

Masyarakat Indonesia

Edisi XXXVII / No. 2 / 2011

LEMBAGA ILMU PENGETAHUAN INDONESIA

MASYARAKAT INDONESIA
MAJALAH ILMU-ILMU SOSIAL INDONESIA

Edisi XXXVII

No. 2, 2011

DAFTAR ISI

	Hlm.
MINORITISASI AHMADIYAH DI INDONESIA	1
Amin Mudzakkir <i>Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia</i>	
KASUS MULTIKULTURALISME BELANDA SEBAGAI KRITIK ATAS UTOPIA MULTIKULTURALISME INDONESIA	25
Ibnu Nadzir <i>Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia</i>	
PEMETAAN SOSIAL-POLITIK KELOMPOK ETNIK CINA DI INDONESIA.....	47
Amri Marzali <i>Akademi Pengajian Melayu-Universiti Malaya</i>	
REISLAMIZING LOMBOK: CONTESTING THE BAYANESE ADAT	85
Erni Budiwanti <i>Indonesian Institute of Sciences</i>	
DINAMIKA KEHIDUPAN MINORITAS MUSLIM DI BALI	115
Indriana Kartini <i>Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia</i>	

NASIONALISME ETNIK DI KALIMANTAN BARAT.....	147
Kristianus <i>Universitas Kebangsaan Malaysia</i>	
STREET CHILDREN AND BROKEN PERCEPTION	177
A Child's Right Perspectives Lilis Mulyani <i>Indonesian Institute of Sciences</i>	
BAHASA MINORITAS DAN KONSTRUKSI IDENTITAS ETNIK PADA KOMUNITAS BAHASA KUI DI ALOR, NUSA TENGGARA TIMUR	199
Katubi <i>Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia</i>	
TINJAUAN BUKU	
UPAYA MENGELOLA KERAGAMAN DI INDONESIA PASCA REFORMASI.....	221
Muhammad Fakhry Ghafur <i>Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia</i>	
PEMIKIRAN PEMBARUAN DALAM ISLAM: PERTARUNGAN ANTARA MAZHAB KONSERVATIF DAN ALIRAN REFORMIS.....	237
M. Azzam Manan <i>Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia</i>	
BIODATA PENULIS	251

MINORITISASI AHMADIYAH DI INDONESIA

Amin Mudzakkir

Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia

ABSTRACT

This article shows the process of minoritization of Ahmadiyya in Indonesia. This is a phenomenon of the post-Suharto regime. Under the current Indonesia's liberal democratic system, the existence of minority groups is often marginalized because they are considered not important for political party to win the election. Minoritization occurs when two conditions are met, namely the strengthening of radical Islamic groups and the seemingly indecisive behavior of government to deal with radicalism. The paper critically looks at the current Indonesia political system in order to look for solution to the Ahmadiyya issue.

Keywords: minoritization, Ahmadiyya, radical Islam, liberal democracy.

PENDAHULUAN

Segera setelah tumbangnya rezim Orde Baru, berbagai peristiwa penting terjadi di Indonesia. Dari sekian peristiwa itu, kekerasan terhadap kelompok minoritas adalah kasus yang masih terus menimbulkan kontroversi sampai sekarang. Dalam tulisan ini, kelompok minoritas yang dimaksud adalah Jemaat Ahmadiyah Indonesia (JAI).¹ Meski di Indonesia sendiri telah berdiri sejak tahun 1925, keberadaan organisasi keagamaan ini sekarang dipersoalkan. Pada mulanya adalah soal keyakinan tentang konsep kenabian. Arus utama dalam Islam umumnya menganggap pandangan pengikut Ahmadiyah mengenai Mirza Ghulam Ahmad, sang pendiri organisasi tersebut, telah menyimpang dari ajaran Islam yang disampaikan oleh Muhammad sebagai 'nabi penutup' (*khatam an-nabiyyin*). Berbagai otoritas keulamaan, termasuk Majelis Ulama Indonesia (MUI), mengeluarkan fatwa bahwa Ahmadiyah

¹ Ahmadiyah terbagi ke dalam dua golongan: Qadiyan dan Lahore. Di Indonesia, aliran Qadiyan tergabung dalam Jemaat Ahmadiyah Indonesia (JAI), sementara aliran Lahore tergabung dalam Gerakan Ahmadiyah Indonesia (GAI).

adalah sesat. Fatwa MUI ini bahkan telah dibuat dua kali, yaitu pada tahun 1980 dan 2005. Menindaklanjuti fatwa ini, kelompok-kelompok anti-Ahmadiyah kemudian menggunakan caranya sendiri untuk membubarkan mereka; tidak jarang dengan jalan kekerasan. Dapat dikatakan, terutama sejak 2005, kehidupan pengikut Ahmadiyah di Indonesia tak lagi aman.

Masalahnya adalah negara membiarkan peristiwa itu berlangsung berlarut-larut. Terombang-ambing antara kewajiban konstitusional untuk memberikan jaminan kepada warga negara dalam menjalankan keyakinan keagamaan sebagaimana termaktub dalam Pasal 29 UUD 1945 pada satu sisi dan desakan massa anti-Ahmadiyah yang semakin kuat secara politik pada sisi yang lain, selain juga kenyataan bahwa hak asasi manusia telah menjadi isu yang tak bisa diabaikan dalam percaturan global, negara justru terlihat tidak berdaya. Di dalam dirinya sendiri, negara Indonesia pasca-Orde Baru justru tidak pernah sepi dari perseteruan. Dibanding dengan masa sebelumnya, sekarang partai politik dan kelompok identitas serta kelompok kepentingan lainnya mempunyai pengaruh yang jauh lebih besar dalam proses pembuatan kebijakan. Dalam situasi ini, berbagai kebijakan yang intinya melarang kegiatan Ahmadiyah di Indonesia lahir. Oleh karena itu, sekarang lengkap sudah, posisi Ahmadiyah ditekan dari berbagai arah; oleh kelompok anti-Ahmadiyah dikejar-kejar, sementara oleh pemerintah dipaksa bubar.

Apa yang dialami oleh Ahmadiyah sebagaimana diilustrasikan di atas adalah praktik minoritisasi. Secara konseptual minoritisasi bisa diartikan sebagai proses diskriminasi, dan bahkan persekusi, terhadap kelompok minoritas baik pada tataran hukum, politik, sosial, dan juga pada tataran intelektual (Bandingkan, Preece 2005). Berbeda dengan kelompok mayoritas yang diandaikan bisa melakukan resistensi atau negosiasi terhadap praktik tersebut karena jumlah orang dan sumber daya mereka yang cukup, kelompok minoritas sulit melakukan hal yang sama. Di bawah bayang-bayang hegemoni liberalisme di mana keputusan politik didasarkan betul-betul hanya pada suara terbanyak, kelompok minoritas akan terus menerus dikalahkan. Inilah yang disebut sebagai tirani mayoritas. Persis pada titik ini, sebagaimana akan dibahas lebih lanjut, persoalan yang dihadapi oleh Ahmadiyah di Indonesia

adalah bagian dari ketegangan antara demokrasi dan liberalisme.

Berangkat dari perspektif tersebut, tulisan ini akan mendiskusikan minoritisasi Ahmadiyah di Indonesia. Pertanyaan pokok tulisan ini adalah bagaimana dan mengapa minoritisasi itu terjadi. Untuk membahas pertanyaan itu, tulisan ini akan dibagi ke dalam tiga bagian. Bagian pertama akan memaparkan konteks politik Indonesia kontemporer yang cenderung anti-minoritas, sementara bagian kedua akan meninjau praktik minoritisasi terhadap Ahmadiyah di daerah dengan mengambil studi kasus Cianjur dan Tasikmalaya. Bagian terakhir akan membahas permasalahan kepemimpinan politik dan paradoks dalam sistem demokrasi liberal.

REZIM ANTI-MINORITAS

Minoritas sebagai sebuah konsep lahir dari rahim politik liberal. Jika liberalisme pada dasarnya berpijak pada individu sebagai pemangku kedaulatan atas hak, minoritas justru hendak meletakkannya pada komunitas atau kelompok. Oleh karena itu, sejalan dengan diskursus multikulturalisme, perdebatan awal mengenai minoritas mempertentangkan argumen kaum liberal dan komunitarian. Namun dalam perkembangannya, liberalisme mengadopsi ide-ide penting dalam diskursus minoritas dan multikulturalisme, sehingga yang terjadi sekarang sesungguhnya adalah perdebatan di kalangan liberal sendiri mengenai konsep-konsep tersebut (Will Kymlicka 2003; Parekh 2007). Akan tetapi, pendapat ini sulit terwujud di negara liberal yang terfragmentasi secara tajam oleh identitas dan kepentingan seperti di Indonesia. Yang berlaku di sini adalah liberalisme yang hanya peduli dengan kebebasan positif, yaitu ‘bebas untuk’, tetapi nyaris abai terhadap kebebasan negatif, yaitu ‘bebas dari’. Dengan menggunakan argumen ini, kita bisa memastikan bahwa minoritas adalah konsekuensi dari politik liberal. Sebagaimana jargonnya yang terkenal, yaitu satu orang satu suara (*one man one vote*), keputusan atau kebijakan dalam politik liberal pada dasarnya dihitung berdasarkan cacah jiwa terbanyak.

Demokrasi adalah konsep yang lebih tua daripada liberalisme. Berbasis pada *demos*, demokrasi hendak menyelenggarakan tata-negara untuk kebaikan bersama. Dalam konteks modern, *demos* adalah warga negara.

Kalangan nasionalis di Dunia Ketiga menyebutnya rakyat. Semuanya mengacu pada subjek politik yang terbatas oleh konstitusi. Melalui konstitusi pula hak minoritas dibakukan. Ini didasari oleh ketakutan Hobbesian, manusia memakan sesamanya (*homo homini lupus*) (Wolff 2006). Dalam kondisi itu, yang menang pasti yang banyak, maka lahirlah tirani mayoritas. Untuk mengatasi itu, sementara Hobbes menganjurkan dibentuknya negara kuat seperti Leviathan, kaum Republikan mengusulkan untuk menyusun konstitusi yang mengatur hak dan kewajiban warga negara. Ide kaum Republikan inilah yang awalnya diterima di Indonesia (Robet 2007). Akan tetapi, liberalisme kemudian membajak konstitusi dengan menyerahkan urusan warga negara kepada parlemen. Di sinilah paradoks demokrasi terjadi (Mouffe 2000). Di parlemen, yang berkuasa bukan lagi kebaikan bersama, tetapi kepentingan partai politik. Masalahnya, suara partai politik inilah yang banyak mempengaruhi keputusan yang diambil oleh presiden. Ini jelas tipikal pemerintahan model parlementer, padahal secara konstitusional Indonesia menganut model presidensial.

Gejala tirani mayoritas ini mengemuka persis pasca tumbangannya rezim otoriter Orde Baru. Di luar parlemen yang sibuk dengan dirinya sendiri, beberapa kelompok mengajukan desakan agar identitas keagamaan, khususnya Islam sebagai agama terbesar di Indonesia, dijadikan dasar dalam perumusan kebijakan publik. Sebagai reaksi terhadap itu, sempat muncul tuntutan serupa di sebagian kalangan Hindu di Bali atau Kristen di Manokwari (Noor 2008) tetapi ruang lingkup dan daya politik mereka terlalu kecil untuk mendapat perhatian publik yang lebih luas. Desakan terhadap representasi identitas keagamaan dalam arena politik publik ini tidak baru sama sekali. Argumen dasarnya digali dari interpretasi sejarah; Islam dipercaya telah berkontribusi besar dalam proses '*nation building*' Indonesia. Terutama sejak awal abad ke-20, Islam dan nasionalisme sering disebut secara bersamaan, melupakan kontradiksi di antara mereka demi satu tujuan, yaitu kemerdekaan Indonesia. Dengan argumen ini, banyak kelompok Islam yang merasa mempunyai saham lebih besar daripada kelompok-kelompok lain dalam proses pembentukan bangsa. Perasaan ini berkembang menjadi aspirasi politik, bermetamorfosis menjadi apa yang dalam politik demokrasi liberal disebut sebagai kelompok mayoritas. Ini terlihat sejak masa penyusunan Pancasila pada tahun 1945 (Latif 2011), masa perdebatan

Konstituante pada tahun 1957-1959 (Maarif 1985), dan muncul lagi pada masa pasca-Orde Baru.

Sementara itu, kalau menengok sejarah Ahmadiyah di Indonesia, perjalanan organisasi ini awalnya justru tidak menghadapi kendala berarti. Berdiri sejak tahun 1925, organisasi ini pada tahun 1953 mendapatkan status legal dari pemerintah sebagai organisasi sosial kemasyarakatan dengan nama Jemaat Ahmadiyah Indonesia (JAI) (Zulkarnain 2005). Selama masa Orde Baru, legalitas Ahmadiyah nyaris tidak pernah terusik. Secara politik, karena mereka juga tidak pernah berseberangan dengan garis kebijakan pemerintah, pengikut Ahmadiyah mendapatkan kesempatan luas untuk terlibat kegiatan publik. Banyak dari mereka bekerja sebagai pegawai negeri. Sebuah Studi mengenai komunitas Ahmadiyah di pedesaan Cianjur menemukan bukti keaktifan tokoh-tokoh Ahmadiyah dalam kegiatan politik dan pemerintahan desa setempat (Mudzakkir 2007).

Belakangan status hukum dan politik yang didapatkan oleh Ahmadiyah selama berpuluh tahun sejak awal pendiriannya tersebut digugat. Selain Majelis Ulama Indonesia (MUI), kelompok anti-Ahmadiyah berasal dari kalangan yang biasa dikategorikan sebagai organisasi Islam radikal, seperti Front Pembela Islam (FPI), Forum Umat Islam (FUI), dan Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) (Hasani dan Naipospos 2010). Akan tetapi, dukungan terhadap suara kelompok anti-Ahmadiyah datang tidak hanya dari politisi partai Islam tetapi juga partai sekuler baik yang berada di pusat maupun di daerah. La Ode Ida, seorang anggota Dewan Perwakilan Daerah (DPD) yang dikenal publik karena pemikirannya yang kritis, pun menyatakan bahwa Ahmadiyah memang harus dibubarkan (<http://www.rakyatmerdekaonline.com/news.php?id=17914>, diakses 20 Juni 2011). Di tempat lain, Rizal Ramli, seorang bekas menteri yang dekat dengan partai nasionalis, berpendapat senada. (<http://www.mediaindonesia.com/read/2011/02/09/202157/91/14/Rizal-Ramli-Biarkan-Ahmadiyah-Jadi-Agama-Baru>, diakses 20 Juni 2011). Dari sini terlihat bahwa sentimen anti-Ahmadiyah telah berkembang tidak hanya melibatkan satu atau dua kelompok Islam, tetapi juga individu atau kelompok dalam masyarakat dengan beragam latar belakang.

Akan tetapi, penentangan kelompok Islam secara luas terhadap Ahmadiyah adalah fenomena baru. Meski Muhammadiyah dan Ahmadiyah (Lahore) pada tahun 1930-an pernah terlibat kontroversi,

itu semata-mata berlangsung dalam kerangka perdebatan keagamaan dan keorganisasian. Sebagaimana dilaporkan oleh Herman L. Beck (2005), beberapa pengurus Muhammadiyah ketika itu tercatat juga sebagai tokoh Ahmadiyah. Persoalan internal organisasi ini, karena keanggotaan ganda dikhawatirkan akan menimbulkan konflik kepentingan, berujung pada perdebatan keagamaan. Berkaca pada perkembangan yang terjadi di India di mana Ahmadiyah lahir dan Arab Saudi, Muhammadiyah menunjukkan beberapa penyimpangan dalam ajaran Ahmadiyah. Pendiri Persatuan Islam, A. Hassan, juga pernah berdebat dengan Maulana Rahmat Ali, salah seorang tokoh pembawa Ahmadiyah ke Indonesia, mengenai topik serupa. Selain bermuara pada persoalan kenabian Mirza Ghulam Ahmad, perdebatan antara Ahmadiyah dan kelompok Islam yang lain sampai sekarang dibayangkan tuduhan terhadap Ahmadiyah yang dikatakan diciptakan oleh kolonialisme Inggris dan konspirasi Yahudi untuk melemahkan umat Islam dari dalam (Ahmad 1994).

Namun situasi berubah pada akhir abad ke-20. Perkembangan Islamisme di Timur Tengah telah menyulut api radikalisme keagamaan di Indonesia dan negara-negara Muslim lainnya (Fealy dan Bubalo 2007). Gerakan yang bersumber pada doktrin Salafi Wahabi itu pada dasarnya menyerukan purifikasi. Di tengah gempuran Barat yang semakin kuat melalui apa yang populer disebut globalisasi, seruan tersebut ditanggapi dengan penuh semangat. Di negara-negara Muslim yang sedang mengalami transisi politik, ajakan untuk kembali kepada Islam yang '*kaffah*' ('sepenuhnya') berbuah gerakan politik radikal. Mereka mengajukan Islam sebagai solusi atas semesta persoalan yang membelenggu kaum Muslim. Ketertinggalan kaum Muslim di berbagai bidang kehidupan dipahami sebagai bentuk kesalahan mereka dalam memilih sistem politik. Apa yang datang dari, dan berkaitan dengan, Barat dianggap '*thoghut*' ('suara jahat') yang akan melemahkan dan menghancurkan umat Islam. Persis dalam suasana psikologis inilah, kelompok Islam radikal menilai Ahmadiyah adalah duri dalam daging.

Fatwa sesat terhadap Ahmadiyah dikeluarkan oleh Rabithah Alam Islami, sebuah organisasi yang beranggotakan wakil-wakil dari negara Muslim (biasanya tokoh atau pemimpin organisasi Islam), di Makkah, Arab Saudi, pada tahun 1973. Setahun kemudian Organisasi Konferensi Islam (OKI) merekomendasikan: (1) Setiap lembaga Islam harus melokalisir

kegiatan Ahmadiyah dalam tempat ibadah, sekolah, panti dan semua tempat kegiatan mereka yang destruktif; (2) menyatakan Ahmadiyah sebagai kafir dan keluar dari Islam; (3) memutuskan segala hubungan bisnis dengan mereka; dan (4) mendesak pemerintah-pemerintah Islam untuk melarang setiap kegiatan pengikut Mirza Ghulam Ahmad dan menganggap mereka sebagai minoritas non-Islam. Sejak itu berbagai fatwa serupa bermunculan di negara-negara Muslim lainnya seperti di Malaysia, Brunai Darussalam, dan Pakistan. Di Pakistan, Ahmadiyah dikategorikan sebagai agama tersendiri, agama Ahmadiyah, sejak 1984. (http://www.mui.or.id/index.php?option=com_docman&task=cat_vie_w&gid=65&Itemid=73&limitstart=5, diakses 20 Juni 2011).

Pengaruh Islamisme tumbuh subur di Indonesia dalam dua dekade terakhir beriringan dengan perubahan relasi kekuasaan dalam negara Orde Baru. Di akhir masa kekuasaannya, Soeharto terlihat semakin dekat kepada kelompok Islam radikal. Ini kontras dengan kebijakan Soeharto pada awal masa kekuasaannya yang justru sangat keras terhadap mereka. Perubahan orientasi politik ini tak lepas dari perpecahan di dalam kelompok elit militer dan birokrasi yang menopang tegaknya Soeharto di puncak kekuasaan. Dengan menggandeng kelompok Islam radikal, Soeharto berharap bisa melanjutkan pemerintahan yang dipimpinnya lebih lama lagi. Beberapa kelompok Islam, termasuk yang beraliran moderat, menyambut baik perubahan orientasi politik kekuasaan itu. Bagi mereka, kedekatan Soeharto dan kaum Muslim adalah perkembangan baik yang menguntungkan kedua belah pihak (Hefner 2001).

Latar belakang itulah yang melebarkan jalan bagi kelompok Islam radikal untuk tampil dominan dalam panggung politik Indonesia di era reformasi. Di bawah pemerintahan Habibie, sebagian dari kelompok itu bahkan terlibat dalam konflik sosial bernuansa keagamaan di beberapa daerah (Hasan 2008). Ketika Abdurrahman Wahid berkuasa, terlihat usaha untuk membatasi ruang gerak mereka. Karena rezim ditopang oleh aparat negara yang cerai berai, usaha tersebut justru membuat kelompok tersebut semakin radikal. Situasi ini justru dimanfaatkan oleh kalangan politisi untuk mendongkel Wahid (Barton 2007: 344-358). Perkembangan yang hampir sama terjadi pada masa pemerintahan Megawati. Selama kurang lebih enam tahun masa kekuasaan tiga presiden pasca-Soeharto tersebut, kelompok Islam radikal berhasil

meluaskan pengaruhnya ke dalam lembaga-lembaga politik kenegaraan dan bahkan meloloskan beberapa agendanya dalam kebijakan publik. Ini terjadi tidak hanya di Jakarta tetapi juga di daerah-daerah.

Penguatan posisi dan pengaruh kelompok Islam radikal menemukan tempatnya pada masa pemerintahan Susilo Bambang Yudhoyono (SBY) sekarang ini. Sementara terus menerus mencitrakan diri sebagai pemimpin yang berkomitmen pada kebebasan beragama sebagai bagian yang inheren dalam praktik demokrasi dan pelaksanaan hak asasi manusia, pada sisi yang lain SBY membiarkan berkembangnya kelompok Islam radikal. Dengan menggunakan argumen liberal, SBY memaknai demokrasi sebagai pantangan bagi negara untuk mengintervensi kehidupan masyarakat sipil, termasuk kelompok-kelompok Islam radikal. Menanggapi kalangan yang meminta pembubaran kelompok Islam radikal karena dirasa semakin meresahkan, SBY menjawabnya dengan mengatakan bahwa pembubaran organisasi kemasyarakatan berada di luar otoritasnya sebagai kepala pemerintahan. Bagi SBY, itu adalah soal hukum, dan hukum berada di luar pemerintahan. Akan tetapi, argumen ini tidak dijalankan secara konsisten dan bahkan kontradiktif, sebab pada saat yang sama pemerintah justru mengeluarkan keputusan pembubaran Ahmadiyah.

Melalui Menteri Agama, Menteri Dalam Negeri, dan Jaksa Agung, pemerintah mengeluarkan Surat Keputusan Bersama (SKB) pada tanggal 9 Juni 2008 yang berisi pelarangan kegiatan Ahmadiyah di Indonesia—dikenal sebagai SKB Tiga Menteri. Isi SKB tersebut adalah: (1) Memberi peringatan dan memerintahkan untuk semua warga negara untuk tidak menceritakan dan menafsirkan suatu agama di Indonesia yang menyimpang sesuai UU No. 1 PNPS/1965 tentang pencegahan penodaan agama; (2) Memberi peringatan dan memerintahkan bagi seluruh penganut, pengurus Jemaat Ahmadiyah Indonesia (JAI) sepanjang menganut agama Islam agar menghentikan semua kegiatan yang tidak sesuai dengan penafsiran Agama Islam pada umumnya, seperti pengakuan adanya nabi setelah Nabi Muhammad SAW; (3) Memberi peringatan dan memerintahkan kepada anggota atau pengurus JAI yang tidak mengindahkan peringatan tersebut dapat dikenai sanksi sesuai peraturan perundangan; (4) Memberi peringatan dan memerintahkan semua warga negara menjaga dan memelihara kehidupan umat beragama dan tidak melakukan tindakan yang

melanggar hukum terhadap penganut JAI; (5) Memberi peringatan dan memerintahkan kepada warga yang tidak mengindahkan peringatan dan perintah dapat dikenakan sanksi sesuai perundangan yang berlaku; dan (6) Memerintahkan setiap pemerintah daerah agar melakukan pembinaan terhadap keputusan ini.

Menurut pemerintah, SKB Tiga Menteri ini telah memenuhi prosedur hukum acara. Secara normatif acuannya adalah UU No.1/PNPS/1965 yang berisi “larangan menceritakan, menganjurkan, atau mengusahakan dukungan terhadap penafsiran suatu agama yang dianut di Indonesia atau melakukan kegiatan keagamaan yang menyerupai kegiatan keagamaan dari agama-agama itu, tetapi menyimpang dari pokok-pokok ajaran agama itu”. UU ini sendiri telah memicu kontroversi. Sebagian kalangan mengkritiknya karena dinilai bertentangan dengan konstitusi yang justru menjamin warga negara untuk berkeyakinan dan beribadah sesuai keyakinannya itu. Para pengkritik juga menunjukkan bahwa UU itu dalam kenyataannya dipakai oleh kelompok Islam radikal untuk melegitimasi tindakan kekerasan yang mereka lakukan terhadap kelompok yang dianggap ‘sesat’, termasuk Ahmadiyah. Langkah lanjut yang dilakukan oleh para pengkritik adalah meminta Mahkamah Konstitusi (MK) untuk melakukan *judicial review* terhadap UU itu. Akan tetapi, dalam persidangan atau ‘eksaminasi publik’ yang alot, dengan menghadirkan saksi ahli baik dari para kritikus sebagai penggugat maupun dari pemerintah sebagai tergugat, MK berkeputusan untuk mempertahankan UU tersebut (Margiyono dkk 2010).

Banyak kalangan, termasuk dari organisasi Islam moderat, menolak SKB tersebut dan semua bentuk minoritisasi terhadap Ahmadiyah. Menurut mereka, selain bertentangan dengan nilai dasar Islam yang mengajarkan toleransi (*tasammuh*), itu juga melanggar konstitusi dan hak asasi manusia (Ropi 2010). Kalangan ini kemudian bergabung dalam sebuah perkumpulan bernama Aliansi Kebangsaan untuk Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan (AKKBB). Pada tanggal 1 Juni 2008, mereka mengadakan aksi di depan Monas, Jakarta, menyuarakan tuntutan agar pemerintah serius melindungi kaum minoritas, termasuk Ahmadiyah. Akan tetapi, secara tiba-tiba anggota Front Pembela Islam (FPI) menyerang acara mereka. Beberapa orang aktivis AKKBB terluka. Aparat keamanan seperti tidak bisa berbuat apa-apa, padahal Lapangan Monas terletak persis di depan Istana Negara.

GERAKAN ANTI-AHMADIYAH DI DAERAH: STUDI KASUS CIANJUR DAN TASIKMALAYA

Setelah terjadinya aksi kekerasan terhadap Ahmadiyah di Cikeusik, Pandeglang, 11 Februari 2011, yang mengakibatkan korban meninggal tiga orang warga Ahmadiyah, pemerintah, seperti biasa, mengaku prihatin dan menyesalkan terjadinya tindakan tersebut. Lebih lanjut pemerintah berjanji akan mengusut tuntas siapa pelaku kekerasan. Akan tetapi, meski jelas korbannya adalah warga Ahmadiyah, segera setelah terjadinya peristiwa itu Pemerintah Kabupaten Pandeglang dan tiga pemerintah daerah lainnya justru mengeluarkan keputusan pelarangan kegiatan Ahmadiyah di wilayah mereka. Alasannya, kekerasan lebih lanjut bisa dihindari jika Ahmadiyah dibubarkan sebagaimana disebutkan dalam SKB Tiga Menteri. Empat daerah yang mengeluarkan keputusan pelarangan Ahmadiyah pasca-Cikeusik adalah: (1) Sumatera Selatan melalui Surat Keputusan Gubernur No. 563/KPT/BAN.Kesbangpol dan Linmas/2008 pada tanggal 8 Februari 2011; (2) Pandeglang, Banten, melalui Peraturan Bupati No. 5/2011 pada tanggal 21 Februari 2011; (3) Samarinda melalui Surat Keputusan Walikota Samarinda No. 200/160/BKPPM.I/II/2011 pada 25 Februari 2011; dan (4) Jawa Timur melalui Surat Keputusan Gubernur No. 188/94/KPTS/013/2011 pada 28 Februari 2011.

Jauh sebelum itu, berbagai peraturan atau keputusan yang berisi pelarangan dan pembubaran kegiatan Ahmadiyah telah dikeluarkan di daerah lain. Melihat ini sulit menyangkal kenyataan bahwa praktik minoritisasi terhadap Ahmadiyah di daerah berlangsung masif. Konteks kelahiran peraturan atau keputusan tersebut hampir sama dengan apa yang terjadi di tingkat pusat. Sementara kelompok Islam radikal giat menyebarkan pandangan mereka di masyarakat, para politisi dengan agendanya sendiri meneruskan pandangan tersebut ke jalur politik formal. Usaha mereka mendapatkan lahan subur terutama di daerah yang mempunyai ingatan kolektif terhadap Islam politik yang kuat. Dengan argumen yang ditimba dari pengalaman di masa lalu, kelompok Islam radikal mewacanakan Islam sebagai jalan untuk mengangkat martabat bangsa dari keterpurukan. Radikalisme politik kelompok ini tidak berhenti pada tingkatan pemikiran saja, tetapi mewujud dalam

gerakan sosial-politik (Mudzakkir 2008).

Gerakan anti-Ahmadiyah adalah bagian dari gerakan Islam radikal secara umum. Kampanye anti-Ahmadiyah biasanya dilakukan satu paket dengan kampanye pemberlakuan perda syariat (Mudzakkir 2008). Persoalan perda syariat sendiri telah menjadi topik penting dalam diskusi tentang hubungan Islam dan negara pasca-Orde Baru. Meskipun ide negara Islam telah ditolak oleh organisasi Islam terbesar di Indonesia, Nahdlatul Ulama, sejak tahun 1984 (Haidar 1998), cita-cita terwujudnya Indonesia yang didasari oleh Islam sebagai ideologi politik rupanya masih menarik minat kalangan Islam yang lain hingga sekarang. Oleh karena semakin sulit diwujudkan pada lingkup nasional, cita-cita itu sekarang bermetamorfosis ke dalam gerakan pada tingkat lokal. Segera setelah kebijakan otonomi daerah dan desentralisasi dikeluarkan pada tahun 1999, beberapa daerah mengumumkan sejumlah peraturan berbasis syariah. Umumnya perda-perda tersebut mencakup larangan minuman keras, perjudian, dan pelacuran—hal-hal yang menyangkut ketertiban umum—selain juga perkara jilbab dan aturan pakaian bagi perempuan serta anjuran melakukan shalat berjamaah dan baca al-Qur'an.

Sebagaimana terjadi di tingkat pusat, penguatan kelompok Islam radikal di daerah sangat ditentukan oleh siapa yang memimpin daerah tersebut. Masalahnya, dalam sistem politik yang berlaku sekarang, sulit bagi pemimpin daerah untuk kukuh berdiri di atas kepentingan semua golongan. Yang diutamakan adalah kepentingan kaum mayoritas sebagaimana terwakili di parlemen. Dalam hal keagamaan, apa yang disebut kaum mayoritas tentu bukanlah entitas tunggal, terbagi ke dalam berbagai organisasi dan individu beragam, namun sepanjang berhadapan dengan isu Ahmadiyah, mereka mempunyai satu pandangan. Nahdlatul Ulama, organisasi Islam yang dikenal moderat pun, menegaskan bahwa secara keagamaan ajaran Ahmadiyah memang sesat, meski cara-cara kekerasan tidak diperkenankan sama sekali untuk menyikapi persoalan ini. (http://www.nu.or.id/page/id/dinamic_detil/6/12315/Taushiyah/Sikap_PBNU_tentang_Ahmadiyah.html, diakses 1 Agustus 2011). Sementara itu, kepentingan kaum minoritas sulit terakomodasi dalam arena politik formal karena jumlah mereka tidak signifikan dalam pemilihan umum (pemilu) dan pemilihan kepala daerah (pilkada). Menggunakan istilahnya Rousseau, perhatian penguasa adaah

‘keinginan semua’ (*will of all*), bukan ‘kehendak umum’ (*general will*) (Wolff 2006). Minat penguasa dicurahkan untuk meraih kekuasaan dan mempertahankannya, bahkan jika memungkinkan melanjutkannya pada periode selanjutnya.

Selanjutnya kita akan melihat secara lebih dekat bagaimana praktik minoritisasi terhadap Ahmadiyah berlangsung di daerah. Dua daerah akan ditampilkan di sini, yaitu Cianjur dan Tasikmalaya. Keduanya terletak di Jawa Barat dan keduanya juga tercatat sebagai daerah dengan frekuensi kekerasan terhadap Ahmadiyah yang tinggi. Cianjur adalah satu kabupaten di Jawa Barat. Terletak di perlintasan antara Jakarta dan Bandung jika melewati jalur Puncak, Cianjur pada masa lalu pernah menjadi semacam pusat kebudayaan Sunda. Oleh karena itu, tembang Cianjuran dianggap oleh sebagian kalangan sebagai pencapaian estetis orang Sunda yang tertinggi. Akan tetapi, konstruksi ini pelan-pelan tergantikan. Belakangan, Cianjur justru dikenal sebagai daerah yang gencar mencitrakan dirinya sebagai kota santri. Setelah Orde Baru tidak lagi berkuasa, Cianjur mendeklarasikan apa yang disebut Gerbang Marhamah (Gerakan Pembangunan Masyarakat Berakhlakul Karimah). Gerakan ini dengan segera menjadi diskursus dominan dalam politik Cianjur. Lebih lanjut, gerakan ini menjadi *platform* bagi pembentukan berbagai peraturan daerah berbasis syariah.

Pada periode awal, membicarakan Gerbang Marhamah tidak bisa lepas dari sosok Wasidi Swastomo. Pada momen pemilihan Bupati Cianjur 2001-2006 (ketika itu bupati masih dipilih oleh anggota DPRD), dari sekian calon yang ada, Wasidi adalah calon yang secara terbuka menjanjikan akan memberlakukan syariat Islam jika kelak terpilih (Fraksi PBB DPRD Cianjur 2007). Melalui persaingan yang alot, Wasidi akhirnya terpilih. Dengan dukungan 22 suara, Wasidi mengalahkan saingan terkuatnya, Tjetjep Muhtar Sholeh, yang memperoleh dukungan 21 suara, sementara dua suara lainnya dianggap abstain. Segera setelah itu, pada 1 Muharram 1422/26 Maret 2001 Wasidi memenuhi janjinya untuk memberlakukan syariat Islam di Cianjur dengan mendeklarasikan Gerbang Marhamah. Sejak itu, secara umum ekspresi kultural yang dianggap menyimpang dari ajaran Islam dibatasi ruang geraknya. Jenis-jenis kesenian tertentu, seperti atraksi kuda kosong, dilarang dipertunjukkan. Pembatasan juga dialamatkan kepada komunitas non-Muslim. Sebuah tempat peribadatan umat Katholik di Lembah Karmel,

Cianjur Selatan, diberi surat peringatan agar membatasi aktifitasnya karena dianggap sebagai sarang Kristenisasi (Mudzakkir 2008)

Akan tetapi, tekanan terbesar ditujukan kepada Jemaat Ahmadiyah Indonesia (JAI). Beberapa hari setelah terjadi peristiwa penyerangan yang pertama kali terhadap komunitas Ahmadiyah di Cianjur pada tanggal 19 September 2005, persis tiga bulan setelah Peristiwa Parung, Bogor, Wasidi beserta Kepala Kejaksaan Negeri Cianjur dan Kepala Departemen Agama Cianjur mengeluarkan SKB No. 21/2005 yang berisi larangan kegiatan Ahmadiyah di Cianjur (*Media Indonesia*, 22 September 2005; *Republika*, 23 September 2005). Penyerangan terhadap warga Ahmadiyah itu sendiri terjadi pada pukul setengah delapan malam. Ratusan orang menyerang empat cabang Ahmadiyah di Campaka dan Cibeber. Akibat penyerangan itu, 4 masjid, 33 rumah, 4 madrasah, 1 gudang pupuk, dan 1 mobil rusak, selain 3 mobil dibakar. Total kerugian akibat peristiwa tersebut ratusan juta rupiah. Puluhan orang diamankan karena tertangkap basah sedang melakukan penjarahan. 12 orang dari mereka diajukan ke meja hijau, lalu diganjar hukuman. Masing-masing diantara mereka menerima hukuman berbeda-beda, yang terlama dari mereka mendekam di penjara selama enam bulan (*Pikiran Rakyat*, 22 September 2006).

Sementara proses penyelesaian hukum terhadap kasus Ahmadiyah berlangsung, Gerakan Reformis Islam (Garis) mengaku bertanggung jawab terhadap peristiwa tersebut. Melalui ketuanya, H. Chep Hernawan, Garis menyatakan siap menghadapi proses hukum bila memang mereka terbukti bersalah. Secara terbuka H. Chep Hernawan mengumumkan perang terhadap Ahmadiyah. Selain sesat, Ahmadiyah dituduh hidup eksklusif, sehingga memancing masyarakat sekitar untuk bertindak anarkis (*Media Indonesia*, 22 September 2005; *Republika*, 23 September 2005). Akan tetapi, aparat keamanan tidak menanggapi pengakuan H. Chep Hernawan itu dengan serius. Dia hanya diminta keterangan oleh kepolisian, setelah itu selesai. Polisi menyebutkan tidak bisa memproses lebih lanjut. H. Chep Hermawan sendiri adalah tokoh pengusaha terkemuka di Cianjur. Bisnisnya meliputi bidang yang luas, dari mulai barang daur ulang hingga kontraktor bangunan. Dia pernah menjadi pengurus pusat Partai Bulan Bintang. Selain dekat dengan tokoh-tokoh Dewan Dakwah Islam Indonesia (DDII) di Jakarta, dia juga teman karib dengan Abu Bakar Ba'asyir. Setelah era reformasi,

dia mensponsori banyak kegiatan kelompok Islam radikal di Cianjur. Garis didirikannya bersama tokoh-tokoh DDII seperti Anwar Harjono pada 1998 (Hasani dan Naipospos 2010).

Aksi-aksi penyerangan terhadap Ahmadiyah tidak selesai sampai di situ. Setelah terbitnya SKB Tiga Menteri pada 2008, kelompok-kelompok Islam radikal semakin leluasa melakukan kampanye kebencian terhadap Ahmadiyah. Akan tetapi, bahkan sebelum SKB Tiga Menteri itu terbit, beberapa anggota Ahmadiyah yang bekerja sebagai pegawai negeri sipil dipersoalkan statusnya. Anak-anak mereka yang masih duduk di bangku sekolah sering mendapat olok-olok dari temannya. Hampir tidak ada usaha yang signifikan dari pemerintah untuk menghentikan praktik minoritisasi ini (Mudzakkir 2007). Sejak 2006, Wasidi telah digantikan oleh Tjetjep Muhtar Soleh. Bupati baru ini beserta DPRD Cianjur justru mengeluarkan Perda No.3/2006 yang mengukuhkan keberadaan Gerbang Marhamah (the Wahid Institute 2008).

Sementara itu, Tasikmalaya adalah daerah yang sejak dulu terkenal sebagai daerah santri. Pada tahun 1950-an, gerakan Darul Islam/Negara Islam Indonesia (DI/NII) menjadikan daerah ini menjadi salah satu basisnya. Selama Orde Baru pun, kekuatan Islam dalam partai politik masih cukup kuat. Pada tahun 1996, terjadi sebuah kerusuhan besar bernuansa sentimen etnis dan keagamaan. Setelah Orde Baru berakhir, Partai Persatuan Pembangunan (PPP) mendominasi perolehan suara dalam pemilu sampai sekarang. Di sisi lain, jumlah pesantren sangat banyak dan memegang tidak hanya otoritas keagamaan tetapi juga otoritas sosial politik yang kuat. Berdasar pada kenyataan historis dan sosiologis ini, aspirasi Islam mempunyai kesempatan luas untuk merepresentasikan dirinya di ruang publik. Sejak awal tahun 2000-an, ingatan kolektif tentang Islam yang jaya di masa lalu direproduksi terus menerus, termasuk dalam simbol-simbol urban yang bertebaran di hampir seluruh penjuru kota (Mudzakkir 2007). Ini dilakukan untuk semakin melegitimasi citra bahwa Tasik adalah kota santri. Lebih lanjut citra ini diformalisasi ke dalam beberapa peraturan daerah. Yang paling akhir, Pemerintah Kota dan DPRD Kota Tasikmalaya mengeluarkan Perda No.12/2009 tentang Tata Nilai Islam.

Salah satu aktor penting di balik gerakan Islam di Tasikmalaya adalah Tatang Farhanul Hakim. Menjabat Bupati Tasikmalaya 2001-2011, Tatang memainkan peran dominan tidak hanya dalam birokrasi

pemerintahan tetapi juga dalam politik lokal secara keseluruhan. Di luar itu, kelompok-kelompok Islam radikal, yang dimotori oleh para ‘ajengan *bendo*’, juga aktif mengkampanyekan pemberlakuan syariat Islam. Mereka awalnya adalah para juru dakwah yang laris. Pada awal tahun 2000-an, ketika aspirasi perda syariat untuk pertama kalinya muncul, mereka adalah kelompok yang paling kencang mendukung kehadiran perda tersebut. Akan tetapi, keberadaan kelompok ‘ajengan *bendo*’ ini juga menimbulkan reaksi dari kalangan kyai atau ajengan lama. Oleh para kyai atau ajengan lama, kelompok ‘ajengan *bendo*’ dinilai kurang kompeten dalam urusan keagamaan. Mereka dianggap cepat populer karena menumpang antusiasme publik terhadap gerakan reformasi pada tahun-tahun awal. Akan tetapi, itu adalah soal perebutan otoritas (Mudzakkir 2008). Dalam kenyataannya, ada ‘ajengan *bendo*’ yang memang mempunyai pengaruh yang besar. Ini, misalnya, bisa ditemukan pada sosok KH. Asep Mausul Affandi. Kyai yang memimpin salah satu pesantren terbesar di Tasikmalaya, Mifathul Huda, itu juga merupakan tokoh politik. Setelah ganti dari satu partai ke partai lain, dia sekarang menetap di PPP. Pada tahun 2009 dia terpilih menjadi anggota DPR. Beberapa kelompok Islam radikal menjadikan dia sebagai patron.

Sementara itu, Ahmadiyah telah ada di Tasikmalaya sejak tahun 1930-an. Di sebuah desa bernama Tenjowaringin yang terletak di perbatasan Tasikmalaya dan Garut, komunitas Ahmadiyah berjumlah ribuan dan membentuk kelompok terbesar di desa itu. Sebuah komunitas Ahmadiyah yang lain terdapat di sekitar Pesantren Cipasung, pesantren terbesar di Tasikmalaya. Tokoh Ahmadiyah setempat bahkan bersaudara dengan pimpinan pesantren. Situasi berubah sejak tahun 2000-an. Pada tahun 2005, Surat Keputusan Bersama (SKB) yang berisi pelarangan aktivitas Ahmadiyah di Tasikmalaya ditandatangani oleh Walikota Tasikmalaya, Bupati Tasikmalaya, Kajari Tasikmalaya, Kapolresta Tasikmalaya, dan Kapolres Tasikmalaya. Tidak hanya itu, pada tahun 2007, SKB dengan isi yang sama dikeluarkan kembali oleh Walikota Tasikmalaya, Ketua DPRD Kota Tasikmalaya, Kajari Tasikmalaya, Dandim 0612 Tasikmalaya dan Kapolresta Tasikmalaya (Mudzakkir 2008).

Beberapa peristiwa kekerasan beberapa kali menimpa anggota Jemaat Ahmadiyah Tasikmalaya. Dua tahun sebelum SKB keluar, tepatnya pada tanggal 5 April 2003, sebuah masjid Ahmadiyah di Tolenjeng,

Sukaratu, Tasikmalaya diserang. Pihak Ahmadiyah menyatakan bahwa serangan itu itu dipicu agitasi seorang mantan mubalig Ahmadiyah bernama Ahmad Hariyandi pada sebuah acara pengajian di Cisayong beberapa waktu sebelumnya. Pihak Ahmadiyah mencoba menyelesaikan persoalan akibat kasus penyerangan itu melalui jalur hukum, tetapi tidak membuahkan hasil yang jelas. Beberapa kelompok aktivis hak asasi manusia, seperti Pusaka yang dipimpin Musdah Mulia, pernah mengadvokasi persoalan tersebut agar bisa diselesaikan secara hukum, tetapi pihak aparat hukum tidak menanggapinya sampai tuntas. Akhirnya kasus penyerangan masjid itu sampai sekarang tidak pernah terselesaikan (Mudzakkir 2008).

Peristiwa selanjutnya terjadi masih pada bulan Juni 2003. Permasalahan dimulai dengan adanya permintaan untuk memindahkan lokasi Panti Asuhan Hasanah Kautsar di Cicariang, Kawalu, Tasikmalaya. Keberadaan panti yang menampung sekitar 40-an anak tersebut diprotes oleh warga sekitarnya karena dianggap sebagai tempat penyebaran Ahmadiyah. Pihak pengelola mengalah dengan memindahkan panti ke sebuah gedung milik Ahmadiyah di Nagawangi, Tasikmalaya. Akan tetapi, setelah panti itu pindah ke Nagawangi, protes terhadap keberadaan Ahmadiyah terus saja berlanjut. Dalam sebuah pertemuan dengan aparat pemerintahan di lingkungan Kecamatan Kawalu, MUI Kota Tasikmalaya berkesimpulan bahwa keberadaan Jemaat Ahmadiyah di Cicariang adalah “eksklusif, agresif, ekspansif, dan meresahkan masyarakat”. Oleh karena itu, MUI meminta agar kegiatan Ahmadiyah di Cicariang dilarang (Mudzakkir 2008).

Pada tanggal 19 Juni 2007 terjadi lagi pengrusakan masjid Ahmadiyah. Peristiwa ini mempunyai latar belakang dan lingkup persoalan yang lebih luas. Sekitar dua bulan sebelum peristiwa itu terjadi, pengurus Ahmadiyah Tasikmalaya menyelenggarakan sebuah acara bertajuk Musyawarah Kerja Daerah (Mukerda). Seperti biasanya, acara Mukerda dihadiri oleh berbagai utusan Ahmadiyah dari beberapa kota di sekitar Tasikmalaya. Menurut pihak Ahmadiyah, mereka telah memberi tahu acara tersebut kepada aparat kepolisian untuk urusan perizinan, bahkan mereka juga telah mengundang beberapa tokoh keagamaan di Tasikmalaya. Acaranya sendiri, yang dihadiri oleh ratusan orang dari berbagai cabang Ahmadiyah di Jawa Barat, berlangsung dengan lancar. Akan tetapi, persoalan meletus dua bulan kemudian. Pada tanggal 19

Juni 2007, puluhan orang yang memakai atribut FPI (Front Pembela Islam), Laskar Taliban, dan Gerak (Gerakan Etika Rakyat Anti Korupsi) mendatangi Masjid Mahmud di Singaparna dan merusak beberapa bagian dari masjid tersebut. Aparat kepolisian bekerja dengan cukup baik ketika itu, sehingga aksi pengrusakan tidak berlanjut lebih jauh lagi. Akan tetapi, beberapa hari setelahnya, aksi-aksi penentangan terhadap keberadaan Ahmadiyah kembali berlangsung. Seorang anggota DPRD Kota Tasikmalaya ikut secara terbuka dalam aksi-aksi itu. Sampai sekarang, ancaman terhadap warga Ahmadiyah di Tasikmalaya masih belum bisa dihentikan (Mudzakkir 2008).

DEMOKRASI KAUM MAYORITAS

Dari deskripsi Cianjur dan Tasikmalaya, terlihat bahwa praktik minoritisasi bekerja dalam sebuah sistem politik tertentu. Dengan adanya SKB Tiga Menteri dan SKB-SKB sejenis di tingkat daerah, keberadaan Ahmadiyah otomatis menjadi ilegal. Karena statusnya ini, pembubaran paksa dan penyerangan terhadap komunitas Ahmadiyah dianggap tindakan yang benar. Dari sekian aksi kekerasan, yang diproses secara hukum justru warga Ahmadiyah, pihak yang diserang, bukan penyerangnya. Sejauh ini, tidak ada penyerang yang dihukum dalam jangka waktu lama. Semuanya di bawah satu tahun. Berbagai pasal hukum pidana seolah tak berdaya menghadapi kuasa SKB Tiga Menteri. Sesungguhnya bukan SKB-nya yang ditakuti, tetapi massa yang bergerombol di balik itu. Massa itu awalnya anonim, tetapi kelompok Islam radikal mengubahnya menjadi militan.

Kebebasan yang dibawa oleh gerakan reformasi telah membuka jalan bagi gerakan Islam radikal untuk mengekspresikan dirinya di ruang publik. Akan tetapi, kebebasan itu sendiri sesungguhnya adalah produk liberalisme (Adian 2010: 89-100). Apakah di sini telah terjadi konvergensi antara radikalisme dan liberalisme? Jawabannya, konvergensi itu sulit dihindari karena merupakan konsekuensi dari pilihan ideologi politik Indonesia kontemporer itu sendiri. Ini terjadi karena liberalisme yang dipraktikkan di Indonesia pasca-Soeharto pada dasarnya bersifat anti-politik, sehingga ruang publik dibiarkan 'kosong' tanpa ideologi; ia dihadirkan sejauh mendukung pasar bebas. Ruang kosong itu kemudian diisi oleh ideologi Islam radikal. Sampai tingkat tertentu, kelompok Islam radikal tidak mempunyai keberatan dengan

pasar bebas, asalkan Islam yang mereka pahami bisa dipraktikkan dengan leluasa. Perda syariat tidak pernah mempersoalkan hak milik pribadi, sesuatu yang sentral dalam liberalisme. Oleh karena itu, tidak ada kabupaten atau kota yang memberlakukan perda syariat yang menolak investasi baik domestik maupun luar (Bandingkan, The Wahid Institute 2008).

Kalau menengok UU No. 22/1999 tentang Pemerintah Daerah, yang kemudian direvisi oleh UU No. 32/2004, kewenangan pengaturan persoalan agama tidak dilimpahkan ke daerah. Akan tetapi, kenyataan menunjukkan lain. Akibatnya, selain menimbulkan banyak masalah karena seringkali bertentangan dengan produk hukum di atasnya, kehadiran perda syariat, termasuk peraturan atau SKB anti-Ahmadiyah, menunjukkan kegagalan negara berdiri di atas semua kelompok warga negara yang plural. Pluralitas dikorbankan karena tidak selalu menguntungkan kaum mayoritas. Kewarganegaraan diukur berdasarkan kesesuaian dengan kepentingan kelompok dominan, bukan atas partisipasi mereka dalam politik (Bandingkan, Hefner 2007). Sebagai sebuah kelompok, sejauh ini warga Ahmadiyah tidak pernah membangkang terhadap konsensus republik, sehingga kewarganegaraan warga Ahmadiyah tak perlu diragukan. Sejahtera ini, mereka, bahkan, tidak menyerang balik kelompok yang menyerangnya.

Akan tetapi, anggota DPR dan DPRD tidak peduli dengan itu. Sejahtera ini sikap resmi partai politik terhadap soal Ahmadiyah tidak jelas. Beberapa mengemukakan secara tegas pandangan yang sama dengan SKB Tiga Menteri: Ahmadiyah harus dibubarkan. Di Cianjur dan Tasikmalaya, tidak ada partai politik yang menyatakan protes terhadap kekerasan yang menimpa Ahmadiyah. Logika politiknya jelas, konstituen mereka diasumsikan adalah anti-Ahmadiyah. Menunjukkan sikap pro-Ahmadiyah berarti melawan arus. Politik telah direduksi sedemikian rupa; ia bukan lagi cara untuk mencapai kebaikan bersama, tetapi betul-betul sudah dimaknai sebagai '*who gets what, when, and how*' seperti disampaikan kaum *behavioralism* dalam tradisi ilmu politik Amerika Serikat. Politik dipisahkan dari etika, sehingga yang tersisa dari politik hanyalah puritanisme hukum (Adian 2010: 99).

Pemerintah mengumumkan akan menindak tegas individu atau kelompok yang terlibat dalam aksi kekerasan terhadap Ahmadiyah. Presiden Susilo Bambang Yudhoyono (SBY) dalam beberapa kali

kesempatan menyatakan akan membubarkan mereka. Akan tetapi, rupanya pernyataan tersebut adalah retorika kekuasaan. Pemerintah dalam kenyataannya mengelak dengan mengatakan bahwa pembubaran kelompok atau organisasi masyarakat adalah pelanggaran terhadap kebebasan. Inilah yang dimaksud dengan puritanisme hukum. Hukum diandaikan bekerja secara alamiah. Pemahaman mengenai hukum dilepaskan dari relasi kekuasaan. Ini tentu saja kontras dengan kebijakan pemerintah yang sungguh-sungguh hendak membubarkan Ahmadiyah. Berbagai pernyataan pejabat pemerintah didelegitimasi tidak oleh kaum oposisi, tetapi oleh kontradiksi perbuatan pejabat pemerintah itu sendiri.

Di sini juga penting mengamati SBY sebagai pribadi. Secara psikologis dia sering digambarkan sebagai seorang yang santun tetapi peragu (Kompas, 2004). Meskipun mendapatkan suara yang sangat signifikan dalam pemilu 2009, SBY hampir selalu memperlihatkan dirinya terombang-ambing dalam pertimbangan yang panjang. Menurut para pembantunya, SBY adalah seorang yang berhati-hati. Akan tetapi, ini tentu saja merupakan problem mengingat Indonesia secara konstitusional sesungguhnya menganut sistem presidensial. Dalam kenyataannya, SBY tampak terlalu memperhatikan apakah keputusannya diterima atau tidak oleh mayoritas anggota parlemen. Sementara itu, di depan publik, SBY selalu tampil baik dan tidak gegabah mengambil keputusan. Namun dalam situasi yang menuntut ketegasan dan kecepatan, gaya kepemimpinan tersebut justru memunculkan problem baru dalam internal pemerintahan. Karena tidak ada arahan yang kongkret, aparat negara saling melempar tugas, sampai akhirnya substansi kasusnya sendiri hilang ditelan oleh riuh rendah kasus-kasus lain.

Kendati demikian, menjelaskan persoalan Ahmadiyah yang berlarut-larut hanya karena kelambanan SBY tentu menyesatkan. SBY hanyalah satu faktor dari semesta persoalan Ahmadiyah di Indonesia. Bagaimanapun SBY sampai tingkat tertentu berdiri di atas landasan argumen politik liberal. Dalam liberalisme, antagonisme politik diatasi oleh pemilihan umum (Mouffe 2000), dari mana sumber legitimasi kekuasaan didapatkan, sehingga para anggota parlemen mempunyai klaim suara mereka sebagai suara rakyat. Partisipasi rakyat diukur hanya oleh deretan statistik pemilih, sehingga ketika semakin banyak orang datang ke bilik suara dalam ajang pemilu atau pilkada, kehidupan

politik dianggap semakin demokratis. Ini tak terlepas dari dominasi lembaga survey sebagai bagian penting dari diskursus politik liberal. Oleh lembaga ini, politik diubah menjadi hanya soal persepsi. Kepuasan publik terhadap kinerja pemerintahan diukur oleh angka, begitu juga apa yang diinginkan oleh publik terhadap pemerintahnya. Kalau politik diukur secara kuantitatif, nasib kelompok minoritas seperti Ahmadiyah tentu kurang atau bahkan tidak diperhitungkan.

PENUTUP

Minoritisasi Ahmadiyah di Indonesia adalah fenomena pasca-Soeharto. Kondisi yang memungkinkan proses itu berlangsung ada dua, yaitu menguatnya kelompok Islam radikal dan lemahnya kepemimpinan politik pemerintah. Akan tetapi kondisi tersebut bekerja dalam konteks yang lebih luas, yaitu sistem demokrasi liberal. Sesungguhnya istilah demokrasi liberal itu sendiri *contradictio in terminis*. Sementara demokrasi berbasis pada *demos*, liberalisme berbasis pada individu (Schmitt, 1985). Tarik menarik antara keduanya tidak selalu berjalan baik, apalagi dalam konteks negara yang terpecah oleh fragmentasi identitas dan kepentingan. Fragmentasi itu tercermin di parlemen, sehingga parlemen sulit menghasilkan keputusan yang merangkum semua golongan dalam *demos*. Yang menang adalah individu-individu yang berkumpul dalam kelompok mayoritas, sementara posisi kaum minoritas sungguh riskan. Dapat dikatakan, demokrasi liberal akan menghasilkan rezim yang cenderung anti minoritas.

Penguatan kelompok Islam radikal berlangsung dalam situasi dunia yang terglobalkan. Pengaruh Islamisme yang tumbuh pertama kali di Timur Tengah menjangkau wilayah yang luas. Fatwa anti-Ahmadiyah diadopsi oleh otoritas ulama di Indonesia setelah mempertimbangkan dan memperhatikan fatwa serupa di tempat lain. Saling rujuk pemahaman ketika memutuskan sesuatu di antara mereka membentuk jaringan Islamisme yang kuat tidak hanya secara politik dan ekonomi tetapi juga secara intelektual. Semangat anti-Barat menjadi salah satu pengikat jaringan itu. Ahmadiyah diminoritisasikan bukan hanya karena ajarannya dianggap sesat tetapi juga karena dianggap sebagai bentukan imperialisme Barat.

Sementara itu, pemerintah Indonesia yang sekarang dipimpin oleh SBY

sesungguhnya berdiri di atas landasan legitimasi dan legalitas yang kokoh. Selain itu, Indonesia juga secara normatif menganut sistem presidensial, sehingga presiden seharusnya mempunyai wewenang besar untuk memutuskan banyak hal yang menyangkut kepentingan nasional. Akan tetapi, sumber daya tersebut rupanya tidak cukup membuat SBY untuk percaya diri. Banyak persoalan tidak cepat terselesaikan karena kelambanan SBY dalam bertindak. Dalam kasus Ahmadiyah, terlihat sekali SBY mengulur waktu dengan bernegosiasi dengan semua kalangan, kecuali dengan Ahmadiyah sendiri. Memang mereka pernah diundang, termasuk ke DPR, tetapi itu tidak mengubah sedikit pun SKB Tiga Menteri yang telah dikeluarkan oleh pemerintah. Apa yang dimaksud dengan partisipasi politik hanya melibatkan elemen-elemen dalam kelompok mayoritas, tetapi tidak berlaku untuk kelompok minoritas.

Minoritisasi Ahmadiyah berlangsung juga di beberapa daerah. Desentralisasi yang menjadi salah satu kata kunci dalam politik Indonesia pasca-Soeharto dalam kenyataannya bisa juga berarti penyebaran sentralisasi dari pusat ke daerah. Figur bupati atau walikota menjadi sangat penting, tetapi persis mengikuti corak kepemimpinan pemimpin di atasnya. Lebih dari itu, desentralisasi juga menimbulkan representasi yang berlebihan. Kelompok identitas dan kepentingan yang tercermin di DPRD mempunyai kebebasan untuk mewujudkan agendanya dalam kebijakan publik. Perda syariat dan perda anti-Ahmadiyah adalah produk dari situasi itu. Di luar arena politik formal, kelompok anti-Ahmadiyah sangat leluasa mengkampanyekan pandangannya, bahkan tidak jarang dengan kekerasan. Hampir tidak ada tanggapan pemerintah daerah untuk menyelesaikan persoalan ini.

Problem di atas hanya bisa diselesaikan dengan mengkritisi sistem politik yang berlaku di Indonesia sekarang. Seperti telah ditunjukkan, demokrasi yang hendak dituju pasca kejatuhan rezim Orde Baru dalam kenyataannya telah dibajak oleh kelompok mayoritas keagamaan yang berdiri di atas landasan politik liberali. Yang terjadi hanyalah perayaan kebebasan untuk berpartisipasi dalam arena publik, seperti tergambar dalam pemilu dan pilkada. Akan tetapi, kebebasan dari tirani mayoritas yang menguasai parlemen dan pemerintahan tidak mendapat tempat sama sekali. Ditambah dengan kepemimpinan politik pemerintah yang tidak tegas, Ahmadiyah, meminjam istilah Giorgio Agamben adalah

'*homo sacer*' dalam politik Indonesia pasca-Soehato. '*Homo sacer*' merujuk selain pada "*the one whom the people have judged on account of a crime*" juga berarti "*it is not permitted to sacrifice this man, yet he who kills him will not be condemned for homicide* (Robet 2009: 32). Mereka dimusnahkan tetapi pemusnahannya tidak dipandang sebagai kesalahan baik secara hukum maupun agama. Kalau sudah seperti ini, minoritisasi Ahmadiyah di Indonesia adalah sebuah tragedi.

DAFTAR PUSTAKA

Buku dan Artikel Jurnal

- Adian, Donny Gahril, 2010, *Demokrasi Substansial: Risalah Kebangkitan Liberal*, Depok: Koekoesan.
- Ahmad, Bashir, 1994, *The Ahmadiyya Movement: British-Jewish Connections*, Rawalpindi: Islamic Study Forum
- Barton, Greg, 2007, *Gus Dur: The Authorized Biography of Abdurrahman Wahid*, Jakarta: Equinox Publishing.
- Beck, Herman L., "The rupture between the Muhammadiyah and the Ahmadiyya", *BKI*, Vol. 161, No. 2/3, 2005, hlm. 210-246
- Fealy, Greg dan Anthony Bubalo, 2007, *Jejak Kafilah: Pengaruh Radikalisme Timur Tengah di Indonesia*, Bandung: Mizan.
- Gerbang Marhamah sebagai Strategi Penerapan Syariat Islam di Kabupaten Cianjur*, Cianjur: Fraksi PBB DPRD Cianjur, 2007.
- Hasan, Noorhaidi, 2008, *Laskar Jihad: Islam, Militansi, dan Pencarian Identitas di Indonesia Pasca-Orde Baru*, Jakarta: LP3ES dan KITLV.
- Haidar, Ali, 1998, *Nahdatul Ulama dan Islam di Indonesia: Pendekatan Fikih dalam Politik*, Jakarta: Gramedia.
- Hefner, Robert 2001, *Civil Islam: Islam dan Demokratisasi di Indonesia*, Jakarta: ISAI dan TAF.
- (ed.), 2007, *Politik Multikulturalisme: Menggugat Realitas Kebangsaan*, Yogyakarta: Impulse-Kanisius.
- Hasani, Ismail, dan Bonar Tigor Naipospos (ed.), 2010, *Wajah Para 'Pembela' Tuhan: Radikalisme Agama dan Implikasinya terhadap Jaminan Kebebasan Beragama/Berkeyakinan di Jabotabek dan Jawa Barat*, Jakarta: Pustaka Masyarakat Setara.
- Kymlicka, Will, 2003, *Kewargaan Multikultural*, Jakarta: LP3ES.

- Kompas, 2004, *Sang Kandidat: Analisis Psikologi Politik Lima Kandidat Presiden dan Wakil Presiden RI Pemilu 2004*, Jakarta: Kompas
- Latif, Yudi, 2011, *Negara Paripurna: Historisitas, Rasionalitas, dan Aktualitas Pancasila*, Jakarta: Gramedia
- Margiyono, dkk., 2010, *Bukan Jalan Tengah: Eksaminasi Publik Putusan MK Perihal Pengujian NN No. 1 Tahun 1965 Tentang Penyalahgunaan dan/atau Penodaan Agama*, Jakarta: The Indonesian Legal Resource Center.
- Mouffe, Chantal, 2000, *The Democratic Paradox*, London: Verso.
- Mudzakkir, Amin, 2007, “Menjadi Minoritas di Tengah Perubahan” dalam Mashudi Noorsalim, M. Nurkhoiron, dan Ridwan al-Makassary, *Hak Minoritas: Multikulturalisme dan Dilema Negara Bangsa*, Jakarta: Yayasan interseksi.
- , 2008, “Politik Muslim dan Ahmadiyah di Indonesia: Kasus Cianjur dan Tasikmalaya”, Makalah dalam Seminar Internasional IX Yayasan Percik, Salatiga.
- , 2006, “Menjadi Kota Santri: Wacana Islam dalam Ruang Urban di Tasikmalaya”, *Tashwirul Afkar*, Edisi No. 20, 2006
- Noor, Firman (ed.), 2008, *Nasionalisme, Demokratisasi, dan Sentimen Primordial di Indonesia: Problematika Etnisitas versus Keindonesiaan (Studi Kasus Aceh, Papua, Riau, dan Bali)*, Jakarta: LIPI Press
- Maarif, Ahmad Syafii, 1985, *Islam dan Masalah Kenegaraan*, Jakarta: LP3ES
- Parekh, Bikhu, 2008, *Rethinking Multiculturalism: Keberagaman Budaya dan Teori Politik*, Yogyakarta: Impulse-Kanisius
- Preece, Jennifer Jackson, 2005, *Minority Right*, Cambridge: Polity Press.
- Robet, Robertus, 2009, “Gagasan Manusia Indonesia dan Politik Kewargaan Indonesia Kontemporer”, *Prisma*, No. 1, Vol. 28, 2009.
- , 2007, *Republikanisme dan Keindonesiaan: Sebuah Pengantar*, Serpong: Marjin Kiri.
- Ropi, Ismatu, “Islamism, Government Regulation, and The Ahmadiyah Controversies in Indonesia”, *Al-Jami'ah*, Vol. 48, No. 2, 2010 M/1431.
- Schmitt, Carl, 1985, *Political Theology*, Cambridge: The MIT Press.
- The Wahid Institute, 2008, *Regulasi Bernuasnsa Agama*, Jakarta: The Wahid Institute dan Respect.
- Wolff, Jonathan, 2006, *An Introduction to Political Philosophy*, Oxford: Oxford University Press.

Zulkarnain, Iskandar, 2005, *Gerakan Ahmadiyah di Indonesia*, Yogyakarta: LP3ES.

Surat Kabar

Pikiran Rakyat, 22 September 2006

Media Indonesia, 22 September 2005

Republika, 23 September 2005

Internet

<http://www.rakyatmerdekaonline.com/news.php?id=17914>, diakses 20 Juni 2011.

<http://www.mediaindonesia.com/read/2011/02/09/202157/91/14/Rizal-Ramli-Biarkan-Ahmadiyah-Jadi-Agama-Baru>, diakses 20 Juni 2011.

http://www.mui.or.id/index.php?option=com_docman&task=cat_view&gid=65&Itemid=73&limitstart=5, diakses 20 Juni 2011.

KASUS MULTIKULTURALISME BELANDA SEBAGAI KRITIK ATAS UTOPIA MULTIKULTURALISME INDONESIA

Ibnu Nadzir

Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia

ABSTRACT

Indonesia is failing in managing its diversity due to numerous violence acts against its minority groups in recent years. It is ironic because Indonesian founding fathers have developed the ideas that Indonesia is a nation that upholds cultural diversity. There are debates among Indonesian scholars regarding the concept of multiculturalism as an ideal concept to solve minority problems in Indonesia.

This paper shows that the implementation of multiculturalism in Netherlands is based on pragmatism to protect its economic interests. It also shows how multiculturalism policies in Netherlands have been facing a lot of challenges that practically unpredictable before. This paper describes the dynamics of tolerance and multiculturalism in the Netherlands. In particular, the paper shows how the ideas was developed; what kind of challenges that their values have to face. In addition, this paper also shows the relevance of Netherlands case to the issue of diversity in Indonesia today.

Keywords : tolerance, multiculturalism, pluralism, diversity

PENGANTAR

Hari-hari ini kita mendapati berbagai kasus kekerasan yang banyak berkaitan dengan isu-isu keragaman. Sebut saja kasus penyerangan Ahmadiyah, pertikaian bersimbol agama di Ambon dan Poso, hingga praktik kekerasan aparat di Papua. Kenyataan semacam ini menjadi sangat ironis karena bertolak belakang dengan slogan kebangsaan *bhinneka tunggal ika* yang menghargai ruang keragaman di Indonesia.

Beragam peristiwa tersebut sedikit banyak memengaruhi perdebatan intelektual di Indonesia tentang masyarakat dalam tataran yang ideal atau seharusnya. Jurnal Prisma pada *Volume 30*, 2011 memuat

kumpulan tulisan Karlina Supeli, Daniel Dhakidae, Rocky Gerung, dll, tentang masyarakat terbuka Indonesia. Sementara Yudi Latif mengupas Pancasila dalam kerangka pemikiran pendiri bangsa. Di Yogyakarta, CRCS UGM mengeluarkan kumpulan tulisan tentang pluralisme kewargaan.

Tulisan-tulisan yang dikemukakan hanyalah sedikit dari banyak tulisan lain yang memiliki benang merah yang sama. Sedikit banyak tulisan-tulisan tersebut muncul sebagai respon atas fenomena di masyarakat yang mengancam penghargaan atas nilai-nilai keragaman yang diperjuangkan pendiri bangsa Indonesia. Selain itu konsep multikulturalisme dan pluralisme sering mengemuka sebagai pokok pembahasan tentang keragaman. Multikulturalisme kerap dibayangkan sebagai nilai utama yang dapat menjadi rujukan bagi praktik bermasyarakat yang ideal. Persoalannya kemudian, seberapa relevan konsep multikulturalisme yang dikembangkan oleh ilmuwan sosial di Barat dengan kasus di Indonesia? Benarkah konsep multikulturalisme dapat diaplikasikan untuk menjawab persoalan kekerasan terhadap keragaman di Indonesia?

Untuk menjawab persoalan itu, tulisan ini akan mengangkat kasus toleransi dan multikulturalisme di Belanda. Kasus di Belanda penting untuk diangkat karena negara mereka merupakan salah satu yang pertama bereksperimen dengan ide multikulturalisme dalam kebijakan publik untuk mengelola isu-isu keragaman dalam masyarakatnya. Pemahaman terhadap dinamika toleransi dan multikulturalisme di Belanda diharapkan dapat memberikan pembaca alternatif pada isu keragaman di Indonesia.

MENDEFINISIKAN MULTIKULTURALISME

Sejak awal masa didirikannya, Indonesia dibangun dalam semangat untuk mewadahi berbagai macam kelompok yang ada di dalamnya. Persoalan ini mencakup persoalan administratif hingga persoalan ideologis. Persoalan administratif muncul ketika mencoba merumuskan kriteria kewarganegaraan republik yang baru lahir ini (lihat Latif 2011: 348-352). Siapa yang berhak disebut sebagai warga negara Indonesia? Apa persyaratan yang mengikat dengan hak sebagai warga negara Indonesia?

Persoalan yang sifatnya lebih ideologis muncul ketika Soekarno, Soepomo, dan beberapa tokoh pendiri bangsa lainnya berdebat untuk memasukkan pengakuan atas hak-hak untuk menjadi berbeda di bawah satu Republik Indonesia. Indonesia pun berdiri dengan segala perangkat simbolik maupun legal untuk menerima keragaman. Dimulai dari slogan “bhinneka tunggal ika”, yang mengekspresikan persatuan dalam keragaman dan keragaman dalam persatuan. Pancasila sebagai dasar negara, juga UUD 1945 mengakui hak-hak pada tiap individu tanpa terkecuali. Di sisi lain, keragaman itu diharapkan berperan sebagai penopang persatuan. Sebagai analogi, Indonesia dibayangkan sebagai bangsa dengan satu tubuh dengan banyak kaki oleh Soekarno (Latif 2011: 369).

Konsep nasionalisme yang tidak menafikan perbedaan baik suku bangsa maupun agama dapat dikatakan sebagai sebuah pencapaian besar pada masa itu. Menurut Nuri Soeseno¹, inovasi para pendiri bangsa ini melampaui pemikir politik di zamannya. Sebagai perbandingan, konsep kewarganegaraan multikultural yang diajukan Kymlicka baru mengemuka pada 1995 (Hefner 2001: 3). Kymlicka mengajukan konsep tersebut karena melihat konsep-konsep kewarganegaraan yang ada tidak dapat lagi menjelaskan kondisi aktual negara-negara yang warganya tidak homogen (Soeseno, 2010: 30). Pertanyaannya kemudian adalah apakah pengakuan terhadap keragaman yang dikembangkan pendiri bangsa Indonesia sepadan dengan konsep multikulturalisme yang lahir belakangan?

Konsep multikulturalisme pada dasarnya tidak bisa dilepaskan dengan konsep pluralisme. J.S. Furnivall boleh jadi merupakan orang paling berjasa dalam pengenalan konsep pluralisme dari kajian di Asia Tenggara (Hefner 2001: 4). Ia merumuskan keheranannya akan fenomena masyarakat di Asia Tenggara yang jauh dari kata homogen. Kemudian ia mengajukan istilah *plural society* atau “masyarakat plural” yang didefinisikan sebagai “*two or more elements or social orders which live side by side, yet without mingling, in one political unit*” (Furnivall dikutip oleh Hefner, 2001: 4). Dalam definisi Furnivall konotasi masyarakat plural mengandung beberapa syarat. *Pertama*, adanya dua atau lebih elemen atau keteraturan sosial yang hidup

¹ Disampaikan dalam Diskusi Internal PMB tentang Kewarganegaraan, Tafsir, Tradisi dan Isu-isu Kontemporer pada 4 Mei 2011.

berdampingan. *Kedua*, adalah segregasi sosial, karena dua kelompok tersebut menjalani hidupnya masing. *Ketiga*, adalah adanya ikatan politik yang mengikat kelompok-kelompok tersebut.

Definisi masyarakat plural atau jika di-Indonesia-kan menjadi masyarakat majemuk, tentu sudah mengalami banyak perkembangan sejak era Furnivall. Ahimsa-Putra (2009) misalnya, melihat secara sederhana pluralisme bermakna kemajemukan dalam arti yang pasif. Meskipun demikian ada permasalahan padanan kata Indonesia bagi pluralisme, karena imbuhan-isme seharusnya menyiratkan adanya paham tertentu.

Lebih lanjut, Ahimsa-Putra mengangkat definisi Van der Berghe (1970) yang memaknai pluralisme sebagai ciri-ciri masyarakat tertentu. Ciri-ciri ini mencakup:

- a. Adanya kelompok sosial atau budaya yang berbeda-beda
- b. Kelompok ini hidup berdampingan
- c. Berada dalam kesatuan politik tertentu
- d. Memiliki sistem ekonomi yang kodependen (saling tergantung)
- e. Bersifat otonom dalam sistem kepranataan yang lain

Definisi yang dikemukakan Van der Berghe rasanya tidak jauh berbeda dari definisi yang diajukan oleh Furnivall. Dua definisi ini menyiratkan kondisi tertentu dalam masyarakat sehingga dapat dikategorikan sebagai *plural society*. Penekanan pada “kondisi” menjadi penting karena akan menjadi pembedaan dengan definisi multikulturalisme.

Lawrence A. Blum (dikutip oleh Ahimsa Putra 2009: 3) mendefinisikan multikulturalisme sebagai “sebuah pemahaman, penghormatan dan penghargaan atas budaya orang lain, masyarakat lain. Sebuah penghormatan, peng-hargaan, yang disertai dengan keingintahuan, keinginan mengetahui dan memahami kebudayaan lain tersebut, meskipun itu adalah sebuah penghormatan, penghargaan terhadap perbedaan-perbedaan budaya, hal itu tidak berarti menyetujui, menyepakati semua aspek atau unsur-unsur dari kebudayaan yang berbeda tersebut...”

Definisi ini sedikit banyak merepresentasikan multikulturalisme

dalam tataran konseptual. Definisi ini masih terlihat sepadan dengan gagasan keragaman yang dikembangkan oleh pendiri bangsa Indonesia. Namun, persoalannya menjadi semakin rumit ketika tataran konseptual tersebut diaplikasikan dalam konteks kebijakan publik untuk mengelola persoalan keragaman.

Jacobs dan Rea (dikutip oleh Fleras 2009: 162) mengajukan definisi multikulturalisme yang disesuaikan dengan kerangka politik. Multikulturalisme dalam pandangan mereka adalah ‘kebijakan pengakuan dan dukungan pada keragaman etnik dan rasial’. Definisi yang dikemukakan Jacobs dan Rea ini lebih tepat digunakan untuk mendeskripsikan bentuk kebijakan pemerintahan, tapi tidak sepenuhnya memperjelas multikulturalisme dalam definisi yang mudah diaplikasikan dalam bentuk kebijakan.

Mendefinisikan multikulturalisme sama sekali bukan persoalan sederhana. Cakupan perdebatannya sangatlah luas. Mulai dari yang sifatnya persoalan empirik langsung, seperti meningkatnya kaum migran, sampai pada tataran ideologis yang mempertanyakan sejauh mana perbedaan-perbedaan dapat diterima tanpa mengancam persatuan dan kesatuan negara. Fleras (2009: 4) menyatakan bahwa konsep multikulturalisme sepertinya lebih mudah didefinisikan dengan menyebutkan apa-apa saja yang ‘bukan multikulturalisme’ daripada mendefinisikan multikulturalisme secara langsung.

Penyerangan terhadap kelompok yang berbeda agama tidak sejalan multikulturalisme, menghalangi seseorang mendapatkan kesempatan beasiswa karena ras-nya tidak sejalan dengan multikulturalisme. Dua bentuk tindakan di atas hanyalah sedikit dari banyak contoh yang dapat diajukan untuk menyebut apa yang ‘bukan multikulturalisme’. Konsep multikulturalisme toh tetap tidak dapat dirumuskan dengan mudah meskipun sudah dibandingkan dengan tindakan yang dianggap ‘bukan multikulturalisme’. Kemampuan untuk dapat menunjukkan apa yang ‘bukan multikulturalisme’ tidak sama dengan mendefinisikan multikulturalisme. Dengan demikian harus diakui bahwa multikulturalisme jauh dari sebuah keutuhan sebagai suatu konsep akademis, apalagi sebagai panduan praksis bagi pemerintahan untuk menerapkannya dalam keragaman. Oleh karena itu, negara-negara yang menerapkan konsep multikulturalisme tidak sepenuhnya sepakat dalam model kebijakan mereka.

Augie Fleras (2009: 17) mengajukan sedikitnya tiga macam tafsir multikulturalisme yang menjadi model kebijakan beberapa pemerintahan:

Multikulturalisme Konservatif	Multikulturalisme Liberal	Multikulturalisme Plural
<ul style="list-style-type: none"> • Meyakini bahwa masyarakat yang terdiri atas beragam ekspresi budaya mungkin ada, selama perbedaan tersebut diabaikan dalam pengakuan dan penghargaan bagi setiap orang. • Keadilan yang sebenarnya hanya dapat dicapai ketika semua orang diperlakukan setara terlepas dari latar belakang budayanya. Sebab pada dasarnya semua orang sama di mata hukum. 	<ul style="list-style-type: none"> • Meyakini bahwa masyarakat dengan beragam budaya mungkin ada selama perbedaan budaya ditoleransi, tapi secara umum diabaikan. • Dalam aturan sehari-hari perbedaan budaya diabaikan, tetapi jika ada kasus-kasus tertentu perbedaan budaya diakui sebagai pengecualian. 	<ul style="list-style-type: none"> • Meyakini bahwa masyarakat dengan beragam budaya mungkin ada, selama perbedaan tersebut dipertimbangkan serius dalam penentuan kebijakan. • Dalam model kebijakan ini, setiap kelompok berhak mendapatkan perlakuan yang berbeda. Masing-masing dapat mengembangkan kelompok dan institusinya sendiri sesuai dengan kebutuhan latar budayanya masing-masing.

Sumber : Fleras. *The Politics Of Multiculturalism*, New York: Palgrave Macmillan (2009: 17)

Tiga model kebijakan inilah yang menjadi arus utama tafsir terhadap multikulturalisme dalam konteks kebijakan. Amerika Serikat misalnya merupakan salah satu negara yang menerapkan multikulturalisme konservatif. Dalam konsep ini ekspresi budaya dan perbedaannya diasumsikan untuk disimpan dalam ranah privat. Sebab perbedaan budaya yang diberi ruang dapat mengancam kepentingan bersama. Untuk itu semua kebijakan yang diterapkan secara sama bagi tiap individu diasumsikan cukup untuk menampung keragaman-keragaman itu.

Kebijakan multikulturalisme liberal dapat ditemukan dalam kasus Kanada. Pengakuan pada hak keragaman diletakkan dalam tataran individu daripada pengakuan kelompok. Sehingga di luar kasus-kasus khusus, tiap orang harus mengikuti aturan umum yang berlaku. Kekhususan kelompok diakui hanya dalam hak-hak yang sifatnya mendasar seperti bidang pendidikan atau kesehatan (Fleras 2009:

15). Kekhususan kelompok untuk menetapkan rangkaian aturan dan cara hidup tersendiri diakui dalam multikulturalisme plural. Belanda pernah menerapkan model ini, meskipun kemudian beralih pada model kebijakan lainnya. Pemaparan soal ini akan dikemukakan lebih lanjut nanti.

Dinamika toleransi dan multikulturalisme di Belanda memiliki keunikan tersendiri yang membuatnya menarik untuk diangkat dalam tulisan ini. Di satu sisi, Belanda menghadapi persoalan dengan kaum imigran, sebuah permasalahan yang juga dialami oleh banyak negara di Eropa, juga kasus Amerika dan Australia. Di sisi lain, Belanda memiliki sejarah panjang pencarian nilai toleransi yang dilatari konflik bersimbol agama. Hal ini membuat kasus Belanda memiliki kedekatan dengan kondisi Indonesia saat ini yang banyak diwarnai konflik beragama. Selain itu sepanjang sejarahnya, Belanda telah banyak bereksperimen dengan kebijakan-kebijakan dalam mengelola keragaman, oleh karena itu dinamika multikulturalisme di Belanda menarik untuk dikaji.

KELAHIRAN WACANA TOLERANSI DI BELANDA

Jauh sebelum Amsterdam menjadi salah satu kota paling majemuk di dunia, wilayah Tanah Rendah² di masa lalu menjadi tempat pelarian berbagai macam orang dari berbagai wilayah Eropa. Dari sekian banyak wilayah dengan rezim otoriter di Eropa, wilayah Tanah Rendah sudah lama dianggap sebagai wilayah paling aman karena tidak adanya penguasa yang absolut. Kondisi semacam ini menjadikan wilayah Tanah Rendah sebagai tempat ideal bagi pelarian orang-orang yang mendapatkan represi penguasa di wilayah lain di Eropa (Sniderman dan Hagendoorn dikutip oleh Fleras 2009: 148). Kelompok ilmuwan dan ahli filsafat seperti Rene Des Cartes dan Baruch Spinoza yang pindah ke Amsterdam adalah contohnya (Bikk 2007: 4).

Pada masa ini, wacana tentang toleransi belum sepenuhnya mengemuka. Jika (King dikutip oleh Van Der Burg 1998: 228) mendefinisikan toleransi sebagai “Jika seseorang keberatan terhadap sesuatu, namun secara sukarela menerimanya”, maka definisi toleransi yang berkembang pada masa itu masih sangat sederhana. Nilai toleransi yang berkembang

² Wilayah geografis yang mencakup wilayah Belanda dan Belgia di masa sekarang. Istilah Tanah Rendah diterjemahkan langsung dari istilah Lowlands.

di wilayah Tanah Rendah hanya berupa keyakinan bahwa di wilayah ini setiap orang berhak mengerjakan urusannya masing-masing tanpa ada pihak yang ikut campur. Kondisi tersebut berubah setelah peristiwa yang dikenal sebagai Revolusi Belanda.

Sebuah peristiwa yang bermula dari upaya Raja Phillip II di Spanyol untuk memberangus kelompok Protestan di wilayah Tanah Rendah pada tahun 1560-an. Revolusi Belanda memicu perang berkepanjangan antara pasukan Spanyol yang dipimpin oleh Duke of Alba melawan pasukan dari Belanda yang dipimpin William of Orange. William of Orange yang diakui sebagai bapak bangsa Belanda, akhirnya mati terbunuh di tangan satu utusan Spanyol. Kematian William of Orange tidaklah sia-sia, sebab tujuh provinsi Tanah Rendah yang terletak di Utara kemudian memproklamkan kemerdekaannya dari Spanyol. Ketujuh provinsi ini kemudian berdiri di bawah satu negara baru yang disebut Republik Belanda pada tahun 1581.

Sama seperti kemunculan negara baru lainnya, Republik Belanda dengan segera merasakan kebutuhan untuk merumuskan gagasan-gagasan yang akan menjadi dasar negara. Salah satu gagasan awal mereka tentang konsep negara yang ideal adalah negara tanpa agama Katolik di dalamnya. Gagasan ini muncul sebab sebagian besar orang Belanda yang berjuang melawan Spanyol adalah orang Protestan yang merasa ditindas oleh institusi Katolik. Setelah beberapa perusakan dan penjarahan gereja Katolik, pemerintahan baru Belanda merumuskan satu formulasi yang dianggap lebih tepat dalam menjamin kelanggengan negara baru ini. Formulasi itu adalah gagasan tentang toleransi beragama (Bikk 2007: 6).

Merumuskan nilai toleransi, khususnya toleransi beragama pada masa itu sama sekali tidak sederhana. Negara-negara di Eropa Barat dan Eropa Tengah dihadapkan pada dua persoalan yang sama dalam menentukan bentuk toleransi. *Pertama*, bagaimana bentuk toleransi religius antara Katolik dan Protestan? *Kedua*, bagaimana bentuk toleransi antara berbagai aliran Protestan itu sendiri? (Zagorin 2003: 145).

Oleh karena itu, gagasan toleransi di Belanda sering dipandang sebagai sebuah anomali. Khususnya bagi raja-raja Eropa yang masih berkuasa secara absolut di wilayahnya. Sebab gagasan pemerintahan ideal yang banyak diyakini oleh raja-raja pada masa tersebut adalah pemerintahan

dengan satu agama tunggal yang diyakini secara bersama-sama. Perbedaan agama dalam satu masyarakat akan membawa masyarakat tersebut pada perpecahan dan mengancam stabilitas negara. Gagasan semacam ini mendorong Raja Phillip II untuk melakukan invasi terhadap kaum Protestan di Tanah Rendah (Shetter 1971: 74).

Permasalahan lain yang juga dipertanyakan dari kemunculan nilai toleransi di Belanda adalah tidak adanya nilai inheren dari Protestan Calvin yang berpotensi mendorong adanya toleransi. Sebaliknya, pada awal perkembangannya, penganut Protestan cenderung tidak toleran terhadap penganut agama lain karena adanya paham pre-destinasi. Pre-destinasi adalah gagasan bahwa jika Tuhan bersifat mahakuasa, maka dari awal penciptaan manusia Tuhan pastilah sudah mengetahui manusia mana yang akan diselamatkan dan manusia mana yang tidak. Konsekuensi logis dari keyakinan ini adalah, penganut ajaran Calvin meyakini bahwa mereka akan menjadi bagian kelompok yang diselamatkan, sedangkan orang di luar mereka hampir pasti akan masuk neraka. Sulit untuk membayangkan nilai toleransi lahir dari gagasan semacam ini (Bikk 2007: 3). Jadi bagaimana para pendiri awal Belanda mengembangkan nilai toleransi?

PILIHAN PRAGMATIS UNTUK TOLERAN

Setelah kemerdekaan Republik Belanda, kelompok Protestan Calvin menguasai sektor kehidupan beragama. Gereja Reformasi Calvin diakui sebagai gereja resmi negara. Perwakilan gereja dibuka di tiap provinsi dan mereka memegang tugas resmi untuk mengonversi orang ke dalam Protestan sekaligus memberikan pengajaran nilai-nilai hidup dalam masyarakat. Di sisi lain, keberadaan Gereja Katolik sama sekali dilarang. Orang-orang yang bersikukuh menganut agama Katolik, harus melakukannya dalam ranah privat secara sembunyi-sembunyi (Zagorin 2003: 150).

Penganut Protestan Calvin tidak dapat sepenuhnya bertindak sewenang-wenang pada penganut agama lain meskipun bertindak sebagai gereja resmi negara, sebab kebebasan beragama dijamin oleh pasal 13 konstitusi negara yang dibuat di Utrecht pada 1579. Pasal 13 konstitusi tersebut secara spesifik menyatakan menyatakan “setiap manusia harus dijamin kebebasannya terutama soal agama, dan siapapun tidak berhak

dihukum atau diselidiki karena latar belakang agamanya” (Van Heursen dikutip oleh Vorhees 1981: 1). Dengan jaminan tersebut, penganut sekte atau agama lain seperti Kristen Mennonit, Kristen Lutheran, Katolik, sampai Yahudi di Belanda dapat hidup dan mengembangkan ajarannya dalam ranah privat.

Berbagai aliran Kristen ini memiliki kecenderungan untuk menguatkan doktrinnya masing-masing meskipun harus hidup berdampingan satu sama lain. Artinya, tiap-tiap aliran menetapkan aturan yang ketat untuk menjaga ‘kemurnian’ mereka dari ajaran kelompok yang lain (Spaan 1996: 2). Gereja Reformasi Kalvin tidak mengakui ajaran dari Zwingli dan Bullinger. Katolik dan Lutheran juga menolak mengakui bentuk Kristen yang berasal dari kelompok lainnya. Dalam konteks ini Belanda mulai menunjukkan bentuknya sebagai masyarakat plural.

Fenomena ini tidak terlalu mengherankan, sebab walaupun konstitusi kebebasan beragama telah dibuat, tidak berarti bahwa sebagian besar rakyat Belanda pada masa itu menghendaki adanya toleransi beragama. Ada kebencian yang mendalam dari orang-orang Protestan terhadap kelompok Katolik, sehingga sulit bagi mereka untuk dapat membayangkan hidup bersama orang Katolik. Namun, mereka sangat membutuhkan adanya bentuk toleransi sederhana untuk menjamin kelangsungan negara baru. Sebab pada dasarnya Calvinisme menuntut adanya keteraturan sosial, sehingga penganut Calvinisme membayangkan negara harus mengelola aktivitas masyarakat sedemikian rupa untuk menjaga kelangsungan kebutuhan dan perkembangan spiritual manusia (Bikk 2007: 6). Oleh karenanya, secara perlahan mereka mengembangkan bentuk toleransi sederhana dengan karakternya sendiri.

Batasan toleransi seperti apa yang bisa diterima penganut Protestan Kalvin Belanda? Mereka menginginkan kelompok spiritual non-Kalvinis seperti Yahudi, Lutheran, Menonit yang tidak memiliki peran dalam urusan pemerintahan. Di sisi lain, mereka juga tidak menghendaki kebijakan *a la* Spanyol yang menghabsi kelompok yang berbeda. Dua aspirasi yang harus dikompromikan ini menghasilkan bentuk toleransi yang unik. Toleransi mereka adalah untuk menguji, berada dalam batas “tidak menerima” dan “tidak menghukum” (Bikk 2007: 6). Toleransi pada masa itu lebih berkonotasi pasif, karena pada dasarnya mereka tetap menolak mengakui perbedaan tapi sekaligus

tidak mau menyerang. Bentuk toleransi semacam ini dalam perspektif Bikk pelan-pelan memunculkan sikap netralitas-nilai.

Max Weber (2003) dalam bukunya *Etika Protestan dan Semangat Kapitalisme* mengajukan tesis bahwa etika Kalvinis mendorong pengikutnya untuk bekerja keras, sehingga melahirkan kapitalis-kapitalis pertama. Dengan demikian netralitas-nilai dapat dilihat sebagai salah satu ekses etika Kalvinis. Netralitas nilai berkembang akibat adanya pemahaman yang lebih baik mengenai perilaku pasar para pedagang di Amsterdam abad 17. Para pedagang ini mulai memahami bahwa, diskriminasi, intoleransi, prasangka terhadap orang lain karena perbedaan agama, tidak baik bagi iklim pasar. Dalam perspektif semacam ini, berbagai macam pendatang dihargai selama dianggap mampu memberikan sumbangan bagi masyarakat (Bikk 2007: 8)

Netralitas-nilai semakin berkembang setelah tahun 1585 M, ketika eksodus besar dari berbagai wilayah Eropa memadati Amsterdam dan sekitarnya. Pada masa ini kaum pendatang, khususnya kelompok Yahudi dibiarkan masuk ke dalam masyarakat di Amsterdam karena mereka berkontribusi besar bagi perkembangan ekonomi di wilayah ini. Calvinisme tanpa disadari ternyata berperan mendorong munculnya bentuk toleransi sederhana di Belanda. Toleransi ini juga lahir karena kuatnya kepentingan pragmatis, dalam hal ini kepentingan ekonomi. Meskipun demikian, nilai toleransi terus mengalami perkembangan. Toleransi pada masa sekarang, diakui orang Belanda sebagai salah satu identitas nasional mereka.

Tolerance is so characteristic of the Netherland, both of our political institutions and of our social culture, that we may regard it as one of the elements of our common national identity (Van Der Burg 1998: 227- 228)

VERZUILING SEBAGAI REPRESENTASI MULTIKULTURALISME PLURAL

Toleransi sebagai identitas nasional Belanda menuat ketika pemerintah Belanda mengesahkan konsep *verzuiling* pada abad 19 M. Secara harfiah istilah *verzuiling* dapat diterjemahkan sebagai ‘pilarisasi’ berasal dari kata dasar *zuilen* yang berarti pilar. *Verzuiling* adalah pembentukan kelompok-kelompok sub-kultur, masing-masing kelompok terpisah dari yang lain, tiap kelompok diwakili partai politiknya masing-masing,

dan tiap kelompok memiliki karakteristik institusi religiusnya sendiri (McLeod 1997: 17). Konsep politik-religius ini muncul dari tarik menarik kepentingan di Belanda pada pertengahan abad 19 M. Konsep ini juga dapat dilihat sebagai puncak dari eksperimen Belanda terhadap multikulturalisme plural, yang memberikan ruang sebesar-besarnya bagi kebebasan ekspresi budaya tiap kelompok.

Konstitusi Belanda yang banyak dipengaruhi ide liberal pada masa itu memudahkan kelompok liberal untuk mendominasi pemerintahan. Kondisi ini membuat kelompok masyarakat lain merasa tidak nyaman. Puncaknya adalah ketika tiga kelompok besar dalam masyarakat mulai mengorganisasikan kelompok mereka untuk melakukan oposisi pada pemerintahan liberal. Kelompok tersebut adalah kelompok Ultra-Kalvinis, kelompok Katolik Roma, dan kelompok Sosialis.

Di antara ketiga kelompok tersebut, kelompok Ultra-Kalvinis dan Katolik Roma merupakan kelompok yang paling keras menekan pemerintahan. Mereka menuntut pemerintah untuk mendukung adanya sekolah khusus yang diperuntukkan kalangan mereka sendiri. Tuntutan mereka dipenuhi pemerintah pada tahun 1889. Dalam waktu singkat mereka juga memiliki universitas dan koran khusus bagi kelompok mereka sendiri. *Verzuiling* dengan segera membagi-bagi kelompok dalam masyarakat dengan berbagai fasilitas yang dimiliki secara eksklusif oleh masing-masing kelompok.

Verzuiling memiliki implikasi yang sangat besar di Belanda. Fragmentasi sosial di masyarakat Belanda menjadi tidak terhindarkan. Hasil penelitian di Belanda pada tahun 50-an menunjukkan khususnya dalam kelompok Katolik dan Ultra-Kalvinis, bahwa mereka cenderung memilih teman dari kelompok yang seagama dengan mereka atau yang tidak terlibat dengan afiliasi agama manapun (McLeod 1997: 18). Pada periode 60-an, fragmentasi sosial semakin terasa. Daerah-daerah menjadi terbagi pada dua kecenderungan konsentrasi penduduk. *Pertama* adalah daerah yang aktivitas religiusnya tinggi, biasa ditandai dengan afiliasi kegiatan gereja. *Kedua*, adalah daerah dengan kecenderungan kegiatan religius yang rendah.

Fenomena ini menunjukkan perkembangan menarik di tahun 1980-an. Pada survei yang diadakan tahun 1981, sebanyak 36 % penduduk Belanda mengaku tidak berafiliasi pada agama tertentu (McLeod 1997: 176). Salah satu alasan yang mendorong kecenderungan tersebut adalah karakteristik institusi agama yang dianggap sangat sektarian. Sektarianisme berimbas pada sulitnya pergaulan yang terjadi antara orang-orang yang berbeda *zuil*, sehingga lebih mudah bagi kebanyakan orang untuk mengaku tidak berafiliasi dengan kelompok agama manapun.

Di Belanda ada kecenderungan orang untuk menanggalkan afiliasi religius-nya terus menguat. Data survei 2006 di Belanda ada pada kisaran 40-46%³. Dengan demikian *verzuiling* mulai kehilangan bentuk formalnya dan menyisakan bentuk toleransi yang terlepas dari wadah religius.

Bagi kelompok migran *verzuiling* punya sedikitnya dua efek signifikan (Bruquetas-Callejo et. Al dikutip oleh Fleras, 2009: 152), yaitu:

- i. Kesempatan bagi kelompok minoritas untuk mempertahankan dan mengembangkan nilai-nilai budayanya. Pemerintah pun memiliki kewajiban membantu terbentuknya institusi resmi karena kewajiban untuk memberi perlakuan yang sama pada semua kelompok sosial.
- ii. Kelompok etnik diperlakukan sebagai kelompok budaya minoritas, sehingga keberadaannya dianggap sebagai bagian dari kekayaan *verzuiling*. Implikasinya keberadaan kelompok minoritas etnik dianggap bukan persoalan publik layaknya persoalan kelas atau ras.

Pembahasan efek *verzuiling* pada kelompok migran menjadi penting karena isu masyarakat plural dan masyarakat multikultural di Belanda terus berubah. Setelah fragmentasi karena latar belakang agama berkurang, masalah berikutnya adalah relasi masyarakat Belanda dengan kelompok migran.

³ Data survey tahun 2006 yang dikeluarkan CIA Factbook (<https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/nl.html>) menyatakan angka penduduk Belanda tanpa afiliasi religius berjumlah 46%. Data yang dikeluarkan eurel.info (<http://www.eurel.info/EN/index.php?pais=53&rubrique=842>) menyatakan angka 42%. Sedangkan data yang digunakan dalam analisa Abrams, Wiener, dan Yapple mengatakan angka mendekati setengah populasi Belanda.

TANTANGAN BAGI MULTIKULTURALISME PASCA-*VERZUILING*

Pada tahun 1983, pemerintah Belanda mengenalkan kebijakan pengganti *verzuiling* bagi kaum migran. Kebijakan yang dikenal dengan nama “Kebijakan Minoritas Etnik” itu diharapkan dapat membantu dan melindungi kelompok minoritas etnik yang cenderung terpinggirkan. Kebijakan ini merupakan perwujudan multikulturalisme lebih lanjut jika dibandingkan dengan *verzuiling*.

Kebijakan minoritas etnik diajukan pada masa di mana wacana multikulturalisme sedang berkembang baik pada rumusan kebijakan hingga perdebatan akademis. Masyarakat Belanda secara umum menjaga sikap dan pembicaraan terkait dengan kelompok minoritas etnik di ruang publik. Sikap terbuka yang menolak multikulturalisme dapat dianggap mendukung rasialisme (Sniderman dan Hagendoorn dikutip oleh Fleras 2009: 154).

Landasan kuat multikulturalisme dapat terlihat dari kebijakan minoritas etnik yang mendukung keragaman. Kelompok minoritas mendapatkan insentif dalam tiap kegiatan yang berdasarkan pada tradisi atau nilai-nilai etnik mereka. Pada titik ini masih belum jauh berbeda dengan *verzuiling*. Perbedaan dua kebijakan ini terletak pada sejauh mana tingkat keaktifan etnik minoritas dalam melestarikan tradisinya sendiri. Kebijakan minoritas etnik menekankan bahwa pelestarian tradisi dan nilai-nilai budaya merupakan kewajiban dari komunitas etnik itu sendiri (Fleras 2009: 154). Di sisi lain, warga negara Belanda didorong oleh pemerintah agar siap menerima berbagai macam bentuk keragaman budaya yang dibawa oleh para migran. Sikap ini dikukuhkan dengan legislasi yang mendukung lahirnya undang-undang pelarangan tindakan diskriminatif terhadap kelompok etnik minoritas.

“Kebijakan Etnik Minoritas” pun akhirnya dikritisi, sebab kebijakan ini dianggap tidak lebih dari perpanjangan *verzuiling*. Perlu diingat bahwa *verzuiling* lahir dari upaya meredam konflik religius dan politik yang terjadi di masa lalu, sehingga tidak cocok untuk diterapkan dalam penanganan kelompok migran (Vink dikutip oleh Fleras 2009: 155). Hal ini semakin terlihat karena kebijakan pemerintah Belanda tidak ada yang cukup lugas mengatasi persoalan integrasi sosial kelompok minoritas. Ketidakjelasan ini antara lain dipengaruhi oleh perspektif pemerintah untuk menetapkan minoritas etnik sebagai bentuk kekayaan masyarakat

multikultural. Padahal tidak begitu jelas bentuk multikulturalisme semacam apa yang dikehendaki oleh pemerintah Belanda (Vink dikutip oleh Fleras 2009: 155).

Jika multikulturalisme dalam keyakinan Belanda dimaksudkan untuk merangkul kaum migran, maka efek yang terjadi adalah sebaliknya. Kaum migran di Belanda tetap kesulitan mengakses lapangan pekerjaan dan pendidikan yang baik. Mereka juga kerap menjadi target cemoohan dari kelompok sayap kanan. Pelestarian nilai-nilai dan tradisi yang dikembangkan kelompok minoritas etnik malah menjadi bumerang bagi mereka. Mereka gagal menjadi kekayaan bagi masyarakat multikultural Belanda, seperti yang diinginkan dalam kebijakan pemerintah. Mereka malah menjadi kelompok yang kerap dipertanyakan loyalitasnya di negara baru tersebut (Sniderman dan Hagendoorn dikutip oleh Fleras 2009: 156).

Pemerintah Belanda terus berupaya mencari bentuk kebijakan yang paling tepat dalam menangani kelompok migran. Gagasan multikulturalisme yang menghargai adanya keragaman dalam masyarakat tetap dianggap penting. Namun, kebutuhan bagi kelompok-kelompok minoritas tersebut untuk terintegrasi dalam masyarakat Belanda juga dianggap sangat vital. Kenyataannya kelompok minoritas etnik tidak dapat dikatakan terintegrasi dengan baik dalam masyarakat (Fleras 2009: 156).

Kegagalan integrasi kaum migran pada masyarakat Belanda diperparah oleh banyaknya persoalan lanjutan. Kesulitan akses pekerjaan dan pendidikan menjadikan keluarga migran sulit melakukan mobilisasi sosial. Akibatnya generasi kedua kaum migran ini banyak yang tumbuh dan terjebak pada persoalan yang lebih pelik. Mereka menghadapi tekanan ekonomi dan sosial yang dihadapi orang tuanya, ditambah persoalan soal identitas yang membingungkan. Berbagai latar tersebut berpengaruh pada tingginya angka kriminalitas kelompok migran generasi kedua ini (Fleras 2009: 156).

Dengan melihat fakta-fakta ini, pada tahun 1990-an kebijakan baru digagas oleh pemerintah Belanda. Arah kebijakan yang baru meletakkan integrasi kelompok migran pada prioritas utama, yaitu lebih mendorong partisipasi sosioekonomi kelompok migran (Bruquetas Callerjo dkk. dikutip oleh Fleras, 2009: 157).

Pada tingkat ini integrasi diatur hingga tingkat individu. Penguasaan bahasa, aturan-aturan negara, hingga konsep nasionalisme didorong melalui program-program pendidikan. Harapannya, kali ini kaum migran berhasil membaaur dengan baik dalam masyarakat Belanda. Kebijakan ini juga memberlakukan pengawasan dan aturan imigrasi yang lebih ketat dari sebelumnya agar arus migrasi dapat ditekan.

Pola kebijakan semacam ini terus dipertahankan sampai pada periode 2000-an. Pada periode ini juga terjadi dua peristiwa besar yang meramaikan debat publik tentang multikulturalisme. Peristiwa tersebut adalah pembunuhan Pim Fortuyn dan Theo Van Gogh. Keduanya sama-sama berhaluan politik kanan dan sering melakukan konfrontasi pernyataan secara terbuka pada kelompok migran muslim. Pim Fortuyn dibunuh oleh seorang Belanda yang merasa sosok Pim berbahaya karena mencari popularitas dengan menyerang kaum migran. Sedangkan Theo Van Gogh dibunuh oleh seorang pemuda keturunan Maroko yang merasa tindakan Van Gogh telah menghina Islam.

Kematian keduanya menimbulkan banyak perdebatan di ruang publik soal kebijakan pemerintah terhadap kaum imigran. Nilai-nilai toleransi yang menjadi kebanggaan warga Belanda pun dipertanyakan kembali. Sedikitnya ada tiga isu besar yang berkaitan dengan identitas nasional dan kaum imigran yang menguat dalam pembahasan publik (Fleras 2009: 158), yaitu:

- i. Relativisme kebudayaan (nilai-nilai mana dari tradisi yang dianggap tidak bertentangan dengan nilai-nilai di Belanda?)
- ii. Tingkat kesamaan atau integrasi seperti apa yang dibutuhkan masyarakat agar bisa bertahan.
- iii. Ketidacocokan antara multikulturalisme dan demokrasi.

Isu-isu tersebut menggambarkan tentang banyaknya nilai-nilai maupun tradisi yang dipertanyakan kecocokannya dengan nilai masyarakat Belanda. Dalam kehidupan sehari-hari masalah-masalah semacam ini sangat terasa. Pemerintah harus berurusan dengan ragam tradisi dan nilai yang dibawa kaum migran. Kaum *Sikh* yang menggunakan *turban* misalnya memiliki dilema yang sama dengan pengguna *burqa* bagi muslim. Orang-orang Yahudi yang menyembelih hewan kurban juga dianggap bertentangan dengan kepentingan kebersihan kota.

Perdebatan yang dikemukakan di atas dijawab oleh (Van der Burg 1998: 233) dengan mengajukan rumusan tersendiri yang dapat digunakan untuk menentukan batas-batas toleransi. Ada tiga prinsip yang menurutnya penting digunakan pemerintah Belanda untuk menimbang kasus aktual kaum migran.

Pertama, kepercayaan religius, orang-orang yang menjalani kepercayaan, dan praktik-praktik yang berhubungan langsung dengan kepercayaannya harus ditoleransi selama mereka tidak melakukan hal yang mencederai ketertiban umum. *Kedua*, kepercayaan-kepercayaan, orang-orang, dan tindakan-tindakan yang berdasarkan prinsip dasar toleransi tidak berkaitan langsung dengan kepercayaannya, harus diakomodasi berdasarkan perpanjangan prinsip toleransi, jika dalam beberapa aspeknya dapat diperbandingkan dengan kepercayaan-kepercayaan, orang-orang, dan tindakan-tindakan yang dilindungi dalam prinsip pertama toleransi. *Ketiga*, konsep dari ketertiban umum harus diterjemahkan seketat mungkin, terutama yang terkait pada hal yang mengganggu orang lain dan kepada (dasar moral) nilai toleransi itu sendiri. Jika menggunakan prinsip-prinsip ini maka pemerintah dapat lebih mudah menetapkan keputusan untuk permasalahan tradisi kaum migran (Van Der Burg 1998: 233).

Perspektif yang diajukan Van Der Burg sebetulnya menyiratkan berkurangnya peran gagasan multikulturalisme dalam penanganan kaum migran. Karena dasar-dasar pertimbangan toleransi tetap menggunakan kerangka masyarakat Belanda, bukan bebas sepenuhnya seperti dalam *verzuiling* dan kebijakan minoritas etnik. Betapapun nilai toleransi tetap dipertahankan, ada tuntutan bagi kaum migran untuk menyamakan keberadaan mereka dengan penduduk Belanda lainnya. Kebijakan serupa bukan eksklusif dimiliki oleh Belanda, kondisi di negara Eropa lainnya menunjukkan gejala serupa. Ada tuntutan kepada kaum migran untuk belajar bahasa, nilai, norma, dan budaya negara setempat agar kelompok minoritas etnik dapat terintegrasi sebagai warga negara yang utuh (Phillips dikutip oleh Fleras 2009: 160). Joopke dan Morawska (dikutip oleh Fleras 2009: 162) berpendapat bahwa Belanda telah mengubah menghilangkan nilai multikulturalisme dalam kebijakan terhadap kaum migran. Tes kewarganegaraan adalah salah satu contoh di mana pemerintah Belanda lebih berorientasi pada integrasi dan asimilasi kelompok migran daripada pemberian ruang keragaman seperti kebijakan sebelumnya.

Fleras (2009: 162) keberatan dengan perspektif itu. Menurutnya, untuk mengatakan kebijakan asimilasi dan integrasi Belanda telah menghapus multikulturalisme adalah kesimpulan yang terburu-buru. Jika menggunakan definisi multikulturalisme yang diajukan oleh Jacobs dan Rea (dikutip oleh Fleras 2009: 162), maka nilai multikulturalisme masih sangat terasa pada pemerintahan Belanda. Beberapa indikasinya adalah:

- i. Etnisitas masih diperhitungkan sebagai variabel dalam pembuatan kebijakan
- ii. Pembuatan kebijakan disesuaikan dengan kelompok etnik tertentu
- iii. Kelompok minoritas dibolehkan untuk mempertahankan kekhasan tradisinya
- iv. Berbagai institusi diatur agar peduli pada perbedaan budaya. Sehingga sangat fleksibel dalam prosedur-prosedur yang bertentangan dengan nilai budaya kelompok tertentu. Salah satu bentuknya adalah mengizinkan pekerja untuk libur karena merayakan tradisinya.
- v. Kelompok minoritas etnik maupun religius didorong untuk berkelompok dan mengejar satu tujuan bersama.

Perjalanan panjang sejarah Belanda menunjukkan bahwa nilai toleransi dan multikulturalisme bukan merupakan sesuatu yang *given*. Nilai toleransi dan multikulturalisme lahir dan berkembang karena dinamika sosial di dalamnya. Proses itu merupakan proses yang berlangsung hingga kini. Dialektika nilai toleransi dan multikulturalisme tersebut dapat dijadikan komparasi dengan masalah toleransi kekinian di Indonesia.

MEMBANGUN MULTIKULTURALISME INDONESIA

Indonesia sejak awal sudah memiliki perangkat formal sebagai landasan untuk menuju masyarakat multikultural. Tetapi pada kenyataannya kita belum beranjak dari konteks *plural society*. Jika menggunakan definisi yang dikemukakan sebelumnya, ada perbedaan yang nyata antara definisi *plural society* dan multikulturalisme yakni pada tingkat kesadaran anggotanya. Multikulturalisme menyaratkan adanya

kesadaran aktif yang dipilih oleh manusia untuk mengakui adanya perbedaan. Sementara dalam *plural society* manusia berada dalam kondisi tertentu tanpa memiliki kesadaran khusus itu. Nilai toleransi yang menjadi kunci dari keberlangsungan masyarakat multikultural belum ditunjukkan dengan baik. Peristiwa kekerasan yang terus berulang menjadi bukti banyaknya elemen masyarakat yang belum siap mengelola perbedaan-perbedaan.

Ahimsa-Putra (2009) mengajukan beberapa indikasi bahwa masyarakat Indonesia belum dapat dikategorikan sebagai masyarakat multikultural, yakni :

- i. Kurangnya pemahaman mengenai budaya/agama lain
- ii. Kurangnya keinginan untuk mempelajari budaya /agama lain
- iii. Kurangnya penghargaan atas budaya yang lain
- iv. Multikulturalisme rendah: lapisan sosial yang mana

Selain itu, Ahimsa-Putra juga mencermati adanya perubahan pola kemajemukan di Indonesia. Pada zaman kolonial, kemajemukan di Indonesia bisa dianalogikan sebagai mozaik. Ditandai dengan adanya pemukiman yang terpisah secara fisik dengan jelas dan terbagi masing-masing tiap suku bangsa. Saat ini analogi tersebut tidak sepenuhnya tepat, sebab batas-batas fisik maupun sosial semakin kabur. Tiap suku bangsa bisa leluasa pergi keluar masuk ke berbagai daerah. Sehingga kemajemukan lebih tepat dikategorikan sebagai kemajemukan tipe permadani (Ahimsa-Putra, 2009: 6).

Permasalahan lain yang juga layak disoroti adalah penguatan garis-garis budaya berdasarkan simbol agama. Segregasi antara kelompok beragama semakin terasa di Indonesia dibandingkan periode-periode terdahulu (Ahimsa-Putra 2009: 7). Di antara semua permasalahan di Indonesia, fenomena ini mungkin yang paling menjauhkan masyarakat Indonesia untuk menjadi masyarakat multikultural.

Abidin-Bagir (2011: 19) mengidentifikasi fenomena ini sebagai bagian dari politik identitas. Ia memaparkan beberapa ciri gerakan yang dapat dikategorikan sebagai bagian dari politik identitas. Yaitu, adanya persepsi penindasan di masa lalu, tuntutan untuk mendapat perlakuan berbeda atas kompensasi dari penindasan di masa lalu, dan penggunaan identitas sebagai justifikasi klaim tersebut meski belum bisa diverifikasi kebenarannya.

Ciri-ciri ini cukup akurat untuk mendeskripsikan fenomena penguatan simbol agama yang ada di Indonesia. Di satu sisi, fenomena ini bisa dibaca sebagai bagian dari perayaan keragaman seperti yang sejalan dengan semangat multikulturalisme. Namun, di sisi lain gerakan semacam ini sangat mengancam multikulturalisme. Sebab pada dasarnya multikulturalisme mensyaratkan adanya penghargaan atas perbedaan. Sementara, kelompok-kelompok yang menggunakan simbol-simbol agama ini cenderung menolak kelompok yang berbeda.

Permasalahan-permasalahan ini mengarahkan perdebatan tentang keragaman di Indonesia pada kecenderungan untuk meletakkan konsep multikulturalisme sebagai jawaban yang ideal. Dinamika multikulturalisme di Belanda menunjukkan kenyataan yang berbeda. Sebagai gagasan ideal yang ditransformasikan ke dalam kebijakan publik, konsep multikulturalisme masih jauh dari sempurna. Untuk itu penting untuk meletakkan konsep multikulturalisme sebagai nilai yang harus terus dikritisi. Dalam proses ini, intelektual di Indonesia juga memiliki kewajiban untuk dapat merumuskan konsep multikulturalisme yang lebih sesuai dengan kasus di Indonesia. Sebab bagaimanapun, kasus di Indonesia berbeda dengan kasus di mana kebijakan-kebijakan multikulturalisme diterapkan di tempat lain. Dengan demikian mewujudkan masyarakat multikultural di Indonesia tidak sekadar menjadi utopia.

PENUTUP

Tulisan ini berangkat dari pertanyaan pada relevansi konsep multikulturalisme sebagai cita-cita bentuk masyarakat Indonesia yang ideal. Konsep multikulturalisme yang dicetuskan oleh pemikir-pemikir barat sering menjadi acuan sebagai jawaban atas persoalan kekerasan yang terjadi di Indonesia akhir-akhir ini. Persoalannya jarang yang membicarakan konsep multikulturalisme dengan mengangkat contoh pelaksanaannya dalam kebijakan publik.

Kasus multikulturalisme di Belanda, menunjukkan bahwa konsep multikulturalisme masih jauh dari sempurna dalam mengelola masalah keragaman. Masyarakat Belanda pada akhirnya sulit untuk menemukan

batas yang seimbang antara menerima perbedaan nilai budaya tanpa mengancam nilai-nilai nasional mereka. Ada pertentangan dalam konsep multikulturalisme ketika harus berhadapan dengan kelompok-kelompok yang menolak multikulturalisme. Dengan demikian intelektual Indonesia memiliki pekerjaan rumah dalam merumuskan multikulturalisme versi Indonesia. Konsep multikulturalisme ini sebaiknya bersifat aplikatif sehingga dapat digunakan pemerintah dalam kebijakan untuk mewujudkan masyarakat multikultural.

PUSTAKA ACUAN

Buku

- Bagir, Zainal Abidin dkk. 2011. *Pluralisme Kewargaan: Arah baru Politik Keragaman Indonesia*. Bandung: Mizan
- Elson, R.E. 2009. *The Idea Of Indonesia: Sejarah Pemikiran dan Gagasan*. Jakarta: Serambi
- Fleras, Augie. 2009. *The Politics of Multiculturalism*. New York: Palgrave Macmillan
- Hefner, Robert W. ed. 2001. *The Politics of Multiculturalism: Pluralism and Citizenship In Malaysia, Singapore and Indonesia*. Hawaii: University of Hawaii Press
- Latif, Yudi. 2011. *Negara Paripurna: Historisitas, Rasionalitas, dan Aktualitas Pancasila*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama
- McLeod, Hugh. 1997. *Religion and the People of Western Europe 1789-2989*. Oxford: Oxford Paperback University Press.
- Prato, Guliana B. ed. 2009. *Beyond Multiculturalism: Views from Anthropology*. Farnham: Ashgate Publishing Limited
- Shetter, William Z. 1971. *The Pillars of Society: Six Centuries of Civilization in the Netherlands*. Hague: Martinus Nijhoff.
- Soeseno, Nuri. 2010. *Kewarganegaraan: Tafsir, Tradisi dan Isu-isu Kontemporer*. Depok: Departemen FISIP UI
- Weber, Max. 2003. *Etika Protestan dan Semangat Kapitalisme*. Cet II. Yogyakarta: Pustaka Prometheus.
- Zagorin, Perez. 2003. *How The Idea Of Religious Toleration Came To West*. Princeton: Princeton University Press

Jurnal

- Spaans, Jo. 1996. "Unity and Diversity as a Theme in Early Modern Dutch Religious History: an Interpretation" dalam *Unity and Diversity in the Church (Studies in Church History 32)*. Oxford.
- Van Der Burg, Wibren. 1998. "Beliefs, Person, and Practices: Beyond Tolerance" dalam *Ethical Theory and Moral Practice*. Vol 1. Netherland: Kluwer Academic Publisher.

Makalah

- Ahimsa-Putra, Heddhy Shri. 2009. *Dari Plural Ke Multikultural: Tafsir Antropologi Atas Budaya Masyarakat Indonesia*. Makalah dalam lokakarya "Multikulturalisme dalam Pembangunan di Indonesia". Kementerian Kebudayaan dan Pariwisata. Yogyakarta.
- Bikk, Allan. 2007. Tolerance as Value Neutrality In The Seventeenth Century Dutch Republic. Makalah dalam "The Dutch Republic and Britain: The Making of Modern Society and a European World Economy. NEH Seminar, New York.
- Vorhees, David. 2007. *The 1657 Flushing Remonstrance In Historical Perspective*. Makalah dalam "350th History Of Flushing Remonstrance". New York State History Conference, New York.

Website

- Eurel (<http://www.eurel.info/EN/index.php?pais=53&rubrique=842>)
- CIA Factbook (<https://www.cia.gov/library/publications/the-worldfactbook/geos/nl.html>)

PEMETAAN SOSIAL-POLITIK KELOMPOK ETNIK CINA DI INDONESIA

Amri Marzali

Akademi Pengajian Melayu-Universiti Malaya

ABSTRACT

This article presents a brief and comprehensive picture of the sociocultural life of the Indonesian Chinese society in Indonesia. The paper covers historical, demographic, legal, economic, political, and cultural aspects. It aims to update the data and information given by Mackie and Coppel (1976). Some observations are derived based on field research on Chinese-Pribumi relations in several cities in Indonesia, such as Jakarta, Solo and Tangerang.

The paper compiles several dispersed sources of information to give a brief comprehension of the sociocultural life of the Indonesian Chinese society in Indonesia.

PENGANTAR

Makalah ini memberikan satu gambaran umum tentang beberapa aspek penting dalam kehidupan kelompok etnik Cina di Indonesia. Pusat pembahasan adalah aspek sejarah, kependudukan, kedudukan legal, ekonomi, politik, dan kultural, yang sebagian besar merupakan hasil kajian kepustakaan, yang didukung oleh pengalaman kajian lapangan yang pernah dilakukan oleh penulis di Jakarta, Solo, dan Tangerang, dengan topik umum hubungan sosial Cina-Pribumi.

Selama ini data dan informasi dasar mengenai masyarakat etnik Cina di Indonesia, yang ditulis oleh sarjana-sarjana Barat dan orang-orang Cina Indonesia, berserak di berbagai sumber. Maka tulisan ini merupakan kompilasi dari berbagai-bagai sumber tersebut, sehingga dengan sekali baca peneliti akan mendapatkan data dasar tersebut. Tulisan ini perlu bagi peneliti dan mahasiswa perguruan tinggi yang berada pada peringkat awal dalam kajian tentang keanekaragaman sosiokultural di Indonesia. Makalah ini, dalam kapasitas tertentu, merupakan pemutakhiran (*updating*) dari Bab "A Preliminary Survey" tulisan Mackie dan Coppel dalam buku *The Chinese in Indonesia* (1976).

SIAPAKAH ORANG CINA INDONESIA?

Secara rasial, orang Cina dan mayoritas Pribumi Indonesia (“Deutero-Melayu”) adalah sama-sama Mongoloid. Belwood (1985: 69 – 101) menyebut Pribumi Indonesia sebagai *Southern Mongoloid type*, kecuali sebagian penduduk Indonesia bagian timur yang tergolong ke dalam tipe Melanesian dan “Proto-Melayu,” dan campuran Melayu-Melanesian.

Dengan kenyataan seperti ini maka bukan hanya Skinner, seorang peneliti Barat asing, yang ragu dalam menentukan apakah seseorang Indonesia yang ditemuinya di jalanan di kota besar Jakarta adalah Pribumi atau keturunan Cina, bahkan orang Indonesia sendiri dapat terperangkap ke dalam teka-teki yang sama, bila pihak yang dihadapinya itu tidak cukup kental ciri-ciri rasnya (Skinner 1963). Keadaan ini akan semakin membingungkan kalau berhadapan dengan orang *Cina Peranakan* - yang merupakan porsi terbesar kelompok etnik Cina di Indonesia. Mana yang Cina, mana Manado, dan mana yang Dayak?. Singkatnya, kata Skinner, batasan yang memadai apakah seseorang itu adalah warga keturunan Cina, tidaklah dapat ditentukan melalui ciri-ciri ras (fisik), tetapi melalui identifikasi sosio-kultural.

Pada masa Skinner, sebelum tahun 1960-an, satu-satunya ciri kultural yang bisa dipercaya tentang jati diri orang Cina dan keterikatannya dengan kelompok keturunan Cina adalah penggunaan nama keluarga Cina, atau nama “tiga suku kata.” Namun penggunaan nama Cina ini tidak digalakkan lagi di Indonesia sejak pergantian pimpinan Indonesia dari Ir. Soekarno kepada Jenderal Angkatan Darat Soeharto pada tahun 1967.

Seterusnya, sebelum periode Orde Baru 1967, di beberapa tempat tertentu di Indonesia seperti Bagan Siapi-api (Riau), atau Singkawang (Kalimantan Barat), orang dengan mudah mengenali warga kelompok etnik Cina (KEC) melalui bahasa percakapan yang diucapkan. Ketika berbicara dengan sesama warga keturunan Cina, mereka akan menggunakan salah satu dialek Cina, dan bila berhadapan dengan orang Pribumi mereka menggunakan bahasa Indonesia dengan intonasi dan artikulasi bahasa etnik Cina. Sejak 1967, di mana semua orang, apalagi warga keturunan Cina, digalakkan untuk berbicara dalam bahasa Indonesia, maka ciri-ciri pengenalan melalui bahasa percakapan ini pun makin sukar dikenali.

Dari segi keagamaan (kepercayaan), sebelum Orde Baru, sebagian besar warga keturunan Cina adalah pengikut kepercayaan Samkau (Tridarma), yaitu kombinasi tiga ajaran Konghucu-Tao-Budha, atau pemeluk agama tradisional Cina Shenisme, dengan upacara-upacara yang khas warisan budaya Cina (Gondomono 2002: 7). Setelah tahun 1967, di mana setiap orang Indonesia diwajibkan untuk mengikuti salah satu dari 5 agama resmi: Islam, Kristen, Katolik, Hindu, dan Budha maka sebagian besar warga keturunan Cina mengaku sebagai penganut Budha, atau berpindah agama yang pada umumnya ke agama Nasrani. Setelah itu mereka mengubah namanya sesuai dengan nama yang umum di kalangan pengikut agama Nasrani tersebut. Begitu juga halnya dengan upacara-upacara tradisional Cina yang sebagian dilaksanakan secara besar-besaran dan terbuka, menjadi dilarang oleh Pemerintah Orde Baru.

Dari segi kewarganegaraan, menurut Undang-Undang Republik Indonesia, Pribumi Indonesia jelas berwarganegara Indonesia sejak semula, sementara itu warga keturunan Cina tidak jelas kedudukannya sampai akhir tahun 1950an. Antara tahun 1955 sampai tahun 1960 terjadi perundingan antara pemerintah Republik Indonesia dan Republik Rakyat Cina untuk menentukan kedudukan kewarganegaraan keturunan Cina di Indonesia. Dari perundingan itu muncul secara garis besar tiga jenis kelompok etnik Cina menurut status kewarganegaraannya, yaitu warganegara Indonesia, warganegara Republik Rakyat Cina, dan *stateless*.¹

Nampaknya semakin berkembang masyarakat Indonesia, semakin berubah pula kehidupan sosio-kultural kelompok etnik Cina di Indonesia. Hal ini terlihat dari kenyataan makin ditinggalkannya adat, nilai, dan kepercayaan lama Cina oleh keturunan Cina tersebut. Pola kebiasaan menarik garis keturunan menurut prinsip patrilineal, pola menetap yang patrilokal, dan sistem perkawinan poligami berubah menjadi bilateral, neolokal, dan monogami. Nilai penghormatan terhadap orang tua yang sangat berlebihan, solidaritas klen, penghormatan terhadap arwah leluhur, dan *money mindedness* mulai berganti menuju kepada kecenderungan sikap individualistis, sekuler, dan demokratis. Arwah leluhur meski masih tetap dihormati, tidak lagi menduduki kedudukan yang sangat penting seperti dulu.

¹ Nampaknya mereka yang *stateless* inginnya menjadi warganegara Taiwan, tapi karena Indonesia tidak mempunyai hubungan diplomatik dengan Taiwan maka mereka menjadi tidak jelas kewarganegaraannya.

Dengan adanya situasi seperti yang diuraikan di atas, muncul pertanyaan: bagaimana seseorang dapat mengenali warga keturunan Cina di Indonesia? Nampaknya sukar, tapi nyatanya kelompok etnik Cina sendiri tetap dapat mempertahankan sifat-sifat eksklusif dan endogami mereka. Bagaimana mereka mengenali bahwa seseorang itu adalah Cina? Kalau ini memang merupakan kenyataan yang berlaku maka penarikan garis sosial Pribumi dan non-Pribumi secara sosiologis nampaknya masih tetap punya makna di Indonesia sampai masa kini.

ISTILAH UNTUK MENYEBUT ORANG CINA INDONESIA.

Istilah “Cina” untuk mengacu kepada orang Cina secara umum, atau warga keturunan Cina Indonesia secara khusus, tidaklah berasal dari orang Cina, tapi dari orang Eropa yang mengaitkan dengan satu dinasti yang pernah memerintah di Cina pada 225-206 SM, yaitu dinasti Qin (Chin). Sebenarnya orang Cina yang ada di Indonesia kini adalah keturunan dari orang Han, yaitu kelompok mayoritas yang membentuk 94 persen dari total penduduk Republik Rakyat Cina, yang secara linguistik terpecah lagi ke dalam berbagai suku-bangsa, antara lain yang terkenal di Indonesia adalah Kanton (Kwitang), Teochiu, Hoklo, Hinghua, Hokcia, Hainan, Hakka, dan Hokkian (Gondomono 2002: 3).

Di Indonesia, sebagian ahli, misalnya Mely G. Tan, menyebut orang Cina Indonesia ini dengan nama “golongan etnis Tionghoa,” sebagian lain, misalnya George Yunus Aditjondro, menyebutnya dengan istilah “masyarakat Cina” atau “*tenglang*,” Slamet Martosudiro menyebutnya “Cina perantauan” atau “*hoakiau*,” juga umum disebut “non-Pribumi,” atau “golongan etnik Cina,” atau “ethnic Chinese,” atau “kelompok keturunan Cina,” atau “Warga Negara Indonesia keturunan Cina,” atau bahkan ada yang menyebut dengan istilah “WNI,” atau “turunan,” atau “Orang Cina” saja (Aditjondro 1973; Martosudiro 1973; Tan 1981; Pusat Pengkajian Perpajakan dan Keuangan 1994; Suparlan 1989; 1984; Jahja 1989; Suryadinata 1978a:3; Suryadinata et al 2003).

Dalam literatur sosiologi, kolektiva semacam warga keturunan Cina Indonesia ini biasanya disebut dengan istilah *ethnic group*. Penggolongan mereka ke dalam kelompok etnik Cina dalam kenyataannya dilakukan oleh mereka sendiri atas kesadaran sendiri berdasarkan persamaan ciri-

ciri sosio-kultural tertentu, atau oleh orang lain yang melihat mereka sebagai orang-orang yang memiliki ciri-ciri sosio-kultural yang sama.

Dalam tulisan ini, saya cenderung mengikuti konsep umum sosiologi dan menyebut orang Cina Indonesia ini sebagai “kelompok etnik Cina,” atau disingkat jadi KEC. Istilah ini hampir sama artinya dengan istilah yang digunakan oleh ahli sosiologi Mely G. Tan, yaitu “golongan etnis Tionghoa.” Mereka adalah orang Indonesia keturunan Cina atau “*Chinese descendants*.”

Satu ciri umum yang melekat pada kelompok ini, dan sekaligus juga merupakan pengikat mereka, adalah perasaan sebagai satu kelompok etnik yang khas, yang berbeda dari kelompok-kelompok etnik lain di mana mereka tinggal. Apakah yang mengikat mereka sebagai satu kelompok etnik? Untuk itu saya lebih suka mengikuti pemikiran de Vos (1982), yang mendefinisikan *ethnic group* sebagai:

a self-perceived group of people who hold in common a set of traditions not shared by the others with whom they are in contact. Such traditions typically include “folk” religious beliefs and practices, language, a sense of historical continuity, and common ancestry or place of origin.

(satu kelompok manusia yang melihat dirinya sendiri sebagai memiliki bersama seperangkat tradisi yang tidak dimiliki oleh kelompok-kelompok lain dimana mereka hidup. Secara khas tradisi-tradisi tersebut adalah kepercayaan dan praktek keagamaan rakyat, bahasa, perasaan kesinambungan sejarah, dan nenek moyang bersama atau tempat asal yang sama).

Ringkasnya, definisi di atas mengatakan bahwa yang dimaksud dengan kelompok etnik Cina (KEC) di Indonesia adalah mereka yang memandang dirinya sebagai orang keturunan Cina, karena mereka sama-sama merasa memiliki seperangkat ciri-ciri sosio-kultural yang khas. Ciri-ciri sosio-kultural tersebut adalah:

- i. sama-sama memiliki sistem kepercayaan yang khas yang mereka bawa dari daratan Cina, yaitu Samkau, atau Shenisme,
- ii. sama-sama berbicara dalam bahasa atau dialek suku-bangsa yang berasal dari daratan Cina,

- iii. mempunyai persamaan pengalaman sejarah, yaitu sebagai migran ke Indonesia,
- iv. sama-sama merasa berasal dari keturunan yang sama, yaitu keturunan Orang Cina atau Orang Han, dan
- v. sama-sama merasa berasal dari suatu tempat yang sama, yaitu daratan Cina.

Pada masa kini orang tidak dapat bicara tentang KEC dengan cara pukul rata seperti itu, khususnya setelah peristiwa pergantian Orde Lama ke Orde Baru di tahun 1967. Suryadinata misalnya, sangat keras menganjurkan agar sekurang-kurangnya membedakan *Cina totok* dari *Cina peranakan* (Suryadinata 1978a: 1-7; 1978b: 113-28). Yang lain, almarhum Junus Jahja, membedakan orang Cina muslim dari Cina non-muslim (Jahja 1989). Seorang Profesor Universitas Indonesia ahli Cina menyetujui keadaan heterogenitas dari warga kelompok etnik Cina itu, karena itu dikatakannya “sangat keliru jika kita memukul rata kelompok etnik Cina... dengan menggunakan stereotipe yang pada umumnya berkonotasi buruk.” (Gondomono 2002: 4).

SEJARAH MIGRASI DAN POPULASI KELOMPOK ETNIK CINA

Meskipun ada yang menyebutkan bahwa orang Cina sudah mengenal kepulauan Nusantara sejak sebelum Masehi, namun keterangan lebih lanjut: tentang daerah Nusantara yang mana, berapa jumlah orang Cina, apa kegiatan mereka, dan bagaimana bentuk hubungan mereka dengan daerah itu, tidak begitu jelas (Purcell 1980: 57). Setelah zaman Masehi, beberapa catatan berita Cina menyebutkan tentang perjalanan beberapa tokoh agama Budha dari daratan Cina ke India, dan singgah di berbagai tempat di Nusantara.

Para pendeta ini menulis tentang daerah dan masyarakat yang mereka kunjungi. Mereka antara lain adalah Fa Hsien yang singgah di sebuah daerah yang disebut “Jawa,” dalam perjalanannya antara Cina dan India, pada tahun 413 M (Masehi). Pendeta Budha Hwi Ning singgah di sebuah daerah yang disebut Holing (Jawa utara) pada tahun 664 M, dan Pendeta I Tsing singgah di Sriwijaya pada tahun 671 M (Masehi).²

² Untuk selanjutnya dalam tulisan ini digunakan angka tahun Masehi..

Sejak itu nampaknya kepulauan Nusantara mulai dikenal orang Cina, khususnya para penguasanya. Beberapa peristiwa yang terjadi kemudian memberi tanda tentang adanya hubungan diplomatik antara beberapa kerajaan di Nusantara dengan penguasa daratan Cina. Dikatakan bahwa mulai tahun 904, kerajaan Sriwijaya di pantai timur Sumatera mengirim utusan diplomatik dan dagang secara teratur ke Cina. Pada sekitar tahun 1200, tercatat dalam kitab *Chan Ju Kua* tentang adanya dua kerajaan kuat di Nusantara, yaitu Sriwijaya di Sumatera dan Kediri di Jawa.

Pada tahun 1289, kaisar Cina Kubilai Khan mengirim seorang utusan, yaitu Meng Ki, ke Singosari di Jawa Timur, meminta agar Singosari mengakui kedaulatan kerajaan Cina atas daerah mereka. Utusan tersebut ternyata telah diberi malu oleh Raja Singosari. Atas penghinaan ini, katanya, Kubilai Khan mengirimkan 10.000 serdadu untuk menghukum Singosari pada tahun 1292. Sebagaimana diketahui, ekspedisi ini menemui kegagalan karena diperdayakan oleh menantu Raja Singosari, Raden Wijaya. Sebagian dari tentara Kubilai Khan yang kocar-kacir itu katanya tertinggal di Jawa dan terserap menjadi penduduk setempat. Semua kejadian tentang hubungan antara Cina dengan Nusantara seperti yang diceritakan di atas tidak menyebutkan tentang sudah adanya komunitas migran Cina di suatu tempat tertentu di Nusantara.

Perantauan orang Cina ke Nusantara, khususnya untuk keperluan dagang, nampaknya baru muncul pada zaman dinasti Ming, persisnya pada akhir abad ke-14, ketika diberitakan adanya beberapa pedagang Cina yang menetap di Palembang dan Temasik (Singapura). Keadaan ini nampaknya terus berlanjut sampai pada zaman Kerajaan Melaka (yang berlangsung dari 1400 sampai 1511).³ Di Jawa, pada tahun 1416, seorang penulis Cina yang ikut ekspedisi Laksamana Cheng Ho, yaitu Ma Huan, melaporkan tentang adanya komunitas-komunitas pedagang Cina di kota-kota pantai utara Jawa (Robson 1981, mengutip dari Mills 1970).

Migrasi ke Nusantara dalam jumlah yang agak berarti pada masa berikutnya terjadi karena dua faktor yang saling mengait. Pertama

³ Pada suatu masa Raja Melaka telah mengirim utusan, yaitu Panglima Hang Tuah, ke Kerajaan Cina (Kassim Ahmad 1975).

adalah pemberontakan-pemberontakan di daratan Cina pada zaman pergantian kekuasaan politik dari dinasti Ming ke dinasti Manchu, yang mendorong keluar pihak yang kalah dan dikejar-kejar. Kejadian ini bersamaan dengan masuknya Orang Eropa ke daratan Cina pada awal abad ke-16, yang membuat jalan ke Laut Selatan (Nan Yang), khususnya ke Nusantara, diketahui oleh makin banyak orang Cina. Bagaimanapun, sampai masa ini migrasi penduduk Cina meninggalkan negerinya masih dipandang sebagai kelakuan orang rendah dan buruk oleh Kerajaan Cina. Kalau bukan karena sengsara maka tentu mereka yang pergi merantau itu adalah bandit pelarian.

Antara 1644-1899, secara prinsipnya dinasti Ch'ing melarang kegiatan perdagangan dan perantauan orang Cina ke luar negeri, termasuk ke Nusantara (Mackie 1976: 4). Meski larangan tersebut tidak cukup efektif, sebagaimana kita lihat dengan pemberontakan orang Cina di Batavia tahun 1740 dan pembukaan tambang-tambang emas oleh perantau Cina di Kalimantan Barat pada 1750-an, namun pengaruhnya terhadap perantauan orang Cina ke Nusantara jelas ada, sekurang-kurangnya membuat ketakutan bagi calon perantau. Pengaruhnya juga dapat dilihat dari lonjakan jumlah perantau Cina setelah larangan itu dicabut, khususnya pada dekade pertama abad ke-20.

Sampai dengan pada akhir abad ke-19, migrasi orang Cina ke Nusantara memiliki beberapa ciri-ciri dominan, yaitu:

- a. Sebagian besar kalau tidak semua migran adalah kaum laki-laki, dan
- b. Sebagian besar adalah dari suku-bangsa Hokkian dari Propinsi Fujian selatan, yang
- c. Selalu punya harapan untuk kembali ke daratan Cina, dan
- d. Nyatanya sebagian besar dari mereka kawin dengan wanita setempat, lalu melahirkan anak-anak yang digolongkan menjadi *Cina peranakan*.

Menjelang akhir abad ke-19 sampai dengan dasawarsa ketiga abad ke-20, terjadi lonjakan besar migrasi orang Cina ke Nusantara. Lonjakan ini terjadi karena berbagai faktor, yang terpenting di antaranya adalah: *pertama* perubahan kebijakan pemerintah Cina terhadap para migran. Migran tidak lagi dipandang hina, tetapi malah disokong dan

dibanggakan karena banyak membawa uang masuk untuk keluarga mereka, karena itu larangan untuk meninggalkan negeri Cina dicabut. *Kedua* adalah makin maraknya pemberontakan dan kerusuhan di daratan Cina.

Gelombang migrasi kali ini membawa tiga ciri-ciri penting, yaitu:

- a. Sebagian migran sudah mengikutsertakan kaum keluarga dan istri, sehingga menutup kemungkinan untuk kawin dengan wanita setempat yang melahirkan *Cina peranakan*, dan sebagai dampaknya muncullah golongan *Cina totok*.
- b. Para migran terdiri dari berbagai suku bangsa, sehingga mengurangi dominasi suku bangsa Hokkian,
- c. Gelombang migrasi kali ini bersamaan dengan bangkitnya rasa nasionalisme Cina yang memberikan orientasi politik lebih kental kepada negeri leluhur di kalangan migran, khususnya pada golongan *Cina totok*.

Di bawah ini dikutipkan gambaran perkembangan jumlah penduduk migran Cina di Indonesia sampai tahun 1930. Tahun 1930 adalah tahun terakhir di mana sensus penduduk di Indonesia masih boleh menggunakan kriteria suku bangsa. Angka penduduk untuk tahun 1930 ini selalu digunakan orang untuk menghitung jumlah penduduk etnik Cina di Indonesia pada masa selanjutnya dengan cara ekstrapolasi.

Tabel 1
Perkembangan Jumlah Penduduk
Kelompok Etnik Cina (KEC) di Indonesia

No.	Tahun	Jumlah	Daerah Sebaran
1	Awal abad ke- 19	100.000	Jawa dan Madura
2	1860	221.000	Seluruh Indonesia
3	1870	260.000	Seluruh Indonesia
4	1880	344.000	Seluruh Indonesia
5	1890	461.000	Seluruh Indonesia
6	1900	537.000	Seluruh Indonesia
7	1905	563.000	Seluruh Indonesia
8	1920	809.000	Seluruh Indonesia
9	1930	1.233.000	Seluruh Indonesia

Sumber: Dikutip dari *Statistical Pocket Book of Indonesia*, 1941, dalam Victor Purcell 1980: 386.

Dengan memperkirakan bahwa porsi penduduk kelompok etnik Cina (KEC) di Indonesia adalah sekitar 2.5 persen dari total penduduk Indonesia, Skinner menyusun satu tabel tentang persebaran penduduk KEC untuk tahun 1963, sebagaimana yang terlihat dalam Tabel 2. Sedangkan pada tahun 1970, menurut perkiraan Mackie (1976: 1) terdapat sekitar 3 juta KEC di tengah 120 juta penduduk Indonesia.

Tabel 2
Persebaran Penduduk Kelompok Etnik Cina (KFC)
di Indonesia Tahun 1963

Daerah	Penduduk KEC	Penduduk Indonesia	Persen KEC
Jawa dan Madura	1.230.000	63.059.000	2.0
Sumatera	690.000	15.739.000	4.4
Kalimantan	370.000	4.102.000	9.0
Indonesia Timur	160.000	13.427.000	1.2
Indonesia	2.450.000	96.327.000	2.5

Sumber: G. William Skinner dalam Ruth T. McVey (ed.), 1963.

Dengan jumlah penduduk sebesar 200.000.000 juta pada tahun 1997, dan dengan perkiraan penduduk KEC tetap 2.5 persen, maka jumlah penduduk KEC di Indonesia untuk tahun 1997 diperkirakan sekitar 5 juta jiwa. Namun demikian, mengingat terjadinya perkawinan campur antara KEC dengan Pribumi, dan dalam setiap perkawinan campuran tersebut kemungkinan terbesar anak-anak mereka akan jadi KEC, maka jumlah tersebut adalah perkiraan minimal. Mestinya jumlahnya jauh lebih besar, tapi nyatanya tidak demikian.

Pada tahun 2000 pemerintah Republik Indonesia kembali melakukan sensus penduduk dengan mencantumkan jati diri suku bangsa. Hasil sensus tersebut telah diolah oleh Suryadinata dan kawan-kawan untuk mendapatkan jumlah KEC yang benar (Suryadinata et.al 2003: 73-101). Ternyata, karena berbagai hambatan mereka masih susah untuk mendapatkan angka tersebut. *Pertama*, dari 30 propinsi di Indonesia, hanya 11 propinsi yang mengeluarkan angka tentang penduduk KEC.

Kedua, ada banyak kesulitan baik bagi warga kelompok etnik Cina (KEC), maupun bagi petugas untuk mengungkapkan dan mengenali jati diri etnik mereka. Namun demikian, dengan berbagai cara Suryadinata et al memperkirakan bahwa penduduk KEC adalah sekitar 1.45 persen

sampai 2.04 persen dari seluruh penduduk Indonesia. Prosentase ini berada di bawah keadaan tahun 1930. Secara sosiologis, penurunan prosentase ini sangat mungkin disebabkan karena mereka yang mestinya digolongkan KEC tidak lagi mau mengaku sebagai warga KEC, tapi mengaku sebagai “orang Indonesia” atau “suku bangsa” mayoritas di mana mereka tinggal.

Hal ini menjadi gejala umum setelah pemerintahan Orde Baru 1967, apalagi setelah peristiwa kerusuhan Mei 1998, ketika kabarnya beberapa perempuan Cina dilecehkan secara seksual oleh oknum-oknum jahat yang tidak dikenal, khususnya di kota Jakarta. Jika dugaan tentang jumlah penduduk KEC ini benar maka kenyataan ini dapat dipakai sebagai salah satu tanda makin intensifnya proses asimilasi meninggalkan identitas keCinaan untuk menjadi Pribumi. Namun demikian, tanda ini belum dapat digunakan sebagai kesimpulan yang benar. Sebagai kelengkapan informasi, di bawah ini kami kutipkan dari Suryadinata et. al (2003) angka penduduk etnik Cina di 11 propinsi yang mencatat tentang penduduk etnik Cina. Karena keterbatasan keadaan, penulis minta maaf belum dapat menyajikan data hasil Sensus 2010.

Tabel 3
Jumlah, Sebaran, dan Konsentrasi Penduduk Etnik Cina Menurut Propinsi: Warga Negara Indonesia, 2000

No.	Propinsi	Jumlah KEC	Jumlah Penduduk Indonesia	Sebaran KEC (%)	Konsentrasi KEC
1	Jakarta	460.002	8.324.707	26.45	5.53
2	Kalimantan Barat	352.937	3.732.419	20.30	9.46
3	Jawa Timur	190.968	34.756.400	10.98	0.55
4	Riau	176.853	4.750.068	10.17	3.72
5	Jawa Tengah	165.531	30.917.006	9.52	0.54
6	Jawa Barat	163.255	35.668.374	9.39	0.46
7	Bangka-Belitung	103.736	898.889	5.97	11.54
8	Banten	90.053	8.079.938	5.18	1.11
9	Sumatra Barat	15.029	4.241.256	0.86	0.35
10	Bali	10.630	3.145.368	0.61	0.34
11	Yogyakarta	9.942	3.119.397	0.57	0.32
	Jumlah	1.738.936		100.00	

Sumber: Suryadinata, Leo; Avi Nurvidya Arifin, dan Aris Ananta. Indonesia's Population; Ethnicity and Religion in a Changing Political Landscape. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2003.

KEDUDUKAN HUKUM KELOMPOK ETNIK CINA DI INDONESIA

Dalam bagian ini akan dibahas kedudukan kewarganegaraan KEC di Indonesia. Dua undang-undang yang dikeluarkan oleh dua pemerintah yang berbeda, yaitu negara Tiongkok dan pemerintah Hindia Belanda, telah membuat penduduk migran Cina di Hindia Belanda sebelum Perang Dunia Kedua memiliki dua kewarganegaraan secara sah. Undang-Undang kewarganegaraan Tiongkok yang diumumkan pada tahun 1909 (ditegaskan kembali tahun 1929) menyatakan bahwa semua warga migran Cina yang berdiam di Hindia Belanda sebagai warganegara Cina.

Sementara itu sebuah undang-undang yang dikeluarkan oleh pemerintah kolonial Hindia Belanda tahun 1910 mengakui semua penduduk migran Cina yang berdiam di Hindia Belanda sebagai rakyat kerajaan Belanda. Keadaan ini merupakan hasil dari kebangkitan nasionalisme Cina pada awal abad ke-20, ketika masing-masing negara yaitu Tiongkok dan Hindia Belanda, ingin menarik kesetiaan warga Cina perantaraan ke pihak sendiri.

Sejak saat itu, hingga Indonesia merdeka pada tahun 1945, setiap warga KEC di Hindia Belanda menjadi warga dari dua negara secara bersamaan. Inilah yang disebut dengan istilah “dwi kewarganegaraan.” Namun dalam percakapan sehari-hari mereka masih disebut sebagai “bangsa Cina” oleh penduduk Pribumi, yaitu satu sebutan peninggalan zaman kolonial.

Pada bulan April 1946, pemerintah Republik Indonesia yang baru merdeka, yang dikuasai oleh Pribumi Indonesia, mengumumkan satu undang-undang kewarganegaraan yang baru, dengan *azas ius soli* dan *sistem pasif*. Di sini dinyatakan bahwa seluruh Pribumi Indonesia adalah praktis warganegara Republik Indonesia. Sementara itu golongan lain, termasuk KEC, baru akan menjadi warganegara Republik Indonesia, kalau mereka: (1) lahir di Indonesia, dan telah tinggal di Indonesia selama 5 tahun, dan (2) tidak menolak kewarganegaraan Republik Indonesia. Undang-undang ini ternyata kurang efektif menyentuh warga KEC karena kurang diketahui umum, dan pula situasi politik Indonesia masih belum menentu (Suryadinata 1978a: 113-14)

Pada awal tahun 1950, sesudah pengakuan kedaulatan Republik Indonesia oleh Belanda dalam Konferensi Meja Bundar Desember 1949, diperkirakan jumlah penduduk kelompok etnik Cina (KEC) di Indonesia adalah 2.1 juta jiwa, dan sekitar 1.5 juta punya potensi untuk menjadi warganegara Republik Indonesia karena lahir di Indonesia. Namun demikian, menurut Kementerian Kehakiman Republik Indonesia, sejumlah 390.000 orang yang berpotensi itu menyatakan menolak kewarganegaraan Republik Indonesia dan memilih kewarganegaraan lain. Dengan demikian yang benar-benar berpotensi untuk menjadi warga negara Indonesia hanya 1.1 juta jiwa. Alasan penolakan ini tidak dijelaskan, kemungkinan adalah ketakutan akan dijadikan tentara dan kuatir masa depan yang tidak terjamin di negara Republik Indonesia yang baru.

Pada tahun 1954 pemerintah Republik Indonesia merancang satu undang-undang kewarganegaraan yang baru.⁴ Isi dari rancangan undang-undang ini antara lain menyatakan bahwa warga KEC di Indonesia tidak dapat menjadi warga negara Republik Indonesia kecuali kalau mereka memenuhi syarat-syarat di bawah ini:

1. mempunyai bukti bahwa orang tua mereka lahir di Indonesia, telah tinggal di Indonesia selama 10 tahun, dan
2. menyatakan secara resmi menolak kewarganegaraan Republik Rakyat Cina.

Peraturan di atas secara khusus dilakukan untuk mengantisipasi perjanjian dwi kewarga-negaraan antara Republik Rakyat Cina dan Republik Indonesia yang diadakan pada tahun 1957, dan berlaku sejak tahun 1960. Butir (2) di atas, yaitu “menyatakan secara resmi menolak kewarganegaraan Republik Rakyat Cina,” diperlukan oleh Republik Indonesia mengingat bahwa mereka itu berpotensi untuk punya dwi kewarganegaraan, yaitu warganegara Republik Rakyat Cina dan Republik Indonesia. Ini tidak diinginkan oleh Republik Indonesia.

Peraturan ini tentu saja ditujukan kepada kelompok KEC yang punya potensi untuk menjadi warganegara Republik Indonesia, yang pada tahun 1950 diperkirakan berjumlah 1.1 juta jiwa. Sementara itu, sisanya

⁴ Karena berbagai persoalan dalam negeri, rancangan undang-undang ini baru disahkan oleh Parlemen Republik Indonesia pada tahun 1958. Undang-undang ini dikenal sebagai Undang-Undang No. 62 Tahun 1958.

yang pada tahun 1950 diperkirakan berjumlah 1 juta jiwa menjadi warga negara asing, baik karena lahir di luar Indonesia maupun karena telah menyatakan penolakan untuk menjadi warga negara Republik Indonesia. Mereka inilah yang dikemudian hari menuai hasil dari pilihannya sendiri, yaitu mengalami kesulitan untuk memperoleh kewarganegaraan Republik Indonesia.

Pada tahun 1957 ditandatangani satu perjanjian tentang kewarganegaraan KEC di Indonesia antara Republik Rakyat Cina dan Republik Indonesia. Dalam perjanjian ini dinyatakan bahwa KEC berkewarganegaraan ganda, yaitu Cina dan Indonesia, diberi waktu dua tahun untuk memilih menjadi warga negara dari salah satu negara, yang mengabaikan pernyataan ini otomatis menjadi warga negara Republik Rakyat Cina.

Skinner memperkirakan bahwa pada tahun 1960 sekitar 600.000 sampai dengan 800.000 orang (dari 1.1 juta orang yang tercatat memiliki potensi untuk menjadi warga negara Republik Indonesia pada tahun 1950) memilih menjadi warga negara Republik Indonesia. Dengan demikian, sisanya yang 300.000 sampai 500.000 orang memilih menjadi warga negara Republik Rakyat Cina atau menjadi “*stateless*.” Mereka ini, bersama dengan 1 juta orang terdahulu yang memang merupakan warga negara RRC atau sudah menolak kewarganegaraan Republik Indonesia, memiliki status sebagai warga negara asing.

Jadi, perbandingan pada tahun 1957 itu adalah antara sekitar 600.000 sampai 800.000 ribu orang yang memilih kewarganegaraan Indonesia (WNI) berbanding dengan 1.300.000 sampai 1.500.000 orang yang memilih kewarganegaraan asing (WNA). Mereka yang memilih menjadi warga negara asing jauh lebih banyak daripada yang memilih menjadi warga negara Indonesia, termasuk Liem Koen Hian, seorang tokoh *Cina peranakan* yang kontroversial dan pro perjuangan kemerdekaan Indonesia. Dia memilih jadi warga negara Republik Rakyat Cina karena kecewa dipenjarakan selama beberapa bulan oleh kabinet Sukiman pada tahun 1951 (Suryadinata 1978b:108-9).⁵

⁵ Pergerakan kemerdekaan dan pembangunan sebuah negara baru selalu meminta korban dari anak-anaknya. Tan Malaka, seorang pahlawan dan pemikir besar Indonesia, ditembak mati oleh oknum tentara Indonesia sendiri pada tahun 1948 di Jawa Timur, setelah berjuang keras selama puluhan tahun untuk kemerdekaan Indonesia. Sjahrir, Natsir, Hamka dipenjarakan oleh temannya seperjuangannya sendiri, Soekarno. Sebaliknya, Soekarno disiksa oleh Soeharto di Wisma Yaso selama bertahun-tahun sebelum meninggal tahun 1970. Liem Koen Hian nampaknya tidak tahan ujian yang seperti itu (Ong Hok Ham dalam Jahja 1999: 27).

Lie Tek Tjeng, seorang pengamat masalah Cina Indonesia, memperkirakan, terdapat tiga juta orang KEC di Indonesia pada tahun 1967. Setengah dari mereka adalah warga negara Republik Indonesia, 250.000 orang adalah warga negara Republik Rakyat Cina, dan sisanya 1.250.000 orang adalah “*stateless*.” Sementara itu Direktorat Imigrasi Indonesia menyatakan bahwa pada tahun 1971 terdapat 1.010.652 orang KEC yang bukan warga negara Republik Indonesia, terdiri atas 871.090 warga negara Republik Rakyat Cina, 149.486 “*stateless*,” dan 66 orang pemegang paspor Taiwan. Dengan kata lain, pada tahun 1971 itu sudah lebih dari dua juta jiwa KEC yang menjadi warga negara Republik Indonesia. Angka ini dianggap terlalu tinggi oleh Suryadinata (1984: 128).

Masalah kewarganegaraan orang etnik Cina (KEC) ini terus menjadi masalah yang rumit, baik untuk dalam negeri Indonesia maupun dalam kaitan dengan hubungan diplomatik dengan RRC, meskipun kabarnya setiap bulan ada sekitar 300 orang kepala keluarga KEC yang mendapat kewarganegaraan Indonesia sejak tahun 1969 (Suryadinata 1978a:124). Dari taksiran mingguan *Tempo*, pada tahun 1980 terdapat sekitar tiga sampai empat juta warga KEC, lebih dari satu juta adalah warga-negara asing, yaitu 914.111 warga negara RRC, 1.097 warga negara Taiwan, dan 122.013 tanpa kewarganegaraan (Suryadinata 1999: 79).

Pada masa Presiden Abdurrahman Wahid (Gus Dur) (1999-2000), pemerintah Republik Indonesia memberi perhatian yang lebih besar terhadap masalah kependudukan kelompok etnik Cina (KEC) ini. Salah satunya adalah pembuatan rancangan Undang-Undang Kependudukan yang baru. Di samping memperbarui Undang-Undang Kependudukan yang lama, rancangan ini juga mempertimbangkan kemudahan proses menjadi warga negara Indonesia bagi KEC. Pada tahun 2006 disahkan Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 12 Tahun 2006 tentang Kewarganegaraan. Dengan diundangkannya UU Nomor 12 Tahun 2006 ini diharapkan masalah kewarganegaraan anggota KEC yang belum menjadi warga negara Indonesia (WNI) akan dapat diatasi secara lebih baik dan adil.

KEDUDUKAN EKONOMI KELOMPOK ETNIK CINA

Kegiatan ekonomi KEC di Nusantara sangat berkaitan dengan sejarah perantauan mereka di Nan Yang (Laut Selatan). Sejarah perantauan ini dapat dibagi ke dalam beberapa fase. Fase pertama adalah sebelum kedatangan Orang Eropa ke Nusantara, khususnya pada masa kejayaan kerajaan-kerajaan kuno Sriwijaya, Singasari, Majapahit, Melaka, dan Banten. Pada masa ini sebagian besar perantau Cina yang berkunjung ke Nusantara adalah pedagang kecil keliling, yang pada umumnya berasal dari Propinsi Fukien (daerah asal orang Hokkian) dan Kanton.

Para pedagang ini bolak-balik dari Cina ke Nusantara dengan kapal-kapal tongkang kecil. Dari Cina, mereka membawa barang-barang buatan Cina seperti sutera, porselein, lak, kertas, obat-obatan, gula, dan berbagai barang kerajinan. Sebaliknya, dari Nusantara mereka membawa pulang rempah-rempah, kayu gaharu, emas, batu akik, bahan tanaman obat-obatan, timah, sarang burung, dan berbagai binatang unik Nusantara. Pada masa jaya Kerajaan Banten di abad ke-15, diperkirakan setiap tahun 3 sampai 6 kapal tongkang datang dari Cina ke Banten.

Di samping pedagang kecil keliling ini, perdagangan dengan Nusantara juga dilakukan dengan sponsor kerajaan. Yang terkenal dari perdagangan seperti ini adalah ekspedisi-ekspedisi yang dipimpin oleh Cheng Ho. Ekspedisi semacam ini dilakukan sebanyak tujuh kali antara tahun 1405-1437. Dalam ekspedisi ini, sebagaimana dilaporkan oleh Ma Huan, mereka bertemu dengan banyak pedagang Cina yang berasal dari Fu Kien dan Kanton di pusat pelabuhan Tuban, Gresik, dan Surabaya. Selain itu mereka juga menemukan komunitas-komunitas pedagang Cina di kota-kota pelabuhan Banten dan Sunda Kelapa, bahkan sarang bajak laut Cina Hokkian yang ada di Palembang (Kukang).

Jadi pada awal abad ke 15 itu, komunitas-komunitas pedagang Cina sudah tersebar di banyak kota pelabuhan terkenal di Pantai Utara Jawa. Dalam kegiatan perdagangan ini, para pedagang Cina tersebut menjalin hubungan dengan penguasa setempat karena pada masa itu, hanya kaum penguasa yang boleh melakukan hubungan dagang dengan orang luar. Penduduk Pribumi sendiri pada umumnya bekerja sebagai petani dan pengumpul hasil hutan.

Fase kedua dalam kegiatan ekonomi perantau Cina di Nusantara adalah pada masa Vereenigde Oostindische Compagnie (VOC) menguasai Nusantara, yaitu antara tahun 1606-1799. Pada masa ini dunia perdagangan Nusantara dimonopoli oleh VOC. Hanya VOC yang boleh berhubungan dagang dengan penguasa setempat. VOC menjual barang yang berasal dari Eropa dan Jepang kepada penduduk setempat melalui kaum bangsawan, dan sebaliknya mereka membeli bahan mentah produk pertanian, perkebunan, dan hutan dari penduduk setempat. Pedagang Cina masih diberi kesempatan untuk menjual barang-barang produk Cina yang mereka bawa dari daratan Cina.

Sementara itu berbagai penduduk Cina yang bukan pedagang mulai makin banyak pergi merantau keluar dan masuk Nusantara. Di Nusantara, mereka khususnya masuk ke Batavia, di mana mereka bekerja sebagai kuli dan tukang. Mereka adalah orang-orang miskin, atau musuh negara yang dikejar-kejar pemerintah Cina. Begitu besarnya jumlah perantau Cina di Batavia pada masa itu, sehingga mereka berani mengorganisasikan satu pemberontakan melawan pemerintah VOC di Batavia pada tahun 1740.

Pemberontakan ini dapat dipadamkan oleh VOC dengan seketika, dan menimbulkan korban yang begitu banyak di kalangan perantau Cina tersebut. Peristiwa ini dikenal dengan nama *the Chinese Massacre* (Pembantaian terhadap orang Cina). Dalam fase ini kita mencatat peristiwa penting, bagaimana posisi pedagang Cina yang mendominasi dunia perdagangan Nusantara diambil alih oleh VOC. VOC memberikan sedikit ruang dan kesempatan bagi orang Cina sebagai pedagang kecil keliling. Sementara itu, populasi perantau Cina terus meningkat naik, di Batavia khususnya dan di Nusantara umumnya.

Fase ketiga dalam kegiatan ekonomi perantau Cina di Indonesia, dimulai dengan kejatuhan VOC pada tahun 1799, dan kekuasaan politik-ekonomi Nusantara diserahkan kepada Pemerintah Kolonial Belanda. Pada masa ini, kegiatan ekonomi dalam skala besar, khususnya dalam bidang perdagangan, berada di tangan orang Eropa. Orang-orang Cina dan orang non-Nasrani lain tidak diperbolehkan memperdagangkan barang produksi Eropa, Amerika, dan Afrika secara langsung. Orang Cina hanya boleh menjadi pedagang perantara antara pedagang besar orang Eropa dan penduduk Pribumi.

Situasi seperti ini secara umum terlihat sampai tahun 1870, ketika sistem tanam paksa dihapus, dan liberalisasi ekonomi Hindia Belanda dimulai. Dari sini seterusnya kegiatan ekonomi pengusaha KEC kembali marak dan maju, khususnya dalam bidang industri dan perdagangan menengah. Kegiatan ekonomi KEC di Nusantara juga dapat dilihat dari segi regional. Secara umum, di Pulau Jawa perantau Cina bergerak dalam bidang perdagangan, sedangkan sebagian kecil lainnya bergiat dalam bidang pertanian dan perkebunan. Hanya sedikit yang masuk ke dalam kegiatan pertambangan. Sementara itu di luar Jawa justru pertambangan dan perkebunan yang menarik banyak pengusaha Cina ini.

Posisi yang kuat dari pengusaha Eropa dalam kegiatan perekonomian di Indonesia pada zaman penjajahan dapat dimaklumi dan dianggap wajar oleh banyak orang, mengingat kekuasaan politik yang berada di tangan penjajah Belanda. Tapi, kuatnya posisi pengusaha KEC pada masa itu, sering menjadi kekaguman banyak pengamat, dan keadaan ini biasanya dianggap berkaitan secara kuat dengan jiwa kewirausahaan mereka. Mengutip dari Liem, Furnivall, dan Sutter, Leo Suryadinata (1984: 80-81) mengatakan:

Orang Eropa sebagai pedagang besar, importir dan eksportir berada di tempat teratas, pribumi selaku petani, nelayan, pedagang eceran, dan buruh di tempat terbawah, sedangkan orang Tionghoa sebagai pedagang perantara yang membagi-bagikan barang berada di tengah-tengah, melayani kedua kelompok tersebut. Dari kelompok Eropa, orang Tionghoa membeli barang-barang konsumsi dan menjualnya kepada kaum pribumi, dan dari kaum pribumi mereka membeli bahan mentah serta produksi lokal untuk dijual kepada golongan Eropa. Tidak hanya perdagangan, juga semua industri berskala besar pada umumnya berada di tangan orang Eropa, sedangkan industri skala menengah dikuasai Tionghoa.

Setelah bangsa Indonesia merdeka dari penjajahan Belanda, khususnya setelah tahun 1950an, pemerintah Republik Indonesia berusaha membangun kehidupan ekonomi Indonesia. Salah satu caranya adalah dengan mengembangkan pengusaha Pribumi, yang secara tidak langsung dikuatirkan akan membawa efek kepada kelangsungan dominasi pengusaha KEC. Kebijakan ini dituangkan, pertama, dalam

“Program Benteng”, yang pemikiran dasarnya bersumber dari anjuran Mr. Assaat yaitu “Perlindungan Khusus”, disampaikan dalam Kongres Importir Nasional Seluruh Indonesia di Surabaya tanggal 19-23 Maret 1956. Isi dari proposal ini antara lain:

1. Pembinaan perusahaan milik pengusaha Pribumi dengan cara memberikan fasilitas kredit bank dan lisensi impor-ekspor secara khusus,
2. Menutup komoditi-komoditi dan pasar-pasar domestik tertentu dari penetrasi pengusaha asing dan keturunan asing, dan sebaliknya menyediakan pasar tersebut bagi pengusaha Pribumi (Kuntjoro-Jakti 1973: iv; Jahja 1991: 56-64).

Ternyata kebijakan ini tidak menggoyahkan peranan dan kekuatan dari pengusaha KEC. Hanya beberapa pengusaha Pribumi yang berhasil maju melalui program tersebut. Sebagian besar yang lain, karena kekurangan modal, telah menjual “lisensi” khusus yang mereka peroleh dari pemerintah kepada pengusaha KEC, sehingga muncullah perusahaan-perusahaan Ali-Baba. Perusahaan itu secara resmi berdiri atas nama pengusaha Pribumi, tetapi modal dan pengusahaannya adalah pengusaha Cina. Setelah itu menyusul berbagai kebijakan lain, antara lain adalah Peraturan Pemerintah Nomor 10 Tahun 1959 tentang yang melarang semua usaha dagang kecil milik orang asing di tingkat desa dimulai sejak tanggal 31 Desember 1959.

Pada zaman “Ekonomi Terpimpin” Presiden Soekarno (1959-1965), banyak perusahaan besar Belanda yang dinasionalisasi dalam rangka perjuangan merebut kembali Irian Barat. Perusahaan-perusahaan ini dijadikan Badan Usaha Milik Negara (BUMN). Pada masa ini pengusaha KEC terlihat kurang mendapat kesempatan untuk bergerak dalam usaha skala besar, tapi usaha perekonomian skala menengah dan kecil tetap dalam dominasi tangan mereka.

Namun, keadaan ini tidak berlangsung lama. Sejak tahun 1967 liberalisasi ekonomi kembali dibuka pada zaman pemerintahan Orde Baru Soeharto. Bersamaan dengan itu, pengusaha-pengusaha KEC kembali memperoleh kesempatan untuk mengembangkan usaha mereka, apalagi setelah pemerintah membuka pintu bagi masuknya modal asing. Para pemodal asing, demikian juga halnya dengan oknum

jenderal-jenderal Soeharto yang memperoleh banyak uang dari hasil korupsi, khususnya yang mengendalikan perusahaan-perusahaan dagang negara hasil nasionalisasi, banyak yang memilih bekerjasama dengan pengusaha KEC.

Perluasan usaha perekonomian KEC nampak berkembang pesat sejak akhir tahun 1980an. Pada tahun 1989, Gordon Redding memperkirakan 70-75 persen dari total modal swasta di Indonesia dikuasai oleh pengusaha KEC (Redding 1989). Satu hasil survai yang dimuat dalam mingguan *Warta Ekonomi* tahun 1992, mengatakan bahwa 80 persen dari 200 pengusaha terbesar di Indonesia adalah dari kalangan KEC.

Setelah kejatuhan Soeharto tahun 1998, beberapa pengusaha besar KEC melarikan modalnya ke luar negeri dan *mengemplang* dana Bantuan Likuiditas Bank Indonesia (BLBI), atau menggelembungkan (*marked up*) nilai harta yang dijamin ke Bank Indonesia. Mereka telah meninggalkan masalah besar bagi ekonomi Indonesia sejak awal tahun 2000an ini.⁶

KEGIATAN POLITIK KELOMPOK ETNIK CINA

Beberapa stereotipe tentang sikap dan kedudukan KEC dalam, bidang politik dapat dikutip dari Coppel (1976: 20), yang mengatakan:

“They don’t care who hold the Southeast Asian cows, so long as they can milk them,” atau “Politics is a risky business here, above all for a Chinese; I prefer to play safe looking after my business and my family”

(“Mereka tidak peduli siapa yang memegang sapi Asia Tenggara, sepanjang mereka dapat memerah susunya,” atau “Politik adalah kegiatan yang berisiko di sini, apalagi untuk seorang Cina; Saya lebih suka cari selamat saja menjalankan bisnis saya dan menjaga keluarga”).

Stereotipe ini ingin mengatakan bahwa KEC tidak tertarik dalam bidang kegiatan politik dan hanya peduli dengan mencari duit dan mengurus keluarganya. Bagaimanapun, jika politik adalah segala kegiatan yang

⁶ Saya tidak dapat memastikan berapa banyak anggota KEC yang mengemplang BLBI. Di bagian akhir tulisan ini, saya lampirkan nama kriminal keuangan Indonesia yang melarikan diri ke luar negeri. Menurut catatan Indonesian Corruption Watch (ICW), sejak 2001. Mereka seperti hilang ditelan bumi dan kasusnya seperti tenggelam. Silahkan pastikan mana yang anggota KEC dari daftar nama ini (Sumber: KOMPAS.Com, 4 Juli 2011) .

berkaitan dengan perebutan kekuasaan dan wewenang, dan perjuangan mempertahankan hak-hak kelompok, maka KEC jelas pernah terlibat di dalamnya.

Leo Suryadinata dan Coppel menyoroti gerakan politik keturunan Cina di Hindia Belanda, di Jawa, pada masa 1917 – 1942 (Suryadinata 1986; Coppel 1976). Dalam masa tersebut dikatakan terdapat tiga golongan KEC menurut orientasi politik dan kepentingan yang diperjuangkan. Golongan yang pertama disebut sebagai golongan Sin Po, sesuai dengan nama koran yang menjadi trompet pendapat mereka, yang terbentuk pada tahun 1900 dan diperkuat dalam Konferensi di Semarang pada tahun 1917. Golongan ini terutama didukung oleh Cina totok, mempunyai rasa nasionalisme Cina yang tinggi dan berorientasi ke Tiongkok. Bagi mereka, orang Cina harus tetap menjadi warga negara Cina dan setia dengan negara Cina, dan jangan ikut serta dalam sistem politik dan sistem pemerintahan Hindia Belanda.

Golongan kedua disebut sebagai golongan Chung Hwa Hui, sesuai dengan nama organisasi mereka, yang menyelenggarakan Konggres pertama pada tahun 1927. Golongan ini terutama didukung oleh Cina peranakan, rasa nasionalisme “Cina”nya agak kurang karena lahir di Hindia Belanda dan umumnya terdidik di sekolah-sekolah Belanda, dan berorientasi ke Belanda. Tujuan organisasi mereka adalah berjuang bagi perbaikan kedudukan dan keadaan orang Tionghoa di Hindia Belanda sehingga sejajar dengan orang Eropa (*gelijk gestelde*), memajukan usaha ekonomi dan pendidikan orang Tionghoa, dan memelihara dan mengkonsolidasi hubungan dengan tanah air Tiongkok. Koran yang menjadi trompet pandangan mereka adalah *Pewarta Soerabaia*.

Golongan ketiga adalah golongan Partai Tiong Hoa Indonesia, yang tidak simpati dengan golongan Sin Po maupun golongan Chung Hwa Hui. Sama seperti Chung Hwa Hui, mereka berorientasi ke Hindia Belanda, namun berbeda dengan Chung Hwa Hui mereka mengaku sebagai wakil orang Cina miskin. Kelahiran mereka bersamaan dengan maraknya perkembangan pergerakan kemerdekaan Indonesia di kalangan Pribumi Indonesia. Mereka bersimpati dengan gerakan tersebut, karena itu mereka mengalihkan gagasan tentang “kewarganegaraan Hindia Belanda” menjadi “kewarganegaraan Indonesia”. Mereka adalah golongan kecil saja di kalangan warga keturunan Cina.

Bagaimanapun, secara umum ketiga golongan politik keturunan Cina ini mempunyai titik temu dalam hal-hal yang mendasar, khususnya hal-hal yang berkaitan dengan kedudukan dan hak sosial-politik-ekonomi warga keturunan Cina di Hindia Belanda.

Perjuangan utama semua warga keturunan Cina di Hindia Belanda adalah memperoleh persamaan hak dalam segala aspek, termasuk pemilikan tanah di daerah pedesaan, dengan siapapun warga yang berkuasa di Hindia Belanda, apakah Belanda ataupun Pribumi Indonesia. Kedua adalah perjuangan untuk memperbaiki terus keadaan pendidikan dan ekonomi warga keturunan Cina. Ketiga adalah menjaga hubungan yang baik dengan tanah asal Tiongkok. Keempat adalah pemeliharaan dan pelestarian bahasa dan kebudayaan Cina. Dua butir yang terakhir ini telah menjadi perhatian serius pemerintah Orde Baru setelah kejatuhan Soekarno sejak tahun 1966, dan menjadi landasan bagi lahirnya konsep “masalah Cina” di Indonesia.

Sebenarnya jauh sebelum kedatangan orang Eropa ke Nusantara, para perantau Cina ini sudah terlibat dalam kegiatan politik di negara-negara Nusantara. Jika kesimpulan Slamet Muljana yang bersumberkan pada Babad Tanah Jawi, Serat Kanda, dan Berita dari Klenteng Sam Po Kong dapat dibenarkan, maka kegiatan politik sejati perantau Cina di Nusantara sekurang-kurangnya sudah mulai terlihat sejak zaman Majapahit abad ke 15.

Siapa yang disebut sebagai Arya Damar alias Swan Liong (yang menjadi wakil penguasa Majapahit di Palembang) adalah “50/50 peranakan Tionghoa, keturunan Raja Majapahit yang lahir dari Putri Cina,” kata Residen Poortman (Muljana 2005: 61). Dari ibunya yang Cina dia mewarisi watak ulet, tekun, dan pantang menyerah, sedangkan dari ayahnya yang keturunan Majapahit dia mewarisi watak priyayi dan pemimpin. Cina peranakan lain yang juga berhasil, bahkan lebih berhasil dalam menduduki kekuasaan politik tinggi di Jawa, adalah Raden Patah alias Jin Bun, penguasa tertinggi kerajaan Islam Demak sejak 1478.

Tidak kalah dalam bidang pemerintahan, orang Cina juga berhasil menjadi pemimpin bangsa Pribumi dalam bidang keagamaan. Carey dan Muljana percaya bahwa dua dari sembilan Walisongo, yaitu Sunan Ampel dan Sunan Bonang, adalah keturunan Cina (Carey 1986: 16;

Muljana 2005: 100). Bahkan lebih dari itu, Sunan Kalijaga dan Sunan Gunung Jati besar sekali kemungkinannya adalah juga keturunan Cina (Muljana 2005: 101-105). Semua kedudukan-kedudukan politik dan agama ini dapat diperoleh oleh para Cina peranakan ini berkat jalan yang telah dirintis oleh pejabat-pejabat Tiongkok dinasti Ming pendahulu mereka, yaitu Laksamana Sam Po Bo (Cheng Ho), Bong Tak Keng, dan Gan Eng Cu (Muljana 2005: 63-78).

Kegiatan politik migran Cina yang paling dramatis tapi juga tragis adalah Peristiwa Batavia 1740 atau juga dikenal dengan nama the Chinese Massacre atau Tragedi Berdarah Angke (Wijayakusuma 2005). Hal ini sudah disinggung juga sedikit pada bagian terdahulu. Pada waktu itu pemerintah kolonial Belanda di bawah Gubernur Jenderal Valckenier menuduh bahwa orang-orang Cina yang berdiam di sekitar kota Jakarta akan memberontak menyerbu pusat VOC di Batavia dengan bantuan penduduk Cina yang berdiam di dalam kota. Maka dilancarkanlah perang melawan orang-orang Cina tersebut dengan korban tewas yang luar biasa banyak pada orang Cina.

Hampir bersamaan waktunya dengan peristiwa ini adalah gerakan penguasaan daerah-daerah pertambangan emas di Kalimantan Barat oleh kongsi-kongsi Cina. Sebagaimana dikatakan Siahaan (1994), pada mulanya migran Cina ini diundang masuk oleh Sultan-Sultan Melayu di sana untuk dipekerjakan sebagai buruh tambang emas mulai tahun 1740. Namun setelah itu sultan-sultan tersebut tidak punya kemampuan dalam mengawasi dan menghambat kedatangan migran-migran baru dari Tiongkok yang semakin lama semakin menguasai daerah pertambangan tersebut. Melalui organisasi kongsi, orang-orang Cina tersebut berhasil mendirikan komunitas-komunitas Cina yang terlepas dari wewenang dan pengawasan para sultan. Hal ini berlangsung selama sekitar 100 tahun sampai penguasa kolonial Belanda menghancurkan kongsi-kongsi tersebut pada tahun 1850 – 1854 atas undangan para Sultan Melayu di Kalimantan Barat. Setelah itu Kalimantan Barat jatuh menjadi daerah jajahan Belanda.

Di Jawa, kegiatan politik Orang Cina tidak berhenti dengan berakhirnya Kesultanan Demak. Pada tahun 1741 para migran Cina ini mencatat terjadinya dua peristiwa penting yang memperlihatkan kemampuan politik dan perang mereka. Pertama, mereka berhasil mengepung loji utama Belanda di Semarang, dan kedua, mereka berhasil menguasai

Istana Kertasura dalam rangka membantu salah satu pihak yang terlibat dalam perang perebutan kekuasaan di Kerajaan Jawa tersebut.

Tidak hanya kegiatan politik dan perang, para migran Cina juga berhasil menarik perhatian Raja Jawa untuk menunjuk mereka sebagai pengutip cukai yang efisien. Di sepanjang Pantai Utara Jawa, tidak ada sebuah muara sungai, pelabuhan, teluk atau anak sungai yang masih dapat digunakan untuk pelayanan, yang tidak ditemukan pos-pos bea-cukai (gerbang tol) yang penjaganya adalah orang Cina (Carey 1986: 23). Ini semua belum termasuk kekuasaan politik yang dimiliki oleh para kapten Cina yang diangkat oleh pemerintah VOC dan kolonial Belanda (Lohanda 1996).

MASALAH CINA: ASIMILASI VS INTEGRASI.⁷

Kini kita masuk ke dalam bidang kultural, yaitu satu bidang yang penting dalam menentukan jati diri keCinaan dari warga KEC. Ini adalah juga merupakan satu bidang kajian yang paling sukar untuk digambarkan dan dibahas, karena berkaitan dengan ranah kognisi dan afeksi. Beberapa ciri utama dari kultur kelompok etnik Cina (KEC), seperti yang dikutip dari de Vos, adalah persamaan dalam: 1) sistem kepercayaan/religi, 2) bahasa, 3) pengalaman sejarah sebagai migran ke Indonesia, 4) asal keturunan Han, dan 5) daerah asal Tiongkok (de Vos 1982). Maka dengan lima ciri-ciri persamaan ini mereka secara subjektif mengaku, dan secara objektif diakui oleh orang lain, sebagai sebuah kelompok etnik (*ethnic group*), yaitu kelompok etnik Cina.

Membandingkan kelima unsur etnik ini dengan keadaan kultur dan masyarakat KEC pada masa kini, kita akan menghadapi satu kesulitan besar. *Pertama* adalah unsur sistem kepercayaan/religi. Dari sudut kepercayaan/religi, hampir sebagian besar warga KEC di Indonesia sudah meninggalkan religi lama, pada umumnya pindah ke agama Nasrani, apakah Kristen Protestan atau Katholik. *Kedua*, dari segi bahasa, sebagian besar warga KEC tidak lagi menggunakan bahasa Mandarin, atau salah satu bahasa etnik Cina, sebagai bahasa sehari-hari. Bahkan banyak dari generasi muda KEC tidak bisa lagi berbicara dalam “bahasa” Cina, tapi fasih berbicara dalam bahasa Indonesia.

⁷ Judul sub-bab ini meminjam judul sebuah buku suntingan almarhum H. Junus Jahja (1999) yang banyak dikutip dalam buku ini.

Ketiga, dari sudut sejarah migrasi ke Indonesia, maka ini adalah keadaan masa lampau. Hampir seluruh warga KEC yang ada di Indonesia masa kini adalah kelahiran Indonesia. *Keempat*, dari sudut asal keturunan Han, inipun tidak seluruhnya benar, sebagian besar mereka adalah *Cina peranakan* yang punya tetesan darah Pribumi dari garis matrilineal, atau tetesan darah Belanda. *Kelima*, tentang asal dari Tiongkok. Hal ini hampir sama dengan sejarah migrasi, bahwa mereka mengakui nenek moyang mereka berasal dari Tiongkok, meski mereka sendiri lahir di berbagai tempat di Indonesia.

Proses kepudaran unsur-unsur kultur Cina dan penerimaan (adopsi) unsur-unsur kultur Pribumi di kalangan anggota KEC disebut sebagai proses asimilasi. Proses ini tidaklah terjadi secara merata pada seluruh perantau Cina di Indonesia. Misalnya, proses asimilasi lebih banyak dan lebih intens terjadi pada migran Cina di Jawa daripada yang tinggal di Riau atau Kalimantan Barat; lebih banyak terjadi pada kelompok *Cina peranakan* daripada *Cina totok*; dan lebih banyak terjadi pada kelompok *Cina Islam* daripada *Cina bukan-Islam*.

Perbedaan pada taraf asimilasi, agama, pendidikan, ekonomi, dan lain-lain membuat masyarakat keturunan Cina di Indonesia menjadi sebuah kelompok etnik yang heterogen. Inilah yang selalu diperingatkan oleh banyak peneliti Cina Indonesia. Agar jangan berbicara mengenai KEC secara *pukul-rata*, atau melakukan generalisasi. Namun, bagaimanapun heterogenitasnya KEC, kata Suryadinata, “Sebagai sebuah kelompok etnis, Tionghoa (atau lebih tepat peranakan Tionghoa) tampaknya tidak akan lenyap” (Suryadinata 1999:101) dan “Mengabaikan pentingnya dikotomi Pribumi/Non-Pribumi adalah mengabaikan aspek utama dinamika masyarakat majemuk kontemporer” (Suryadinata 1999: 142).

Pernyataan Suryadinata ini menarik untuk ditindak lanjuti. Mengapa KEC sebagai sebuah kelompok etnik ingin tetap bertahan? Apakah hal ini terdorong oleh faktor persamaan kultur yaitu ingin menjaga kelestarian “kultur Cina” di mana pun mereka berada? Jika demikian, orientasi sosiokultur KEC adalah ke arah “Cina.” Jadi ada semacam penghargaan, kesetiaan, kecintaan yang tinggi terhadap kultur Cina.

Atau sebaliknya, dorongan itu berasal dari keinginan untuk membedakan diri dari Pribumi. Bahwa mereka adalah Cina, bukan Pribumi. Jadi

dorongan itu berasal dari satu keinginan sosiokultural untuk menolak menjadi “Pribumi.” Menjadi Pribumi adalah menjatuhkan harga diri secara sosiokultural. Karena itu, harus tolak. Meski keduanya saling terkait tidak bisa dipisahkan, seperti ayam dengan telur, tapi dari sudut sejarah, saya cenderung untuk menempatkan dorongan untuk membedakan diri dari Pribumi sebagai penggerak utama. Mengapa demikian?

Sejak dari zaman perkenalan pertama migran Cina dengan Indonesia, orang Pribumi sudah digambarkan oleh penulis-penulis Cina (misalnya Ma Huan) sebagai manusia rendah dengan wajah yang sangat buruk dan aneh. Sedangkan penulis Cina lain, Ong Tae-hae, menyebut Pribumi sebagai bangsa yang tumpul dan bodoh, para pemimpinnya tidak memahami prinsip-prinsip penalaran, dan aksaranya mirip cacing yang sedang merayap (dikutip dari Carey 1986: 21).

Pada zaman Majapahit, pemimpin-pemimpin Pribumi yang haus akan uang dan harta tapi sebaliknya sangat bodoh dalam mencari uang, dengan mudah ditipu, diperdaya, oleh pedagang-pedagang Cina, sehingga satu persatu bandar di utara Pantai Jawa jatuh ke tangan pedagang Cina tersebut. Bahkan mereka dapat mendirikan Kerajaan Demak dan menjatuhkan Majapahit. Di Kalimantan Barat, pada pertengahan abad ke-18 sampai pertengahan abad ke-19, seandainya tidak ditolong oleh Belanda, mungkin saja sebuah kerajaan baru berdiri di bawah kekuasaan kongsi Cina.

Pada zaman kolonial, Pribumi jatuh menjadi warga negara *inlander* kelas tiga di bawah warga negara *vreemde oosterlingen* Cina kelas dua. Sedangkan pada zaman merdeka, khususnya di zaman Soeharto, pejabat-pejabat pemerintah, termasuk polisi, jaksa, hakim, anggota DPR/MPR, menteri, gubernur, bupati, dan sebagainya “dapat dibeli dengan uang,” kata Mochtar Lubis (Lubis 1978: 8; Wibisono 1991: 76-83; Kuntjoro-Jakti 1991: 84-89).

Singkatnya, apakah keuntungan dan kemuliaan yang diperoleh oleh Orang Cina seandainya mereka menjadikan diri mereka ke dalam arus utama golongan Pribumi? Tidak ada selain dari kehinaan. Karena itulah, warga keturunan Cina itu, apakah *totok* atau *peranakan*, perlu membedakan diri mereka dari Pribumi. Seterusnya, jika bukan jadi

non-Pribumi, lalu jadi apa? Pada zaman kolonial, tentu saja jadi Cina *vreemde oosterlingen*, dan sekarang menjadi warga KEC, atau etnis Tionghoa.

Sejak lama warga mantan *vreemde oosterlingen* ini diusahakan oleh pemerintah Republik Indonesia, bahkan mungkin dapat dikatakan hampir dipaksa, untuk menjadi Pribumi, melalui jalur asimilasi. “Apa bisa? Apa mungkin? Apakah ini bukan seperti membalikkan arus air ke hulu sungai atau menolak warisan sejarah?” (Jahja 1999: 15).⁸ Dalam berbagai perkawinan campuran antara Pribumi dengan Non-Pribumi Cina dari dahulu sampai kini, sekurang-kurangnya sampai akhir zaman Orde Lama, anak-anak mereka kebanyakan tidak menjadi Pribumi tetapi terus menjadi Cina.⁹

Sejak tahun 1960an di kalangan KEC telah berkembang isu perlakuan diskriminasi rasial oleh golongan Pribumi, khususnya oleh birokrat pemerintah terhadap golongan minoritas Cina. Sebaliknya isu yang serupa dipandang oleh golongan Pribumi sebagai akibat dari eksklusifitas dan keangkuhan kelompok etnik Cina.

Semua sepakat bahwa “masalah Cina” ini harus diselesaikan, namun cara penyelesaiannya berbeda antara berbagai pihak. Cara penyelesaian pertama disebut sebagai “therapy Komunis” atau “therapy Siauw Giok Tjhan” yang dirumuskannya dalam pidato ulang tahun ke VI Baperki 13 Maret 1960 (Yayasan Tunas Bangsa 1989: 67-75). Intinya adalah bahwa struktur masyarakat Indonesia pada masa itu masih feodal, kolonial, dan kapitalis. Kemudian, karena politik “*devide et impera*” Belanda, maka golongan minoritas Cina telah dipisahkan dari tubuh masyarakat Indonesia. Tubuh itu harus diutuhkan kembali, dengan cara “integrasi” bukan dengan cara “asimilasi.” Pembicaraan hanya sampai di sini, tidak diteruskan bagaimana proses integrasi itu akan dilaksanakan.

Cara penyelesaian kedua adalah dengan “Asimilasi Yang Wajar” yang dicetuskan oleh 10 tokoh Cina peranakan. Dua di antaranya yang paling artikulatif adalah Lauwchauntho (H. Junus Jahja) dan Ong Hok Ham, yang diungkapkan dalam majalah *Star Weekly* 26 Maret 1960 (Yayasan

⁸ Mengutip Tajuk Rencana *Star Weekly* 17 Mei 1960.

⁹ Ketika membimbing seorang mahasiswa antropologi UI untuk kerja lapangan di Tangerang pada tahun 1980an, saya menemukan perkawinan-perkawinan campuran Cina-Pribumi yang cenderung menghasilkan anak-anak Cina, bukan anak Pribumi.

Tunas Bangsa 1989: 60-61). Menurut mereka masalah diskriminasi rasial dan minoritas Cina di Indonesia hanya dapat diselesaikan dengan jalan “asimilasi sukarela” secara aktif dan bebas, tidak dengan tindakan yang memaksa, dalam segala lapangan kehidupan. Asimilasi, menurut Ong Hok Ham, berarti menghilangkan jati diri sebagai anggota golongan minoritas Cina dengan cara, antara lain, membangun kehidupan yang tidak eksklusif dan pergantian nama Cina dengan nama Pribumi (Ong Hok Ham dalam Yayasan Tunas Bangsa 1989: 48).

Karena pemikiran ini didukung oleh kebijakan pemerintah maka ada saja pihak yang menafsirkan jalan ini secara berlebihan, antara lain adalah pemimpin kelompok integrasi, Siaowgioktjhan, yang mengatakan: “Memaksakan penggantian nama, memaksakan perkawinan campuran atau memaksakan asimilasi biologis dan memaksakan penggantian agama adalah bertentangan dengan hak-hak azazi manusia, jadi tidak demokratis dan tidak bijaksana.”

Cara penyelesaian yang ketiga adalah cara yang dipelopori oleh Yap Thiam Hien. Beliau tidak punya nama khusus untuk pola pikir ini, tapi ada yang menyebutnya dengan istilah “Integrasi non-komunis” (Yayasan Tunas Bangsa 1989: 17). Ada tiga inti pemikiran Yap Thiam Hien tentang penyelesaian masalah diskriminasi rasial dan minoritas ini. Pertama beliau menyetujui cara asimilasi seperti yang dianjurkan Kelompok 10, namun pada masa sekarang cara ini kurang tepat, karena asimilasi adalah proses dua arah, atas kemauan dua arah, Pribumi dan Non-Pribumi.

Menurut pengamatan beliau, dari pihak minoritas (Non-Pribumi Cina) kemauan itu sudah ada, tapi dari pihak mayoritas (Pribumi) belum ada. Lebih lanjut Yap Thiam Hien mengatakan, asimilasi dari minoritas ke dalam “dominant group” tidak akan mungkin terlaksana apabila minoritas saja yang merindukannya tetapi cintanya itu ditampik oleh “dominant group” (Yayasan Tunas Bangsa 1989: 110). Berdasarkan fakta-fakta sejarah, saya meragukan pandangan Yap Thiam Hien ini.

Kedua, Yap Thiam Hien nampaknya menganggap bahwa golongan dominan (Pribumi) telah diracuni oleh penyakit prasangka rasial (prejudice). Karena itu, terapi untuk masalah diskriminasi rasial dan masalah minoritas adalah dengan cara mencuci hati (heart cleansing) golongan dominan tersebut, “penghapusan prejudice,

egoisme dan hypocrisi,” sehingga “rebirth of man in Jesus Christ.” Di samping pendekatan kultural (pencucian hati), Yap Thiam Hien juga menganjurkan pendekatan hukum, yaitu melarang dan menghukum perlakuan diskriminasi terhadap suatu golongan etnis atau ras, adanya pendidikan umum tentang hak azazi manusia, dan pembuatan kebijakan publik tentang hubungan yang baik antar suku.

Ketiga cara di atas mengingatkan kembali akan adanya tiga aliran politik kelompok etnik Cina di Jawa pada zaman kolonial Belanda, yaitu aliran nasionalis Sin Po, aliran integrasi Chung Hua Hwi, dan aliran asimilasi Partai Tiong Hoa Indonesia, meskipun masing-masing tidak dapat dibandingkan secara persis. Aliran nasionalis Sin Po jelas tidak hidup lagi pada masa kini, tapi pengaruhnya masih terasa pada terapi Siaowgioktjhan, sekurang-kurangnya sampai peristiwa G30S tahun 1965. Aliran Chung Hua Hwi sedikit banyak memang mempunyai kemiripan dengan cara integrasi model non-komunis Yap Thiam Hien, khususnya dalam hal latar belakang pendidikan para pemimpinnya yang berwarna Hindia Belanda dan Nasrani. Inipun pada masa kini tinggal sejarah.

Sedangkan cara “Asimilasi Yang Wajar” dapat dikatakan sebagai satu fenomena yang jauh lebih kental asimilasinya dibandingkan dengan aliran Partai Tionghoa Indonesia. Malah satu variasi yang boleh dikatakan agak ekstrim dari gerakan asimilasi ini adalah pemikiran H. Junus Jahja yang menganjurkan asimilasi total melalui perkawinan dan perpindahan ke agama Islam. Bagaimanakah perkembangan dari proses asimilasi atau integrasi kelompok etnik Cina ini pada masa kini? Nampaknya masih diperlukan penelitian-penelitian lanjutan yang lebih spesifik.

KESIMPULAN

Secara umum hubungan sosial antara Pribumi dengan KEC di Indonesia memperlihatkan perkembangan yang positif, khususnya setelah peristiwa Mei Kelabu 1998. Integrasi dan asimilasi berkembang secara sejajar. Kesadaran orang Cina sebagai satu kelompok etnik yang khas, yang berbeda dari etnik lain, makin terlihat dalam perilaku sehari-hari. Gejala ini adalah tanda-tanda dari proses integrasi. Sebaliknya perkawinan campuran Pribumi dengan Non-Pribumi, dalam pengamatan umum, makin berkembang. Hambatan-hambatan kultural dari orang

tua yang beraliran tradisional terhadap perkawinan seperti ini semakin lemah. Gejala ini adalah tanda-tanda dari proses asimilasi.

Masing-masing pihak, Pribumi dan KEC mulai berpikir kembali tentang kedudukan masing-masing di negara Indonesia ini. Kedua pihak pun menilai ulang praduga-praduga (prejudice) yang selama ini berkembang dalam diri masing-masing. Dalam memandang dan menilai hubungan sosial Pribumi dengan Non-Pribumi Cina, orang Indonesia secara umum terasa lebih dewasa dan rasional. Makin terlihat sikap saling menghargai.

Setelah pemerintahan Gus Dur (tahun 2000an), penghargaan pemerintah dan masyarakat atas kultur Cina kembali baik. Upacara permainan Barongsai sudah kembali diperbolehkan, bahkan kini disertai oleh Non-Pribumi dan Pribumi sebagai pelakunya. Agama Konghucu sudah diakui sebagai sebuah “agama resmi” di Indonesia. Sebaliknya, isu kronisme antara Penguasa dengan pengusaha Cina sudah tidak terdengar lagi. Sikap angkuh KEC terhadap Pribumi, sebagai peninggalan zaman kolonial, pun sudah semakin menghilang. Meskipun tidak ada larangan bagi KEC untuk berbicara dalam “bahasa” Cina dalam kehidupan sehari-hari, namun dalam kenyataan kita jarang menjumpai KEC Indonesia yang berbicara dalam “bahasa” Cina di tempat umum. Di samping tidak ada lagi sekolah-sekolah Cina, tempat di mana bahasa ini diajarkan pada zaman sebelum terjadinya peristiwa G30S 1965. Hal ini mungkin juga terjadi karena penghargaan KEC terhadap masyarakat dan kultur Indonesia sudah lebih baik.

LAMPIRAN.

Pelarian Indonesia Ke Luar Negeri

(Sumber: KOMPAS.Com, 4 Juli 2011).

1. **Sjamsul Nursalim**, terlibat dalam kasus korupsi BLBI Bank BDNI. Perkiraan kerugian negara mencapai Rp 6,9 triliun dan 96,7 juta dollar Amerika. Kasus Sjamsul masih dalam proses penyidikan. Namun kasusnya dihentikan (SP3) oleh Kejaksaan.

2. **Bambang Sutrisno**, terlibat dalam korupsi BLBI Bank Surya. Perkiraan kerugian negara mencapai Rp 1,5 triliun. Proses hukum berjalan di Pengadilan Negeri Jakarta Pusat. Bambang lari ke Singapura dan Hongkong. Pengadilan memvonis Bambang *in absentia*.
3. **Andrian Kiki Ariawan**, terlibat dalam korupsi BLBI Bank Surya. Perkiraan kerugian negara mencapai Rp 1,5 triliun. Proses hukum berjalan di Pengadilan Negeri Jakarta Pusat. Andrian kabur ke Singapura dan Australia. Pengadilan kemudian memutuskan melakukan vonis *in absentia*.
4. **Eko Adi Putranto**, terlibat dalam korupsi BLBI Bank BHS. Kasus korupsi Eko ini diduga merugikan negara mencapai Rp 2,659 triliun. Ia melarikan diri ke Singapura dan Australia. Pengadilan Negeri Jakarta Pusat menjatuhkan vonis *in absentia* 20 tahun penjara.
5. **Sherny Konjongiang**, terlibat dalam korupsi BLBI Bank BHS bersama Eko Adi Putranto dan diduga merugikan negara sebesar Rp 2,659 triliun. Ia melarikan diri ke Singapura dan Amerika Serikat. Pengadilan menjatuhkan vonis 20 tahun penjara, *in absentia*.
6. **David Nusa Wijaya**, terlibat dalam korupsi BLBI Bank Servitia. Ia diduga merugikan negara sebesar Rp 1,29 triliun. Sedang dalam proses kasasi. David melarikan diri ke Singapura dan Amerika Serikat. Namun, ia tertangkap oleh Tim Pemburu Koruptor di Amerika.
7. **Samadikun Hartono**, terlibat dalam korupsi BLBI Bank Modern. Dalam kasus ini ia diperkirakan merugikan negara sebesar Rp169 miliar. Kasus Samadikun dalam proses kasasi. Ia melarikan diri ke Singapura.
8. **Agus Anwar**, terlibat dalam korupsi BLBI Bank Pelita. Dalam kasus ini ia diperkirakan merugikan negara sebesar Rp. 1,9 triliun. Kasusnya saat itu masih dalam proses penyidikan. Saat melarikan diri ke Singapura, ia diberitakan mengganti kewarganegaraan Singapura. Proses selanjutnya tidak jelas.
9. **Sujiono Timan**, kasus korupsi BPUI. Sujiono diduga merugikan negara 126 juta dollar Amerika. Proses hukum kasasi. Ia melarikan diri ke Singapura.

10. **Maria Pauline**, kasus pembobolan BNI. Diperkirakan kerugian negara mencapai Rp 1,7 triliun. Proses hukumnya masih dalam penyidikan dan ditangani Mabes Polri. Maria kabur ke Singapura dan Belanda.
11. **GN** (mantan direktur dan komisaris PT MBG). Ia menyewa aset BPPN dengan kerugian negara Rp 60 miliar. Kasus masih dalam penyidikan dan dalam penanganan Mabes Polri. Ia melarikan diri ke Singapura.
12. **IH** (mantan direktur dan komisaris PT MBG). IH menyewa aset BPPN dengan kerugian negara Rp 60 miliar. Kasus masih dalam penyidikan dan dalam penanganan Mabes Polri. Ia melarikan diri ke Singapura.
13. **SH**, (mantan direktur dan komisaris PT MBG). SH menyewa aset BPPN dengan kerugian negara Rp 60 miliar. Kasus masih dalam penyidikan dan dalam penanganan Mabes Polri. Ia melarikan diri ke Singapura.
14. **HH** (mantan direktur dan komisaris PT MBG). HH menyewa aset BPPN dengan kerugian negara Rp 60 miliar. Kasus masih dalam penyidikan dan dalam penanganan Mabes Polri. Ia melarikan diri ke Singapura.
15. **Djoko S Tjandra**, terlibat dalam kasus korupsi Cessie Bank Bali. Kasus ini merugikan negara Rp 546 miliar. Vonis PK 2 tahun penjara. Djoko melarikan diri ke Singapura dan masuk dalam DPO.
16. **Gayus Tambunan**, terlibat dalam korupsi/suap pajak. Ia merugikan negara sebesar Rp 24 miliar. Putusan pengadilan 7 tahun penjara. Sempat kabur ke Singapura, tetapi berhasil dibujuk oleh Satgas Anti Mafia dan kembali ke tanah air.
17. **Anggoro Widjojo**, kasus SKRT Dephut. Merugikan negara sebesar Rp 180 miliar. Dalam proses penyidikan ke KPK. Anggoro lari ke Singapura dan masuk dalam DPO.
18. **Nunun Nurbaeti**, kasus dugaan suap Cek Pelawat pemilihan Deputy Gubernur Senior BI. Kasus Nunun saat ini dalam tahap penyidikan di KPK. Istri Adang Daradjatun ini masuk dalam DPO. Terakhir dikabarkan ia lari ke Thailand.

19. **Robert Dale Mc Cutchen**, kasus Karaha Bodas. Rugikan negara senilai Rp 50 miliar. Ia masuk dalam DPO, lari ke Amerika Serikat.
20. **Marimutu Sinivasan**, kasus korupsi Bank Muamalat. Kasus ini merugikan negara Rp 20 miliar. Masuk dalam proses penyidikan Mabes Polri. Marimutu melarikan diri ke India.
21. **Nader Thaher**, terlibat kasus korupsi kredit Bank Mandiri oleh PT Siak Zamrud Pusako. Diduga merugikan negara senilai Rp 35 miliar. Nader divonis di Mahkamah Agung 14 tahun penjara. Melarikan diri ke Singapura dan menjadi DPO.
22. **Lesmana Basuki**, diduga terlibat dalam kasus korupsi Sejahtera Bank Umum (SBU). Dalam kasus ini diduga merugikan negara sebesar Rp 209 miliar dan 105 juta dollar Amerika. Lesmana divonis di Mahkamah Agung 14 tahun penjara. Ia melarikan diri ke Singapura dan menjadi DPO. ICW menyatakan tak jelas perkembangan terakhir kasus ini.
23. **Tony Suherman**, diduga terlibat dalam kasus korupsi Sejahtera Bank Umum (SBU). Dalam kasus ini diduga merugikan negara sebesar Rp 209 miliar dan 105 juta dollar Amerika. Tony divonis 2 tahun penjara. Ia melarikan diri ke Singapura dan menjadi DPO. ICW menyatakan tak jelas perkembangan terakhir kasus ini.
24. **Hendra Rahardja**, terlibat kasus korupsi BLBI Bank BHS. Kasus ini merugikan negara sebesar Rp 2,659 triliun. Ia divonis *in absentia* seumur hidup di Pengadilan Negeri Jakarta Pusat. Hendra meninggal di Australia pada 2003, dengan demikian kasus pidananya gugur.
25. **Hartawan Aluwi**, terlibat kasus Bank Century. Kasus ini merugikan negara Rp 3,11 triliun. Kasus tersebut dalam penyidikan di Mabes Polri, Namun, menurut ICW perkembangan kasus tersebut tak jelas. Ia dikabarkan lari ke Singapura.
26. **Hendro Wiyanto**, terlibat kasus Bank Century. Kasus ini merugikan negara Rp 3,11 triliun. Kasus tersebut dalam penyidikan di Mabes Polri, Namun, menurut ICW perkembangan kasus tersebut tak jelas. Ia dikabarkan lari ke Singapura.

27. **Dewi Tantular**, terlibat kasus Bank Century. Kasus ini merugikan negara Rp 3,11 triliun. Kasus tersebut dalam penyidikan di Mabes Polri, Namun, menurut ICW perkembangan kasus tersebut tak jelas. Ia dikabarkan lari ke Singapura.
28. **Anton Tantular**, terlibat kasus Bank Century. Kasus ini merugikan negara Rp 3,11 triliun. Kasus tersebut dalam penyidikan di Mabes Polri, Namun, menurut ICW perkembangan kasus tersebut tak jelas. Ia dikabarkan lari ke Singapura.
29. **Hesyam Al-Waraq**, terlibat kasus Bank Century dengan kerugian negara Rp 3,11 triliun. Ia dikabarkan kabur ke Singapura dan Inggris.
30. **Rasat Ali Rizfi**, terlibat kasus Bank Century dengan kerugian negara Rp 3,11 triliun. Ia dikabarkan kabur ke Singapura dan Inggris.
31. **Adelin Lis**, terlibat dalam korupsi Kehutanan dengan kerugian negara diperkirakan mencapai Rp 119 miliar. MA memvonis 8 tahun penjara. Ia pergi ke China dan Australia, masuk dalam DPO.
32. **Atang Latief** terlibat dalam korupsi BLBI Bank Indonesia Raya dengan kerugian negara Rp 155 miliar. Kasus tersebut masih dalam penyelidikan. Atang melarikan diri ke Singapura. Menurut ICW, masih berstatus terduga. Masuk daftar cekal. Proses hukum tidak jelas
33. **Edy Tanzil**, membobol Bank Bapindo Rp 1,3 triliun melalui perusahaanya PT. Golden Key. Sempat mendekan di LP Cipinang namun melarikan diri pada 4 Mei 1996. Ia dikabarkan lari ke China.
34. **Hari Matalata**, terlibat dalam kasus ekspor tekstil senilai Rp 1,6 miliar. Ia divonis di MA. Ia melarikan diri ke Singapura dan masuk dalam DPO.
35. **Muhammad Nazaruddin**, diduga terlibat dalam kasus suap pembangunan wisma atlet Sea Games di Palembang. Diduga, negara dirugikan Rp 25 miliar. Kasus dalam proses penyidikan di KPK. Ia telah ditetapkan sebagai tersangka. Ia masuk Singapura pada 23 Mei 2011, sehari sebelum Imigrasi menerbitkan surat pencekalan pada 24 Mei 2011.

36. **KKT** (Warga Negara Singapura), terlibat dalam dugaan korupsi jaringan komunikasi PT Telkom Divisi Regional Sulawesi Selatan. Ia diduga merugikan negara Rp 44,6 miliar. Kasusnya dalam penyidikan. Ia melarikan diri ke Singapura dan masuk daftar DPO.
37. **Sukanto Tanoto**, terlibat dalam dugaan korupsi wesel ekspor Unibank. Ia diduga merugikan negara sebesar 230 juta dollar Amerika. Ia lari ke Singapura. Menurut ICW, Sukanto masih terduga namun diberitakan menjadi tersangka. Proses hukum tidak jelas.
38. **Lidya Muchtar**, terkait kasus BLBI Bank Tamara. Tak tercatat asal perusahaannya. Ia melarikan diri ke China. Kasus tersebut dalam proses penyelidikan. Ia melarikan diri ke Singapura. Menurut ICW masih Lidya terduga. Masuk daftar cegal dan proses hukum tidak jelas.
39. **Hendra Liem alias Hendra Lim**, terlibat dalam kasus Bank Global. Kasus ini merugikan negara 500 ribu dollar Amerika. Kasus ini masih penyidikan di Mabes Polri. Ia melarikan diri ke China.
40. **Hendra alias Hendra Lee**, terlibat dalam kasus Bank Global. Kasus ini merugikan negara 500 ribu dollar Amerika. Kasus ini masih penyidikan di Mabes Polri. Ia melarikan diri ke China.
41. **Budianto**, terlibat dalam kasus Bank Global. Kasus ini merugikan negara 500 ribu dollar Amerika. Kasus ini masih penyidikan di Mabes Polri. Ia melarikan diri ke China.
42. **Amri Irawan**, terlibat dalam kasus Bank Global. Kasus ini merugikan negara 500 ribu dollar Amerika. Kasus ini masih penyidikan di Mabes Polri. Ia melarikan diri ke China.
43. **Rico Santoso**, terlibat dalam kasus Bank Global. Kasus ini merugikan negara 500 ribu dollar Amerika. Kasus ini masih penyidikan di Mabes Polri. Ia melarikan diri ke Amerika Serikat.
44. **Irawan Salim**, terlibat dalam kasus Bank Global. Kasus ini merugikan negara 500 ribu dollar Amerika. Kasus ini masih penyidikan di Mabes Polri. Ia melarikan diri ke Amerika Serikat.
45. **Lisa Evijanti Santoso**, terlibat dalam kasus Bank Global. Kasus ini merugikan negara 500 ribu dollar Amerika. Kasus ini masih penyidikan di Mabes Polri. Ia melarikan diri ke China.

DAFTAR PUSTAKA

- Aditjondro, George Yunus. 1973. "Perkembangan Pola-pola Perdagangan Masyarakat Tenglang di Semarang", dalam *Prisma*, No. 3. Jakarta: LP3ES.
- Adicondro, G.Y. 1978. "Dari Pecinan Sampai Nan Yang: Suatu Introduksi tentang Kewiraswastaan Orang Cina di Indonesia", dalam *Prisma*, No. 9. Jakarta: LP3ES.
- Asy'ari, Hasyim. 2006. *Bakar Pecinan: Konflik Pribumi vs Cina di Kudus 1918*. Jakarta: Grafika Indah.
- Belwood, Peter. 1985. *Prehistory of the Indo-Malaysian Archipelago*. Sydney: Academic Press.
- Carey, Peter. 1986. *Orang Jawa dan Masyarakat Cina (1755-1825)*. Jakarta: Pustaka Azet.
- Coppel, Charles A. 1976. "Patterns of Chinese Political Activity in Indonesia," dalam *The Chinese in Indonesia* (Mackie, ed). The University Press of Hawaii, Honolulu in association with The Australian Institute of International Affairs.
- de Vos, George. 1982. "Ethnic Pluralism: Conflict and Accomodation", dalam *Ethnic Identity*, disunting oleh George de Vos and Lola Romanucci-Ross. Chicago: The University of Chicago Press.
- Gondomono. 2002. "Pengantar: Upaya Mencari Jati Diri dan Keanekaragaman Kelompok Etnik Cina," dalam *Intisari; Pelangi Indonesia*. Jakarta: PT Intisari Mediatama.
- Hamzah, Alfian. 1998. *Kapok Jadi Nonpri: Warga Tionghoa Mencari Keadilan*. Bandung: Zaman Wacana Mulia.
- Jahja, H. Junus. 1989. *Catatan Seorang WNI*. Jakarta: Yayasan Tunas Bangsa.
- Jahja, H. Junus. 1999. *Masalah Tionghoa Indonesia: Asimilasi vs Integrasi*. Jakarta: Lembaga Pengkajian Masalah Pembauran.
- Kassim Ahmad. 1975. *Hikayat Hang Tuah; Menurut naskhah Dewan bahasa dan Pustaka*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Kuntjoro-Jakti, Dorodjatun. 1973. "Kata Pengantar" dalam buku *Penjaja dan Raja*. Jakarta: Badan Penerbit Indonesia Raya.
- Kuntjoro-Jakti, Dorodjatun. 1991. "Cukong dan Praktek Percukongan," dalam *Nonpri di mata Pribumi*, oleh Junus Jahja (ed.). Jakarta: Yayasan Tunas Bangsa.
- Lie Tek Tjeng. 1969. *Masalah WNI dan Masalah Huakiau di Indonesia*. Jakarta: Lembaga Research Kebudayaan Nasional, LIPI.

- Lohanda, Mona. 1996. *The Kapitan Cina of Batavia; A History of Chinese Establishment in Colonial Society*. Jakarta: Penerbit Djambatan.
- Lubis, Mochtar. 1978. *Manusia Indonesia; Sebuah Pertanggungjawaban* (cetakan ke 3). Jakarta: Yayasan Idayu.
- Mackie, J.A.C.; dan Charles A. Coppel. "A Preliminary Survey," dalam *The Chinese in Indonesia* (Mackie, ed). The University Press of Hawaii, Honolulu in association with The Australian Institute of International Affairs, 1976.
- Martosudiro, Slamet. 1973. "Penyelesaian Masalah Cina Perantauan Dalam Rangka Meningkatkan Pertahanan & Keamanan Nasional," dalam *Prisma*, No. 3.
- Muljana, Slamet. 2005 [1968]. *Runtuhnya Kerajaan Hindu-Jawa dan Timbulnya Negara-negara Islam Nusantara*. Yogyakarta: LKIS.
- Purcell, Victor. 1980. [1951]. *The Chinese in Southeast Asia* (2nd ed.). Kuala Lumpur: Oxford University Press.
- Pusat Pengkajian Perpajakan dan Keuangan. Pri-Nonpri dan Masalah Ekonomi. Seri Kajian Fiskal dan Moneter No. 13, 1994.
- Redding, Gordon. 1989. *The Spirit of Chinese Capitalism*. Hongkong: Billion Magazine.
- Robson, S.O. "Java at the Crossroads", dalam *BKI*, deel 137, 1981:275.
- Siahaan, Harlem. "Konflik dan Perlawanan; Kongsu Cina di Kalimantan Barat, 1770-1854," dalam *Prisma* 12, Desember 1994. Jakarta: LP3ES.
- Skinner, G. William. "The Chinese Minority", dalam buku *Indonesia yang disunting oleh Ruth McVey*, New Haven, Connecticut USA: HRAF Press, 1963. Terjemahan Indonesia makalah ini dapat dilihat dalam buku Mely G. Tan 1981.
- Statistical Pocket Book of Indonesia*, 1941, dalam Victor Purcell 1980: 386.
- Suparlan (penyunting), Parsudi. 1989. *Interaksi Antar Etnik di Beberapa Propinsi di Indonesia*, Jakarta: Direktorat Sejarah dan Nilai Tradisional, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.
- Suryadinata, Leo. 1978a. *Pribumi Indonesians, the Chinese Minority and China; A Study of Perceptions and Policies*. Singapore: Heinemann Educational Books Ltd, .
- Suryadinata, Leo. 1978b. *The Chinese Minority in Indonesia; Seven Papers*. Singapore: Chopmen Enterprises.
- Suryadinata, Leo. 1984. *Dilema Minoritas Tionghoa*. Jakarta: Grafiti Pers.

- Suryadinata, Leo. 1986. *Politik Tionghoa Peranakan Jawa*. Jakarta: Pustaka Sinar Harapan.
- Suryadinata, Leo. 1999. *Etnis Tionghoa dan Pembangunan Bangsa*. Jakarta: LP3ES.
- Suryadinata, Leo; Avi Nurvidya Arifin, dan Aris Ananta. 2003. *Indonesia's Population; Ethnicity and Religion in a Changing Political Landscape*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- Tan, Mely G. 1981. *Golongan Etnis Tionghoa*. Jakarta: Gramedia untuk LEKNAS-LIPI dan Yayasan Obor Indonesia.
- Jurnal Analisa CSIS, No. 9, 1984, terbitan Centre for Strategic and International Studies, Jakarta;
- Warta Ekonomi* (1992). Mingguan terbit di Jakarta.
- Wibisono, Jusuf. 1991. "Filsafat Oei Tiong Ham," dalam dalam *Nonpri di mata Pribumi*, oleh Junus Jahja (ed.). Jakarta: Yayasan Tunas Bangsa.
- Wijayakusuma, Hembing. 2005. *Pembantaian Massal 1740; Tragedi Berdarah Angke*. Jakarta: Pustaka Populer Obor.
- Yayasan Tunas Bangsa. 1989. *Lahirnya Konsepsi Asimilasi: Satu Nusa, Satu Bangsa, Satu Bahasa Indonesia*. Jakarta: Yayasan Tunas Bangsa.

REISLAMIZING LOMBOK: CONTESTING THE BAYANESE ADAT

Erni Budiwanti

Indonesian Institute of Sciences

ABSTRAK

Masyarakat Bayan di Lombok Utara dikenal sebagai kelompok yang masih mempertahankan tradisi dan kebudayaan setempat yang bersumber pada nilai-nilai adat leluhur. Meski secara nominal mengaku Islam, namun kenyataan hidup mereka sangat kental diwarnai oleh praktik-praktik adat yang tidak senantiasa selaras dengan monoteisme Islam. Secara kuantitatif, masyarakat Bayan bisa dikategorikan sebagai kelompok minoritas Sasak Muslim sinkretik yang masih bertahan sampai saat ini. Dalam adat-istiadat mereka, terdapat figur pondok pesantren dari Lombok Barat dan Lombok Timur yang dipimpin oleh Tuan Guru dan didukung oleh pengikut-pengikut setianya yang sekaligus merupakan *arbituren* (alumnus) pondok pesantren. Tuan Guru dan para da'i merupakan agen-agen perubahan yang menjalankan misi untuk mentransformasikan adat-istiadat Bayan yang dinilai tidak relevan dengan Islam. Misi dakwah ini memiliki dua sisi yang dilematik bagi masyarakat Bayan. Di satu pihak mereka menyentuh wilayah sakral keagamaan dan kebudayaan yang dinilai sangat sensitif, namun di lain pihak mereka juga membantu komunitas Bayan mengentaskan persoalan lingkungan hidup dan kemiskinan melalui pendidikan. Infiltrasi gerakan mereka merupakan fenomena religius-kultural yang tidak bisa dihindari oleh masyarakat Bayan. Para agen perubahan tersebut sangat diperlukan untuk memperbaiki kualitas hidup, namun sekaligus juga dikhawatirkan mengancam kelangsungan identitas kultural-keagamaan masyarakat Bayan.

Key words: adat, Islam, *dakwah*, pondok pesantren, Tuan Guru, da'i

INTRODUCTION

Bayan is one out of 10 villages of Bayan sub-district located on the north of Mataram-the capital city of West Nusa Tenggara Province. Since 2008 North Lombok has been separated from West Lombok to form an autonomous regency government, and Bayan together with Tanjung, Gangga, Gondang, and Kahyangan sub-districts are included into this new regency. Bayan refers to both sub-district (*kecamatan*) and

village (*desa*) areas. This village consists of around 4,452 people and is divided further into 10 *dusun* (sub-villages).

Bayan is also called *Bayan Beleq* or Great Bayan, referring to its position as the centre of Susuhunan Bayan realm whose territory previously included Pemenang sub-district of West Lombok, and Menange Baris of Eastern Lombok. It was where the royal palace (*dalem kampu*) of Susuhunan Bayan was situated, and the hub of important activities ranging from politics, economic, to religion and culture. A long asphalt road divides Bayan Barat and Bayan Timur - the two sub-villages of Bayan Beleq, where most of the Bayanese nobles live.

The Grandeur of Bayan Beleq is also marked by its sanctuary complex where the old adat mosque (*masjid adat*) and the ancestral funerary sheltered (*makam keramat*) are located, symbolizing early Islamisation in Bayan. Local narratives explained that the Javanese *Wali* (saint) brought Islam and built the mosque here. The *makam keramat* are named after the places comprise of *makam Sukadana*, *makam Anyar*, *makam Karang Salah*, *makam Karang Bajo*, *makam Sesaid*, *makam Loloan*,¹ and after the figures are *makam Titi Mas Penghulu* and *makam Lebai Antasalam* were key persons helping the *Wali* to spread further Islam in the areas mentioned above.

Though modern bureaucracy has replaced Bayanese aristocratic rule, traditional *adat* functionaries represented by figures like *Pemangku*, *Pembekel*, *Kiai*, and *Toak Lokaq* continues. They are the key players whose role is vital for the sustainability of Bayanese *adat*. Bayanese *adat* is unique and often withdraws outside attention. It is rare to find such a unique *adat* of Bayan in other places of Lombok. Some people even value it as *sisa peradaban sebelum Islam* (the remnants of pre-Islamic civilization) for it contains certain elements which are not prescribed in Islam. This paper attempts to discuss adat practices which have motivated others to conduct missionary activities.

¹ Sukadana, Anyar, Karangbajo, Loloan are among the villages of Bayan sub-district. Sesaid is the sub-village of Sukadana, and Karang Salah is the sub-village of Bayan Beleq.

BAYANESE CULTURAL LANDSCAPE

Adat in general can be understood as the embodiment of the local culture and tradition. Various forms and displays of local adat highlight the diversity of Indonesian culture. From one region to another adat contains its own, specific meaning and is expressed in different accentuation. The particularism of adat is aptly cited by Hefner: “the term adat has itself acquired a variety of regional usage” (1985: 38). Bayanese idiom marking varied performances of adat is “*Len jajak len setug, len gubug len adat*” (different weaving different tool and technique; different village different adat). Varied meanings embedded in adat ranges from *makanan adat* (traditional food), *pakaian adat* (traditional dress code), *perkawinan adat* (customary wedding), and *bale adat* (traditional house), to *upacara adat* (traditional ceremonies).

Adat also refers to “*care*” like in the phrase of “*care Bayan*”, meaning specific method or style typically belong to and used among the Bayanese only. It also refers to the old way (*care laeq*) i.e. the ancestral way (*cara orangtua dulu*). It was the ancestors who laid down the way and is maintained to the present. Adat thus takes the root from the past when the ancestors established the rules, norms, ways regarding to day to day activities as well as ritual habits - from managing water in rice irrigation, method of growing, fertilizing, harvesting rice, all ritual details related to rice cycle (*adat bonga padi*), to weaving technique and design (*nyesek*), and *begundem*.² It permeates into nearly every aspect of community’s life, with the result that almost all behaviour is overwhelmingly circumscribed and codified by adat (Alisyahbana: 1966).

Similarly to other ethnics, the Bayanese often emphasize *adat* as their basic identity. Adat reflects to the community strong bond which expresses the unity and harmony. It binds the whole community members with certain rule of conducts prescribed by adat. It is a binding force, representing social expectation and contentment. A Bayanese will easily be blamed as *endik tawang kon adat* (ignoring adat) when his attitude does not comply with the standardized rules of adat.

² Begundem is a customary public discussion among the village council of elders i.e. toaq lokaq, and adat functionaries i.e. Pembekel adat, Pemangku adat, Kiai adat, Kliian dusun to solve the community’s problems.

The codification of adat to some extent gives one a limited space to detach oneself either partially or completely from its regulations. An individual freedom to transform or reform adat is very much restricted. Embodied in adat is, therefore, its characteristic as unalterable, stable, fixed, and sacred (*keramat*) to some extent. It cannot be substituted nor modified with something else. The unchangeable trait of adat is aptly expressed in Minangkabau aphorism: “*tak lapuk dimakan panas, tak lekang dimakan hujan* (it does not crack on the heat nor rots in the rain).

The Bayanese create adat as the main base of their social, economic, and religious organizations. The adat was formulated and maintained through a close kinship ties. The shared ancestral lineage based on the patrilineal descent is the foundation of their kinship network. Bayanese people share *tanah adat* (communal land) for residential space and agricultural plot. Embedded in a unified living territory is the value of *tanah adat* as *tanah leluhur* (customary land is the ancestral legacy) that they should preserve. Patrilineal kins and the shared land (*tanah leluhur*) are among the community binders.

In Bayanese adat terminology, members of patrilineal descent are called the *pekadangan* or *kadang waris*. They control the family and the community as a whole who consist of son, father, fathers’ brothers, father’s father, father’s uncles, father’s grandfather, and so on. The patrilineal rule places the men in a decisive position in almost every aspect of life ranging from being the *Wali* (representative of the bride who acknowledge the marriage summon uttered by the bridegroom), taking bigger share in material inheritance, to leadership and power.

Embodied in adat is certain manner considered to be recognized and unrecognized, acceptable and unacceptable, obligatory and unobligatory, recommended and unrecommended. Adat that involves moral values, eschatological, cosmological beliefs, and the spirit cult can be equated to (traditional) religion. For examples manners concerning ethical conducts or etiquette upon entering and treating the sanctuary complex i.e. *masjid adat* and *makam keramat* are considered to be parts of *adat beragama* (customary religion). In this regard, Karin admitted that “adat embraces the whole framework of ideas and influences about moral, ethics, order, right, and justice” (1992: 15).

'BAYANESE' WORLD OF SPIRIT

The contextual aspect of the Bayanese belief includes faith and behaviour strongly related to their natural surroundings and the deceased kins. The contextual manifestation of religion in specific cultural setting of Bayan is important to discuss here. Though confessing themselves as Muslims, observance of five daily prayers, fasting, paying alms and pilgrimage are mostly absent. The Bayanese are overwhelmingly engrossed in their adat, rather than upholding the above practices. Their main concern is maintaining propitiation of the ancestors imbued with the belief in animatism or spirit beings occupied animate (forests, stone, valley, mountain, river, sea, land) and inanimate objects (village, kampong, hamlet, house, kampu) called the *roh penunggu* (guardian spirits). All of them possess supernatural power subordinated to God. They trace their ancestral origin from Adam and Eve, and acknowledged them as the eldest ancestors of all human beings. Moreover the Bayanese spirits of great-grand parents who may have died over a hundred years ago as their own lineal ancestors (*leluhur*).

Bayanese believe that the ancestors live in the world of spirit which is sacred, contrasted to the world of living descendants which is profane. Upon one's death, his/her soul moves to higher stage dwelling in a spirit world (*alam halus*) which is purified and eternal. Subsequent post mortuary rituals (*gawe pati*) conducted on the 3rd, 7th, 9th, 40th, 100th and 1000th day after burial held by the living descendants is to secure the purified position of the deceased kins. The belief in mortality of the body and the immortality (eternity) of the spirit has tied the livings with their ancestors and later deceased kins. These ties persist for one's life span and permeate into every aspect on an individual and his community activities.

The Bayanese perceive that the ancestors possess supernatural power enabling them to mediate with God. They are seen as intermediaries who are able to intercede with God and thus function to bring further the needs and goals of the livings. Ignoring the ancestors is a big taboo (*kemaliq beleq*), and this belief is strengthened by supernatural sanction (*tulah manuh* or *kebendon*) experienced by the taboo violators. Like other spirits guarding certain objects and places, ancestral spirits can be malicious and very harmful. They will send their wrath even to their own descendants if they are neglected.

The obligations of the livings to the deceased relatives and the ancestors are transcendental and immanent that includes simultaneously the past, the present, and future as linear and concurrent, as Nanda describes it:

The supernatural can be seen as part of the natural and as intervening in all aspects of life. The kin group includes both living relatives and dead ancestors. The success of ordinary undertakings in the physical world is ensured by enlisting the help of supernatural powers. Natural disasters, illness, and misfortune are believed to be caused by extra human or supernatural spirits. Natural and supernatural, human and natural, past, present, and future may be perceived as a unity in a way that violates the logic of western thought (1991: 362).

Adat in Bayan controls behaviour in relation to the spirit beings since, like human beings; they can be benevolent or malevolent, depending on how the livings treat them. Due to this belief, the Bayanese perform certain rituals to pacify them to maintain harmony and a balancing cohabitation with them. Consequently whenever they observe important days of Islam, individual rites of passage, rice production cycle, the above spirits are incorporated and invoked. Nanda aptly writes this situation as follows:

Religious practices are aimed at ensuring success out a wide variety of human activities. Rituals are performed to call on supernatural beings in the hope that they will aid particular individual or community, such as to control forces that appear to be unpredictable, such as those in the natural environment upon which human depends on survival (1991: 79).

A few days before the ceremony was taking place, the family would contact the spirit guarding the house (*epen bale*) and the kampong or village (*epen gubug*) marked symbolically by putting chewing items in the upper corner side of the house . They would also paid homage to the deceased relative, cleansing and leaving the chewing betel stuff on each of their graves (*menyapuk*), announcing their intention and inviting them to go home to join ceremonies with the livings. On the next day, they would perform the *mengolam*, where they collected the betel set on each of the grave. The *menyapuk* and *mengolam* marked the preliminary of actual ceremonies held around an individual as well as rice cycles. At the end of ceremony the Kiai rubs the forehead of every

participant with the betel juice using his right thumb symbolizing that the living participants received the blessings from the spirit beings from where the betel was collected.

The Bayanese also held the above ceremonies for the spirits of ancestral lineage resided in *makam keramat*. *Mengosap* and *Mas Do'a* are more refined formal language than *menyapu* and *mengolam* as they are directed to ancient ancestors buried in funerary sheltered complex, and are held prior to big ceremonies involving the whole community members, such as in important days of Islam (Iedul Fitri, Iedul Adha, and Maulud Nabi).³

The Bayanese have taken up Islamic practices such as circumcision, the Maulud and Ied, imbued with ancestors and guardian spirit worships, critically seen by Islamic missionaries as contravening *tauhid* (absolute monotheism).

To conclude this session I will refer to Hefner's (1985) work on the Hindu Tenggerese where he distinguishes between adat and religion. He notifies that the variety of adat in Indonesia proves that it is only a human creation. Due to this course adat cannot surpass religion. The latter has much higher position since it is descended to man through divine revelation. In his words: "because religion is God-given while adat is a man-made, religion thus must stand above the vagaries of regional custom and diverse local ways. He continued with the idea that "if there are opposing views between the two, adat must be transformed in a way that accommodates Islamic values". Similar to Hefner who put religion (Islam) above the adat, Hamka also stated that adat is ruled by religion, whereas religion (Islam) is based on *syari'ah* (Islamic jurisprudence), *syariah* takes the root from Al-Qur'an and hadith (*Adat bersendikan agama, agama bersendikan syara', syara' bersendikan Al Quran and hadith*).

If Hefner affirms adat has lower position than religion since human creation cannot surpass God's creation, Bayanese apply no clear boundary between adat and religion. Religion is seen as integral part of adat. Bayanese view religion is an embodied part of adat. *Adat istiadat*

³ Iedul Fitri is communal prayer marking the end of fasting month. Iedul Adha is communal prayer held to mark the day of sacrifice. Maulud Nabi is celebration of Prophet's birthday.

beragama is a phrase to include religion and adat as intertwining. Adat and religion is two sides picture of the same coin. In most cases, Adat is preferred and more widely practiced than Islam. The absence of nearly all obligatory practices in Islam and the veneration of spirit beings prove further that adat is sometimes placed above the syari'ah.

The confession of Islam does not necessarily mean that it diminishes adat. It makes adat even stronger and the two are cohabiting. The cohabitation of adat and Islam is obvious when Arabic prayer is uttered to carry out rituals which are not prescribed in Islam, such as *Alip*- a ritual to renovate the ancestor funerary shelters when the bamboo walls and thatch roof sheltering the masjid adat and makam keramat are faded, highly imbued with ancestral worship. *Adat* remains to be outstanding and popular apart from the admittance of Islam. Embodied in *adat* is the creation of particular (localized) ceremonial details which are not recognized in universal Islam.

Though the Pemangku of Karang Salah sub-village stated that *adat ngiring syariat* (adat follows syariah), in fact some of adat functions sustain without necessarily follow the *Syari'at*, in some instances they even contradicts such as in *mengosap*, *mas do'a*, and *Alip* or ritual of rejuvenating sacred buildings in sanctuary complex held for every 8 years. Instead of reforming the whole adat belief, Islam came to give more accentuation of adat in the use of the Arabic payer in any adat function. For the adat community in Bayan, implementation of Syari'ah, the most observable ones such as five daily prayers, fasting, paying alms, pilgrimage are almost absence. The involvement of spirit beings placed subservient to God exhibits the position of adat above the Syari'at. Instead of reforming the whole adat belief, Islam came to give more accentuation on adat in the use of Arabic prayers following adat ceremonies

Life in Bayan is highly ritualized. Ritual is ubiquitous and permeates into a single aspect or individual and community lives. Each individual life cycle is ceremonialised to mark the subsequent stages of development. – from being born, married, till died and post-death. It is also the case for the rice cycle, each of its successive stages of planting, fertilizing, insecticizing, and harvesting is always ceremonialised. Each rite of the passage is carried out to ensure the well being of a particular person,

family, and the sustainability of food stock. Arabic prayers, taken from certain verses of the Qur'an, are utilized to Islamize the customary rituals.

CONTROVERSIAL ROLE OF MISSIONARY

Ingrained in the missionary is effort of introducing and transforming indigenous people into a new set of belief and conduct. This movement, to some extent, is controversial, and invites pros and cons. In the beginning, some anthropologists disagree with missionaries who engage themselves in an activity that attempts to subvert the indigenous belief of the locals. They are often accused of destroying native culture, violating religious right and freedom. Missionaries, along with other foreign agents are often attributed as intruders bringing along with them new policies, rules, ideas which are destructive to the locals.

The hostile attitude of earlier anthropologist against the missionary role was strongly influenced by cultural relativism and functionalism (Stipe 1980). The change that the external agents brought is intrusive and disrupts the harmony of the society. The functionalist anthropologists conceived their transformative role would break the equilibrium of the society. The hostile attitude toward transformative change brought along with missionary activity, implies values that indigenous people are merely a passive recipient in the process of acculturation and modernization, as Colsons pin points:

Missionisation was a force impinged on passive recipients; functionalist anthropologists speak in degrading term about missionaries and judge them as destroyers of indigenous culture. However, they might not realize that what they see as an ideal (functional) situation may be viewed by the people as an unsatisfactory compromise (1976: 264).

Although most people value their customary ways highly, there are some among them who do not feel hesitate to change customs partly and gradually when they see that the changes would improve their living quality, as Salmon expressed: "individuals will become converts to those religious systems which enable them to better adapt to their ecological niches" (1976:62).

With the growing constructive and optimistic attitude on the missionaries' role, some anthropologists begin to value missionaries as playing the role of agents of development, cultural brokers, transformers or catalysts facilitating the locals with modernization and acculturation provided by the outer world. In short, missionary movement is viewed significantly contributing to the study on cross-cultural contacts, socio-cultural transformation, acculturation, and the dynamics of inter-cultural group dialogue and clash.

With the limitation of functionalism and cultural relativism, my study sees missionary activities not merely as the main cause of the cultural demise, but rather tries to evaluate them along the process of acculturation. It will hopefully provide new perspective on the study of cross cultural interaction between missionaries and those targeted in this mission as suggested by Mandelbaum (1989) that missiology or missionary activities have contributed to the knowledge about other culture and how acculturation takes place. In this relation Oosterwal (1978: 93) defines acculturation as “a process whereby alternative systems have inevitably replaced the old cultures and societies.

EARLY MISSIONARY MOVEMENT: LOCALISED ISLAM

In Islam missionary activity aiming at spreading and cultivating the message of Qur'an and hadith is named *dakwah*, while person carrying this mission is called *da'i*. *Dakwah* means to “invite” (in Arabic, literally “calling”) to Islam. Islam teaches that every Muslim is obliged to spread what has been taught by the prophet as much as they know, as a hadith suggests: “*baligu 'ani walau ayatan*, convey everything you have got from me (Muhammad saw), even if it is only one verse”.

Before Islam came, the Bayanese were pagan believing in ancestral deities and other spirit beings. A Javanese *Wali* (saint), Sunan Ampel, landed his vessel in 16th century at Labuhan Carik (Carik port) which is now part of the Anyar's village territory.⁴ From Labuan Carik, the *Wali* and his convoy continued travelling to Bayan Beleq where he finally Islamized the native king, Susuhunan Bayan, and his people peacefully. Taufik Abdullah (1991) writes that Islamisation throughout

⁴ The distance from Anyar to Bayan beleq is only around 3 kilometres.

the island of Java was conducted by conquering the local Kings as the epicentre of power, such when the Majaphait- a Hindu kingdom of East Java - was conquered by Sultan Agung, a Central Javanese Kingdom of Demak. Apart from conquering the local authority, Islam was also brought throughout trading activity in which traders were also the proselytizers. The way Islam is proliferated in Bayan, exactly reflects the very basic meaning of Islam i.e peace. Islam was spread peacefully throughout Sunan Ampel's personal approach toward Susuhunan Bayan. Islamisation in Lombok was not the result of external conquest, neither it was spread through out trading activities. Though there is sea port in Anyar it was never developed into trading port.

The fact that the Bayanese accept Islam from the Javanese saint, Sunan Ampel, is evidence from the spring water associated with his name and the place he comes from: Lokok Jawa, Ampel Duri, and Ampel Gading. Furthermore the sacred palm leaves manuscript (*Lontar*) written in old Javanese script, telling history of Islam and Islamisation, give further proof that Bayanese accepted Islam from Java. *Lontar* "Kawitan" and "Layang Ambia"⁵ are some of the manuscripts read in special occasions, such as circumcision and hair-shaving ceremonies. *Layang* in Javanese means *surat* or *surah*. It is an Arabic word, meaning a chapter of the Quran. *Ambia*' is also an Arabic word, meaning the messenger. *Surat Ambia*' is actually the 21st chapter of the Qur'an depicting the story of God's messengers bringing salvation for the life here and the hereafter.

Sunan Giri was another Javanese saint after Sunan Ampel involved in disseminating Islam in Lombok. Giri Menang (meaning the victory of Giri) is an area where the administrative office of West Lombok regency (*Kabupaten Lombok Barat*) is located. The name of Giri Menang symbolizes his successful mission in propagating Islam throughout the island. Sunan Giri's mission was later continued by his grandson, Sunan Prapen, known also as Pangeran Senopati.

⁵ *Lontar Kawitan* describes the story of Prophet Muhammad's early childhood until his prophecy. According to one of the Pemangkus: included in this *Lontar* is a prayer of remembrance about the origin of human beings and the creation of the universe. This prayer states that God had created the Nur Rahmat before the universe was created. Nur Rahmat is believed to be the soul of prophet Muhammad.

The Bayanese conversion to Islam is also evidence from the word Bayan itself. The Karang Salah Pemangku explains that “*Negareng Suwung*”⁶ was the original name of Bayan. Bayan is an Arabic word literally means bright light, symbolically connotes to clear explanation. The name of Bayan is given after the King and his subjects became Muslims. The Karang Salah Pemangku illuminates further that the word Bayan is associated with: i) *Bayanudin*, taking the root from the words *Bayan* (explanation) and *din* (religion), meaning clear explanation of religion i.e. Islam, ii) *Bayanullah* stemming from the words *Bayan* and *Allah*, meaning the explanation coming from God i.e. *firman* (God’s words) or *wahyu* (divine revelation descended down to Muhammad saw) i.e. the Qur’an, iii) *Nurul Bayan* that derives from the word *nur* (the light) and *Bayan* (explanation), meaning the enlightenment i.e. the Qur’an.

TGH-Tuan Guru Haji Abdul Karim stated that Bayan marks Islamisation. He admitted that “Bayan” is the only place in West Nusa Tenggara province taking its name from the holy Quran. There are 3 Surah (Chapters) of the Qur’an, as he continued, mentioning the word “Bayan” i.e. Surah Ali Imran: 138, Surah Ar-Rahman: 4, Surah Al Qiyamah: 19. He concluded that by bearing the name “Bayan”, “the Wali expected this area can be the centre of Islam followed by other parts of Lombok.

Different degrees or qualities in the ways Islam is absorbed, accommodated and domesticated in the local cultural context have created two religious groupings i.e. Wetu Telu and Waktu Lima (see Albert Freeman 1983, Albert Polak 1978). Freeman describes Wetu Telu as a community that does not regard the five pillars of Islam as binding and continue to acknowledge the *adat* as the guiding principle for action. To him, this shows that the process of conversion to Islam has not yet progressed greatly. Moreover, he adds an interesting notion that their *adat* and their faith are closer to those of the Sasak Boda and of Hinduistic Balinese, than to those of Waktu Lima. Wetu Telu only differs in the obligation of circumcision or *khitan* which is not obligated to the Sasak Boda and the Hinduistic Balinese. Leeman characterises Waktu Lima as Muslims who have abandoned their faith of everything

⁶ Negareng is negara or state. Suwung means silent. Negareng Suwung refers to a silent state since the population growth was still very limited, not so many people were around.

pre-Islamic and orientate themselves conscientiously towards the doctrine of the prophet. As is expressed through the number five (*lima*), they observe the five pillars of Islam.

Apart from the above classification, the Bayanese do not really recognize themselves as Wetu Telu though their religious belief and practices are closer to this group. And so for those embarking on missionary, they do not explicitly claim themselves as Waktu Lima though their religious traits resemble to this group. It is likely that this dichotomy is used by observers to differentiate the two religious groupings.

LATER DEVELOPMENT OF DAKWAH: EXPANDING PESANTREN CIRCLE

Nowadays Tuan Guru and his loyal disciples continue the Wali's mission of propagating Islam. If the Wali worked to lay the foundation of Islam, Tuan Guru's mission is oriented to purify elements of adat which are irrelevant to Islam. The latter is driven by the fact that adat has gained greater popularity and been more widely practiced than *Syari'ah*. The propitiation of ancestors and other spirit beings, virtual absence of the obligatory practices (praying, fasting, paying alms, pilgrimage) and ignorance of Islam's abhorrence of alcohol are some of the reasons for Tuan Guru to embark on missionary (*dakwah*) activities

Tuan Guru leads *dakwah* within the Wetu Telu stronghold by building pondok pesantren and *madrrasah* to raise the true Muslim doctrine. Among them, discussed below, are TGH (Tuan Guru Haji) Safwan heading the Nurul Hakim Pesantren in Kediri of West Lombok, TGH Abdul Karim founder of Nurul Bayan Pesantren in Anyar, North Lombok, the delete TGH Zainuddin Abdul Majid leading the Nahdlatul Wathan (NW) of East Lombok, and the delete TGH Zainuddin Arsyad leading the Marakitta'limat in Lendang Mamben of East Lombok

Tuan Guru who, after the pilgrimage and undertaking intensive study at Mecca, attempted to impart true knowledge of Islam in his home village. The growth of their Islamic class, marked by pupils (*santri*) throughout and outside the island of Lombok, representing their increasing influence. Activity of Tuan Gurus is not limited within the boundary of their pesantren. They develop branches of their pondok pesantren in other areas of Lombok. Though NW has been divided into

two pesantren,⁷ the delete TGH Zainudin Abdul Majid has significant number of followers in the sub-district of Bayan, mainly in the villages of Bayan, Anyar, Loloan, Sambu Elen, and Senaru.

The main headquarter of the delete TGH Zainuddin Arsyad's pondok pesantren, Marakitta'limat is in Mamben Lauq of Wanasaba sub-district, East Lombok. In Bayan his followers and the branches of his religious education spread mainly in Lokok Aur and Ancak sub-villages of Karangbajo, as well as in villages of Anyar and Sambu Elen. He is succeeded by his third son, TGH Hazmi Azhar. Both TGH Zainudin Abdul Majid and TGH Hazmi Azhar trusted the operation of the branches of their pondok pesantren and madrasah to their disciples

TGH Abdul Karim runs the biggest Pondok Pesantren i.e. Nurul Bayan in the sub-district of Bayan and in North Lombok in general. It is located in *dusun* Telaga Bagik, *desa* Anyar accomodating 270 pupils. Unlike the other Tuan Guru who develops branches of madrasah and pondok pesantren, he focuses his learning and teaching activities in Nurul Bayan only. All of his pupils live in the dormitory of the pesantren (*mondok*) while undertaking their study.

TGH Safwan, founder of pondok pesantren Nurul Hakim, Kediri, does not establish branches of madrasah and ponpes in other areas of Lombok. Instead, he assigns the alumni (*arbituren*) of Nurul Hakim as missionaries working on the grass root level of the community (*da'i lapangan*). Wherever he places his da'i, he builds mosques and madrasah for the locals targeted in the missionary. Table 1 displays number of da'i with his missionary area. There are 32 da'is working in various villages of Bayan and Kahyangan sub-districts. In 1970s TGH Safwan also disseminated his da'is as far as Sumbawa, Dompu, and Buru island with the financial aid from the Department of Religious Affairs and Rabita'al Islami based in Saudi. Since 1980 he has been concentrating his dakwah in North Lombok, especially among villagers living in critical areas marked with poor sanitation, low living standard and education. He wants to prove that his mission is not merely directed to increase their religious commitment, but also to improve the quality

⁷ NW Pancor is led by Umi Rahun and NW Anjani by Umi Rahunun. They are both daughters of the delete TGH Zainuddin Abdul Majid.

of their livelihood, to achieve economic prosperity and well-being. For this reason I will look particularly at dakwah activity of TGH Safwan's da'i.

TGH Safwan Hakim is also the head of MUI-Majelis Ulama Indonesia (Indonesian Ulama Council) of West Lombok, and Ketua Forum Kerjasama Pondok Pesantren (Pondok Pesantren Cooperation) of NTB. He has developed wide networking, making cooperation with several other institutions in accelerating his missions, such as with the provincial and regency governments, DDI (Dewan Dakwah Islamiyah), MDI (Majelis Dakwah Islamiyah) in Jakarta. The former Head of West Lombok regency (*Bupati Lombok Barat*), Lalu Mujtahid,⁸ had permitted him to build mosques, madrasah, and assigned da'i within the sub-district area of Bayan, whereas DDI and MDI provided free training for newly appointed da'is before embarking their mission.

In Bayan the da'is assigned by TGH Safwan live among the villagers while educating their children to become loyal disciples expected to take upon themselves the missionary in the future. Ustadz Awiz was the first da'i working in Bayan in 1984 around a year before being replaced by Ustadz Zam in 1985. The latter was assisted by Ustadz Fitrah a year after his assignment, and both of them taught in the madrasah Sanawiyah Babul Mujahiddin, besides alternately leading the congregational prayers and giving sermons in the two mosques. TGH Safwan built the "Albayani" mosque in 1984 in Karang Bajo, and the "Alfaruq" in 1993 in Bayan Barat. The Al-Bayani mosque was located a few kilometres away from the Sanctuary complex. The Alfaruk, the pondok Pesantren and Madrasah Sanawiyah Babul Mujahiddin, and the da'i houses are situated in one compound.

It was Ustadz Zam and Fitrah who used to activate both the Al-Bayani and the Al-Faruq mosques alternately, allowing people of different sub-villages to conduct Friday prayer at the nearest mosque. The Albayani mosque is for people living in Karang Bajo, while the Alfaruk mosque is for those living in Bayan Barat and Bayan Timur. However, when

⁸ Bayan was under the administrative control of West Lombok regency (Kabupaten Lombok Barat) when TGH Safwan built mosques, madrasah, and assigned his da'is here. TGH Safwan had a strong, personal relationship with the ex Bupati Lombok Barat, Lalu Mujtahid, who had become the Bupati (head) of West Lombok since 1985. He was elected to take the second term of his office as Bupati Lombok Barat. TGH Safwan and his followers were among his strong political supporters for his second appointment.

Karangbajo became an autonomous village, separated from Bayan Beleg in 2008, Ustadz Ambal and Zani, replacing Ustadz Zam and Fitrah,⁹ left the management of the Al-Bayani mosque to the Karangbajo people, and they concentrate more on the Al Faruq mosque and Madrasah. Since then it was left abandoned for the Karang Bajos like the Bayanese were not regular prayer attendants of the mosque.

Rather than the locals, the Al-Bayani and the Al-Faruq absorb attendants more among the local migrants. Regular Friday prayer congregation was participated by less than 40 people. Regarding to the limited observers, the da'i referred to Hanbali madzab¹⁰ allowing less than 40 people to conduct this obligatory communal prayer. He said that it would be impossible to follow the Syafi'ite madzab strictly, defining at least 40 men to hold Friday prayer. In his religious understanding one is not supposed to rigidly commit to one *madzab* only, and is thus allowed to swing flexibly from one *madzab* to the other depending on the circumstances. In his words: "The Friday prayer would never be conducted if the da'i attach to the Syafi'ite. In his opinion it is better to have a limited number of Friday attendants, rather than not having it at all".

Besides as a place of worshipping, mosque was also an informal class for children, kids, and teen agers to learn the Qur'an, held after the dawn and evening prayers. This helps them to recognize Islam in their very early age as da'i Zam clarified:

The earlier they recognize rules and obligations established in the Qur'an, the better it will be. Their parents are lacking knowledge about the Qur'an, due to this respect they cannot be expected as the transferor of Islamic knowledge. Their limited understanding on Islamic rules and practices are apparent from the vacuous observance of Islamic pillars in their daily lives. By allowing children into this class, parents have let them to learn new thing that their parents might not know about it. When they are grown up all of these rules might have taken a deep root in their mind set and manifested in their everyday life.

⁹ Except for the Tuan Guru, all of the names of the Ustadz are not their real names.

¹⁰ Madzab is school of law. In Sunnite Islam there are four schools: Hanafi, Hanbali, Maliki, Syafiite. Muslim refers to one of this thought.

The adat mosque in Bayan usually opens and used upon the celebrations of important events, such as *Maulud*, *Maleman Likuran*, *Maleman Pitrah*, *Sembahyang Lohor Jum'at*¹¹ and *Ied* where the Kiai perform communal prayers. Commoners are not allowed to enter the old adat mosque as rituals and prayers held here are performed by the Kiai only. It is an exclusive worshipping place of the Kiai adat. Having learnt that the adat mosque of Bayanese is mostly close and locked and exempted from the public, the *da'i* feels obliged to teach the local Bayanese about how a mosque should ideally function. Part of the *dakwah* activity is to introduce mosque as a place for worshipping, learning, preaching, and public meeting for discussion and commemorating important Islamic events, such as *Isra' Mi'raj*, *Maulud*, *Nuzulul Qur'an*. Tuan Gurus are usually invited to deliver sermons in these commemorations. The *da'i* also teaches the value that mosque should be accessible for everybody, regardless of their age, gender, occupation, social status and rank.

The *da'i*s focus their activity more on the behavioural change of the young generation. However, since most kids stop learning Qur'an when they finish primary (grade 1 to 6) and junior (grade 7, 8, 9) schools, it cannot be guaranteed whether they would keep practicing what the *da'i*s had been taught to them. Those coming from the better off parents continue to Senior High School (grade 10, 11, 12) at Mataram and Anyar - capital city of Bayan sub-district, while those quit from school for economic reason remain at home helping parents with their household or work in the farm. Qur'anic study at the *da'i*s mosque seem to produce temporal change since when they quit, they will be under the parental control and guidance. When they are among family and neighbours they will back into the adat style.

The Madrasah Sanawiyah Babul Mujahidin was a formal religious school at junior level, starting its classes after *Dzuhur* prayer and before *Maghrib* or around 12 until 4 pm. Free admission at Madrasah Sanawiyah is intended to give an opportunity for the poor Bayanese families to achieve higher education. When they finished at this school, again they are offered to take the *Aliyah* (grade 10, 11, 12) and STAI-Sekolah Tinggi Agama Islam (Islamic College) for free in the Pondok Pesantren of Nurul Hakim.

¹¹ Instead of weekly Friday sermon, the Bayanese recognize *Lohor Jum'at* – communal prayer held by the Kiai adat when catastrophes occurred, such as flood, earth quake, eruption, epidemic. The *Lohor Jum'at* is observed to drive them away.

Despite of the exemption from tuition fee, most Bayanese' parents show lack interest in continuing their children education at the above institutions. In 2011 the Madrasah Sanawiyah (grade 7, 8, 9) Babul Mujahidin Bayan had only around 38 children. They are mostly the migrants 'children living in the near hamlets of Ancak and Lokok Aur which are around 2 kilometres away from the Madrasah. Parents who are conservative and highly respect their adat are reluctant to let their children entering Islamic school offering curriculum that does not meet with the terms of adat. The better off family prefers to send their children in Anyar or Mataram for higher learning.

MISSIONARY TARGET: TOUCHING THE CULTURALLY SENSITIVE ISSUE

In the last two years, there seems to be a slight change in the way dakwah is carried out in Bayan. It is not only dominated by the TG with the da'i graduated from his pesantren. It begins to involve the locals. Since 2010 the Headmaster of Madrasah Sanawiyah Babul Mujahiddin is a native Bayanese residing in Bayan Barat. There are also three other Bayanese engaging themselves in teaching activity in Madrasah Sanawiyah Babul Mujahiddin. They are Raden Pina SPdI,¹² Denda Ifa SPdI, Talib SPdI, and Bisri. SPdI is an academic title given to those graduated from STAI- Sekolah Tinggi Agama Islam Nurul Hakim, Kediri. Hasan Basri is still completing his study on this institution. TGH Safwan mentioned the reason for recruiting the locals in missionary as follows:

Madrasah Sanawiyah Babul Mujahidin does not belong to Nurul Hakim (NH), neither a branch of NH. Formerly both the school headmaster and teachers were mostly the da'i since the locals were not yet ready nor having adequate capability to take care of madrasah professionally. However, when they finished study here (pondok pesantren Nurul Hakim) and are qualified to teach, we pass it on them. The da'is of NH now plays supporting role, and no longer act as school head master

His statement shows that TG has been strategically preparing the locals to participate in the process of dakwah, enabling them to continue

¹² SPdI-Sarjana Pendidikan Islam - is the title for those taking Islamic education which is equal to BA (Bachelor degree).

or take upon themselves the missionary in the long run. TG has also been selectively chosen them among the family of leading adat figures. Raden Pinadi is son of the delete Kiai Raden Salivate of *dusun* Sembilan, Hasan Basri is son of Amaq Itramaya- Kiai santri living in *dusun* Padamangko, and Sumawi is son of Kiai Ketib living in Bayan Timur, Abdul Mutholib is son of Amaq Itralip- the Kiai adat of *dusun* Barong Birak, Sambi Elen¹³ village).

The story below tells the experience of Ustadz Talib, before being assigned as a da'i at Barong Birak:

I was only about 12 years old, and still on the grade 6 of Barong Birak elementary school. I was very close to Ustadz Adnan, assigned by TGH Safwan since 1998. He taught me a lot of things about Islam, something that I never learnt before from my parents, such as how to take ablution, to read the Qur'an, to pray, and even fasting though doing it on and off (one day praying and fasting and the other day not). I was having a very good time, because the learning situation was relaxed and casual, allowing me to play with other kids after school time. Ustadz Adnan accompanied me home after finishing *pengajian* and the Isya prayer, and became regular visitor of my family. After quite some time he asked something that stunned my parents. He wanted to take me away for further study at Nurul Hakim in Kediri, West Lombok. It never crossed into my parents' minds that his regular visit would end up with a difficult choice for us to make. He had to assure my parents for around three months: "*Amaq dendeq tepikerang biaye, pokok terimaq wah jari doang*" (you do not need to worry about the cost), before he could get their approval and finally brought me to Tuan Guru. When I was living in pondok to do my secondary and tertiary education, Tuan Guru Safwan had generously supplied my daily expenses.

After being graduated from STIA, Tuan Guru then enrolled him in Lembaga Ilmu Pendidikan Bahasa Arab in Jakarta to learn Arabic for 6 months prior to his assignment as da'i in his home village.

¹³ Sambi Elen reviosly was the *dusun* or sub-village of desa Loloan. Since 2008 it has become an autonomous village, separated from Loloan.

As far as adat is concerned, even the locally-assigned da'i (*da'i asli Bayan*)¹⁴ found that it was not easy to teach something against adat. Ustadz Talib told his story below:

I was not yet assigned as a da'i, but was given a good chance to practice dakwah whenever I went back home for school holidays. Most villagers are either my distant or close relatives from both my father and mother sides. Since I knew nearly every one personally, I thought I could talk more freely and frankly. I was young, ambitious, and idealistic who was not only eager to learn but also to tell everybody things that they should know to be a good Muslim. I was sad to find that nearly all villagers were unable to read the Qur'an. Even some Kiais, who know how to read it, did not teach others. Most Kiai treated the Qur'an, the *Lontar* merely as ceremonial tool, reading it as part of the required ritual details, without a need to understand the meaning. When the ceremony was over, the Qur'an would never be touched until the next ceremony comes. For this reason, I was suggesting them to read the Qur'an more frequently including its meaning, rather than reading it on certain occasions only, such as on "nelung" (on the 3rd) "nyiwak (9th day) after burial. After that, some villagers hesitated to come for my next sermons. They were reluctant to remind me instantly because of the kinship ties although they viewed that I was undermining their adat.

Ustadz Talib faced challenges from his own kins for introducing new value contravening the adat. His relatives conceived him as "strange man" trying to undermine adat. Though Ustadz Talib was not very successful in bringing his mission among the elderly people, he was given a chance to teach the children in the mosque built by Tuan Guru Safwan. It was much easier for him to instil Islam among the young than the older generation since the latter has strongly attached to the codified system of adat.

Ustadz Talib was not the only da'i touching sensitive issue when bringing the message of Islam causing collective denial among those

¹⁴ *Da'i asli Bayan* is natively born in desa Bayan or other villages within Kecamatan (sub-district) of Bayan, distinguishing them from other da'i coming from outside Bayan (*Da'i luar Bayan*).

venerating adat. He told another incident when the locals stood up and left the mosque, before the preacher- the Ketua KUA Kantor Urusan Agama (Head of Religious Affair Office) finished his preach. He asserted on the necessity of presenting *Wali*¹⁵ during the marriage oath. The importance of conveying true message of Islam has, to some extent, devalued the practicality of adat, and this eventually leads to social discontent. The da'is see that Bayanese' value preference on adat has prevented them from practising Syari'at. On the other hand, the locals viewed that the da'is, throughout their sermon and preaching, attempt to weaken the role of adat.

Narratives on Ustadz Pina's father mortuary, depicted by Ustadz Ambal, display further the uneasy cohabitation of adat and Syari'at. It was told that Raden Pina wanted to bring his father body to the nearest mosque so that he and his friends could perform prayer (*sholat jenazah*) showing their last respect. This idea was considered "unusual", "uncommon"¹⁶, and was refused by his close and distant relatives. Bayanese adat defines only the Kiai adat who can lead the *gawe pati*¹⁷ (a series of

¹⁵ In Islam the presence of *wali* is compulsory to legitimise the marriage. *Wali*, literally means the representative, is the patrilineal kins of the bride. He can be her own father, her father's brother, her brother. The presence of *wali* is among one of the prerequisites of a legal marriage in Islam. In Bayan, *merarik* (eloping the girl) is a preliminary process of the adat *metikah* (marriage customary) in which the girl is kidnapped and hidden in one of patrilineal kins' home of the future groom. Though the patrilineal kin of the groom conducts *nyelabar* (reporting the girl's parents after the elopement), the marriage solemnation can be done only a few days after the elopment. The marriage oath usually takes place in the groom's patrilineal family by inviting a kiai without necessarily presenting the *Wali*.

¹⁶ The Kiai adat performed ritual prayer for the death in the house of the deceased family. Usually the dead body is laid on the *berugak* where the death body is laid, bathed, and wrapped with white cotton. A *berugak* is a wooden structure which is composed of a raised floor about two metres high above the ground with a roof supported by four or eight posts. The *berugak* is used for the reception of guests, social gathering, meeting and discussion (*begundem*), lying down and bathing the corpse, sleeping. Individual ceremonies are usually celebrated in the *berugak* where the Kiai, toak Loakak, pemangku perform communal eating.

¹⁷ *Gawe Pati* (death and post-death rituals) ranging from the day of burial (*nusur tanah*), to the third (*nelung*), the seventh (*mituq*), the ninth (*nyiwak*), the fortieth (*matang puluh*), the hundredth (*nyatus*), and one thousandth (*nyiu*) day after one's demise.

¹⁸ *Gawe urip* consists of i) buang au (birth ceremony), ii) ngurisang (hair-cutting), iii) ngitanang (circumcision), iv) merosok (tooth filling), merarik (elopment) and *metikah* (wedding). *Buang au* literally means throwing the charcoal ashes, previously laid under the bed of the new born baby to warm up its room. It is a ritual to declare the baby's name, besides a cleansing ritual for the baby marked with throwing the charcoal ashes and performance of *bedak keramas*. In *bedak keramas* the Kiai rubbed the foreheads' of the baby and its parents with *ramuan* (ingredients) of *bedak keramas* that consists of a mixture of coconut juice, chicken blood, and betel juice placed in coconut shell.

ceremonial conducts performed for the deceased) *gawe urip*¹⁸, (a set of ritual activities held within one's life), and *ngaji makam*¹⁹.

Included in the dakwah is the use of mosque apparatus for preaching, such as the loud speaker, and the amplifier magnifying the da'i's voices to reach bigger audience inside and outside the mosque. On the beginning of missionary activity, the locals were not used to hear the *adzan* (a call to prayer) throughout the loud speaker and amplifier of the mosque at the down time. Those living close to the mosque were getting annoyed with the "adzan noise", and for being intentionally wakened up "too early" in the morning, while doing the down prayer is not their habit. They stoned the mosque as a sign of disagreement.

Another example was when a da'i brought the message on the necessity of maintaining cleanliness (*thoharoh*) on his Friday sermon, suggesting parents not to let their children to urinate wherever they played around, and teach them to wash up afterwards. At night some people stoned his house damaging his roof and window glasses. The locals were embarrassed by the way the da'i conveyed his dakwah, since he had touched personal matter i.e parents' failure on children's toilet training, and magnified this problem publicly to audience inside and outside the mosque through the mosque's loudspeaker. This way was considered as *endiq tawang kon adat*. Mentioning private matters and voicing them in public sphere are strongly sensitive. However, this incident taught a lesson on cultural sensitivity, and making him and other da'i to be more careful in delivering sermon.

The da'i' were seemingly lacking of experience and social skill to persuade the locals. Instead of making a personal approach, they tend to depend on the mosque and madrasah as the centre of their dakwah activities. In spite of working outside the mosque and madrasah, the da'i expects the locals to come to them and follow their activities held in these institutions. The activity of dakwah is mostly confined within this vicinity.

¹⁹Ngaji makam is ceremonies connected with the rice growth conducted from the time of planting (ngaji makam turun bibit), fertilizing and spreading pesticides to prevent rice diseases and locusts attack (ngaji makam tunas setamba), and at the time of harvesting the crops marking a thanks-giving ceremony and people's expectation (prayer) for better rice production in the next season (ngaji makam ngaturang ulak kaya).

The community bond to adat seems not to be the sole factor leading to the low acceptance of the dakwah. Method and procedure of spreading the dakwah also contribute to the lack of interest to the Islamic discourse brought by the da'i. In the early period of missionary, Ustadz Zam & Fitrah were reluctant to take up invitations whenever a family invited them for individual rites of the passage. They told the main reason for not attending was dietary taboos that they strictly maintained. They were never sure whether the beef, cooked for these events, was slaughtered according to the prescribed ways of Islam. They further explained that locals were accustomed to mix the blood of slaughtered cow and chicken with vegetables as part of the main dish, and served rice wine (*aik poteng*) as appetizer and desert. Since food was not offered only to the guests, but there was also food-offering for the ancestors and guardian spirits, fulfilling adat invitation, in their opinion, would mean to justify or give further legitimation of the adat belief.

Though the da'is reside in the heart of Bayanese enclave, they tended to disengage from the social surrounding by preventing themselves from any adat invitation. Distancing themselves from the adat activity would further mean that they isolate themselves from the rest of the community members. The isolation sometimes put the da'is in difficult situation when they required urgent help. Such when Ustadz Zam's wife was about time to deliver her baby. At night he had to walk to Ancak – a hamlet around two kilometres away from Bayan Beleq - to pick up a mid-wife since he was reluctant to ask help from the locals. During the harvesting season he completely depended assistance on the madrasah pupils to guard the rice crop alternately before and after they were harvested, piled it into rice sacks and transported to his residence.

Unlike the early mission, conducted by Ustadz Awisah, Zam, and Fitrah who were valued as overemphasizing precepts like *halal* and *haram*, the later mission led by Ustadz Ambal and Ustadz Zani applied a slightly different approach in dealing with the locals. Ustadz Ambal, for instance, never hesitates to come whenever he is invited by the locals to attend any adat function. He admitted that it is culturally sensitive to refuse their invitations. It would be valued as a denial not only toward their hospitality, but also to their adat system as a whole. Fulfilling an individual or social invitation (collective work), is a matter of giving

one's "share". In an adat community marked with strong kinship ties and cooperative work (*gotong royong*), one's value is defined in terms of his share.

Ustadz Ambal applied different religious understanding from that of Ustadz Zam, regarding to the served food, as he explained:

The Bayanese should be treated as Muslim brothers (*ikhwanul Muslimin*), because they believe in the Qur'an, and thus should be helped in the process of becoming a better Muslim. If God allows Muslims to eat the food of *ahlul kitab*²⁰ (*makanan ahli kitab adalah halal*), it is even so for the Muslim brothers. Their hospitality and generosity to invite and serve meal for us should also be highly respected as the way we treat the *ahlul kitab*.

In the beginning, Ustadz Ambal was treated like the other guest, but as the relation develops, he was given the role as prayer reader - a position that previously was on the hands of the Kiai adat only. This, according to him, was an opportunity that never be given to other da'is working before him. He told proudly a story when one family asked him to give prayer upon a death of a relative. After the Kiai adat performed the burial ceremony²¹, Ustadz Ambal did the *talqin* and giving the *takziah*. In doing so he sounded a call to prayer (*adzan*) followed later by the *talqin* reading²². *Takziah* is a speech dedicated to the family and friends of the deceased at the grave site, after burial finishes. The Ustadz was given a chance after the adat was accomplished. Similar opportunity was also been offered to him for other ritual events such as circumcision, hair shaving and naming ceremony. In this occasion he led dizikir or the remembrance of God's name that included the *tahlil* (there is no other gods than Allah), *tahmid*, *tasbih* (praising God's name). Ustadz Hambali has successfully initiated new approach enabling him and other da'i to

²⁰ Ahlul Kitab are people of the book, those who inherited the holy books from the following prophets: Injil (bible) for prophet Isa, Dzabur for prophet Daud, Taurat (Toorah) for Moses.

²¹ This ranges from bathing, to wrap the body in white cotton, put it in the coffin and bring the corpse to the grave site.

²² The talqin reading was intended to teach the deceased and the livings that two angels would come to the dead person after his/her families, friends, neighbours left the burial site to ask about "who is thy God, "what is thy holy book", "whom thy follow", "who is thy leader". The livings attending the burial are reminded by the talqin that one day they were also going to die and facing similar questions. Muslims believe that those committing good deedb during their life will easily answer these questions, and thus would obtain happiness in the purgatory.

take up certain role in the adat community; though it is limited on a few family circles he is acquainted.

DAKWAH AND ENVIRONMENTAL PROJECT

Apart from the goal of reforming religious ideas, TGH Safwan has also involved in community development project working for the betterment of the locals' living quality. The da'is, working as the extension of his hands, has provided him with social network to identify issues and collect information throughout the whole villages. The da'i working in the village of Segenter, Ustadz Ali and Ardi, for example discovered that villagers here had problem with water supply, forcing them to travel a long distance to collect water for various household needs. Based on this report, TGH then took the initiative to build pipes and water reservoir inside the mosque complex with the financial aid from the Rabita'al Islami, allowing people to fetch water of the mosque. In due course more and more villagers gradually became regular mosque attendants.

Since 1980 Tuan Guru Safwan has successfully distributed million of seeds in other pondok pesantren, and various places of Bayan with the help of the da'i. TGH Safwan working with the Gerbang Emas-Gerakan Membangun Ekonomi Masyarakat, an environmental organization funded by the Provincial Government, has grown various seeds such as *jati* (*Tectonia grandis.*), *jati putih*, and *mahoni* (*swietenia mahagoni*) and distributed them in some critical areas of Bayan. His biggest plantation project is in *Dusun Banteq* of *Desa Akar-Akar* of *Kecamatan Bayan*. Assisted by his disciples and by working together with the locals, they maintain more than 50, 000 *jati* and *mahagoni* trees. His long and arduous works had rendered him the *Kalpataru*²³ awarded directly by President SBY in the Presidential palace, Istana Merdeka, Jakarta on the 7th of June 2011.

Giving the reason to get involved in environmental project, he stated 5 major values: i) *hibzul nafsi* (take care of the soul), do not hurt, do not

²³ Every year kementerian Lingkungan Hidup, Ministry of environment, provided a trophy, hadiah kapaltaru for individuals and institutions making ecological achievement. Every province is given the chance to select a nominee based on the criteria made by the Ministry. And Pondok pesantren Nurul Hakim was one among the other nominees winning this trophy.

kill, ii) *hibzul nasab* (take care of family, blood links), so that you know exactly who you are, your own relatives who would succeed you and fulfil your hopes, iii) *hibzul mal* (take care of property and belongings) for the continuity and well-being of your *nasab* in the future, iv) *hibzul akal* (look after your mind), think for the betterment, v) *hibzul bii'ah* (look after the environment) since all the living creatures are mutually dependant. Preparing seeds and growing them is the fifth elements of his belief.

He also cited two hadith justifying his green movement: “grow trees even dooms day will come on the next day. Even if you are going to die tomorrow, if you still have seeds in your hand, you should grow them”. “Good living means a life that is useful for others, while bad living means a life that damages or is detrimental to others”. Cultivating trees, in his religious thought can be included “*sodaqah jari'ah*”²⁴, meaning a good deed that will prosper its doer and renders him/her an unlimited “reward”.

Apart from religious mission to purify the adat belief, da'i and Tuan Guru had also performed important role as development agents mediating and accelerating the central government policy for “green living” to the very bottom of village community. This is one among so many ways to overcome global warming and to provide the locals with a better living environment.

CONCLUSION

The dakwah activity to disseminate Islam is never considered to be a complete task or mission accomplished. This activity, pioneered by Javanese Walis, Sunan Ampel, Sunan Giri, and Sunan Prapen, were successfully but only nominally converted the locals. There seems to be different degrees or qualities in the ways Islam is absorbed, adopted, and practiced in everyday life. Though Islam has become the religion of the community, it does not remove the old customary (adat) belief strongly imbued with spirit worship. Instead of decreasing the outstanding role

²⁴ Among the attitude or behaviours considered to be amal or sodaqoh jari'ah are: i) spreading useful knowledge, making discovery and invention from which any body can take advantage out of such knowledge and invention, iii) building institution or organisation benefiting its users (such as hospitals, orphanages, roads, bridges, schools, etc), iii) prayer of a pious son/daughter marking successful parenting.

of adat, the acceptance of Islam though only partially, even strengthens the applicability of adat. This is obvious from the prayers adopted from Qur'anic verses to Islamize the adat rituals. As Cess van Dijk argues: "when Islam came, it was confronted with already well established societies with elaborate social structure and deeply rooted beliefs. Islam became the official religion of these societies, but it did not prove easy to replace the old beliefs and customs (1984: 7)".

The basic religious syncretism lays on the preservation of ancestral customary belief alongside partial acceptance of Islamic tenet. The co-existence and intermixed practices of the two portrays startlingly unique picture of adat in Bayan, especially when it is compared to the ideal standard of Islam practiced in Arabic countries. As a result the expression of religiosity ("Islamism") in Bayan was never being the same compared to other Muslims living in different parts of Lombok. The invocation of ancestor and the guardian spirits is the main fundamental thing that differs Bayanese from other Muslims.

Bayanese syncretism had instigated the charismatic, and inspirational leader i.e Tuan Guru, to impart pure Islamic teachings. The mission of propagating Qur'anic Islam initiated by the Javanese saints is now continued by Tuan Guru assisted by his loyal disciples who mostly graduated from his pondok pesantren. The current dakwah attempts to involve locals in the teaching and management of madrasah by offering free education to the locals to take higher Islamic learning in Pondok Pesantren Nurul Hakim, Kediri. In spite of free exemption of higher education, Bayanese show lack interest in taking up this opportunity. Only a few of them had taken up this offer especially after the da'i had made untiring effort to persuade their parents.

Tuan Guru is an outstanding figure whose domain is not limited within religious sphere, but is exceeded to accelerate the global need for maintaining ecological balance. Tuan Guru Safwan was the only pondok pesantren figure in West Nusa Tenggara island that successfully brought his environmental concern to the fore, and target it as fundamental part of his sustainable missionary movement. He and his loyal disciples, supported by the government, act as both religious reformers and environmental protagonists.

BIBLIOGRAPHY

- Abdullah, Taufik. 1991. *Sejarah Umat Islam Indonesia*. Jakarta: Majelis Ulama Indonesia.
- Ali, A. Mukti. 1970. *The Spread of Islam in Indonesia*. Yogyakarta: Yayasan Nida
- Alibasah, Margaret M. 1990. *Folk Tales from Bali and Lombok*. Jakarta: Pradnya Paramita.
- Alisyahbana, Takdir S. 1966. *Indonesia: Social and Cultural Revolution*. Kuala Lumpur: Oxford University Press.
- Avonius, Leena. 2004. *Reforming Wetu Telu: Islam, Adat, and the Promises of Regionalism in Post-New Order Lombok*. Helsinki.
- Cederroth, Sven. 1981. *The Spell of Ancestors and The Power of Makka: A Sasak Community on Lombok*. Sweden: Acta Universitatis Gothoburgensis.
- Dijk, Cees van. 1984. "Islam and Socio-Political Conflict in Indonesian History". *Social Compass*. Vol. 30, No 1. pp 5-25.
- Fox, J.J. 199. "Ziarah Visits to the tombs of the Wali, The Founders of Islam on Java". In M.C. Ricklefs, ed. *Islam in Indonesian Context*, pp 19-36. Australia: Centre of Southeast Asian Studies Monash University.
- Freeman, Albert. 1989. *Internal and External Factors of Socio-Cultural and Socio Economic Dynamics in Lombok (Nusa Tenggara Barat)*, Vol 8, Schweiz: Geographisches Institut Abt. Anthropogeographie Universitat Zurich.
- Geertz, Clifford. 1973. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- Hefner, Robert W. 1985. *Hindu Javanese: Tengger Tradition and Islam*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Ecklund, Judith Louise. 1976. "Tradition or Non-Tradition: Adat, Islam, and Local Control on Lombok". In Gloria Davis, ed. *What is Modern Indonesian culture?*. pp 249-267. Madison, Wisconsin: Ohio University Center for International Studies Southeast Asian Series.
- Luzbetak, L.J. 1961. "Toward an Applied Missionary Anthropology". *Anthropological Quarterly* 34: 165-178.
- Mandelbaum, JK. 1989. *The Missionary as a Cultural Interpreter*. New York: Doubleday & Company, Inc.
- Nanda, Serena. 1991. *Cultural Anthropology*. Belmont, California: Wadsworth Publishing Company.

Nu'man, Abdul Hayyi and Shafari Asy'ari. 1988. *Nahdlatul Wathan Organisasi Pendidikan, Sosial dan Dakwah Islamiyah*. Pancor-Lombok Timur: Pengurus daerah Nahdlatul wathan Lombok Timur.

Oosterwal, Gottfried.1978. "Introduction: Missionaries and Anthropologist". In James A. Boutilier, eds. *Mission, Church, and Sect in Oceania*, pp 31-34. Association for Social Anthropology in Ocenia No 6, Ann Arbor: University of Michigan Press.

Pinadi. 2010. Metode Dakwah Da'i Pesantren Nurul Hakim di Desabayan Beleq di Dusun Dasan Tutul, Kecamatan bayan, Kabupaten Lombok Utara. *Skripsi Sarjana*. Kediri Lombok Barat: Sekolah Tinggi Ilmu Tarbiyah (STIT) Nurul Hakim Program Studi Pendidikan Agama Islam Jurusan Tarbiyah.

Polak, Albert. 1973. "Some Aspects of a process of Change in an Indonesian Community". In *Tropical Man*, E.J. Brill, Leiden.



TGH Safwan Hakim received Kalpataru award from the President Susilo Bambang Yudhoyono.



Tuan Guru and his da'i



Old adat mosque and the Bayanese adat functionaries

DINAMIKA KEHIDUPAN MINORITAS MUSLIM DI BALI

Indriana Kartini

Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia

ABSTRACT

The history of Islam can be traced back almost in all regencies in Bali, such as Denpasar City, Badung, Buleleng, Jembrana, Gianyar, Tabanan, Bangli, Karangasem and Klungkung. In this regard, the existence of Balinese Muslim has also enriched the discourse of Islam-Hindu society in Bali. The relationship between Balinese Muslim and Hindu communities is relatively harmonic since the Kingdom era, despite some social and economic problems between both communities. This article examines the dynamics of Balinese Muslim community in some regencies. It analyses how Balinese Muslim build and preserve their religious identity in the middle of Hindu majority. In addition, this article examines the dynamics of relationship between Balinese Muslim and Hindu, including some problems faced by Balinese Muslims regarding the implementation of Ajeg Bali discourse. The social and economic problems are not only big challenges for Balinese Muslim and Hindu community to respect, understand and shared, but also for local government to solve those problems together with both communities. The latter may preserve unity between religious communities in Bali which has been built up since hundred years ago. This article recommends that local government policies should not only considered majority rights but also considered minority rights of Balinese Muslims.

Keywords: minority, ethnicity, identity, collective discrimination,

PENGANTAR

Mengingat jejak sejarah yang menyuguhkan bukti-bukti adanya multikulturalisme di Bali, sangatlah mengejutkan bahwa dalam kurun waktu yang sangat lama, para akademisi termasuk para antropolog, mengabaikan keberadaan Islam di Bali, baik di masa pra kolonial dan di masa kolonial. Padahal pemerintah kolonial Belanda memberikan perhatian besar terhadap komposisi etnis di Bali dan mencatat seluruh migrasi yang ada, misalnya imigrasi empat ribu orang Sasak dari

Lombok yang dikirim ke Bali oleh Raja Lombok. Kebutaan terhadap Islam di Bali berlanjut, bahkan pada saat meningkatnya pertumbuhan pariwisata, imigrasi Muslim meningkat secara bertahap (Hauser-Schäublin 2004: 27-55).

Karya tulis pertama yang secara substansial mengkaji Bali dan Islam dimulai pada tahun 1990-an melalui tulisan-tulisan karya Vicker (1987), Unni Wikan (1990), dan Erni Budiwanti (1995) yang menghasilkan studi awal berdasarkan *fieldwork* etnografi mengenai Islam di Bali. Jean Couteau (1999: 159-88) menghasilkan dua artikel mengenai pengaruh Islam terhadap kultur Hindu-Bali dan karya terbarunya mengenai transformasi Bali berkaitan dengan konsep agama dan etnisitas, radikalitas agama, dan meningkatnya ketegangan dalam hubungan Muslim dan Hindu. Karya Couteau juga mengungkapkan bagaimana pengaruh antropologis elemen Islam dalam kultur Bali. Gambaran mengenai masa keemasan Hindu di Bali, akan berubah secara substansial apabila kita menelusuri sejarah bahwa di masa Raja Waturenggong (pertengahan abad ke-16), Muslim dikirim ke kerajaan dalam sebuah misi untuk mengislamkan Raja. Selain itu, terdapat banyak indikasi dan catatan sejarah yang membuktikan keberadaan Islam di Bali selama berabad-abad lamanya (Couteau 1999; Basyar: 2010).

Eksistensi Islam dapat ditemukan hampir di seluruh kabupaten di Bali, seperti di Kota Denpasar, Badung, Buleleng, Jembrana, Gianyar, Tabanan, Bangli, Karangasem dan Klungkung. Dalam hal ini, keberadaan Muslim Bali turut memberikan warna tersendiri dan memperkaya diskursus Islam-Hindu di Bali. Tulisan ini akan menganalisis dinamika masyarakat Muslim Bali di beberapa kabupaten. Dalam pembahasan akan dianalisis bagaimana Muslim Bali membangun dan mempertahankan identitas keislamannya di tengah mayoritas Hindu. Tulisan ini juga akan menganalisis dinamika hubungan antara Muslim dengan Hindu, dan problematika yang dihadapi Muslim dalam hubungannya dengan mayoritas Hindu, termasuk wacana *Ajeg Bali* serta implikasinya bagi Muslim Bali.

KERANGKA PEMIKIRAN

Hubungan antara kelompok minoritas dengan mayoritas, dapat dipahami melalui definisi. Minoritas adalah sekelompok orang yang

mendapat perlakuan berbeda dan tidak seimbang dari kelompok lain dalam masyarakat; dan yang menganggap diri mereka sebagai objek dari diskriminasi kolektif. Lebih lanjut eksistensi minoritas dalam sebuah masyarakat berkaitan erat dengan eksistensi kelompok dominan yang menikmati status sosial yang lebih tinggi dan mempunyai hak istimewa yang lebih besar (Meyers 1984 : 6). Foucault mengungkapkan bahwa istilah minoritas digunakan untuk membedakan karakteristik kelompok atau etnik yang menjadi sub-ordinat dari kelompok lainnya (Salahuddin 2000; Pudjiastuti 2000: 4-5).

Dalam perkembangannya, konsep minoritas mengacu pada keragaman kelompok dan kategori sosial. Dalam hal ini, minoritas bukanlah suatu status atau karakter permanen dari suatu kelompok, melainkan suatu tahapan dari perkembangan kelompok yang berinteraksi dengan kelompok lain dan berproses terus-menerus dalam kurun waktu tertentu (Yagcioglu 1996). Penyebutan status minoritas yang didasarkan pada karakteristik ras, etnis dan agama sangat tergantung pada perkembangan sosial politik masyarakat dan negara di mana mereka tinggal (Pudjiastuti 2000: 5).

Definisi minoritas juga dikritisi, Barton Meyers (1968) misalnya, berpendapat bahwa penggunaan konsep minoritas oleh ilmuwan sosial selama ini cenderung melupakan kondisi historis dan sosial masyarakat dan tidak menyadari secara penuh bahwa konsep tersebut digunakan secara tidak tepat. Berlawanan dengan definisi minoritas yang telah ada, penggunaan istilah minoritas dalam ilmu-ilmu perilaku manusia (*behavioral science*) tidak berkaitan secara mutlak dengan kuantitas anggota suatu kelompok, melainkan isu kekuasaan (*power*) yang paling esensial (Meyers 1984: 8). Dalam konteks ini, konsep minoritas mengandung sekumpulan teori “prejudis” yang tersembunyi (*hidden*) dan mewakili kepentingan kelompok dominan dalam tatanan sosial yang ada (Meyers 1984: 8).

Lebih lanjut, Meyers (1984) menegaskan bahwa kelompok minoritas bukan lagi digunakan sebagai label umum bagi orang-orang yang menjadi subjek dari diskriminasi kolektif, melainkan penekanan pada angka/kuantitas dapat dikatakan kurang mendasar dan mengaburkan ketimpangan kekuasaan (*power inequality*). Lebih penting lagi adalah sebuah konsep yang tidak membubuhkan kesalahan tersebut dan secara eksplisit membubuhkan hubungan kekuasaan (*power relation*)

yang membawa dan mempertahankan eksistensi suatu kelompok yang dipertanyakan (Meyers 1984: 11). Lebih lanjut, konsep tersebut harus dapat menangani proses dominasi di arena ekonomi, kultural, politik dan sosial. Oleh karena itu, Meyers (1984: 11), berpendapat bahwa orang-orang yang menjadi bagian dari suatu kelompok dan menjadi target kolektif dari perlakuan prejudis, diskriminasi, dan dominasi termasuk dalam kategori kelompok tertindas (*oppressed groups*).

Dalam konteks minoritas muslim, status tersebut tidak hanya berkaitan dengan jumlah komunitas muslim yang lebih sedikit dibandingkan dengan seluruh populasi penduduk di mana mereka tinggal. Namun, terdapat pula beberapa asumsi terkait dengan status minoritas, dilihat dari aspek budaya, ekonomi maupun politik. Dari aspek budaya, kelompok minoritas cenderung memiliki budaya yang berbeda dengan kelompok mayoritas dalam hal etnis atau nasionalitas, bahasa, agama, kebiasaan sosial, sejarah dan daerah urban *vis-à-vis* daerah rural (Gurr 1993: 38-40). Dari aspek ekonomi, terdapat beberapa ciri yang memudahkan terjadinya diskriminasi terhadap kelompok minoritas, yakni: perbedaan jumlah penghasilan, pembagian tanah dan properti yang kurang adil, lebih sulitnya akses ke jenjang pendidikan yang lebih tinggi, keterlibatan dalam kegiatan ekonomi yang rendah (Gurr 1993: 38-40). Sementara dari aspek politik, terdapat enam kategori perbedaan posisi politis dalam masyarakat dan pemerintahan, yakni : lebih sulit mendapatkan akses pelayanan masyarakat (*civil service*), perekrutan di militer, kepolisian, hak memilih, hak berorganisasi politik dan persamaan hak dalam perlindungan hukum (Gurr 1993: 38-40).

Namun demikian, dewasa ini di beberapa negara terjadi perkembangan sebaliknya, yakni kelompok minoritas bukan lagi sebagai subjek diskriminasi, melainkan sebagai subjek utama dalam pembangunan ekonomi. Perubahan posisi dalam perekonomian tersebut tidak hanya disebabkan oleh proses panjang dari perjuangan kelompok minoritas itu sendiri, tetapi terdapat andil pemerintah dalam memperlakukan kelompok minoritas tersebut untuk menjadi aktor utama dalam perekonomian (Gurr 1993: 38-40).

SEJARAH MASUKNYA ISLAM DI BALI

Bali yang dikenal sebagai pulau dengan penghuni mayoritas Hindu, ternyata terdapat pula masyarakat Muslim yang telah berabad lamanya tinggal di sana dan hidup berdampingan dengan masyarakat Hindu. Sejarah masuknya Islam di Bali ternyata berbeda-beda di setiap kabupaten dan memiliki keunikan tersendiri.

Jejak Islam di masa pra-kolonial dapat ditemukan di kampung Sembiran, Bali bagian utara, yang banyak didiami oleh masyarakat Bali Aga atau Bali Mula (*non Javanized Hindu-Balinese*), yakni penduduk asli Bali yang menganut animisme. Dalam studi etnografinya, Brigitta Hauser-Schäublin menemukan bahwa ritual yang dilakukan masyarakat kampung Sambiran tidak terlepas dari pengaruh ritual Islam. Dalam setiap upacara, masyarakat kampung Sembiran mempersiapkan makanan yang tidak mengandung babi (*slam*) sebagai tambahan sesajen (Hauser-Schäublin 2004: 27-55).

Berdasarkan catatan sejarah, disebutkan bahwa Islam masuk ke Bali sejak abad ke-14, tepatnya di Kampung Gelgel, kabupaten Klungkung. Berdasarkan cerita rakyat turun-temurun, cikal bakal orang Islam pertama yang datang ke Gelgel (pusat pemerintahan di Bali sejak abad ke-14) adalah para pengiring *Dalem* dari Majapahit yang berjumlah 40 orang, pada masa pemerintahan Dalem Ketut Ngelesir, Raja Gelgel I. Raja Dalem Ketut yang masih termasuk dinasti Majapahit mendirikan Kerajaan Gelgel, yang pada saat itu masih di bawah naungan kerajaan Majapahit. Dikisahkan, setelah Majapahit runtuh, datanglah Ratu Dewi Fatimah dari Majapahit yang beragama Islam dengan niat untuk mengajak Raja Waturenggong (Raja Gelgel yang memerintah saat itu) memeluk Islam dan bersedia menjadi istri apabila Raja menjadi Muslim. Konon, upaya Ratu Dewi Fatimah gagal karena upaya yang semestinya mengkhitan Raja ternyata tidak mampu memutuskan bulu kaki Raja. Akhirnya Ratu Dewi Fatimah kembali ke Loloan (kabupaten Jembrana) tempat pertama saat beliau mendarat. Setelah Ratu Dewi Fatimah meninggal, para pengiringnya kembali ke Gelgel dan bermukim di sana dan sejak saat itulah terdapat pemeluk Islam di Gelgel.¹

¹ Versi lain menyebutkan bahwa Raja Dalem Ketut yang bertemu Ratu Dewi Fatimah adalah Dalem Ketut Sri Kresna Kepakisan (Sarlan 2009). Dalam wawancara dengan tokoh Muslim Kampung Gelgel dan Karangasem, pada April 2011, kisah ini masih dipertanyakan keabsahannya, karena tidak bisa diterima secara logika.

Gelombang berikutnya, Islam masuk ke Bali pada abad ke-17, berawal dari datangnya para pelaut Bugis yang melakukan hubungan dagang. Melalui perdagangan inilah Islam diperkenalkan ke masyarakat Bali dan berkembang secara damai. Menurut sumber-sumber lokal, kelompok orang-orang Bugis ini dikenal dengan sebutan “*wong sunantara*” atau “*wong nusantara*”.² Gelombang masuknya Islam ke Bali menunjukkan intensitas yang tinggi pada tahun 1667 setelah terjadi perang Makassar di mana para pedagang dan bangsawan Bugis-Makassar meninggalkan daerahnya untuk menghindari dari kejaran Belanda dan akhirnya mendarat di Badung, Buleleng dan Jembrana. Ketiga daerah ini kemudian menjadi pusat kekuatan orang-orang Bugis di Bali. Hingga kini masyarakat Muslim paling banyak terdapat di Badung, Buleleng dan Jembrana (Yuliani 1993: 24-31).

Sisa-sisa pelaut Bugis yang melarikan diri menuju Badung merupakan pelaut-pelaut Bugis Wajo. Para pelaut Muslim ini berlabuh di pelabuhan Serangan yang merupakan pelabuhan penting di kabupaten Badung, termasuk Kuta yang terletak di Bali Selatan. Berdasarkan laporan salah seorang utusan Belanda, pada tahun 1828-1830, Kuta merupakan daerah pelabuhan dan tempat berdagang yang ramai dengan penduduknya yang terdiri atas 30 KK orang Bugis dan 30 KK orang Bali pemeluk Islam (Parmiti 1998: 49). Sementara itu, beberapa penduduk asli di pesisir pantai seperti di Serangan, Suwun, Tuban telah memeluk Islam karena pergaulannya dengan para pelaut Bugis yang tinggal di pesisir pantai, sehingga sering disebut sebagai Bali Islam (Suwitha 1993: 4). Orang-orang Bugis yang bermukim di pesisir pantai di Bali Selatan ini kemudian membentuk pemukiman Muslim yang dapat ditemui hingga saat ini. Proses terbentuknya masyarakat Islam di Badung yang dibawa oleh para pelaut dan pedagang Bugis juga dapat dilihat dari berdirinya masjid. Menurut cerita raja Pamecutan IX (Cokorda Pamecutan), masjid pertama yang didirikan di daerah Badung adalah masjid orang-orang Bugis di Serangan yang mendapat bantuan dari kerajaan di mana marmer yang dipasang di dalam masjid didatangkan dari Cambay Gujarat-India; kemudian orang-orang Bugis juga membangun masjid di daerah Suwung (Sarlan 2009: 72).

² Istilah “*wong sunantara*” ini sama dengan istilah “*wong jure desa*” artinya orang asing (non Bali), yang termasuk golongan *wong sunantara* ini adalah orang Bugis, Makassar, Mandar, Melayu, Tionghoa, Arab, Eropa, dan sebagainya.

Masuknya Islam ke Serangan berkaitan erat dengan kedatangan pedagang-pedagang Bugis di Serangan. Meskipun belum ada catatan yang pasti, diperkirakan orang-orang Bugis telah bermukim di Bali Utara pada 1642. Sementara di Bali Barat, orang-orang Bugis datang pada tahun 1669 (Suwitha 1985: 165-177). Berdasarkan cerita turun-temurun, orang-orang Bugis yang bermukim di Serangan datang dari Lombok dan Sumbawa. Mereka bermukim di Badung setelah terjadi penggabungan Sumbawa dan Lombok. Di mana pada periode abad ke-17, Kerajaan Gelgel di Bali mengalami kejayaan dan wilayah kekuasaannya meliputi seluruh Bali, Lombok dan Sumbawa (Parmiti 1998: 56).

Berbeda dengan di Serangan, Islam masuk ke Kapaon didasari oleh perkawinan antara puteri Raja Badung, Anak Agung Ayu Rai dengan Raden Sastraningrat dari Jawa yang beragama Islam; keduanya menetap di Badung. Hal ini terkait dengan peristiwa politik di mana pada saat itu Kerajaan Badung menyerang Kerajaan Mengwi dan tentara Badung dibantu oleh orang-orang Islam yang awak perahunya kandas di Tuban (Badung) di bawah pimpinan Raden Sastraningrat. Pada saat itu raja yang berkuasa adalah Raja Pamecutan III bergelar Betara Sakti dan bernama lengkap I Gusti Made Pamecutan (1800-1810). Raja Pamecutan membuat perjanjian dengan Raden Sastraningrat, bahwa apabila ia berhasil membantu mengalahkan kerajaan Mengwi, maka raja akan memberi kebebasan kembali dan ia akan dinikahkan dengan puterinya Anak Agung Ayu Rai.

Pada akhirnya kerajaan Badung berhasil mengalahkan kerajaan Mengwi. Raja pun kemudian menepati janjinya dan menikahkan puterinya dengan Raden Sastraningrat. Setelah dibawa ke Madura, melalui upacara sesuai dengan agama Islam, Anak Agung Ayu Rai kemudian memeluk agama Islam. Keduanya kemudian kembali ke kerajaan Badung. Namun, terjadi peristiwa tragis di mana Anak Agung Ayu Rai tewas pada saat menunaikan sembahyang ashar. Raja dan keluarga yang tidak memiliki pemahaman tentang Islam mengira bahwa Ayu Rai tengah melakukan ilmu sihir (leak) dan kemudian memerintahkan pepatihnya untuk membunuh Anak Agung Ayu Rai. Puteri raja tersebut kemudian dimakamkan di Kuburan Badung. Sepeninggal isterinya, Raden Sastraningrat kemudian pindah ke Ubung hingga wafat dan dimakamkan di Kuburan Ubung. Sepeninggal Raden Sastraningrat dan

Anak Agung Ayu Rai, pengikutnya yang beragama Islam kemudian dipindahkan ke daerah Munang-Maning (sekarang terletak di Jl. Imam Bonjol). Kemudian Raja memberikan tempat lain bagi para pengikut tersebut di daerah Kepaon karena Munang-Maning dianggap tidak cocok. Kepaon hingga kini dikenal sebagai Kampung Islam Kepaon pada perkembangannya ditempati oleh orang-orang Islam dari berbagai suku, seperti Jawa, Madura, Bugis dan Palembang (Parmiti 1998: 58-64).

Sementara itu, berdasarkan versi Babad Buleleng, masuknya Islam ke Buleleng terjadi pada masa pemerintahan I Gusti Ngurah Panji (Ki Panji Sakti). Pada tahun 1587 I Ki Panji Sakti pergi berperang ke Blambangan dan berhasil mengalahkan Raja Blambangan yang tewas tertikam oleh keris Ki Panji Sakti yang terkenal dengan nama Ki Semang. Berita kemenangan Ki Panji Sakti terdengar oleh *Dalem Solo* (Raja Mataram) yang kemudian menawarkan persahabatan. Sebagai tanda persahabatan, *Dalem Solo* menghadiahkan seekor gajah untuk kendaraan Ki Panji Sakti yang diantarkan oleh tiga orang Jawa yang beragama Islam dan sekaligus menjadi penggembala gajah tersebut. Sekembalinya dari Blambangan, Ki Panji Sakti membangun istana baru dengan nama "Singaraja". Gajah pemberian *Dalem Solo* ditempatkan di "petak" (kandang) di sebelah utara istana. Kemudian dikisahkan bahwa penggembala gajah itu dibagi dua, dua orang bermukim di sebelah utara Banjar Petak yang kemudian terkenal dengan nama Banjar Jawa. Seorang penggembala lainnya bermukim di Lingga (Tegallingga), karena berasal dari Prabu Lingga (Probolinggo). Di antara Banjar Jawa dan Banjar Petak terdapat sebuah Banjar yang disebut Banjar Peguyangan karena merupakan tempat pemandian gajah pemberian *Dalem Solo* di mana gajah itu bebas berguling (*guyang* artinya memandikan binatang). Sebagian warga Muslim oleh raja kemudian dipindahkan dari Banjar Jawa ke desa Pegatepan yang terkenal dengan nama desa Pegayaman. Penduduk desa Pegayaman ini mendapat tugas menjaga keamanan daerah pegunungan di Buleleng (Sarlan 2009: 31-32).

Versi lain menyebutkan bahwa dalam peperangan di Blambangan, Panji Sakti dibantu oleh laskar yang terdiri atas orang-orang Bugis-Mandar yang sebelumnya bermarkas di teluk Prampang-Blambangan. Orang-orang Islam ini kemudian dibawa oleh Panji Sakti dari Blambangan ke Buleleng, karena mereka berjasa membantu kemenangannya. Sampai

saat ini mereka mendiami desa Pegayaman dan desa Tegallingham. Mereka juga membawa senjata dan panji-panji perang yang bertuliskan kalimat syahadat (Yuliani 1993: 26).

Sementara itu, masuknya Islam di Jembrana terjadi dalam dua tahap. Berdasarkan sumber-sumber lokal dan tulisan-tulisan milik Datuk Haji Sirad yang mengungkapkan bahwa datangnya orang-orang Islam dari Bugis/Makassar terjadi pada periode 1653-1655 dan periode 1660-1661, pada saat terjadi peperangan antara Makassar dan VOC (Belanda). Dikisahkan bahwa setelah Makassar jatuh ke tangan VOC pada tahun 1667, Belanda menjanjikan hadiah sepuluh ribu ringgit bagi siapa saja yang berhasil menangkap skuadron perahu-perahu keturunan Sultan Wajo dan menyebut mereka sebagai "pembajak illanun". Para pelaut Bugis keturunan Sultan Wajo ini sulit ditangkap oleh Belanda, mereka bersembunyi di teluk Prampang Blambangan. Pada tahun 1669 Daeng Nachoda hijrah ke Bali dan mendarat di Air Kuning dan menetap sementara di daerah yang mereka namakan Kampung Bali. Mereka kemudian melayari sungai besar berbelok-belok arah, utara, kiri- kanan penuh hutan payau dan buaya. Setelah mengetahui bahwa daerah yang mereka tempati adalah bagian dari kerajaan Jembrana di bawah kekuasaan Arya Pancoran, mereka meminta izin untuk menetap dan berdagang di pelabuhan yang diberi nama Bandar Pancoran (bekas pelabuhan lama di Loloan Barat). Orang-orang Bugis/Makassar itulah yang pertama kali memperkenalkan ajaran Islam kepada masyarakat Jembrana yang beragama Hindu, yang mana terdapat pula seorang anggota keluarga I Gusti Ngurah Pancoran yang memeluk agama Islam (Sarlan 2009: 37-38).

Pada tahap kedua, di pantai Air Kuning mendarat beberapa perahu Bugis/Makassar yang kemudian meminta izin raja untuk menetap berkebun kelapa dan mencari ikan serta menolong masyarakat yang terkena penyakit. Mereka adalah mubaligh Islam yang terdiri dari Haji Shihabuddin (asal Buleleng orang Bugis), Haji Yasin (asal Buleleng orang Bugis), Tuan Lebai (asal Serawak Melayu), dan Datuk Guru Syekh (Arab). Tak lama kemudian, di pantai Air Kuning datang iring-iringan perahu layar bersenjatakan meriam yang merupakan sisa skuadron Sultan Pontianak di bawah pimpinan Syarif Abdullah bin Yahya Maulana Al Qodery yang meninggalkan Pontianak setelah jatuh ke tangan Belanda. Mereka kemudian menyusuri sungai Ijo

Gading menuju Syahbandar. Syarif Abdullah dan anak buahnya yang berasal dari Pahang, Trengganu, Kedah, Johor dan beberapa keturunan Arab, takjub oleh keindahan pemandangan sungai yang berliku-liku berbelok, ia berteriak memberi komando kepada anak buahnya dalam bahasa Kalimantan "Liloan" (berbelokan). Anak buahnya kemudian menamakan sungai ini dengan nama "Liloan" dan kemudian menjadi nama perkampungan "Loloan" sekarang. Syarif Abdullah yang dikenal dengan nama Syarif Tua menjadi pemuka Islam yang disegani di Jembrana dan bersama laskarnya menjadi kekuatan yang menentukan Kerajaan Jembrana. Syarif Tua dibantu oleh tetua masyarakat Islam lainnya yang berperan penting dalam masyarakat seperti Mahbubah yang diangkat sebagai penghulu, Abdul Hamid sebagai khotib, Amsyik sebagai pembekel Islam dan Panglima Tahal sebagai kepala keamanan. Mereka kemudian membangun sebuah masjid besar di Jembrana (Sarlan 2009: 31-32; Yuliani 1993: 35).

Jejak Islam lainnya juga dapat ditelusuri hampir di seluruh Bali, termasuk di Gianyar. Data tertulis mengenai sejarah masuknya Islam di Gianyar tidaklah semudah yang diperoleh di wilayah lain di Bali seperti di Denpasar, Badung, Buleleng, Bangli, Jembrana dan Klungkung. Namun berdasarkan wawancara diperoleh informasi bahwa terdapat komunitas Muslim lama di Kampung Keramas yang telah ada sejak masa pra-kolonial, serta kampung-kampung Muslim baru yang banyak dihuni oleh Muslim yang datang dari Jawa (Timur, Tengah, dan Barat), Lombok, dan Sumatera, seperti kampung Muslim Sumabaung, Kampung Jawa, kampung muslim di Ubud, dan Samplangan.

Berdasarkan penelusuran sejarah, pembentukan komunitas Muslim di Keramas berawal dari era pra-kolonial yaitu di masa kerajaan. Berdasarkan penuturan lisan yang diperoleh di lapangan, Raja Gusti Agung Keramas membutuhkan seorang resi atau pedanda (pendeta Hindu) untuk menjadi pemuka agama di Keramas. Setelah dilakukan pencarian ke timur hingga ke Klungkung, akhirnya raja menemukan resi dari kampung Shindu Karang Asem. Resi tersebut menyetujui permintaan raja untuk menjadi pemuka agama dengan syarat bahwa raja membolehkan dirinya untuk membawa serta rekan Muslimnya yang akan menemani sekaligus menjadi pelindung resi tersebut. Pada akhirnya, raja menyetujui permintaan resi, dan kemudian didatangkanlah enam orang Muslim yang kemudian diberikan pula

jaminan sosial berupa sawah, tanah, kebun dan tempat ibadah. Menurut kisah tokoh masyarakat, kemungkinan Muslim yang dibawa serta oleh resi tersebut memiliki kemampuan ilmu. Oleh karena itu masyarakat Kampung Keramas sangat diperhitungkan karena dahulu terkenal dengan kemampuan pencak silatnya. Hal yang sama juga didapati di komunitas Muslim lama, Pegayaman di Buleleng, di mana masyarakat Muslim juga dikenal memiliki ilmu *kanuragan*, sehingga cukup disegani oleh masyarakat Hindu.

Apabila ditelusuri lebih lanjut asal-usul komunitas Muslim Kampung Keramas yang didatangkan dari kampung Shindu Karang Asem, yang sebenarnya berasal dari Sasak Lombok. Sumber lain menyebutkan bahwa pada saat Gunung Agung meletus, banyak orang Muslim Karangasem yang mengungsi ke Kampung Keramas, namun tidak menetap. Setelah keadaan membaik, warga Muslim Karangasem kembali ke kampung halamannya. Jadi yang masih tinggal dan menetap di Kampung Keramas hingga saat ini adalah keturunan dari enam orang Muslim Shindu Karangasem yang saling kawin-mawin dengan masyarakat Hindu sekitarnya.

Jejak Islam lainnya juga ditemukan di Karangasem sejak abad ke-16. Hubungan umat Islam Karangasem dengan puri sangat akrab. Karena umat Islam Karangasem memang pada dasarnya dibawa oleh Raja Karangasem ke Bali dari Lombok. Sekitar abad ke-16 atau akhir abad ke-17 adalah zaman Islam masuk ke Bali dari Jawa menjelang jatuhnya Majapahit. Pada waktu itu juga Kerajaan Karangasem meluaskan daerahnya hingga Lombok Barat. Dahulu Lombok dan Sumbawa di bawah kekuasaan Bali, bahkan kerajaan Bali di Gelgel yang dipimpin Dalem Watu Renggong sampai menduduki Kerajaan Blambangan Jawa yang Hindu. Sementara itu, Kerajaan Karangasem pernah dikuasai Kerajaan Gelgel. Konon, karena ada perselingkuhan isteri raja dengan patihnya, sehingga terjadi pertempuran dan perang saudara di Gelgel. Kemudian pada waktu itu semua wilayah di Bali yang dulunya di bawah kekuasaan Kerajaan Gelgel mendirikan kerajaan-kerajaan sendiri. Kemungkinan pada waktu itulah Kerajaan Karangasem meluaskan kerajaannya hingga ke Lombok, dan hal itu terbukti bahwa Karangasem pernah menduduki dan mengalahkan Lombok Barat. Pada waktu itu pula banyak orang Islam di Lombok yang dianggap orang-orang bertuah dibawa oleh raja ke Karangasem untuk membantu kerajaa (Wawancara dengan tokoh agama).

Kampung-kampung di Lombok yang pada waktu itu diduduki oleh Kerajaan Karangasem harus ditambah namanya dengan nama Karang. Hal ini terbukti, hingga kini kalau ke Lombok nama kampung-kampung kecuali kampung-kampung yang baru, dapat dipastikan menggunakan nama *karang*. Misalnya kampung Jangkong menjadi Karang Jangkong, kampung Meranggi sekarang menjadi Karang Meranggi. Dapat dipastikan hampir seluruh kampung di Lombok Barat yang pernah dikuasai Kerajaan Karangasem menggunakan nama karang (Wawancara dengan tokoh agama).

Raja Karangasem menempatkan orang-orang Islam yang dibawa dari Lombok dengan memakai strategi mengelilingi puri. Puri Kanginan adalah pusat tempat raja bermukim. Di sebelah selatan ada Kampung Banjar Kodok, di sebelah selatannya terdapat kampung Islam Dangin Sema, sebelah barat ada desa Hindu, sebelah baratnya lagi kampung Bangras, selang-seling, Islam-Hindu, dan mengelilingi puri. Hal itu merupakan strategi raja untuk mempersatukan rakyat Karangasem sekaligus mengamankan puri. Kampung Dangin Sema memiliki sejarah panjang sejak masa kerajaan. Dangin adalah bahasa Bali, artinya timur, Sema itu artinya kuburan. Zaman dahulu, kampung tersebut adalah kuburan, tempat orang-orang di hukum mati oleh raja. Setiap orang yang dihukum mati, disitulah kepalanya dipenggal dan tidak ada warga yang berani tinggal di sana, karena dikatakan angker. Kemudian ada seorang Muslim bernama Raden Nanglung Baya yang mau tinggal di tempat itu dan permintaan ijin untuk tinggal di tempat tersebut dikabulkan oleh raja. Kemudian menyusul beberapa Muslim yang tinggal di kampung Bangras sepasang suami isteri. Jadi lapisan pertama adalah Kampung Dangin Sema, Bangras, Kampung Segara Katon, Ujung Pesisir, Kebulak Kesasak, Bukit Tabuan, mengelilingi puri. Lapisan kedua sampai Kampung Saren Jawa, Kecicang kemudian Kampung Sindu Sidemen untuk menghadang Kerajaan Klungkung. Dalam hal ini, Muslim ditempatkan di Kampung Sindu Sidemen untuk memata-matai gerak-gerik Kerajaan Klungkung (Wawancara dengan tokoh agama).

Di Denpasar, khususnya di Kampung Wanasari atau Kampung Jawa,³ orang-orang Islam dari Jawa telah bermukim sejak abad ke-19,

³ Pada tahun 1960-an, Kampung Jawa namanya diganti oleh Camat pada waktu I Gusti Ngurah Sumarma, untuk menghindari kesan kesukuan menjadi Kampung Wanasari.

dipelopori oleh seseorang bernama Iskandar yang makamnya masih ada hingga sekarang. Demikian pula dengan orang-orang India dari Gujarat juga bermukim di Kampung Jawa. Pada awal abad ke-20 banyak orang-orang Islam dari Jawa, Madura dan Sasak yang bermukim di Kampung Jawa karena faktor ekonomi. Kampung Jawa ini dapat dikatakan sebagai miniatur Indonesia dihuni oleh Muslim dari berbagai daerah di Indonesia seperti Jawa, Sumatera, Kalimantan, Bugis, Sumbawa dan suku-suku lainnya (Parmiti 1998: 69).

Jean-François Gueronprez (2001) mengungkapkan bahwa entitas Hindu Bali (*the Javanized Hindu-Balinese*) dikonstruksi oleh orang-orang Barat dalam upaya mencari "little India" sebagai tempat di mana agama Hindu bisa bertahan. Gueronprez memandang konstruksi Hinduisme sebagai "ilusi indosentris". Sebagai contoh, orang-orang Bali baru mengetahui kalau mereka adalah Hindu setelah diberitahu oleh guru-guru kolonial mereka. Seperti yang diungkapkan oleh Picard (1999: 21-23) bahwa Hindunisasi Bali juga memenuhi tujuan politik dari penguasa kolonial, yakni digunakan sebagai benteng menghadapi penyebaran Islam dan kemungkinan munculnya nasionalisme. Selain itu, penguasa kolonial juga khawatir bahwa Kristenisasi dapat membawa runtuhnya seluruh kultur "Hindu-Bali" (Hauser-Schäublin 2004: 30). Oleh karena itu, penguasa kolonial lebih mengedepankan pelestarian kultur Hindu-Bali dengan mengesampingkan perkembangan Islam maupun Kristen demi tujuan politik kolonial.

Apabila kita menelusuri sejarah sejak masa pra-kolonial, akan kita temukan interaksi antara Muslim dengan Hindu Bali. Seperti yang diungkapkan Brigitta Hauser-Schäublin (2004: 36) bahwa apa yang terlihat saat ini sebagai dua agama berbeda, dua kultur berbeda dan dua etnisitas berbeda, sebenarnya di masa lampau dipersepsikan bukan sebagai entitas berbeda namun sebagai variasi dalam praktik ritual yang berbeda dari satu desa ke desa lain dan dari satu wilayah ke wilayah lainnya. Seluruh sumber awal di masa kolonial menyebutkan bahwa apa yang disebut saat ini sebagai "etnisitas", bukanlah sebuah isu di antara masyarakat Bali. Bloemen Waanders menyebutkan kesulitan yang ia hadapi tatkala melakukan sensus karena para penguasa dan punggawa di Bali tidak pernah melakukan hal tersebut dan tidak ditemukan pula kategori etnis di kalangan masyarakat (Hauser-Schäublin 2004: 36).

DINAMIKA KERJASAMA ANTARA MUSLIM DAN HINDU DI BALI

Berdasarkan paparan sebelumnya tentang sejarah masuknya Islam di Bali, terlihat bahwa Muslim telah bermukim di Bali berabad lamanya dan hidup damai berdampingan dengan masyarakat Hindu. Dinamika hubungan mayoritas – minoritas komunitas religius tersebut diwarnai oleh kerja sama yang saling menguntungkan. Realitas sosial hubungan antara masyarakat Muslim dengan Hindu seperti di bidang militer, pemukiman, pertanian, ekonomi, budaya, religi, kesusasteraan, arsitektur dan pengobatan tradisional telah terjalin sejak masa kerajaan di berbagai sektor.

Di bidang militer, hubungan antara Muslim dengan mayoritas Hindu telah lama terjalin sejak masa kerajaan Bali seperti yang telah dijelaskan sebelumnya dalam sub-bab sejarah masuknya Islam di Bali. Pada zaman kerajaan Bali, orang-orang Islam banyak dijadikan laskar atau pasukan inti dalam membela kerajaan-kerajaan Bali di masa peperangan, seperti yang terjadi pada kerajaan Buleleng, Badung, Jembrana dan Karangasem. Pada tahun 1587 kerajaan Buleleng di masa pemerintahan Panji Sakti membawa laskar yang terdiri dari orang-orang Islam dari Blambangan ke Buleleng yang berjasa membantu kemenangan Panji Sakti dalam pertempuran memperebutkan Blambangan dari kekuasaan kerajaan Mataram. Laskar Muslim ini terdiri dari orang-orang Bugis-Mandar yang sebelumnya bermarkas di Prampang-Blambangan. Demikian pula di masa perjuangan melawan Belanda, patih kerajaan Buleleng yang terkenal dalam perang Buleleng, I Gusti Ketut Jelantik, memiliki pasukan pilihan yang terdiri dari orang-orang Bugis dari Jembrana dan Buleleng. Berkat keberanian pasukan pilihan ini dalam perang Buleleng pada tahun 1846, Belanda berhasil dipukul mundur. Di masa itu, laskar Islam dijadikan sandaran utama untuk membendung pasukan Belanda. Orang-orang Islam telah lama dijadikan sekutu kerajaan untuk bersama-sama melawan Belanda, terutama orang-orang Bugis yang terkenal dengan keberaniannya dalam berperang (Yuliani 1993: 46).

Hal yang sama juga dilakukan oleh kerajaan Badung pada tahun 1891, yang menggunakan prajurit-prajurit Islam dari Serangan dan Kapaon dalam peperangan melawan kerajaan Mengwi yang berakhir dengan kemenangan kerajaan Badung. Sementara di kerajaan Jembrana, khususnya di masa pemerintahan Raja Jembrana ketiga, Anak Agung

Putu Handul, pasukan Jembrana dibantu oleh pendekar-pendekar Bugis/Makassar telah berhasil memukul mundur pasukan Raja Tabanan, Raja Cokorde yang mencoba menyerang Jembrana. Kemudian pada tahun 1770, Raja Badung Cokorde Pamecutan juga menyerang Jembrana dari arah selatan desa Perancak namun pasukannya terpaksa kembali pulang karena banyak di antaranya yang dimakan buaya. Namun, sesungguhnya yang terjadi adalah pasukan kerajaan Badung tidak mengetahui bahwa inti kekuatan pasukan Jembrana yang berdestar hitam itu adalah orang-orang Muslim Bugis/Makassar yang tidak berbeda dengan prajurit-prajurit Bali Hindu yang juga mengenakan destar yang sama. Kemudian pada tahun 1828, terjadi peperangan kedua kalinya antara kerajaan Jembrana dengan Buleleng. Raja Buleleng Anak Agung Gde Karangasem berhasrat menaklukkan Jembrana karena tertarik oleh kemakmurannya. Dalam peperangan ini pasukan Jembrana yang dipimpin oleh I Gusti Ngurah Gde diperkuat pula oleh pasukan Muslim dan berhasil mengalahkan pasukan Buleleng dan menewaskan Raja Anak Agung Gde. Sedangkan di kerajaan Karangasem pada abad ke-18, Raja A.A. Made Karangasem menjadikan laskar Islam dari Lombok sebagai pasukan inti kerajaan (Sarlan 2009: 44).

Dalam hal pemukiman, khususnya di masa kerajaan, sebagian besar pemukiman Muslim merupakan pemberian atau hadiah dari Raja atas jasa besar warga Muslim yang telah membantu kerajaan dalam peperangan seperti yang dijelaskan sebelumnya. Misalnya, perkampungan Muslim di Pegayaman, Buleleng, merupakan tempat yang diberikan oleh Raja Panji Sakti bagi laskar Muslim yang telah membantu kerajaan Buleleng dalam peperangan memperebutkan Blambangan. Termasuk para punggawa yang dikirim dari Jawa untuk menggembala gajah pemberian Raja Mataram yang juga diberikan tempat bermukim di Pegayaman dan Tegallingah. Demikian pula di kerajaan Badung, Raja Pamecutan III menghendakikan tempat pemukiman di Kepaon bagi Raden Sastraningrat dan pengikutnya dari Jawa yang telah berjasa membantu kerajaan Badung mengalahkan Kerajaan Mengwi.

Di bidang pertanian khususnya di lembaga subak, komunitas Muslim lokal bergabung dalam pembagian air untuk sawah dengan membayar iuran sebagai anggota subak, sementara di bidang ritual dibebaskan dari pembayaran itu. Misalnya di desa Banyubiru Jembrana, orang-orang Islam telah lama menjadi anggota perkumpulan subak dan ikut

serta menjadi pengurusnya. Apabila kelompok Bali Hindu mengadakan upacara selamatan di pura subak, kelompok Bali Islam dikenakan iuran untuk biaya selamatan, namun mereka dibebaskan dari kewajiban bekerja di pura. Akan tetapi apabila menyangkut pekerjaan yang non ritual seperti membangun bendungan, kelompok Islam ikut bekerja dengan kelompok Bali Hindu. Dalam perkembangannya, kelompok Islam kemudian dibebaskan dari iuran untuk kepentingan pura, dan upacara selamatan kemudian dilakukan menurut keyakinan masing-masing kelompok. Selain sistem subak, juga dikenal sistem *nandu*, yakni sistem bagi hasil antara orang-orang Islam yang menggarap sawah dengan orang-orang Hindu pemilik sawah, karena pada mulanya orang-orang Islam tidak memiliki tanah.

Di bidang ekonomi terjalin hubungan perdagangan sejak masa kerajaan. Para pedagang Muslim Bugis menyalurkan hasil bumi berupa beras, kelapa, ternak dan lain-lain ke luar Bali dan memasukkan barang-barang seperti kain, alat-alat rumah tangga, alat-alat pertanian dan sebagainya karena umumnya mereka memiliki perahu-perahu dagang. Mengingat besarnya jasa para pedagang Muslim tersebut, maka raja memberikan hak konsesi bermukim. Dari hubungan dagang ini terjadi hubungan saling memengaruhi antar kedua kebudayaan yang berbeda. Bahkan beberapa orang Bali pada saat itu sudah ada yang memeluk agama Islam seperti salah seorang keluarga raja Jembrana karena pergaulannya dengan orang-orang Muslim Bugis. Demikian pula dengan salah seorang keluarga raja Buleleng I Gusti Ketut Tubun atau Imam Wasir Ketut Tubun yang memeluk agama Islam dan kemudian diangkat menjadi punggawa mengepalai desa-desa Islam di pantai Utara Buleleng pada awal abad ke-19 (Yuliani 1993: 32-33).

Di bidang kebudayaan, kerja sama antara umat Hindu dengan umat Islam dapat ditelusuri di Jembrana pada akhir abad ke-19, dengan adanya perkumpulan (*seka*) tari dan nyanyi di bawah pimpinan Pan Nyoling. Pan Nyoling adalah seorang tokoh Islam yang disegani di desa Mertasari yang masih menggunakan nama Bali. Para anggota perkumpulan ini tidak hanya terdiri dari orang-orang Bali Hindu namun juga orang-orang Islam yang melakukan pertunjukan keliling di desa-desa sekitarnya. Demikian pula perkumpulan seni silat gaya Bugis yang sudah lama dikenal di Bali, terutama di Jembrana di mana pada perayaan tertentu dipentaskan seni silat dengan gaya

Bugis. Dalam bidang bahasa, masyarakat Muslim di Gelgel tidak lagi menggunakan bahasa ibu (Jawa dan Bugis) sebagai bahasa sehari-hari, melainkan berkomunikasi dengan bahasa Bali. Demikian pula dengan istilah-istilah perkawinan menggunakan istilah yang digunakan oleh masyarakat Hindu setempat, seperti istilah "*kedungluh*" digunakan apabila seorang laki-laki menikahi seorang wanita dan kemudian tinggal di rumah sang istri. Istilah "*morong*" digunakan apabila perkawinan berlangsung antara dua keluarga, di mana keluarga yang satu memberi laki-laki saja, keluarga yang lain memberi perempuan saja. Kemudian istilah "*makedeng ngad*" digunakan apabila perkawinan berlangsung antara dua keluarga di mana masing-masing keluarga tidak hanya mengambil perempuan namun juga memberi perempuan (tukar kawin). Seperti halnya di Gelgel, masyarakat Muslim di Pegayaman juga berkomunikasi dalam bahasa Bali. Mereka juga memberi nama depan bagi anak-anaknya dengan nama Bali seperti Wayan (anak pertama), Made/Nengah (anak kedua), Komang/Nyoman (anak ketiga), dan Ketut (anak keempat).⁴

Di bidang religi, terdapat Pelinggih Ratu Mekah pada salah satu pura di kawasan Kubutambahan (Pura Kerta Negara Loka) dan kawasan Kuta. Kemudian dikenal juga istilah *nyelam* dalam sajian orang-orang Hindu, serta istilah *nyama selam* (saudara Islam) dalam hubungan-hubungan sosial di Bali. Masyarakat Islam di Gelgel yang berada di tengah-tengah masyarakat Hindu kadang-kadang menyebut Hari Raya Islam sesuai dengan nama Hari Raya Hindu. Di Buleleng terdapat pula pura yang sangat besar di mana di atas pura tersebut ada dua tempat raja. Di tempat tersebut tertulis raja Mekkah dan Madinah yang hingga saat ini umat Islam tidak dibenarkan membuat upacara di sana. Ada pula sebuah tempat pemujaan di sana yang disucikan, tetapi dalam upacaranya Al-Quran diletakkan begitu saja di depan pemujaan dan disucikan oleh umat Hindu (FGD).

Masyarakat Muslim di Pegayaman (Buleleng) memiliki keunikan dalam tradisi perayaan Maulud Nabi (selamatan) yang dipengaruhi oleh unsur Hindu. Pada selamatan Maulud hari pertama tanggal 12 Rabiul Awal warga Muslim membuat "*sokok base*" rangkaian daun

⁴ Dalam tradisi masyarakat Bali Hindu, sebutan anak kelima kembali ke sebutan anak pertama (Wayan), sementara dalam masyarakat Bali Muslim di Pegayaman, sebutan anak kelima tetap menggunakan sebutan urutan terakhir (Ketut).

sirih, kembang, dan buah-buahan. *Sokok base* ini mirip dengan *pajegan* yang dibuat masyarakat Hindu Bali saat upacara hari-hari tertentu. Puluhan *sokok base* dibawa ke masjid dan dideretkan di tengah-tengah lingkaran orang yang membacakan barzanji (karya sastra Arab klasik yang berisi riwayat dan puji-pujian kepada Nabi Muhammad SAW). Kemudian pada hari kedua tanggal 13 Rabiul Awal warga membuat "*sokok taluh*" untuk merayakan "Muludan taluh" (Muludan telur) dengan membuat "*grodok maulud*" berisikan rangkaian serupa *sokok base* namun dilengkapi dengan telur dan buah-buahan yang disusun pada batang pisang. Sebelum dibawa ke masjid, sokok ini diarak keliling desa disertai dengan iringan musik rebana dan atraksi pencak silat. Sesampainya di masjid, dilakukan doa dan zikir bersama yang dilanjutkan dengan ceramah agama oleh imam masjid. Di akhir prosesi, *sokok base* dan *sokok taluh* dibongkar dan isinya dibawa pulang warga untuk mendapatkan berkah doa sekaligus penolak bala.

Tradisi lainnya di Pegayaman adalah dalam perayaan Hari Raya Idul Fitri dan Idul Adha. Pada kedua hari raya itu masyarakat Muslim Pegayaman melaksanakan sholat Ied sama seperti Muslim lainnya. Namun yang menarik adalah mereka menambahkan rangkaian hari-hari menjelang hari-H, yakni *penapean* (hari membuat tape pada hari H-3), *penyajaan* (hari membuat jajan pada hari H-2), *penampahan* (hari memotong hewan pada hari H-1), dan *manis* lebaran (sehari setelah hari H). Rangkaian tradisi ini sama seperti yang dilakukan umat Hindu menjelang hari Galungan, namun bagi Muslim bukan merupakan bentuk ibadah (Budiwanti 1995).

Di bidang kesusasteraan, Geguritan Amat merupakan salah satu karya sastra yang cukup dikenal di kalangan penggemar sastra di Bali yang berisi kisah Nabi Muhammad SAW yang dinyanyikan dengan satu tembang khusus bernama tembang Amat. Sedangkan Geguritan Tamtam berkisah tentang I Tamtam nyelam sampai di Istana Prabu Mesir. Tamtam dengan Putri Raja Mesir mengadakan diskusi filsafat tentang puyung atau kosong. Kata-kata setan, jin, selamat dan lain-lain bukan hal asing kerana pengaruh Islam ini dalam berbagai hasil karya sastra dan budaya di Bali. Karya lainnya seperti Ithi Kerama Selam merupakan hasil karya sastra tertua yang menerangkan berbagai aspek ajaran Islam dengan menggunakan kesusasteraan suluk, yang kemungkinan besar masuk ke Bali melalui Aceh di masa pemerintahan

Sultan Iskandar Thani atau sesudahnya. Karya sastra tersebut bertahun 1615 Icaika atau 1683 Masehi ditulis oleh Sang Guru Kuturlikup di Swecapura (Gelgel) di desa Bakung (Couteau 1999: 172).

Di bidang arsitektur terjadi akulturasi atau perpaduan antara unsur Islam dan unsur Hindu. Misalnya di Masjid Jami Singaraja terdapat pola ornamen Bali dan simbol swastika pada pintu masjid serta mihrab yang polanya seperti pelinggih Bathara. Selain itu pola meru terdapat di Masjid Keramat di Kajanan (Buleleng). Di kampung Gelgel, bentuk masjid tidak berbentuk kubah yang menjadi ciri asli seni arsitektur Islam, melainkan berbentuk tumpang yang biasanya terdapat pada bangunan suci umat Hindu. Sementara itu, akulturasi juga tercermin dalam sebuah bangunan suci Hindu yakni sebuah kompleks pura di desa Bunutin, kabupaten Bangli, yang bagian dalamnya terdapat bangunan pemujaan Islam dalam bentuk langgar yang disebut pura langgar. Pura langgar ini merupakan tempat pemujaan roh leluhur nenek moyang yang dianggap beragama Islam, namun dipuja oleh keluarga Hindu. Suatu yang unik dalam pura langgar ini adalah dalam upacara tidak boleh memakai daging babi.⁵

Sebaliknya, di pantai Seseh dekat Mengwi terdapat pura *meru* dan sebuah makam yang uniknya dikeramatkan oleh orang-orang Islam dari desa sekitarnya seperti Tabanan, Kampung Jawa dan Kapaon (Badung). Mereka menganggap bahwa raja yang dimakamkan dan kemudian "dimerukan" adalah raja yang beragama Islam. Raja yang dimaksud adalah Pangeran Pati atau Mas Sepuh yang memerintah Blambangan tahun 1745-1764 yang saat itu berada di bawah kekuasaan kerajaan Mengwi.⁶ Dalam hal rumah tinggal, masyarakat Muslim di Gelgel juga ada yang meniru bentuk rumah Bali, seperti rumah saka roras, yakni rumah yang menggunakan tiang (saka) dua belas buah yang merupakan rumah khas Bali.

⁵ Pura langgar ini dibangun untuk menghormati bekas raja Blambangan yang menetap di Bunutin dan menikah dengan keluarga raja Gelgel. Pada saat Islam berkuasa di Jawa, masyarakat Bali beranggapan bahwa setiap pendatang dari Jawa dianggap telah memeluk agama Islam. Anggapan ini menyebabkan keturunan raja-raja dari Blambangan dianggap beragama Islam dan roh leluhurnya dipuja dengan cara-cara yang menunjukkan unsur Islam (Yuliani 1993: 28-30).

⁶ Meru merupakan bangunan terbesar di pura yang mempunyai atap bersusun dan harus selalu ganjil. Makin banyak susunan atapnya, makin tinggi nilai magisnya (Yuliani 1993: 29).

Di bidang pengobatan tradisional, orang-orang Bugis di Jembrana dikenal memiliki kepandaian dalam mengobati penyakit yang tidak hanya untuk mengobati keluarga sendiri tapi juga orang-orang Bali Hindu. Kepandaian ini ada hubungannya dengan kekuatan magis yang sangat dipercaya oleh masyarakat Bali Hindu. Orang-orang Bugis sering memberikan pengobatan secara cuma-cuma sehingga menimbulkan simpati di kalangan masyarakat Hindu. Orang-orang Bali yang meminta pengobatan dari orang-orang Islam ini selalu menyebut *lolah* yang artinya jamu atau obat-obatan dalam bahasa Bali, sehingga muncul panggilan *loloan* untuk tempat pemukiman orang-orang Bugis Islam yang menempati daerah tebing kiri dan kanan sungai Jogading.

PROBLEMATIKA SOSIAL ANTARA MUSLIM DAN HINDU DI BALI

Realitas sosial hubungan komunitas Muslim dengan komunitas Hindu di Bali tidak hanya diwarnai oleh kerja sama dan hubungan yang harmonis namun di dalamnya terdapat pula persoalan-persoalan sosial antar kedua komunitas. Persoalan tersebut sebenarnya telah ada sejak masa kerajaan-kerajaan di Bali dan berlangsung hingga masa kini. Misalnya, pada tahun 1855 kehidupan rukun antara masyarakat Muslim dengan Hindu di Jembrana sempat terusik di masa pemerintahan I Gusti Ngurah Pasekan yang bersikap tidak adil terhadap orang-orang Islam. Padahal masyarakat Muslim mempunyai andil besar menjadikan I Gusti Ngurah Pasekan sebagai penguasa dengan membantunya mengalahkan lawannya I Gusti Ngurah Made Rai. Dikisahkan bahwa pada suatu hari datang sebuah perahu Bugis membawa tanda hormat berupa kain-kain Gringsing Sumba sebagai tanda persahabatan Sultan Sumbawa kepada Raja Anak Agung Putu Ngurah yang disangka masih berkuasa di Jembrana. Setelah mengetahui bahwa Anak Agung Putu Ngurah sudah tidak berkuasa lagi, maka para pengantar enggan menghaturkan bawaan mereka kepada Raja I Gusti Ngurah Pasekan. Pada malam harinya, Raja Pasekan memerintahkan untuk merampas barang-barang hadiah tersebut dan seluruh kelasi perahu yang membawa barang itu dibunuh. Kejadian ini merupakan suatu hinaan bagi umat Islam. Masyarakat Islam di Jembrana kemudian melakukan gerakan penentangan terhadap raja di mana pada saat itu Punggawa Islam Pan Mustika datang menghadap asisten Residen di Singaraja untuk melaporkan tindakan raja yang sewenang-wenang. Dalam sumber-sumber Belanda, gerakan

protes masyarakat Islam ini disebut dengan ”*Islam Movement*”. Menindaklanjuti laporan Pan Mustika, akhirnya pemerintah Belanda mengasingkan I Gusti Ngurah Pasekan ke Banyumas (Jawa Tengah) (Sarlan 2009: 60-61; Yuliani 1993: 43).

Di masa kerajaan, umat Islam tidak memiliki kendala dalam pembangunan masjid, bahkan raja tidak segan memberi bantuan berupa tanah maupun bahan bangunan yang dibutuhkan, mengingat jasa masyarakat Muslim yang turut membantu kerajaan dalam peperangan. Namun di masa kini, umat Islam mendapat kendala dalam hal pembangunan masjid dan tanah pemakaman. Sebagian besar persoalan bersumber dari implementasi pemahaman ajaran *Tri Hita Karana*⁷ yang menimbulkan potensi konflik, khususnya konsep *palemahan* yang dalam pemahaman Hindu adalah hubungan harmonis antara manusia dengan lingkungannya. Dalam hal ini konsep *palemahan* seringkali dijadikan justifikasi oleh warga Hindu dalam penggunaan tanah adat. Beberapa persoalan yang berkaitan dengan tanah adat dijumpai di daerah penelitian seperti di Denpasar, Badung, Buleleng, dan Jembrana. Di Denpasar misalnya masyarakat Muslim mengalami kesulitan untuk membangun masjid terutama di daerah pemukiman lama. Akan tetapi, di daerah pemukiman baru seperti kompleks perumahan cenderung lebih mudah untuk membangun masjid meski tanpa izin lebih dahulu. Sebagai solusinya, masyarakat Muslim melakukan pendekatan dengan cara memanfaatkan bangunan serba guna yang juga bisa digunakan sebagai tempat ibadah. Seperti yang dilakukan oleh masyarakat Muslim di daerah Puri Gading yang membeli sebuah ruko, kemudian digunakan sebagai musholla.

Bahkan berdasarkan informasi di lapangan, ada sebuah musholla di wilayah Denpasar yang disegel oleh warga setempat karena dianggap tidak mempunyai izin dari Banjar (desa adat) setempat. Di satu sisi, pihak Banjar beranggapan bahwa warga Muslim yang tinggal di daerah tersebut jumlahnya tidak terlalu besar sehingga dirasa tidak perlu untuk membangun musholla. Mereka juga menganggap bahwa musholla sama dengan masjid sehingga dikhawatirkan akan menampung jamaah

⁷ Ajaran ini menekankan tiga hal penting untuk menciptakan hubungan harmonis dalam kehidupan manusia. Pertama, hubungan harmonis manusia dengan Tuhan yang dikenal dengan istilah *parahyangan*. Kedua, hubungan harmonis antarsesama manusia yang diistilahkan dengan *pawongan*. Ketiga, hubungan harmonis antara manusia dengan alam lingkungan yang dikenal dengan istilah *palemahan*.

dalam jumlah besar. Sementara di sisi lain, bagi warga Muslim, mereka hanya membutuhkan ruangan untuk beribadah dan dalam pemahaman Muslim, musholla merupakan sebuah tempat/ ruangan untuk sholat yang tidak diperuntukkan bagi jamaah dengan jumlah besar. Sementara di beberapa daerah di Denpasar, warga Muslim tidak menemukan kesulitan. Misalnya dalam pembangunan masjid Al Ikhsan di Sanur yang dibangun di atas tanah pemerintah, dan dapat menampung 1.500 jamaah (FGD di Denpasar).

Kendala yang sama juga dialami warga Muslim di Buleleng yang merasakan adanya pembatasan dalam mengembangkan Islam. Misalnya pembangunan masjid Jabal Nur di kawasan pemukiman baru. Dalam perkembangannya warga Muslim kemudian mendirikan majelis ta'lim dan pengajian anak-anak (TPA). Namun kegiatan tersebut mendapat tantangan dari umat Hindu setempat, bahkan masjid tersebut tidak boleh digunakan lagi dengan alasan tidak ada izin kuat karena dianggap bahwa daerah tempat berdirinya masjid tersebut merupakan bagian dari wilayah desa *pakraman* (desa adat) yang memiliki otoritas yang besar dalam masyarakat Hindu. Dalam kasus ini terjadi benturan hukum antara desa dinas dengan desa adat. Di satu sisi warga Muslim telah mendapat izin pembangunan masjid dari kelurahan setempat, namun di sisi lain desa adat yang disebut *pakraman* itu, merasa tidak memberikan izin untuk membangun masjid baru sehingga merasa berhak untuk membongkar masjid tersebut. Setelah melalui pendekatan dengan masyarakat adat, masjid tersebut akhirnya tidak jadi dibongkar. Selain itu, masyarakat Muslim Buleleng masih berjuang untuk memperoleh izin membangun musholla di Rumah Sakit Umum. Sejumlah tokoh Muslim Buleleng telah berupaya meminta persetujuan bupati dan lembaga legislatif daerah namun hingga kini belum mendapat persetujuan (FGD di Buleleng)

Sementara masyarakat Muslim di Jembrana dan di desa Pegayaman Buleleng, tidak menemukan kesulitan berarti dalam membangun masjid mengingat jumlah mereka yang cukup besar dan memiliki identitas dan *power* yang kuat dalam kehidupan bermasyarakat. Menurut informasi di lapangan, memang muncul larangan dalam mendirikan masjid baru, tapi kalau merenovasi tidak ada masalah. Bahkan di Jembrana kalau masjid direnovasi, warga Hindu turut membantu, karena mereka juga merasakan manfaat dari dentangan jam besar yang ada di masjid (Loloan

Timur) sebagai tanda atau patokan untuk bangun pagi dan beraktivitas (FGD di Jembrana).

Persoalan lain yang dihadapi masyarakat Muslim adalah sulitnya memperoleh tanah pemakaman karena terbentur oleh adanya desa *pakraman*. Hal ini dirasakan oleh warga Muslim di daerah penelitian seperti di Denpasar, Badung, Jembrana, Buleleng, dan Gianyar. Di Buleleng misalnya, pemerintah daerah setempat pernah melanggar dengan menggunakan tanah kubur yang seharusnya dijadikan tanah wakaf, namun dijadikan tempat pariwisata (FGD di Buleleng). Kasus unik juga terjadi di Buleleng yang berkaitan dengan pemakaman. Ada seorang wanita Muslim yang menguburkan suaminya di pekarangan rumah karena wasiat sang suami. Hal ini menimbulkan protes keras dari warga Hindu karena bagi mereka tanah tempat tinggal warga Muslim tersebut berada dalam wilayah desa *pakraman*. Untuk menyelesaikan persoalan tersebut tokoh-tokoh Muslim dan Hindu bertemu dan memberikan pemahaman kepada wanita tersebut. Pada akhirnya wanita Muslim tersebut menyetujui untuk memindahkan kuburan sang suami ke pemakaman yang lebih layak (Wawancara dengan tokoh agama Hindu).

Benturan sosial antara warga Muslim dengan warga Hindu pernah terjadi akibat kesalahpahaman pada saat Hari Raya Nyepi. Hal ini terjadi di beberapa daerah seperti di Buleleng dan Jembrana. Di Buleleng, permasalahan yang muncul dipicu oleh kesalahpahaman kebiasaan adat antara pemuda Muslim dengan Hindu di desa Tegallinggah tepatnya pada tahun 2004. Pada saat perayaan menjelang Hari Raya Nyepi, para pemuda Hindu melakukan pawai *ogoh-ogoh* melewati desa Muslim. Dalam pawai tersebut ada *ogoh-ogoh* yang memasuki pelataran masjid dan hal ini bagi kaum Muslim dianggap sebagai pelecehan. Akibatnya, hampir terjadi bentrokan antarpemuda berlainan agama tersebut. Kesalahpahaman itu kemudian diselesaikan dengan mempertemukan tokoh-tokoh agama dari kedua belah pihak dengan tujuan mendamaikan pihak-pihak yang bertikai. Sejak saat itu, bupati Buleleng kemudian mengeluarkan peraturan yang melarang pawai *ogoh-ogoh* karena sering menimbulkan perselisihan. Pawai *ogoh-ogoh* kemudian hanya dibolehkan pada saat peringatan adat. Sebaliknya umat Hindu meminta pengertian umat Islam untuk tidak menyuarakan adzan melalui *speaker* pada saat Hari Raya Nyepi (Wawancara dengan tokoh agama Islam)

Benturan yang sama juga terjadi di Jembrana, meski tidak sampai terjadi bentrokan fisik. Kasus yang terjadi di Jembrana terjadi saat perayaan Hari Raya Nyepi yang berbarengan dengan Hari Raya Idul Fitri. Di satu sisi, umat Hindu merayakan Nyepi tanpa melakukan aktivitas dan membutuhkan kesunyian. Di sisi lain, umat Islam merayakan Idul Fitri dengan melakukan takbir yang tentu saja menggunakan penguat suara. Penyelesaiannya kemudian warga Muslim dibolehkan takbiran dengan dikawal oleh beberapa kompi dan hanya berkeliling di daerah Loloan saja. Di luar daerah itu, tidak dibolehkan melakukan takbir keliling (FGD di Jembrana).

Sementara itu, persoalan diskriminasi seringkali menimbulkan riak dalam hubungan mayoritas – minoritas. Begitu pula halnya dalam hubungan masyarakat Muslim dan Hindu di Bali. Meskipun diskriminasi tidak tampak secara eksplisit, namun sejumlah warga Muslim merasakan hal tersebut secara implisit. Misalnya di bidang pendidikan, warga Muslim di Jembrana merasakan adanya perlakuan yang kurang adil. Di satu sisi, pemerintah kabupaten sangat memperhatikan pendidikan bagi warganya, tanpa mengenal agama apapun. Bahkan anak SD yang tidak melanjutkan sekolah itu dicari dan diberikan bantuan berupa pakaian sekolah dan SPP untuk melanjutkan sekolah hingga lulus. Namun di sisi lain, khususnya di sekolah-sekolah umum, apabila seorang siswa Muslim tidak memiliki kepintaran atau keunggulan akan disisihkan sehingga mereka harus memiliki kepintaran tinggi untuk bisa diakui dan dihormati (FGD di Jembrana)

Kasus lainnya adalah seorang guru Muslim pernah terpilih sebagai guru terbaik se-kabupaten Jembrana dan diusulkan untuk berkompetisi di tingkat provinsi Bali. Namun dengan alasan tidak ada dana, akhirnya guru tersebut batal dikirim ke Denpasar mewakili Jembrana. Hal ini dirasakan aneh bagi warga Muslim setempat. Kendala lain bagi siswa sekolah, khususnya siswa SMA, yang harus mendapat izin untuk melaksanakan sholat Jum'at. Kalaupun diberikan izin, muncul dilema lainnya karena pada jam sholat Jum'at ada pelajaran penting yang harus diikuti oleh siswa. Namun di sekolah lainnya seperti di SMP 2 Loloan tidak ada masalah karena bagi siswa yang masuk pagi, di hari Jum'at pulang jam 12, sementara siswa yang masuk siang, masuknya setelah sholat Jum'at (FGD di Jembrana).

Sementara itu, di lembaga birokrasi, kesempatan untuk memegang

jabatan tertinggi dirasakan sangat sulit bagi seorang Muslim meskipun memiliki prestasi, terutama di masa otonomi daerah. Hal ini berbeda dengan kondisi di era tahun 1980-an di mana seorang Muslim pernah menjadi bupati bahkan gubernur. Di masa otonomi daerah ini jabatan tertinggi yang bisa dipegang seorang Muslim hanyalah lurah atau kepala seksi (FGD di Jembrana).

Dalam hal partisipasi dalam kegiatan kampung khususnya gotong royong dalam menjaga lingkungan, seorang tokoh Muslim Jembrana mengakui bahwa masyarakat Muslim tergolong malas untuk berpartisipasi. Berbeda dengan warga Hindu yang dengan sigap langsung mengambil alat untuk kerja bakti apabila dipukul kentongan (*kul kul bulus* dalam istilah Bali), warga Muslim masih duduk-duduk di rumah meski kentongan sudah berbunyi. Padahal menurut penuturannya, apabila warga Muslim aktif dalam kerja bakti akan membuat warga Hindu menghormati dan tidak segan untuk membantu warga Muslim (FGD di Jembrana). Hal ini tentu saja merupakan media positif untuk menciptakan toleransi serta saling menghormati dan saling memahami antar masyarakat Muslim – Hindu.

WACANA "AJEG BALI" DAN IMPLIKASINYA TERHADAP MUSLIM BALI

Wacana "*Ajeg Bali*" (*ajeg* dalam bahasa Bali berarti tegak) muncul ke permukaan berkaitan dengan terjadinya pergeseran tata norma yang menafsirkan kembali kepribadian masyarakat Bali. Konsep *Ajeg Bali* itu sendiri berkaitan erat dengan meningkatnya perasaan etnosentrisme masyarakat Hindu Bali yang muncul pasca lengsernya Orde Baru akibat ketidakpuasan dan ketidakpercayaan masyarakat terhadap pemerintah. Ketidakpuasan tersebut diakibatkan oleh sengketa antara masyarakat adat dengan kroni-kroni Soeharto yang dengan seenaknya mengambil alih tanah-tanah adat yang kemudian digunakan untuk keperluan pariwisata. Misalnya, sengketa Hotel *Four Seasons* di Jimbaran dan Sayan dengan Tommy Soeharto, sengketa *Bali Nirwana Beach Resort* di Tanah Lot dengan Perusahaan Bakrie Group, juga sengketa Padang-galak yang melibatkan Gubernur Bali era Soeharto, Ida Bagus Oka yang selalu membela kepentingan pemerintah Orde Baru (Ramstedt 2011: 41-43).

Sementara itu, dalam perkembangannya, konsep *Ajeg Bali* merupakan konsekuensi dari perubahan sosial dan ekonomi di Bali di mana

masyarakat Bali merasa terpinggirkan dan hanya memiliki sedikit kontrol atas kehidupan sosial dan ekonomi mereka. Perubahan ini berkaitan erat dengan membanjirnya investasi domestik dan asing yang kebanyakan mengabaikan hak-hak masyarakat adat dan lingkungan adat. Salah satu diskusi *Ajeg Bali* adalah mendorong masyarakat Bali untuk menafsirkan kembali identitas ke-Bali-an mereka dan memperkuat independensi etnis masyarakat Hindu Bali. Dengan kata lain, konsep *Ajeg Bali* dapat diinterpretasikan sebagai upaya merekonstruksi identitas Bali berdasarkan tradisi, kultur dan agama Hindu Bali. I Nyoman Dharmaputra menegaskan bahwa *Ajeg Bali* mengilustrasikan keinginan kuat akan independensi kultural dan politik masyarakat Bali termasuk penolakan terhadap kebijakan pemerintah pusat yang kerap kali mendikte pemerintah daerah (Rozi 2009).

Wacana *Ajeg Bali* juga dirancang dan didengungkan oleh kaum intelektual dalam Kelompok Media Balipost (KMB). Dalam pemahaman KMB, *Ajeg Bali* diilustrasikan sebagai kemampuan manusia Bali untuk memiliki keyakinan dalam memegang teguh jati diri dan kreatif di segala aspek, serta selektif terhadap pengaruh-pengaruh luar (*cultural confidence*). Dengan kata lain, wacana *Ajeg Bali* didengungkan untuk melindungi identitas, jati diri, ruang, serta proses budaya Bali (<http://www.isi-dps.ac.id/>, 13 November 2010, diunduh pada 22 Juni 2011).

Di satu sisi, wacana *Ajeg Bali* bersifat positif karena berupaya memperkuat kembali jati diri serta memberdayakan masyarakat lokal, namun sayangnya, di sisi lain, wacana *Ajeg Bali* kemudian berkembang menjadi gerakan anti-pendatang khususnya warga Muslim dari Jawa (Cahyono 2009: 115-121). Sentimen anti pendatang ini dipicu oleh membanjirnya kaum pendatang dari Jawa seiring dengan berkembangnya sektor pariwisata di Bali. Para investor dari luar Bali banyak membawa pekerja dari luar Bali, khususnya Jawa. Hal ini dilakukan dengan pertimbangan bahwa tidak banyak masyarakat Bali yang mau menjadi pekerja kasar/ buruh. Ditambah lagi dengan kewajiban masyarakat Bali untuk mengikuti upacara-upacara (*ayahan*) sehingga banyak hari libur, mengakibatkan investor lebih memilih pekerja dari Jawa. Selain itu, para pendatang juga menguasai sektor ekonomi mikro, dengan menjadi pedagang keliling, seperti berjualan bakso ke desa-desa atau membuka warung-warung makanan (“warung senggol” dalam istilah masyarakat setempat) yang membanjiri hampir seluruh wilayah Bali.

Kemajuan ekonomi kaum pendatang Muslim Jawa ini tentu saja menimbulkan perasaan terpinggirkan di kalangan masyarakat setempat. Bahkan muncul istilah: “Orang Jawa jual bakso beli tanah, Orang Bali beli bakso jual tanah.” Hal ini kemudian mendorong didengungkannya wacana *Ajeg Bali* yang dimanifestasikan melalui gerakan pemberdayaan ekonomi masyarakat setempat seperti munculnya warung-warung bernuansa Hindu, termasuk bakso Bali (yang mengandung kandungan babi untuk membedakan dengan bakso buatan Muslim). Dalam hal ini, nuansa penguatan budaya kemudian berkembang ke arah penguatan ekonomi. Munculnya bakso Bali ini dibarengi oleh aturan adat setempat yang melarang warganya membeli bakso Muslim. Jika ada yang melanggar, maka akan dikenai sanksi adat berupa denda uang yang besarnya berbeda-beda tergantung aturan *Banjar* (desa adat). Para pedagang bakso Muslim ini juga sempat dilarang memasuki Banjar setempat. Hal ini terjadi di beberapa wilayah Bali, termasuk Denpasar, Badung, Buleleng, Jembrana, Gianyar, Tabanan, Klungkung, dan Karangasem. Gerakan pemberdayaan ekonomi melalui bakso Bali ini terutama terjadi pasca peristiwa Bom Bali 2002. Gerakan bakso Bali ini bahkan didukung oleh pemerintah setempat dengan menyediakan modal bagi pedagang setempat. Namun demikian, gerakan bakso Bali ini tidak berkembang, dan usaha bakso Bali ini kemudian bertumbangan, karena tidak mampu menarik pembeli. Sementara, para pedagang bakso dari kalangan Muslim tetap bertahan dan berkembang karena memang sudah memiliki pangsa pasar jelas (*captive market*) yakni para pembeli Muslim. Hal ini karena memang kaum Muslim cenderung membeli makanan di warung Muslim yang berlabel halal (Cahyono 2009: 115-121).

Sementara itu, para pendatang Muslim dari Jawa (termasuk Madura) dan Lombok, banyak yang tidak memiliki kartu identitas (KTP). Dalam kaitannya dengan gerakan *Ajeg Bali*, kemudian dilakukan penertiban penduduk dengan mewajibkan para pendatang memiliki KIPEM (kartu penduduk sementara) yang bersifat temporer dengan biaya resmi sebesar Rp 50.000, dan dalam 6 bulan sekali harus diperpanjang.⁸ Seperti diketahui bahwa sangat sulit bagi pendatang untuk memperoleh KTP Bali, karena peraturan pemerintah daerah yang sangat ketat dan

⁸ Dalam beberapa kasus ada beberapa banjar yang menaikkan biaya KIPEM di atas biaya resmi.

eksklusif, ditemukan di provinsi Bali. Di beberapa wilayah seperti Gianyar dan Tabanan misalnya, KTP hanya diberikan kepada mereka yang telah memiliki rumah sendiri dan bersertifikat, sementara bagi penduduk yang belum memiliki rumah bersertifikat tidak bisa memperoleh KTP Bali.

Namun, tidak semua warga Hindu mendukung wacana *Ajeng Bali*. Ada pula suara-suara yang tidak setuju dengan didengungkannya wacana tersebut. Koreksi di kalangan masyarakat Hindu sendiri menganggap bahwa sah-sah saja menegakkan kembali budaya dan ekonomi Bali yang mulai terkikis dan terpinggirkan, namun tentunya hal tersebut dilakukan tanpa adanya penyekatan atau pengkotak-kotakan masyarakat yang berujung pada sikap anti pendatang (Wawancara dengan akademisi). Pada dasarnya, manusia itu hidup dalam kondisi saling ketergantungan. Apalagi salah satu ajaran Tri Hita Karana, yakni *pawongan*, mengharuskan manusia hidup harmoni dengan sesamanya.

PENUTUP

Berdasarkan penelusuran sejarah, diketahui bahwa komunitas Muslim telah bermukim di Bali sejak berabad lamanya. Hingga kini keberadaan perkampungan tua Muslim tersebut masih ada dan tersebar hampir di seluruh wilayah Bali. Eksistensi komunitas Muslim menunjukkan keragaman komunitas agama sekaligus keragaman budaya di Bali, termasuk akulturasi budaya Muslim dengan Hindu yang dapat dilihat melalui peninggalan-peninggalan sejarah. Relasi sosial yang terjalin sejak masa kerajaan, tidak hanya diwarnai kerja sama antar komunitas, namun juga diwarnai oleh persoalan-persoalan yang seringkali diakibatkan oleh miskomunikasi dan kurangnya pemahaman satu sama lain. Persoalan semakin kompleks dengan adanya kecemburuan sosial ekonomi yang terbungkus dalam isu pendatang *vis a vis* penduduk asli yang termanifestasi dalam wacana *Ajeng Bali*.

Persoalan-persoalan sosial dan ekonomi yang terjadi tentu saja merupakan tantangan besar tidak hanya bagi komunitas Muslim dan Hindu untuk saling menghormati, saling memahami dan saling berbagi satu sama lain, namun juga bagi pemerintah daerah untuk bersama-sama menyelesaikan permasalahan yang ada. Hal ini penting guna memperoleh solusi terbaik dalam menjaga kerukunan antar komunitas

agama di Bali yang telah terjalin sejak masa lampau. Dalam hal ini, kebijakan-kebijakan pemerintah sejatinya tidak hanya berpihak pada kaum mayoritas tapi harus pula memperhatikan hak-hak kaum minoritas.

PUSTAKA ACUAN

Buku dan Jurnal

- Budiwanti, Erni. 1995. *The Crescent Behind the Thousand Holy Temples: An Ethnographic Study of the Minority Muslims of Pegayaman North Bali*. Yogyakarta: Gajah Mada University Press
- Couteau, Jean. 1999. "Transformasi Struktural Masyarakat Bali, dalam Jean Couteau (ed.) *Bali Di Persimpangan Jalan 2*. Denpasar : Nusa Data Indo Budaya
- Cahyono, Heru, 2011. "Dimensi Politik dan Ekonomi Kaum Muslim Bali", dalam, M. Hamdan Basyar (ed.), *Minoritas Muslim Bali: di Denpasar, Badung, Buleleng, dan Jembrana*. Jakarta: P2P LIPI.
- Gayatri, H. Irine. 2009. *Nasionalisme, Demokratisasi dan Sentimen Primordial di Indonesia: Masalah Etnisitas versus Keindonesiaan, Kasus Aceh, Riau, Papua dan Bali*. Jakarta: P2P LIPI.
- Gunarsa, Ketut dan Suparman Hs. 2009. "Masuknya Agama Islam ke Buleleng", dalam Drs. M. Sarlan MPA (ed.), *Islam di Bali: Sejarah masuknya agama Islam ke Bali*. Bidang Bimas Islam dan Penyelenggaraan Haji Kantor Wilayah Departemen Agama Provinsi Bali, Program Peningkatan
- Guermontprez, Jean-François. 2001. "La religion balinaise dans le miroir de l'hindouisme," *Bulletin de l'Ecole Franqaise d'Extrime-Orient* 88.
- Gurr, Ted Robert. 1993. "The Status of Minorities at Risk: Inequalities and Discrimination," dalam *Minorities at Risk: A Global View of Ethnopolitical Conflicts*, Washington DC: Institute of Peace Press.
- Hauser-Schäublin, Brigitta. 2004. *Bali Aga and Islam: Ethnicity, Ritual Practice, and "Old-Balinese" as an Anthropological Construct*, *Indonesia*, Vol. 77.
- Michel, Picard. 1999. "The Discourse of Kebalian: Transcultural Constructions of Balinese Identity," in *Staying Local in the Global Village*, (ed) R. Rubinstein and L. H. Connor, Honolulu: University of Hawai'i Pres, dalam Brigitta Hauser-Schäublin, "Bali Aga" and Islam: Ethnicity, Ritual Practice, and "Old-Balinese" as an Anthropological Construct, *Indonesia*, Vol. 77 (Apr., 2004).

- Meyers, Barton. 1984. "Minority Group: An Ideological Formulation," *Social Problems*, Vol. 32, No. 1, Thematic Issue on Minorities and Social Movements.
- Pudjiastuti, Tri Nuke. 2000. "Problematika Minoritas Muslim di Filipina, Thailand, dan Myanmar: Catatan Pendahuluan, dalam Riza Sihbudi (ed), *Problematika Minoritas Muslim di Asia tenggara: Kasus Moro, Pattani, dan Rohingya*., Jakarta: PPW-LIPI.
- Ramstedt, Martin. 2011. "Menafsirkan Kembali Tata Norma Bali Pasca Orde Baru: Reformasi Negara dan Kegagalan Mana Ke-Bali-an", dalam Martin Ramstedt&Fadjar Ibnu Thufail (Eds), *Kegagalan Identitas: Agama, Etnisitas, dan Kewarganegaraan Pada Masa Pasca Orde-Baru*. Jakarta: PSDR LIPI & Max Planck Institute for Social Anthropology bekerja sama dengan Grasindo.
- Rozi, Syafuan, 2009. *Nasionalisme, Demokratisasi dan Sentimen Primordial di Indonesia: Problematika Identitas Keagamaan versus Keindonesiaan*, Jakarta: P2P LIPI.
- Suwitha, I Putu Gede. 1985. "Hubungan antar suku Bangsa dalam Masyarakat Majemuk di Jembrana Bali", *Masyarakat Indonesia*, No. 2, Jakarta : LIPI
- Sastrodiwiryono, Soegiarto. 1995. "Beberapa Faktor Penting dalam Hubungan Hindu-Islam di Bali: Suatu Tinjauan Kultur Historis", dalam Jean Couteau (ed.), *Bali Di Persimpangan Jalan 2*. Denpasar : Nusa Data Indo Budaya
- Tjandrasasmita, Uka. 1977. *Sejarah Nasional Indonesia III*. Jakarta: Balai Pustaka
- Wikan, Unni. 1990. *Managing Turbulent Hearts: A Balinese Formula for Living*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Yuliani, Ni Putu.1993. *Kerukunan antar Umat Beragama di Jembrana dan Buleleng 1856-1990: Suatu Tinjauan Sejarah*. (Skripsi S1), Fakultas Sastra Universitas Udayana, Denpasar

Skripsi dan Makalah

- Parmiti, Ni Nyoman. 1998. *Masyarakat Islam di Badung 1891-1990*. Skripsi S1, Fakultas Sastra, Universitas Udayana Denpasar
- Salahuddin, Nadir, 2000. "Dinamika Konstruksi Identitas: Pengalaman Minoritas di Muangthai, Filipina dan Singapura". Makalah disampaikan dalam Diskusi Terbatas Minoritas Muslim di Asia Tenggara di IAIN Sunan Ampel (Surabaya 6 Juli 2000), dalam Tri Nuke Pujiastuti, *Problematika Minoritas Muslim di Filipina, Thailand, dan Myanmar: Catatan Pendahuluan*, dalam Riza Sihbudi (ed)., *Problematika Minoritas Muslim di Asia Tenggara. : Kasus Moro, Pattani dan Rohingya*, Jakarta: PPW-LIPI.
- Suwitha, I Putu Gede. 1993. "Pelaut-pelaut Bugis Makassar di Sunda Kecil", paper disampaikan pada seminar dan symposium Ilmu-ilmu Humaniora II, Yogyakarta : UGM

Laporan

Reken, I Wayan. 2009. "Masuknya Agama Islam di Jembrana", dalam Drs. M. Sarlan MPA (ed.), *Islam di Bali: Sejarah masuknya agama Islam ke Bali*. Bidang Bimas Islam dan Penyelenggaraan Haji Kantor Wilayah Departemen Agama Provinsi Bali, Program Peningkatan

Sarlan, M. MPA (ed.), 2009. *Islam di Bali: Sejarah masuknya agama Islam ke Bali*. Bidang Bimas Islam dan Penyelenggaraan Haji Kantor Wilayah Departemen Agama Provinsi Bali, Program Peningkatan.

Wirawan, A.A.B. dan Dian Arriegalung. 2009. "Masuknya Islam di Badung", dalam Drs. M. Sarlan MPA (ed.) *Islam di Bali: Sejarah masuknya agama Islam ke Bali*. Bidang Bimas Islam dan Penyelenggaraan Haji Kantor Wilayah Departemen Agama Provinsi Bali, Program Peningkatan.

Website

Yagcioglu, Dimostenis. 1996. "Nation-States Vis-à-vis Ethnocultural Minorities: Oppression and Assimilation Versus Integration and Accommodation," dalam <http://www.wb2.infotrac.galegroup.com/itw>. (September 1996).

"Spasialisasi Kelompok Media Bali Post (KMB), Berkonsep Ajeg Bali", dalam <http://www.isi-dps.ac.id/>, 13 November 2010, diunduh pada 22 Juni 2011.

NASIONALISME ETNIK DI KALIMANTAN BARAT

Kristianus

Universitas Kebangsaan Malaysia

ABSTRACT

Nowadays ethnical celebration triggered by the uncontrollable identity politics, is happening in Indonesia. In West Kalimantan, for instance, a struggle for the identity politics has succeeded in forming new governments in district levels. The new district governments are always based on the dominant ethnic groups in the area. The political impact of the identity politics can whip up the ethnical spirit by giving hegemony to ethnic minority in the area. This paper argues that this phenomenon could become “ethnic nationalism”. Theoretically, identity politics is a struggle of a group or marginal people (periphery) politically, socially as well as culturally and economically. Various ethnic conflicts in West Kalimantan relate to the identity politics and the resistance towards the hegemony of the ruling ethnic elite. The paper concludes that the ethnic conflicts in West Kalimantan are the forms of effort of an ethnic group to show their existence. These people have been threatened, or for a long time they have been marginalized systematically, so that their spirit to fight against hegemony rise. Identity politics appearing in the forms of cultural institution such as ethnic customary council could be explained as the ethnic systematic efforts to strengthen their identity, which eventually could become a prospective “ethnic nationalism”.

Key words : Politics, identity, conflicts, nationalism, ethnic, hegemony.

PENDAHULUAN

Orde Reformasi dan Otonomi Daerah yang dilaksanakan sejak 1999 telah memunculkan kembali masalah identitas etnik di Indonesia, tak terkecuali di Provinsi Kalimantan Barat. Identitas etnik menjadi perdebatan publik karena isu ini bersentuhan langsung dengan politik kekuasaan.

Di Provinsi Kalimantan Barat identitas etnik bahkan telah menjadi acuan dalam merubah administrasi pemerintahan. Sampai akhir pemerintahan rezim Orde Baru tahun 1998, provinsi ini hanya terdiri dari 7 kabupaten/ kota. Sepuluh tahun kemudian yaitu tahun 2011

jumlah kabupaten/kota telah menjadi 14 kabupaten/kota. Peningkatan ini sangat signifikan, yakni 100 %.

Sekarang ini terjadi diskusi publik tentang pembentukan Provinsi Baru di Kalimantan Barat. Kelak provinsi ini akan dinamakan Provinsi Kapuas Raya, wilayah provinsi Kapuas Raya ini meliputi kabupaten-kabupaten di pedalaman seperti Sanggau, Sekadau, Sintang, Melawi, dan Kapuas Hulu yang nota bene kawasan yang didominasi oleh Etnik Dayak.

Beberapa kelompok etnik sekarang telah memiliki wilayah kekuasaan (teritori) tersendiri, misalnya Kabupaten Sambas menjadi teritori Melayu Sambas dan Kabupaten Pontianak menjadi teritori Melayu Mempawah, Bengkayang menjadi teritori Dayak Bekati, Landak menjadi teritori Dayak Kanayatan, Sekadau menjadi teritori Dayak Mualang, Melawi menjadi teritori Dayak Keninjal dan Melayu Pinoh, Kayong Utara menjadi teritori Melayu Kayong.

Adapun di Kawasan kabupaten seperti Sintang sedang berlangsung perjuangan Dayak Ketungau untuk membentuk kabupaten sendiri. Di kabupaten Kapuas Hulu Dayak Iban, Taman, Kantu dan Suhaid sedang berlomba-lomba pula memekarkan kabupaten baru. Di Kabupaten Ketapang saat ini sedang berlangsung perjuangan Dayak Simpang dan Dayak Keriau untuk mendirikan kabupaten baru. Di kabupaten Sanggau sedang berlangsung perjuangan Dayak Bidayuh dan Dayak Tayan untuk mendirikan kabupaten baru.

Sementara itu, etnik Cina dan Madura yang terusir akibat konflik-konflik yang melibatkan mereka, terkonsentrasi di sekitar perkotaan. Bersama Bugis dan Jawa, keempat kelompok etnik tersebut menjadi mayoritas di beberapa lokasi kota perdagangan penting di Kalimantan Barat seperti Kubu Raya, Kota Pontianak dan Kota Singkawang. Adapun Singkawang telah menjadi teritori Cina, bukan hanya dari aspek demografis, melainkan juga simbolis.

TINJAUAN TEORITIS

Nasionalisme etnik diartikan sebagai sentimen dari anggota-anggota suatu *ethnonation* yang dimobilisasi untuk memperjuangkan kedaulatan bagi komunitas etnis mereka (Tambunan 2004: 40),

sementara *ethnonation* diartikan sebagai sebagai komunitas orang yang memaknakan identitas politik mereka dengan mengklaim hak untuk menjalankan kedaulatan.

Adapun politik identitas menurut Lukmantoro (2008) dalam Bakran Suni (2010: 40) adalah tindakan politis untuk mengedepankan kepentingan-kepentingan dari anggota-anggota suatu kelompok karena memiliki kesamaan identitas atau karakteristik, baik berbasiskan pada ras, etnisitas, gender, atau keagamaan. Politik identitas merupakan rumusan lain dari politik perbedaan. Kemunculan politik identitas merupakan respon terhadap pelaksanaan hak-hak asasi manusia yang seringkali diterapkan secara tidak adil. Lebih lanjut dikatakannya bahwa secara konkrit, kehadiran politik identitas sengaja dijalankan kelompok-kelompok masyarakat yang mengalami marginalisasi. Hak-hak politik serta kebebasan untuk berkeyakinan mereka selama ini mendapat hambatan yang sangat signifikan.

Politik identitas ini terkait dengan upaya-upaya mulai sekedar penyaluran aspirasi untuk mempengaruhi kebijakan, penguasaan atas distribusi nilai-nilai yang dipandang berharga hingga tuntutan yang paling fundamental, yakni penentuan nasib sendiri atas dasar keprimordialan. Dalam format keetnisan, politik identitas tercermin awal dari upaya memasukkan nilai-nilai tertentu ke dalam peraturan daerah, memisahkan wilayah pemerintahan, keinginan mendaratkan otonomi khusus sampai dengan munculnya gerakan separatis. Sementara dalam konteks keagamaan, politik identitas terefleksikan dari beragam upaya untuk memasukan nilai-nilai keagamaan dalam proses pembuatan kebijakan, termasuk menggejalanya perda syariah, maupun upaya menjadikan sebuah kota/kabupaten identik dengan agama tertentu.

Secara teoritis munculnya politik identitas merupakan fenomena yang disebabkan oleh banyaknya faktor seperti : aspek struktural berupa disparitas ekonomi masa lalu dan juga masih berlanjutnya kesulitan ekonomi saat ini yang telah memberikan alasan pembenaran upaya pemisahan diri sebuah kelompok primordial yang bertautan dengan aspek keterwakilan politik dan institusional.

Dalam konteks keterwakilan politik, belum meluas dan melembaganya partisipasi dan keterwakilan politik masyarakat secara komprehensif telah memicu munculnya kebijakan yang diskriminatif dan eksklusif yang pada akhirnya memperkuat alasan kebangkitan politik identitas.

Teori Hegemoni

Peneropongan mengenai munculnya semacam “negara etnik” di Kalimantan Barat ini didekati dengan menggunakan teori hegemoni yang dikemukakan oleh Gramsci. Pilihan teori ini karena “negara etnik” sebagaimana judul makalah ini sebenarnya adalah hegemoni etnik yang dilakukan oleh elit etnik yang berkuasa di Kalimantan Barat. Antonio Gramsci adalah seorang pemikir Neo-Marxis kelahiran Ales, Sardinia, Italia pada 22 Januari 1891 dan meninggal di Roma, 27 April 1937. Gramsci dikenal melalui terjemahan dari kumpulan catatannya ketika beliau di penjara, yang kemudian dibukukan dengan judul “Quqreni del Carcere atau Selection from the Prison Notebooks” (1927-1937) yang merupakan buku harian yang ditulis dipenjara antara tahun 1929 dan 1935. Dari buku inilah berbagai macam pemikiran Gramsci dikenal. Di antaranya adalah pemikirannya tentang intelektual organik, kritiknya terhadap pendidikan politik indoktrinasi dan pendidikan sebagai penindasan, yang kemudian mendorongnya menjadi polopor pemikiran *popular education* dan *participatory training* yang menekankan pada kesadaran kriti. (Bakran Suni 2007: 45). Pemikiran Gramsci juga berkisar pada sejarah Italia yang kemudian memunculkan konsep tentang *subaltern*, mereka yang bukan dominan/kelompok inferior dalam sejarah negara Italia. (Gramsci, 1971).

Dalam konteks makalah ini akan diuraikan lebih detil tentang konsep hegemoni dari Gramsci untuk menganalisis pergolakan *subaltern* “korban” kekerasan politik. Teori hegemoni Gramsci dibangun atas dasar premis pentingnya ide dan tidak mencukupinya kekuatan fisik belaka dalam kontrol sosial politik di mana agar yang dikuasai mematuhi penguasa, yang dikuasai tidak hanya harus merasa mempunyai dan menginternalisasi nilai-nilai serta norma penguasa. Lebih dari itu mereka juga harus memberi persetujuan atas subordinasi mereka. Inilah yang dimaksud Gramsci dengan “hegemoni” atau menguasai dengan “kepemimpinan moral dan intelektual” secara konsensual. Dalam konteks ini, Gramsci secara berlawanan mendudukkan hegemoni sebagai satu bentuk supremasi satu kelompok atau beberapa kelompok atas yang lainnya, dengan bentuk supremasi lain yang ia namakan “dominasi”, yaitu kekuasaan yang ditopang oleh kekuatan fisik.

Titik awal konsep Gramsci tentang hegemoni adalah bahwa suatu kelas dan anggotanya menjalankan kekuasaan terhadap kelas-kelas di

bawahnya dengan cara kekerasan dan persuasi. Hegemoni bukanlah hubungan dominasi dengan menggunakan kekuasaan, melainkan hubungan persetujuan dengan menggunakan kepemimpinan politik dan ideologis. Teori hegemoni Gramsci mensyaratkan penggunaan kekuatan koersif negara hanya sebagai pilihan terakhir ketika “kesadaran spontan menemui kegagalannya”. Lebih jauh hal ini menunjukkan bahwa kecenderungan kelompok berkuasa mengandalkan kekuasaan koersif negara untuk menjaga kekuasaannya, hanya menunjukkan kelemahan ideologis maupun kulturalnya daripada keperkasaannya. Sebuah hubungan hegemonik ditegakkan ketika kelompok subordinat menerima ide-ide dan kepentingan politik kelompok berkuasa seperti layaknya punya mereka sendiri. Dengan demikian, legitimasi kekuasaan kelompok berkuasa tidak ditentang karena ideologi, kultur, nilai-nilai, norma, dan politiknya sudah diinternalisasi sebagai kepunyaan sendiri oleh kelompok subordinat.

Dalam bahasa lain, hegemoni tidak pernah diperoleh begitu saja tetapi harus selalu diperjuangkan. Hal ini jelas menuntut kegigihan yang luar biasa dari kelas yang berkuasa untuk mempertahankan dan memperkuat otoritas sosial dalam berbagai kekuatan sosial. Apabila suatu saat terjadi peristiwa di mana hegemoni kelas yang berkuasa mengalami krisis dan situasi ini tidak segera dibenahi, kemungkinan besar yang akan terjadi adalah bahwa kekuatan kelas yang melawan akan mengambil alih. Namun, seandainya pada saat krisis itu terjadi, pertentangan terlalu hebat antarkekuatan sosial, kelas sosial terpisah dari partai-partai dan bentuk organisasi serta orang-orang yang memimpin organisasi itu tidak lagi diakui oleh kelas (fraksi) mereka sebagai wakil sehingga terjadi peristiwa yang dinamakan sebagai krisis perwakilan. Situasi seperti ini amat berbahaya karena terbuka kemungkinan munculnya pemecahan masalah melalui kekerasan atau munculnya aktivitas dari kekuatan yang tidak dikenal yang diwakili oleh orang-orang yang kharismatik.

KONFLIK ETNIK SEBAGAI MODEL

Di Kalimantan Barat, konflik yang bernuansa Suku-Agama-Ras (SARA), lebih-lebih menyangkut hubungan antarsuku bangsa, bukan hal baru. Jejaknya biasa dirunut sejak tahun 1967, saat terjadi anti Tionghoa di kawasan ini. Bahkan lebih jauh lagi, pada 1770-1854, yakni konflik antarwarga Tionghoa, Melayu dan Dayak (Siahaan, 1994:1).

Pengamatan cermat menunjukkan, sejak saat itu di wilayah ini secara historis banyak diwarnai oleh aksi dan konflik rasial¹. Warna-warna tadi tampak menjadi gejala, yang selalu berulang dengan interval waktu lebih pendek. Pemicu konflik sebenarnya acapkali sepele, misalnya menyabit rumput di tanah orang lain (kasus 1997), perkelahian kecil (1982), soal mengganggu istri orang (1992) atau hanya karena persenggolan (1994), perebutan perempuan (1996) dan penagihan hutang (1999). Namun, persoalan sepele itu kemudian meluas ke wilayah rawan, hingga menimbulkan kejengkelan, khususnya antara suku-suku Dayak dan Madura, dan lainnya antara suku Melayu dan suku Madura. (Kristianus 2009: 33)

Konflik terakhir terjadi antara suku-suku Melayu dan Madura terjadi pada Februari-April 1999 dan oktober 2000 yang tidak sedikit menimbulkan korban jiwa dan benda di kedua belah pihak. Dampaknya bahkan sampai hari ini orang Madura belum bisa kembali ke Kabupaten Sambas.

Pada masa sebelum dan selama masa kolonial, Kalimantan Barat terpecah-belah dalam peperangan antarsuku Dayak atau populer disebut 'Kayau'. Ketika itu orang Dayak baru mengenal politik yang sangat terbatas, mereka hanya berpikir untuk menghabisi orang lain yang masuk dan mencari hasil hutan di wilayah mereka karena dianggap musuh. Atas prakarsa Kolonial Belanda, orang Dayak kemudian berhasil menciptakan perdamaian di antara mereka pada kongres di Tumbang Anoi tahun 1894. Marko Mahin (2007:1) menjelaskan hal ini sebagai berikut :

Oorlog voeren makkeijker is dan vrede sluiten.
Berperang jauh lebih mudah dari berdamai. Tanpa pernah tahu akan pepatah tua Belanda itu, pada tanggal 22 Mei hingga 24 Juli 1894, para panglima perang, kepala adat dan kepala suku Dayak berkumpul di Tumbang

¹ Hingga saat ini setidaknya ada 3,397 kali kekerasan etnik yang pecah di Kalimantan Barat sejak tahun 1992 dengan kecenderungan kenaikan dan segi frekuensi, korban dan keluasan area konflik. Penelaahan oleh seorang sosiolog, Dr Iqbal Djajadi, 2003 menunjukkan bahwa umumnya kekerasan etnik sejak tahun 1930 tersebut berawal dari tindak pidana inter-etnik, yakni seorang atau beberapa orang anggota suatu kelompok etnik yang melakukan penganiayaan dan/atau pembunuhan terhadap seseorang atau beberapa orang yang merupakan anggota kelompok etnik lain.

Anoi. Dusun kecil di hulu sungai Kahayan itu menjadi saksi sejarah bagaimana orang-orang yang selama ini bertikai, bertemu untuk membicarakan perdamaian. Rapat 34 hari itu berhasil menciptakan era baru di bumi Kalimantan. Peradaban yang tanpa peperangan dan pemenggalan kepala telah lahir. Kesepakatan bersama pun diambil yaitu: menghentikan kebiasaan perang antarsuku (*asang*) dan pemenggalan kepala (*hakayau*). Menghentikan kebiasaan balas dendam (*habaleh-bunu*). Sejak itu tidak ada lagi korban kepala manusia dan perbudakan. Denda adat (*jipen*) yang dulunya dalam rupa manusia diganti dengan uang. Hukum adat diberlakukan sebagai sistem peradilan suku. Bagi mereka yang haus akan ceritera eksotik yang bertemakan *headhunters*, *kopffäger* atau *koppensneller*, *Toembang Anoi* 1894 merupakan antiklimaksnya.

Ketika Kolonial Belanda tiba di Kalimantan Barat, daerah ini sudah merupakan daerah yang terdiri dari banyak kesultanan. Kendati saling bersaing, semua sultan adalah Melayu atau Dayak yang sudah menjadi Islam (Thambun Anyang 1998: 11) dan memperoleh dukungan dari pemerintah Belanda dan Jepang. Dayak yang kemudian menjadi rakyat biasa menjadi subyek kekuasaan Melayu. Cina merupakan kelompok etnik yang walaupun berada dalam kekuasaan Melayu (Tambun Anyang 1998: 9)², namun mereka berusaha mengembangkan otonomi tersendiri dan relatif eksklusif.

Konfigurasi sosial semacam itu terus bertahan hingga beberapa peristiwa penting terjadi di penghujung masa kolonialisme dan masa kemerdekaan. Pemerintah Belanda dan misionaris memberikan

² Menurut cerita yang dituturkan dari generasi ke generasi hal ini disebabkan orang-orang Dayak diperangi oleh Melayu dan sering kalah karena tidak mempunyai meriam dan senapan. Banyak yang dijadikan budak, "turun melayu" artinya masuk Islam dan ada pula yang dikawinkan dengan anak raja, kemudian diangkat menjadi raja dan sementara itu pergi ke kampung-kampung mengajak orang Dayak lainnya dalam kapasitasnya sebagai raja untuk juga "turun Melayu".

kesempatan pendidikan yang besar (Jammie Davidson 2002: 3)³, dan secara sadar atau tidak, ikut membentuk identitas etnik Dayak (Jammie Davidson (2003: 3)⁴.

SEJARAH PERPECAHAN

Mengenai penduduk asli Borneo ada baiknya kita perhatikan hasil penelitian yang dilakukan oleh Museum Sarawak. Dilaporkan bahwa komunitas pertama yang mendiami Pulau Borneo ini adalah manusia di Gua Niah yang telah hidup sejak 50.000 tahun sebelum Masehi. Gua Niah merupakan satu kawasan studi arkeologi yang penting di wilayah Serawak, Malaysia Timur, dan juga di Asia Tenggara, terletak di sekitar 110 km di selatan kota Miri. Gua ini telah diteliti oleh Museum Sarawak mulai tahun 1954. Banyak peninggalan purbakala yang ditemukan di dalam gua ini yang mengisyaratkan pernah dihuni oleh manusia antara 50.000 – 40.000 tahun Sebelum Masehi.

Jadi, jika kita mencermati uraian di atas, maka dapat dikatakan bahwa penduduk asli Borneo sesungguhnya berasal dari ras yang sama. Ras Melayu bukan hanya mendiami Borneo tetapi kepulauan Nusantara. Oleh sebab itu ras Melayu meliputi seluruh suku bangsa yang ada di Nusantara. Tetapi dalam perkembangan selanjutnya, ketika persoalan politik dikaitkan dengan identitas, sebutan ras Melayu tidak bergaung. Terminologi Melayu kemudian dikaitkan dengan Islam. Menurut Anwar Din (2008:13-15),

³ Di Kalimantan Barat – seperti yang dipahami kemudian—gereja berperan dalam pembentukan bahan dasar dan utama bagi misi pembudayaan, terfokus meskipun tidak secara eksklusif, pada masyarakat non Muslim Kapuas. Dimana, seperti yang disadari, masyarakatnya masih kurang terpengaruhi oleh Islam dan cenderung belum tertekan oleh aturan Melayu. Secara paradoksal, tentunya, aturan tidak langsung telah menyelubungi kerajaan menekankan kapasitas pada tempat pertama. Selanjutnya, misionaris menggunakan kesempatan dengan memperhatikan segala kesempatan untuk membudayakan dan kristenisasi masyarakat hulu Kapuas. Pada 1890 sebuah stasi kecil dibuka di Semitau (Kabupaten Kapuas Hulu), dimana kemudian segera diikuti dengan pendirian kombinasi gereja-sekolah di dekat Sejiram. Dukungan kelembagaan yang minim menuntut ketabahan pada tahap awal ini. Baru pada 1905 dimana Kongregasi Capuchin memperoleh penugasan resmi dari Pusat Gereja Katolik di Roma dengan bantuan akses eksklusif ke Kalimantan Barat, barulah upaya misionaris menjadi lebih memperoleh momentum.

⁴ Sebagai kelanjutan dari kebijakan tidak langsung, terdapat dua pemaknaan lebih lanjut oleh para kolonial, termasuk pula Brook, yang menghasilkan identitas Dayak yang monolitik. Pertama melalui peperangan atau sebaliknya melalui penciptaan perdamaian. Di Kalimantan Barat, pengenalan aturan Belanda dan perubahan mendasar dari status hubungan antara pembuat aturan yang terkena aturan memancing kerusuhan-kerusuhan kecil yang tiba-tiba. Dalam studinya di daerah perbatasan Indonesia pada akhir abad ke-19, Tagliacozzo mencatat bahawa "Belanda tidak terlihat memahami bahwa kebijakan yang dibuatnya nyata-nyata membuat banyak kekerasan yang berlangsung. Masyarakat dipaksa hidup di bawah aturan baru dan di bawah kondisi dan keadaan yang dibuat oleh pemerintah kolonial di mana secara natural akan melahirkan perlawanan pada perkembangan matrik kekuasaan.

Orang Melayu terbentuk dari berbagai etnik. Sebagiannya terdiri dari masyarakat di Semenanjung Tanah Melayu, yaitu orang Kelantan, orang Terengganu, orang Kedah, orang Pahang, orang Johor, orang Perak dan orang Melaka. Sebagian lagi berasal dari keturunan Jawa, Sunda, Bugis-Makasar, Minangkabau, Banjar, Mandailing, Krinci, Riau, Boyan, Aceh dan Jambi. Selain itu, terdapat komunitas-komunitas lain seperti orang Arab, India, Siam, Cina, dan Eropa beragama Islam yang menjadi Melayu. Dasar penyatuan Melayu adalah agama Islam dan bahasa Melayu.

Selanjutnya Anwar Din mengatakan, Stamford Raffles begitu cemburu dengan Islam, namun beliau mengakui sumbangan Islam dalam pembentukan orang Melayu. Menurut Raffles:

“The most obvious and natural theory on the Malay origin is that they did not exist as a separate and distinct nation until the arrival of the Arabians in the Eastern Seas. At the present day they seem to differ from the more original nations, from which they sPemilung in about the same degree, as the Chuliahs of Kiling differ from Tamil and Telinga nations on the Coromandel coast, or the Mapillas of Malabar differ from the Nairs, both which people appear in like manner with the Malays, to have been gradually formed as nations, and separated from their original stock by the admixture of Arabian blood, and the introduction of the Arabic language and Moslem religion”.

Menurut Shamsul, AB (dalam Yusuf Ismail dan Rahimah, 2000: 194-195), Stamford Raffles adalah orang pertama yang memperkenalkan konsep *the Malay nation, the Malay race*. Di dalam bukunya *“On the Malayu nation, with a Translation of its Maritime Institutions”* yang diterbitkan dalam jurnal *Asiatic Researcher* yang terbit di Calcuta pada tahun 1816, konsep bangsa Melayu berdasarkan bahasa. Konsepsi Raffles secara epistemologis dipengaruhi oleh pendekatan Johann Herder (1744-1803) seorang pemikir Jerman yang memperkenalkan konsep ‘bahasa jiwa bangsa’. Konsep ‘bangsa Melayu’ menurut Raffles ini sebagai berikut:

“... I cannot but consider the Malayu nation as one people, speaking one language, though spread over so wide a space, and preserving their character and customs, in all the maritime states lying between the Sulu Seas and the Southern Oceans, and bounded longitudinally by Sumatra and the western side of Papua or New Guinea”
(Raffles 1816: 103).

Dapat kita katakan dari uraian tersebut bahwa Raffles telah mempunyai gambaran yang jelas tentang ‘batas wilayah’ kawasan penempatan ras Melayu, yang kemudian kita kenal sebagai ‘alam Melayu’, ‘Dunia Melayu’, atau ‘Nusantara’.

Selain dari konsep bahasa, Raffles juga menambahkan dengan memasukan konsep sejarah untuk ras Melayu. Konsepnya itu adalah Salalatus-Salatin (Peraturan segala Raja-raja) sebagai sejarah Melayu. Selengkapnya Syamsul AB dalam Yusuf Ismail dan Rahimah (2000: 194-195) mengatakan:

“Dapat kita katakan bahwa Raffles, sebagai ahli perintis, telah meletakkan dasar dan kerangka epistemologi ilmu kolonial Melayu, berdasarkan skema klasifikasi dan teori sosial Eropa, melalui konsep ‘bangsa Melayu berdasarkan bahasa’, ‘konsep wilayah Melayu’, ‘konsepsi sejarah Melayu’ dan ‘konsep ras melayu’. Singkatnya, apa yang telah dilakukannya ialah meletakkan dasar berpikir atau ‘paradigma Raffles’.

Selain itu, ada pengertian Melayu yang lebih luas dan universal daripada pengertian Melayu secara agama, geografis dan etnis. Konsep itu adalah “Alam Melayu” seperti yang dikemukakan oleh James T. Collins (2005). Menurutnya, konsep Alam Melayu adalah konsep kultural yang berdasarkan pada peranan bahasa Melayu dalam batas geografi Asia Tenggara. Dalam konsep ini Melayu tidak hanya sebatas etnis dan agama (Islam) melainkan semua komponen penduduk Asia Tenggara yang bahasanya dituturkan menggunakan bahasa Melayu. Dari konsep ini dapat ditarik kesimpulan umum bahwa orang-orang dari etnis apapun di Asia Tenggara ini, sekalipun tidak beragama Islam, termasuk ke dalam keluarga besar Melayu asalkan mereka berbahasa Melayu. Melayu ini dapat dikategorikan sebagai Melayu “tua”.

Menurut Munawar (2003) dalam Bakran Suni (2007: 12) Suku Melayu di Kalimantan Barat pada hakikatnya terdiri dari orang Melayu asli yang berasal dari Sumatera atau Semenanjung Malaka dan yang berasal dari orang-orang Dayak dari proses Islamisasi. Sekarang antara keduanya tidak lagi dapat dibedakan mana yang asli dan mana yang bukan.

Orang Dayak⁵ adalah penduduk asli (*indigenous people*) pulau Kalimantan atau Borneo. Menurut asal-usulnya, mereka ini adalah imigran dari daratan Asia, yakni Yunan di Cina Selatan. Kelompok imigran yang pertama kali masuk adalah kelompok ras Negrid dan Weddid (Coomans 1987) yang kini tidak ada lagi, serta ras Australoid. Selanjutnya adalah kelompok imigran Melayu yang datang sekitar tahun 3000-1500SM. Kelompok imigran terakhir adalah kelompok yang masuk sekitar tahun 500 SM (Coomans, 1987), yaitu ras Mongoloid (Coomans 1987; Sellato 1989).

Pengaruh Agama

Harus diakui bahwa agama memiliki kekuatan luar biasa untuk menghimpun manusia. Bahkan kemudian agama menentukan identitas manusia. Identitas yang dikaitkan dengan agama inilah awal terbentuknya politik identitas. Kejadian ini diperkuat ketika kolonialisme menguasai Kalimantan. Dalam urusan agama ini, kolonial Belanda yang menerapkan politik pecah-belah telah menimbulkan suatu ketegangan antara suku-suku bangsa di Kalimantan Barat. Islam ditemukan pada 80 persen lebih wilayah Sambas, sepanjang sungai Kapuas sampai ke Putussibau, sepanjang Sungai Mempawah, Sungai Landak, Sungai Pawan dan Sukadana. Tetapi di bagian pedalaman yang jauh dari aliran sungai agama Kristen berkarya disitu oleh karena Belanda telah membatasi penyebaran Islam kesana. Penyekatan di Sungai Kapuas dilakukan Belanda dengan mendirikan gereja di Sejiram, bahkan gereja disini adalah yang pertama di Kalimantan Barat. Hingga kini di Kalimantan Barat perasaan suku sangat kuat, dan jelaslah bahwa agama Kristen dan agama Islam tidak sukses mengatasi sentimen ini.

⁵ Masyarakat Dayak di Pulau Kalimantan terdiri dari kelompok-kelompok suku besar dan sub-sub suku kecil. Ada beberapa pendapat yang mengatakan bahwa jumlah subsuku Dayak bekisar 300 sampai 450-an (Sellato 1989; Rousseau 1990).

Dewasa ini istilah Melayu digunakan sebagai kontras Dayak. Istilah Melayu tidak digunakan sebagai referensi etnis tetapi sebagai referensi Islam kontras non-Islam. Peningkatan jumlah yang besar orang Melayu di Kalimantan disebabkan oleh orang asli atau Dayak yang memeluk Islam dan bukan karena jumlah besar orang Melayu yang merantau ke Kalimantan.

Di Kalimantan Barat, Orang Dayak yang masuk Islam di sebut Senganan, sehingga dapat dikatakan bahwa sembilan puluh persen orang Melayu di Perhuluan Sungai Kapuas, Sungai Landak, Sungai Mempawah dan juga di Sambas adalah Senganan. Merujuk Coomans (1987:31) di Kalimantan Timur orang Dayak yang masuk Islam disebut 'Halo'.

Coomans (1987: 32) mengatakan bahwa penggunaan istilah itu menekankan gagasan orang Dayak, bahwa mereka yang masuk agama Islam memisahkan diri dari segala ikatan sosial semula, membuang segala adat yang diwariskan dari nenek moyang. Bahkan untuk menjaga agar mereka tidak najis, hubungan sosial dengan keluarga asal semakin dikurangi. Hal itu berarti bahwa persatuan genealogis (keturunan) mereka tinggalkan dan mementingkan persatuan lokal sebagai persatuan umat. Sementara bagi orang Dayak ikatan keturunan sangat penting.

Thambun Anyang (1996: 78) mencatat satu hal yang sangat menarik mengenai proses perpindahan agama ini. Pada waktu zaman kolonial masyarakat suku Dayak yang ingin melanjutkan sekolah yang didirikan kerajaan terlebih dahulu harus masuk Islam supaya tidak diejek sebagai orang kafir atau orang yang dihina sebagai pemotong kepala.

Dapatlah dikatakan bahwa agama Islam merupakan ikatan religius, politik, dan sosio ekonomis sekaligus. Orang Dayak yang mengubah identitasnya menjadi Melayu dan kemudian mereka diakui sebagai Melayu oleh orang Melayu telah menjadi isu yang penting dalam kaitan dengan persaingan politik identitas di Kalimantan Barat sampai saat ini.

Hegemoni Etnik

Pada masa awal kemerdekaan Republik Indonesia, yaitu tahun 1945-1949 Kalimantan Barat berada dalam pengaruh NICA⁶ dengan status daerah Istimewa di bawah pemerintahan Sultan Hamid II, ketika itu beliau adalah Sultan di Kesultanan Pontianak. Sultan Hamid ialah salah seorang tokoh politik pada masa itu yang menghendaki bentuk Nasionalisme Indonesia berupa federal yang terhimpun dalam *Bijeenkomst voor Federaal Overleg* (BFO)⁷. Bukan Nasionalisme Federal dengan Republik Indonesia Serikat⁸ (RIS) yang tidak lagi berhubungan dengan kerajaan Belanda. Sultan Hamid juga menjadi ketua delegasi *Bijeenkomst voor Federaal Overleg* (BFO), sebagai pihak ketiga dalam perundingan Belanda-Indonesia, pada Konferensi Meja Bundar di Den Haag, Agustus 1949. Hasilnya, kerajaan Belanda setuju menyerahkan kekuasaan kepada Republik Indonesia Serikat pada 27 Desember 1949.

Atas ketokohnya itu, pada Januari 1950, Presiden Soekarno mengangkat Sultan Hamid sebagai Menteri Negara Zonder Porto Folio. Tugasnya merancang dan merumuskan gambar lambang negara. Pada Februari 1950, tugas tersebut selesai dengan diresmikannya lambang Garuda Pancasila. Diangkatnya Sultan Hamid dapat dimaknai sebagai pengakuan eksistensi politik etnik Melayu ketika itu.

⁶ Pada Oktober 1946, *Netherlands Indies Civil Administration* (NICA) mendirikan sebuah Dewan Kalimantan Barat yang beranggotakan perwakilan dari 40 kelompok etnis, pegawai pemerintah dan seorang anggota dari masing-masing keswaprajaan yang baru dikukuhkan kembali. Letnan Gubernur van Mook tampak menggunakan dewan ini sebagai batu loncatan untuk membuat negara sendiri di Kalimantan Barat –seperti yang telah dilakukannya untuk negara Indonesia Timur di dalam kaitannya mendirikan Negara Indonesia Serikat (federasi). Namun Sultan Hamid dan Sultan Parikesit dari Kutai (Kalimantan Timur) menentang kehendak tersebut. Meskipun tetap memisahkan diri dari otoritas lainnya. Di tengah perjalanannya, beberapa bulan setelah penandatanganan persetujuan Renville pada Januari 1948, yang menghentikan agresi militer Belanda pertama, pengakuan teritorial Indonesia hanya meliputi Jawa dan Sumatera. Lebih lanjut NICA menjalankan konsep federalismenya melalui penunjukan Kalimantan Barat sebagai daerah istimewa (DIKB).

⁷ Struktur ini kepalanya Ratu Belanda. Ia semacam *commonwealth*. Ini mirip negara-negara bekas koloni Inggris. Mereka sudah merdeka --seperti India dan Malaysia-- namun masih punya lembaga persema-kuran dengan London. BFO meliputi Jawa Tengah, Borneo Barat, Dayak Besar, Daerah Banjar, Kalimantan Tenggara, Kalimantan Timur (tidak termasuk bekas wilayah Kesultanan Pasir), Bangka, Belitung dan Riau.

⁸ RIS terdiri dari tujuh negara bagian yaitu: Republik Indonesia (Jogjakarta), Negara Indonesia Timur (Makassar), Negara Pasundan (Bandung), Negara Jawa Timur (Surabaya namun didirikan di Bondowoso), Negara Madura, Negara Sumatera Timur (Medan) dan Negara Sumatera Selatan.

Tanpa diduga, tak berapa lama setelah tugas pertamanya menyelesaikan lambang Negara Indonesia, terjadilah “pemberontakan” Angkatan Perang Ratu Adil di Jawa Barat yang dipimpin oleh kapten KNIL Raymond Westerling. Mereka hendak melakukan kudeta terhadap Presiden Soekarno. Anggota-anggotanya ialah mantan tentara KNIL di Nasionalisme Pasundan. Westerling telah merancang kabinet bayangan bersama kolonel KNIL Syarif Hamid. Menyusul peristiwa itu Sultan Hamid ditangkap, diadili dan dipenjara selama 10 tahun.

Di penjara, Sultan Hamid tak bisa berbuat banyak ketika Soekarno membuat kampanye membongkar RIS dan BFO. Struktur nasionalisme federasi, yang memberi kekuasaan lebih besar kepada daerah, hanya berumur delapan bulan. Pada 17 Agustus 1950, Presiden Soekarno membubarkan RIS dan BFO. Soekarno kemudian membentuk Negara Kesatuan Republik Indonesia hingga sekarang.

Jatuhnya Sultan Hamid kemudian berdampak pula terhadap jatuhnya pamor hegemoni etnik Melayu di Kalimantan Barat. Selain itu kebijakan politik Orde Lama yang membubarkan Kerajaan-kerajaan Melayu, antara 1950 hingga 1956 juga berpengaruh serius. Namun yang paling serius adalah akibat dari pembunuhan massal banyak pemimpin oleh kolonial Jepang di Mandor (1944-45). Sehingga bisa dikatakan bahwa Etnik Melayu pada saat itu mengalami krisis kepemimpinan yang parah. Sultan Hamid juga tak bisa berbuat banyak ketika Daerah Istimewa Borneo Barat diubah menjadi Provinsi Kalimantan Barat pada 1957.

Sementara itu, pada Pemilu pertama tahun 1955, Partai Persatuan Dayak menang mayoritas di Kalimantan Barat. Oleh karena itu Ketua partai tersebut yaitu JC Oevang Oeray⁹ seorang Dayak Kayan dinobatkan sebagai Gubernur Kalimantan Barat. Selain itu etnik Dayak juga menduduki 4 posisi bupati dari 7 kabupaten yang ada di Kalimantan Barat. Etnik Dayak pada masa ini melakukan hegemoni terhadap etnik Melayu dengan menguasai posisi pegawai-pegawai pemerintahan lainnya. Perilaku Gubernur Oevang Oerai yang menarik pada periode ini adalah banyak memberi beasiswa kepada pemuda/i Melayu untuk melanjutkan sekolah di Jawa.

⁹ Beliau bersama-sama FC Palaunsuka adalah tokoh penting partai Persatuan Dayak, mereka berdua adalah orang-orang generasi pertama yang bersekolah pada persekolahan Nyarumkop yang dibina Mubaligh Kristen Katolik. Sebelumnya mereka berdua adalah cikgu di sekolah rendah di pekan Putussibau-Kapuas Hulu yang dianjurkan oleh misi pendidikan Kristen Katolik.

Dari uraian di atas, dapat dikatakan bahwa pada era Orde Lama (ORLA), etnik Dayak melakukan hegemoni dengan menguasai peranan strategis pada pemerintahan dan politik di Kalimantan Barat. Sedangkan etnik Melayu pada masa ini mengalami marginalisasi.

Marginalisasi etnik

Bertolak belakang dengan rejim ORLA, pada masa Orde Baru (ORBA), etnik Dayak terhegemoni dan dimarginalisasikan, rumah-rumah panjang mereka dihancurkan dengan dalih sanitasi jelek. Budaya Dayak benar-benar hancur akibat dari kebijakan ini. Perlakuan yang tidak adil ini membuat karakter-karakter kekerasan dalam budaya mengayau¹⁰ seolah tumbuh kembali. Padahal, budaya ini sudah lebih dari 100 tahun telah hilang¹¹.

Pada masa pemerintahan Orde Baru, kelompok etnik Dayak justru mengalami penjajahan dari negeri sendiri. Hak dan kedaulatan mereka dipasung dengan perundang-undangan, kawasan adat mereka sering diserobot tanpa kompromi (alasan tanah nasionalisme) dan yang paling tragis dan sangat menghancurkan Dayak sebagai masyarakat adat adalah ketika diberlakukannya UU No 5 tahun 1974 dan 1979 tentang

¹⁰ Dalam salah satu analisis yang dilakukannya terhadap berbagai kerusuhan antaretnis di Kalimantan Barat, Nancy Lee Peluso, Ph.D menggambarkan dengan sangat baik bagaimana proses tersebut berlangsung. Menurut Nancy, kekerasan yang mengemuka dalam setiap konflik yang terjadi antara Dayak dan Madura merupakan hasil dan akibat dari sebuah strategi yang dipakai oleh militer dalam penumpasan Pemberontakan PGRS/PARAKU dengan memobilisir *image* Pengayau orang Dayak. *Image* orang Dayak sebagai “Borneo Headhunter” yang dikonotasikan liar, kejam, kanibal dan haus darah ini awalnya sengaja dieksploitasi untuk menimbulkan dampak psikologis.

¹¹ Selain menciptakan peperangan, kolonialis Belanda juga memfasilitasi perdamaian. Salah satunya pertemuan perdamaian yang terkenal dengan nama Perdamaian Tumbang Anoi di Desa Huron Kahayan Hulu Kalimantan Tengah pada tanggal 22 Mei s/d 24 Juli 1894, dimana musyawarah besar itu berhasil menyepakati bahwa peperangan, perbudakan dan perburuan kepala di antara suku non Muslim dinyatakan dilarang. Peradaban yang tanpa peperangan dan pemenggalan kepala telah lahir. Kesepakatan bersama pada pertemuan ini pun diambil yaitu: menghentikan kebiasaan perang antarsuku (*asang*) dan pemenggalan kepala (*hakayau*). Menghentikan kebiasaan balas dendam (*habaleh-bunu*). Sejak itu tidak ada lagi korban kepala manusia dan perbudakan. Denda adat (*jipen*) yang dulunya dalam rupa manusia diganti dengan uang. Hukum adat diberlakukan sebagai sistem peradilan suku. Inilah salah satu bentuk perdamaian yang dihasilkan dari usaha Belanda. Peristiwa ini menguatkan berbagai cerita “kayau” sesama Dayak, di mana terjadi peperangan antarsuku-suku per daerah aliran sungai. Meskipun warisan yang ada tetap dipertahankan, upaya-upaya kolonial ini patut mendapatkan penghargaan. Khususnya, melalui penyatuan perwakilan Dayak yang tersebar, Belanda menyatukannya dengan suatu kesadaran akan nasib yang sama tumbuh. Dan tentunya, sebuah perkenalan yang familiar. Penciptaan perdamaian oleh kolonialis juga terlihat secara jelas dalam pembentukan identitas Dayak. Untuk menciptakan stabilitas di hulu Kapuas (dan pada daerah Kalimantan Tengah yang luas), terlepas dari penghancuran ketidakamanan, Belanda menegosiasikan gencatan senjata, memperkuat perkampungan dan dalam beberapa kasus memindahkan seluruh penduduknya ke lokasi-lokasi aman. Selengkapnya baca : www.dayak21.org

Pemerintahan Desa, dimana segala sesuatu harus seragam. Kedua UU ini adalah bentuk pengingkaran dan pengkhianatan terhadap cita-cita para pendiri Republik Indonesia yang mencantumkan falsafah negara *Bhinneka Tunggal Ika*. Falsafah ini dilanggar dan bahkan diinjak-injak dengan memakai simbol pembangunan¹².

Kebijakan penyeragaman yang dilakukan pemerintahan ORBA lebih dikenal dengan istilah “Jawanisasi”. Rakyat tabu membicarakan suku, agama dan ras (SARA). Model pemerintahan lokal dihapus dan digantikan dengan sistem di Pulau Jawa. Yekti Maunati (2004: 2) menjelaskan dalam bukunya *Identitas Dayak* sebagai berikut:

Pemerintahan Orde Baru memobilisasi isu SARA untuk mengendalikan masyarakat melalui bahasa dan etnisitas. Sepanjang masa berkuasanya pemerintahan Orde Baru, nasionalisme berusaha menyeragamkan perbedaan-perbedaan budaya demi kepentingan ‘pembangunan nasional’ (misalnya, demi mempromosikan pariwisata). Jadi, ada ruang bagi perbedaan-perbedaan etnis asalkan tidak membahayakan ‘kepentingan nasional’. Memang, ideologi nasionalisme Indonesia “ *Bhinneka Tunggal Ika*” secara eksplisit mengakui perbedaan budaya dan peran perbedaan budaya ini menentukan karakter bangsa Indonesia sebagai sebuah masyarakat yang plural dan toleran. Tetapi sekarang tampaknya nasionalisme telah kehilangan kendali atas proses-proses identitas budaya yang dulu pernah dicoba untuk diseragamkan guna kepentingan-kepentingan pembangunan nasionalisme. Sekarang sejak jatuhnya pemerintahan Soeharto, tampaknya di berbagai daerah urutan prioritasnya sudah secara efektif dibalik. Sekarang, pemikiran-pemikiran tentang pembangunan nasional dan modernisasi nasional telah digantikan dengan konflik-konflik berbasis-etnis yang berkaitan dengan isu pembangunan yang tidak merata dan marginalisasi masyarakat asli (adat).

12 Lihat bagian menimbang UU No. 22 tahun 1999 ayat d,e,f.

Pada masa ini kebijakan politik berupa transmigrasi juga dilakukan secara besar-besaran. Kebijakan transmigrasi ini telah menimbulkan kepanikan pada suku-suku asli, terutama Dayak. Karena sebagian besar lokasi transmigrasi di tanah-tanah adat etnik Dayak. Mereka tidak senang dengan suku-suku luar¹³ yang mencaplok teritorinya.

Pembiaran Konflik Kekerasan

Pada masa transisi peralihan kekuasaan Orde Lama ke Orde Baru yaitu tahun 1966-67 terjadi kekerasan berbau SARA yang parah. Kekerasan ini melibatkan identitas etnik yaitu antara Dayak dengan Cina. Kekerasan ini terasa ganjil karena sebenarnya kedua etnik ini memiliki hubungan yang erat. Pada tahun terakhir pemerintahannya, Gubernur Oevang Oerai ditekan agar mengusir etnik Cina dari kawasan pedalaman Kalimantan Barat. Pengusiran ini berkaitan dengan penumpasan anggota Partai Komunis Indonesia dan PGRS-Paraku¹⁴. Dalam posisi kekuasaan yang lemah, Gubernur Oevang Oerai akhirnya terpaksa

¹³ Ada karakteristik khusus pula pada suku-suku pendatang yang membuat andil pada perseteruan Dayak-Madura. Suku Jawa dikenal sebagai birokrat dan guru, suku Batak sebagai karyawan penting perkebunan dan tentara, suku Minang sebagai pegawai negeri dan pedagang makanan, suku dari Flores dikenal sebagai guru dan agamawan (pastor). Sementara itu suku Dayak dan Madura merasa sama levelnya yaitu, sama-sama petani yang bekerja di tempat yang keras, berkeringat dan panas. Perseteruan ini menjadi semakin genting ketika rezim ORBA memberi kesempatan kepada orang Madura untuk menjadi Bupati di Kalimantan Barat, membiarkan transmigrasi swakarsa masuk secara tak terkendali (setiap kapal Lawit dari Surabaya tiba, selalu ada trans Madura yang datang) sedangkan Dayak tidak diberi kesempatan. Jangankan menjadi Bupati menjadi PNS saja dipersulit. Tercatat selain Bupati ada pula pejabat Militer orang Madura yang bertugas di Kalimantan Barat pada era ini.

¹⁴ Peristiwa ini berkaitan dengan peristiwa tahun 1965-1966 di Pulau Jawa, di mana terjadi pergantian kekuasaan dari Soekarno ke Mayor Jenderal Soeharto. Jawa menyaksikan pembunuhan besar-besaran terhadap orang komunis. Tahun 1967 militer Indonesia menghantam Pasukan Gerilya Rakyat Sarawak, yang dulu direkrut Presiden Soekarno guna menyusup ke wilayah Malaysia. Ideologi PGRS kekiri-kirian, dan mayoritas gerilyawan PGRS adalah pemuda Tionghoa. "Tentara tidak sanggup melawan PGRS maka mereka rekrut orang Dayak. Tentara menjadikan Dayak sebagai alat mengusir orang-orang Cina dari pedalaman Kalimantan. Orang-orang itu diusir dari kecamatan-kecamatan. Banyak orang Cina lari ke Jawa. Pengungsi Tionghoa di kamp-kamp pengungsian ada sekitar 60.000 orang. Menurut Pastor Herman Josef van Hulsten dalam buku *Hidupku di Antara Suku Daya: Catatan Seorang Misionaris* serta wartawan David Jenkins dari majalah *Far Eastern Economic Review*, minimal 3.000 orang Tionghoa dibunuh pada 1967.

mengikuti kebijakan dari pusat, yaitu dengan memobilisir etnik Dayak untuk mengusir etnik Cina dari kawasan pedalaman. Jamie Davidson¹⁵, menyebut pembantaian 1967 sebagai “membangunkan kembali budaya kekerasan” di Kalimantan Barat.

Kedatangan banyak etnik lain dari berbagai kawasan Indonesia ke Kalimantan Barat telah menimbulkan ketakutan pada etnik asli yaitu Dayak. Dari sekian banyak suku luar yang datang, suku Madura adalah yang paling berani¹⁶. Faktor “menantang” inilah yang kemudian menyebabkan kedua suku hidup dalam keadaan “siap berperang”¹⁷. Sedikit saja ada konflik antara keduanya, tidak terlalu sulit untuk menjadi besar (kekerasan). Akibat berbagai perlakuan diskriminatif yang dialami kelompok etnis Dayak pada Masa Orde Baru, mereka menjadi sangat mudah emosi. Hanya dipicu oleh persoalan yang sangat sepele, dengan mudah membangkitkan kemarahan komunal.

Rentetan perkelahian kedua ini, jejaknya dimulai pada tahun 1968 . Kekerasan pada masa itu dipicu oleh pembunuhan terhadap Sani (Camat Sungai Pinyuh yang orang Dayak Kanayatan) oleh Sukri warga Madura. Pembunuhan ini dilatarbelakangi oleh penolakan Camat tersebut untuk melayani pengurusan surat keterangan tanah pada hari minggu karena Camat itu akan ke gereja.

Kejadian ini terjadi pada awal tahun 1968. Kematian Sani kemudian tersebar ke kampung-kampung Dayak. Tanggapan spontan kemudian tak dapat dihindari. Etnik Dayak yang masih diselimuti suasana hati ”pengusiran etnik Cina” kemudian membakar dan membunuh etnik Madura di beberapa kecamatan seperti Mempawah Hulu, Menjalin, Toho, Anjungan dan kawasan-kawasan pedalaman lainnya. Setelah kasus ini, kejadian konflik terus berulang, yang meletusnya berdekatan dengan peristiwa politik. Selengkapanya mengenai konflik yang melibatkan etnik Dayak di Kalimantan Barat disajikan dalam bentuk tabel agar lebih ringkas. Lihat tabel di bawah ini.

Dari tabel di atas, setidaknya ada dua hal yang bisa kita catat. Pertama,

¹⁵ Jamie Davidson (2002:136-184) dari Universitas Washington dalam tesis Ph.D, *Violence and Politics in West Kalimantan, Indonesia*

¹⁶ Dibaca menantang.

¹⁷ Keadaan darurat, bahasa aparat keamanan.

Tabel 1
Kekerasan Etnik di Kalimantan Barat dengan Peristiwa Politik

No.	Waktu	Lokasi	Keterangan
1.	1966-67	Kabupaten Sambas, Pontianak, Sanggau, Sintang, Ketapang	Konflik etnik Dayak dengan Cina. Seluruh etnik Cina diusir dari kampung-kampung pedalaman Kalimantan Barat. Konflik ini didukung oleh militer yang dikaitkan dengan penumpasan PKI dan PGRS-Paraku. Pada masa ini terjadi penggulingan Gubernur Oevang Oerai dan 4 orang Bupati dari etnik Dayak
2.	1968	Anjungan, Kabupaten Pontianak	Konflik etnik Dayak dengan Madura, konflik dipicu oleh pembunuhan terhadap Sani (Camat Sungai Pinyuh yang orang Dayak Kanayatan) oleh Sukri warga Madura. Pembunuhan ini dilatarbelakangi oleh penolakan Camat tersebut untuk melayani pengurusan surat keterangan tanah pada hari minggu karena Camat itu ingin ke Gereja. Pada masa ini suasana politik tidak menentu.
3.	1976	Di Sungai pinyuh, Kabupaten Pontianak	Konflik etnik Dayak dengan Madura, konflik dipicu oleh terbunuhnya seorang Dayak Kanayatan, yaitu Cangkeh asal Liongkong/Sukaramai yang dilakukan oleh seorang warga Madura yang mengambil rumput di tanah milik korban. Peristiwa ini terjadi sebelum Pemilu tahun 1977
4.	1977	Di Singkawang, Kabupaten Sambas	Konflik ini dipicu oleh terbunuhnya seorang Dayak Kanayatan anggota Polri bernama Robert Lanceng oleh seorang warga Madura. Sebelum kejadian, korban menegur adik perempuannya agar jangan pergi keluar rumah malam hari bersama pemuda Madura tersebut. Peristiwa ini pada tahun yang sama dengan Pemilu dan sebelum pemilihan Gubernur
5.	1979	Kabupaten Sambas	Konflik dipicu oleh pertengkaran masalah hutang yang menyebabkan Sakep (seorang Dayak Kanayatan) diserang oleh tiga orang Madura. Dua Dayak Kanayatan lainnya hampir terbunuh. Konflik ini merupakan dampak dari kekecewaan dari etnik Dayak karena hanya sedikit etnik Dayak yang duduk di lembaga legislatif dan eksekutif.
6.	1982	Pak Kucing, Kabupaten Sambas	Konflik dipicu oleh pembunuhan terhadap Sidik seorang warga Dayak Kanayatan oleh Aswandi seorang warga Madura karena korban menegur Aswandi yang mengambil rumput di sawah miliknya tanpa pemberitahuan terlebih dahulu. Pada tahun ini juga dilaksanakan Pemilu.
7.	1983	Sungai Enau, Kecamatan Sungai Ambawang, Kabupaten Pontianak	Konflik dipicu oleh Dul Arif seorang warga Madura yang melakukan pembunuhan atas seorang warga Dayak Kanayatan yang bernama Djaelani karena masalah tanah. Peristiwa terjadi setelah Pemilu dan menjelang pemilihan Gubernur
8.	1992	Pak Kucing, Kabupaten Sambas	Konflik dipicu oleh pemerkosaan terhadap anak Sidik (yang terbunuh pada tahun 1982) yang dilakukan oleh seorang warga Madura. Peristiwa terjadi pada masa yang sama dengan Pemilu.
9.	1993	Kotamadya Pontianak	Konflik massal dipicu oleh perkelahian antarpemuda Dayak dengan pemuda Madura yang mengakibatkan kerusakan dan pembakaran terhadap Gereja Paroki Maria Ratu Pencinta Damai dan Persekolahan Kristen Abdi Agape. Peristiwa ini terjadi setelah Pemilu dan menjelang Pemilihan Gubernur.
10.	1994	Tubang Titi, Kabupaten Ketapang	Konflik dipicu oleh penusukan seorang Dayak oleh seorang Madura yang sedang bekerja di proyek pembangunan jalan. Pada masa ini dilaksanakan pemilihan Bupati Sintang. Calon Dayak dikalahkan etnik Melayu karena ada pengkhianatan.
11	28 Des 1996	Sanggau Ledo, Kabupaten Sambas	Konflik dipicu oleh tertusuknya Yakundus dan Akim, dua pemuda Dayak Kanayatan di Sanggau Ledo oleh pemuda Madura, yaitu Bakri dan empat temannya. Konflik ini terjadi menjelang Pemilu.
12.	15 Jan-28 Feb 1997	Kabupaten Sambas, Kabupaten Pontianak, Kabupaten Sanggau Kapuas, dan Kotamadya Pontianak	Konflik Dayak-Madura di daerah Kabupaten Sambas mulai mereda, tetapi kemudian meledak lagi setelah terjadi penyerangan terhadap kompleks persekolahan SLTP-SMU Asisi di Siantan. Dalam peristiwa ini dua perempuan Dayak Jangkang (Sanggau Kapuas) dan Dayak Menyuke (Landak) luka-luka. Kemudian, terbunuhnya seorang warga Dayak Kanayatan asal Tebas-Sambas, yakni Nyangkot oleh sekelompok warga Madura di Peniraman. Pada tahun ini dilaksanakan Pemilu, pemilihan Bupati Sanggau dan pemilihan Gubernur. Selain itu, keadaan politik nasional di Jakarta juga sedang memanas.
13	17 Jan 1999	Kab Sambas	Dikenal sebagai kasus parit Setia, kerusuhan antara Melayu dan Madura. Peristiwa ini terjadi pada tahun diadakannya Pemilu 1999.
14	Maret 1999	Kabupaten Sambas, dan Kotamadya Pontianak	Berbarengan dengan konflik Melayu Sambas-Madura, terjadi pembunuhan terhadap Martinus Amat warga Dayak Kanayatan Samalantan sehingga mengundang simpati warga (Dayak Kanayatan) di Samalantan dan Sanggau Ledo untuk membalas. Pada masa ini juga berlangsung pemilihan Bupati Pontianak yang rusuh karena gedung DPRD Mempawah dibakar massa. Di Bengkayang juga terjadi kekacauan pada pemilihan Bupati Bengkayang. Yang menarik bahwa pada masa ini juga bersamaan dengan pemilihan anggota MPR yang akan mewakili etnik di Kalimantan Barat.
15	Maret 2003	Sei Duri	Melayu Sambas marah karena pemukiman mereka di Sei Duri dimasukkan ke dalam wilayah kabupaten Bengkayang yang dipimpin Dayak Selako. Pada tahun ini juga dilaksanakan pemilihan Gubernur Kalimantan Barat dan Pemilu.
16	2007	Kota Pontianak	Melayu rusuh dengan Cina, kasusnya dipicu oleh tergores mobil seorang etnik Melayu. Peristiwa ini terjadi setelah Pemilihan Gubernur, calon dari Melayu Kalah. Selain itu pada Pemilihan Walikota Singkawang, etnik Cina yang menang sedangkan calon dari Melayu kalah.
17	2008	Kota Singkawang (Sambas)	Melayu rusuh lagi dengan Cina di Singkawang, dipicu pembangunan patung Naga. Pada masa ini juga berlangsung Pemilu 2009.

Sumber: diolah dari berbagai data yang dikumpulkan.

konflik yang melibatkan etnik Dayak terjadi mulai tahun 1966 - 1997. Pada masa ini etnik Dayak disingkirkan dari kekuasaan politik dan mereka menjadi korban hegemoni pihak yang berkuasa ketika itu. Kedua, sejak tahun 1999, etnik Dayak tidak berkonflik lagi, pada masa ini yang terlibat konflik adalah etnik Melayu. Etnik Melayu berkonflik karena mereka merasa terancam. Pada level pemerintahan provinsi mereka tersingkir, sehingga secara politik mereka kalah bahkan terhegemoni oleh etnik Dayak.

Dari uraian di atas, penulis akhirnya membuat kesimpulan bahwa berbagai konflik etnik yang kemudian menjadi kekerasan etnik di Kalimantan Barat, akar penyebabnya bukan karena perbedaan budaya, tetapi sungguh jelas memiliki keterkaitan dengan aktivitas politik etnik dan upaya melawan hegemoni etnik yang berkuasa. Bukan hanya di Kalimantan Barat tetapi di seluruh kawasan di Indonesia selama 30 tahun terjadi peristiwa yang hampir sama, yaitu adanya kekerasan politik pada saat berlangsungnya kegiatan/pesta politik sebagai momen melawan hegemoni. Kesimpulan penulis ini sesuai pula dengan pendapat George Junus Aditjondro (2001: 6-7). Beliau bahkan dengan berani mengatakan:

”... Saya berani bertaruh bahwa “tukang-tukang kompor” yang dibayar Cendana akan mengobarkan semangat jihad menentang pengganyangan orang Madura di Kalimantan Barat. Dan, mungkin saja, akan banyak yang terhasut. Sebab, banyak orang lupa bahwa dibalik pemberontakan koalisi Dayak dan Melayu melawan para migran Madura, tersembunyi semangat yang sama seperti di Maluku, yakni rasa ketidakpuasan “daerah” melawan “pusat” akibat ketatnya pengelola Nasionalisme Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) oleh tentara.... Mereka siap membantai rakyat dengan peluru maupun dengan mengorbankan intrik-intrik perkelahian antaragama, antarras, dan antarkelompok etnik. Itu sebabnya, SARA sekian lama diharamkan untuk dibicarakan selama Orde Baru. Sebab, hal itu menyerang jantung mekanisme propaganda mereka.

Adanya temuan yang penulis uraikan di atas, penulis kemudian menolak

hasil dari analisis para sarjana yang mengatakan bahwa konflik antara orang Dayak dengan orang Madura di Kalimantan Barat disebabkan oleh benturan budaya dan praduga-praduga yang didasarkan pada stereotip yang negatif. Dari data yang penulis paparkan dalam tabel di atas, tampak jelas bahwa akar konflik dan kekerasan adalah persaingan politik yang membawa serta identitas etnik, adapun faktor budaya dan stereotip hanyalah faktor yang dipergunakan pihak berkepentingan untuk mengatakan bahwa pilihan mereka melakukan kekerasan bisa dibenarkan atau diterima atau rasional.

Para peneliti lokal pada masa lalu tidak berani mengaitkan peristiwa kekerasan dengan politik karena pada masa itu sedang berlangsung pemerintahan Orde Baru yang dipenuhi manipulasi informasi dan ketakutan intelektual. Para peneliti pada masa itu mungkin takut ditangkap jika menyampaikan hasil analisis yang bertentangan dengan keinginan Orde Baru.

Yang menarik bahwa Etnik Melayu tidak mau melibatkan diri dalam konflik Dayak -Madura ini. Bahkan mereka tidak melakukan kekerasan dengan etnik Madura, walaupun sebenarnya ada anggota etnik mereka juga yang bersengketa dengan etnik Madura. Dalam semua bentuk tercatat enam belas (16) kali¹⁸ terjadi konflik etnik Melayu Sambas dengan Madura tersebut. Berikut penulis kemukakan datanya.

Pada masa Orde Lama, yaitu pada tahun 1955, di kampung sungai Dungun rumah orang Melayu bernama Apsah Bt Amjah dirampok oleh oknum etnik Madura, bahkan suami Apsah terbunuh pada kejadian ini. Kemudian tahun 1960, di Kampung Semparuk A, seorang warga Melayu bernama Manaf Ikram dirampok oleh oknum etnik Madura. Selanjutnya pada tahun 1960 juga, di Kampung Parit Setia, Haji Sihabudin (Melayu) dirampok oleh Marju (Madura). Tahun 1961 juga di Kampung Sentebang terjadi perkelahian sebagai dampak dari pencurian jambu milik orang Melayu yang dilakukan oleh oknum Madura. Selanjutnya pada tahun 1964, di Kampung Sui Nyirih, rumah Rabudin (Melayu) dirampok oleh oknum Madura. Tahun 1966 terjadi 2 kali tindak kriminal yaitu di Kampung Nilam, Mahwi seorang guru yang berasal dari etnik Melayu dibunuh oleh Askan dari etnik Madura.

¹⁸ Selengkapnya lihat, Alpha Amirrachman, 2007: 39-40, *Revitalisasi Kearifan Lokal, Studi Resolusi Konflik di Kalimantan Barat, Maluku dan Poso*.

Kemudian, Rumah H Saleh (Melayu) dirampok oleh Simin (Madura).

Adapun pada masa Orde Baru, tahun 1974 terjadi perkelahian antara etnik Melayu dengan Madura di Kampung Jawai Laut dan Matang Tarap. Selanjutnya, tahun 1978 kejadian yang sama terjadi di Kampung SB Kuala, tahun 1980 terjadi lagi di Kampung Lambau, kemudian tahun 1985 dan 1987 terjadi kembali di Kampung Matang Tarap. Selanjutnya tahun 1996 terjadi lagi perkelahian di Kampung Semperiuk B, tahun 1997 di Kampung Lambau Pelimpaan dan tahun 1998 di Kampung Usrat. Baru pada tahun 1999 terjadi konflik besar, yang peristiwanya diawali dari Kampung Parit Setia.

Lembaga Etnisitas

Pada Pemerintahan Orde Baru, etnik Dayak memulainya dengan mendirikan Majelis Adat Dayak (MAD). Etnik Dayak bersatu karena semakin terancam eksistensinya. Pada masa itu komunikasi dan konsolidasi antartokoh Dayak terpelajar meningkat pesat. Organisasi ini merupakan organisasi keetnisan yang pertama dibentuk di Kalimantan Barat. Menurut Iqbal Jayadi (2003: 4):

Orde Baru adalah masa kontemplasi dan konsolidasi bagi Dayak. Dalam masa panjang itu, mereka berusaha semakin menguatkan identitas etnik mereka dengan mengontraskan perbedaan antara Dayak dengan Melayu. Mereka mengidentifikasi dirinya sebagai Kristen, penduduk asli, mayoritas, namun dijajah oleh Melayu yang mereka anggap sebagai Islam, pendatang dan minoritas. Mereka mendirikan berbagai organisasi sosial-politik dan ekonomi yang berusaha memberdayakan kumpulan etniknya. Belasas tahun kemudian, pemberdayaan tersebut berhasil mentransformasikan dirinya sebagai suatu gerakan politik. Dengan berbagai ancaman kekerasan, mereka melakukan demo menentang HPH dan perkebunan, dan puncaknya terjadi ketika mereka berhasil memaksakan pemerintahan untuk mengangkat seorang Dayak sebagai bupati sebelum masa Orde Baru berakhir. Secara tidak langsung, berkembangnya pendekatan Dayak yang cenderung pada kekerasan adalah disebabkan oleh sikap perusahaan dan

pemerintahan sendiri yang hanya memperhatikan satu tuntutan bila satu kumpulan bersikap mengancam.

Majelis Adat Dayak (MAD) berdiri pada 1994 oleh sejumlah tokoh politik Dayak di Kota Pontianak. Mulanya kehadiran institusi ini sangat erat kaitannya dengan kepentingan para tokoh tersebut dengan Golongan Karya sebuah partai dominan di era tersebut.

Melayu awalnya tidak mempedulikan gerakan politik etnik Dayak. Namun, setelah kekerasan etnik Dayak versus Madura pada 1997 berakhir yang kemudian membuat Dayak semakin asertif dan percaya diri dalam memperjuangkan kepentingannya, bukan hanya dalam politik, melainkan juga sosio-kultural. Mereka yang berasal dari kelompok etnik terakhir ini memberikan tanggapan dengan menegaskan bahwa mereka juga merupakan penduduk asli, mayoritas dan juga mengembangkan konsepsi bahwa Dayak dan Melayu adalah saudara, dan bahwa menjadi Islam tidak berarti Dayak kehilangan identitasnya. Lebih jauh Melayu juga mengembangkan berbagai organisasi etnik Kemelayuan dan hukum adat Melayu, seperti MAS Bayu (Majelis Adat dan Seni Budaya Melayu) Lembaga Adat dan Keekerabatan Melayu (Lembayu), dan Persatuan Forum Komunikasi Pemuda Melayu (PFKPM).

MAS Bayu sebenarnya telah didirikan tahun 1995 di Sambas dan Ketapang¹⁹. Tetapi aktivitas lembaga ini tidak menonjol. Tahun 1999 mereka mendirikan Lembaga Adat dan Keekerabatan Melayu (Lembayu) dan PERMAK (Persatuan Melayu Kalimantan Barat). Basis kedua institusi ini ialah Keraton Kadriah Pontianak dan tujuan pendiriannya ialah untuk meningkatkan martabat kesultanan Melayu sepeninggal Sultan Hamid II.

Selanjutnya, Majelis Adat Budaya Melayu (MABM)²⁰ didirikan pada tahun 1997, yaitu hampir empat tahun setelah MAD didirikan. Isu yang melatarbelakangi berdirinya MABM Kalimantan Barat tahun 1997, salah satunya ialah perlunya perhatian terhadap kesejahteraan masyarakat Melayu. Selain itu, keberadaan MABM diharapkan dapat

¹⁹ Baca, Akcaya pada 18 November 1995, Majelis Adat dan Seni Budaya Melayu terbentuk di Ketapang.

²⁰ Lihat Akcaya, 22 April 1997, dibentuk Majelis Adat Budaya Melayu Kalbar, seterusnya diterbitkan dua artikel di Akcaya yang memberi sokongan terhadap penubuhan MABM yaitu pada 19 Agustus 1997 dengan tajuk "Demi Bangsa, Negara dan Umat Manusia, artikel pada 20 Agustus 1997 dengan tajuk "Melayu Siapakah dia?". Kedua artikel ditulis oleh Dr Chairil Effendi sekarang Rektor Universitas Tanjungpura Pontianak.

mengawal persoalan adat dan budaya sehingga dapat diwariskan kepada generasi muda. Aktivitas menonjol yang dilakukan MABM sejauh ini adalah menggelar festival Budaya Melayu setiap tahun dan membangun Rumah Melayu.

Dari uraian di atas, dapat dikatakan bahwa Orde Baru adalah masa di mana politik identitas Dayak terkonsolidasi. Dengan adanya peminggiran yang sistimatis mereka kemudian bersatu. Masa Orde Baru juga dapat dikatakan bahwa etnik Melayu kembali menduduki posisi strategis pada pemerintahan dan politik di Kalimantan Barat.

Perayaan etnisitas/Otonomi Daerah

Sejak tahun 1998, secara nasional telah terjadi perubahan yang signifikan terhadap berbagai aspek kehidupan masyarakat di Indonesia, mulai dari aspek sosial, ekonomi maupun politik. Hal ini diawali oleh krisis ekonomi yang terjadi di Indonesia pada tahun tersebut yang kemudian secara sistematis telah berimplikasi kepada berbagai aspek kehidupan termasuk sistem politik maupun sistem pemerintahan. Bahkan pada beberapa daerah, krisis tersebut ternyata juga berimplikasi terhadap munculnya berbagai konflik sosial di beberapa wilayah di Indonesia seperti konflik Ambon, Poso, Sambas maupun Sampit. Sehingga sempat dijadikan hipotesis oleh beberapa peneliti dalam laporannya bahwa konflik yang terjadi di berbagai wilayah di Indonesia pada masa itu berkaitan secara langsung maupun tidak langsung dengan melemahnya kekuasaan militer di pemerintahan dan berubahnya sistem politik di Indonesia. Terlepas dari terbukti atau tidaknya hipotesis tersebut, yang jelas tuntutan yang sangat kuat akan perubahan dari masyarakat telah menyebabkan bergesernya peta politik di tanah air. Salah satu contoh konkrit adalah hasil Pemilu tahun 1999 yang menempatkan PDI-P sebagai pemenang Pemilu, meskipun belum berhasil menempatkan Megawati sebagai Presiden RI.

Sebagaimana diketahui bahwa sejak tahun 1998 hingga tahun 2008, Nasionalisme Indonesia mengalami dua orde²¹ pemerintahan, 1998-2001 dikenali sebagai orde Reformasi, dan sejak 2002-hingga hari ini dikenali sebagai orde Otonomi Daerah. Tercatat ada 4 orang presiden pada rentang waktu ini²². Di Kalimantan Barat pada periode ini dimulai

²¹ Penamaan Orde merujuk kepada sistem yang berlaku

²² Ketika Soeharto dijatuhkan oleh demonstrasi Mahasiswa tahun 1998, BJ Habibie yang tadinya Wakil

dengan wacana putra daerah²³ sebagai pemimpin daerah. Oleh sebab itu, DPRD Propinsi Kalimantan Barat yang berwenang memilih Gubernur dan wakilnya akhirnya memutuskan mengangkat pasangan Usman Jafar (Melayu) dengan LH Kadir (Dayak) sebagai Gubernur dan wakil Gubernur Kalimantan Barat. Usman Ja'far (2003-2008) sebenarnya adalah gubernur pertama yang orang Melayu, sejak provinsi ini diadakan pada 1957.

Masa Orde Otonomi Daerah ditandai dengan banyaknya didirikan provinsi dan kabupaten baru di Indonesia. Di Kalimantan Barat yang sebelumnya hanya 7 kabupaten sampai hari ini sudah bertambah menjadi 14 kabupaten/kota. Pendirian sebuah kabupaten baru berdasarkan kepada kebijakan politik untuk memberi peluang kepada penduduk setempat membangun kawasannya. Oleh sebab itu, pada setiap kabupaten terdapat etnik dominan. Di Kabupaten Sambas etnik dominannya adalah Melayu Sambas, walaupun begitu di Kecamatan Sajingan Besar etnik dominannya adalah Dayak Selako. Meskipun etnik Madura hilang dalam daftar kependudukan Kabupaten Sambas, sebenarnya masih ada segelintir orang Madura di kabupaten ini, tetapi mereka dicatat sebagai etnik Melayu²⁴.

DISKUSI CIKAL BAKAL NASIONALISME ETNIK

Politik identitas (termasuk) dengan mempolitisasi agama dapat dipakai terus menerus sebagai alat untuk kepentingan elit dalam berbagai bentuk, seperti gagasan-gagasan dalam jangka panjang menengah (misalnya simbol kota santri/injil), dan juga dapat berdampak diskriminatif. Dalam bagian lain, kebijakan publik dipakai sebagai sarana kekuasaan yang memungkinkan terjadi penguatan politik identitas di satu pihak dan juga melemahkan pihak lain.

Politik identitas juga dikonstruksi dalam proses pemilihan kepala daerah yang dilakukan secara intens dalam bentuk interaksi simbolik

Presiden diangkat menjadi Presiden, tahun 1999 ketika Majelis Permusyawaratan Rakyat (MPR) bersidang, Abdurahman Wahid (Gus Dur) diangkat menjadi Presiden. dua tahun Gus Dur berkuasa beliau di jatuhkan MPR dan diangkat Megawati yang sebelumnya Wakil Presiden menjadi Presiden. Pada Pemilu tahun 2004 Susilo Bambang Yudoyono terpilih sebagai Presiden pertama yang dipilih secara langsung oleh rakyat.

²³ Putra Daerah adalah penduduk asli setempat, dalam konteks Kalimantan Barat saat itu yang dianggap penduduk asli ialah etnik Dayak dengan Melayu.

²⁴ Hasil penelitian lapangan LSM *Peace Building*, YPPN, 2006

untuk memobilisasi dukungan massa. Penguatan identitas diri dari seorang pasangan calon dilakukan dengan membangun identitas diri secara intens di masyarakat. Politik identitas yang berangkat dari *base on identity* dan *base on interest* dijadikan instrumen untuk memperoleh simpati dari masyarakat. Perkembangan politik identitas saat ini telah mengalami pencerabutan makna identitas sesungguhnya karena identitas diproduksi bukan untuk kepentingan identitas itu sendiri tetapi lebih untuk kepentingan elite yang memproduksinya.

Dalam setiap Pilkada di Provinsi Kalimantan Barat, hal pertama yang akan kita dengar adalah, isu mengenai putra daerah. Sejauh mana sang calon pemimpin mempunyai “titisan darah” sebagai putra daerah. Isu mengenai putra daerah muncul, seiring dengan pelaksanaan otonomi daerah. Ada kalimat dalam salah satu pasal yang berbunyi, kepala daerah adalah orang yang mengerti daerahnya. Kalimat itu diterjemahkan secara kasat mata menjadi orang yang berasal daerah itu.

Etnisitas semakin menguat dan memperoleh tempatnya dalam dinamika politik Kalimantan Barat seiring dengan penerapan sistem desentralisasi di Indonesia. Dalam perkembangan selanjutnya etnisitas telah mengalami proses manipulasi oleh elit dan dijadikan instrumen perjuangan politik dan budaya untuk memperebutkan kekuasaan. Di Kalimantan Barat yang masyarakatnya masih kuat semangat primordialismenya, identitas etnis menjadi daya tawar yang menarik.

Menguatnya identitas Dayak dan upaya hegemoni semakin besar semenjak era reformasi/otonomi daerah, dipengaruhi tiga kekuatan dominan yaitu agama, suku dan adat. Tiga kekuatan etnisitas tersebut telah menjadi semacam tiang penyangga “nasionalisme etnik”. Tiga pilar kekuatan tersebut menempel pada elit etnik.

Dalam bagian lain, kemunculan politik identitas dan hegemoni, tidak bisa dilepaskan dari adanya intervensi globalisasi. Faktor ini tidak bisa nisbikan perannya, terutama karena globalisasi menyediakan ruang keterbukaan untuk saling berkomunikasi bagi tiga pihak yaitu komunitas global, *nation state*, dan warga lokal. Dalam situasi sekarang dimana sedang terjadi arena persaingan antar ideologi dengan berbagai warna- juga soal ekonomi diberbagai tingkatan, maka konstruksi identitas tidak kosong dari pengaruh satu sama lain. Terkait dengan soal ini, maka politik identitas berbasis etnis dan agama di komunitas

lokal, juga bisa dipahami sebagai konsekuensi dari persaingan di ranah global. Kehadirannya juga banyak didukung oleh posisi nasionalisme yang sedang lemah, baik dalam arti politik maupun ekonomi.

Pada akhirnya menguatnya politik identitas ini apabila berlangsung tanpa semangat nasionalisme keindonesiaan akan berdampak terhadap terbentuknya "nasionalisme etnik" dalam arti yang sesungguhnya. Budaya semacam itu, selain bertentangan dengan demokrasi, juga memberi pengaruh yang negatif dalam pelaksanaan pemerintahan dan pembangunan demokrasi. Ia telah menjelma menjadi *patron-client* karena keturunan, keluarga, kerabat, suku, golongan, kampung dan sebagainya. Max Weber menjelaskan klasifikasi masyarakat seperti itu adalah sebagai: "*domination into traditional authority*". Dalam manifestasinya di kalangan pemerintahan, kemudian menjelma dalam bentuk nepotisme, kolusi dan korupsi.

KESIMPULAN

"Negara etnik" di Kalimantan Barat berangkat dari semangat untuk menunjukkan eksistensi kultural yang tinggi dengan dukungan momentum politik pada era otonomi daerah. Roh primordial seakan memperoleh arena bermain pada era ini. Segregasi etnik berdasarkan agama telah memunculkan peta etnik kedalam dua kutub. Penduduk asli yang beragama Islam disebut Melayu dan yang bukan beragama Islam disebut Dayak. Keduanya telah terjebak dalam pusaran persaingan dalam berbagai hal. Persaingan keduanya memantik konflik kekerasan yang melibatkan etnik lain yang memiliki kedekatan sosio-kultural dengan mereka, yaitu Madura dan Tionghoa.

Etnik Dayak yang selama ini selalu disederhanakan dalam satu etnik, pada saat ini menunjukkan jatidiri yang sesungguhnya. Masing-masing telah memamerkan jatidiri kulturalnya dan juga basis politiknya. Mereka merasa satu etnik hanya karena mengalami perlakuan marginalisasi dan diskriminasi yang sama. Ketika marginalisasi dan diskriminasi tidak ada lagi, akhirnya mereka muncul berbeda. Saat ini kata seperti Selako, Kanayatn, Bekati, Iban, Kayan, Ribun, Mualang, Kantu, Keriau, Pesaguan dan Keninjal mewarnai kata Dayak. Dulu kata-kata tersebut tenggelam.

"Negara etnik" terjadi karena trauma hegemoni etnik yang dalam yang

kemudian mewarnai politik lokal. Setiap rezim yang berkuasa cenderung mempertontonkan hegemoni tersebut. Etnik Dayak yang identik dengan penduduk pedalaman dan mewarisi budaya "titisan leluhur" selalu dikorbankan sebagai aktor konflik hanya karena nenek moyang mereka dahulu melakukan "pengayauan". Identitas ini sedemikian rupa dilestarikan sebagai bagian dari proyek pembiaran konflik kekerasan. Identitas ini dipertontonkan menjelang dan sesudah pesta demokrasi dalam bentuk konflik kekerasan.

Politik lokal di Kalimantan Barat kental bermuatan persaingan dua kutub etnik yaitu etnik Dayak dan etnik Melayu. Keadaan persaingan ini menjadi lebih terbuka ketika pemilihan kepala daerah secara langsung. Persaingan ini terjadi karena trauma sejarah. Sejarah Kalimantan Barat mencatat bahwa elit etnik yang berkuasa menjalankan hegemoni etnik atas etnik lain. Oleh sebab itu penulis menyimpulkan bahwa konflik kekerasan etnik yang berlangsung selama ini memiliki hubungan dengan upaya perlawanan hegemoni etnik tersebut.

PUSATAKA ACUAN

- Aditjondro, George Junus. 2001. *Cermin Retak Indonesia*. Yogyakarta: Cermin.
- Amirrachman, Alpha (ed.). 2007. *Revitalisasi Kearifan Lokal, Study Resolusi Konflik di Kalimantan Barat, Maluku dan Poso*. International Center for Islam and Pluralism. Jakarta: ICIP.
- Anyang, Thambun Y.C. 1998. *Kebudayaan dan Perubahan Daya Taman Kalimantan dalam Arus Modernisasi*. Jakarta: Gramedia.
- Badan Pusat Statistik Propinsi Kalimantan Barat (BPS). 2003. *Kalimantan Barat dalam Angka 2002*. Pontianak: BPS Kalbar.
- Baharudin, Shamsul Amri. 2000. "Pembentukan identiti sebagai fenomena sosial: Suatu komentar konseptual dan empirical". Dalam Yusriadi & Moh. Haitami Salim (Ed.). 2002. *Islam di Kalimantan Barat*, hlm. 13-34. Prosiding kollokium Dayak Islam di Kalimantan Barat.
- Baharudin, Shamsul Amri. 2000. "Ilmu kolonial" dan pembinaan "Fakta" mengenai Malaysia. Dalam Rahimah Abd Aziz & Mohamed Yusof (Ed.). 2000. *Budaya dan Perubahan*, hlm. 56-71. Bangi: Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Baharudin, Shamsul Amri. 2001. Identiti dan etnisiti, tinjauan teoritis. Dalam Yusriadi

- & Haitami salim (Ed.). *Proseding Koloqium Dayak Islam di Kalimantan Barat*, hlm. 11-30. Pontianak: STAIN Pontianak-FUI-MABM.
- Baharudin, Shamsul Amri. 2007. *Modul Hubungan Etnik*. Shah Alam: Universiti Teknologi Mara.
- Collins, James.T. 2005. *Bahasa Melayu Bahasa Dunia, Sejarah Singkat*. Jakarta: Obor.
- Collins, James.T. & Awang Sariyan. 2006. *Borneo and the Homeland of the Malays*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Coomans, Mikhail. 1987. *Manusia Daya Dahulu, Sekarang, Masa Depan*. Jakarta: Gramedia.
- Davidson, Jamie Seith. *From Rebellion to Riots, Collective Violence on Indonesian Borneo*. Singapore: Nus Press.
- Djayadi, Muhamad Iqbal. 2003. "Kekerasan etnik dan perdamaian etnik:dinamika relasi sosial di antara Dayak, Melayu, Cina & Madura di Kalimantan Barat". Paper yang dipresentasikan untuk Reading Group LIPI Jakarta, 20 Januari: www.communalconflict.com
- Gramsci, Antonio. 1971. *Selection from the Prison Notebooks*. London: Lawrence & Wishart.
- Hulten, Herman Josef. 1992. *Hidupku di Antara Suku Daya*. Jakarta: Gramedia.
- Kristianus Atok. 2009. *Orang Dayak dan Madura di Sebangki*. Pontianak: YPB-Cordaid.
- Marko Mahin. 2007. Damai dan adil di Tanah Dayak, Refleksi 111 Tahun rapat Perdamaian Para Pengayau. www.dayak21.org
- Maunati, Yekti. 2004. *Identitas Dayak, Komodifikasi dan Politik Kebudayaan*. Yogyakarta: LkiS.
- Rahimah Abdul Aziz & Mohamed Yusoff Ismail. 2000. *Masyarakat, Budaya Dan Perubahan*. Bangi: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia.
- Sellato, Bernard. 1989. *Nomads of the Borneo Rainforest*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Sellato, Bernard. 2002. *Innermost Borneo, Studies in Dayak Culture*. Singapore: Singapore University Press.
- Siahaan, Harlem. 1989. *Pembaوران di Kalimantan Barat Prospek dan Perspektif Sejarahnya*. Dalam buku Interaksi antar suku bangsa dalam masyarakat majemuk. Jakarta: Depdikbud.
- Suni, Bakran 2007. *Sejarah Melayu Sambas*. Pontianak: Lembaga Penelitian

Universitas Tanjungpura.

Suni, Bakran. 2010. *Demokrasi dan Budaya Politik: Suatu Kajian Pemilihan Kepala daerah Provinsi Kalimantan Barat*. Bangi: Tesis PhD, UKM-ATMA.

Tambunan, Edwin Martua Bangun. 2004. *Nasionalisme etnik Kashmir dan Quebec*. Semarang: Indra Pustaka Utama.

Yusoff, Ismail. 2004. *Politik dan Agama di Sabah*. Bangi: Universiti Kebangsaan Malaysia.

STREET CHILDREN AND BROKEN PERCEPTION: A Child's Right Perspectives

Lilis Mulyani

Indonesian Institute of Sciences

ABSTRAK

Anak jalanan merupakan salah satu potret kemiskinan di daerah perkotaan di Indonesia. Mereka menjalani kehidupan yang keras, tidak hanya untuk menghidupi diri mereka, namun kadang-kadang mereka juga harus menghadapi orang-orang dewasa yang seringkali melakukan kekerasan dalam berbagai bentuk terhadap mereka. Kehidupan jalanan yang keras dan tanpa pengawasan orang dewasa merubah pola dan sikap mereka sehingga membuat mereka melakukan hal-hal yang dianggap tidak wajar untuk seorang anak. Mereka “memecahkan” persepsi masyarakat yang sudah terbentuk tentang kehidupan seorang anak. Kehidupan mereka oleh banyak ahli sosiologi disebut sebagai sebuah bentuk dari sub kebudayaan (*sub-culture*) dari budaya masyarakat yang ada. Namun dibalik kerasnya hidup dan sikap mereka, bagaimanapun mereka tetaplah anak-anak yang membutuhkan perlindungan. Pendekatan yang dilakukan harus bisa “memahami” suara-suara mereka, jika tidak, segala upaya membantu dan melindungi mereka akan sia-sia.

Kata kunci: anak jalanan, hak anak, sub-kebudayaan

INTRODUCTION

Amid the skyscraper buildings of Jakarta, at every intersection of its street, the heart-moving view, where rumples children are becoming beggars, street singers, or street vendors in front of expensive cars, has become a common sight. This reality is not restricted to Jakarta as the biggest city in Indonesia, but it also spreads to other cities all across Indonesia. Volpi (2003) once asserts that, the existence of street children in one country is “a signaling alarm” about the growing poverty and the country’s social development. In Indonesia, behind the vast physical development there are hidden problems of poverty and the weakening of family structure, which can partly be seen through the growing number of street children.

Much evidence has shown the growing number of street children in larger cities all across Indonesia. A research by the Centre for Community Research and Development at Atma Jaya University in Jakarta, has found that in 1999/2000, there were about 75 thousand street children in 12 cities in Indonesia (The CRC 2002: 113). Meanwhile, data from Childhope Asia, a non-government organization in Asia, has estimated higher number of 170 thousand street children in 1999 also in 12 cities in Indonesia (as cited by West 2003). The most recent data from the Social Ministry of Indonesia in 2002, estimated that the number of street children in 12 cities in Indonesia is around 94 thousand (Social Ministry of Indonesia, 2004). Although there are differences in estimating the exact number of street children in Indonesia, its growing and high number is obviously a worrisome problem. West (2003) in his article on street children in Asia acknowledges that the difficulty in counting street children arises not only because, “street children are not usually counted, nor subject to census”, but also because of their mobility and their existence sometimes overlaps with other categories of children, such as children living in poverty, drop-outs children, juvenile or delinquent children, children who are being trafficked, child labour or victims of physical or sexual abuse.

Regarding the increasing number of street children, there are calls to take urgent actions to reduce the numbers of street children. It is important to notice that actions to help street children must consider their voices and perspectives. A lot of aid workers or charity givers have “failed” to see these children as survivor as they have shown resiliency through the toughness of street life (Glaser 1997: 145; Panter-Brick 2000: 11). An admirable research by Beazley (1999) has found that in Yogyakarta, one large city in Central Java, street children have formed their own identity and culture, which is different from the ‘mainstream’¹ society. They are independent, both socially and financially. They also claim that they have the autonomy to care for themselves. Related to the issue of identity and autonomy, in this article I would like to examine the causes, conditions and perceptions on street children, from the perspective of child’s rights.²

¹ I use the word ‘mainstream’ to differentiate between the cultures of the society in general and the culture of street children in particular.

² In later explanation will be refer as the CRC.

Background Factors behind the Existence of Street Children

In Indonesia, the street children's issue emerged in the middle of the 1980s. However, before 1990, the government of Indonesia refused the existence of street children in any cities in Indonesia (West 2003). The government believed that the Indonesian people had 'a strong' family structure and that Indonesia has reached a remarkable development during the 1980s. Nevertheless, the real situation was that economic centralization and growth-oriented development have created inequality between the urban and rural areas. As a consequence, not only that the cities were more developed than the rural areas in terms of physical development, but it also had more facilities for public and social services. This has been one of the attractions for urbanization. However, not all of these migrants had flourished in the cities, most ended up in poverty. The "new poor" has colored the Indonesia's development in the 1980s. The "new poor" has created city *slums* -or *kampung kumuh* in larger cities in Indonesia.

The collapse of the Indonesia's economy in the late 1990s made the situation worse. According to data from the World Bank shows the number of people in Indonesia who live in extreme poverty (under \$ 1 per day) has increased to more than double in 1999 (The World Bank 2004). The connection between the increasing numbers of people living under the poverty line and the emergence of street children is evidence by the reality that more than half of street children were reported as "new entrants" since the beginning of the Asian economic crises in 1997 (West 2003: 29). It has somehow strengthened the assumption that the number of children who live and work on the street has grown simultaneously with the growth of poverty (West 2003: 28; Sauve 2003: 13). A research by the Atma Jaya University in 12 cities in Indonesia in 1999/2000 showed that around 47% of the street children have been on the street for less than 2 years (The CRC 2002).³

3 The Committee on the Rights of the Child.

Poverty is still denounced as the main factor that has driven children to work or live on the street.⁴ In Indonesia, poverty can further be linked as one of the impacts of the urbanization process. Another factor can be “psychological problems” at home, which include physical or mental abuse and neglect (the CRC 2002; De Moura 2002: 353; Veale in Panter-Brick and Smith 2000; Taylor and Veale 1986: 91).⁵ Additionally, Volpi and Sauve say that political conflict; social turbulence, war and displacement can also become possible factors (Volpi 2003: 6; Sauve 2003: 2). For example, political conflict in some districts in Aceh has contributed to the emergence of street children in Banda Aceh, the capital of the province (Kontras 2001). Equally important, many street children made their own choice and decision to move to the street, even though their choice or decision is a forced one (Taylor and Veale 1986: 94).

Definition and Categorization of Street Children

In Indonesia, the practical definition of street children is given by the *Dinas Bina Mental dan Kesejahteraan Sosial (Disbintal Kesos)* or the Department of Mental and Social Welfare Assistance, which define street children as, “a child whose life is unorganized and spends most of her time outside a home to earn money on the street or other public places.” (*Republika* 2004). Nonetheless, this definition is rather vague since living on the street does not mean that someone’s life become unorganized. Besides, earning money is not the only activity that a street child does.

Any attempt to give a definition to street children, as De Moura (2002: 356) argues, has created “imprecision” instead of making it clear. There is no “fixed” (De Moura 2002) and “universal” (De Benitez 2003) definition for the term street children. Nonetheless, for the purpose of this article, it is useful to give at least general explanation to the term “street children” as a children⁶ with “a special relationship to the street”

4 Oscar Lewis (1966) created an interesting debate, when he wrote that generational poverty would create a strategy and “adaptation” of these poor regarding their marginal position. It would also influence how their children “sees the world” and “react to it”.

5 Taylor and Veale characterize the push factors as micro-level factors and macro-level factors

6 Western theorists such as Panter-Brick categorizes street children as ‘abandoned children’; a term which is used for the purpose to gain sympathy and ‘rescue’ them. Panter-Brick, above n 10 at 1-2.

(Glauser 1997: 146; De Benitez 2003: 1) whether they are working or living on the street. According to much research, most of the children working or living on the street are boys (Van Beers 1996: 197). Yet, in Indonesia, street girls contribute quite a large number. Most of the children started to work on the street usually as young as 7 to 12 years old (The CRC 2002: 113).

For practical reason, street children in Indonesia are usually divided into two types. These are children who *work* on the street and children who *live* on the street (Humana 2004). This division is basically made according to the degree of connection of the children with their parents or other family members. Children who work on the street usually maintain a connection with their family, while children who live on the street either have no family or have not had contact with their family for some time. The group of children who still have a connection with their family can be further divided into children from rural areas who work in the cities, and sometimes go back to their home village; or children of poor family, who live in the city slums. Both types usually called as *anak kampung* by their street children's peers (Humana 2004).

Glauser (1997: 147), as well as Panter-Brick and Smith (2000, 2-3), argue that categorization of street children does not persistently apply in practice. The boundary between children, who live on the street, and those who only work on the street is very thin and fragile. Children who only work on the street can be heaved to the life of the street any time. The boundary lies only with their relation with their family. *Anak kampung* or those who still have relationship with their family usually spare some of their earned money for their family. Yet, there are also times when they spend all the money by themselves and not returning home for that. Another 'blurred' boundary to differentiate between children who live and who work on the street is that they usually share the same way of street life.

THE DISTINCTIVE CHARACTERS OF STREET CHILDREN IN INDONESIA

Street children are not like other children. Street children have experienced things, which from an outsider's point of view, are deemed as an 'unusual' experiences for a child (De Moura 2002: 358). Research has shown that there are similarities in the characteristics of street

children, such as lacking formal education, being vulnerable to abuse, having no formal identity, independent and favoring free life. However, media coverage on street children has highlighted only part of the street children's life such as their "deviate" behaviors or crime, or their vulnerability against violence. These pictures have created a vague and unbalanced perception of them. The actual concern is suppose to focus on how they are "different" from a child at home; and how they have formed their own identity based on their life experience.

Street children are mostly homeless (Ennew and Swart-Krueger 2003: 5).⁷ For them the street or other public spaces are the main places where they do daily routines, such as eating, working, sleeping and playing. Besides their daily places, street children are also noticeable for their distinct appearance, whether their physical appearance or their 'body language'. Their appearance has become part of their way of life, which distinguishes them from the dominant society. The way street children dressed or talked or walked are different from 'ordinary' children at home. An observation of one aid workers, members of the Humana Foundation⁸, describes that:

"There [at the intersection] we can see a lot of street singers aged between 8 and 10. One of the children is wearing a purple t-shirt and brown shorts which are already caked with dirt. His hair is curly red (dyed) and his skin is dirty dark brown. In his pocket we can see "*kecek-kecek*" (bottle covers tambourine) with a wooden handle. Whereas another one has an untidy punk hairstyle, with an oversized sleeveless undershirt and white shorts, which are also already caked with dirt."

The types of activities street children usually engaged in are also different from children at home. Among many other activities, the most important one for street children is working. Working for street children is a survival strategy. They have to work in order to be able to eat and to earn some money. Yet, they rarely worry about whether they can eat or not, if they do not have any money to buy food they can always find leftover food from the garbage or from the backdoor of restaurants.

⁷ Judith Ennew and Jill Swart-Krueger, define this homelessness as a "key descriptor" for children who live or work on the street which "stigmatizes" them as street children.

⁸ The Humana Foundation is a non-government organization which was established to help street children in Yogyakarta in particular. The Humana Foundation is the backbone organization of the *Girli* Family, an association of street children made by street children in Yogyakarta.

Working and earning money on their own is a kind of autonomy, which they would not find at home. As Beazley (2003: 10) asserts, “[s]treet children take enormous pride in earning their own money and in the fact that they are not dependent to anyone.”

Street children in Indonesia do not necessarily work or live on the street; there are also other public spaces such as the markets, railway stations, or bus terminals. The types of work they are usually engaged with are street singing, hawking, begging, scavenging or shoe-shining. The table below explains the types of activities of street children in 12 cities in Indonesia, based on research carried out by Irwanto in 1999/2000.

Table 1
Type of Activities of Street Children in 12 Cities in Indonesia

City	Sex	Most common activities (in percentage)		
		I	II	III
Medan	M	Hawker (46.7 %)	Scavenger (13.1 %)	Market coolie (10.0 %)
	F	Hawker (56.1 %)	Scavenger (12.2 %)	Market coolie (11.5 %)
Padang	M	Hawker (30.4%)	Shoe shiner (14.3%)	Scavenger (8.4%)
	F	Hawker (59.7%)	Scavenger (11.9%)	Beggar (9.0%)
Palembang	M	Hawker (35.9%)	Car washer (16.4%)	Scavenger (15.8%)
	F	Hawker (53.8%)	Beggar (9.9%)	Scavenger (8.8%)
Lampung	M	Hawker	Scavenger (17.6%)	Car washer (13.1%)
	F	Hawker	Street singer (26.0%)	Market coolie (6.0%)
Jakarta	M	Hawker (39.8%)	Street singer (29.6%)	Scavenger (6.4%)
	F	Street singer (44.7%)	Hawker (15.4%)	Beggar (14.1%)
Bandung	M	Street singer (52.1%)	Hawker (33.3%)	Scavenger (3.1%)
	F	Street singer (62.2%)	Beggar (11.0%)	Scavenger (9.8%)
Semarang	M	Street singer (51.2%)	Hawker (30.6%)	Shoe shiner (5.8%)
	F	Street singer (51.6%)	Beggar (16.5%)	Situational (13.2%)
Yogyakarta	M	Street singer (71.9%)	Hawker (20.0%)	Scavenger (1.9%)
	F	Street singer (62.2%)	Hawker (13.5%)	Beggar (10.8%)
Surabaya	M	Street singer (45.1%)	Hawker (38.3%)	Scavenger (4.7%)
	F	Street singer (35.8%)	Hawker (24.2%)	Beggar (24.2%)
Malang	M	Hawker (55.8%)	Street singer (14.4%)	Shoe shiner (7.1%)
	F	Beggar (30.8%)	Hawker (23.1%)	Street singer (15.4%)
Mataram	M	Hawker (36.9%)	Parking attendant (11.0%)	Scavenger (10.1%)
	F	Market coolie (73.8%)	Hawker (11.7%)	Scavenger (6.9%)
Makassar	M	Hawker (45.5%)	Market coolie (12.7%)	Scavenger (11.7%)
	F	Hawker (55.1%)	Beggar (15.0%)	Scavenger (14.0%)

Source: Irwanto in CRC/C/65/Add.23 (The Committee on the Rights of the Child 2002: 114)

For seasoned street children there is no segregation between work and play. They work as they play, or the other way around. For them, working and playing are two kinds of activities, which cannot be separated. Another observation by one member of the Humana Foundation describes that:

“Every time there is a red light, the girl (who later confesses working on the street occasionally) stands up and raises a copy of the newspaper with her right hand while her left hand holds the rest of the newspapers tightly to her chest. She walks slowly and carefully at the side of the sidewalk, and it seems she is careful not to step on the asphalt road. Her steps are faltering, which shows her discomfort and shyness. She does not reach any car in particular; she just seems to be doing what she thinks enough to let drivers know that she sells newspapers. Meanwhile the boy (who later confesses living on the street) does not offer his newspaper every time there is a red light. Most of the time, he just plays and draws something on the ground. Sometimes he goes down the asphalt road with light steps, moving from one car to another. If there is a green light, he goes back to his drawing, while the girl waits for another red light sitting straight on a bench near the traffic light.” (<http://www.Humana.20m.com/Jbab4.htm>> at 10 March 2004).⁹

Street children do not look like that they are working. They are rarely serious when they work, and once they get money they spend it right away, to eat, drink or to buy cigarettes. Meanwhile, children who are occasionally on the street may seem uncomfortable with their being on the street. In relation with this work-play connection, Beazley asserts that, “[a]lthough street children may in some ways have lost their “innocence,” I would argue that they have not lost their childhoods, but that they are merely experiencing them differently.” (Beazley 2003: 17)

Once we get deeper into a street child’s life, there are other activities or behaviors, which, for society in general, are considered as ‘deviate’ behaviors, particularly for a child to be engaged with. Firstly, one of the common behaviors among street children is substance or drug abuse. The Atma Jaya University’s research found that almost 33% of the street children surveyed were drug users or at least were once users of drugs (The CRC 2002: 113). However, since most of them find narcotics or other drugs are very expensive, as a substitute they use other strong

⁹ The Humana Foundation, *Jerat Budaya: Chapter 4* (in Indonesian) retrieved from <<http://www.Humana.20m.com/Jbab4.htm>> at 10 March 2004.

scent substances such as glue or paint thinner for their enjoyment. Glue sniffing or *ngelem* in their language is done by sniffing -or more precisely inhale- a strong scent of glue or other substance such as paint thinner. One of the street children admits that, “no drugs, then glue will do it.” (YCAB 2004) In the lightest form of addiction, almost all street children addicted to smoking.

According to their confession, glue sniffing has become one enjoying and relaxing activities in their everyday harsh life. Wanto, one of the street children in Jakarta confesses that, “with this [glue sniffing] I can sleep easily, I rarely feel hungry or want anything else, just want to relax and sleep.”¹⁰ Other children say that by sniffing glue they do not feel ashamed when they beg or sing on the street; or to give them extra strength when they have to do criminal act; if they get caught by the police and get beaten they will not feel the pain (De Moura 2002: 359).

Another “deviate” habit of these street children is having free sex. Free sex among street children is quite common (*Republika* 2001). Some even have their own partner which by other peers considers being their wife or husband and they respect this kind of relationship (*Republika* 2001). Street children have sex for comfort, mark their power over other children, initiation and they also use sex for punishment (WHO 2004). Street children usually have sex with street prostitutes, or with other street children. It is difficult to differentiate whether it is the street children who need street prostitutes or the other way around. There are cases where street children are being used by some prostitutes to get money. Some of the prostitutes said that, street children are usually having more money rather than their usual customer, while others believe that having sex with a child will bring them back their youth and power.

Sodomy is also quite common among street children. Although there are street children who see sodomy as a “terrible experience” (The Lancet 2002), others accept it as a way to get a meal or other kind of their basic need. Beazley (2003) asserts that:

“For street boys sodomy is not conceptualized as being violent, and neither is it considered to be homosexual act.

¹⁰ Wanto is a third grade student (age 8-9 years) whose mother is a clothes washer in West Jakarta while his father is unemployed. This story is taken from Yayasan Cinta Anak Bangsa Website, *Ibid*.

It is a normal and acceptable part of life, and an initiation process, which most have experienced and also perform. Street boys have sex with each other for comfort, to alleviate sexual frustration, to express emotion, and for protection from older boys.”

The effect of this free sex behavior is that sexually transmitted diseases have spread among these children. In Bandung, according to one survey the youngest street child infected by *gonorrhoea*, one kind of sexually transmitted diseases, is as young as 8 years old (*Republika* 2001).

Street children can be very creative in creating a way to cope with their difficult situation. Some of the types of their survival strategy relate to the building of their ‘distinct’ identity and sub-culture (Beazley 2003: 4-9). One example is changing names, which is quite common among street children. One street children might have two alias or even more. Street children may be called according to their place of origin when they are in other cities, such as Desmon Bandung, Wanto Jakarta; or they may also be called according to their ‘uncommon’ physical appearance such as skinny or fatty or curly. Street children use different names for different situation. They never give the same name or their real name for safety. Moreover, they are also afraid that their parents or family will be able to find them and take them back home if they use real name. The habit of changing names according to Beazley characterize the street children’s “multiple and fluid identities”.

As part of developing survival strategy street children have formed “network, relationship and coping strategies” (Ennew and Swart-Krueger 2003: 5) through peer group. A group of street children often have “clear internal hierarch[y] and strong attachment[s] to a territory” (Boyden in James and Prout 1997: 196). Street children usually identify themselves according to the place they usually sleep or work, such as “station kid” or “terminal kid” (Humana 2004).

Beazley (2003: 5) finds that seasoned street children “help” to socialize newcomers with an initiation process and following by their support and survival skills. The analysis of child’s socialization according to Beazley is important, “as it provides significant evidence for determining how children construct their collective identities as ‘street children’.” Initiation of seasoned street children to newcomers is one

form of action which can be perceived as a way for them to “share their identity“ James, et.al 1998: 157)¹¹ to the newcomers. The seasoned street children are street-wise kids, while the newcomers are “know nothing” kids. The “welcoming” process can be beatings, serving seasoned children with food and drink, giving them all the newcomer’s belongings, up to performing anal sex (Beazley 2003: 8). This might seem to be a vicious way of “helping” newcomers in the perspectives of an outsider, but most of the street children “accept” this as a way to be able to become part of the group.

There are a lot of street children who try to avoid committing crime, however, violence and criminal activities are sometimes essential for their survival strategies (Boyden 1997: 196-197). Violence in most of the interactions has become very common for street children even at their young age, whether as a victim or as a doer. As a victim they are beaten by the police, harassed by other street adults who exploit them, or rape them or are robbed by their peer street children. All of this violence has made street children suspicious of others especially adults.

Street children do not interact much with other adults from the dominant society, except with the police, security officers, the *TRANTIB* or public order officers¹², charity givers, aid workers or researchers. A lot of street children find the government officials “repressive” (James, et.al 1998: 49), not only the police or the public order officer but also those of social department. One oppressive way for local government to deal with street children is raid or cleansing or known as *razia*. Most of the time raid are done irregularly, however, if the local government are having a celebration or if “an important person” from the central government is coming, there will conduct a raid to ‘clean’ the street from ‘unpleasant views’ (*Republika* 2003). Getting caught by the police or public order officers is certainly something that street children do not want to go through (Suryanto 2003: 12-13).¹³ Not only do they will usually receive beatings, or forced to admit criminal act they did not do,

¹¹ In particular, James et.al. actually give example of children in summer camp who have cancer. In schools they are alienated, or specialized but in this camp, there is an unconditional acceptance by their peers for having the same experience in medical treatment.

¹² The *TIBUM* or *TRANTIB* or the *Ketertiban Umum* Officer or *SATPOL PP* is public order officer who work under the municipal government to maintain the city’s order.

¹³ There was a case where two street children died in the chase of security guards. They tried to escape the chase by jumped into a canal; however, they could not swim and died of drowning. It pictures how desperately street children wanted to escape from police or security guards because they don’t want to get beaten or get any other kind punishment from them (in Rikah Suryanto 2003).

they will also have to pay bail out money to be released from the jail or other rehabilitation centers (*Republika* 2000).

Meanwhile, oppression and exploitation are received by street children not only from statutory bodies, but also from their own parents. The most common form is economic exploitation. In Bandung, for example, street children are forced to work and earn money which should be paid to their parents (*Republika* 2004). This problem has made any recovery program for street children to get back to schools fails. One of the children says, “What is going to school for, if we cannot earn money we will be beaten by our parents once we get home empty handed.” (*Republika* 2004).

Although the life of street children is full of violence, threats and oppression which will bring misery to those experiencing this kind of life, it is amazing to see how they have survived. They have shown their resiliency. For most of the child, they describe street life as a free life, no adult rules; besides they have the autonomy to earn and spend their own money. This has shown us that the streets where they live have also “provided” spaces which enable them to strategize their life on the street (*Humana* 2004).

STREET CHILDREN AND “BROKEN” PERCEPTIONS

Street children are insulted, looked-down at, and even spat-on by the dominant society because they have ‘broken’ many ‘ideal’ perceptions, which have been constructed within the society. *Firstly*, they have damaged the portrait of ideal family, which supposed to protect and care for them (Beazley 2003: 1). In Indonesia, strong family structure is one of the ‘ideal’ types of family, which is highly prized. Children are the most vulnerable, and they need protection and guidance to be able to grow up to become responsible adults. Therefore, if parents cannot take care of their children, the extended family will, whether it is the grandparents, the uncles and aunties, or even neighbors. However, the structure of the extended family has begun to weaken, since the development process and the urbanization phenomenon have made people leaving their home-town or villages. The reality that a lot of children are homeless, parentless, or family-less have ‘shocked’ the society in general. This is due to the fact that the extended family ties -something they are really put proud of- have weakened.

Secondly, street children have spoiled the society's perception of a "child", which is mainly portrayed as innocent and respectful to adults. This is particularly evident in many traditions in Indonesia. Instead of staying at home, studying or playing, learning about discipline and good behavior; street children are working, smoking, drinking alcohol, gambling, and having free sex. They do all the things which are, in almost all traditional societies in Indonesia, considered to be "improper" for children. Therefore, they are denigrated by the society for their 'deviant' behavior. The views of streets filled with street children have "confront and touch" the society and win out as a reminder for the society about those unpleasant reality (Glauser 1997: 191).

Thirdly, street children have violated the use of street and other public spaces, or De Benitez's calls these children as "out of place" (De Benitez 2003: 2). Before street children filled the street and other public spaces, these places was "an adult" places; and children, not only they had little access to these places, they were also introduced to these places gradually with adults' supervision (James, et. al 1998: 48). In fact, as Glauser (1997: 153) and Boyden (1997: 196) had argued, the main concern for the society is that "their" street and public spaces have been used as a place for these "deviant" children to live and work. This use of street as a place to live, to eat, to sleep, to play, or to roam about contradicts the real, normal or acceptable purpose of street or other public spaces (Glauser 1997: 152; Panter-Brick 2000: 9).

Lastly, since there have been many cases where street children do criminal acts, there has been growing concern among the society to see them off the street. This is not because they are concerned about the children's life, but because they have started to feel 'threatened' by the existence of street children. As Boyden points out, "the overriding concern is not with the dangers for children associated with street life, but more the damage street children may do to the community." (Boyden 1997: 196) Additionally, Veale, et.al. (in Panter and Brick 2000: 131-132), argue that not only there are some street children who do criminal action, the dominant society feels threatened, because they think that these street children -as a result of the rejection from the dominant society- will resent this and 'oppose' the dominant society that has rejected them in the first place.

All of these ‘broken’ perceptions have created an assumption among the dominant society that children are not supposed to be on the street, they supposed to study, to be at home or at school. Viewing that street life is a harsh life for a child, part of the society thinks that those street children should be drawn from the street, put back in school and given shelter.

IDENTITY, SUB-CULTURE AND AUTONOMY

Identity, according to James (1993: 28) is, “a social as well as psychological experience of belonging, which allows people to mark out their sense of similarity to and difference from other people.” It includes the space where someone lives and spends most of their time, how they define those places and how they are defined by them. Ennew and Swart-Kruger (2003: 3) adds that, “children actively construct their worlds and that street children’s world cannot be distinguished by a simple division between “home” and “street”, but rather with respect to several “domains.” These domains include the place where they live, the street and other public spaces, railway stations, terminals, markets, or city gardens. It also includes institutions such as the justice or police system and the government. For street children, the similarity of fate for being on the street has created a bond. Not only a bond to the space where they spent most of their time, but also with other peers with whom they live (James, 1993: 27). The feeling of being ‘different’ they have is against the dominant society, which has excluded them in their social life and discriminate them in almost every way.

In social and cultural terms, sub-culture is usually used, not only to refer a part of the culture of a distinctive group or society from the dominant culture, but also to point out “otherness identity” (Hebdige 1979). Street children are considered to be “the others” by the dominant society, a perception which on most occasions creates opposition behavior towards street children. As Glauser (1997: 141) acknowledges this by saying that, “...the dominant ways of speaking about street children are discourses ‘about others’; about lives, problems and situations which are not lived or shared but merely observed externally by the speaking subjects.”

What are the criteria for a group's lifestyle to be regarded as "culture"? According to James, et.al. (1998: 87), a culture needs to fulfill some characteristics.¹⁴ The first characteristic is space. A culture of a group can only exist if that particular group has some degree of "power and control" over space and time. For street children, being free on the street without adult supervision, and supported by the character of street or public space, which has no structure, has enabled them to accomplish this first characteristic. They have power and control, at least to their own body, choice and autonomy.

The second characteristic is "language culture and conversational style" (James, et.al. 1998: 88). Most of the street children use different language from the dominant society, whether it is the type of language that the dominant society 'avoid to use' such as coarse language or by creating new terms for many things. For example, the *Tikyan*¹⁵, a group of children in Yogyakarta, have created new *slang* (Adi-Dananto 2004), which is not recognized in the dominant society's language. They only used and understood among the street children and the *Tikyan* in particular. Other groups of street children in other cities also have this kind of *slang*.

Street children's way of life, networks, choices, autonomy and their coping strategies have created a distinct identity and sub-culture of street children (Beazley 2003; Ennew and Swart-Krueger 2003: 4). Street children refuse to be treated and act like 'children'. Thus, in my opinion, this is not only a kind of sub-culture but a "resistance sub-culture", which can be linked to the street children's struggle for autonomy and for space. Beazley has recognized this street children's sub-culture as, "a technique for the children to resist their social and spatial exclusion and to counteract the negative perceptions held by the state and mainstream society who view them as social pariahs infesting the street." (Beazley 2003: 4)

¹⁴ James, et.al., 1998 at 87-88. In this book talk about ordinary children at home, therefore they come out with a doubt that children's culture can be called a sub-culture at all. This is due to the ordinary children's limited power and control over a space or their body, choice and autonomy. Their power and language they use differently from adult are just temporal. Different from street children, where they fulfill both characteristics on what can be called as "culture".

¹⁵ The *Tikyan* is a particular group of street boys in Yogyakarta. The *Tikyan* was the subject of Beazley's thesis on street children's sub-culture in Yogyakarta (Beazley 1999).

Adults in particular can be parents, other family members, the police and every adult in the dominant society who tries to control them. Their 'different' way of life is one form of resistance against adult control over their body, their autonomy and their choice. Street children use all the symbols of "adulthood", or the adult world, –such as working, drinking alcohol, having free sex, or gambling- as some kind of statement of their resistance sub-culture towards the adults. They want to be considered as part of the adult world (Awad 2002: 107). They refuse to be "little", because little means weak, controllable and not free.

For street children autonomy is the most important characteristic which differentiate them with the children at home. However, there is a question whether this autonomy which they possess is a rational one. Autonomy, according to Callan (2002: 121), is "the capacity critically to assess and revise one's own conception of the good". Furthermore, Callan explains 'capacity' as an "ability" or "skill" based on one's experience through an "extended period of time". Nevertheless, this definition is unclear as "the conception of good" is very different from one to another. In this case, street children have their own conception of good such as to being free and independent, being able to eat everyday and working safely on the street; although behind these 'good' lives hid a danger to their health and their future. A lot of us must have denied that this is not a conception of what is good, particularly what is good for a child.

Archard (1993: 65) proposes that autonomy should be rational. Rational autonomy, according to Archard, contains three characteristics. The *first* characteristic is "cognitive competence"; that is "the ability to think about the world, their surroundings, [and] having a relatively coherent set of desires and consequently being able, consistently to order one's preferences between alternatives possible causes of action" (Archard 1993: 65). Street children learn about their surroundings through their interaction with the spaces and institutions to which they have daily interactions. The *second* characteristic is "maturity"; that is a "fully developed, settled and unlikely significantly to change, emotionally balanced with stable and relatively invariant desires and clear plans for their lives." (Archard 1993: 66) The *third* characteristic and the last one is "independence"; that is "the capability to self-maintenance with its strongest sense of self-sufficiency, ability to sustain oneself physically by providing for one's own food, clothing and shelter." (Archard 1993: 67)

The most important part of rational autonomy is when one can act to put their choices into effect to pursue their own conception of good. This means that although street children are probably able to make choices and to self-maintain by providing themselves food or clothing, there are some times when they are still children and they need adults' help to put their choices and interests into effect. The kind of 'autonomy' street children now possess is that there are no rules, no discipline, they are free, not only because they do not have parents to protect them, but also because they have to decide their own life. They have a saying that, "my mother is the earth and my father is the sky". However, most of them never think about the future. They live for today, have no plans, not even about what to eat or what to do that night or one hour later. This kind of autonomy is more likely to be a survival strategy because they mostly lack resources to decide their future. For this matter, they will surely need adults' help to gain and strengthen their resources, and protect their interests and choices, and realize their choices an interest into reality for their better future.

CONCLUDING REMARKS

For street children their harsh street life and autonomy are the most important characteristics which differentiate them with the children at home. Street children's way of life, networks, choices, autonomy and their coping strategies have created a distinct identity and sub-culture of street children. Street children refuse to be treated and act like 'children'. Thus, in my opinion, this is not only a kind of sub-culture but a "resistance sub-culture", which can be linked to the street children's struggle for autonomy and for space. Which sub-culture can be identified as, "a technique for the children to resist their social and spatial exclusion and to counteract the negative perceptions held by the state and mainstream society who view them as social pariahs infesting the street".

Street children have broken many of the society's perception on how a child "should be". They live the lives that are not at all "suitable" for a child, a harsh street life. Many street children have chosen the life on the street, which according to their consideration, is better than their life at home. They have established a certain way of life, different from the mainstream society, which is considered as unusual from

what should be experienced by a child. The life on the street has made these children form an identity and resistance sub-culture as a way to survive the harshness that surrounds them in their everyday life. Street children, not only they are more creative than the children at home; but their views and perspectives are better voiced. This has made it easier to absorb their views in any actions, which affected their lives. In order to better help these children, we first must understand their voices, what they really needs, and not what we “think” might be good for them. Forcing our views to them will only resulted in resistances, and their refusal in gaining help from the government, or from other adults. We are then have to shift our perspectives on children, and start treating them as human who are in their development and they have their own voices too.

REFERENCES

- Archard, David. 1993. *Children: Rights and Childhood*, London: Routledge.
- _____ and Collin M.Macleod (eds.). 2002. *The Moral and Political Status of Children*, Oxford: Oxford University Press.
- Awad, Salwa Saad. 2002. *The Invisible Citizens Roaming the City Streets*. Volume 54 (2) Educational Review, pp. 105-113.
- Beazley, Harriot. 1999. *A Little but Enough: Street Children's Subculture in Yogyakarta Indonesia*, PhD thesis, Australian National University.
- Committee on the Rights of the Child (The CRC). 2002. Consideration on Second Periodic Report of Indonesia, 5 February 2002, CRC/C/65/Add.23
- De Moura, Sergio Luiz. 2002. *The Social Construction of Street Children: Configuration and Implications*, British Journal of Social Work Volume 32, pp 353-367.
- Foley, Matthew. 1983. *Coping Strategies of Street Children*, International Journal of Offender Therapy and Comparative Criminology Volume 27 (1), pp. 5-20.
- Funder, Catherine (ed.). 1996. *Citizen Child*, Melbourne: Australian Institute of Family Studies – Commonwealth of Australia.
- Geertz, Hildred. 1961. *The Javenese Family*, New York: The Free Press if Glencoe, Inc.

- Glauser, Benno. 1997. 'Street Children: Deconstructing a Construct' in Allison James and Alan Prout (eds), *Constructing and Reconstructing Childhood: Contemporary Issues in the Sociological Studies of Childhood*, pp. 145-164.
- Hanbury, Clare. 2002. *Life Skills: An Active Learning Handbook for Working with Street Children*, Oxford: MacMillan Publishers Limited.
- Hebdige, Dick. 1979. *Subculture: The Meaning of Style*.
- James, Allison. 1993. *Childhood Identities: Self and Social Relationships in the Experience of the Child*, Edinburgh: Edinburgh University Press Ltd.
- _____ and Alan Prout (eds.). 1997. *Constructing and Reconstructing Childhood: Contemporary Issues in the Sociological Studies of Childhood*, London: Falmer Press.
- _____, et.al., (eds.). 1998. *Theorizing Childhood*, Cambridge: Polity Press.
- Lewis, Oscar. 1966. *La Vida: a Puerto Rican Family in the Culture of Poverty*. New York: Random House.
- Mills, Jean and Richard Mills (eds.). 2000. *Childhood Studies: A Reader in Perspectives of Childhood*, London: Routledge.
- Panter-Brick, Catherine and Malcolm T. Smith (eds.). 2000. *Abandoned Children*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, Max and Angela Veale. 1986. 'Rethinking the Problem of Street Children: Parallel Causes and Interventions' in Stuart C. Car and John F. Schumaker (eds), *Psychology and the Developing World* (1986) pp. 90-99 at 91
- The Lancet. 2002. *Street Children in Indonesia: (Health and Human Rights)*, 9 November 2002, Volume 360 p. 1508.
- Scheper-Hughes, Nancy and Carolyn Sargent (eds). 1998. *Small Wars: The Cultural Politics of Childhood*, Berkeley: University of California Press.
- Suryanto, Rikah. 2003. *Doing Daily Battle: Street Children Face Police and Security Guards*, Inside Indonesia No. 73, January-March 2003, pp.12-13.
- Van-Beers, Hank. 1996. *A Plea for a Child-Centred Approach in Research with Street Children*, *Childhood* Volume 3, pp.195-201.

Internet Sources

- Adi Dananto, Didid. 2004. "Om, kasihan Om": *The Mysterious Voice of Street Children's Poverty*, retrieved at 10 March 2004 from <www.Humana.20m.com/Didid4.com>.

- Beazley, Harriot. 2003. *The Construction and Protection of Individual and Collective Identities by Street Children and Youth in Indonesia*, (2003) 13 (1) Children, Youth and Environments, Spring 2003, retrieved at 10 March 2004 from <<http://cye.colorado.edu>>.
- Boyden, Jo. 2003. *Children Under Fire: Challenging Assumptions about Children's Resilience*, (2003) 13 (1) Children, Youth and Environment, retrieved at 10 March 2004 from <<http://cye.colorado.edu>>.
- De-Benitez, Sarah Thomas. 2003. *Reactive, Protective and Rights-Based Approaches in Work with Homeless Street Youth*, (2003) 13 (1) Children, Youth and Environment, retrieved at 10 March 2004 from <<http://cye.colorado.edu>>.
- Ennew, Judith and Jill Swart-Kruger. 2003. *Introduction: Homes, Places and Spaces in the Construction of Street Children and Street Youth*, (2003) 13 (1) Children, Youth and Environment, retrieved at 10 March 2004 from <<http://cye.colorado.edu>>.
- Sauve, Stephanie, *Changing Paradigms for Working with Street Youth: The Experience of Street Kids International* (2003) 13 (1) Children, Youth and Environment, retrieved at 10 March 2004 from <<http://cye.colorado.edu>>
- The Humana Foundation. 2004 *Jerat Budaya* (in Indonesian), retrieved at 10 March 2004 from <<http://www.Humana.20m.com>>
- The Social Ministry of Indonesia. 2004. *The number of street children by Province*, retrieved at 1 March 2004 from <<http://www.depsos.go.id/depsos/tabel/tabel50.html>>.
- The World Health Organization (the WHO). 2004. *Working with Street Children, Module 4: Understanding Sexual and Reproductive Health Including HIV/AIDS and STDs among Street Children*, retrieved at 19 March 2004 from <http://www.unodc.org/youthnet/pdf/who_street_children_module4.PDF>.
- Volpi, Elena. 2004. *Street Children: Promising Practices and Approaches*, The World Bank Institute, retrieved at 10 March 2004 from <<http://www.worldbank.org/wbi/education/streetchildren>>.
- West, Andrew. 2003. *At the margin: Street children in Asia and the Pacific*, the Asian Development Bank, Poverty and Social Development Papers No. 8, October 2003, retrieved at 22 March 2004 from <http://cye.colorado.edu:8080/CYE-lom/Reprints/Documents/1075387384.5/doc_AWestStreetChildren_final.pdf>.
- Yayasan Cinta Anak Bangsa (YCAB) Website. 2004. *Ngelem: Should it be the Tradition of Street Children?* (in Indonesian), retrieved at 29 March 2004 from <<http://www.ycab.net/id/article.asp>>.

Newspaper Articles in Website

KOMPAS Online, *KTP (Identity Card): A Password to Heaven*, (in Indonesian), 4 June 2003, retrieved at 26 March 2004 from <http://www.gtzsfgg.or.id/cas/news_kp040603.htm>.

_____, *LBH Develop the Protection of Street Children: 30 Children Get KIPEM (Temporary Identity Card)*, (in Indonesian), 19 June 2003, retrieved at 26 March 2004 from <<http://www.kompas.com/kompas-cetak/0306/19/jateng/379445.htm>>.

KONTRAS Online, *Who Cares for Street Children* (in Indonesian), retrieved at 19 April 2004 from <<http://www.indonesia.com/serambi/2001/08/kon57.htm>>.

Republika Online, *Street Children in Surabaya Become an Object of Exploitation by the Public Order Officer* (in Indonesian), 10 October 2000, retrieved at 7 April 2004 from <http://www.republika.co.id/ASP/koran_detail.asp?id=9023&kat_id=3>.

_____, *GO Attack 8 years old Street Children*, (in Indonesian), 5 January 2001, retrieved at 7 April 2004 from <http://www.republika.co.id/ASP/koran_detail.asp?id=15133&kat_id=89>.

_____, *Street Children Demand for "Free Health Service"* (in Indonesian), 6 February 2001, retrieved at 7 April 2004 from <http://www.republika.co.id/ASP/koran_detail.asp?id=18216&kat_id=13>.

_____, *Sexual Education for Street Children: Who cares?* (in Indonesian), 26 May 2001, retrieved at 7 April 2004 from <http://www.republika.co.id/ASP/koran_detail.asp?id=29511&kat_id=130>.

_____, *The Head of Provincial Police Department Approved the Koperasi Anak Jalanan: The Number of Street Children in South Sulawesi have reached 3000* (in Indonesian), 6 August 2001, retrieved at 7 April 2004 from <http://www.republika.co.id/ASP/koran_detail.asp?id=39318&kat_id=132>.

_____, *Tens of Street Children Being Raid*, (in Indonesian), 26 September 2003, retrieved at 7 April 2004 from <http://www.republika.co.id/ASP/koran_detail.asp?id=141103&kat_id=130>.

_____, *Street Children Need Help Not Criticism* (in Indonesian), 23 January 2004, retrieved at 7 April 2004 from <http://www.republika.co.id/ASP/koran_detail.asp?id=151223&kat_id=286>.

_____, *Street Children are Controlled by a Syndicate* (in Indonesian), 19 February 2004, retrieved at 7 April 2004 from <http://www.republika.co.id/ASP/koran_detail.asp?id=153709&kat_id=89>.

Websites:

The UN Committee on the Rights of the Child, www.unhchr.ch/html/menu2/6/crc/

The UNICEF, www.unicef.org

The Street Kids International, www.streetkids.org

The Humana Foundation, www.Humana.20m.com

The World Bank, www.worldbank.org

BAHASA MINORITAS DAN KONSTRUKSI IDENTITAS ETNIK PADA KOMUNITAS BAHASA KUI DI ALOR, NUSA TENGGARA TIMUR¹

Katubi

Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia

ABSTRACT

Tulisan ini mengeksplorasi cara orang Kui sebagai kelompok minoritas di Alor, Nusa Tenggara Timur, merefleksikan dan mereproduksi identitas etnik mereka melalui sumber daya simbolik, bahasa etnik. Kerangka kerja yang digunakan untuk membahas masalah itu ialah kerangka kerja yang memperhatikan empat proses semiotik, yaitu praktik, indeksikalitas, ideologi, dan performansi. Pada tataran praktik, telah terjadi pergeseran penggunaan bahasa dari bahasa Kui ke bahasa Melayu Alor. Ditinjau dari segi indeksikalitas, penggunaan bahasa Kui sebagai bahasa warisan dapat digunakan untuk mengonstruksi identitas etnik orang Kui, yang membuat batas antara diri dengan liyan pada wilayah multietnik. Ideologi bahasa orang Kui menunjukkan adanya kesadaran pentingnya bahasa Kui dalam konstruksi identitas. Namun, kesadaran itu merupakan kesadaran diskursif dan bukan kesadaran praktis. Performansi yang ditunjukkan ialah pentingnya menjadi komunitas bilingual, yang menguasai bahasa etnik dan basantara, Melayu Alor dan bahasa Indonesia. Namun, bilingualism itu tampaknya kini bergerak menuju monolingualisme pada kalangan anak-anak dan kelompok usia muda. Artinya, telah terjadi asimilasi kebahasaan pada kelompok tersebut.

PENGANTAR

Tulisan ini membahas hubungan bahasa Kui di Alor, Nusa Tenggara Timur sebagai bahasa minoritas dengan konstruksi identitas etnik. Sudah banyak peneliti yang menulis ikhwal bahasa di Alor, Nusa Tenggara

¹ Tulisan ini dikembangkan berdasarkan sebagian dari hasil penelitian PMB-LIPI Prioritas Nasional dengan tema "Etnik Minoritas dan Bahasa-bahasa yang Terancam Punah di Kawasan Indonesia Timur.

Timur. Misalnya, Stokhof (1975, 1977, 1984), Hein Steinhauer, Connie Baak, Mary Bakker, Dick van der Meij (1995), Gary Holton (2004, 2005, 2007a), Frantisek Kratochvil (2007), Asako Shiohara (2010), dan sebagainya.

Dari sekian banyak tulisan yang mengupas bahasa-bahasa di Alor, belum ada hasil penelitian yang secara khusus membahas bahasa dan kebudayaan orang Kui. Bahasa Kui memang pernah disebut dalam *Preliminary Notes on The Alor and Pantar Languages (East Indonesia)* (W.A.L. Stokhof 1975). Namun, Stokhof hanya mencantumkan daftar kosakata dasar bahasa Kui.

Pada tahun 2010, Shiohara menulis penggunaan bahasa oleh orang Kui berdasar konsep multibahasa dan membandingkannya dengan penggunaan bahasa Sumbawa di Pulau Sumbawa, Nusa Tenggara Barat. Shiohara juga membahas upaya pemerintah daerah dan masyarakat dalam hal penggunaan bahasa Kui. Dia menyatakan bahwa gerakan mendorong penggunaan bahasa daerah hampir sama sekali tidak ada. Hasil kajian utama Shiohara menunjukkan bahwa adanya ketidaksadaran orang Kui tentang bahasa mereka sebagai pemarah identitas. Orang Kui hanya menganggap bahasa Kui sebagai sarana komunikasi.

Berbeda dengan tulisan Shiohara (2010) tersebut, tulisan ini membahas keminoritasan bahasa Kui dan penggunaan bahasa Kui sebagai wahana untuk mengonstruksi identitas. Berkebalikan dengan pendapat Shiohara di atas, justru dalam tulisan ini asumsi utama yang digunakan ialah bahasa etnik Kui dapat digunakan untuk mengonstruksi identitas etnik orang Kui. Alasannya, di antara berbagai sumber daya simbolik yang dimiliki orang Kui, bahasa merupakan salah satu sumber daya yang dapat digunakan untuk mengonstruksi identitas meskipun bahasa merupakan wahana yang paling fleksibel. Menurut Bucholtz dan Hall (2006: 367), banyak fakta menunjukkan bahwa hasil kajian identitas dalam antropologi sosiokultural ditarik berdasar bukti kebahasaan—seperti sejarah kehidupan, naratif, wawancara, humor, tradisi lisan, praktik keberaksaraan, dan yang paling terkini ialah wacana media—membuktikan pentingnya peran bahasa dalam pembentukan subjektivitas kebudayaan.

Ada sejumlah kerangka kerja yang menghubungkan bahasa dan identitas. Tulisan ini menggunakan kerangka kerja teoretis terkini dalam linguistik antropologi yang mengedepankan makna politik dan sosial kompleks yang dengan perspektif itu bahasa menjadi maujud penting dalam konteks yang spesifik. Tulisan ini memusatkan perhatian pada empat proses semiotik yang banyak dibahas dalam sejumlah kepustakaan, yaitu praktik, indeksikalitas, ideologi, dan performansi. Meskipun bahasa tidak selalu secara eksplisit dalam kajian seperti itu, proses semiotik ini memberikan penjelasan yang jernih tentang bagaimana identitas etnik atau budaya dikonstruksi melalui bahasa sebagai salah satu sumber daya simbolik. Kerangka kerja ini oleh Bucholtz dan Hall (2006: 370) disebut *tactics of intersubjectivity*.

Salah satu contoh menarik kajian bahasa, marjinalitas, dan identitas dengan menggunakan kajian proses semiotik ialah penelitian Kuipers (1998) yang meneliti proses transformasi dan marjinalisasi dalam konteks kebahasaan dan etnografi di Pulau Sumba. Dia menggunakan konsep *genre* sebagai titik tolak analisis, terutama *genre* bentuk puitis bahasa ritual Weyewa yang terintegrasi ke dalam sistem religi lokal dan otoritas politis yang mengalami pergeseran substansial dalam penggunaan dan maknanya. Bahasan penting dari kajian ini ialah perbedaan, perubahan, menurun atau meluasnya penggunaan bahasa itu bukan karena daur hidup “alamiah”, tetapi karena ideologi bahasa yang dipegang oleh aktor dan penutur dan juga yang memegang kekuasaan atas mereka, menengahi ciri struktur bahasa dan hubungan sosioekonomis. Kuipers menggunakan bahasa ritual di Pulau Sumba sebagai objek utama untuk melihat ideologi seperti itu. Temuannya ialah untuk memahami praktik kebahasaan dan hubungannya dengan pergeseran yang mendasar dalam struktur otoritas, seseorang tidak dapat memandang secara sederhana perubahan kebahasaan sebagai refleksi pasif kekuatan eksternal perkembangan material dan modernisasi. Kita harus pula melihat sikap, kepercayaan, dan persepsi mereka terhadap bahasa mereka sendiri yang mengalami pergeseran. Di samping itu, marjinalitas kebahasaan orang-orang di Pulau Sumba dapat dijelaskan dengan mengacu pada ideologi bahasa. Ideologi itu tampak berlangsung berdasar lima proses semiotik, yaitu esensialisasi, kepenontonan (*spectatorship*), penghapusan (*erasure*), inklusi hierarchies, dan indeksikalisasi. Kajian Kuipers ini juga berhasil menjelaskan agensi aktor dalam perubahan sistem komunikatif di Pulau Sumba.

KUI SEBAGAI KOMUNITAS BAHASA

Orang Kui tinggal di Pulau Alor, Kabupaten Alor, Provinsi Nusa Tenggara Timur. Mereka tersebar di tiga lokasi, yaitu di Lerabaing-Desa Wakapsir, Bombaru-Desa Tribur, dan Kikilai-Kelurahan Moru. Ketiga lokasi itu secara administratif masuk wilayah Kecamatan Alor Barat Daya, Kabupaten Alor, Provinsi Nusa Tenggara Timur. Lokasi tempat tinggal mereka dapat dilihat pada peta berikut ini.



Gambar 1: Peta Pulau Alor dan Tempat Bermukimnya Orang Kui

Namun, jangan dipahami bahwa seluruh warga ketiga desa tempat bermukimnya orang Kui itu menggunakan bahasa Kui, karena di ketiga desa itu hanya sebagian penduduk yang menggunakan bahasa Kui. Di ketiga desa itu dan juga di desa-desa sekitarnya ada pemakai bahasa lain, yaitu pemakai bahasa Klon, Hamap, dan Abui. Bahasa Klon dipakai di desa Probur Utara, Probur, Halirman, Margeta, Manatang, dan Tribur. Pemakai bahasa Abui tersebar karena penuturnya mencapai puluhan ribu orang. Bahasa Hamap dipakai di Desa Moru, Moraman, dan Wolwal. Berdasarkan persebaran pemakai bahasa di Kecamatan Alor Barat Daya, Kabupaten Alor, diketahui bahwa begitu pluralnya bahasa pada masyarakat di desa-desa tersebut. Dengan demikian, orang Kui yang tersebar di tiga wilayah itu hidup di lingkungan multietnik dan sekaligus multibahasa.

Meskipun mereka tinggal dalam satu desa yang sama, masyarakat dari berbagai kelompok itu dalam konteks kebahasaan dapat dianggap sebagai komunitas bahasa yang berbeda-beda. Memang sulit menemukan rumusan komunitas bahasa yang dianggap baku. Gumperz (1972), misalnya, menyatakan bahwa apabila penutur saling memahami pengetahuan tentang batasan dan bentuk pilihan komunikatif yang menentukan sejumlah situasi sosial, mereka dapat dikatakan sebagai anggota dari komunitas bahasa yang sama. Keberadaan nilai yang dipahami bersama serta pola komunikasi yang teratur memerlukan penelitian empiris lebih lanjut. Yang diperlukan dalam komunitas itu paling tidak adalah bahasa yang dipahami bersama. Kaidah yang mengatur strategi komunikatif dasar harus pula dipahami sehingga para penutur dapat menafsirkan makna sosial yang terkandung dalam modus komunikatif alternatif.

Sementara itu, Fishman (1972: 28) mendefinisikan komunitas bahasa sebagai suatu komunitas yang anggotanya setidaknya-tidaknya mengenal satu ragam bahasa beserta norma yang sesuai dengan penggunaannya. Kata *komunitas* yang terdapat dalam komunitas bahasa bersifat relatif cakupannya, yaitu dapat berkaitan dengan masyarakat yang sangat luas maupun hanya sekelompok kecil orang saja.

Fasold (1990: 41) mengakui bahwa mendefinisikan istilah komunitas bahasa memang jauh dari mudah. Sejumlah definisi telah dikemukakan para pakar, namun selalu terdapat perbedaan konsep. Menurut Saville-Troike sebagaimana dikutip Fasold (1990), komunitas bahasa tidak perlu hanya berbagi bahasa. Komunitas bahasa juga harus berbagi kaidah percakapan. Fasold mengakui bahwa dari sejumlah definisi yang ada, hanya pendapat Saville-Troike yang memasukkan konsep komunitas bahasa tumpang tindih (*overlapping speech communities*). Misalnya, mahasiswa yang tinggal di daerah kompleks tertentu, mahasiswa adalah anggota dari kampus tertentu, orang kulit hitam, orang Amerika, dan anggota masyarakat Barat keturunan bangsa Eropa dan keadaan itu terjadi pada saat yang sama. Tiap komunitas bahasa ini sekurang-kurangnya membedakan kaidah komunikasi. Beberapa guyub tutur ini berbeda dari yang lain oleh tambahan kaidah berbicara yang khusus. Mungkin ada bahasa slang atau salam yang hanya diketahui dan digunakan di lingkungan kampusnya; sementara itu perilaku berbahasanya masih

seperti mahasiswa lain di kampus tersebut. Mungkin saja terjadi kaidah dari salah satu guyub itu bertentangan dengan guyub yang lain. Mahasiswa kulit hitam menggunakan bahasa dan norma percakapan sendiri ketika berbicara dengan mahasiswa kulit hitam, sedangkan mahasiswa kulit putih tidak dapat memahami dan menghargainya. Jadi, orang dapat masuk ke dalam beberapa guyub tutur pada saat yang sama. Orang dapat menyesuaikan norma perilaku berbahasanya untuk masuk dalam salah satu guyub tutur, baik dengan menambahi, mengurangi, atau menggabungkan kaidah perilaku komunikatif.

Berdasarkan uraian di atas, dapat dinyatakan bahwa sebenarnya kepastian definisi komunitas bahasa memang tidak ada. Namun, dapat disimpulkan bahwa jika suatu anggota masyarakat mempunyai verbal repertoar yang relatif sama dan mereka mempunyai penilaian yang sama terhadap norma-norma pemakaian bahasa yang digunakan kelompok itu, kelompok orang itu dapat dianggap sebagai sebuah komunitas bahasa. Hal itu harus diperkuat dengan adanya perasaan para anggota komunitas bahasa tersebut bahwa mereka berbagi bahasa dan sekaligus berbagai norma pemakaian bahasa dalam berkomunikasi. Kompleksnya komunitas bahasa itu ditentukan oleh banyaknya dan luasnya ragam bahasa yang ada dalam jaringan yang didasari oleh pengalaman dan sikap para penutur tempat keberadaan ragam bahasa itu.

Kelompok penutur bahasa Kui dapat dianggap sebagai komunitas bahasa karena memenuhi persyaratan, yakni terdiri atas kelompok manusia pemakai bahasa Kui; mereka memiliki norma berbahasa yang berbeda dengan norma pemakaian bahasa lain; mereka berkomunikasi dengan menggunakan bahasa yang sama, yakni bahasa Kui dan bahasa Melayu Alor dalam ranah-ranah tertentu.

Ada pakar yang mengaitkan komunitas bahasa dengan penggunaan bahasa ibu seperti dikemukakan oleh Kloss (dalam Gumperz 1968: 114) bahwa komunitas bahasa adalah keseluruhan penutur yang berbahasa ibu sama dan memiliki bersama diasistem tertentu dalam perbedaan dialektal dan sosiolektal. Dalam definisinya itu Kloss menekankan pentingnya istilah untuk keseluruhan manusia yang memiliki bahasa-bahasa ibu yang sama dan membentuk keadaan tersebut. Dengan demikian, komunitas bahasa berarti memiliki bahasa ibu yang sama. Jika konsep itu diterapkan pada orang Kui, hal itu akan menimbulkan masalah karena bahasa ibu anak-anak yang sekarang berbeda dengan

bahasa ibu orang dewasa. Anak-anak sekarang dan juga sebagian besar kelompok usia muda memiliki bahasa ibu yang merupakan bahasa Melayu, sedangkan kelompok usia dewasa memiliki bahasa ibu bahasa Kui. Di sini ada perbedaan bahasa ibu yang dimiliki oleh berbagai kelompok usia.

Berdasar hal itu, ada baiknya kita menggunakan interpretasi subjektif-psikologis seperti yang dikemukakan Bolinger (1975) dalam membahas konsep komunitas bahasa. Realitas psikologis komunitas bahasa bergantung pada interpretasi anggota-anggotanya. Karena itu, ketika orang Kui yang berbeda bahasa ibu dalam berbagai kelompok umur itu menganggap diri mereka sendiri sebagai satu komunitas bahasa karena penggolongan mereka sendiri dan bukan oleh sosiolog atau antropolog atau linguist, mereka dapat dianggap sebagai satu komunitas bahasa. Dengan demikian, konsep ini menempatkan diri penutur bahasa Kui dalam ruang multidimensi untuk ikut berpartisipasi dalam berbagai komunitas bahasa mereka sendiri.

Jika situasi diglosik mensyaratkan adanya perbedaan bahasa dan bukan sekadar perbedaan ragam bahasa, situasi diglosik pada komunitas bahasa Kui hanya dialami oleh kelompok usia dewasa dan tua karena kelompok usia anak-anak dan usia muda hanya memiliki satu pilihan bahasa dalam berbagai situasi, yakni bahasa Melayu Alor. Bagi kelompok usia dewasa dan tua, ada pembagian fungsi secara jelas antara bahasa Kui dan bahasa Melayu Alor dan juga bahasa Indonesia. Sementara itu, bagi anak-anak dan kelompok usia muda, tidak ada lagi ruang bagi bahasa etnik dalam pembagian fungsi bahasa karena mereka sudah tidak lagi menguasai atau menggunakan bahasa Kui sebagai bahasa etnik.

KOMUNITAS BAHASA KUI SEBAGAI KOMUNITAS BAHASA MINORITAS

Untuk menunjukkan keminoritasan bahasa Kui, bagian ini akan diawali dengan paparan jumlah penutur bahasa Kui. Tidak ada data yang sama antara satu tulisan dengan tulisan yang lain tentang jumlah penutur bahasa Kui. Jika jumlah penduduk Kui diasumsikan sama dengan penutur bahasa Kui, dapat dinyatakan bahwa jumlah penutur bahasa Kui mengalami penurunan dari waktu ke waktu. Stokhof dalam “Annotations to a text in the Abui language (Alor)” yang diterbitkan

dalam *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 140 (1984), no: 1, Leiden, hlm. 106—162 menyatakan bahwa berdasarkan catatan van Dalen yang tidak tahu kapan dipublikasikan, Stokhof mencatat jumlah penduduk Alor pada tahun 1925 sebanyak 38.006 jiwa, dan 8.468 di antaranya adalah penduduk Kui (hlm. 149). Sementara itu, dari catatan tahun 1914 tanpa nama yang dikutipnya, penduduk Kui berjumlah 7.945 jiwa yang terbagi atas 3.181 laki-laki dewasa, 2.108 perempuan dewasa, 1.632 anak laki-laki, dan 1.064 anak perempuan. Catatan Rijnders yang dipublikasikan tahun 1938, menurut Stokhof, menyebutkan penduduk Kui sebanyak 13.959 jiwa yang terdiri atas 5.571 laki-laki dewasa, 4.264 perempuan dewasa, 2.548 anak laki-laki dan 1.576 anak perempuan (hlm. 150). Jumlah ini perlu dicermati secara hati-hati karena data statistik tahun 1977 yang dicatat oleh Stokhof menunjukkan bahwa penduduk Kecamatan Alor Barat Daya tempat orang Kui berada berjumlah 17.973 jiwa, atau 8.726 laki-laki dan 9.247 perempuan.

Menurut pemetaan yang dilakukan SIL (*Summer Institute of Linguistics*) International tahun 2009 yang dikutip oleh Shiohara (2010:177), dua belas bahasa dan jumlah penuturnya yang ada di Pulu Alor dapat dilihat pada tabel 1.

Tabel 1
Bahasa yang Ada di Alor dan Jumlah Penuturnya Berdasar SIL International (2009)

Nama Bahasa	Jumlah Penutur (Orang)
Bahasa Adang	31.814
Bahasa Alor	25.000
Bahasa Kamang	16.522
Bahasa Abui	16.000
Bahasa Klon	6.000
Bahasa Kula	5.000
Bahasa Kui	4.242
Bahasa Kabola	3.900
Bahasa Wersing	3.700
Bahasa Sawila	3.000
Bahasa Hamap	1.294
Bahasa Kafoa	1000

Sumber: Shiohara 2010: 177

Jika mengacu pada penghitungan yang dilakukan SIL International seperti dikutip Shiohara (2010) pada tabel 1, jumlah penutur bahasa Kui di Alor bukanlah jumlah penutur yang paling sedikit. Data tersebut sangat berbeda dengan hasil penghitungan peneliti PMB-LIPI sendiri pada tahun 2011 melalui pemetaan rumah tangga. Jumlah orang Kui di Lerabaing-Desa Wakapsir, Buraga dan Bombaru-Desa Tribur, dan Kikilai-Kelurahan Moru, Kecamatan Alor Barat Daya dapat dikemukakan sebagai berikut. Jumlah penutur bahasa Kui di Lerabaing-Desa Wakapsir: 20 rumah atau 119 orang, penutur di Bombaru dan Buraga-Desa Tribur: 78 rumah atau 315 orang, penutur di Kikilai-Kelurahan Moru: 87 rumah atau 399 orang. Dengan demikian, jumlah anggota komunitas bahasa Kui kurang lebih ada 733 orang yang tersebar di tiga kampung. Berdasar hasil pemetaan rumah tangga itu, jumlah penutur bahasa Kui menjadi jumlah yang paling sedikit dibanding jumlah penutur bahasa-bahasa lain yang ada di Alor.

Data yang dikemukakan Stokhof merupakan data pada zaman masih adanya kerajaan Kui. Kemungkinan yang dimaksudkan penduduk Kui pada saat itu mencakup orang Abui, Kelon, dan Hamap yang wilayahnya masuk ke dalam kerajaan Kui. Karena itu, jumlah penduduk Kui menjadi banyak hingga mencapai puluhan ribu orang. Padahal, sekarang jumlah penduduk Kui hanya mencapai sekitar delapan ratus orang. Tampaknya yang dimaksud penduduk Kui dalam tulisan Stokhof adalah konsep administratif ketika nama Kui masih menjadi nama kerajaan, sedangkan orang Kui yang dimaksudkan dalam penelitian PMB-LIPI melalui pemetaan rumah tangga adalah konsep etnisitas. Karena itu, dari segi jumlah terdapat perbedaan yang sangat signifikan. Di sini terjadi penyempitan keanggotaan siapa yang dimaksud orang Kui. Dulu ketika masih menjadi nama kerajaan, penduduk Kui mencakup orang Abui, Klon, Hamap, dan Masin yang tinggal di wilayah kerajaan Kui. Nah, sekarang orang Masin-lah yang dianggap sebagai orang Kui karena diubahnya kerajaan Kui menjadi swapraja pada zaman kemerdekaan.

Oleh sebab itu, berdasarkan jumlahnya, dapat dinyatakan bahwa komunitas bahasa Kui adalah komunitas bahasa minoritas. Ukuran jumlah sebenarnya memang bersifat relatif. Komunitas bahasa yang jumlah penuturnya 100.000 penutur bisa menjadi komunitas bahasa minoritas jika komunitas bahasa yang mengepungnya jauh lebih banyak jumlah penuturnya, misalnya jutaan.

Meskipun definisi pasti dari minoritas tidak akan diterima secara umum, setidaknya keminoritasan komunitas bahasa Kui dapat ditunjukkan melalui beberapa ciri bahasa minoritas. Sejumlah acuan yang digunakan untuk membahas ciri bahasa minoritas ini dikemukakan oleh Simpson (1998: 590—591). *Pertama*, bahasa Kui berada dalam bayang-bayang bahasa Indonesia sebagai bahasa nasional dan juga bahasa Melayu Alor sebagai basantara (*lingua franca*). Kedominanan bahasa Indonesia itu karena faktor politik, yang menempatkan bahasa minoritas pada posisi berisiko. Bahasa Indonesia menjadi pelajaran wajib di sekolah-sekolah. Namun, bahasa Kui sebagai bahasa etnik tidak pernah diajarkan di sekolah. Di samping itu, bahasa Kui juga hidup dalam bayang-bayang bahasa yang jauh lebih banyak pemakainya, misalnya bahasa Klon, yang mencapai 6000 penutur atau bahasa Abui yang jumlah penuturnya mencapai 16.000 orang dan begitu tersebar pemakainya.

Kedua, berdasarkan informasi yang terkumpul melalui *Focus Group Discussion* (FGD) dan hasil wawancara, dapat dinyatakan bahwa ada indikasi terjadinya pergeseran bahasa pada orang Kui, baik yang bermukim di Wakapsir, Buraga & Bombaru, serta Moru. Bukti dari pergeseran itu ialah, sudah mulai tidak mempunyai anak-anak (kelompok umur 25 tahun ke bawah) yang menggunakan bahasa Kui walaupun hanya dalam ranah rumah tangga atau keluarga. Mereka yang masuk ke dalam kelompok umur tersebut sudah beralih ke bahasa Melayu Alor dalam penggunaan bahasa sehari-hari. Jika ranah keluarga sebagai basis pemertahanan bahasa “sudah bocor”, hal itu berarti basis pemertahanan bahasa sudah goyah. Bocornya pemertahanan bahasa pada ranah yang paling dasar itu kemudian diikuti pada ranah ketetangaan. Secara berkelanjutan pemakaian bahasa yang merupakan wahana berkomunikasi untuk keperluan yang lebih luas itu, yakni bahasa Melayu Alor dan bahasa Indonesia, tidak terbelenggu lagi oleh komunitas bahasa Kui.

Pergeseran bahasa itu juga tampak jelas dalam penggunaan bahasa pada ranah agama. Beberapa kegiatan keagamaan seperti khotbah pada saat sholat Jumat di masjid dan *khataman al-Qur'an* semuanya menggunakan bahasa Indonesia. Undangan dan pengumuman untuk sebuah kegiatan keagamaan disampaikan dalam bahasa Indonesia.

Penggunaan bahasa pada upacara daur hidup tampak mempertegas terjadinya pergeseran bahasa Kui. Upacara perkawinan dan upacara kematian—dua upacara yang sempat penulis ikuti selama penelitian—menggunakan bahasa Indonesia. Pada upacara perkawinan, terutama kawin campur, seluruh kegiatan menggunakan bahasa Indonesia. Sementara itu, pada upacara perkawinan yang melibatkan kedua mempelai dari kelompok etnis Kui, hanya acara serah terima sajalah yang menggunakan bahasa Kui. Selepas itu, semua percakapan dilakukan dengan menggunakan bahasa Melayu Alor.

Sementara itu, pada upacara kematian yang sempat penulis ikuti sendiri, semua kegiatan dilakukan dengan menggunakan bahasa Indonesia, baik selama di rumah duka maupun di pemakaman. Semua pengumuman, sambutan, dan perbincangan pada upacara pemakaman itu dilakukan dalam bahasa Indonesia.

Ketiga, bahasa Kui sebagai bahasa minoritas bukanlah bahasa dari semua ranah pemakaian bahasa seperti yang dikehendaki penuturnya. Bahasa Kui tidak digunakan dalam bidang-bidang formal, seperti administrasi, pendidikan, dan media massa. Bahasa Kui hanya dipakai di dalam ranah rumah tangga oleh para pemakaiannya. Itu pun terbatas hanya pada kelompok usia dewasa dan tua. Sementara itu, anak-anak dan kelompok usia muda di ranah rumah tangga sudah tidak menggunakan bahasa Kui lagi. Dalam berbagai bidang lain, misalnya dalam pertemuan publik, bahasa Kui tidak digunakan.

Keempat, keminoritasan bahasa Kui juga ditunjukkan oleh kedwibahasaan (*bilingualism*) sebagian dari komunitas bahasa Kui. Sebagian besar dari penutur yang sangat muda tampaknya akan menjadi penutur monolingual, yaitu penutur bahasa Melayu Alor atau Indonesia. Berdasarkan penuturan informan melalui FGD, hampir semua penutur usia muda dan anak-anak hanya menggunakan bahasa Melayu Alor atau bahasa Indonesia dalam kehidupan sehari-hari. Hanya sebagian penutur usia dewasa dan tua yang masih menggunakan dua bahasa atau lebih yang disebut bilingual karena mereka pada umumnya masih menguasai bahasa Kui, bahasa Melayu Alor, serta bahasa Indonesia.

Kelima, karena bahasa Kui sebagai bahasa minoritas hidup di bawah bayang-bayang bahasa dominan, yakni bahasa Indonesia dan bahasa Melayu Alor, bahasa Kui banyak mendapatkan pengaruh dari bahasa

dominan. Karena itu, bahasa Indonesia atau bahasa Melayu Alorlah yang dominan digunakan untuk membahas topik-topik tertentu. Akibatnya, kosakata bahasa Kui kini banyak dipengaruhi oleh bahasa Melayu Alor dan bahasa Indonesia. Banyak kosakata yang diserap bahasa Kui dari bahasa Indonesia, terutama oleh penutur berusia muda.

Keenam, bahasa Kui tidak memiliki standardisasi dalam sistem penulisan. Ini memang hampir dialami oleh semua bahasa daerah di Indonesia karena bahasa-bahasa daerah di Indonesia sebagian besar tidak memiliki sistem ejaan.

Ketujuh, karena bahasa Kui sebagai bahasa minoritas dianggap memiliki kekurangan kosakata oleh penuturnya sendiri atau karena tidak ada standardisasi atau karena sebagian penuturnya adalah dwibahasawan, ada kemungkinan keseganan pada sebagian penutur untuk berbicara dengan bahasa tersebut kepada kelompok terpelajar atau bahkan kepada penutur asli lainnya. Hal itu dilakukan berdasar pertimbangan bahwa perbedaan menjadi kendala untuk dapat saling memahami. Berdasar penuturan informan, mereka lebih senang menggunakan bahasa Melayu Alor, apalagi anak-anak dan kelompok usia muda.

BAHASA KUI DAN IDENTITAS ETNIK

Ada empat proses yang saling berkaitan untuk memahami bahasa dan identitas orang Kui, yaitu praktik, indeksikalitas, ideologi, dan performansi. Hal itu akan dibahas satu per satu berikut ini.

Praktik

Menurut Bucholtz dan Hall (2004: 377), praktik adalah aktivitas sosial yang bersifat kebiasaan; serangkaian tindakan yang dilakukan dalam kehidupan sehari-hari. Dalam hal ini, bahasa dianggap sebagai praktik dan bukan sekadar sistem kaidah abstrak. Praktik kebahasaan tidak berbeda dari bentuk lain dari aktivitas sosial sehari-hari. Awal konstruksi identitas dengan menggunakan bahasa adalah melalui pengendapan tindakan kebiasaan. Meskipun praktik, termasuk praktik kebahasaan, seringkali berakar pada pengulangan yang tidak disengaja, hal itu tidak menghalangi adanya kemungkinan bahwa praktik itu merupakan hasil dari agensi sosial.

Ada sisi menarik tentang aktivitas penggunaan bahasa pada diri orang Kui. Pada umumnya, para orang tua tidak membiasakan penggunaan bahasa Kui meskipun dalam ranah rumah tangga. Maksudnya, para orang tua tidak mengajarkan anak-anaknya untuk membiasakan diri menggunakan bahasa Kui di rumah. Orang tua pada umumnya mengambil jalan pragmatis yang “memudahkan” anak untuk dapat berkomunikasi dengan dunia luar, yakni tetangga rumah dan tetangga desa. Hal itu berdasarkan penuturan sejumlah orang tua yang menyatakan bahwa karena tetangga rumah, tetangga kampung, dan tetangga desa berbeda bahasa, anak-anak diajari untuk menggunakan basantara secara alangsung sejak dini, yaitu bahasa Melayu Alor. Akibat dari pembiasaan itu ialah tidak adanya anak-anak dan kelompok usia muda yang kini mampu menggunakan bahasa Kui sebagai bahasa etnik mereka. Yang terjadi ialah pergeseran bahasa menuju bahasa Alor. Karena itu, praktik penggunaan bahasa Kui oleh orang Kui sendiri kini hanya dilakukan oleh kelompok orang dewasa dan tua.

Indeksikalitas

Praktik, sebagai pengulangan, merupakan instrumental untuk menuju pada proses semiotik yang dikaitkan dengan identitas, yaitu indeksikalitas. Indeksikalitas merupakan berjalannya penjajaran semiotik dari satu maujud atau titik peristiwa ke yang lain (Bucholtz dan Hall (2004: 378). Struktur kebahasaan dikaitkan dengan kategori sosial tidak secara langsung, tetapi secara tidak langsung. Contoh fenomena ini adalah proses penggunaan partikel akhir-kalimat tertentu dalam bahasa Jepang yang akhirnya dipikirkan oleh penutur bahasa Jepang sebagai “bahasa perempuan.” Ambiguitas antara indeksikalitas langsung dan tidak langsung merupakan sumber penting untuk menetapkan dan melegitimasi ketidakseimbangan kekuasaan antarkelompok. Contohnya ialah stereotipe tentang bahasa bukanlah hal netral, melainkan maujud yang dipolitisasi. Perhatian pada proses semiotik yang memasukkan bahasa ke dalam hubungan kekuasaan menjadi salah satu dari bidang penelitian linguistik antropologi yang paling produktif melalui kajian ideologi bahasa.

Melalui indeksikalitas inilah peran bahasa dalam mengkonstruksi identitas etnik menjadi tampak lebih jelas. Menurut Fought (2006: 21), ada sejumlah jenis sumber daya kebahasaan yang tersedia dalam

komunitas multietnik bagi penutur bahasa untuk menunjukkan dan mengonstruksi identitas etnik mereka, yaitu bahasa warisan (*a heritage language*), alih kode (*code-switching*), ciri-ciri bahasa tertentu misalnya pada aspek fonetik, sintaktik, dan butir leksikal, cirri suprasegmental, cirri wacana, dan penggunaan ragam pinjaman (*using a borrowed variety*).

Tidak semua sumber daya yang tersedia bagi penutur dalam komunitas multietnik itu merepresentasikan pengacuan identitas etnik. Kode tertentu dipilih penutur untuk nilai komunikatifnya dalam situasi tertentu, misalnya, tanpa menyampaikan aspek simbolik apa pun. Akan tetapi, sebaliknya juga benar bahwa bahasa dapat memiliki nilai simbolik yang begitu penting bagi kelompok etnis meskipun fakta menunjukkan bahwa beberapa orang memiliki akses untuk mempelajari bahasa tersebut dan tidak dapat menggunakan bahasa itu dalam sumber daya khusus.

Ditinjau dari segi indeksikalitas ini, penggunaan bahasa Kui sebagai bahasa warisan dapat digunakan untuk mengonstruksi identitas etnik orang Kui. Bahasa Kui sebagai yang terpisah dari bahasa-bahasa lain dalam kawasan multietnik tempat tinggal orang Kui menjadi wahana penting dalam pendefinisian diri sebagai sebuah kelompok etnis. Hal itu mengacu pada ungkapan orang-orang di kawasan penelitian ini yang menyatakan bahwa “mereka berbicara bahasa Kui sehingga mereka adalah orang Kui; mereka berbicara bahasa Hamap sehingga mereka adalah orang Hamap; mereka berbicara bahasa Abui sehingga mereka adalah orang Abui; mereka berbicara bahasa Klon sehingga mereka adalah orang Klon.”

Penggunaan kata **adalah** dalam konstruksi itu menunjukkan upaya pendefinisian diri seperti halnya pendefinisian sebuah istilah. Dalam pandangan mereka, salah satu yang memisahkan diri mereka dengan liyan dalam satu kawasan itu adalah bahasa yang mereka gunakan.

Hal itu ada keterkaitannya dengan penggunaan alih kode dalam percakapan. Jika mereka bertemu dengan beberapa orang di jalan yang berbeda kelompok etnis, mereka menggunakan bahasa Melayu Alor. Akan tetapi, begitu ada orang lewat di dekat mereka dan mereka mengetahui bahwa orang tersebut adalah orang Kui, secara otomatis mereka melakukan tindak alih kode ke bahasa Kui. Tindakan ini bukan

sekadar tanpa makna. Penggunaan alih kode sebagai salah satu cara pengacuan identitas etnik secara khusus meskipun ada banyak fungsi lain dari alih kode. Salah satu keuntungan alih kode yang dilakukan oleh orang Kui dalam percakapan dalam konstruksi identitas etnik ialah mereka dapat menunjukkan kemampuan mereka untuk bersikap fleksibel dengan komunitas lokal yang berbeda bahasa dan juga tanpa meninggalkan bahasa warisan etnik sendiri.

Namun, hal ini mengandung persoalan dengan keberadaan orang-orang Kui yang tidak bisa lagi menggunakan bahasa Kui, terutama anak-anak dan kelompok usia muda. Jika bahasa Kui sebagai bahasa warisan sudah mulai mereka tinggalkan, bagaimana konstruksi identitas etnik itu berlangsung tanpa bahasa. Hal tersebut ada kaitannya dengan ideologi bahasa berikut ini.

Ideologi Bahasa

Ideologi bahasa berkaitan dengan cara penutur jati bahasa tersebut memikirkan bahasa mereka. Orang Kui pada umumnya menganggap bahwa salah satu wahana yang menyatukan mereka sebagai sebuah kelompok etnis ialah bahasa Kui. Namun, fakta kini menunjukkan bahwa anak-anak dan kelompok usia muda lebih memilih menggunakan bahasa Melayu Alor dalam percakapan sehari-hari, baik dengan sesama orang Kui maupun dengan penutur bahasa dari kelompok etnis lain. Menurut pengakuan penutur bahasa Kui sendiri, hal itu akibat tidak diajarkannya bahasa Kui di rumah oleh orang tua. Para orang tua kini menggunakan bahasa Melayu Alor dalam percakapan di ranah rumah tangga dengan anak-anaknya. Di sini muncul perbedaan antara persepsi dengan kenyataan yang tampak dalam praktik.

Ada kesadaran di benak penutur bahasa Kui kelompok usia dewasa dan tua, tetapi kesadaran itu adalah kesadaran diskursif dan bukan kesadaran praktik. Artinya, ada kesadaran bahwa bahasa Kui penting bagi mereka sebagai sebuah kelompok etnis yang dapat digunakan untuk membedakan diri mereka dengan liyan di wilayah multietnik. Namun, kesadaran itu tidak diikuti dengan tindakan praktis dan tindakan mentransmisikan bahasa Kui kepada generasi berikutnya.

Akibat lebih lanjut dari semua itu ialah bahasa Kui dalam kontak bahasa menjadi bahasa yang menerima begitu banyak pengaruh dari

bahasa dominan. Bahasa Kui banyak meminjam kosakata dari bahasa Melayu Alor dan bahasa Indonesia. Bahkan, dalam ranah tradisi pun peminjaman bahasa dapat terjadi. Hal itu dapat dicontohkan melalui pembuatan pantun sunat berikut ini.²

Pisau Maluku Batu Makasar (1)

Asah pisau setajam-tajam

Potong satu seribu orang

Kampung Kui kampung sejarah (2)

Dari dulu sampai sekarang

Kampung Kui terbagi tiga (3)

Lerabain, Bombaru, Moru

Ai sidangan nay sidangan (4)

Aray umay mur awari (?)

(Kamu di jauh saya pun di jauh

Kalau ingat saya kembali saja)

Pisang emas bawa berlayar (5)

Tempat simpan bawa kemudi

Utang emas boleh dibayar

Utang budi di(mem)bawa mati

Buidesi tanimai (6)

Bala tanimai

Megaregi nengeregi

Asal buy bangi u ali kinanga

² Contoh pantun ini diambil dari data lapangan yang dikumpulkan oleh Memen Durachman yang dituangkan dalam tulisan berjudul “Pantun Orang Kui,” (2010).

(Mari kita sama-sama menyanyi
Mari kita sama-sama pegang tangan
Bini rumah laki rumah
Minta pinang jangan marah)

E palin detimay (7)

A punu laki punu laki

Yay noko sindenangi

Awe punu laki

(Bapak punya mata tidak
Datang saya bawa jalan
Saya bawa jalan baik-baik
Tidak asal bawa saya jalan)

Contoh di atas menunjukkan bahwa dalam ranah tradisi pun peminjaman kata dari bahasa dominan terjadi begitu banyak. Jika tradisi dianggap sebagai wilayah ideologis (*ideological sites*), wilayah ini sudah tidak mampu bertahan terhadap “serangan” bahasa dominan. Dalam beberapa kelompok etnis, wilayah ideologis ini banyak yang bertumpu pada aspek religi. Namun, pada orang Kui, wilayah religi pun sudah seratus persen menggunakan bahasa Indonesia. Hal itu tampak dalam berbagai kegiatan keagamaan yang dalam seluruh prosesnya menggunakan bahasa Indonesia sebagai bahasa dominan.

Orang Kui memang mengakui telah terjadinya pergeseran bahasa. Namun, mereka berharap bahwa upaya revitalisasi dapat dilakukan dengan menggandeng berbagai pihak untuk mencegah punahnya bahasa Kui. Ini menunjukkan bahwa pada tingkat komunitas, ada komitmen untuk mempertahankan bahasa etnik mereka. Namun, hal itu juga harus dibarengi komitmen pada tataran individual, terutama berkaitan dengan pemerolehan bahasa (*language acquisition*).

Bagi orang Kui, bilingualisme merupakan komponen penting dalam norma komunitas bahasa Kui dibanding monolingualisme karena konteks kehidupan mereka yang multietnik. Orang yang hanya

menguasai bahasa Kui saja dianggap kurang bagus. Namun, yang terjadi ialah adanya gejala menuju monolingualisme bahasa Melayu Alor.

Bahasan ideologi ini dapat diperluas pada aspek kekuasaan sebagai fenomena sosial, yang dalam linguistik antropologi lebih banyak dibahas berkaitan dengan konsep bertambahnya makna sosiopolitik dalam bahasa. Namun, karena keterbatasan data, aspek itu belum dapat dibahas pada tulisan ini.

Performansi

Ketika praktik merupakan kebiasaan dan seringkali dianggap tanpa maksud secara penuh, performansi merupakan tampilan sosial yang dilakukan dengan penuh kesadaran diri dan disengaja. Dalam linguistik antropologi, performansi tidak hanya terjadi di panggung atau di bawah cahaya lampu pertunjukan, tetapi mencakupi peristiwa interaksional dalam keseluruhan kehidupan sehari-hari. Konsep performansi ini sebanding dengan konsep performatif dalam filsafat bahasa. Performansi ini kadangkala dapat menunjukkan tuntutan pengakuan identitas yang dimarjinalisasi dalam kebudayaan hegemoni.

Performansi yang tampak pada orang Kui ialah jalan tengah antara keinginan untuk mempertahankan bahasa Kui sebagai bahasa etnik dan juga orientasi ekstralokal dengan menguasai bahasa Melayu Alor dan bahasa Indonesia. Persoalannya ialah performansi yang dipertunjukkan tidak berbanding lurus dengan keinginan mereka. Di sini tampak bahwa tekanan untuk menggunakan bahasa Kui sebagai bahasa warisan kurang kuat. Tidak ada sanksi negatif pada ketidakmampuan orang Kui untuk menggunakan bahasa Kui. Namun, dalam tulisan ini belum dapat diambil simpulan bahwa hal itu berpengaruh terhadap keterikatan mereka pada kelompok etnis Kui.

Keempat hal di atas praktik, indeksikalitas, ideologi bahasa, dan performansi tidak beroperasi secara terpisah dalam upaya mengkonstruksi identitas. Ideologi merupakan tataran tempat praktik masuk ke bidang representasi. Indeksikalitas menengahi antara ideologi dan praktik. Performansi menegaskan ideologi melalui praktik. Namun, penting juga menjaga perbedaan proses ini secara konseptual. Keempat hal di atas dapat menjelaskan mekanisme diproduksinya identitas.

PENUTUP

Salah satu hal yang dapat diungkap dari kajian yang menghubungkan bahasa dan etnisitas pada orang Kui ialah adanya pandangan bahwa bagi mereka pemertahanan bahasa Kui sebagai bahasa etnik merupakan pemertahanan batas kelompok etnis. Dalam hal ini bahasa dijadikan salah satu sumber daya simbolik dalam mengonstruksi identitas etnik. Pemahaman seperti itu sangat wajar karena mereka hidup di kawasan multietnik dan perbedaan bahasa merupakan perbedaan yang paling mudah mereka temu-kenali. Namun, ada disparitas pada orang Kui antara idelisme kebudayaan—mereka menyatakan sesuatu yang harus mereka lakukan, yaitu menggunakan bahasa Kui-- dan praktik aktual. Akibatnya ialah terjadinya interferensi bahasa Melayu Alor atau bahasa Indonesia ke dalam bahasa Kui dan terjadinya kebocoran diglosia akibat pergeseran bahasa. Pergeseran bahasa itu sejajar dengan pergeseran identitas.

Meskipun demikian, orang Kui memiliki kesadaran diskursif pentingnya bahasa Kui dalam konstruksi identitas etnik. Hal itu dapat digunakan sebagai wahana untuk melakukan tindak revitalisasi bahasa yang mereka harapkan melalui program *language renewal*. Konsep itu merupakan upaya berbasis komunitas dengan memberikan peluang kepada orang Kui untuk mengembalikan kemampuan menggunakan bahasa Kui sebagai bahasa etnik.

PUSTAKA ACUAN

- Bolinger. 1975.
- Bloomfield, L. 1933. *Language*. New York: Henry Holt.
- Bucholzt, Mary dan Kira Hall. 2004. "Language and Identity," dalam Alessandro Duranti (ed.). *A Companion to Linguistic Anthropology*. Oxford: Blackwell.
- Fasold, Ralph. 1990. *The Sociolinguistics of Language*. Cambridge: Basil Blackwell.
- Fishman, Joshua. 1972. *Advances in the Sociology of Language*. Vol. II. The Hague: Mouton.
- Fought, Carmen. 2006. *Language and Ethnicity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gumperz, John. 1972. *Directions in Sociolinguistics*. Oxford: Basil Blackwell.

- Holton, Garry. 2004. Recent Fieldwork on Pantar Island, Eastern Indonesia". Handout. Tidak diterbitkan.
- _____. 2005. "Person-Marking, Verb Classes, and the Notion of Grammatical Alignment in Western Pantar (Lamma)." Hand out. Tidak Diterbitkan.
- _____. 2007a. "Pronouns and pronominal prefixes in Alor-Pantar." Hand out. Tidak Diterbitkan.
- _____. 2007b. "Spatial orientation in Western Pantar (Lamma)." Hand out. Tidak diterbitkan.
- _____. 2007c. "What is bahasa Lamma? Logonyms, dialectology, and the future of endangered languages." Hand out. Tidak diterbitkan.
- Kroskrity, Paul V. 1993. *Language, History and Identity: Ethnolinguistic Studies of the Arizona Tewa*. Tucson & London: The University of Arizona Press.
- Kroskrity, Paul V. 2004. "Language Ideologies," dalam Alessandro Duranti (ed.). *A Companion to Linguistic Anthropology*. Oxford: Blackwell.
- Kratochvil, Frantisek. 2007. *A grammar of Abui : a Papuan language of Alor*. Leiden: Leiden University Press.
- Kuipers, Joel C. 1998. *Language, Identity and Marginality in Indonesia: The Changing Nature of Ritual Speech on the Island of Sumba*. Cambridge: Cambridge University.
- Lyons, J. (ed.). 1970. *New Horizons in Linguistics*. Harmondsworth: Penguin Books.
- Morgan, Marcyliena. 2004. "Speech Community," dalam Alessandro Duranti (ed.). *A Companion to Linguistic Anthropology*. Oxford: Blackwell.
- Pemda Kecamatan Alor Barat Daya. 2005. *Profil Kecamatan Alor Barat Daya*.
- Shiohara, Asako. 2010. "Penutur Bahasa Minoritas di Indonesia Timur: Mempertanyakan Keuniversalan Konsep Multibahasa," dalam Mikihiro Moriyama dan Manneke Budiman (ed.). *Geliat Bahasa Selaras Zaman: Perubahan Bahasa-bahasa di Indonesia Pasca-Orde Baru*. Jakarta: Gramedia.
- Simpson, J.M.Y. 1998. "Minority Languages," dalam Jacob L. Mey (ed.). *Concise Encyclopedia of Pragmatics*. Amsterdam: Elsevier.
- Stokhof, W.A.L. 1984. "Annotations to a text in the Abui language (Alor)," dalam *Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde*; vol. 140 (1984), afl. 1, hlm. 106-162 / 1984.
- _____. 1975. *Preliminary notes on the Alor and Pantar languages (East Indonesia)* Department of Linguistics, Research School of Pacific Studies, Australian National University.

Steinhauer, Hein, Connie Baak, Mary Bakker dan Dick van der Meij. 1995. "Two varieties of the Blagar language (Alor, Indonesia)," dalam *Tales from a concave world*. Department of Languages and Cultures of South-East Asia and Oceania, Leiden University

Steinhauer, Hein. 2000. "Bahasa Indonesia dan Bahasa Daerah di Indonesia" dalam *Kajian Serba Linguistik: untuk Anton Moeliono Pereksa Bahasa*, Kaswanti Purwo (ed.). Jakarta: Gunung Mulia dan Unika Atmajaya.

UPAYA MENGELOLA KERAGAMAN DI INDONESIA PASCA REFORMASI

Zainal Abidin Bagir, dkk., “Pluralisme Kewargaan: Arah Baru Politik Keragaman di Indonesia”. 2011. Mizan. 200 hlm.

Muhammad Fakhry Ghafur

Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia

PENDAHULUAN

Persoalan keragaman (agama, budaya, adat, bahasa dan sebagainya) merupakan fenomena yang telah ada sejak awal sejarah Indonesia. Anthony Reid (1990) dalam bukunya *Southeast Asia in the Age of Commerce* mengatakan bahwa interaksi budaya dan agama di Indonesia sudah ada sejak ribuan tahun yang lalu, bahkan sebelum munculnya kerajaan Sriwijaya di Palembang ataupun Majapahit di Jawa Timur. Karenanya tidaklah mengherankan jika di Indonesia tumbuh berbagai macam agama, budaya, suku bangsa dan etnis. Hubungan lintas budaya dan agama masyarakat Indonesia sejak dulu telah mampu menghasilkan sikap pluralis dan toleran dalam menyikapi perbedaan budaya dan agama. Respons positif atas pluralitas yang diwariskan oleh pendahulu bangsa ini, oleh *founding fathers* kita dijadikan sebagai motto nasional, yakni Bhineka Tunggal Ika, yang biasa diterjemahkan sebagai kesatuan dalam keragaman. Motto ini menunjukkan kesadaran pendiri bangsa ini atas realitas kemajemukan yang terdapat di Indonesia.

Dalam dinamika perpolitikan Indonesia kontemporer, permasalahan keragaman mengambil bentuk yang berbeda-beda dari masa ke masa. Gejala ini tidak bisa dilepaskan dari momentum reformasi 1998 yang telah membuka kebebasan bagi masyarakat. Secara umum hubungan antaragama di Indonesia berjalan baik hampir di seluruh wilayah Indonesia. Namun, pasca reformasi hubungan antaragama, intraagama, maupun antaretnis di Indonesia memasuki fase baru dengan munculnya

konflik yang melibatkan berbagai elemen masyarakat dalam skala besar. Menurut data hasil penelitian Gerry Van Klinken (2007), pasca reformasi 1998 terdapat konflik berskala besar yang terjadi di beberapa kota di Indonesia. Data tersebut menunjukkan, hampir 90% korban tewas akibat kekerasan komunal, baik skala besar maupun kecil. Dari korban tewas tersebut 57% akibat kekerasan agama, 29% kekerasan etnik dan 13% kekerasan rasial (anti-Cina) (Van Klinken 2007).

Kekerasan yang terjadi secara beruntun dan terus menerus tersebut tidak terlepas dari peran pemerintah yang terkesan lambat dan kurang tegas dalam penegakkan hukum. Pembentukan Forum Kerukunan Antar-Umat Beragama (FKUB), yang dimandatkan oleh peraturan dan diharapkan dapat menjadi instrumen penting jaminan beribadah, belum sepenuhnya efektif, bahkan dalam beberapa kasus lain justru membuat permasalahan baru. Sedangkan kemajuan yang bisa dicapai adalah dimasukkannya pasal-pasal HAM dalam UUD hasil amandemen yang mempertegas jaminan kebebasan beragama, walaupun masih ada sedikit perlakuan diskriminasi terhadap agama non-resmi. (Hamidi 2001).

Dalam perumusan kebijakan publik yang tidak hanya menyangkut isu-isu agama, sering terjadi tarik-menarik antara kelompok agama dan pemerintah. Sebagai contoh, UU Pornografi dan UU Sistem Pendidikan Nasional yang sempat menjadi sumber perselisihan kelompok antaragama dengan pemerintah. Persoalan-persoalan yang menyangkut antaragama, interagama, maupun antaretnis dan pemerintah tidak bisa dipahami tanpa memahami konteks terdekat perubahan-perubahan yang terjadi di Indonesia pada satu dasawarsa terakhir dalam upaya mengatasi problematika keragaman yang telah ada sejak masa awal sejarah Indonesia. Karenanya, persoalan keragaman telah menjadi isu penting hampir di semua negara, baik negara maju maupun negara berkembang, bahkan di negara-negara di mana agama hanya berada pada ruang privat semata.

Terdapat beberapa kajian yang sangat bagus berkaitan dengan isu keragaman (pluralisme kewargaan) yang terjadi di Indonesia, diantaranya adalah buku “Pluralisme Kewargaan” yang disusun oleh lima orang akademisi dan peneliti *Center for Religious and Cross-cultural Studies* (CRSS), diantaranya: Zainal Abidin Bagir, AA GN Ari Dwipayana, Mustaghfiroh Rahayu, Trisno Sutanto dan Farid Wajidi. Buku yang merupakan buah penelitian sejak 2008 ini terdiri

dari beberapa pembahasan. *Pertama*, Pluralisme Kewargaan dalam Masyarakat Demokratis. *Kedua*, Akomodasi Transformatif: Tawaran atas Pengelolaan Keragaman dan Hak-hak Perempuan. *Ketiga*, Kaum Muda dan Pluralisme Kewargaan. *Keempat*, Negara, Kekuasaan dan Agama: Membedah Politik Perukunan Rezim Orba. *Terakhir*, Representasi Agama dalam Demokrasi di Ranah Lokal.

Sedangkan bagian-bagian yang akan diutarakan dalam tulisan ini tidak menyangkut semua bab diatas, tetapi berkaitan dengan permasalahan pokok seputar permasalahan keragaman yang terjadi di Indonesia. Kemudian, yang lebih menarik adalah tanda tanya besar seputar “Pluralisme Kewargaan” yang menjadi judul buku tersebut. Apakah pluralisme kewargaan dapat menjadi arah baru dalam mengelola keragaman di Indonesia? Sebagian orang, khususnya umat Islam Indonesia, masih alergi dengan istilah pluralisme setelah Majelis Ulama Indonesia (MUI) mengeluarkan fatwa haram tentang pluralisme yang mencoba menyatukan semua orang yang berbeda dalam sebuah keyakinan. Namun, pluralisme yang dipahami dalam buku ini tidak hanya sekedar toleransi, tetapi juga untuk memahami perbedaan yang terjadi di Indonesia. Pluralisme tidak dipahami sebagai paham untuk menyatukan semua orang yang berbeda keyakinan dalam satu paham yang sama, tetapi sebagai parameter untuk menerima dan mempertahankan perbedaan. Yang diisyaratkan dalam pluralisme disini bukan menghilangkan identitas seseorang demi mengejar persatuan atau persamaan, tetapi penerimaan hak-hak orang lain untuk hidup harmonis dalam mendesain Indonesia yang lebih baik. Di satu sisi, keberagaman dalam tradisi keberagaman atau budaya dapat menjadi tantangan berat bagi kohesi sosial dan tatanan pemerintahan, tetapi di sisi lain menjadi peluang bagi tumbuhnya budaya dan politik masyarakat yang lebih baik. Terlepas dari beragamnya definisi seputar pluralisme, penekanan kembali kajian tentang pluralisme merupakan sesuatu yang penting dalam upaya mengelola masyarakat yang majemuk di Indonesia yang rentan dengan konflik sejak masa awal kemerdekaan.

PLURALISME DALAM KONTEKS KEWARGAAN

Pada bagian pertama buku ini Zainal Abidin Bagir (2011) membahas seputar makna pluralisme kewargaan. *Civic pluralism* merupakan istilah populer yang banyak digunakan dalam mengelola keragaman di

Indonesia. Yang menarik adalah bahwa istilah tersebut memiliki banyak makna, baik dari segi politis atau ideologis.

Dalam literatur ilmu sosial, pluralisme digunakan lebih luas, terutama menyangkut isu sosial, lebih khusus lagi isu sosial-politik, yakni mengenai tata kelola masyarakat yang beragam atau meminjam istilah Parsudi Suparlan *plural society* atau *civic plural* (masyarakat majemuk). Istilah *plural society* memang memiliki sejarah panjang sejak masa kolonial dimana istilah tersebut digunakan untuk menggambarkan masyarakat kolonial yang majemuk (Suparlan 2003). Dalam pandangan antropolog Heddy A. Putra (2009), pluralisme merupakan fakta kemajemukan budaya. Pluralisme dalam pandangannya mengandung segregasi budaya. Hal inilah yang membedakan pluralisme dengan multikulturalisme yang menurut Heddy Putra lebih aktif, bukan saja hanya menerima kemajemukan tetapi juga mendorong untuk saling mengetahui dan menghormati. Karenanya, istilah multikulturalisme bagi sebagian antropolog telah melangkah lebih jauh dari pluralisme (Putra 2009). Sedangkan menurut Marty E. Marty (2005), gagasan mengenai pluralisme kewargaan memusatkan perhatian seputar peran masyarakat yang terdiri dari kelompok yang beragam dapat hidup bersamaan, khususnya dalam bingkai negara bangsa yang mempersatukan kelompok yang berbeda tersebut. Wilayah isu ini bukan berkuat pada sikap teologis seseorang dalam memandang pluralisme, tetapi sebagai sistem tata kelola pluralis *Pluralist Society*. *Pluralist Society* bertitik tolak terhadap keberagaman masyarakat yang bersaing satu dengan yang lainnya, seperti agama, sukubangsa dan pemerintahan, kemudian dari sana dapat ditemukan sebuah aturan main bersama (Marty 2005). Diana Eck (2003) mendefinisikan pluralisme sebagai *the energetic engagement with diversity* atau sebuah pergumulan intensif terhadap fakta keberagaman atau pluralitas. Sedangkan bagi Bagir (2011), pluralisme dipahami sebagai respon positif terhadap realitas keragaman, tidak hanya keragaman agama tetapi juga budaya, bahasa, suku bangsa, gender, sosial, ekonomi dan lain sebagainya.

Secara umum, pluralisme kewargaan *civic pluralism* mencakup hubungan antar komunitas yang satu dengan yang lainnya, baik antaragama dan komunitas agama dengan negara. Dalam hal ini, pluralisme merujuk pada bentuk tanggapan atas masalah keragaman. Sedangkan istilah kewargaan *civic* mengandung ide sentral bahwa

tanggapan yang diajukan berpusat pada suatu ide mengenai kewargaan, yaitu posisi individu sebagai warga negara yang setara satu sama lainnya. Hal ini juga terkait dengan ide *civil* yang mengisyaratkan bahwa persoalan yang muncul karena ada keragaman dapat diselesaikan secara beradab tanpa niat untuk mengurangi keragaman itu sendiri. Dari sinilah ide keragaman kewargaan bertemu dengan ide masyarakat sipil dalam teori demokrasi (Abidin dan Dwipayana 2011). Teori tersebut menyebutkan bahwa keragaman dalam masyarakat merupakan syarat utama terbentuknya demokrasi, karena keragaman identitas, kepentingan dan otoritas dapat mempersulit kelompok tunggal untuk memenangkan monopoli kekuasaan. Keragaman dapat bermakna dan menjadi kekuatan yang efektif jika ada budaya yang mendorong masyarakat untuk terlibat dalam masalah-masalah yang menjadi kepentingan bersama. Keterlibatan masyarakat atau warga negara tersebut harus dilakukan dalam mekanisme yang benar sehingga semua ragam identitas dan kepentingan tertampung dalam deliberasi yang dilakukan dengan bebas dan aman. Masyarakat sipil dan demokratisasi bukan hanya membutuhkan keragaman tetapi juga komitmen untuk menggumuli keragaman tersebut dengan cara pluralis dan sivik (Hefner 2003). Dengan demikian, pengelolaan keragaman memiliki keterkaitan dengan demokrasi karena pluralitas melekat dalam demokrasi yang ingin menghargai otoritas warga negara yang beragam. Disamping itu, pengelolaan keragaman harus diletakkan dalam instrumen untuk memperjuangkan tujuan bersama, yakni kesetaraan dan keadilan sosial.

PERAN NEGARA DALAM MENGATASI KEMAJEMUKAN

Pada bab 2 buku ini, Zainal Abidin Bagir dan Ari Dwipayana mencoba untuk membahas tentang Pluralisme Kewargaan dalam Masyarakat Demokratis termasuk peran negara dalam mengatasi kemajemukan. Pemerintah sebagai pengayom masyarakat mempunyai tanggungjawab penuh dalam menjaga ruang publik. Penjagaan ruang public ini menjaganya dari dominasi kelompok tertentu dan memfasilitasi akses partisipasi semua kelompok masyarakat. Ruang tersebut dapat diciptakan pemerintah melalui pembentukan lembaga-lembaga masyarakat sebagai wadah dalam menampung aspirasi masyarakat. Pembentukan Musyawarah Perencanaan Pembangunan (Musrebang) atau Forum Kerukunan Umat Beragama (FKUB) merupakan salah satu upaya

yang dilakukan pasca Orde Baru dalam upaya menyalurkan aspirasi masyarakat ke pemerintah. Namun demikian, masih banyak kendala dalam pelaksanaannya, karena di beberapa tempat lembaga-lembaga ini tidak efektif, saluran representasi tersebut masih didominasi kelompok tertentu sehingga tidak lagi efektif sebagai tempat penyaluran aspirasi masyarakat. Contoh lain yang menunjukkan urgensi pemerintah dalam menjaga ruang public adalah dengan membuka ruang dialog. Ketika kasus Ahmadiyah mencapai puncaknya di tahun 2008, pemerintah melalui Departemen Agama berusaha memfasilitasi ruang dialog untuk mengatasi ketegangan umat Islam dengan Ahmadiyah, walaupun penyerangan terhadap fasilitas milik Ahmadiyah masih berlangsung hingga sekarang. Selain konstitusi, salah satu instrumen penting dalam sistem tata kelola masyarakat yang beragam adalah masalah hukum. Dalam hal ini yang menjadi isu utamanya adalah jaminan kebebasan beragama bagi masyarakat dan pengakuan kemajemukan agama-agama. Berkaitan dengan hal tersebut, Pasal 29 UUD 1945 serta pasal-pasal yang terkait HAM dalam Amandemen UUD menunjukkan sudah adanya peran pemerintah dalam upaya penegakkan hukum (Hamidi 2001).

Selain jaminan kebebasan beragama, peran lain negara sebagaimana yang diutarakan oleh Zainal Abidin Bagir (2011) adalah upaya pemerintah dalam mengakomodasi keragaman. Di Indonesia masalah keragaman sudah menjadi bagian sejarah dan realitas sosial. Keragaman tersebut sebagaimana yang diungkapkan oleh antropolog John Bowen adalah keragaman wilayah, agama, dan suku bangsa yang kesemuanya terkadang tumpang tindih dengan adat (Bowen 2005). Penegasan perbedaan di tengah upaya penyatuan selalu muncul dalam bentuk yang berbeda-beda. Pada masa pemerintahan Orde Baru akomodasi terhadap kemajemukan sudah dilakukan namun dalam porsi yang sangat terbatas, namun pada era reformasi pemerintah telah memberikan ruang kebebasan yang lebih besar bagi masyarakat. Pada akhirnya penegakan hukum merupakan tugas penting pemerintah dalam menjaga keragaman. Karenanya pemerintah harus senantiasa berhati-hati dalam mengelola sistem kemajemukan. Agar tidak gagal pemerintah harus betul-betul menjaga ruang publik yang bebas dan aman dari bentuk intimidasi, dominasi dan kekerasan. Banyak sekali konflik yang terus berkelanjutan “seolah tak berujung” yang amat sulit dipecahkan karena keragaman yang menjadi realitas sosial kita tidak dikelola dengan baik

hingga berakhir dengan konflik yang berkepanjangan. Tentu saja dalam kajian ini pluralisme keragaman bukanlah merupakan satu-satunya cara dalam menyelesaikan semua masalah keragaman. Pemerintah harus lebih kreatif dalam mengelola masyarakat, karena antara ide dengan realitas selalu ada jurang. Tetapi setidaknya ide tentang *civic pluralisme* (keragaman kewargaan) dapat memberikan pandangan baru mengenai penanganan keragaman, terutama dalam membantu pemerintah mengatasi masalah-masalah menyangkut warga negaranya.

FEMINISME DAN PENGAKUAN KERAGAMAN

Ada beberapa hal menarik dalam kajian “Pluralisme Kewargaan” yang ditulis oleh Mustaghfiroh Rahayu (2011) pada bab 3 (hlm.66-87), yakni mengenai feminisme yang sempat menjadi perdebatan di tengah masyarakat berkenaan dengan keragaman identitas dan ekspresinya. Menurut Rahayu (2011), feminisme dan pengakuan atas keragaman pada dasarnya berbagi ruang yang sama ketika berbicara mengenai konsep yang lebih inklusif atas keadilan dengan pengakuan keragaman. Bagi feminisme, keadilan yang nyata membutuhkan pengakuan atas hak kelompok yang spesifik yang mengakui kebutuhan khusus dan kerentanan masing-masing kelompok namun faktanya hal tersebut justru memunculkan dilema, karena budaya dan tradisi agama yang mapan (walaupun tidak semua agama mendiskriminasikan perempuan) sering kali berbenturan dengan norma-norma gender (Rahayu 2011). Akibatnya, upaya negara dalam mengelola keragaman seringkali berkonflik dengan hak-hak perempuan. Dalam hal ini perempuan dihadapkan pada pilihan yang sulit. Di satu sisi dia dituntut untuk tunduk terhadap peraturan yang ditetapkan negara, di sisi lain terdapat beberapa aturan yang memperlakukan perempuan secara tidak adil. Oleh karena itu, peran pemerintah dalam mengakomodasi kelompok yang rentan seperti perempuan sangat dinantikan. Model akomodasi tersebut dapat mendorong negara atau kelompok minoritas untuk memberi perhatian lebih kepada kepentingan perempuan dengan memaksa mereka merebut haknya sebagai warga negara yang berarti menjadi bagian dari yurisdiksi kelompok dan negara (Rahayu 2011 : 67-68).

Menurut Rahayu (2011) terdapat dua hal yang penting dalam model akomodasi. Pertama, negara memberikan wewenang kepada suatu

kelompok untuk mengurus persoalan mereka sendiri terkait dengan hukum, akan tetapi kewenangan tersebut tidak mutlak; pada taraf tertentu negara berhak melakukan intervensi. Kedua, proses penguatan pada kelompok yang rentan seperti perempuan harus terus dilakukan sehingga mereka mampu memberikan kontribusi yang setara dengan unsur sosial lainnya.

Model akomodasi tidak hanya dengan serius menanggapi kebutuhan kelompok minoritas untuk mendapatkan otonomi dan aturan sendiri, tetapi alangkah lebih baiknya dapat merefleksikan kepentingan dan loyalitas yang kompleks dari seorang individu maupun kelompok. Selain itu teori akomodasi tersebut dapat memberikan ruang bagi dialog inter dan antar kelompok. Dialog antarkelompok memungkinkan perempuan melihat kembali persoalan-persoalan yang dihadapinya dan mendiskusikannya dengan kelompok lain atau pemerintah. Karenanya dialog antarkelompok dapat memberikan ruang bagi perempuan untuk mengkomunikasikan persoalan mereka ke wilayah publik yang lebih luas. Upaya tersebut dilakukan ntuk memperoleh perhatian dan dukungan saat pelanggaran diwilayah privat terjadi (Rahayu 2011: 85-86).

Lebih lanjut Rahayu (2011) menjelaskan permasalahan lain yang perlu diperhatikan dalam upaya mempraktikan akomodasi tersebut adalah komunitas global berbasis agama. Muslim di Indonesia adalah bagian dari muslim dunia. Persoalan umat Islam di tingkat lokal adalah persoalan umat Islam secara global juga. Perubahan penafsiran hukum Islam yang ada di Indonesia pada dasarnya dapat berpengaruh dalam tataran global umat Islam. Kemudian hal lain yang perlu diperhatikan juga, baik kelompok maupun negara harus berhati-hati dan tegas dalam menentukan aturan, mana yang bisa dinegosiasikan dan mana yang tidak bisa.

Dalam hal ini persoalan keyakinan (akidah) adalah sesuatu yang tidak bisa dinegosiasikan lagi dan hanya menjadi hak kelompok, akan tetapi di luar itu terdapat hal yang dapat dinegosiasikan. Menyelesaikan persoalan dalam mengelola keragaman dan hak perempuan memang tidak mudah. Satu persoalan yang dapat diselesaikan di suatu tempat, tidak serta merta dapat menyelesaikan persoalan di tempat lain. Karenanya, peran pemerintah dalam mengakomodasi keragaman sangat diperlukan sehingga mampu menjawab setiap persoalan yang terjadi

berkaitan dengan keragaman dan hak perempuan. (Rahayu 2011: 86).

ISLAM KULTURAL, KAUM MUDA DAN *CIVIC PLURALISM*

Sejak masa kemerdekaan perdebatan mengenai posisi Islam dan negara tidak pernah selesai. Dalam berbagai refleksi sejarah, tercatat ketegangan antar kelompok yang menghendaki Islam mendapat tempat khusus dalam sistem pemerintahan dengan mereka yang menginginkan negara diatur dengan prinsip-prinsip negara sekuler. Bahkan, sejak Presiden Soekarno membubarkan konstituante pada tahun 1958, keinginan kelompok Islam tidak pernah berhenti untuk terus menerus memperjuangkan pandangan mereka. Pasca pemerintahan Soekarno muncul sikap optimisme dari sebagian kelompok Islam dalam memperjuangkan Islam sebagai dasar negara. Namun, ketika rezim otoriter Soeharto memimpin kekecewaan muncul setelah pemerintah membatasi ruang gerak Islam politik. Rezim Orba lebih melihat Islam sebagai bahaya yang harus disingkirkan demi melanggengkan kekuasaan Soeharto (Iqbal 2010). Upaya rezim Soeharto mencapai puncaknya ketika mengeluarkan kebijakan dengan menjadikan Pancasila sebagai asas tunggal bagi semua organisasi kemasyarakatan pada tahun 1985. Sudah pasti kelompok yang menolak ide tersebut dianggap menentang atau berkeinginan mendirikan negara Islam. Menghadapi situasi semacam ini, menjadikan para aktivis Islam mencari jalan lain dan akhirnya memilih gerakan kultural sebagai model perjuangan. Dalam hal ini Dewan Dakwah Islamiyyah Indonesia yang didirikan pada tahun 1967 oleh Muhammad Natsir berperan sentral dalam merintis gerakan Islam kultural pada masa Orde Baru. Inisiatif senada bermunculan di tempat-tempat lain, tak terkecuali di sekolah-sekolah dan kampus-kampus. Tanpa disadari banyak orang memanfaatkan situasi ini dengan membentuk gerakan-gerakan dan organisasi-organisasi dakwah terutama era 1970-an. Situasi semakin mendukung ketika Soeharto mulai merangkul kalangan Islam pada awal 1990, akibat renggangnya hubungan dengan militer yang kerap mendukung kekuasaannya. Saat itulah *term* dakwah mulai digunakan secara luas. Bukan hanya di dalam masyarakat tetapi juga di universitas dan lingkungan sekolah. Di tempat inilah identitas keagamaan siswa ditekankan dan berbagai strategi Rohis (Rohani Siswa) disusun.

Perkembangan semakin semarak pasca reformasi yang ditandai dengan perubahan situasi dan politik, organisasi-organisasi di lingkungan

sekolah lebih leluasa dalam merancang kegiatan mereka. Pada masa ini pintu sekolah terbuka bagi kalangan pendukung gerakan keagamaan di sekolah, seperti IPNU, PII dan IRM (sekarang IPM). Bahkan, organisasi-organisasi di sekolah atau pesantren dapat dijadikan model perjuangan bagi organisasi siswa lainnya dalam menjaga keragaman dan kemajemukan dengan berbagai macam kegiatan di luar sekolah yang bersifat positif, seperti kegiatan-kegiatan sosial dan dialog lintas agama dan budaya.

TATA KELOLA KERAGAMAN ERA ORDE BARU

Sebelum pembahasan terakhir tentang agama, demokrasi dan pluralisme kewargaan pasca reformasi, Trisno S Sutanto (2011: 116-148) mencoba memberikan pemahaman seputar tata kelola keragaman di Indonesia khususnya pada masa Orba. Salah satu dokumen yang diangkat dalam kajian ini berupa naskah akademik dari suatu *draft* tentang kerukunan umat beragama yang sempat terhenti pada tahun 2003. Meskipun keberadaan *draft* tersebut dipertanyakan, namun melalui naskah akademiknya kita dapat menggambarkan politik negara pada saat itu mengenai keragaman agama.

Ide mengenai kerukunan antar-umat beragama yang dikembangkan sebelum reformasi dan berlanjut sampai sekarang cenderung menampilkan pengaturan negara yang terlalu kuat dan terkesan diskriminatif dalam banyak aspek kehidupan umat beragama. Diskursus pengelolaan kerukunan di Indonesia sangat terikat dengan UU No.1/PNPS/1965 tentang penyalahgunaan dan penodaan agama yang diciptakan oleh rezim Orba yang terus bertahan sampai sekarang melalui putusan Mahkamah Konstitusi (MK) yang menolak mencabut UU tersebut. Karenanya, kajian kritis tentang UU KUB sangat penting dalam rangka membangun model alternatif pluralisme kewargaan di Indonesia. Walaupun MK menolak pencabutan UU tersebut, namun terdapat isyarat untuk melakukan revisi terhadapnya baik dalam lingkup formil perundang-undangan ataupun secara substansi agar memiliki unsur-unsur materil yang lebih diperjelas sehingga tidak menimbulkan kesalahan penafsiran.

Keberadaan Naskah Akademik dan RUU KUB sangat layak untuk dikaji dan dikritisi sehingga kita dapat mengetahui sejauh mana praktik-

praktik dan operasi kekuasaan negara dalam membentuk, mengawasi dan mengendalikan hubungan antar-umat beragama. Tabel berikut memetakan substansi pengaturan dalam RUU KUB :

Tabel 1 Ruang Lingkup/Pasal-pasal dalam RUU KUB

Kategori	Ruang Lingkup/Pasal-pasal dalam RUU KUB
I. Penodaan Agama	<ul style="list-style-type: none"> • Simbol-simbol suci keagamaan • Berdasarkan UU No.1/PNPS/1965 : Melarang penafsiran dan memberi wewenang kepada Depag menentukan “ajaran-ajaran pokok keagamaan”
II. Kelompok-kelompok Sempalan	<ul style="list-style-type: none"> • “Kelompok-kelompok kecil yang memiliki penafsiran agak berbeda dengan penafsiran kelompok yang lebih besar” (NA, hal.28-29)
III. Aktivitas Penyebaran Agama	<ul style="list-style-type: none"> • Penyiaran agama (psl;8, NA, h.23-24) • Bantuan asing keagamaan (psl;9, NA, h.24) • Pendidikan agama (psl;14, NA, h.26) • Perkawinan antar-pemeluk beda agama (psl;15, NA, h.24-25) • Pengangkatan anak beda agama (psl;16, NA, h.25-26)
IV. Segregasi Sosial	<ul style="list-style-type: none"> • Peringatan hari besar keagamaan (psl;10, NA, h.26-27) • Pendirian tempat ibadah (psl 11-12, NA, h.29-30) • Perawatan dan penguburan jenazah (psl;13, NA, h. 27-28) • Transparansi informasi keagamaan (NA, h.29)

Sumber : *Center for Religious and Cross-Cultural Studies (CRCS)*, 2011

Selama tiga dekade masa pemerintahan Orba, Pembicaraan seputar suku, agama, ras dan antargolongan (SARA) dan keragaman di Indonesia merupakan hal yang tabu. Permasalahan di ranah tersebut hampir tidak pernah diangkat dan didialogkan secara terbuka. Bangsa ini seolah bersembunyi di balik motto “Bhineka Tunggal Ika”, yang hanya sekedar mengukuhkan otoritas penguasa dalam melakukan penyeragaman dan menyepelkan perbedaan. Walhasil, ketika rezim Orba runtuh pasca Mei 1998, paradigma yang digunakan tetap bertahan dan menjadi cara pandang yang dominan di Indonesia, seperti dalam UU No.1/PNPS/1965 yang sampai sekarang masih dipertahankan. Oleh karena itu, ketika pemerintah pasca Orba memimpin, negara belum begitu siap menghadapi beragam konflik yang terjadi di tanah air akibat lagam lama yang kerap diabadikan oleh rezim otoriter Orde Baru. Karenanya, wacana pluralisme kewargaan *civic pluralism* harus dikedepankan jika kita mau mengembangkan pluralisme keragaman sebagai paradigma alternatif.

Konsep tentang pluralisme kewargaan yang dikedepankan oleh Dr. Zainal Abidin Bagir dapat diajukan sebagai alternatif guna menerobos jalan buntu diskursus keragaman di tanah air. Pluralisme kewargaan dapat dikedepankan dalam rangka menggeser titik diskusinya ke arah pengembangan kapasitas warga dalam mengelola keragaman. Sedangkan *civic* dipahami sebagai ruang negosiasi tempat keanekaragaman kultural, cara pandang, paham keagamaan dibicarakan secara santun, sehingga tatanan dan aturan main dalam hidup bersama dapat ditegakkan dalam rangka mewujudkan kemaslahatan bersama. Maka pluralisme kewargaan menekankan pada dua aras sekaligus, pada satu sisi pengembangan *civic culture*, dimana perbedaan tidak hanya diakui tetapi dinegosiasikan terus menerus dan pada sisi lainnya, sistem, tatanan maupun aturan main yang mampu menjaga proses negosiasi tersebut. Karenanya menurut Trisno untuk mewujudkan pluralisme kewargaan ke depan, arah-arah pergulatan *civic plural* harus bergerak pada dua tataran: Pertama, tuntutan politik kesetaraan guna memaksimalkan tuntutan konstitusional pada aras pengelolaan negara, perbaikan sistem hukum maupun pengelolaannya. Kedua, Pada tataran masyarakat, mengembangkan kemampuan warga di dalam menegosiasikan perbedaan-perbedaan yang ada serta mengolahnya demi kemaslahatan bersama (Sutanto 2011: 148).

AGAMA, DEMOKRASI DAN PLURALISME KEWARGAAN

Agama dan demokrasi merupakan tema yang menarik untuk dikaji dan mendapat perhatian berbagai kalangan, terutama ketika Indonesia memasuki masa transisi dari rezim otoriter-militer ke era pemerintahan reformasi. Sejak 1999, seiring dengan berjalannya proses desentralisasi dan demokratisasi, lokus politik mulai bergeser dari pusat ke daerah-daerah. Akibatnya, ruang politik di daerah menjadi lebar dan terbuka. Terbukanya ruang politik tersebut memungkinkan berbagai keragaman yang terpendam selama masa Orba mendapat saluran untuk berkembang akibat dari menguatnya revolusi identitas di tengah masyarakat. Karenanya, tidak aneh jika ranah publik di daerah menjadi arena untuk aktualisasi kepentingan berbasis pada pemilahan masyarakat yang berkarakter ideologis, kultural, ekonomi-politik. Singkatnya, proses liberalisasi politik pasca Orba memungkinkan para aktor politik lokal menikmati situasi politik yang lebih bebas dalam

menyampaikan kepentingannya melalui partai politik. Selain itu, reformasi kelembagaan mendorong aktor-aktor politik lokal jauh lebih beragam dibandingkan era sebelumnya dimana aktor-aktor politik yang terlibat dalam proses pembuatan kebijakan lebih banyak ditanggapi melalui penyerapan aspirasi tanpa proses pelibatan aktor di luar birokrasi negara. Dalam kondisi seperti itu masyarakat hanya dilibatkan apabila diundang oleh birokrasi negara, ruang publik yang ada saat itu adalah ruang yang diciptakan oleh negara. Bahkan masyarakat lebih banyak dilibatkan dalam kerangka mobilisasi dibanding partisipasi. Setelah reformasi bergulir, aktor yang terlibat dalam proses demokrasi pun semakin beragam dan tersegmentasi menurut garis pemilahan agama, etnik, profesi, kelas, kelompok, kepentingan dan sebagainya. Situasi politik yang terjadi di Indonesia tersebut bukan merupakan sesuatu yang unik. Karena di berbagai negara yang menganut sistem demokrasi-multipartai, representasi politik dengan mengangkat sentimen agama juga menjadi sebuah fenomena yang biasa terjadi. Kehadiran partai-partai yang memiliki ideologis keagamaan menjadi beberapa ciri kontestasi di beberapa negara demokratis-pluralis dengan sistem multipartai (Dwipayana 2011: 150-151).

Dengan demikian, pilihan terhadap sistem demokrasi yang majemuk (demokrasi-pluralis) dapat membuka jalan terhadap representasi kepentingan dalam masyarakat yang beragam, baik dalam kategori agama, etnik maupun budaya dan yang lainnya. Dengan pengertian bahwa prinsip dasar yang harus diakui dan dihormati dalam sistem demokrasi dengan agama, etnis dan budaya yang beragam berupa kebebasan sipil atau memberikan ruang keterbukaan seluas-luasnya bagi masyarakat, termasuk komunitas agama yang selama Orde Baru tidak begitu mendapatkan ruang untuk mengapresiasi kepentingan termasuk melalui pembentukan partai politik (Iqbal 2010). Dari sinilah agama, demokrasi dan keragaman bertemu dalam sebuah ajang untuk menentukan masa depan bangsa Indonesia. Semestinya demokrasi tidak berbenturan dengan agama karena prinsip-prinsip demokrasi seperti toleransi, musyawarah untuk mufakat dan keterbukaan terdapat dalam nilai-nilai agama yang luhur.

Selanjutnya menurut Ari Dwipayana (2011), ruang politik yang terbuka bagi keragaman tersebut seharusnya diikuti dengan upaya membangun budaya kewargaan dalam demokrasi. Budaya kewargaan adalah

budaya politik yang meletakkan setiap pemilih sebagai warga negara yang sadar dengan hak-haknya. Kesadaran sebagai warga negara inilah yang menjadi pijakan awal dalam membangun *civic engagement*, keterlibatan warga dalam demokrasi. Dengan cara tersebut, proses elektoral tidak hanya dimaknai sekedar pemberian suara pada para kandidat, tetapi sebagai bagian dalam aktualisasi prinsip-prinsip dasar kewarganegaraan *citizenship*. Kemudian, dalam konteks membangun budaya kewargaan perlu ditekankan bahwa representasi politik yang muncul dari semua kepentingan dalam masyarakat seharusnya berupa representasi substantif bukan semata-mata bersifat simbolik artifisial, apalagi dibungkus dengan berbagai kepentingan dan politik pencitraan. Hal ini sangat penting dikedepankan untuk mencegah agama dipakai hanya sebagai alat untuk menggalang dukungan dan memenangkan Pemilu. Semestinya agama ditempatkan sebagai inspirasi dalam membangun kehidupan bersama yang lebih baik. Juga yang perlu ditekankan dalam membangun budaya kewargaan terdapat kesepakatan dasar yang harus dibangun oleh komunitas tentang nilai-nilai bersama. Konsensus itu bisa dalam bentuk nilai-nilai bersama yang disepakati atau selanjutnya diturunkan ke dalam mekanisme-prosedur sebagai aturan main bersama. Setelah itu, baru selanjutnya dirumuskan untuk membentuk ruang publik. Ruang publik bisa menjadi lapangan bersama bagi semua kepentingan dalam masyarakat dan ruang publik tersebut perlu dijaga tingkat keterbukaannya dari dominasi kekuasaan negara. Karena sewaktu-waktu bisa saja ruang publik tersebut berubah menjadi ruang komunal ataupun ruang personal. Selain komunalisasi, ruang publik bisa dikontrol sepenuhnya secara personal oleh elit politik yang dominan dengan membangun jaringan politik yang bersifat patronase. Dengan membangun kesepakatan tentang kepublikan maka setiap kelompok masyarakat dapat menentukan batas-batas yang tegas, mana yang termasuk ruang perseorangan, komunal atau publik. Konsensus politik inilah yang dapat menjadi kerangka bersama yang digunakan oleh berbagai pihak dalam mengelola kehidupan beragam termasuk dalam membentuk aturan main untuk berbagai bentuk kontestasi. (Dwipayana 2011: 170-171)

Terakhir, sebagaimana yang telah dijelaskan agama dapat menjadi faktor penguat bagi demokrasi ketika agama mengambil bagian dalam proses transformasi budaya politik elit maupun masyarakat dari budaya yang pragmatis kepada budaya pluralisme kewargaan. Dengan cara tersebut

agama tidak hanya dijadikan sebagai instrumen untuk mendulang suara di ajang Pemilu.

Satu hal yang mungkin dapat menjadi perhatian kita tentang tulisan Ari Dwipayana (2011) dalam bab penutup buku “pluralisme kewargaan” adalah kajian tentang keterlibatan agama dalam ruang publik terutama kaitan antaragama, demokrasi dan pluralisme kewargaan. Sayangnya, pembahasan seputar pluralisme kewargaan pada bab terakhir ini kurang dikaji lebih dalam tetapi lebih terfokus pada peran agama dalam kancah politik lokal, seperti pembahasan seputar agama dan koalisi partai, agama dan kampanye, agama dan suara pemilih serta agama dan Pemilukada. Sama halnya dengan pembahasan Farid Wajidi tentang kaum muda dan pluralisme kewargaan pada bab 4 (hlm. 90-114) yang terlalu luas mengambil contoh kasus yang terjadi di beberapa sekolah menengah sedangkan yang menjadi fokus dalam buku “pluralisme kewargaan” adalah seputar pengembangan pluralisme kewargaan di kalangan kaum muda. Namun, secara umum buku “pluralisme kewargaan” yang disusun oleh Zainal Abidin Bagir, dkk, sedikit banyak dapat memberikan kontribusi pemikiran tentang bagaimana cara-cara yang baik dalam mengelola keragaman dalam konteks negara demokratis yang beradab. Buku tersebut juga memberikan motivasi kepada kita untuk membantu upaya pembangunan semangat pluralisme kewargaan dan penerjemahannya lebih kongkret dalam berbagai sektor kehidupan di Indonesia.

PUSTAKA ACUAN

- Abidin, Zainal, dkk. 2011. *Pluralisme Kewargaan: Arah Baru Politik Keragaman di Indonesia*, Bandung : Mizan.
- Abidin, Zainal dan Suhadi. 2008. *The State of Religious Pluralism in Indonesia*. Pluralism Knowledge Programme, Hivos dan Kosmopolis Institute.
- Bowen, John. 2005. *Normative Pluralism in Indonesia: Region, Religion and Ethnicities*. Oxford: Oxford University Press.
- Eck, Diana L.Eck. 2007. *Prospects for Pluralism: Voice and Vision in the Study of Religion*. Journal of the American Academy of Religion.
- Hamidi, Jazim dan Abadi, Husnu. 2001. *Intervensi Negara Terhadap Agama: Studi Konvergensi atas Politik Aliran Keagamaan dan Reposisi Peradilan Agama di Indonesia*. Yogyakarta: UII Press.

- Hefner, Robert. 2003. *Civic Pluralism Denied? The New Media and Jihadi Violence in Indonesia*. Indiana: Indiana University Press.
- Iqbal, Muhammad. 2010. *Pemikiran Politik Islam: Dari Masa Klasik Hingga Indonesia Kontemporer*. Jakarta: Kencana Media Group.
- Klinken, Gerry. 2007. *Perang Kota Kecil: Kekerasan Komunal dan Demokratisasi di Indonesia*. terjemah, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.
- Marty, Martin E. Marty. 2005. *When Faiths Collide*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Putra, Heddy Ahimsa. 2009. *Dari Plural ke Multikultural: Tafsir Antropologi atas Budaya Masyarakat Indonesia*. Yogyakarta: Kementerian Kebudayaan dan Pariwisata.
- Rahayu, Mustaghfiroh. 2011. *Akomodasi Transformatif: Tawaran atas Pengelolaan Keragaman dan Hak-hak Perempuan*, dalam *Pluralisme Kewargaan*, Bandung: Mizan.
- Reid, Anthony. 1990. *Southeast Asia in the Age of Commerce*. London: Yale University Press.
- Suparlan, Parsudi. 2003. *Bhineka Tunggal Ika: Keanekaragaman Suku Bangsa atau Kebudayaan?* Jakarta: Antropologi Indonesia.
- Sutanto, Trisno. 2011. *Negara, Kekuasaan dan Agama: Membedah Politik Perukunan Rezim Orba*, dalam *Pluralisme Kewargaan*, Bandung: Mizan.

PEMIKIRAN PEMBARUAN DALAM ISLAM: PERTARUNGAN ANTARA MAZHAB KONSERVATIF DAN ALIRAN REFORMIS

Hunter, Shireen T. (ed.), *Reformist Voices of Islam: Mediating Islam and Modernity*. New York: M.E. Sharpe, Inc., Armonk, 2009, 322 halaman.

M. Azzam Manan

Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia

PENDAHULUAN

Buku edisi ini terdiri atas sembilan bab. Setiap bab ditulis oleh seorang penulis yang kompeten di bidang sejarah dan pemikiran Islam. Masing-masing mengulas wacana gerakan dan pemikiran pembaruan Islam di negeri atau wilayah tertentu dengan informasi yang cukup berimbang antara gerakan dan pemikiran Islam reformis dan tradisional. Dua bab membicarakan dunia Arab, satu bab tentang Arab Selatan dengan penekanan khusus pada Mesir dan Arab Saudi, dan satu bab tentang negeri Maghribi, termasuk Maroko. Bab tentang Asia Selatan terfokus pada Pakistan dan India. Ada juga bab tentang negeri-negeri muslim Iran, Turki, Indonesia, dan Malaysia. Lainnya adalah bab tentang Amerika Serikat dan Eropa. Bab tentang Eropa memberikan perhatian khusus pada Perancis karena memiliki penduduk Muslim terbesar di Eropa dan wacana reformisnya sudah demikian maju. Adapun bagian pendahuluan (2009: 3-32) dan penutup yang disertai harapan (2009: 287-298), ditulis oleh editornya sendiri, Shireen T. Hunter. Editor juga menulis satu bab tentang diskursus reformis Islam yang berlangsung di Iran

Buku ini tidak diulas setiap babnya, kecuali bab tentang Indonesia yang ditulis oleh Martin van Bruinessen (2009: 187-207), karena relevansinya yang kuat bagi diskursus pemikiran Islam di negeri ini. Bagian pendahuluan dan penutup yang ditulis oleh editornya telah menggambarkan esensi dan *vocal points* dari setiap bab. Dua bagian inilah yang menjadi fokus perhatian untuk memahami seluruh isi buku.

AKAR PEMIKIRAN PEMBARUAN DALAM ISLAM

Tradisi kenabian kuat mengisyaratkan bahwa pada setiap abad Tuhan akan mengirim seorang *mujaddid* atau pembaru kepada masyarakat Muslim, untuk memperbarui keyakinan mereka yang dikenal sebagai *tajdid* atau pembaruan. Konsep lain dari pembaruan ialah *islah* atau *reform*, dalam pengertian menghilangkan faktor-faktor luar yang merusak, yang memengaruhi keberagaman Muslim dan nilai-nilai etis serta praktik-praktik yang menyebabkan kehancuran moral masyarakat. Akibatnya, Muslim kadang-kadang jauh dari *sirath al-mustaqim* atau jalan lurus, yang pada gilirannya justru menjadikan mereka mundur, tidak bersatu, dan rentan terhadap faktor-faktor luar yang menghancurkan. Namun, Muslim tidak pernah sepakat tentang siapa sesungguhnya sosok pembaru tersebut.

Sejarah mencatat dua bentuk wacana yang menentukan perkembangan masyarakat Muslim, yaitu wacana reformis yang seringkali dianggap sebagai Islam liberal dan wacana yang secara beragam dikelompokkan sebagai konservatif, tradisional dan literalis. Keduanya berbeda dalam hal falsafahnya, metodologi dan bentuk tindakan. Apa yang dianggap sebagai 'pembaruan' oleh golongan reformis justru diyakini sebagai *bid'ah*, yaitu inovasi dan perubahan dari praktik ibadah yang sudah mapan, oleh kelompok konservatif. Secara filosofis para pemikir konservatif/ tradisional/ literalis melawan perubahan hukum dan penerapan hukum melalui interpretasi yang lebih liberal.

Pembaruan diartikan sebagai (i) penafsiran kembali sumber-sumber fundamental yang menyebabkan perubahan dalam mengeksistensikan hukum dan membuat Islam lebih sesuai dengan tuntutan modernitas. (ii) Pembaruan juga diartikan sebagai penghilangan pengaruh luar terhadap Islam dan perbaikan serta pemeliharaan hukum dan pengamalannya seperti pada masa awal Islam. Golongan pembaru menyangkal pandangan bahwa sebagian isi dari kedua sumber tersebut dikhususkan bagi waktu tertentu dan tempat dari kenabian, yaitu Arab pada masa kenabian. Karenanya, ia dapat ditafsirkan sesuai perubahan waktu dan keadaan sebagai tindakan *ijtihad*, yaitu penafsiran independen terhadap sumber-sumber kitab dan hukum. Pada pertengahan abad ke-19, gerakan pembaruan dalam artian *islah* dilakukan oleh Shekh Muhammad Abduh dan muridnya, Syekh Muhammad Rashid Ridha, di Mesir. Abduh, setidaknya bagi dunia Arab, dipandang sebagai pendiri aliran pemikiran Islam modernis

Dalam melakukan pembaruan, golongan reformis lebih menekankan perbaikan tentang dimensi spirituellitas Islam daripada dimensi ritualnya yang menjadi fokus perhatian golongan konservatif untuk menegakkan keadilan, kebaikan, dan penghormatan akan martabat manusia. Sekalipun berbeda, kelompok reformis dan konservatif sama-sama bertujuan untuk (i) kembali ke sumber dasar Islam, yaitu Al-Quran dan Sunnah, (ii) perbaikan keyakinan dan moralitas Islam, (iii) revitalisasi dunia Islam secara intelektual, ekonomi, dan politik, (iv) penguatan komunitas Islam dan membentengi mereka dari serangan musuh internal dan eksternal, dan (v) memastikan relevansi Islam dalam kehidupan Muslim pada semua dimensi.

PEMBARUAN DAN WACANA EKSTRIMISME

Dalam beberapa dekade belakangan ini telah terjadi peningkatan dan penyebaran bacaan-bacaan ultra-konservatif dan bersifat harfiah tentang Al-Quran dan pengamalannya, seperti yang diaktualisasikan oleh rezim Taliban di Afganistan. Sebaliknya, selama 15 tahun terakhir muncul wacana di sejumlah negeri Islam dan di kalangan Muslim di berbagai tempat, yang menawarkan wacana Islam berdasarkan pendekatan yang lebih rasional dan kontekstual, yang dapat membuat Muslim menerima tuntutan akan pembangunan masyarakat modern dengan sistem politik demokratis dan berbasis hukum.

Tujuan Islam pembaru (*revivalis*) seperti *jihadis* yang diwakili oleh Al Qaeda dan para afliannya lebih memilih model operasi kekerasan dalam memusuhi Barat dan sekutunya di dunia Islam seperti krisis sandera warga Amerika Serikat oleh Iran dari 1979-1980 dan serangan 11 September 2001 oleh Al Qaeda. Mereka melanjutkan serangan kekerasan di Eropa dan Asia, serta perlawanan terhadap kekuatan Barat di Afganistan dan Irak sejak permulaan operasi militer di kedua negara tersebut pada tahun 2001 dan 2002.

Sementara itu, pendukung wacana Islam moderat justru mengupayakan suatu pendekatan non-kekerasan terhadap Islamisasi masyarakat Muslim dan interpretasi yang tidak begitu kaku terhadap perintah dan hukum Islam tertentu, seperti hukum keluarga, hak-hak jender, dan hukum pidana. Golongan moderat menolak konfrontasi dengan keyakinan, budaya, dan pemerintahan Barat. Sebaliknya, mereka justeru menganjurkan dialog dengan Barat.

Para pembaru berusaha menjembatani melalui pendekatan yang lebih rasional dan kontekstual antara kebutuhan akan modernisasi dan pemeliharaan kebudayaan asli. Mereka menunjukkan bahwa prinsip-prinsip dasar Islam sebagaimana dipahami, ditafsir, dan dipraktikkan cocok dengan modernitas, demokrasi, hak-hak azasi manusia, dan kebutuhan Islam saat ini. Konsep modernitas yang demikian diyakini akan memberikan peluang keberhasilan yang lebih baik dalam dunia Islam karena berakar dalam etika dan warisan spiritual, budaya, dan etika intelektual mereka sendiri.

PERKEMBANGAN PEMIKIRAN PEMBARUAN DALAM ISLAM

Dalam perspektif sejarah, gerakan pembaruan Islam muncul sebagai reaksi terhadap dua bentuk tantangan atau kombinasi dari keduanya, yaitu ancaman luar khususnya penaklukan asing, dan perubahan moral serta ibadah agama yang seringkali diikuti kemunduran masyarakat Islam secara menyeluruh. Para reformis melihat penaklukan asing sebagai akibat dari erosi ketentuan agama dan moral, terutama penaklukan Mongol atas Baghdad pada tahun 1258 di akhir kekhalifahan Dinasti Abbasyiah. Ibnu Taimiyyah melihat kemunduran Islam terjadi karena pencemaran Islam oleh kebudayaan lain, seperti Persia, Byzantium, Turki, dan Mongol. Kemunduran Islam juga disebabkan karena perubahan dari semangat rasionalis dan tradisionalis Islam sejak pertengahan abad ke-19.

Gerakan pembaruan sebagai reaksi dari kombinasi kedua faktor tersebut tampak pada pandangan Ibnu Taimiyyah pada abad ke-13, khususnya yang berkaitan dengan kepemimpinan politik dan hak-hak Muslim untuk melawan penguasa yang tidak memerintah sesuai ketentuan hukum Islam. Adapun gerakan pembaruan abad ke-18 dipelopori oleh Muhammad bin Abdul Wahab dan murid-murid Ibnu Taimiyyah sebagai reaksi terhadap praktik pengidolaan, ketidakadilan, dan rendahnya moralitas di banyak negeri Islam. Gerakan pembaruan abad ke-19 juga merespon ancaman luar yang muncul dari ekspansi penjajahan kekuatan Eropa ke negeri-negeri Islam di samping kemunduran moral, intelektual dan materi. Sementara gerakan pembaruan abad ke-20 dipengaruhi oleh faktor-faktor yang sama, khususnya kemunduran moral dan spiritual masyarakat Islam dan kemanusiaan secara umum. Sayyid Qutb (1906-

1966), tokoh pembaru Mesir, mempercayai kemunduran moral telah mengakibatkan despiritualisasi masyarakat dan ketidakbahagiaan yang besar meskipun aspek-aspek materi berkembang. Qutb juga percaya Islam yang dipraktikkan di banyak negeri Islam, khususnya oleh elit penguasa, bukanlah Islam yang sesungguhnya.

Pemikir Islam Iran yang sangat berpengaruh, Ali Shariati (1933-1977), sependapat dengan Qutb tentang despiritualisasi dan aspek-aspek asing dari sistem sosial ekonomi modern. Ia melihat korupsi yang dilakukan oleh golongan Safawid dan penggantinya sebagai penyebab utama krisis dalam Islam dan masyarakat Iran. Menurutnya, aspek-aspek merusak yang mengakibatkan jauhnya Muslim dari Islam, Nabi dan Al-Quran adalah transformasi Islam dari agama pengetahuan, aktivitas, keadilan dan rahmat ke sikap acuh, pasif, tahayul dan tirani.

PERSENTUHAN ISLAM DENGAN MODERNITAS

Pada abad ke-18, dunia Islam menghadapi ekspansi penjajahan Eropa ke negeri Islam yang seringkali diikuti dengan penaklukan militer. Mesir ditaklukkan oleh Napoleon Bonaparte pada tahun 1798-1800. Kerajaan Mongol di India kalah dan digabungkan kedalam Kerajaan Inggris tahun 1857. Iran kalah dalam perang Russo-Iran tahun 1804-1813. Kerajaan Ottoman mundur secara bertahap ketika berhadapan dengan kekuatan Rusia dan Eropa lainnya.

Sebelum itu, invasi Mongol telah menimbulkan kerusakan material yang parah, sekalipun tidak sampai merusak kebudayaan dan dasar agama, yaitu keyakinan nilai Islam. Tidak satupun penaklukan asing sebelumnya mampu menguasai dan menggantikan nilai dan hukum masyarakat Muslim, baik di tingkat spritual maupun material. Sebaliknya, penaklukan dan penyerbuan asing tersebut justru memacu ekspansi Islam ke perbatasan atau wilayah baru (Eropa) sebagaimana dilakukan Kekaisaran Mongol di India dan Kerajaan Ottoman (*Utsmaniah*).

Tantangan tersebut disikapi antara lain dengan pembaruan militer guna memperbaiki ketidakseimbangan militer dengan kekuatan Eropa. Wujudnya, mendirikan lembaga pendidikan modern pertama di Kerajaan Ottoman yang terdiri atas sekolah militer, seperti angkatan laut

dan ilmu pengetahuan militer. Di Iran, Pangeran Mahkota Abbas Mirza Qajar mengirim mahasiswa ke luar negeri untuk mempelajari ilmu pengetahuan militer dan teknik rekayasa. Di Mesir, langkah pembaruan pertama yang dilakukan Muhammad Ali terfokus pada transformasi militer sesuai model angkatan bersenjata Eropa. Langkah-langkah pembaruan kemudian juga meluas ke ranah pendidikan, administrasi dan hukum.

Penakluk Eropa menghadirkan peradaban yang sudah maju pada saat dunia Islam lemah secara ekonomi, militer, dinamika intelektual, dan ilmiah. Orang-orang Eropa menawarkan suatu kerangka intelektual baru dan suatu model baru untuk mengorganisasi dan mengatur masyarakat. Dengan perkataan lain, mereka menawarkan kepada masyarakat Muslim modernitas sebagai sistem nilai dan model organisasi sosial politik alternatif.

Menurut Hujjatul Islam dan pemikir reformis Islam Iran masa kini, Muhsen Kadivar (lahir 1959), modernitas dalam dunia Islam telah mengguncang prinsip-prinsip yang kuat dipegang Muslim, yang pada gilirannya menurunkan kepercayaan diri. Merosotnya kepercayaan diri Muslim membawa dua implikasi penting dan tetap relevan dengan dunia Islam hingga kini. *Pertama*, perjuangan utama di negeri-negeri Muslim adalah pertarungan antara kebutuhan untuk mengakomodasi modernitas dan dorongan untuk memelihara keotentikan budaya dan sistem serta nilai budayanya. *Kedua*, paradigma dominan dalam wacana intelektualitas mereka adalah modernitas dan bagaimana cara menghadapinya. Artinya, seluruh jenis wacana sosial, politik, dan budaya dalam dunia Islam, termasuk pemikiran Islam reformis masa kini, harus diuji dulu dalam paradigma modernitas tersebut.

Sejumlah pemikir Islam bahkan sempat bersentuhan langsung dengan modernitas dan sistem pendidikan sekuler untuk mempertajam pemikiran-pemikiran pembaruan Islam. Di Mesir, Sayyid Qutb sudah berperan pada usia sangat muda di sekolah sekuler ketimbang sekolah Al-Quran. Ia dikirim oleh pemerintah Mesir tahun 1948 ke Amerika Serikat untuk menekuni bidang pendidikan. Pendidikan sekuler dan pengalamannya dengan Barat tidak menghilangkan keyakinan dan komitmennya kepada Islam. Malah, ia kecewa dengan Barat dan merangkul Islam dengan semangat yang kuat. Sekalipun demikian, pengalaman awalnya dengan Barat membantunya dalam membentuk pandangan, cara menafsirkan konsep Islam, dan filosofi hidupnya.

Ali Shariati, seorang pemikir Islam Iran, memperoleh pendidikan sekuler di Perancis, buah dari proyek modernisasi rezim Pahlevi. Tak seorang pun bisa memperoleh kesempatan seperti ini tanpa strategi developmentalisme rezim Pahlevi. Bahkan Shariati rentan terhadap serangan, seperti dari reformis Ayatullah Murtaza Mutahari yang meragukan komitmennya terhadap Islam. Hal itu disebabkan karena keterbatasan pengetahuannya tentang Islam, dan tafsirannya atas ajaran pokok Islam, yaitu ‘Sistem Monoteistik dan Pandangan Dunia Monoteistik’ sangat dipengaruhi oleh ide Marxist dan neo-Marxist sekalipun ia mengkritisinya.

Ayatullah Mutahari yang memiliki pendidikan Islam klasik juga akrab dengan filsafat dan pemikiran Barat. Ia sering mengutip sumber-sumber Barat untuk mendukung idenya. Hal ini juga merupakan buah modernisasi untuk melengkapi diri mereka dengan ilmu pengetahuan modern agar dapat bersaing secara efektif dengan sistem pendidikan sekuler baru dan dapat memberikan alternatif kepada wacana developmentalisme dan sekularisme yang didukung oleh pemerintah.

Sebaliknya, Muhammad Iqbal (1877-1938), penyair dan filosof besar Islam, serta pemikir reformis abad ke-19, dengan bijaksana mengingatkan risiko akan kesenangan yang berlebihan dengan kemajuan Barat dan menyarankan dilakukannya pembangunan sistem sosio-ekonomi dan politik berdasar rekonstruksi pemikiran Islam. Hingga kini, Iqbal tetap memberikan inspirasi kepada para pemikir reformis, khususnya di Iran dan Asia Selatan.

TIPOLOGI RESPON DUNIA ISLAM TERHADAP MODERNITAS

Reaksi Muslim terhadap modernitas sejak persentuhan pertama kali dengan Barat hingga sekarang dapat dibagi menjadi tiga bentuk. *Pertama*, menerima modernitas model Barat secara utuh yang tercermin dari pengiriman para elit belajar di Barat dan di lembaga-lembaga pendidikan bergaya Barat. Penganut paham modernitas total ini melihat Islam yang dipraktikkan dalam ranah pendidikan dan hukum adalah penyebab kemunduran Islam. *Kedua*, penolakan dari kelompok masyarakat tidak terpelajar, yang mempercayai penyebab utama kemunduran Islam adalah erosi nilai kasih-sayang Islam dan kegagalan menjaga dan memerintah masyarakat sesuai dengan hukum

Islam. *Ketiga*, sintesa yang mengatakan bahwa Islam bukanlah halangan terhadap kemajuan, ilmu pengetahuan dan kemajuan lainnya.

Tokoh reformis yang paling berpengaruh dalam sintesa ini adalah Sayyid Jamal al-Din Assadabadi atau lebih dikenal sebagai al-Afghani (1838-1897), Syekh Muhammad Abduh, dan Syekh Muhammad Rasyid Ridha. Mereka mengusahakan suatu bentuk pembaruan Islam yang lebih dekat dengan definisi kedua di atas, yaitu restorasi/ perbaikan semangat rasional dan ilmu pengetahuan Islam, serta interpretasi prinsip-prinsip dasar Islam sesuai dengan kondisi dan kebutuhan Muslim masa kini.

Sayyid Jamal al-Din al-Afghani dan Syekh Muhammad Abduh dianggap sebagai penggagas asli konsepsi baru pembaruan Islam. Abduh dipandang sebagai bapak modernisme Islam, sedangkan Afghani dianggap penggagas yang optimistik tentang kesatuan Islam sebagai prasyarat dalam kebangkitan intelektual, ekonomi dan politik Islam. Kunci di balik pengembangan ide-ide Afghani adalah pandangannya bahwa dominasi imperialisme Barat atas dunia Islam yang bersifat menindas merupakan ancaman serius terhadap Islam. Baginya, pembaruan mutlak diperlukan karena merupakan cara bagi Muslim untuk menolak dominasi Eropa. Ia juga memperkenalkan pemikiran rasionalisme yang lebih luas untuk menafsirkan sumber-sumber Islam, termasuk Al-Quran, menekankan pentingnya perjuangan, dan mendorong Muslim untuk berjuang melawan semangat kepasrahan dan fatalisme yang membelenggu pikiran, jiwa dan masyarakat. Ide-idenya telah memotivasi pemikir-pemikir Islam berikutnya, termasuk tokoh-tokoh masa kini.

Sebagai murid, Abduh memiliki pandangan yang sama dengan gurunya, al-Afghani, meskipun pendekatannya kurang rasional dibanding al-Afghani karena pengaruh filsafat dan pelajaran Islam tradisional. Meskipun demikian, Abduh berperan besar terhadap perkembangan wacana reformis dalam Islam dan idenya masih berpengaruh hingga sekarang. Dasar pemikirannya adalah pandangan bahwa perubahan yang terjadi di dunia Islam tidak dapat dikembalikan dan akan terus saja berlangsung. Karena itulah, ia lebih mengutamakan pemeliharaan susunan moral masyarakat (*society's moral fabric*) terlebih karena perubahan yang terjadi bukan hanya dibenarkan oleh Islam, tetapi juga logis jika Islam dipahami dengan tepat.

Dengan pandangannya itu, tidak berarti pemimpin agama harus mensahkan segala sesuatu yang dilakukan atas nama perubahan dan modernisasi, namun secara metodologis Abduh menolak *taklid*, yaitu sikap membabi buta para ulama terdahulu dan sebaliknya menekankan *ijtihad*, yaitu penafsiran yang merdeka dan keyakinan pada sumber-sumber fundamental, yaitu Al-Quran dan Sunnah.

Sejalan dengan Afghani, pemikir asli Iran yang juga bernama Afghani menganggap revitalisasi multi dimensional negeri-negeri Islam dan keutuhannya merupakan peluang bagi memperoleh kembali kemerdekaan. Baginya, Islam dan ilmu pengetahuan bukan hanya cocok melainkan juga bersahabat.

Para pengikut aliran sintesa mendapat perlawanan dari golongan tradisional dan reformis. Oleh karena itulah, pemikir reformis Muslim masa kini berusaha mencari suatu pendekatan yang lebih berbeda, yaitu bukan sekadar mengambil dan secara acak menggabungkan unsur-unsur budaya mereka sendiri dengan modernitas, tetapi juga menilai budaya mereka dalam cahaya modernitas dan melihat modernitas dan manfaatnya secara kritis.

Gerakan pembaruan atau revitalisasi di dunia Muslim dalam empat dekade terakhir merupakan respon terhadap usaha-usaha modernisasi yang dilakukan oleh para penguasa diktator, seperti Kemal Ataturk di Turki, Reza Pahlevi di Iran, Bourghiba di Tunisia, dan Soeharto di Indonesia. Gerakan revitalisasi tersebut memberikan dampak sosial dan budaya terhadap kebijakan mereka, seperti proyek modernisasi ekonomi, sosial, dan budaya yang mengarah pada suatu polarisasi masyarakat Muslim pada setiap tingkat, antara golongan elit yang terbatas jumlahnya dan masyarakat.

Selanjutnya, pada tahun 1980-an muncul intelektual Muslim generasi baru yang mengadvokasi suatu bentuk reformasi Islam yang berbeda dengan para pembaru periode awal. Reformasi baru yang berakar pada gerakan reformis abad ke-19 tersebut mempunyai ciri pendekatan rasional dalam menafsirkan sumber Islam untuk membuatnya lebih relevan dengan kebutuhan dunia Islam sekarang dan etika baru tentang hak-hak azasi manusia. Mereka ingin menyatukan logika dan spiritualitas, agama dan kebebasan, serta mengembangkan suatu jenis modernitas asli Ia juga terbuka terhadap budaya dan peradaban lain,

serta menyuarakan akan pentingnya dialog dan toleransi, dibanding kekerasan dan dominasi.

Di samping itu, terdapat pula modernisasi yang diinspirasi oleh kelompok sosialis seperti Gamal Abdul Nasser di Mesir dan Houari Boumedience di Aljazair yang gagal membuat Muslim menerima modernitas. Akibatnya, muncul gerakan revitalis dan upaya intelektual Muslim untuk menawarkan model alternatif pembangunan sosio-ekonomi, ilmu pengetahuan dan teknologi berbasis ajaran serta warisan budaya asli Islam yang berakar pada masa lalu. Model itu dianggap sebagai solusi terbaik dalam mengatasi problem Muslim kontemporer. Model alternatif ini merespon tantangan modernitas dan pergolakan yang disebabkan dengan merevitalisasi Islam berdasarkan visi ideal, ideologi, dan masyarakat Islam pada masa lampau. Tujuan utamanya bersifat utopis, yaitu menciptakan kembali ‘*madinat al-nabi*’ atau kota Nabi.

PEMIKIRAN LIBERAL DAN PROGRESIF DALAM ISLAM DI INDONESIA

Awal dari pembaruan Islam di Indonesia dimulai oleh para ulama yang kembali ke tanah air setelah menghabiskan waktu cukup lama untuk mempelajari ilmu agama Islam di kota suci Mekkah. Mereka mencoba mengkritisi semua bentuk kepercayaan dan praktik ibadah yang dianggap menyimpang. Mereka juga menolak *taklid* dan mendorong *ijtihad* atau penafsiran bebas terhadap sumber-sumber kitab dan hukum Islam berdasarkan al-Quran dan Sunnah.

Pembaruan pemikiran Islam di Indonesia dilakukan melalui suatu gerakan, yaitu Muhammadiyah sebagai gerakan modernis terbesar di Indonesia. Gerakan ini didirikan di Yogyakarta pada 8 Dzulhijjah 1330 H atau bertepatan dengan 18 November 1912 (<http://www.lintas.me/article/muhammadiyahunited.wordpress.com/sejarah-berdirinya-muhammadiyah/1>). Pendirinya, KH Ahmad Dahlan, pernah mempelajari agama Islam di Mekkah dan begitu akrab dengan ide-ide reformis Islam Mesir, Syekh Muhammad Abduh dan muridnya, Syekh Muhammad Rasyid Ridha. Tujuan utama pendirian organisasi ini adalah untuk melakukan pembaruan di ranah pendidikan dan sosial. Pembaruan dalam ranah keyakinan (iman) dan ritual yang kemudian

menjadi isu sentralnya, muncul belakangan. Organisasi reformis selain Muhammadiyah adalah Persatuan Islam atau Persis, berdiri pada tahun 1923 yang terfokus pada pembaruan agama, dan gerakan salafi dalam negeri. Sebagaimana Muhammadiyah, Persis juga menolak *taklid* dan sistem mazhab. Bagaimanapun, kehadiran para reformis seiring dengan penaklukan Saudi atas Mekkah pada tahun 1924 yang oleh banyak ulama dianggap sebagai ancaman terhadap praktik-praktik tradisional agama, yang pada gilirannya menggiring ulama Jawa Timur mendirikan perkumpulan tradisional Nahdhatul Ulama (NU) pada 1926.

Pada masa pendudukan Jepang, para pemimpin agama Islam dipolitisasi dan dipersiapkan untuk memainkan peran dalam perjuangan kemerdekaan. Seluruh organisasi Islam disatukan dalam Masyumi yang kemudian menjadi partai politik setelah kemerdekaan. NU kemudian juga berubah menjadi partai politik setelah keluar dari Masyumi guna melindungi kepentingan tradisionalnya. Pada rezim Soekarno, Masyumi dibubarkan. Usaha pemimpin sentralnya, Muhammad Natsir, mengalami kegagalan untuk mendirikan dan mengaktifkan kembali Masyumi di era Soeharto. Karena itu, Natsir kemudian mengubah strategi perjuangannya dari pendekatan politik ke pendekatan dakwah dengan mendirikan lembaga Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia (DDII) pada tahun 1967 sebagai media perjuangannya.

Gerakan Islam reformis Indonesia pada tingkat individu tidak dapat dilepaskan dari sosok intelektual Islam, Nurcholish Madjid. Ia mulai melontarkan gagasan-gagasan reformisnya secara proaktif dan luas sejak tahun 1970 dan tetap konsisten sampai akhir hayatnya di tahun 2005. Guna menyuarakan pentingnya pembaruan pemikiran Islam dan problem integrasi umat, ia kemudian menjaga jarak dengan Masyumi, Muhammadiyah, Persis dan al-Irsyad, karena organisasi-organisasi Islam tersebut dianggapnya kehilangan dinamika dan menjadi konservatif. Ia juga melontarkan slogan populer ‘Islam *yes*, Partai Islam *no*.’ Ucapannya ini kemudian dianggap oleh para pemimpin senior Masyumi sebagai pengkhianatan terhadap perjuangan mereka dan bukti bahwa ia berkolusi dengan usaha-usaha regim Orde Baru untuk mendepolitisasi Islam. Nurcholish terus menyuarakan pemikiran reformisnya, khususnya melalui institusi kajian Islam Paramadina yang didirikannya tahun 1986.

Selain Nurcholish, di Yogyakarta juga bergulir pemikiran pembaruan Islam yang disuarakan oleh suatu kelompok studi yang dimotori oleh Djohan Effendi dan Dawam Rahardjo. Kelompok studi ini mendapat pengaruh intelektual dari lingkaran diskusi yang dipimpin oleh Mukti Ali, seorang guru besar ilmu perbandingan agama di IAIN (sekarang: UIN) Sunan Kalijaga. Mukti Ali belajar di Pakistan pada awal 1950 karena kekagumannya pada pemikir modernis, Sayyid Ahmad Khan, kemudian di McGill University, Canada. Ia termasuk orang pertama yang mengilhami pemikiran Islam reformis dan liberal di Indonesia. Anggota kelompok diskusi terbatas yang dipimpinnya terdiri dari berbagai kalangan, termasuk tokoh-tokoh non-Muslim, pemikir, dan artis.

Di antara para pemikir reformis, terdapat pula Abdurrahman Wahid, akrab disapa Gus Dur, sejak tahun 1970-an sudah terlibat dan berpartisipasi secara teratur dalam diskusi pembaruan. Ia mendukung pandangan Nurcholish yang bersifat kontroversial, menolak gagasan bahwa Islam menentukan bentuk suatu negara khusus, mendukung kuat ideologi negara sekuler Indonesia, Pancasila, dan mengadvokasi kesetaraan hak dan perlindungan negara kepada kelompok minoritas agama, termasuk yang tidak diakui oleh negara. Ia juga membela gagasan ‘Islam kultural’ yang dikaitkan dengan gerakan pembaruan dan kebijakan rezim Orde Baru.

Perkembangan penting dalam konteks pembaruan pada periode setelah Soeharto ditandai dengan dua hal, yaitu meningkatnya pengaruh kelompok-kelompok Islam radikal dalam perdebatan publik, seperti Jaringan Islam Liberal (JIL), dan meningkatnya ketegangan antaragama. JIL dengan Ulil Abshar Abdalla sebagai pendukung dan pemikir utamanya menyerukan penerimaan pluralisme agama dan menolak interpretasi sempit dan harfiah terhadap keyakinan/ keimanan.

ULASAN SUBSTANSI ISI BUKU

Buku ini mengulas dengan tajam dan komprehensif wacana gerakan dan pemikiran reformis/pembaruan Islam dari perspektif sejarah, sosio-ekonomi dan politik/ kekuasaan di negeri-negeri kunci Islam, seperti Arab Saudi, Iran, Pakistan, Maroko, Indonesia, dan Malaysia dan negeri-negeri yang berpenduduk minoritas Muslim, seperti Amerika Serikat dan Eropa, khususnya Perancis.

Satu hal yang menarik untuk disimak dari buku ini ialah kerangka konseptualnya yang masih diperdebatkan di dunia Islam, yaitu tentang modernitas, apakah ia merupakan gejala tunggal atau multi modernitas, dan hubungan di antara tradisi dengan modernitas dan antara modernitas dan agama. Hal ini merefleksikan fakta bahwa wacana Islam reformis dalam beragam bentuk merupakan suatu upaya untuk menjawab pertanyaan dan memberikan rumusan yang memungkinkan masyarakat Muslim menemukan jalan untuk memediasi antara keharusan menerima modernitas pada satu sisi dan tradisi, agama, serta hati nurani pada sisi yang lain.

Dalam konteks Indonesia, pembaruan pemikiran Islam bukan hanya dilakukan melalui suatu gerakan seperti Muhammadiyah, tetapi juga secara individual. Pada tahun 1910-an, Haji Abdullah Ahmad, seorang ulama muda di Sumatra Barat menuduh guru-guru dan “pedagang-pedagang” agama yang tidak benar telah memerosokkan masyarakat ke dalam “lembah kesengsaraan” dan mengancam adanya kecenderungan yang memperlakukan agama sebagai sesuatu yang biasa dan lumrah. Ia juga mengancam kemandulan kehidupan pemikiran dan sosial yang diakibatkannya. Letupan awal dari gerakan reformasi tersebut, sering juga disebut “modernisme” atau reformasi Islam, masih bergema sampai sekarang dan selalu ikut memberi corak terhadap kecepatan dan bentuk perkembangan masyarakat dan pergolakan politik serta pemikiran di Indonesia (Abdullah 1987:88-89)

Selain itu, Martin van Bruinessen (1997) berhenti pada penyebutan Jaringan Islam Liberal (JIL) sebagai suatu gerakan pemikiran radikal Islam pada periode reformasi. Padahal, selain JIL juga terdapat kader-kader muda Nahdhatul Ulama (NU) yang progresif dalam gerakan pemikiran Islam secara individual maupun tergabung dalam lembaga membentuk LKIS (Lembaga Kajian Islam dan Sosial), Lakpesdam NU, P3M, dan Desantara. Selain itu, kemudian muncul juga Jaringan Intelektual Muda Muhammadiyah (JIMM).

Selain itu semua, patut pula dicatat suatu perkembangan penting dengan terbentuknya Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia (ICMI) pada awal dekade terakhir abad ke-20 sebagai suatu kekuatan intelektualisme baru dalam Islam Indonesia. Bagi Maarif, ICMI merupakan bentuk kejelian umat Islam setelah belajar dari pengalaman masa lampau yang tidak kurang traumatisnya. ICMI langsung mengalami proses pendewasaan.

Muslim dalam ICMI adalah lambang kemajuan dengan landasar moral yang *solid*. Malah, peta bumi intelektualitas Islam Indonesia dapat dibaca dalam ICMI, setidaknya dalam arus gelombang besarnya (Maarif 1993: 123).

Adapun kemunculan Jaringan Intelektual Muda Muchammadiyah (JIMM) diduga karena kecemburuan kalangan muda Muhammadiyah terhadap progresivitas kalangan muda NU. Bagaimanapun, sesungguhnya ada tiga alasan substansial dalam pendirian JIMM, yaitu untuk mengawal tradisi *tajdid* atau pembaruan di Muhammadiyah yang belakngn cenderung meredup, mengisi kesenjangan intelektual antar generasi di Muhammadiyah sebagai langkah kaderisasi, dan merspon tantangan dan tuduhan dari luar Muhammadiyah, baik pemikiran, tanggung jawab dan lain-lain (Burhani 2005: 356-361).

Semangat pembaruan dalam Islam nusantara, sesungguhnya telah berlangsung sejak kemunculan ulama Al-Raniri di Aceh yang menolak pandangan dua ulama sebelumnya, yaitu Hamzah Al-Fansuri dan Syams Al-Din Al-Sumatrani, tentang penafsiran mistiko-filosofis *wahdat al-wujud* dari tasauf dan menuduh keduanya panties, yang oleh karenanya tergolong sesat (Azra 1994:168).

Pendapat Martin van Bruinessen tentang pandangan agama dan pluralisme A. Mukti Ali sebagai orang yang pertama kali mengilhami pemikiran reformis dan liberal di Indonesia, tampak sebagai berikut:

“Kita hidup dalam dunia yang mempunyai perbedaan dan pluralisme luar biasa. Termasuk pluralisme keagamaan yang sangat kompleks, yang membutuhkan ketelitian kajian untuk memperkirakan seberapa jauh warisan keagamaan dan spiritual umat manusia mampu membantu menciptakan dunia yang lebih adil dan penuh kedamaian”....“Tradisi-tradisi keagamaan seringkali menjadi matriks kebudayaan; tradisi-tradisi tersebut menyediakan pemikiran yang mungkin bisa berkembang pada masa yang akan datang... Secara global, tradisi-tradisi keagamaan tidak hanya merupakan sumber-sumber penting kebudayaan masa lalu, kekayaan warisannya dapat memberi kita jalan lain yang sama pentingnya untuk membantu berpikir secara kreatif pada masa sekarang ini.” (Ali 1997: 4).

Pandangan Mukti Ali tersebut merupakan respon terhadap pernyataan Lingkaran Roma (*The Club of Roma*) yang menerbitkan laporan tentang *The First Global Revolution* (Simon & Schuster 1991) di mana digambarkan situasi dunia kontemporer sebagai sesuatu yang mengerikan, sekaligus sebagai kompleksitas yang penuh harapan. Dinyatakan pula bahwa revolusi global tersebut tidak dibangun dengan ideologi tunggal, melainkan ada beberapa factor yang menyertainya; sosial, ekonomi, teknologi, kebudayaan, dan etnik. Oleh karenanya dibutuhkan pembaruan dan kearifan fundamental untuk meresponnya dengan sikap yang sesuai dan tepat (Ali 1997: 4).

Mukti Ali tidak sendirian. Selain dia, hadir pula cendekiawan Nurcholish Madjid yang sempat dipuji sebagai seorang Muslim idealis dan dianggap sebagai “Natsir Muda.”

Nurcholish Madjid Ketua Umum PB HMI periode 1966-1969, menulis artikel pada tahun 1968 yang berjudul “Modernisasi ialah Rasionalisasi, Bukan Westernisasi.” Tujuannya adalah untuk memberi jawaban Islam terhadap modernisasi. Rasionalisasi dimaksud ditopang oleh dimensi-dimensi moral dengan berpijak pada prinsip iman kepada Tuhan Yang Maha Esa. Ia menolak modernisasi dalam pengertian westernisasi, yaitu suatu *total way of life* di mana faktor paling menonjol adalah sekularisme dengan segala percabangannya. Sekularisme ditolak karena berkaitan dengan ateisme, puncak dari sekularisme, yang merupakan sumber segala imoralitas (Rahardjo 1994: 17-18).

Keadaan berbalik ketika Nurcholish berpidato pada tanggal 3 Januari 1970 di gedung pertemuan Islamic Research Center, Menteng Raya, Jakarta yang berjudul “Keharusan Pembaruan Pemikiran Islam dan Masalah Integrasi Umat”. Ia dianggap berubah karena bersikap pro modern. Dalam pidatonya tersebut ia menyatakan, bahwa;

“Sekularisasi tidaklah dimaksudkan sebagai penerangan sekularisme, sebab “sekularisme adalah nama sebuah ideologi, sebuah pandangan dunia tertutup yang baru yang berfungsi sangat mirip dengan agama”. Dalam hal ini, yang dimaksud ialah setiap bentuk “perkembangan yang membebaskan”. Proses pembebasan ini diperlukan Karena umat Islam, akibat perjalanan sejarahnya sendiri, tidak sanggup lagi membedakan nilai-nilai yang disangkanya Islamis, yaitu mana yang *transcendental* dan mana yang *temporal*” (Rahardjo 1994: 19).

Sekalipun menolak keras paham sekularisme, ia tetap dianggap telah berubah karena menganjurkan sekularisasi sebagai salah satu bentuk liberalisasi atau pembebasan terhadap pandangan-pandangan keliru yang telah mapan.

Disadari atau tidak, sesungguhnya kita tidak bisa melupakan nama Ahmad Syafii Maarif sebagai tokoh pembaru pemikiran dalam Islam Indonesia. Tulisan-tulisannya sarat dengan gagasan-gagasan segar pembaruan untuk mengatasi jurang antara ketentuan-ketentuan baku dalam Islam dengan tuntutan dunia masa kini. Salah satu sumber yang dapat menjelaskan posisinya selaku seorang pemikir pembaruan dalam Islam Indonesia adalah bukunya yang merupakan kumpulan beberapa tulisan, berjudul *Peta Bumi Intelektualisme Islam di Indonesia* (1993).

Mengutip Manzooruddin Ahmed, intelektual Muslim terkenal dari Pakistan dalam bukunya, *Islamic Political System in the Modern Age: Theory and Practice* (1983) yang menyatakan adanya pergumulan universalisme Islam dengan rasisme kearaban yang didasarkan pada hadis-hadis politik yang saling bertentangan. Maarif berkata bahwa Indonesia juga tidak terlepas dari pemikiran Islam dengan bias latar belakang sosio-kultural tertentu. Misalnya, dengan adanya ungkapan “mempribumisasikan” Islam dan pernyataan bahwa Islam *compatible* (mampu hidup bersama) dengan modernitas. Menurutnya, membela eksistensi Islam dengan cara seperti ini berbahaya kecuali jika diikuti dengan munculnya pemikiran-pemikiran Islam yang mendasar, jujur, dan berwawasan universal dengan watak Islam itu sendiri. Masalahnya, kemampuan umat Islam untuk lebih independen dalam berpikir belum memadai, sementara orisinalitas dalam menafsirkan Islam di Indonesia memerlukan terobosan baru untuk sebuah *intellectual breakthrough* yang bernilai strategis dalam proses penyiapan masa depan yang lebih adil, ramah, egaliter, dan islami (Maarif 1993: 40-41).

Lebih lanjut ia menjelaskan,

“Sah saja jika pemikiran Islam 1980-an atau awal 1990-an meramu *ingrediennya* dari oriental *despotism* (meminjam ungkapan Hegel) dan demokrasi liberal, asalkan tetap bersikap sangat kritis. Sebab, kepedulian terhadap masalah-masalah kemanusiaan yang lebih besar jangan sampai dihancurkan oleh debat-debat klasik antara Sunni dan Syia’ah. Fanatisme berlebihan kepada salah satunya merupakan bayangan dari

perbudakan intelektualisme yang berakibat kehilangan visi untuk menciptakan pilar-pilar peradaban alternatif bagi masa depan umat manusia” (Maarif 1993: 42).

Bagi Maarif, salah satu tuntutan gerakan modern Islam yang bersifat strategis adalah perlunya merumuskan filsafat ilmu, di mana ayat-ayat *qauliyah* (wahyu) dan ayat-ayat *kauniyah* (sistem kosmos) adalah manifestasi dari Dzat Yang Mahaunik, Esa, dan sumber dari kesemestaan ini. Sayangnya, umat Islam di Indonesia dan seluruh dunia belum berbuat maksimal, karena terlalu lama tidak biasa berpikir keras, kontemplatif, dan mendasar. Terlebih di dunia Sunni khususnya, belajar filsafat adalah kerja yang terkutuk selama berabad-abad. Untunglah kemudian Al-Afghani, bapak gerakan modern dalam pemikiran Islam, pada akhir abad ke-19 mengenalkan kembali filsafat ke dunia Islam melalui Al-Azhar, sekalipun awalnya mendapat perlawanan keras dari para ulama. Terobosan pemikirannya kemudian dirumuskan secara sistematis oleh muridnya, Muhammad Abduh. Islam Indonesia banyak dipengaruhi oleh pemikiran Abduh, khususnya yang bercorak non-mazhab dan semangat kembali kepada sumber Islam yang paling otentik: Al-Quran dan Sunnah (Maarif 1993: 117).

Maarif mungkin termasuk salah seorang peminat pemikiran-pemikiran Fazlur Rahman, intelektual Muslim asal Pakistan yang kemudian berkiprah dalam dunia akademis Amerika. Rahman (Maarif 1993: 135) menyatakan keyakinannya bahwa Islam dapat ditawarkan sebagai dasar peradaban alternatif bagi masa depan dunia jika dipahami dengan benar, sekalipun umat Islam belum siap untuk itu. Bagaimanapun, ia tetap mengajak umat Islam menempuh cara berpikir radikal untuk menangkap ruh Al-Quran dengan cara mempelajarinya dan kemudian menimbang situasi masa lalu dan sekarang. Menurutnya, tembok-tembok konservatisme tebal dan kuat harus dirubuhkan jika Islam ingin ditegakkan secara berwibawa dalam kehidupan modern.

Bagi Rahman, tanpa suatu metodologi yang tepat dalam memahami Islam dan seluruh pesannya, orang akan sulit menangkap secara jelas dan tajam kaitan antara fondasi teologis dengan persoalan dan nilai praktis kemanusiaan dalam kehidupan kolektif. Oleh karena itu, jawaban bagi masa depan Islam yang diharapkan itu mungkin terletak pada neo-modernisme Islam, yaitu modernism Islam plus metodologi yang mantap dan benar untuk memahani Al-Quran dan Sunnah Nabi

dalam perspektif sosio-historis. Oleh sebab itu pula ia berkali-kali menegaskan bahwa Al-Quran harus dijadikan pedoman pertama dan utama dalam memahami Islam (138). Baginya, cita-cita moral (*moral ideals*) Al-Quran harus ditangkap lebih dulu sebelum merumuskan sutau ketentuan hukum yang bersifat positif (Maarif 1993: 140).

Nama lain yang tidak mungkin ditinggalkan dalam kancah pemikiran reformis Islam di Indonesia adalah Abdurrahman Wahid, akrab dengan sapaan Gus Dur. Terlebih, ia dipandang sebagai guru bangsa oleh banyak kalangan, termasuk oleh Nurcholish Madjid. Kapasitasnya sebagai guru bangsa di samping Ahmad Syafii Maarif juga dinyatakan oleh Azyumardi Azra dalam suatu forum pertemuan sepuluh tahun intelektual publik Asia (*Asian Public Intellectual*) di Manila pada November 2009 di bawah organisasi *The Nippon Foundation*.

Ciri pemikiran Gus Dur yang khas adalah penentangannya yang kuat terhadap formalisasi, ideologisasi, dan syari'atisasi Islam. Misalnya, ia menafsirkan perkataan "*silmi*" dalam ayat Al-Quran yang berbunyi "*udkhuluu fi al silmi kaffah*" dengan "perdamaian", berbeda dengan para pendukung Islam formalis yang menafsirkannya dengan "Islami". Di mata Gus Dur, kejayaan Islam justru terletak pada kemampuan agama ini untuk berkembang secara kultural (Anwar 2006: xv).

Masih tentang formalisasi, Gus Dur juga menolak ideologisasi karena tidak sesuai dengan perkembangan Islam di Indonesia yang menjadi "negerinya kaum Muslim moderat", dan karena mudah mendorong umat Islam kepada upaya politis yang mengarah pada penafsiran tekstual dan radikal terhadap teks-teks keagamaan (Anwar 2006: xv-xvi).

Di bagian bahasan ini, kiranya perlu juga dimunculkan suatu konsep yang seringkali disamakan dengan gerakan/ pemikiran Islam reformis dan radikal. Konsep tersebut adalah "fundamentalisme" yang terlanjur dipahami secara keliru.

Penggunaan istilah "fundamentalisme" mengandung sejumlah masalah, karena istilah tersebut pada dasarnya dipakai untuk aliran tertentu dalam dunia Kristen Protestan. Masalahnya, istilah "fundamentalis" atau versi Arabnya "*usuli*" dipakai banyak orang Muslim dalam arti berpegang pada landasan atau asas-asas agama. Dalam arti lain, sebutan "fundamentalis" dipakai untuk kaum reformis ala Jamaluddin

al-Afghani, Muhammad Abduh, Rashid Ridha, dan Abd al-Hamid b. Badis (Meuleman 1997: 23)

Lebih jelasnya, dikatakan bahwa fundamenlisme dalam konteks Muslim tampak sebagai sesuatu yang sangat *elusif* atau sulit dipahami. Istilah tersebut berasal dari konteks budaya dan agama yang menegaskan keyakinan pada kebenaran literer *Bible*, yaitu perlawanan terhadap ilmu pnetgetahuan sekuler, khususnya teori evolusi Darwin (Bruinessen 1997: 65).

Dalam Islam, kebanyakan gerakan fundamentalis mengklaim diri sebagai penerus langsung dari tradisi intelektual fundamentalisme Ahmad bin Hanbal, Ibnu Taimiyah, dan Muhammad bin Abdul Wahab. Akar intelektual ini muncul lebih dahulu daripada modernitas. Oleh sebab itu tidak dapat diartikan sebagai bentuk perlawanan terhadap modernitas sebagaimana tuduhan pengikut aliran modernisasi. Lebih dari itu, banyak kelompok fundamentalis menggunakan produk-produk sains dan teknologi mutakhir (Bruinessen 1997: 67-68).

PENUTUP

Judul buku dan judul masing-masing bab secara jelas menegaskan bahwa buku ini sangat penting dan menarik. Di dalamnya terdapat berbagai penafsiran radikal dalam upaya mereformasi pemikiran tentang Islam dan kelompok-kelompok pendukungnya. Penafsiran ini antara lain bagian dari cara orang menunjukkan semangat anti Barat.

Wacana Islam reformis dalam buku ini mempunyai signifikansi yang kuat bagi Indonesia. Setidaknya ada dua alasan yang dapat diberikan. *Pertama*, Indonesia sebagai negara bangsa (*nation state*) memiliki penduduk mayoritas Muslim dan merupakan negeri berpenduduk Muslim terbesar di dunia. *Kedua*, Indonesia sejak awal abad ke-20 sudah terlibat dalam arus wacana gerakan Islam reformis secara intensif. Malah, kini tampak makin meluas cakupan komunitas sasarannya, makin dinamis sifat gerakannya, dan makin liberal visinya. Isu yang diwacanakan pun makin dekat persinggungannya dengan tema sentral modernisme, seperti isu tentang hak azasi manusia, kebebasan beragama/ berkeyakinan, hak minoritas, kesetaraan jender dan hak-hak perempuan. Sebaliknya, wacana tentang tema-tema klasik, seperti

keimanan dan praktik ibadah yang menyimpang, yang oleh reformis dianggap tahyul, *khurafat*, dan *bid'ah*, kehilangan urgensinya dan karena itu mulai ditinggalkan.

Dalam buku ini ada satu tulisan tentang pembaruan pemikiran dalam Islam Indonesia, yang menunjukkan pentingnya peranan pemikir Islam reformis Indonesia dalam dunia Islam, sekalipun pemikiran mereka banyak dipengaruhi oleh pemikiran reformis di negeri Islam yang lain.

Pelajaran yang dapat dipetik dari buku ini adalah, bahwa penjajahan asing yang dialami Indonesia sebagaimana juga yang dialami oleh negeri-negeri dalam dunia Islam yang lain, lebih disebabkan karena situasi stagnasi, kelemahan persenjataan, dan keterbelakangan ilmu pengetahuan, sekalipun di sisi lain penjajahan asing juga turut mengambil bagian dalam menyadarkan masyarakat Muslim akan pentingnya pembaruan, khususnya para pemikir reformis.

Selanjutnya, melalui buku ini kita pun makin menyadari bahwa telah terjadi pergeseran tujuan murni/ asli wacana reformis di dunia Islam, termasuk di Indonesia. Dari keinginan untuk menghadirkan Islam sebagai agama yang cocok dengan modernisme dan mampu memenuhi semua kebutuhan masyarakatnya (*rahmatan li al- 'alamin*), kepada kecenderungan politik atau orientasi kekuasaan, sekalipun orientasi kekuasaan itu belum tentu salah. Dalam konteks Indonesia, orientasi politik kekuasaan para pemimpin dan pemikir Islam reformis Muhammad Natsir dengan Partai Masyumi dan KH Ahmad Sjaichu dengan Partai Nahdhatul Ulama (NU), ingin menghadirkan Islam sebagai agama rahmat bagi semua.

Pesan kuat dari buku ini sebagaimana dinyatakan oleh editornya, ialah untuk mendorong kemajuan dan penyebaran pengetahuan dengan memajukan pendidikan, perdamaian internasional, dan pemahaman tentang Islam sebagai suatu agama bagi kehidupan bermasyarakat dan bernegara. Selain itu, untuk meningkatkan pengetahuan publik tentang keberagaman pemikiran, budaya, sejarah dan masyarakat Islam, termasuk yang berada di Barat. Sebab, dunia Barat tidak tertarik dengan wacana Islam moderat dan reformis yang telah berkembang sedemikian rupa di dunia Islam. Terbitnya buku ini diharapkan dapat membuka mata Barat terhadap pemikir Islam reformis generasi baru melalui ide,

karya, dan aktivitas mereka, khususnya tentang isu-isu penting, seperti demokrasi, hak-hak azasi manusia, dan kebebasan berkeyakinan dan berekspresi yang diinterpretasikan dari sumber-sumber agama dan hukum Islam.

Pada akhirnya ingin disampaikan bahwa keunggulan dari buku ini terletak pada penggunaan tiga metode penulisan sekaligus, yaitu deskriptif, analitis, dan metode komparatif. Metode deskriptif digunakan untuk memberi suatu karya menarik yang biasanya tidak dikenal baik oleh mereka yang bukan akademisi. Metode analitis dipakai untuk menggambarkan pengalaman sejarah, sosio-ekonomi dan politik dalam membentuk ciri wacana Islam reformis masa kini sebagaimana terdapat dalam karya pemikir Islam reformis kontemporer dan karya reformis terdahulu yang ide-idenya masih berpengaruh hingga kini. Sedangkan dalam metode komparasi, semua penulis mengajukan sejumlah pertanyaan mendasar tentang metodologi, serta posisi mereka dalam isu-isu penting, seperti demokrasi, dan hak-hak azasi manusia.

Kekurangannya, jika boleh dikatakan demikian, bahwa Islam diletakkan oleh editornya dalam situasi lemah dan dilematis, antara keinginan untuk mempertahankan Islam yang murni (otentik) dengan kebutuhan pembaruan. Kejayaan Islam antara lain terlihat dari kehadiran ilmuwan-ilmuan Muslim ternama yang turut dikagumi dunia Barat, seperti Al Kindi, Al Farabi, Ibnu Sina, dan Ibnu Rusyd. Pada waktu yang bersamaan dunia Barat justru mengalami kemunduran hampir dalam semua aspek kehidupannya. Sebaliknya, yang ditonjolkan adalah kebangkitan kembali dunia Islam secara bertahap melalui pemikiran dan gerakan reformis setelah bertemu dengan modernisme Barat.

PUSTAKA ACUAN

- Abdullah, Taufik. 1987. *Islam dan Masyarakat Pantulan Sejarah Indonesia*. Jakarta: LP3ES.
- Ali, A. Mukti. 1997. "Agama, Moralitas dan Perkembangan Kontemporer," dalam Mukti Ali, et.al. *Agama Dalam Pergumulan Masyarakat Kontemporer*. Yogyakarta: PT Wacana Yogya.
- Azyumardi Azra. 1994. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*. Bandung: Penerbit Mizan.

- Burhani, Ahmad Najib. 1997. "Jaringan Intelektual Mua Muhammadiyah (JIMM): Pemberontakan Melawan Puritanisme dan Skriptualisme Persyarikatan". dalam Iman Tholkhah dan Neng Dara Affiah (eds.), 2005. *Gerakan Keislaman Pasca Orde Baru Upaya Merambah Dimensi Baru Islam*. Litbang Departemen Agama.
- Bruinessen, Martin van. 1997. "Fundamentalisme Islam: Sesuatu yang Harus Dipahami atau Dijelaskan" dalam Mukti Ali, et.al. *Agama Dalam Pergumulan Masyarakat Kontemporer*. Yogyakarta: PT Wacana Yogya.
- Maarif, Ahmad Syafii. 1993. *Peta Bumi Intelektualisme Islam*. Bandung: Mizan.
- Meuleman, Johan. 1997. "Sikap Islam Terhadap Perkembangan Kontemporer" dalam Mukti Ali, et.al., *Agama Dalam Pergumulan Masyarakat Kontemporer*. Yogyakarta: PT Wacana Yogya.
- Rahardjo, Dawam. 1994. "Islam dan Modernisasi: Catatan Atas Paham Sekularisasi Nurcholish Madjid", dalam Nurcholish Madjid, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*. Bandung: Penerbit Mizan, cet. VII.
- Anwar, M. Syafi'i. 2006. "Islamku, Islam Anda, Islam Kita mbingkai Potret Pemikiran Politik KH Abdurrahman Wahid". kata pengantar dalam Abdurrahman Wahid, *Islamku Islam Anda Islam Kita*. Jakarta: The Wahid Institute.
- <http://www.lintas.me/article/muhammadiyahunited.wordpress.com/sejarah-berdirinya-muhammadiyah/1>), diunggah pada tanggal 31 Januari 2012.

BIODATA PENULIS

Amin Mudzakkir

Amin Mudzakkir, lahir di Tasikmalaya, 27 Juli 1983. Menyelesaikan program sarjana di Jurusan Sejarah, Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta (2005) dan sekarang tercatat sebagai mahasiswa pascasarjana di Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara, Jakarta. Sejak 2006 sampai sekarang bekerja sebagai peneliti di Pusat Penelitian Sumber Daya Regional (PSDR) LIPI, Jakarta. Karya tulisnya diterbitkan di beberapa buku dan jurnal ilmiah, di antaranya tentang Ahmadiyah, masyarakat adat, perempuan, dan pekerja migran. Email: amin.mudzakkir@gmail.com

Amri Marzali

Adalah pensiun profesor antropologi sosiokultural pada Departemen Antropologi FISIP Universitas Indonesia. Kini bekerja sebagai Profesor Pelawat (*visiting professor*) di Akademi Pengajian Melayu, Universiti Malaya (2009-2012), sebelum itu profesor pelawat di ATMA Universiti Kebangsaan Malaysia (2007-2008). Sebelum itu juga pernah menjadi pensyarah pelawat di Jabatan Pengajian Melayu, Universiti Malaya (1975-1978) dan dosen tamu di Program Pascasarjana Sosiologi Pedesaan IPB (1994-1997). Ijazah doktorandus antropologi dicapai pada tahun 1973 melalui kuliah di Universitas Indonesia dan Universitas Gadjah Mada. MA dalam antropologi dicapai dari Australian National University (Canberra) pada tahun 1983, dan Ph.D dalam antropologi dari Boston University (USA) pada tahun 1992. Pada tahun 1998 menjadi *senior fellow* di International Institute for Asian Studies (Leiden).

Erni Budiwanti

Adalah antropologis lulusan dari Department of Anthropology & Sociology, Monash University, Australia tahun 1997 dan bekerja sebagai peneliti di PSDR-LIPI. Minat utamanya adalah mendalami

dinamika Islam dalam hubungannya dengan kultur masyarakat setempat, proses Islamisasi dan kontekstualisasi budaya, serta tentang aliran atau sekte keagamaan. Saat ini dia sedang mengembangkan studi tentang Walinisasi di Bali dan Lombok, serta peran masjid kuno dalam adat-istiadat lokal.

Ibnu Nazdir

Peneliti bidang Humaniora pada Pusat Penelitian Kemasyarakatan dan Kebudayaan (PMB-LIPI). Memperoleh gelar sarjana Antropologi Budaya di Universitas Gadjah Mada pada tahun 2010. Di luar bidang akademis, menulis beberapa esai budaya di beberapa media seperti *Esquire*, *Latitudes.nu*, *jarakpandang.net* dan beberapa media lain. Surel: ibnu.nadzir@gmail.com

Indriana Kartini

Peneliti pada Pusat Penelitian Politik (P2P) LIPI sejak 2003 hingga saat ini. Menyelesaikan pendidikan S1 di Jurusan Hubungan Internasional, Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik, Universitas Padjadjaran pada tahun 2002. Penulis melanjutkan studi S2 di University of Melbourne, Australia, dan memperoleh gelar Master of International Politics pada tahun 2008. Penulis juga aktif di *the Indonesian Society for Middle East Studies* (ISMES) dan berpartisipasi dalam *5th Asian Youth Workers Training Program* di Korea pada tahun 2011.

Kristianus

Adalah seorang pengajar tidak tetap pada Program Magister Ilmu Sosial Universitas Tanjungpura Pontianak. Pengajar pada Sekolah Tinggi Pastoral Pontianak. Saat ini menjadi Governance Specialist pada program Kehutanan dan Perubahan Iklim-USAID IFACS. Menyelesaikan pendidikan sarjana di Fakultas Pertanian Universitas Tanjungpura (1991), Program Pascasarjana Bidang Sosiologi Fakultas Ilmu Sosial dan Politik di universitas yang sama (2006). Program Doktor pada Institut Alam dan Tamadun Melayu (ATMA) Universiti Kebangsaan Malaysia (2011). Telah menulis beberapa buku, beberapa diantaranya; *Pemetaan Partisipatif Manual “Manjawat Kar Kampokng Diri”* sebagai referensi utama pemetaan partisipatif di Indonesia

(1995), bersama dengan Frank Momberg dan Martua Thomas Sirait, menulis “Participatory Mapping”; buku panduan untuk pelatih (1995), sebagai penulis dan editor “Peran Masyarakat dalam Tata Ruang” (1998), penulis dan editor “Pengelolaan Sumber Daya Alam Oleh Masyarakat” (1999), sebagai penulis dan editor “Forest and Reefs in the Control of Indigenous Communities” (2000), menulis buku “Sistem Pertanian Asli Masyarakat Adat Dayak” (2000), penulis buku DAYAK KANAYATN MENGGUGAT’, (2003), penulis buku Membangun Relasi Etnik; Pembelajaran Dari Beberapa Kampung di Kalimantan barat, (2005), penulis buku Pendidikan Anti Kekerasan Pada Anak dan Remaja; Konteks Kalimantan Barat, (2005), penulis buku Membangun Komitmen, Meniti Hari, Merajut Masa Depan. Panduan bagi pengembangan kepribadian anak dan remaja, (2005) dan penulis buku Upaya-Upaya Komunitas Multietnik dalam membangun kapasitas lokal untuk perdamaian di Kalimantan Barat, (2003). Tahun 2006. menerbitkan buku Merajut Damai, pembelajaran dari promosi pluralisme dan perdamaian di Bumi Kalimantan Barat, Pontianak. Tahun 2009. menerbitkan buku Orang Dayak dan Madura di Sebangki, dan tahun 2010 menulis buku berjudul Menemukan Jalan Transformasi Konflik di Kalimantan. Email: kristianusatok@gmail.com

Lilis Mulyani

Adalah Peneliti Madya di Puslit Kemasyarakatan dan Kebudayaan (PMB) LIPI. Menempuh pendidikan Ilmu Hukum di Fakultas Hukum Universitas Padjadjaran pada tahun 1994-1998, dilanjutkan dengan studi *Master of Public and International Law The University of Melbourne School of Law* Victoria Australia pada tahun 2003-2004. Pernah menjadi peneliti di The Habibie Center (2006-2010). Saat ini aktif meneliti dan menulis dengan bidang kekhususan yang didalamnya yaitu hukum dan masyarakat, hukum hak asasi manusia, hukum pengelolaan sumber daya agraria, institusi hukum, dan metodologi hukum. Selain laporan penelitian khusus yang diterbitkan LIPI, di antara publikasi yang telah dibuatnya adalah *Kisruh Peraturan Daerah: Mengurai Masalah dan Solusinya* (bersama R. Siti Zuhro dan Fitria) diterbitkan oleh Penerbit Ombak 2010; *Implikasi Hukum Pembentukan Kawasan Ekonomi Khusus di Batam, Bintan dan Karimun* (Eds. Syarif Hidayat) tahun 2010; *Women and Work in Indonesia*, Book Review yang terbit di Jurnal Internasional *Asian Ethnicity* Volume 10 tahun 2009; *Globalization*

and Poverty Revisited: Intensified Inequality and the Symptom of Ethnic Conflict in Indonesia, diterbitkan dalam *Tamkang Journal of International Affairs*, Tamkang University Taiwan, bulan January 2009.

M. Azzam Manan

Muhammad Fakhry Ghafur

