pembaruan Demokrasi Sosial*. (diterjemahkan oleh Ketut Arya Mahardika). Jakarta: Gramedia.
- Habermas, Jurgen. 1984. *The Theory of Communicative Action, Reason and The Rationalization of Society*. (translated by Thomas McCarthy). Boston: Beacon Press.
- Hunnex, Milton D. 1986. *Chronological and Thematic Charts of Philosophies and Philosophers*. Michigan: Zondervans Publishing House.
- Haryatmoko. 2007. *Etika Komunikasi, Manipulasi Media, Kekerasan, dan Pornografi*. Yogyakarta: Kanisius.
- Lubis, Mochtar. 1993. *Budaya, Masyarakat, dan Manusia Indonesia: Himpunan "Catatan Kebudayaan" Mochtar Lubis di Majalah Horison*. Jakarta: Yayasan Obor.
- Marcuse, Herbert. 1964. *One-Dimension Man*. Boston: Beacon Press.
- Magnis-Suseno, Franz. 1995. *Filsafat Sebagai Ilmu Kritis*. Yogyakarta: Kanisius.
- 1995. *Etika Dasar: Masalah-masalah pokok Filsafat Moral*. Yogyakarta: Kanisius.
- 2000. *12 Tokoh Etika Abad ke-20*. Yogyakarta: Kanisius.
- 2007. *Berebut Jiwa Bangsa*. Jakarta: Penerbit Buku Kompas.
- 2008. *Etika Kebangsaan, Etika Kemanusiaan: 79 Tahun Sesudah Sumpah Pemuda*. Yogyakarta: Kanisius.
- Popper, Karl Raymond. 1979. *Truth, Rationality, and the Growth of Scientific Knowledge*. Klostermann: Frankfurt am Main
- Rauf, Maswadi. 1998. *Menimbang Masa Depan Orde Baru*. Jakarta: Laboratorium Ilmu Politik FISIP UI dan Mizan.
- Retnowati, Endang (Editor). 2007. *Ketahanan Budaya dan Globalisasi di Indonesia*. Jakarta: LIPI Press.
- 2009. *Ideologi Orde Baru di Era Globalisasi*. Jakarta: LIPI Press.
- Ricoeur, Paul. 1991. *From Text To Action: Essays in Hermeneutics II*. (diterjemahkan oleh Kathleen Blamey dan John B. Thompson). Evanston, Illinois: Northwestern University Press.
- Sastrapratedja, M. (editor). 1982. *Manusia Multidimensional: Sebuah Renungan Filsafat*. Jakarta: PT Gramedia.
- Sindhunata. 1982. *Dilema Masyarakat Rasional: Kritik Masyarakat Modern oleh Max Horkheimer dalam Rangka Sekolah Frankfurt*. Jakarta: Gramedia.

- Sudarminta. 2002. *Epistemologi Dasar: Pengantar Filsafat Pengetahuan*. Yogyakarta: Kanisius.
- Sumaryono. 1995. *Hermeneutik: Sebuah Metode Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius.
- van Peursen, C.A. 1980. *Orientasi di Alam Filsafat*. Jakarta: Gramedia.
- Verhaak, C dan Haryono Imam. 1991. *Filsafat Ilmu Pengetahuan: Telaah Atas Kerja Ilmu-Ilmu*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.

Disertasi

- Retnowati, Endang. 2006. "Kritik terhadap Wacana Politik Orde Baru, Menelusuri Pidato Kenegaraan Presiden Republik Indonesia Soeharto 16 Agustus 1985-1997", Disertasi Universitas Indonesia, Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya, Program Studi Ilmu Filsafat.

Jurnal

- Masyarakat Indonesia Jilid XXXV, No. 1, 2009. Jakarta: LIPI Press

Website

- <http://www.kadin-indonesia.or.id/enm/images/lokuman/KADIN-98-3024-01082008.pdf>
- http://www.spi.or.id/wp.content/upload/2008/01/pandangan_petani_2008.pdf
- <http://itha.wordpress.com/2007/09/12/globalisasi-dan-kebudayaan/>
- <http://techno.okezone.com/read/2010/05/24/55/335946/kaskus-angel-of-change-bagi-anak-putus-sekolah>

BIODATA PENULIS

Endang Retnowati

Penulis adalah peneliti pada Pusat Penelitian Kemasyarakatan dan Kebudayaan (PMB) - LIPI. Pendidikan S3, Bidang Studi Ilmu Filsafat, Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya, Universitas Indonesia, diselesaikan pada tahun 2006. Penelitian yang sedang dilakukan di PMB-LIPI adalah "Etnisitas dan Pandangan Hidup", "Pondok Pesantren dan Pendidikan Kewargaan di Daerah Minoritas Islam".

Email: endretno@yahoo.com

Erwiza

Erwiza Erman adalah peneliti di Pusat Sumberdaya Regional, LIPI, menamatkan PhD dari Universitas Amsterdam pada tahun 1999 dalam bidang sejarah sosial khusus di sektor pertambangan dengan disertasi: *Miners, Managers and the State; A Socio-Political History of the Ombilin Coalmines, 1892-1996*. Bukunya yang terakhir adalah; *Menguak Sejarah Timah Bangka-Belitung: Dari Pembentukan Kampung ke Perkara Gelap*.

Email: erwiza_e@yahoo.com

Katubi

Peneliti pada Pusat Penelitian Kemasyarakatan dan Kebudayaan (PMB)-LIPI. Minat kajiannya adalah bahasa dalam dimensi kemasyarakatan dan kebudayaan. Pada tahun 2003—2006 bersama SIL Internasional untuk bergabung dalam kelompok West Indonesia Survey Team guna melakukan penelitian bahasa-bahasa di Sumatera. Pada tahun 2004—2007 bersama dengan Tim Etnolinguistik PMB-LIPI melakukan penelitian bahasa dan kebudayaan Hamap di Alor, Nusa Tenggara Timur. Pada 2008 melakukan penelitian bahasa Konda di Desa Konda, Distrik Teminabuan, Sorong Selatan, Papua Barat. Pada tahun 2009 melakukan penelitian bahasa kelompok diaspora Minangkabau dan Makassar di Batam.

Mardyanto Wahyu Tryatmoko

Adalah peneliti pada Bidang Perkembangan Politik Lokal, Pusat Penelitian Politik (P2P), Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia (LIPI). Ia mendapatkan gelar Sarjana Ilmu Politik dari Jurusan Ilmu Pemerintahan, Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik, Universitas Gadjah Mada pada tahun 2001. Setelah bergabung dengan LIPI pada tahun 2002, Mardyanto aktif melakukan penelitian di bidang konflik dan otonomi daerah. Pada tahun 2009, ia mendapatkan dua gelar master yaitu dari Magister Administrasi Publik, Fakultas Ilmu Administrasi, Universitas Brawijaya, Malang dan Economic, Planning, and Public Policy Program (EPP), National Graduate Institute for Policy Studies (GRIPS), Tokyo, Jepang.

Nur Aisyah Kotarumalos

Peneliti pada kajian Eropa, Pusat Penelitian Sumberdaya Regional - Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia (PSDR-LIPI). Meraih gelar Sarjana Sosiologi tahun 2001 dari Fakultas Ilmu Sosial Ilmu Politik, Universitas Indonesia dan meraih gelar master di bidang antropologi di Australian National University (ANU), Australia beasiswa dari ADS dengan tesisnya mengenai “Ideas of Home among Moluccans in the Netherlands”. Selama kuliah di UI, pernah menjadi Ketua Umum Senat Mahasiswa FISIP UI periode 1999-2000.

Email: nakotarumalos@gmail.com

Nurul Azizah Zayzda

Kuliah di jurusan Ilmu Hubungan Internasional FISIPOL Universitas Gadjah Mada. Pengalaman menulis adalah menjadi reporter tabloid pelajar P'Mails di kota Padang semasa SMA dan ketika memasuki Perguruan Tinggi bergabung dalam tim riset Badan Penerbitan dan Pers Mahasiswa Balairung UGM. Saat ini terdaftar sebagai *voluntary staff* di Institute of International Studies, lembaga riset dari jurusan Ilmu Hubungan Internasional.

Paskal Kleden

Menyelesaikan studi S1nya di Departemen Ilmu Politik FISIP UI. Setelah itu memperoleh beasiswa Fulbright dan Georgetown Merit Based Scholarship untuk melanjutkan S2 di School of Foreign Service Georgetown University, Washington DC. Saat ini Paskal adalah Konsultan di Friedrich Ebert Stiftung dan Research Associate di Perkumpulan Prakarsa.

Email: paskalkleden@gmail.com

Sebastianus Fernandez

Adalah dosen FKIP Undana, Kupang sejak 1986 sampai dengan sekarang. Menjadi dosen pada Jurusan Pendidikan Bahasa dan Seni, Program Studi Bahasa Inggris. Menyelesaikan Pendidikan S1, Pendidikan Bahasa Inggris di FKIP Undana tahun 1985, S2, Pendidikan Bahasa Inggris di FPS IKIP Malang tahun 1989, Graduate Diploma in Arts, dengan spesifikasi bidang Linguistics di School of Arts, The Australian National University, (The ANU), Canberra, ACT, tahun 1993.

Wildan

Adalah dosen pada Program Studi Pendidikan Bahasa dan Sastra Indonesia, FKIP Universitas Syiah Kuala, Darussalam, Banda Aceh ini menyelesaikan S3 pada UKM Malaysia, Februari 2009, dengan disertasi berjudul "Nasionalisme: Kajian Novel A. Hasjmy". Topik-topik dalam bidang sastra dan budaya yang pernah ia teliti antara lain menyangkut cerita anak-anak, pembelajaran sastra, teka-teki Aceh dan Gayo, nilai budaya dalam narit maja, syair Gayo, dan sastra lisan lainnya, sastra modern, profil syeh seudati dan profil sastrawan, serta budaya benda.

Ia juga tertarik mengkaji topik-topik kebahasaan dan sosiolinguistik, dan menjadi repertoar bahasa etnis Cina (2009). Hingga saat ini ia telah menulis. Sejak tahun 2000 menjadi konsultan pendidikan, terutama di Dinas Pendidikan Aceh.

Yance Zadrak Rumahuru,

Menyelesaikan studi Sarjana (S1) dari Jurusan Filsafat Agama, Fakultas Filsafat Universitas Kristen Indonesia Maluku, Ambon. Meraih gelar Master Of Art in Religion, dari Center For Religion And Cross Cultural Studies, Sekolah Pascasarjana Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta. Saat ini sedang menyelesaikan Program Doktor dalam bidang ilmu agama-agama (*Religious Studies*) pada Sekolah Pascasarjana Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta. Tahun 2008 mengikuti *Sandwich Program* di Faculty of Social and Behavioral Sciences, Department of Cultural Anthropology and Development Sociology, Leiden University, Netherlands. Ketertarikan pada studi etnik, budaya dan isu-isu keagamaan kontemporer.

Email: rumahuru@yahoo.com

Zaiyardam Zubir

Menamatkan S 1 di Jurusan Sejarah, Fakultas Sastra, UGM Yogyakarta dan S2 di Fakultas Pascasarjana UGM Yogyakarta pada. Sejak tahun 1988 mengajar di Jurusan Sejarah Fakultas Sastra Universitas Andalas. Bersama beberapa teman, mendirikan Pusat Studi Humaniora (PSH) Unand Padang dan Minangkabau Press. Tulisan yang sudah dipublikasikan antara lain (i) “Orang Rantai, Orang Tambang dan Orang Lobang: Studi Tentang Eksploitasi Buruh Tambang Batu Bara Ombilin,” dalam Edy S. Ekawati dan Susanto Zuchri (Eds.), (ii) *Arung Samudra: Persembahan Memperingati Sembilan Windu A.B. Lopian*. 2001. Jakarta: Pusat Penelitian dan Pengembangan Budaya UI Jakarta.