



MASYARAKAT INDONESIA
MAJALAH ILMU-ILMU SOSIAL INDONESIA

VOLUME 43

NOMOR 2, DESEMBER 2017

DAFTAR ISI

<p>DRAMA PERAMPASAN YANG DIBAYANGKAN: MORALITAS TIMBAL-BALIK DAN PERSONIFIKASI RELASI-RELASI IMPERSONAL DALAM ARTIKULASI IDENTITAS ORANG ASLI PASCA-ORDE BARU Geger Riyanto.....</p>	151-162
<p>DARI REPRESI POLITIK KE JERATAN KAPITAL: PRAKTIK SWASENSOR DI HARIAN <i>KOMPAS</i> DALAM MEWACANAKAN TOLERANSI BERAGAMA Ahmad Arif.....</p>	163-182
<p>KEBANGKITAN TRADISI DI YOGYAKARTA Fadel Basrianto.....</p>	183-195
<p><i>CHINESE INDONESIANS AND CHINA-INDONESIA RELATIONS: A JUXTAPOSITION OF IDENTITY AND POLITICS</i> Thung Ju Lan.....</p>	197-206
<p>MULTIKULTURALISME: BELAJAR DARI MASYARAKAT PERDESAAN Robert Siburian.....</p>	207-220
<p>MENEGUHKAN KEMBALI KEBERAGAMAN INDONESIA Sudarto.....</p>	221-232
<p>IMPLIKASI GLOBALISASI DALAM POLA KEKERASAN SEKTARIANISME DI INDONESIA Bintang Indra Wibisono dan Rommel Utungga Pasopati.....</p>	233-245
<p>RINGKASAN DISERTASI HARMONI DAN KETAHANAN KULTURAL DALAM TRADISI LISAN <i>TYARKA</i> DI KEPULAUAN BABAR, MALUKU BARAT DAYA Mariana Lewier.....</p>	247-259
<p>RINGKASAN DISERTASI KELANJUTAN TRADISI LISAN <i>MADDOJA BINE</i> DALAM KONTEKS PERUBAHAN SOSIAL MASYARAKAT BUGIS A. Sulkarnaen.....</p>	261-274



MASYARAKAT INDONESIA

MAJALAH ILMU-ILMU SOSIAL INDONESIA

VOLUME 43

NOMOR 2, DESEMBER 2017

DDC: 303.4**Geger Riyanto****DRAMA PERAMPASAN YANG DIBAYANGKAN: MORALITAS TIMBAL-BALIK DAN PERSONIFIKASI RELASI-RELASI IMPERSONAL DALAM ARTIKULASI IDENTITAS ORANG ASLI PASCA-ORDE BARU**

Masyarakat Indonesia, Vol. 43 (2) Desember 2017: 151-162

ABSTRAK

Periode pasca-Orde Baru menjadi saksi kebangkitan wacana identitas asli di berbagai lini kehidupan sosial di Indonesia. Seiring keaslian acap mendasari klaim, perjuangan, atau perlindungan kepemilikan sumber daya pusparagam kelompok, gagasan bahwa wacana identitas direkacipta dan dimanipulasi demi menandakan kontrol atas sumber daya menjadi lazim kita jumpai. Namun, artikel ini hendak memperlihatkan, intuisi moral dan pengumpamaan juga mempunyai andil yang berarti dalam memungkinkan manuver-manuver identitas asli. Terlepas kesempatan-kesempatan mengamankan sumber daya tak bisa ditampik mendorong pihak-pihak untuk mengidentifikasi diri sebagai orang asli, narasi hak orang asli dirampas oleh orang luar senantiasa mengiringi retorika-retorika kelompok identitas asli. Dengan mempersonifikasi sekaligus menyederhanakan entitas impersonal seperti perusahaan, negara, pendatang menjadi insan khayali yang melanggar obligasi moralnya dengan merampas apa yang sejatinya dimiliki kelompok asli, yang sama-sama dibayangkan sebagai insan khayali, narasi kepemilikan primordial memiliki kekuatan menggugah, menyatukan para anggota maupun mengundang respons pihak-pihak lain. Lebih jauh, hal ini juga menjadi pijakan struktur yang mengikat dan menata tindakan-tindakan para insan yang terlibat di dalamnya. Aturan, lembaga, maupun manuver para aktor harus direalisasikan mematuhi logika diskursifnya.

Kata kunci: kepemilikan primordial, rekacipta identitas, identitas asli, moralitas, timbal-balik**DDC: 306.2****Ahmad Arif****DARI REPRESI POLITIK KE JERATAN KAPITAL: PRAKTIK SWASENSOR DI HARIAN *KOMPAS* DALAM MEWACANAKAN TOLERANSI BERAGAMA**

Masyarakat Indonesia, Vol. 43 (2) Desember 2017: 163-182

ABSTRAK

Tulisan ini bertujuan untuk memahami sikap harian *Kompas* dalam memberitakan persoalan kebebasan beragama dan toleransi, dua unsur penting dalam kehidupan demokrasi. Untuk menggali permasalahan tersebut, pertama-tama penulis menganalisis pemberitaan kasus Saeni, pedagang makanan yang

dagangannya disita Satuan Polisi Pamong Praja Kota Serang, Banten karena berjualan di bulan Ramadhan. Berita di harian *Kompas* tentang ini kemudian mendapat protes dari Forum Pembela Islam. Sejak itu koran ini tidak memberitakannya lagi. Hasil penelitian menunjukkan bahwa kasus ini sudah terjadi berulang yang menunjukkan setelah era Reformasi, harian *Kompas* tetap mempertahankan praktik swasensor dalam pemberitaan mereka terkait isu-isu agama. Temuan ini melengkapi penelitian sebelumnya, bahwa setelah jatuhnya Orde Baru pada tahun 1998, media di Indonesia belum sepenuhnya bebas terkait perannya dalam proses demokratisasi (Nugroho, 2012; Lim, 2011; Tapsell, 2012; dan Haryanto, 2011; Steele, 2011). Swasensor yang telah menjadi habitus media ini sejak Orde Baru terus dipertahankan sekalipun arenanya telah berubah. Jika dulu swasensor dilakukan dalam rangka menyasati represi Orde Baru, saat ini hal itu dilakukan demi melayani kepentingan bisnis media dan kelompok usahanya.

Kata kunci: kebebasan beragama, toleransi, media, swasensor, ekonomi politik

DDC: 306

Fadel Basrianto

KEBANGKITAN TRADISI DI YOGYAKARTA

Masyarakat Indonesia, Vol. 43 (2) Desember 2017: 183-195

ABSTRAK

Tulisan ini adalah sebuah deskripsi dan analisis tentang gerakan kebangkitan tradisi di Yogyakarta pasca runtuhnya Orde Baru. Kebangkitan tradisi tersebut didorong oleh keinginan kelompok konservatif di Yogyakarta untuk menegakkan kembali hegemoni kultural Jawa di Yogyakarta. Kebangkitan tradisi di Yogyakarta memiliki corak yang berbeda dengan kebangkitan adat di daerah luar Jawa. Di Yogyakarta kebangkitan adat ditandai dengan keberadaan milisi tradisi yang bertugas untuk menundukkan para pendatang yang tidak mau tunduk dengan adat istiadat setempat dengan cara penundukan terhadap para pendatang dilakukan mulai dari cara yang halus hingga dengan cara yang kasar. Tulisan ini merupakan sari dari kajian lapangan dan analisis kepustakaan dan media.

Kata Kunci: kebangkitan tradisi, Paksi Katon, dan Daerah Istimewa Yogyakarta

DDC:305.8

Thung Ju Lan

ORANG INDONESIA KETURUNAN TIONGHOA DAN HUBUNGAN INDONESIA-TIONGKOK: PENJAJARAN ANTARA IDENTITAS DAN POLITIK

Masyarakat Indonesia, Vol. 43 (2) Desember 2017: 197-206

ABSTRAK

Tulisan ini membahas berbagai kemungkinan posisi etnik Tionghoa dalam kerangka sosial-politik dan kultural nasionalisme Indonesia dan globalisme kontemporer. Sebagaimana ditunjukkan oleh sejarah, posisi etnik Tionghoa di Indonesia seringkali ditentukan oleh interaksi antara Tiongkok dan Indonesia dalam konteks global. Dampak dari peristiwa tragis 1965, yang dikenal sebagai kudeta yang gagal dari Partai Komunis Indonesia, terhadap etnik Tionghoa merupakan contoh yang paling jelas dari posisi mereka yang tidak pasti tersebut. Hari ini kita menghadapi meningkatnya pengaruh Tiongkok secara global yang diikuti dengan menguatnya hubungan bilateral antara Tiongkok dan Indonesia di berbagai bidang. 'Diplomasi baru' Tiongkok telah mengubah cara negara-negara tetangganya memandang Beijing (Peking) dan komunitas-komunitas diaspora Cina yang sebelumnya dikenal sebagai 'orang Cina yang tinggal di luar negeri'. Sebagai bagian dari komunitas diaspora, etnik Tionghoa di Indonesia harus berurusan dengan apa yang disebut Nira Yuval Davis sebagai "kewarganegaraan berbagai skala: transnasional,

nasional, dan lokal”, yang menandakan suatu titik temu yang kritis antara tanah air, kewarganegaraan, dan tempat tinggal.

Kata Kunci: Etnik Tionghoa, hubungan Tiongkok-Indonesia, identitas dan politik.

DDC: 302.4

Robert Siburian

MULTIKULTURALISME: BELAJAR DARI MASYARAKAT PERDESAAN

Masyarakat Indonesia, Vol. 43 (2) Desember 2017: 207-220

ABSTRAK

Tulisan ini menjelaskan implementasi multikulturalisme oleh masyarakat yang bermukim di Desa Kerta Buana. Nilai-nilai multikulturalisme itu telah diterapkan sejak pemerintah Indonesia menempatkan mereka di lokasi yang baru itu sebagai peserta transmigrasi. Implementasi dari nilai-nilai itu penting karena para transmigran di desa yang jauh dari asal mereka datang dari berbagai tempat dengan agama dan kebudayaan yang berbeda. Perbedaan itu berpotensi menciptakan konflik apabila gagal dikelola. Tokoh dari setiap kelompok masyarakat dan agama memahami perbedaan itu, sehingga mereka mendorong setiap kelompok agar dapat hidup bersama. Meskipun masyarakat di Desa Kerta Buana tidak memahami konsep multikulturalisme, secara tidak sadar bahwa nilai-nilai multikulturalisme itu sudah mereka aplikasikan dalam kehidupan sehari-hari. Lewat tulisan ini, kita dapat melihat masyarakat multikulturalisme di Desa Kerta Buana melalui kehidupan yang mereka jalani.

Kata Kunci: Multikulturalisme, nilai, transmigrasi, kebudayaan, agama, dan Desa Kerta Buana.

DDC:302.4

Sudarto

MENEGUHKAN KEMBALI KEBERAGAMAN INDONESIA

Masyarakat Indonesia, Vol. 43 (2) Desember 2017: 221-232

ABSTRAK

Fitur permanen demokrasi adalah keberagaman. Persoalan pokok dalam negara demokrasi adalah mengelola keberagaman tersebut dalam prinsip kesetaraan dan berkeadilan. Tidak bisa dipungkiri, Indonesia adalah negara majemuk dengan penduduk muslim terbesar di dunia. Pada satu sisi, Indonesia sedang dalam pematangan demokrasi. Pada sisi lain, Indonesia masih dihadapkan pada banyak tantangan dalam mengelola keberagaman. Problem kemajemukan di Indonesia disebabkan oleh tiga hal: Pertama, masih banyaknya regulasi yang diproduksi oleh negara yang pada esensinya justru menyulitkan pengelolaan keberagaman itu sendiri. Kedua, kurangnya tindakan perlindungan kebebasan beragama dan kepercayaan bagi masyarakat oleh aparat penegak hukum. Ketiga, dirasakan masih rapuhnya pondasi toleransi di dalam tubuh masyarakat itu sendiri. Ketiga akar masalah tersebut memiliki hubungan interkausal. Akibatnya, kelompok-kelompok non-mainstream yang menjadi komponen kemajemukan, terutama dari kalangan non-mainstream menjadi korban diskriminasi, terutama komunitas agama lokal nusantara yang terjadi secara terstruktur, sistematis, dan masif. Persoalannya bagaimana mengelola kembali keberagaman Indonesia menurut prinsip kesetaraan dan berkeadilan bagi setiap warga negara, utamanya bagi komunitas agama lokal nusantara? Untuk menjawab pertanyaan besar tersebut, penulis menggunakan pendekatan “*Civic pluralism*” yang digunakan oleh Robert Hefner. Menurut Hefner, masyarakat dapat disebut *civic pluralist*, ketika anggota-anggotanya membuang jauh-jauh upaya atau niat untuk menekan atau mengurangi keberagaman (Hefner, 200,159). Tulisan ini bertujuan untuk menawarkan konsep pengelolaan keberagaman yang diharapkan dapat berkontribusi mengukuhkan kembali keberagaman Indonesia.

Kata kunci: agama lokal, agamaisasi, regulasi, pengelolaan keberagaman, restrukturisasi

DDC: 303.6

Bintang Indra Wibisono dan Rommel Utungga Pasopati

IMPLIKASI GLOBALISASI DALAM POLA KEKERASAN SEKTARIANISME DI INDONESIA

Masyarakat Indonesia, Vol. 43 (2) Desember 2017: 233-245

ABSTRAK

Dekade terakhir diwarnai kekerasan sektarian di Indonesia. Pada 2008, kekerasan terjadi atas kelompok Ahmadiyah di Cikeusik, Pandeglang dan di Manis Lor, Kuningan pada 2010. Kekerasan juga dialami kelompok Syiah di Bangil dan Sampang pada 2011 dan 2012. Beberapa peristiwa tersebut menunjukkan interaksi antara globalisasi dan identitas yang tidak selalu damai karena mengokohkan identitas dengan mengeksklusi hingga menerapkan kekerasan kepada liyan (other) dalam prosesnya. Terdapat tengara bahwa maraknya eksklusi hingga kekerasan tersebut terfasilitasi oleh globalisasi. Studi ini melihat kaitan tersebut dengan menganalisis bagaimana globalisasi memungkinkan pola kekerasan dalam sektarianisme di Indonesia. Globalisasi menjadi dasar studi ini terutama sebagai kondisi yang mempermudah arus informasi dan komunikasi. Dampaknya, individu menjadi lebih terbuka terhadap kemungkinan atau mencari sisi fundamental yang cenderung pasti. Penulis berargumen bahwa globalisasi juga memungkinkan peningkatan penyebaran kekerasan terhadap liyan daripada memunculkan toleransi dan kebersamaan. Hal ini bisa dilihat dari narasi kebencian yang dibentuk terhadap kelompok Ahmadiyah dan Syiah oleh kelompok konservatif. Dalam kesimpulan, globalisasi cenderung berlaku sebagai kondisi yang memungkinkan daripada aktor yang membentuk wacana. Terhadap pola kekerasan sektarianisme, globalisasi juga memungkinkan narasi kebencian makin tersebar hingga menjadikan kekerasan sebagai hal yang normal dalam penguatan identitas. Dengan kata lain, jauh dari pengakuan atas liyan, globalisasi nyatanya juga memungkinkan pelanggaran pola kekerasan sektarianisme di Indonesia.

Kata Kunci: globalisasi, kekerasan, liyan, narasi, sektarian

DDC: 306.4

Mariana Lewier

RINGKASAN DISERTASI

HARMONI DAN KETAHANAN KULTURAL DALAM TRADISI LISAN *TYARKA* DI KEPULAUAN BABAR, MALUKU BARAT DAYA

Masyarakat Indonesia, Vol. 43 (2) Desember 2017: 247-259

ABSTRAK

Tulisan ini mengungkapkan harmoni dan ketahanan kultural tradisi lisan *tyarka* di Kepulauan Babar Maluku Barat Daya sebagai suatu warisan budaya yang dilihat dari aspek kebahasaan dan pertunjukan, serta pemertahanan dan pewarisannya. Ketahanan atau kesintasan kultural dari aspek kebahasaan diperlihatkan melalui kreativitas produksi ekspresi puitik, sedangkan aspek pertunjukan dikaji berdasarkan situasi pertunjukan dan partisipasi penonton. Pemertahanan dan pewarisan *tyarka* diungkap dalam kaitan dengan memori kolektif masyarakat Babar. Tulisan ini merupakan hasil penelitian bertipe kualitatif dengan menggunakan metode etnografi. Data penelitian difokuskan pada pertunjukan *tyarka* dari Babar Timur dan Pulau Masela dengan tetap memperhatikan data *tyarka* dari pulau lainnya di Kepulauan Babar. Temuan yang diperoleh dari analisis kelisanan dan ekspresi puitika menunjukkan struktur dan komposisi *tyarka* yang memiliki pola perulangan baku dalam pluralitas bahasa tua di Kepulauan Babar. Pluralitas bahasa tua yang digunakan dan dapat dipahami oleh masyarakat adat Maluku Barat Daya menunjukkan harmoni kehidupan yang saling berterima. Struktur *tyarka* menggambarkan falsafah “pohon dan ujung” yang merupakan metofora kesintasannya. Sebagai sebuah pertunjukan ritual yang diyakini kesakralannya, tradisi

lisan *tyarka* mengalami perkembangan yang cukup signifikan setelah terbentuknya Kabupaten Maluku Barat Daya. Upaya untuk mempertahankan dan mewariskan *tyarka* menunjukkan sikap kepedulian yang didasari penghargaan dan penghormatan terhadap tradisi leluhur dalam kesinambungan antargenerasi. Hal ini menjadi suatu kekuatan kultural masyarakat Babar sebagai masyarakat kepulauan yang tetap menjaga kesatuan dan keterikatan secara adat.

Kata Kunci: harmoni dan ketahanan kultural, tradisi lisan, *Tyarka*, pewarisan, kesintasan kultural

DDC: 306.4

A. Sulkarnaen

RINGKASAN DISERTASI

KELANJUTAN TRADISI LISAN MADDOJA BINE DALAM KONTEKS PERUBAHAN SOSIAL MASYARAKAT BUGIS

Masyarakat Indonesia, Vol. 43 (2) Desember 2017: 261-274

ABSTRAK

Tulisan ini membahas kelanjutan tradisi *maddoja bine* dalam konteks perubahan sosial masyarakat Bugis. Secara harfiah *maddoja* berarti ‘begadang atau berjaga, tidak tidur’; *bine* berarti ‘benih.’ Petani yang melaksanakan *maddoja bine* akan berjaga di malam hari menunggu benih padi yang diperam, sebelum ditabur di persemaian keesokan harinya. Untuk mengisi waktu berjaga-jaga tersebut, diadakan *massureq*, yaitu pembacaan *Sureq La Galigo* dengan berlagu (resitasi). *Maddoja bine* merupakan salah satu tradisi *La Galigo* yang dilaksanakan sebagai bentuk penghormatan kepada Sangiang Serri (dewi padi). Dalam epos/mitos *La Galigo* diceritakan bahwa Sangiang Serri merupakan puteri Batara Guru. Pada mulanya pelaksanaan *maddoja bine* merupakan bagian dari ritual komunal dalam satu wanua (kampung). Pada saat itu pranata adat masih ada dan berfungsi. Perubahan sosial masyarakat Bugis berpengaruh terhadap pelaksanaan tradisi *maddoja bine*. Dari penelitian ini, didapatkan empat cara pelaksanaan *maddoja bine* di kalangan petani Bugis, yaitu 1) dilaksanakan secara perorangan disertai dengan *massureq*, 2) dilaksanakan secara perorangan dengan memasukkan unsur agama Islam (*barzanji*) dan tanpa disertai dengan pembacaan *Sureq La Galigo*, 3) dilaksanakan secara perorangan tanpa disertai dengan pembacaan *Sureq La Galigo*, 4) dilaksanakan secara kolektif atau komunal dengan disertai pembacaan *Sureq La Galigo*. Munculnya empat cara pelaksanaan *maddoja bine* ini tidak terlepas dari konteks sosial budaya masyarakat tempat dilaksanakannya tradisi tersebut. Keberlanjutan tradisi dipengaruhi oleh elemen-elemen eksternal dan internal (sistem pewarisan). Keberlanjutan tradisi merupakan cerminan kebermaknaan dari praktik budaya bagi komunitas pendukungnya.

Kata kunci: Bugis, kelanjutan tradisi, *maddoja bine*, perubahan sosial



MASYARAKAT INDONESIA

MAJALAH ILMU-ILMU SOSIAL INDONESIA

VOLUME 43

NOMOR 2, DESEMBER 2017

DDC: 303.4**Geger Riyanto**

AN IMAGINED DRAMA OF DEPRIVATION: RECIPROCAL MORALITY AND PERSONIFICATION OF IMPERSONAL RELATIONS IN ARTICULATION OF INDIGENOUS IDENTITY IN POST NEW ORDER

Masyarakat Indonesia, Vol. 43 (2) Desember 2017: 151-162

ABSTRACT

The post-New Order period witnessed the resurgence of the discourse of indigenous identity in various lines of social life in Indonesia. As authenticity often underlies the claims, struggles, or protection of resource ownership in the diverse groups, the notion that the discourse of identity is recreated and manipulated in order to emphasize control over resources becomes commonplace. However, this article would like to show that moral intuition and supposition also have a meaningful contribution in enabling indigenous identity maneuvers. Regardless of the chance of securing resources, undeniably encouraged the parties to identify themselves as indigenous, the narratives of indigenous people's rights are usurped by outsiders that constantly accompanying the rhetoric of the original identity group. By personalizing and simplifying impersonal entities such as corporations, states, immigrants become fictional human beings who violate their moral obligations by depriving what the original group actually possesses. As imagined as fictional human beings, primordial possession narrative has an evocative power that unifies members and invitee's response of other parties. Furthermore, it also serves as a foothold of structures that bind and organize the actions of the human beings that involved. The rules, institutions, and maneuvers of actors must be realized to comply with their discursive logic.

Keywords: *primordial ownership, identity recreated, indigenous identity, morality, reciprocal*

DDC: 306.2**Ahmad Arif**

FROM POLITICAL REPRESION TO CAPITAL TRAP: THE PRACTICES OF SELF-CENSORSHIP IN KOMPAS DAILYNEWS IN DISCOURSING RELIGIOUS TOLERANCE

Masyarakat Indonesia, Vol. 43 (2) Desember 2017: 163-182

ABSTRACT

This paper aims to understand the daily attitude of Kompas in preaching the issue of freedom of religion and tolerance, two important elements in the life of democracy. To explore the problem, the writer first analyzed the news of Saeni case, the food merchant that his merchandise was confiscated by the Civil Service Police Unit of Serang City, Banten for selling in Ramadan. News in Kompas daily about this

then got a protest from Forum Pembela Islam. Since then this newspaper did not preach it anymore. The results of this study indicate that this case has been repeated that after the Reformasi era, Kompas daily keeps the practice of self-censorship in their reporting on religious issues. These findings complement the previous study, that after the fall of the New Order in 1998, the media in Indonesia has not been entirely independent of its role in the democratization process (Nugroho, 2012; Lim, 2011; Tapsell, 2012; and Haryanto, 2011; Steele, 2011). The swasensor that has been the habitus of this media since the New Order continues to be maintained even though the arena has changed. If formerly self-censorship was done in order to deal with New Order repression, now it is done to serve the interests of media business and business groups.

Keywords: freedom of religion, tolerance, media, self-censorship, political economy.

DDC: 306

Fadel Basrianto

THE REVIVAL OF TRADITION IN YOGYAKARTA

Masyarakat Indonesia, Vol. 43 (2) Desember 2017: 183-195

ABSTRACT

This writing is based on a description and analysis on the movement of traditional revival in Yogyakarta in the post-New Order period. The revival of the tradition was driven by the conservative group's desire in Yogyakarta to reestablish Javanese cultural hegemony in Yogyakarta. This revival movement has a different style from the revival of adat in the out of Java. In Yogyakarta, the revival of adat is marked by the existence of some traditional militias tasked with subjugating the immigrants who not obey the Javanese customs. They conduct their mission toward immigrants from the subtle to the rough. This paper is the essence of field study and literature analysis and media.

Keywords: traditional revival, Paksi Katon and Yogyakarta special region

DDC:305.8

Thung Ju Lan

CHINESE INDONESIANS AND CHINA-INDONESIA RELATIONS: A JUXTAPOSITION OF IDENTITY AND POLITICS

Masyarakat Indonesia, Vol. 43 (2) Desember 2017: 197-206

ABSTRACT

In this paper, I would like to discuss various possibilities of Chinese Indonesian positions within the socio-political and cultural framework of Indonesian nationalism and contemporary globalism. As history has shown, the position of Chinese Indonesians is often determined by the interaction between China and Indonesia in the global context, and vice versa. The impact of 1965 tragic event -which is known as the Indonesian Communist Party's failed coup d'etat- on Chinese Indonesians is the clearest example of such a loose position. Today we face the growing power of China globally which is followed by the strengthened bilateral relations between China and Indonesia in various fields. China's "new diplomacy" has changed the way its neighbors view Beijing and Chinese diaspora communities which are previously known as "overseas Chinese". As part of a diasporic community, Chinese Indonesians might have to deal with what Nira Yuval Davies calls "multiscalar citizenship of transnational, national and local", signifying a critical juncture between homeland, citizenship and residency.

Keywords: Chinese Indonesians, China-Indonesia Relations, Identity and Politics

DDC: 302.4

Robert Siburian

MULTIKULTURALISM:LEARNING FROM RURAL COMMUNITY

Masyarakat Indonesia, Vol. 43 (2) Desember 2017: 207-220

ABSTRACT

Through this paper, I would like to explain how multiculturalism was implemented by the citizens in Kerta Buana village. The multiculturalism values had been implemented since the government of Indonesia located them at there. Those values of multiculturalism are important to be implemented because transmigrants who were allocated in Kerta Buana village came from various places and different religions and cultures, such as Hindu-Bali and Islam-Java came from Bali island, and Sasak-Lombok came from Lombok island. The differences had became a conflict potentation if those differences fail to be managed. Public figures of each society and religion group understood on the situation, so they pushed each their group to live together with other society. Although they did not know what multiculturalism was, the values of multiculturalism had been implemented by them. We can see the multiculturalism of community in Kerta Buana village through their everyday life.

Keywords: Multiculturalism, value, transmigration, culture, religion, and Kerta Buana Village.

DDC:302.4

Sudarto

REEMPOWERING OF INDONESIA DIVERSITY

Masyarakat Indonesia, Vol. 43 (2) Desember 2017: 221-232

ABSTRACT

The basic feature of democracy is diversity. So the main issue in democracy is how to manage the diversity according to the principles of equality and justice. In this regard, it is undeniable that Indonesia is a plural country with the largest Muslim population in the world. On the one hand Indonesia is in the maturation of democracy, but on the other hand Indonesia is still faced with many challenges in managing the diversity. The plurality of problems as described above is caused by the following: First, there are still many regulations produced by the state which in essence precisely complicate the management of the diversity itself. Included in this problem is the lack of protection of freedom of religion and belief by law enforcement officials. Second, the strong desire to dominate from dominant groups to smaller groups of quantities. Third, felt still fragile foundation of tolerance in society body itself. The three roots of the problem have an intercausal relationship. As a result, non-mainstream groups become victims of discrimination, especially local religious groups, which occur in a structured, widespread and systematic manner. The problem is how to rearrange the Indonesian religion according to the principles of equality and justice especially to the local religious groups of the archipelago? To answer the big question, the author uses civic pluralism approach offered by Robert W Hefner. According to Hefner, society can be called a civic pluralist, when each member throws away efforts to suppress and reduce diversity (Hefner, 2003, 195). This paper aims to offer the concept of diversity management that is expected to contribute to re-establish Indonesia's diversity.

Keywords: local religions, regulation, management of diversity, restructurization, and religionization

DDC: 303.6

Bintang Indra Wibisono, Rommel Utungga Pasopati

THE IMPLICATION OF GLOBALISATION IN PATTERN OF SECTARIAN VIOLENCE IN INDONESIA

Masyarakat Indonesia, Vol. 43 (2) Desember 2017: 233-245

ABSTRACT

The last decade was marked by sectarian violence in Indonesia. In 2008, violence occurred on Ahmadiyah groups in Cikeusik, Pandeglang and in Manis Lor, Kuningan in 2010. Violence also experienced by Shia groups in Bangil and Sampang in 2011 and 2012. Some of these events indicate the interaction between globalization and identity that is not always peaceful because it affirms identity by exclusion until applying violence to another in the process. There is a landmark that the rampant exclusion to violence is facilitated by globalization. This study looks at this link by analyzing how globalization allows for patterns of violence in sectarianism in Indonesia. Globalization forms the basis of this study primarily as a condition that facilitates the flow of information and communication. As a result, individuals become more open to the possibilities or find the fundamentally inclined side. The authors argue that globalization also enables an increase in the spread of violence against other rather than bringing tolerance and togetherness. This can be seen from the hate narratives formed against Ahmadiyya and Shiite groups by conservative groups. In conclusion, globalization tends to serve as enabling conditions rather than actors who form discourse. Against the pattern of sectarian violence, globalization also allows the narrative of hatred to spread into violence as normal in strengthening identity. In other words, far from acknowledging the truth, globalization in fact also enables subscribers to the pattern of sectarian violence in Indonesia.

Keywords : *globalisation, violence, other, narration, sectarian*

DDC: 306.4

Mariana Lewier

SUMMARY OF DISSERTATION

HARMONY AND THE CULTURAL SURVIVORSHIP OF ORAL TRADITION TYARKA IN BABAR ARCHIPELAGO, SOUTH WEST MOLLUCAS

Masyarakat Indonesia, Vol. 43 (2) Desember 2017: 247-259

ABSTRACT

This paper had been carried out to expose the cultural survivorship of oral tradition tyarka in Babar Archipelago, South West Mollucas as a cultural heritage based on its language aspect and performance, defense, and inheritance. The endurance or cultural survivorship of the linguistic aspect is expressed through the creativity of the production of poetic expression, while the performance aspect is examined based on the situation of the performance and audience participation. The defense and inheritance of the tyarka is revealed in connection with Babar's collective memory. This paper is the result of a qualitative research using an ethnography method. The data were focused on the tyarka performance in Eastern Babar and Masela Island without neglecting the others in Babar Archipelago. By analyzing the oral and poetic expression, it was found that the structure and composition of tyarka have repeating patterns in the old language plurality in Babar Archipelago. The plurality of old languages used and understood by the indigenous people of Southwest Maluku shows a mutually acceptable harmony of life. The structure of tyarka describes "tree and edge" philosophy which is its survival methaphore. As a ritual performances that are believed to be sacred, the oral tradition of tyarka have been developing significant after the formation of Southwest Maluku Regency. The endeavour to defend and inherit tyarka showed the concern and appreciation of the community toward their ancesor and its regeneration. This became a cultural force of the Babar community as an archipelago society that maintained unity and involvement.

Keywords: *harmony and cultural survivorship, oral tradition, Tyarka, inheritance*

DDC: 306.4

A. Sulkarnaen

SUMMARY OF DISSERTATION

THE CONTINUATION OF MADDOJA BINE TRADITION IN THE CONTEXT OF BUGIS SOCIETY SOCIAL CHANGE

Masyarakat Indonesia, Vol. 43 (2) Desember 2017: 261-274

ABSTRACT

This research examines the continuation of maddoja bine tradition in the context of Bugis society social change. Literally maddoja means staying up or waking, not sleeping; Bine means seed. Farmers who carry out maddoja bine will be waking at night watching the seeds of the rice, before sowing in the field on the next day. To fill the waking time massureq is held. It is the recital of Sureq La Galigo in song. Maddoja bine is one of La Galigo's traditions which is performed as a tribute to Sangiang Serri (goddess of rice). It is told in the epic / myth of La Galigo that Sangiang Serri is the daughter of Batara Guru. In the beginning, the implementation of maddoja bine was part of communal ritual in one wanua (kampung), when the customary institutions still remained and functioned. The social changes of Bugis society affect the implementation of maddoja bine tradition. This research finds four ways of the implementation of maddoja bine among Bugis farmers: 1) conducted individually accompanied by massureq, 2) carried out individually by incorporating elements of Islamic religion (barzanji) and without accompanying the reading of Sureq La Galigo, 3) carried out individually without accompanying the reading of Sureq La Galigo, 4) executed collectively or in communal accompanied by the recital of Sureq La Galigo. The emergence of four ways of implementing maddoja bine is inseparable from the socio-cultural context of the community in which the tradition is carried out. The sustainability of the tradition is influenced by external and internal elements (inheritance systems). The survival of the tradition is a reflection of the meaningfulness of cultural practice for its supporting community.

Keywords: Bugis, tradition sustainability, maddoja bine, social change.

DDC: 303.4

**DRAMA PERAMPASAN YANG DIBAYANGKAN: MORALITAS
TIMBAL-BALIK DAN PERSONIFIKASI RELASI-RELASI
IMPERSONAL DALAM ARTIKULASI IDENTITAS ORANG ASLI
PASCA-ORDE BARU**

***AN IMAGINED DRAMA OF DEPRIVATION:
RECIPROCAL MORALITY AND PERSONIFICATION OF
IMPERSONAL RELATIONS IN ARTICULATION OF INDIGENOUS
IDENTITY IN POST NEW ORDER***

Geger Riyanto

Mahasiswa Ph.D. bidang Etnologi, Universitas Heidelberg, Jerman

Email: geger255@gmail.com

ABSTRAK

Periode pasca-Orde Baru menjadi saksi kebangkitan wacana identitas asli di berbagai lini kehidupan sosial di Indonesia. Seiring keaslian acap mendasari klaim, perjuangan, atau perlindungan kepemilikan sumber daya pusparagam kelompok, gagasan bahwa wacana identitas direkaptasi dan dimanipulasi demi menandakan kontrol atas sumber daya menjadi lazim kita jumpai. Namun, artikel ini hendak memperlihatkan, intuisi moral dan pengumpamaan juga mempunyai andil yang berarti dalam memungkinkan manuver-manuver identitas asli. Terlepas kesempatan-kesempatan mengamankan sumber daya tak bisa ditampik mendorong pihak-pihak untuk mengidentifikasi diri sebagai orang asli, narasi hak orang asli dirampas oleh orang luar senantiasa mengiringi retorika-retorika kelompok identitas asli. Dengan mempersonifikasi sekaligus menyederhanakan entitas impersonal seperti perusahaan, negara, pendatang menjadi insan khayali yang melanggar obligasi moralnya dengan merampas apa yang sejatinya dimiliki kelompok asli, yang sama-sama dibayangkan sebagai insan khayali, narasi kepemilikan primordial memiliki kekuatan menggugah, menyatukan para anggota maupun mengundang respons pihak-pihak lain. Lebih jauh, hal ini juga menjadi pijakan struktur yang mengikat dan menata tindakan-tindakan para insan yang terlibat di dalamnya. Aturan, lembaga, maupun manuver para aktor harus direalisasikan mematuhi logika diskursifnya.

Kata kunci: kepemilikan primordial, rekaptasi identitas, identitas asli, moralitas, timbal-balik

ABSTRACT

The post-New Order period witnessed the resurgence of the discourse of indigenous identity in various lines of social life in Indonesia. As authenticity often underlies the claims, struggles, or protection of resource ownership in the diverse groups, the notion that the discourse of identity is recreated and manipulated in order to emphasize control over resources becomes commonplace. However, this article would like to show that moral intuition and supposition also have a meaningful contribution in enabling indigenous identity maneuvers. Regardless of the chance of securing resources, undeniably encouraged the parties to identify themselves as indigenous, the narratives of indigenous people's rights are usurped by outsiders that constantly accompanying the rhetoric of the original identity group. By personalizing and simplifying impersonal entities such as corporations, states, immigrants become fictional human beings who violate their moral obligations by depriving what the original group actually possesses. As imagined as fictional human beings, primordial possession narrative has an evocative power that unifies members and invitee's response of other parties. Furthermore, it also serves as a foothold of structures that bind and organize the actions of the human beings that involved. The rules, institutions, and maneuvers of actors must be realized to comply with their discursive logic.

Keywords: *primordial ownership, identity recreated, indigenous identity, morality, reciprocal*

PENDAHULUAN

Diskursus “orang asli” merupakan gagasan yang kini erat dengan manuver-manuver mobilisasi sosial maupun politik di Indonesia. Terlepas kekekatannya dengan “keotentikan,” “tradisionalitas,” serta “keselarasan,” keaslian menjadi sangat intim pula dengan “agresi,” “intimidasi,” dan “tuntutan keadilan.” Kerekatan-kerekatan ini tidak mengherankan. Dalam praktik yang merebak selepas Orde Baru, kita dapat melihat, identitas asli menjadi dalih kelompok lokal di mana-mana untuk memberdayakan diri. Ia dipakai sebagai dalih untuk memungut uang keamanan dari bisnis para pendatang (Bakker, 2016). Dalam momen-momen yang lebih heroik, identitas asli menjadi cara untuk membawakan diri ketika satu kelompok memperjuangkan haknya atas lahan lewat jalur hukum (Moniaga, 2007) atau terlibat bentrok klaim lahan dengan etnis lain (Bakker, 2015) atau perusahaan (Steinebach, 2013).

Menghadapi kenyataan yang demikian, tak heran bila kajian-kajian terhadap “orang asli” lantas mempunyai kecenderungan untuk membingkainya sebagai diskursus yang bertumpu pada dinamika kepentingan sosial serta politik aktual. Lebih-lebih, dalam perkembangan termutakhirnya, kita tak sulit menjumpai kelompok-kelompok ini menjalin relasi dengan elite politik, baik yang menduduki jabatan di pemerintahan daerah maupun yang menguasai jaringan-jaringan yang lebih tak kasat mata (Hadiz, 2010). Mereka pun tak menutup-nutupi keberadaannya sebagai massa yang siap dikerahkan ketika diperlukan. Mereka mengembangkan strategi-strategi untuk menggerakkan diri secara efektif dan tampil mengintimidasi. Sebagian yang lain seperti halnya Brigadir Manguni dan Komando Pertahanan Adat Dayak bahkan didesain memang sebagai kelompok paramiliter (Bakker, 2016).

Realitas yang nyaris telanjang ini mendorong para pengkaji diskursus adat dan identitas asli untuk memperlakukan keaslian sebagai klaim atau rekaan alih-alih warisan tak lekang dari masa lampau. Meskipun memang ada serenteng simbol yang mengiringi artikulasi adat dan keaslian terinspirasi dari masa silam, anasir-anasir tersebut hanya diingat secara selektif dan disusun mengikuti proyeksi tertentu yang dituntun oleh tujuan-tujuan pragmatis masa kini. Artikulasi identitas asli hanya dapat dipahami secara bernas bukannya ketika kita terpaku pada

simbol-simbol lokal atau masa silam itu sendiri melainkan ketika kita memperlakukannya sebagai wahana kepentingan dalam perguliran serta pergesekan kepentingan di antara sejumlah aktor memperebutkan kedudukan atau sumber daya berharga (bandingkan Keesing, 1989; Li, 2000; Tyson, 2010).

Sayangnya, pandangan yang demikian acap mengabaikan efek dari gagasan “orang asli” serta “kepemilikan primordial” itu sendiri. Sebagian terpaku melihat identitas sebagai eksese dari persengketaan-persengketaan strategis, tabir asap dari dinamika yang “lebih riil” namun terselubung (Keesing, 1992), dan luput memperhatikan arti penting dari imajinasi yang dibangkitkannya. Padahal, bila kita bandingkan kelompok-kelompok identitas asli yang memanfaatkan mobilisasi massa, intimidasi, atau kekerasan sebagai cara menunaikan tujuannya, satu kesamaan yang segera akan kita dapati adalah rata-rata membawakan dirinya sebagai gerakan “memperjuangkan keadilan.” Baik gerakan masyarakat di pedalaman merebut lahan mereka dari perusahaan, yang mungkin lebih mudah mengundang simpati kita, maupun pemerasan-pemerasan terhadap pedagang kecil yang, sebaliknya, rentan menggusarkan kita, kelompok pelakunya acap menegaskan bahwa tindakan mereka sekadar mengambil kembali apa yang sejatinya mereka miliki. Mereka merupakan pemilik asli yang hak-haknya direnggut pihak luar, entah perusahaan, pendatang, atau neoliberalisme, sehingga apa yang mereka lakukan merupakan perampasan kembali yang bukan lagi tak terhindarkan melainkan juga imperatif moral.

Dalam paper ini, saya melihat, gagasan orang asli serta kepemilikan primordial menyediakan motivasi yang penting halnya untuk keberlangsungan manuver politik kelompok-kelompok identitas asli itu sendiri. Timbal-balik atau resiprositas, sebagaimana sudah ditunjukkan oleh berbagai kajian (Mauss, 1954; Levi-Strauss, 1969; Sahlins, 1972), merupakan salah satu modus mendasar kita dalam menjalankan kehidupan sosial. Pengetahuan, skema berpikir, serta cara satu insan memperlakukan dan menempatkan insan lain, saya percaya, bertumpu pada bentuk hubungan timbal-balik yang berlangsung di antara mereka. Dengan membawakan diri sebagai orang asli yang dirampas kepemilikannya, atau tak memperoleh timbal-balik yang seharusnya dari hubungannya dengan insan lain, insan-insan yang

melakukannya akan mempermudah orang-orang untuk mengidentifikasinya dalam kehidupan sosial. Hal ini sendiri akan memungkinkannya untuk memiliki identitas kolektif yang pejal dalam sebuah formasi sosial. Namun, lebih jauh, artikulasi ini pun punya daya menggugah orang-orang untuk bertindak mengembalikan apa yang seharusnya menjadi milik pihak yang dirampas haknya atau, setidaknya, memaksa mereka merekognisi keterenggutan kelompok yang melekatkan dirinya dengan simbol-simbol keaslian bersangkutan.

Klaim orang asli serta kepemilikan primordial dalam dinamika politik kontemporer, artinya, bukan sekadar dampak dari manuver kelompok-kelompok pengusungnya atau tatanan yang membuka keleluasaan serta memberikan insentif baginya (Kristiansen, 2003). Gagasan keaslian mempunyai efek mengkristalisasi identitas, memobilisasi simpati, menagih rekognisi, dan dampak-dampak khasnya ini menjadikannya pada titik tertentu harus senantiasa dihadirkan agar suatu manuver politik ampuh digulirkan di ruang-ruang sosial yang ada. Pada tingkatan lebih lanjut, ia membentuk batasan-batasan yang terasa konkret sejauh apa para pelaku ranah sosial bersangkutan dapat bertindak dan aturan, lembaga, maupun manuver para aktor harus dibangun di atas logika diskursifnya. Saya berharap, paper ini akan memberikan gambaran yang argumentatif dari pandangan yang saya ajukan ini.

BUKAN DALIH BELAKA

Narasi orang asli yang direnggut hak kepemilikan asalnya sudah mengemuka di sejumlah lokalitas Indonesia sejak beberapa waktu. Namun, ekspresi ini baru merebak secara terbuka dan meluas sebagai bagian dari manuver-manuver dalam klaim sumber daya selepas Reformasi. Berdirinya Aliansi Masyarakat Adat Nusantara (AMAN) pada tahun 1999, dalam hal ini, acap dianggap sebagai salah satu tonggakunya. Pada kisaran kurun yang sama, di berbagai daerah bermunculan organisasi yang mengedepankan diri mewakili kelompok adat atau orang asli setempat. Di Kalimantan Barat, Dewan Adat Dayak dibentuk. Di Jakarta, Forum Betawi Rempug (FBR) serta Forum Kekerabatan Betawi (Forkabi) didirikan dan mengusung dirinya sebagai representasi orang-orang asli Jakarta. Di Bali, bahkan, milisi adat, yang akrab di daerah ini dengan nama

pecalang, dicetuskan dan diatur wewenangnya dengan Peraturan Daerah No. 3 Tahun 2001.

Saya bisa memahami anggapan bahwa AMAN beserta organisasi-organisasi adat lain mencuat dari kepentingan-kepentingan politik pada masanya yang diperkenankan realisasi serta artikulasinya oleh formasi sosial baru selepas kelengseran Orde Baru. Pecalang, dalam penelusuran yang lebih saksama, didahului oleh gugus tugas yang dibentuk guna menjaga keamanan konferensi PDIP pada 1998 di Bali dan memperoleh momentum seiring tergerusnya kekuasaan negara yang sebelumnya terpusat (Santikarma, 2004). Sementara itu, dalam syarat keanggotaan AMAN tertera gamblang bahwa anggotanya melingkupi:

Komunitas-komunitas yang hidup berdasarkan asal-usul leluhur secara turun-temurun di atas suatu wilayah adat, yang memiliki kedaulatan atas tanah dan kekayaan alam, kehidupan sosial budaya yang diatur oleh hukum adat, dan lembaga adat yang mengelola keberlangsungan kehidupan masyarakatnya.

Dengan penekanan yang sangat kentara pada “kedaulatan atas tanah” serta “kekayaan alam,” nampak bahwa apa yang menjadi perhatian utama mereka yang diekspektasikan menjadi anggota AMAN adalah sumber daya. Kehadiran kelompok-kelompok ini, artinya, bertautan erat dengan keberadaan sumber daya alam yang ada di daerah mereka, dan klaim keaslian menjadi sulit untuk tak dicurigai merupakan strategi untuk meyakinkan berbagai pihak, termasuk diri mereka sendiri, bahwa sumber daya tersebut merupakan hak asali mereka. Klaim yang mengisyaratkan tujuan pragmatis dari kelompok identitas asli ini sangat jamak kita temukan pada ekspresi-ekspresi mereka dalam merepresentasikan diri. Dalam selebaran yang disebar oleh Forkabi, mereka menandakan bahwa apa yang diinginkannya adalah memulihkan kedudukan orang-orang Betawi sebagai “the real owner of the island” (Brown & Wilson, 2007). Lantas, kala diwawancara oleh seorang peneliti, pimpinan Dewan Adat Dayak Kalimantan Timur memperkenalkan tanpa tedeng aling-aling kepada pewawancaranya bahwa “[k]ami adalah dewan adat komunitas Dayak asli ... Kami menentang eksploitasi tanah kami dan orang-orang kami oleh para elite di Jawa” (Bakker, 2015, 83).

Namun, terlepas klaim identitas asli serta kepemilikan primordial mencuat dari rekacipta dan

manipulasi simbol-simbol dengan kepentingannya yang relatif kasat mata, klaim semacam memiliki fungsi lebih dari sekadar sebagai selubung atau dalih. Apa yang mengukuhkan reputasi organisasi-organisasi berbasis identitas asli sekaligus menjadikannya diperhitungkan dalam kalkulasi politik adalah kapasitasnya memobilisasi massa untuk tindakan-tindakan yang tak selalu dianggap legal serta diakui sebagai kolektivitas yang utuh. Pengerahan massa dalam unjuk rasa pesanan elite lokal, partai, yang diakui oleh sejumlah perwakilan organisasi berbasis identitas asli memang mereka penuh (Laksana, 2008; Bakker, 2015), hanya dimungkinkan apabila mereka memiliki banyak anggota yang dapat digerakkan sewaktu-waktu. Demikian juga dengan kelihaiannya menarik uang dari pemilik-pemilik bisnis maupun “menawarkan diri” menjadi penjaga keamanan proyek-proyek instansi dan penjaga lahan-lahan parkir. Kecakapan-kecakapan yang vital untuk keberlangsungan organisasi-organisasi identitas lokal ini mensyaratkannya tampil mengintimidasi, siaga menggunakan kekerasan saat dibutuhkan, serta memiliki anggota yang dapat melakukannya

Untuk melakukan ini, narasi yang dikedepankan dalam praktik-praktik kelompok identitas asli ini memiliki faedah yang tak tergantikan. Ia menawarkan kepada mereka yang mau melibatkan diri dengannya perasaan heroik yang bermakna. Perasaan mulia, yang tak sering dianggap sama menentukannya dengan dinamika struktural yang lebih mendasar, pada praktiknya, menyumbang pada reproduksi tindakan-tindakan transgresif yang mengatasnamakan identitas asli maupun kelompok yang mengusungnya. Seorang anak muda yang tergabung dalam FBR, ambil saja, menegaskan bahwa FBR menyediakannya wadah untuk mempertahankan hak warga asli ibu kota (Brown & Wilson, 2007, 12). Lantas, di antara kawula belia di Bali, menjadi pecalang merupakan hal yang cukup didambakan. Menjadi pecalang, pasalnya, dianggap memberikan kepada mereka kekuasaan atas kelompok marginal yang kebanyakan merupakan pendatang dari luar Bali (Santikarma, 2004). Sementara itu, para patron dalam kelompok-kelompok semacam ini punya peluang untuk dianggap lebih dari sekadar pemegang otoritas di kelompok bersangkutan. Pendiri FBR, Kyai Fadlioli Muhi, di antara para pengagumnya adalah sosok jawara karena ia dianggap telah memperjuangkan nasib orang-

orang Betawi yang dipinggirkan di tanahnya sendiri (Fealy, 2008).

Narasi merenggut kembali hak milik asli ini memudahkan kelompok semacam hadir dalam pikiran publik maupun tampak memikat di antara mereka yang bersimpati dan berpotensi menjadi bagian darinya. Lebih jauh, di lingkup dalam kelompok bersangkutan wacana ini pun tak sebatas dihadirkan sebagai dalih. Ia menjadi narasi yang senantiasa dirujuk para anggotanya ketika mereka harus meyakinkan diri dengan kebernilaian dan kebenaran dari tindakan atau kelompoknya, terlebih dengan reputasi dari kelompoknya yang rekat dengan transgresi-transgresi dan mudah dipertanyakan legitimasinya. Anak muda FBR yang diwawancara Brown dan Wilson sempat menyampaikan bahwa bila mereka tak melakoni tindakan-tindakan mereka yang dikecam, komunitas etnisnya dapat hilang ditelan zaman. Mereka akan tergusur oleh orang-orang luar yang berdatangan. Menariknya, wawancara yang dilakukan dalam penelitian lain menuai tanggapan serupa. Sejumlah anggota FBR yang diwawancara pada waktu itu menegaskan bahwa mereka tak punya pilihan selain bergabung dengan FBR agar bisa hidup lebih layak di atas tanahnya sendiri yang dikuasai para pendatang (Laksana 2008). Apa yang ditandakan pimpinan Dewan Adat Dayak terkait cara-cara mereka untuk menegakkan tujuannya juga masih menggaungkan pandangan serupa. Negara, menurutnya, tak menjalankan kewajibannya untuk menyejahterakan masyarakat. Mereka harus turun tangan sendiri untuk memastikan orang-orang asli memperoleh haknya (Bakker, 2015).

Satu manfaat lagi yang boleh jadi paling krusial dari narasi kepemilikan primordial ini adalah ia menyediakan identitas bersama yang gamblang dengan menyederhanakan sedemikian rupa kenyataan aktual yang dihadapi para pelaku. Marjinalisasi, yang dianggap erat mendorong mobilisasi etnisitas dalam dinamika politik (misal Tasanaldy, 2012), saya kira, tidak dengan sendirinya mematri identitas di antara kelompok etnis yang lantas dengannya melakukan manuver-manuver untuk memberdayakan diri mereka. Marjinalisasi, pasalnya, adalah proses rumit yang melibatkan pusparagam aktor serta perguliran sejarah yang tak sebentar. Namun, dengan membayangkan bahwa kerentanan yang mereka alami dikarenakan adanya timbal-balik

yang tidak setara, bahwa kondisi mereka bukanlah dampak dari proses historis yang ruwet melainkan dampak dari tindakan-tindakan tidak bertanggung jawab segelintir agensi jahat, kompleksitas tersebut menjadi bukan hanya dapat dicerap melainkan juga mendorong tindakan-tindakan untuk memulihkan “ketidakadilan” yang terjadi.

Potret yang diperoleh Grace Tjandra Laksana (2008) dari percakapannya dengan sejumlah anak muda anggota FBR dapat menegaskan poin saya ini. Rudy, salah seorang dari mereka, bercerita bahwa rumah keluarganya dibeli oleh satu perusahaan sewaktu ia masih duduk di kelas tiga SD. Para pemukim setuju menjual rumahnya karena perusahaan menjanjikan mereka dapat bekerja di perusahaan nantinya. Hal tersebut tidak pernah terjadi. Perusahaan tersebut dianggap menyalahi janjinya. Terlepas masyarakat Kampung Lio yang diambil alih lahannya oleh perusahaan terdiri dari beragam kelompok etnis, rekan-rekan Rudy kala itu kontan menimpali dan menganggapnya sebagai ilustrasi keterpinggiran yang dialami orang-orang Betawi. Mereka merasa perusahaan dapat mengeruk keuntungan sebesar-besarnya sementara mereka hanya mendapati kampung halamannya tercemar. Dede, salah seorang kawan Rudy, bahkan langsung merasa cerita tersebut menegaskan nyatanya dominasi pendatang atas orang asli. “Bagaimana ceritanya orang asli kalah dengan pendatang?” tandasnya.

Kebetawian, dalam ilustrasi di atas, tidak serta-merta mengemuka kala orang-orang dari etnis bersangkutan termelaratkan secara ekonomi. Ia muncul ketika para pemuda, yang lantas tergabung dalam FBR, membayangkan kondisi mereka sebagai dampak dari keberadaan orang-orang luar yang secara maruk memperkaya diri di tanah mereka dan menyingkirkan mereka dari kampungnya sendiri. Batasan etnis itu sendiri, bahkan, nampak baru mengemuka ketika para pelaku membayangkan adanya pendatang-pendatang culas yang merampas hak mereka untuk hidup layak. Dengan abstraksi yang demikian, para pelaku dunia sosial nan beranekaragam susut menjadi tak lebih dari dua pihak. Yang menyingkirkan dan yang disingkirkan, yang merenggut dan direnggut. Ia menyelimuti kenyataan bahwa keterpurukan “kelompok asli” bersangkutan tak selamanya bersumber dari maksud buruk pihak-pihak asing melainkan dinamika sistemik yang tak digerakkan oleh satu-dua pihak belaka. Akan tetapi, logika

inilah yang memungkinkan satu konsepsi diri yang pejal dan berorientasi untuk memulihkan kesetimpalan hubungan timbal-balik rampung. Situasi ini, saya percaya, tak hanya berlaku pada kasus FBR yang diteliti Laksana (Couteau, 2002; Davidson, 2008).

Dengan demikian, saya kira, kita tak bisa menampik arti dari klaim identitas asli dan kepemilikan primordial dalam mengonstitusi manuver-manuver kelompok identitas asli. Tentu saja, kita tak akan pernah bisa mengesampingkan perubahan tatanan yang mengizinkan munculnya ekspresi-ekspresi ini. Keberadaan kelompok semacam secara jelas diuntungkan dengan membeludaknya populasi muda yang tak terjamin secara sosial serta rentan kehidupannya dan desentralisasi yang membuka peluang aktor-aktor lokal untuk brebut penghidupan, jabatan, serta sumber daya (Kristiansen, 2003; Yasih, 2017). Kendati demikian, menyitir Foucault (1988), sebuah teknologi pengaturan yang mengorientasikan para pelaku dari dalam diri juga dibutuhkan seiring perubahan pada konstelasi eksternal tersebut. Narasi kepemilikan primordial, dalam hal ini, menyediakan dorongan moral dan perasaan keberartian yang diperlukan untuk keberlangsungan kelompok semacam serta membakukan batasan etnis sebagai kenyataan yang meyakinkan.

MORALITAS TIMBAL-BALIK DAN PERSONIFIKASI RELASI-RELASI IMPERSONAL

Kita sudah melihat bagaimana ekspektasi moralistis akan adanya timbal-balik yang setara merupakan pemikat sekaligus pendorong bertindak yang kuat, dan memungkinkan politik identitas asli serta kepemilikan primordial memiliki bentuk sebagaimana yang kita jumpai hari-hari ini. Pertanyaan yang mungkin muncul pada titik ini adalah bagaimanakah asas timbal-balik ini pada dasarnya bekerja? Lantas, apakah asas timbal-balik yang menyangga manuver-manuver identitas asli berlaku sama dengan asas timbal-balik dalam kehidupan sosial lainnya?

Pertanyaan pertama, saya kira, dapat dijawab dengan merujuk tak lain pada kajian-kajian klasik dalam antropologi. Kajian paling diingat dalam bidang ini yang dilakukan dengan membandingkan pusparagam temuan dari masyarakat-masyarakat suku memperlihatkan bahwa kita senantiasa memiliki obligasi untuk mengembalikan apa

yang telah dihadiahkan kepada kita (Mauss, 1954, 4). Pemberian, bertentangan dengan pengertiannya sendiri, tak pernah benar-benar diberikan kepada penerimanya (Weiner 1992). Ia mempunyai kekuatan menagih orang untuk selalu mengembalikannya. Kajian-kajian perbandingan lebih jauh memperlihatkan bahwa asas ini mendikte kehidupan sosial secara meluas (Levi-Strauss, 1969; Sahlins, 1972). Dampak-dampaknya, khususnya bagaimana ia menentukan kedudukan sang pemberi dan sang penerima (Bourdieu, 1977; Parry, 1986; Munn, 1992), juga sangat menentukan dalam dinamika-dinamika kehidupan bersama.

Apa yang terjadi ketika obligasi ini tidak dijalankan atau dilanggar, pertanyaannya? Ketika sesuatu yang seharusnya merupakan milik seseorang justru direnggut dari pemilikinya? Keseimbangan akan dianggap terganggu (Rosaldo, 1977). Pihak yang tidak menerima apa-apa atau menjadi korban perampasan akan terdorong untuk memperoleh timbal-balik atas apa yang terlepas dari kepemilikannya (Sahlins, 1972). Pada beberapa tradisi masyarakat suku, ia bahkan memperoleh hak atau pembenaran untuk merenggutnya kembali (Hoskins 1987), termasuk dari pihak ketiga yang tak terlibat dalam dinamika timbal-balik bersangkutan (Barnes 1989).

Sejauh dari apa yang sudah terpapar dalam paper ini, nampak bahwa klaim-klaim kepemilikan primordial yang diajukan kelompok identitas asli memang dimungkinkan karena keberlakuan asas timbal-balik ini. Keakraban kita dengan bentuk pertukaran yang demikian melanggengkan pada diri kita kecenderungan untuk menyederhanakan relasi-relasi sosial yang bergulir sebagai hubungan timbal-balik antara dua pihak, dan klaim terenggutnya hak milik asli, yang memungkinkan para pelaku membedakan antara pihak perampas dan korban serta bertindak atas nama orang asli yang dizalimi, tak lain, merupakan penyederhanaan terhadap kompleksitas tatanan sosial yang dimungkinkan oleh kecenderungan kita tersebut. Hanya saja, ada satu kejanggalan yang tak sebaiknya luput dari perhatian kita. Pada fenomena-fenomena yang menyita perhatian para antropolog, logika ini melingkupi hubungan di antara insan individual. Namun, pada manuver-manuver kelompok identitas asli, kita melihat asas ini diberlakukan oleh para aktornya di antara anasir-anasir abstrak. Perusahaan, negara, maupun pendatang yang

sebenarnya sangat majemuk acap diperlakukan bak satu insan individual. Diri, yang tak selalu menjadi subjek langsung dari perlakuan timbal-balik yang tidak sepadan, juga diperlakukan seolah ia satu individu yang sama dengan mereka mengalaminya langsung.

Dalam tajuk salah satu artikel *Kalimantan Review*, sebuah majalah yang terbit sejak 1992 dan dikenal sebagai media alternatif yang menyuarakan perlawanan serta pergerakan masyarakat Dayak (Davidson, 2008), misalnya. Artikel bersangkutan mengulas kekecewaan warga Kampung Rasuk terhadap perusahaan sawit yang beroperasi di wilayah mereka. Apakah bunyi tajuknya? “Perusahaan Tertawa, Rakyat Terjerat.” Perusahaan di sini diperlakukan seakan manusia yang dapat merespons secara sentimental kejadian emosional yang dilandakannya kepada insan lainnya, dan kita jelas dapat mengatakannya tak lebih dari sebuah pengumpamaan. Personifikasi semacam sangat lazim kita jumpai pada majalah ini. Jabatan seperti “spekulan” dan “elite” maupun institusi serta tempat seperti “negara” dan “perkebunan,” kendati jelas-jelas tak merujuk kepada individu manusia tertentu, diperlakukan tak ada bedanya dengan manusia. Pihak subjek yang dirampas pun, terlepas dari keberagaman identitasnya, dibayangkan dengan satu citra menggeneralisasi bahwa mereka semua insan kelahiran daerah setempat yang melarat akibat kehilangan tanah yang sejatinya milik mereka. Lahan mereka direbut oleh kekuatan asing dari luar daerah dengan cara-cara culas.

Kendati demikian, penyederhanaan ini memiliki dampak yang tidak bisa disederhanakan. Pengumpamaan-pengumpamaan antropomorfis tersebut adalah yang memungkinkan advokasi hak-hak masyarakat Dayak dilakukan melalui *Kalimantan Review*. Ia memungkinkan baik penulis maupun pembacanya merasa tersentuh serta geram dengan membentangkan imajinasi adanya insan yang secara licik meraup kenikmatan di atas penderitaan insan lainnya. Ia menjelmakan kerentanan-kerentanan sosial yang dipantik oleh kemelut-kemelut struktural dan historis menjadi ketidakadilan dalam relasi timbal-balik di antara dua pihak. Jejaring ruwet hubungan di antara para aktor, institusi, serta aturan menjadi terabaikan, tetapi, pada saat yang sama, kenestapaan yang dialami pihak diri menjadi sesuatu yang bisa diselesaikan sekaligus harus disikapi. Untuk memulihkan kedudukan asli yang berdaulat

dari kelompok asli sekaligus keseimbangan asli dari hubungan sosial yang ada, apa yang mesti dilakukan para pelaku adalah menagih pertanggungjawaban kepada pihak yang telah merampas hak miliknya.

Keampuan dari pengumpamaan relasi-relasi impersonal dengan moralitas interpersonal ini, setidaknya dalam memancing sentimen, rekognisi, serta tindakan para pelaku yang terlibat, menjadikannya sesuatu yang secara wajar akan kita jumpai dalam artikulasi-artikulasi kelompok-kelompok identitas asli. Kita akan menemukannya diperformakan melalui manuver-manuver kelompok identitas asli yang sudah kita singgung. Kini, mari kita cermati pernyataan petinggi adat suku Dayak yang dicatat Lembaga Studi dan Advokasi Masyarakat (ELSAM) terkait perlakuan militer kepada mereka pada masa Orde Baru:

saya selalu bertanya kepada Tuhan dalam pikiran dan doa-doa saya setiap hari. Mengapa Tuhan menciptakan gunung-gunung batu, tanah yang subur dan hutan yang indah di daerah suku Dayak? Apakah karena gunung-gunung batu, tanah yang subur, hutan yang indah yang kaya dengan sumber mineral itu yang menarik perusahaan, ABRI, pemerintah dan orang-orang luar datang ke sini dan mengambilnya demi kepentingan mereka dan membiarkan kami menderita? Dan karena itu, kami orang-orang Dayak harus ditekan, ditangkap, dan dibunuh tanpa alasan? Jika alasan itu yang kamu maksudkan lebih baik musnahkan kami, enyahkan kami agar kalian bisa mengambil dan menguasai semua yang kami miliki. (Kasim, 1998, vii)

Dalam pernyataan tersebut, sang tetua adat menyederhanakan pusparagam aktor yang meliputi perusahaan, ABRI, pemerintah, para migran, serta orang-orang Dayak menjadi dua kelompok. Orang asli setempat yang dieksploitasi dan orang-orang luar yang menikmati penderitaan mereka. Tindakan, skema, serta intrik “para perampas” pun alih-alih terpapar secara aktual dan terperinci sekadar tergambar sebagai “perenggutan.” Menariknya, inilah artikulasi yang mempunyai daya untuk memobilisasi simpati sekaligus menggerakkan aktor-aktor untuk memulihkan hak asli warga Dayak. Fakta bahwa pernyataan bersangkutan dicatat dan diketengahkan dalam publikasi sebuah lembaga swadaya masyarakat (LSM) yang cukup mempunyai nama di bidang advokasi, saya kira, membenarkan poin ini dengan sendirinya. Pun

bila kita periksa lebih saksama ekspresi-ekspresi LSM yang bergelut memperjuangkan masyarakat adat, bukan hal yang sulit untuk menemukan bahwa perhatian serta advokasi mereka berpijak tak lain pada gambaran penduduk asli sebagai pihak yang termarginalisasi dalam pembangunan (Sangaji 2007).

DARI PENGUMPAMAAN MENJADI TATANAN

Konsekuensi lebih jauh dari pengumpamaan ini adalah para aktor lantas akan menyesuaikan dan menata kompleksitas kehidupan sosialnya dengan relasi yang dibayangkan seharusnya bergulir di antara personifikasi-personifikasi “kelompok asli” dan “kelompok perampas” tersebut. Pada saat ia diterima oleh para aktor, insan khayali, yang mewakili sekaligus menyederhanakan kelompok-kelompok yang terlibat, akan menduduki pikiran kala hubungan di antara mereka dibayangkan dan para aktor harus bertindak berdasarkan imajinasi ini. Betapapun mereka dirugikan dengan diskursus bersangkutan, pihak-pihak yang dianggap “insan perampas” tak bisa mengabaikan tuntutan-tuntutan insan asli serta para advokatnya. Mereka yang dianggap merupakan insan asli, betapapun pada awalnya mereka tak merasakan marginalisasi dari sang perampas, akan terpicat untuk membawakan dirinya sebagai orang asli yang tersingkirkan karena dengan mengaktualisasikan diskursus tersebut melalui lelakunya mereka akan memperoleh kesempatan untuk pengakuan-pengakuan sosial yang berarti. Hubungan, aturan, serta dinamika sosial menjadi digulirkan dalam keterpautannya dengan batasan-batasan yang disediakan oleh diskursus ini.

Gambaran dari apa yang saya sampaikan ini mengemuka dengan kentara pada studi Laure d’Hondt (2011) di Kao-Malifut, Halmahera, Maluku Utara tahun 2009. Wilayah ini merupakan daerah eksploitasi sebuah perusahaan tambang, Nusa Halmahera Minerals (NHM). Konflik mengemuka dan berlarut-larut di Kao-Malifut ini sejak NHM memulai operasi mereka pada 1990-an. Kendati demikian, konflik yang mengemuka sebelum tahun 2003 berkisar di persoalan alokasi pekerjaan yang takimbang antara dua etnis dominan yang bermukim di daerah ini. Pada tahun 2002, LSM mendatangi orang-orang setempat dan menyadarkan mereka bahwa mereka memiliki hak adat atas tanah yang ditempati oleh NHM. Semenjak 2003, tuntutan masyarakat terhadap

perusahaan untuk kompensasi selalu diiringi dengan klaim tanah yang ditempati merupakan tanah adat mereka.

Pada waktu d'Hondt mewawancarai sejumlah desa, ia mendapati bahwa kesadaran ihwal hak warga mereka atas tanah adat tidak tersebar merata di antara para penduduk. Banyak yang meyakini bahwa NHM telah melanggar hak mereka, tak pernah meminta izin untuk penggunaan tanah adat mereka, serta membayarkan kompensasi yang terlalu sedikit. Namun, sebagian yang lain merasa bahwa mereka tak memiliki keterikatan dengan tanah di mana NHM melangsungkan aktivitasnya. Mereka menegaskan dengan mengatakan bahwa sejak meninggalkan agama nenek moyangnya mereka tidak pernah lagi pergi ke sana untuk melangsungkan ritual-ritual lagi. Ada pula yang mengatakan bahwa tanah yang diambil oleh NHM bukanlah tanah adat melainkan milik pribadi seseorang yang sudah mendapatkan ganti rugi dari perusahaan. Situasi ini nampaknya mengisyaratkan bahwa kesadaran akan hak adat atas tanah bukanlah sesuatu yang terberi di antara desa-desa Kao-Malifut. Salah satu pemuka desa bahkan menyampaikan, "jujur saja, kami tidak tahu banyak tentang hak kami atas tanah adat sampai kemudian pada 2002 ada dua LSM dari Ambon datang menyadarkan kami akan hak kami itu."

Terlepas dari kesimpangsiuran kesadaran perihal hak adat ini, dana CSR meningkat secara dramatis pada kurun yang menentukan ini. Dari tahun 2003 ke 2007, NHM meningkatkan dana sumbangannya kepada masyarakat hingga lebih dari 1.000 persen. Memang, gerakan-gerakan yang memprotes keberadaan NHM tak hanya terdiri dari masyarakat. Gerakan ini didukung pula oleh kelompok orang-orang yang dipecat oleh perusahaan serta didukung oleh koalisi LSM yang mempunyai jaringan nasional dan gusar dengan dampak lingkungan dari operasi perusahaan. Akan tetapi, terlepas gerakan menuntut perusahaan dipicu isu pencemaran, ketidakadilan, serta perambahan lahan secara simultan, perhatian orang-orang paling pertama terpaku kepada bayangan bahwa di Maluku Utara sebuah perusahaan multinasional telah melakukan pelanggaran terhadap hak-hak orang-orang asli. Koran-koran nasional pada tahun 2002-2003, ambil saja, meliputi kekisruhan ini dengan bingkai NHM telah mencemari tanah dan merambah tanah adat Kao-Malifut. Apa yang menyeruak

paling pertama sekaligus menjadi perekat berbagai aktor serta gerakan mencari keadilan di Kao-Malifut adalah wacana hak komunitas asli yang terlanggar.

Di sini, saya kira, kita tak hanya menjumpai warga lokal dan LSM memanipulasi keterikatan warga dengan lahan untuk memperoleh kesempatan dan akses strategis. Apakah yang sebelum itu memungkinkan kelompok identitas asli memberdayakan diri dengan membawakan diri mengenakan simbol-simbol keaslian? Imajinasi orang lokal sebagai pemilik asli yang harus melindungi diri dari perampasan orang luar, yang jelas-jelas baru merebak setelah diperkenalkan belakangan, direkognisi sebagai gambaran akan kenyataan yang berlaku oleh para aktor dan berlaku sebagai struktur sosial baru yang harus dipatuhi. Perusahaan harus menanggapi tuntutan-tuntutan warga yang mengedepankan diri dengan atribut-atribut lokal, terlepas tuntutan-tuntutan tersebut berangkat dari narasi yang sama sekali baru diperkenalkan. Lewat klaim-klaim kepemilikan asalnya, media massa maupun jejaring sosial yang lebih luas merekognisi keberadaan mereka. Keberlakuan struktur naratif menjadi struktur sosial inilah yang menyediakan kesempatan kepada para warga untuk memberdayakan diri dengan mengedepankan klaim-klaim keaslian.

Tentu saja, kita tak bisa menampik bahwa kesempatan-kesempatan memperluas jejaring sosial merupakan pancingan yang sangat mengundang bagi para aktor untuk memberdayakan identitas aslinya. Kesempatan-kesempatan semacam ini melecut warga untuk mereproduksi narasi kepemilikan asli melalui tindakan-tindakannya menunaikan kepentingannya dalam formasi sosial yang ada. Gambaran dari kondisi ini biasanya terasa kentara pada pengamatan terhadap masyarakat yang baru mengenal diskursus masyarakat adat. Di antara orang-orang Wana yang baru mengenal diskursus masyarakat adat melalui LSM, satu pengalaman transformatif yang meyakinkan mereka untuk merengkuh identitasnya sebagai masyarakat adat adalah pengakuan yang mereka peroleh dari Wakil Bupati Kabupaten Morowali. Sang Wakil Bupati, dalam perjumpaannya dengan perwakilan masyarakat adat di kabupatennya, berjanji akan menyediakan apa yang dibutuhkan oleh orang-orang asli. Ia juga menegaskan secara langsung kepada perwakilan orang-orang Wana

yang selama ini dimarjinalisasikan karena tidak memiliki agama bahwa kepercayaan mereka tidak akan mempengaruhi komitmennya untuk memenuhi kebutuhan mereka (Grumbles, 2016).

Kita pun bisa berargumentasi bahwa identitas asli diinkorporasi secara meluas di antara kelompok-kelompok “penjaga keamanan” lantaran kemampuan diskursus kepemilikan asli ini menyampaikan arti dari tindakan-tindakan kekerasan yang mereka bawakan—bahwa transgresi-transgresi mereka merupakan dampak wajar dari tersingkirnya mereka dari tanah mereka sendiri. Kala diwawancara Bakker (2015), seorang pimpinan Dewan Adat Dayak Kalimantan Timur sempat membanggakan bahwa mereka merupakan satu dari segelintir kelompok yang aspirasinya didengarkan oleh negara. Negara, menurutnya, tidak akan menghiraukan LSM-LSM yang menuntut mereka agar memperhatikan nasib orang miskin. Namun, bila pihak DAD yang bergerak, negara akan memperhatikan. “Mereka [negara] mendengarkan kami,” imbuh sang pimpinan.

Kendati demikian, fakta-fakta ini tetap tidak dengan sendirinya menegaskan bahwa pertimbangan pragmatis para aktor merupakan pendorong utama praktik-praktik ini. Kita harus mempertimbangkan pula bahwa struktur yang langgeng dalam konteks-konteks tersebut, yang lantas menata relasi-relasi yang ada serta memungkinkan tindakan atas nama keaslian mendapatkan insentifnya, terbentuk berdasarkan sensibilitas moral para pelaku. Keberadaan aktor-aktor yang menyiasati identitas orang terampas untuk agenda politik pribadinya tidak mengecilkan arti dari kecenderungan manusiawi kita untuk membayangkan situasi sosial yang lebih kompleks dalam skema moralitas timbal-balik. Pada praktiknya, tak sedikit pihak yang terpicat masuk dalam arena diskursus hak masyarakat asli atau adat serta lantas mereproduksinya, misal media massa, karena kemampuan narasi yang berkembang membangkitkan perasaan empati. Sentimentalitas moral, artinya, menjadi aspek yang juga konstitutif untuk keberguliran fenomena yang tengah kita kaji.

Lebih jauh, pihak yang kepentingannya dirugikan oleh diskursus kepemilikan primordial pun tak dapat menafikan imajinasi ini dengan enteng. Upaya pihak-pihak yang dikelompokkan sebagai insan perampas dari luar untuk menampik

hak asli orang lokal serta mengafirmasi bahwa merekalah yang memiliki hak atas lahan yang mereka tempati, katakanlah, tidak dilakukan dengan menggugat kebenaran atau kemasukakalan dari diskursus yang serba menggeneralisasi tersebut. Apa yang acap dilakukan adalah melekatkan para penduduk lokal dengan stereotip orang asli malas (Alatas, 1972; Dove, 2002). Artinya, “para pendatang” mengakui, memang, “orang-orang asli” ini memiliki lahan yang mereka mukimi. Akan tetapi, karena tidak mengelola lahan tersebut dan menyia-nyiaikan hak asli mereka tersebut, mereka tidak memiliki hak atas kekayaan yang bisa diperoleh darinya.

Saya sendiri berkesempatan menjumpai bagaimana manuver diskursif ini bekerja ketika meneliti kantung komunitas Buton di Pulau Seram. Orang-orang Buton tidak dapat melepaskan label pendatang meski sudah berdiam di tempatnya selama tiga generasi. Identitas yang dipaksakan kepada mereka dari luar ini sehari-harinya menghadapkan mereka dengan ketakutan dapat diusir oleh orang asli sewaktu-waktu, diskriminasi dalam pembagian bantuan-bantuan sosial, maupun perasaan direndahkan pada kesempatan-kesempatan tertentu. Dalam situasi inilah, citra orang asli yang malas mencuat sebagai wacana yang menandingi klaim kepemilikan primordial tanpa menolaknya mentah-mentah melainkan membangun logika baru di atas logika yang sudah diberlakukannya. Wacana tandingan ini memuat perbandingan antara dua hasil personifikasi baru—orang asli yang tak perlu melakukan apa-apa dan tinggal hidup dengan menikmati hak terberinya dengan pendatang yang berjerih payah untuk dapat hidup dan mengusahakan tanah yang sekarang mereka diami. Pengontrasan ini bekerja dengan asas moralitas timbal-balik yang sama dengan wacana identitas asli. Hanya saja, dengan menambahkan bahwa kerja dan jerih payah merupakan penentu hak yang dimiliki para insan, wacana tandingan ini dapat menandakan bahwa pihak yang dirampas haknya justru tak lain dari para pendatang. Para perampas, yang serakah, semaunya sendiri, dan keberadaannya mengundang kegeraman, adalah orang-orang asli.

Situasi-situasi yang terpapar pada subbab ini, saya kira, kian menggambarkan bahwa ekspektasi moral dan personifikasi yang dibangun di atasnya tidak bisa dipisahkan dari manuver-manuver identitas asli di Indonesia pasca-Orde Baru. Satu

hal yang sangat kentara adalah kecenderungan-kecenderungan ini pun menstrukturkan realitas sosial yang dihadapi para aktor. Ia tak pernah sekadar menjadi dalih melainkan juga menjadi sandaran formasi sosial khas yang aturan-aturannya harus dipatuhi para aktor bila mereka ingin merealisasikan kepentingannya. Pada titik tersebut, artinya, ia memaksa, mengekang, pun memberdayakan dan menggerakkan para aktor yang terlibat di dalamnya. Karenanya, kita mungkin perlu mempertimbangkan apa yang pernah disampaikan Latour (2003) pada satu waktu. Wacana bukanlah hal yang berada di ekstrem lain dari “dunia riil.” Imajinasi yang dibangun dari kecenderungan moral serta abstraksi para pelaku, dalam hal ini, merupakan bagian esensial dari manuver-manuver riil kelompok identitas asli.

PENUTUP

Dalam bukunya yang tersohor, Benedict Anderson (1983) pernah menandakan bahwa apa yang menggerakkan pusparagam drama sosial-politik pada abad ke-20 adalah afiliasi para insan di negara-negara dengan satu komunitas terbayang. Mobilisasi jutaan orang untuk satu tujuan, termasuk pemusnahan jutaan orang yang dianggap bagian dari komunitas lainnya, menurutnya, dimungkinkan oleh gagasan yang lebih akrab dengan sebutan nasionalisme ini. Mengapa dibayangkan? Komunitas ini melibatkan insan yang sangat banyak jumlahnya. Para anggotanya dipastikan tak akan pernah berjumpa langsung dengan semua anggota lainnya. Mereka, karenanya, tak punya pilihan selain membayangkan satu wajah ketika harus membayangkan jutaan wajah anggota komunitas lainnya.

Apa yang dikaji oleh Anderson, tentu saja, merupakan fenomena yang berbeda dari subjek tulisan ini. Namun, baik komunitas bangsa maupun komunitas identitas asli, keduanya merupakan imajinasi hasil personifikasi, penyeragaman, serta penyederhanaan kompleksitas yang nyata. Dan bila faktanya perasaan kebangsaan telah mengubah lanskap sosial secara masif dengan mengikat, memobilisasi, serta menciptakan struktur yang diindahkan sedemikian banyak insan, maka tidak ada alasan bagi kita untuk meragukan potensi dari bahasa. Pengumpamaan, sejauh yang telah saya paparkan dalam paper ini, memungkinkan orang-orang tergugah sekaligus

terlibat dalam sebuah drama yang sebelumnya tak ada sangkut-pautnya dengan mereka. Ia mengimbuhkan makna dalam persengketaan penguasaan, situasi kerentanan hidup dan membingkainya hingga tampak mengundang bagi banyak pelaku untuk meresponsnya. Lantas, pada saat semua aktor dalam medan bersangkutan menerima pengumpamaan bersangkutan, ia akan berlaku sebagai logika bagaimana kehidupan sosial dijalankan. Norma, aturan, lembaga akan dibangun di atas logika yang sejatinya fiktif ini.

Lebih jauh dari apa yang disampaikan Anderson, dalam menyelidiki manuver-manuver identitas asli, saya kira, kita juga perlu mempertimbangkan secara lebih serius dampak dari dinamika intuisi moral. Pengumpamaan-pengumpamaan yang bergulir dibangun di atas intuisi yang selalu mendorong insan manusia untuk mencapai hubungan timbal-balik yang setara dengan insan lainnya. Hanya berkat membayangkan kelompok-kelompok yang ada sebagai insan yang merenggut atau direnggut haknya dan kompleksitas hubungan yang ada sebagai drama perampasan, para aktor menjadi mungkin untuk memiliki motivasi bertindak yang kuat serta riil, entah sentimen yang melecutnya adalah perasaan marah atau iba. Sebagaimana yang pernah disampaikan Giambattista Vico yang akrab dianggap sebagai pemikir konstruktivisme awal mula, “*homo non intelligendo fit omnia*” (Vico, 1968, 405). Artinya, manusia menjadi patokan untuk memahami semuanya karena ketidapkahamannya atas semua yang berlangsung.

PUSTAKA ACUAN

- Acciacoli, Gregory Lawrence. (2001). “Memberdayakan Kembali ‘Kesenian Totua’: Revitalisasi Adat Masyarakat To Lindu di Sulawesi Tengah.” *Antropologi Indonesia*, 65, 60-83.
- Anderson, Benedict. (1983). *Imagined Communities: Reflections on the origin and spread of nationalism*. London: Verso.
- Bakker, Laurens dan Sandra Moniaga. (2010). “The Space between: Land Claims and the Law in Indonesia.” *Asian Journal of Social Science*, 38, 187–203.
- Bakker, Laurens. (2015). “Illegality for the General Good? Vigilantism and Social Responsibility in Contemporary Indonesia.” *Critique of Anthropology*, 35, 78–93.

- _____. (2016). "Organized Violence and the State: Evolving Vigilantism in Indonesia." *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, 172, 249–277.
- Barnes, R. H. (1989). "Barter and Money in an Indonesian Village Economy." *Man*, 23, 399-418.
- Bourdieu, Pierre. (1977). *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brown, David dan Ian Wilson. (2007). "Ethnicized Violence in Indonesia: The Betawi Brotherhood Forum in Jakarta." *Nationalism and ethnic politics*, 13, 367-403.
- Couteau, Jean. (2002). "Bali: Crise en Paradis." *Archipel*, 64, 231–54.
- D'Hondt, Laure. (2011). "Konflik Pertambangan di Maluku Utara: Mencari Keadilan di antara Keuntungan, Identitas Adat, dan Lingkungan." Dalam *Akses terhadap Keadilan: Perjuangan Masyarakat Miskin dan Kurang Beruntung untuk Menuntut Hak di Indonesia*, disunting oleh Ward Berenschot, 197-216. Jakarta: HuMa Jakarta; Van Vollenhoven Institute, Leiden University; KITLV Jakarta; Epistema Institute.
- Davidson, Jamie S. (2008). "Violence and Displacement in West Kalimantan." Dalam *Conflict, violence, and displacement in Indonesia*, disunting oleh E. E. Hedman, 61-85. Ithaca: Cornell Southeast Asia Program.
- Dove, Michael. (2002). "Representations of the 'Other' by Others: The Ethnographic Challenge Posed by Planters' Views of Peasants in Indonesia." Dalam *Transforming the Indonesian Uplands*, disunting oleh Tania Murray Li, 201-228. Amsterdam: Hardwood Academic Publishers.
- Durkheim, Emile. (1995). *The Elementary Forms of Religious Life*. New York: Free Press.
- Fealy, Greg. (2008). *Expressing Islam: Religious Life and Politics in Indonesia*. Singapore: ISEAS.
- Foucault, Michel. "Technologies of the Self." Dalam *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault*, disunting oleh Martin Luther, Huck Gutman, dan Patrick H. Hutton, 16-49. The University of Massachusetts Press: Amherst, 1988.
- Grumbly, Anna-Teresa. (2016). *The Construction of Marginality among Upland Groups in Indonesia: The Case of the Wana of Central Sulawesi*. Disertasi Doktoral bidang Etnologi, Universitas Koln.
- Hadiz, Vedi. (2010). *Localising Power in Post-Authoritarian Indonesia: A Southeast Asia Perspective*. Stanford: Stanford University Press.
- Henley, David dan Jamie S. Davidson. (2007). "Introduction: Radical Conservatism – The Protean Politics of Adat." Dalam *The Revival of Tradition in Indonesian Politics: The Deployment of Adat from Colonialism to Indigenism*, disunting oleh David Henley dan Jamie S. Davidson, 1-49. London: Routledge.
- Kasim, Ifdhal. (1998). "Pelanggaran HAM oleh Perusahaan Multinasional." *Merana di Tengah Kelimpahan*, disunting oleh Dianto Bachriadi. Jakarta: ELSAM.
- Keesing, Roger M. (1989). "Creating the Past: Custom and Identity in the Contemporary Pacific." *The Contemporary Pacific*, 1, 19-42.
- _____. (1992). *Custom and Confrontation: The Kwaio Struggle for Cultural Autonomy*. Chicago and London: University of Chicago Press.
- Kristiansen, Stein. (2003). "Violent Youth Groups in Indonesia: The Cases of Yogyakarta and Nusa Tenggara Barat." *Sojourn: Journal of Social Issues in Southeast Asia*, 18, 110-138.
- Krober, Alfred L. (1923). "The Superorganic." *American Anthropologists*, 19, 162-213.
- Laksana, Grace Tjandra. (2008). Urban Youth, "Marginalization and Mass Organization: Involvement in The Betawi Brotherhood Forum in Jakarta." Research Paper, Institute of Social Studies.
- Latour, Bruno. (2003). "The Promises of Constructivism." Dalam *Chasing Technology: Matrix of Materiality*, disunting oleh Don Ihde, 27-46. Indiana: Indiana University Press.

- Levi-Strauss, Claude. (1969). *The Elementary Structures of Kinship*. Boston: Beacon Press.
- Li, Tania Murray. (2000). "Articulating Indigenous Identity in Indonesia: Resource Politics and the Tribal Slot." *Comparative Studies in Society and History*, 42, 149-179.
- _____. (2001). "Masyarakat Adat, Difference, and the Limits of Recognition in Indonesia's Forest Zone." *Modern Asian Studies*, 35, 645-676.
- Mauss, Marcell. (2002). *The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies*. London: Routledge.
- Moniaga, Sandra. (2007). "From Bumiputera to Masyarakat Adat: A Long and Confusing Journey." Dalam *The Revival of Tradition in Indonesian Politics: The Deployment of Adat from Colonialism to Indigenism*, disunting dalam Jamie S. Davidson dan David Henley, 275-294. London: Routledge.
- Munn, Nancy. (1992). *The Fame of Gawa: A Symbolic Study of Value Transformation in a Massim (Papua New Guinea) Society*. Durham: Duke University Press.
- Noor, Farish A. (2012). "The Forum Betawi Rempug (FBR) of Jakarta: An Ethnic-Cultural Solidarity Movement in a Globalising Indonesia." RSIS Working Paper.
- Parry, Jonathan. (1986). "The Gift, the Indian Gift and the 'Indian Gift'." *Man*, 21, 453-473.
- Rosaldo, Michelle. (1977). "Skulls and Causality." *Man*, 12, 168-70.
- Sahlins, Marshall. (1972). *Stone Age Economics*. London: Routledge.
- Sangaji, Arianto. (2007). "The Masyarakat Adat Movement in Indonesia: A Critical Insider's View." Dalam *The Revival of Tradition in Indonesian Politics: The Deployment of Adat from Colonialism to Indigenism*, disunting oleh David Henley dan Jamie S. Davidson, 319-336. London: Routledge.
- Santikarma, Degung. (2003). "The Model Milita: A New Security Force In Bali Is Cloaked In Tradition." *Inside Indonesia*, 73.
- Steinebech, Stefanie. (2013). "Today We Occupy the Plantation – Tomorrow Jakarta': Indigeneity, Land and Oil Palm Plantations in Jambi." Dalam *Adat and Indigeneity in Indonesia Culture and Entitlements between Heteronomy and Self-Ascription*, disunting oleh Brigitta Hauser-Schäublin, 63-79. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.
- Tasanaldy, Taufiq. (2012). *Regime Change and Ethnic Politics in Indonesia*. Leiden: KITLV Press.
- Tyson, Adam. D. (2010). *Decentralization and Adat Revivalism in Indonesia: The Politics of Becoming Indigeneous*. London: Routledge.
- Vico, Giambattista. (1968). *The New Science of Giambattista Vico*. Ithaca: Cornell University Press.
- Yasih, Diatyka Widya Permata. (2017). "Jakarta's Precarious Workers: Are They a "New Dangerous Class?" *Journal of Contemporary Asia*, 47, 1-19.

DDC: 306.2

**DARI REPRESI POLITIK KE JERATAN KAPITAL:
PRAKTIK SWASENSOR DI HARIAN *KOMPAS* DALAM
MEWACANAKAN TOLERANSI BERAGAMA**

***FROM POLITICAL REPRESION TO CAPITAL TRAP:
THE PRACTICES OF SELF-CENSORSHIP IN KOMPAS DAILY-
NEWS IN DISCOURSING RELIGIOUS TOLERANCE***

Ahmad Arif

Harian Kompas

Email: arifkompas@gmail.com

ABSTRAK

Tulisan ini bertujuan untuk memahami sikap harian *Kompas* dalam memberitakan persoalan kebebasan beragama dan toleransi, dua unsur penting dalam kehidupan demokrasi. Untuk menggali permasalahan tersebut, pertama-tama penulis menganalisis pemberitaan kasus Saeni, pedagang makanan yang dagangannya disita Satuan Polisi Pamong Praja Kota Serang, Banten karena berjualan di bulan Ramadhan. Berita di harian *Kompas* tentang ini kemudian mendapat protes dari Forum Pembela Islam. Sejak itu koran ini tidak memberitakannya lagi. Hasil penelitian menunjukkan bahwa kasus ini sudah terjadi berulang yang menunjukkan setelah era Reformasi, harian *Kompas* tetap mempertahankan praktik swasensor dalam pemberitaan mereka terkait isu-isu agama. Temuan ini melengkapi penelitian sebelumnya, bahwa setelah jatuhnya Orde Baru pada tahun 1998, media di Indonesia belum sepenuhnya bebas terkait perannya dalam proses demokratisasi (Nugroho, 2012; Lim, 2011; Tapsell, 2012; dan Haryanto, 2011; Steele, 2011). Swasensor yang telah menjadi habitus media ini sejak Orde Baru terus dipertahankan sekalipun arenanya telah berubah. Jika dulu swasensor dilakukan dalam rangka menyiasati represi Orde Baru, saat ini hal itu dilakukan demi melayani kepentingan bisnis media dan kelompok usahanya.

Kata kunci: kebebasan beragama, toleransi, media, swasensor, ekonomi politik

ABSTRACT

This paper aims to understand the daily attitude of Kompas in preaching the issue of freedom of religion and tolerance, two important elements in the life of democracy. To explore the problem, the writer first analyzed the news of Saeni case, the food merchant that his merchandise was confiscated by the Civil Service Police Unit of Serang City, Banten for selling in Ramadan. News in Kompas daily about this then got a protest from Forum Pembela Islam. Since then this newspaper did not preach it anymore. The results of this study indicate that this case has been repeated that after the Reformasi era, Kompas daily keeps the practice of self-censorship in their reporting on religious issues. These findings complement the previous study, that after the fall of the New Order in 1998, the media in Indonesia has not been entirely independent of its role in the democratization process (Nugroho, 2012; Lim, 2011; Tapsell, 2012; and Haryanto, 2011; Steele, 2011). The swasensor that has been the habitus of this media since the New Order continues to be maintained even though the arena has changed. If formerly self-censorship was done in order to deal with New Order repression, now it is done to serve the interests of media business and business groups.

Keywords: freedom of religion, tolerance, media, self-censorship, political economy.

PENDAHULUAN

Kamis, 16 Juni 2016, rombongan Front Pembela Islam (FPI) yang dipimpin Munarman dan Sekjen Forum Umat Islam KH Al Khaththath mendatangi kantor harian *Kompas* di Palmerah, Jakarta. Sesuai surat audiensi yang dikirim FPI sebelumnya, maksud kedatangan mereka adalah mempertanyakan kebijakan redaksi grup media ini terkait pemberitaan kasus Saeni, pemilik warung makan yang dagangannya disita oleh Satuan Polisi Pamong Praja di Kota Serang, Banten karena berjualan di bulan Ramadhan. Dalam pertemuan ini, yang rekamannya bisa dilihat di media sosial *youtube.com*, Munarman menyebutkan, dari tanggal 11 Juni - 15 Juni, kelompok media *Kompas* telah menurunkan 350 berita perihal Saeni dengan bingkai negatif, menyakiti, dan menyinggung umat Islam. Menurut Munarwan, *Kompas* telah bias dalam pemberitaannya, karena mempersoalkan peraturan daerah yang ditujukan melindungi umat Islam dalam menjalankan ibadah puasa. Munarwan juga menuduh *Kompas* telah menggunakan narasumber yang tidak kompeten dalam mempersoalkan Syari'at Islam, termasuk di antaranya adalah intelektual muda Nahdhatul Ulama (NU) dan kalangan artis.

Setelah menyampaikan tuduhan-tuduhnya terhadap *Kompas*, Munarman menghimbau *Kompas* agar tidak melewati batas. Dia mengingatkan kejadian tahun 1997 dimana *Kompas* pernah menandatangani perjanjian untuk tidak menyakiti umat Islam. Munarman kemudian menyebutkan, peristiwa kerusuhan etnis 1998 bisa berulang, bahkan bisa lebih parah karena melibatkan persoalan agama. Jika itu terjadi, *Kompas* bisa menjadi sasarannya karena telah dipersepsikan oleh sebagian masyarakat sebagai "Komando Pastur." "Kami tidak menuntut Anda membela Islam, tetapi adil dan proporsional-lah. Jangan melewati garis batas. Proporsional dan profesional," sebut Munarwan.

Menghadapi tuduhan ini, para pimpinan *Kompas* terlihat mengalah. Kepada Munarman dan kawan-kawannya ini, Pemimpin Redaksi harian *Kompas*, Budiman Tanuredjo mengatakan: "Kalau memang dirasa sudah kebablasan, kasih tahu lah...". Perwakilan *Kompas TV*, yang juga ada di video, menyampaikan hal senada: "... bahwa tadi ada himbauan mungkin kebablasan di tengah cara kami, rutinitas kami, kami jadikan betul pelajaran." Setelah kedatangan FPI ini, harian *Kompas* tidak pernah lagi menulis tentang

kasus Saeni, demikian juga *Kompas.com* dan *Kompas TV*. Hal ini menunjukkan bahwa tekanan FPI ke *Kompas* terbukti cukup efektif dalam menghentikan upaya koran ini mewacanakan persoalan toleransi dalam praktik keagamaan. Dari penelusuran yang dilakukan, berhentinya *Kompas* memberitakan kasus terkait keagamaan setelah adanya protes FPI atau kelompok-kelompok agama ini, sebenarnya telah berulang kali terjadi.

Fenomena ini menarik untuk dikaji lebih jauh, terutama jika dikaitkan dengan praktik jurnalistik di Indonesia setelah tumbanganya Orde Baru dan menguatnya radikalisme agama. Beberapa peneliti memang pernah melakukan kajian tentang kebebasan media di Indonesia pasca Orde Baru. Namun demikian, kebanyakan mengkaji kaitan antara media dengan kekuasaan negara atau kelompok bisnis. Bagaimana suatu media dengan oplah terbesar di Indonesia seperti *Kompas* ini tunduk terhadap kekuatan kelompok Islam radikal seperti FPI, belum pernah dikaji secara mendalam. Artikel ini bertujuan untuk memaparkan bagaimanakah praktik swasensor yang terjadi di Harian *Kompas* dalam mewacanakan toleransi beragama.

Kajian tentang dinamika media di Indonesia setelah Orde Baru sejauh ini telah cukup banyak dilakukan dan secara garis besar terbagi dalam dua mainstream, yaitu yang menggunakan pendekatan ekonomi politik dan pendekatan cultural studies. Pendekatan ekonomi politik berargumen bahwa faktor utama yang mempengaruhi proses pembuatan berita adalah agenda politik dan bisnis pemilik media serta kepentingan pasar.

Studi dari Sudibyo dan Patria (2013), misalnya, menjelaskan bagaimana pemilik modal dan pemerintah berkolaborasi untuk mengontrol televisi di Indonesia untuk kepentingan ekonomi dan politik mereka. Kontrol ini diwujudkan melalui Undang-undang Nomor 32/2002 tentang Penyiaran, yang mengatur kepemilikan frekuensi media televisi. Undang-undang ini juga memberikan otoritas kepada Komisi Penyiaran Indonesia (KPI) untuk mengatur praktik penyiaran di Indonesia. Aturan ini dianggap telah mengembalikan otorianisme di era Orde Baru dan membuka peluang simbiosis mutualisme antara pemerintah dan pebisnis. Selain itu, pembatasan frekuensi media penyiaran juga menyebabkan media hanya bisa dimiliki oleh sedikit orang.

Studi lainnya, yang dilakukan oleh Nugroho (2012) dan Lim (2011) juga menemukan adanya

simbiosis antara negara dan media-media kapitalis di Indonesia. Dengan melakukan pemetaan industri media, keduanya menyampaikan argumen senada tentang adanya konsentrasi kepemilikan media di tangan semakin sedikit pemilik modal. Praktik ini didukung oleh kebijakan negara. Menurut keduanya, orientasi ke pasar telah menjadi dasar dari produksi media di Indonesia. Rating dan keterbacaan menjadi ukuran utama dari produksi sebuah berita, bukan pada perlu tidaknya publik terhadap informasi itu. Hasilnya adalah, berita yang diproduksi media kerap dianggap tidak mempresentasikan kepentingan publik bahkan kerap dimanipulasi untuk kepentingan ekonomi politik pemilik media.

Ketika studi-studi dengan pendekatan ekonomi politik ini lebih terfokus pada lanskap media di Indonesia di level makro, sejumlah peneliti lain, seperti Tapsell (2012) dan Haryanto (2011) mencoba menggunakan pendekatan ekonomi politik untuk melihat praktik jurnalisme di level mikro. Dengan mewawancarai wartawan koran yang berbeda di waktu yang berbeda, keduanya menemukan kesimpulan serupa bahwa pemilik media, yang memiliki kepentingan ekonomi politik, secara substansial telah mengintervensi ruang redaksi sehingga membentuk sikap swasensor di kalangan jurnalisnya. Dengan meneliti lima koran yang dimiliki sosok politikus-pebisnis (*Jurnal Nasional* yang dimiliki Presiden SBY, *Media Indonesia* yang dimiliki Surya Paloh, *Surabaya Pos* yang dimiliki Bakrie, *Jawa Pos* yang dimiliki Dahlan Iskan, dan *Jakarta Globe* yang dimiliki Mochtar Riyadi), Tapsell mengidentifikasi adanya kontrol langsung pemilik modal ke pemimpin redaksi. Lalu, pemimpin redaksi memberikan instruksi langsung ke redaktur pelaksana, dan berikutnya ke editor yang kemudian meneruskan ke para wartawannya. Model kontrol inilah yang melanggengkan praktik swasensor. Sementara itu, dengan meneliti dua koran (majalah *Lippo* dan *Suara Pembaharuan*) dan dua televisi, Haryanto menemukan kesimpulan yang sama bahwa pemilik media yang juga pebisnis mempengaruhi pemberitaan medianya masing-masing untuk kepentingan ekonomi-politik mereka.

Berbeda dengan kajian ekonomi-politik, culture studies beranggapan bahwa konstruksi berita di media massa tidak dideterminasi oleh ekonomi, namun merupakan proses yang sangat kompleks yang melibatkan banyak faktor, baik

internal media (rutinitas ruang redaksi/organisasi) maupun juga faktor eksternal. Dalam pandangan cultural studies, keberadaan media tidak bisa dilepaskan dari kepentingan (ideologi) (referensi). Studi dengan pendekatan ini di Indonesia bisa dilihat dari studi Hanitzsch (2005; 2006). Berbeda dengan para penganut pendekatan ekonomi politik, studi yang dilakukan Hanitzsch (2005; 2006) menunjukkan bahwa, faktor budaya lebih dominan dalam mempengaruhi praktik jurnalisme di Indonesia. Artikel pertamanya, yang berjudul “Journalist di Indonesia: Educated but Timid Watchdogs” ditulis berdasarkan survei yang dilakukan terhadap 385 wartawan di Jakarta (50% dari total responden), Yogyakarta (25% dari total responden), dan Sumatera Utara (25% dari total responden). Dia menemukan bahwa wartawan di Indonesia cenderung berorientasi untuk menyampaikan informasi secara netral dan objektif, dibandingkan menjadi anjing penjaga (*watchdog*) yang kritis. Orientasi wartawan Indonesia ini meliputi, “*getting information to the public neutrally and precisely*”, “*depicting reality as it is*”, “*staying away from stories with unverified content*” and “*getting information to the public quickly*” (Hanitzsch, 2005: 498). Berdasarkan temuan ini, Hanitzsch menyimpulkan, kecenderungan media di Indonesia yang tidak kritis ini telah dipengaruhi oleh budaya Jawa, khususnya di Yogyakarta. Dia juga berargumen bahwa praktik suap, termasuk pemberian amplop yang lazim ditemui di kalangan wartawan di Indonesia, berakar dari budaya Jawa “sungkan.”

Dalam artikel keduanya, “Mapping Journalism Culture: a Theoretical Taxonomy and Case Studies from Indonesia”, Hanitzsch (2006) menguatkan argumennya, bahwa media di Jawa dan wartawan dari Jawa, cenderung lebih hati-hati dalam menyampaikan pesan, dan ini yang membuat berita mereka tidak kritis. Mereka cenderung tidak setuju untuk menjadikan jurnalisme sebagai *watchdog* yang kritis.

Pendekatan ini dianggap belum bisa menjelaskan bagaimana budaya benar-benar memengaruhi praktik jurnalisme sehari-hari. Apakah benar, wartawan-wartawan yang tidak kritis berasal dari Jawa? Lagi pula, Jawa yang mana? Menggeneralisasi Jawa sebagai Yogyakarta, juga tidak bisa dibenarkan. Selain itu media yang mana? Jika yang dimaksud Hanitzsch adalah koran *Kompas*, argumennya masih bisa diterima, mengingat koran ini memang

didominasi orang-orang dari Yogyakarta dan sekitarnya. Tetapi, jika bicara majalah *Tempo* dan koran *Jawa Pos* misalnya, sekalipun sama-sama berbasis di Jawa, kedua media ini memiliki basis budaya yang berbeda dengan *Kompas*.

Studi Wijayanto (2015) mencoba mempertajam pendekatan Hanitzsch (2005; 2006) ini dengan melakukan penelitian etnografi di lingkup media yang lebih spesifik. Wijayanto memilih mengamati praktik jurnalisme di ruang redaksi koran *Kompas* dalam kurun Januari hingga Oktober 2014, yang kemudian diikuti dengan wawancara mendalam terhadap para aktor di koran ini. Wijayanto menemukan bahwa, “rasa”—roso dalam bahasa Jawa dan merupakan nilai penting dalam kebudayaan ini—menjadi dasar bagi praktik swasensor di harian *Kompas*. Yang menarik dari studi Wijayanto, dia mencoba lepas dari argumen “kebudayaan” sebagai faktor satu-satunya yang melatari produksi berita di *Kompas*. Akan tetapi, dia juga mengemukakan bahwa sekalipun rasa jelas merupakan elemen kebudayaan, namun, hal ini sebenarnya dilakukan untuk menyembunyikan agenda ekonomi politik *Kompas* sebagai media yang dimiliki oleh kelompok minoritas di Indonesia.

Kajian Wijayanto ini mengikuti saran Toby Miller (2008), yang menyarankan model “Media Studies 3.0”. Model ini mencoba keluar dari pendikotoman pendekatan ekonomi politik dan kajian budaya. Miller mendorong pentingnya fokus pada pekerja media dengan menggabungkan beberapa pendekatan dalam kajian-kajian tentang media massa:

Media Studies 3.0 needs must blend ethnographic, political-economic, and aesthetic analyses in a global and local way, establishing links between the key areas to cultural production around the world (Africa, the Americas, Asia, Europe, and the Middle East) and diasporic/dispossessed communities engaged in their own cultural production. (Miller, 2008,221)

Yang tidak dijelaskan Wijayanto dalam studinya adalah bagaimana elemen “rasa” yang menjadi akar dari prinsip swasensor di *Kompas* ini tertransformasi ke dalam budaya redaksi. Juga tidak dijelaskan bagaimana praktik swasensor ini terwariskan ke dalam generasi baru *Kompas*, yang bergabung dengan media ini setelah periode 1998.

Penulis menggabungkan beberapa pendekatan, yaitu analisis wacana kritis terhadap

teks di *Kompas* dan membandingkannya dengan media lain. Selain itu, juga dilakukan pengamatan sehari-hari, serta wawancara mendalam dengan para aktor di ruang redaksi. Belakangan, studi yang bersifat integratif telah dilakukan dengan memanfaatkan masing-masing keunggulan dari pendekatan ekonomi politik dan budaya. Hasilnya adalah kesadaran terhadap pentingnya kekuatan pembingkai teks dan pemahaman bahwa teks harus dilihat dalam kaitannya dengan budaya yang hegemonik, dan pencarian perspektif yang baru tentang pengaruh ekonomi politik dalam produksi teks (Fenton, 2007). Dalam penelitian ini, penulis mengambil sikap bahwa konstruksi berita di media dipengaruhi oleh berbagai faktor—ekonomi politik menjadi salah satunya, namun tidak dalam artian yang deterministik. Faktor lain, seperti budaya organisasi dan juga latar belakang personal tiap agen juga dianggap bisa mempengaruhi konstruksi berita.

KONSTRUKSI HARIAN KOMPAS DALAM KASUS SAENI

Sikap hati-hati harian *Kompas* dalam memberitakan kasus Saeni terlihat sejak dari keterlambatan mereka mengangkat isu ini dibandingkan dengan media lain, bahkan dibandingkan dengan media dalam grupnya sendiri, yaitu *Kompas TV* dan *Kompas.com*. Sikap ini dimulai sejak dari wartawan yang bertugas di lapangan. Bima¹, wartawan harian *Kompas* yang bertugas di wilayah Kota Serang, mengatakan, “Awalnya yang memberitakan persoalan Saeni ini adalah televisi lokal *Baraya TV* dan *Kompas TV*. Saat itu saya berpikir ini kasus sensitif, sehingga awalnya tidak tertarik untuk menulisnya. Apalagi, setahu saya *Kompas* juga jarang memuat kasus-kasus seperti ini...” (wawancara, Minggu, 18 September 2016).

Baru setelah kasus ini ramai diberitakan media lain dan juga media sosial, Bayu tergerak untuk menulis beritanya. Pada Sabtu, 12 Juni 2016 telah menulis berita tentang Saeni dan mengirimnya ke redaksi *Kompas*, namun beritanya tidak diterbitkan. Bima kembali menulis berita tentang persoalan ini pada keesokan harinya karena isu ini semakin ramai diberitakan di sosial media maupun media-media lain. Akhirnya rapat redaksi di harian *Kompas* hari itu memutuskan

¹ Penulis mengganti semua nama informan dalam yang disebut dalam paper untuk alasan kode etika penelitian. Wawancara dilakukan pada Minggu, 18 September 2016

untuk memuat tulisan Saeni dalam bentuk soft news atau feature. Tulisan ini kemudian terbit di harian *Kompas* pada edisi Senin, 13 Juni 2016 di halaman satu. Tulisan kedua dalam bentuk berita terbit pada Selasa, 14 Juni 2016 di halaman 2 dengan judul “Presiden: Perkuat Toleransi.” Pada hari yang sama, *Kompas* juga menulis tajuk rencana atau editorial di halaman 6 dengan judul: “Pelajaran dari Saeni.” Berikut analisis pembedingnya:

Bingkai Saeni sebagai Korban

Artikel pertama yang akan dibahas adalah tulisan *soft news* yang ditulis diterbitkan pada Senin, 13 Juni 2016. Artikel ini terbit di halaman pertama harian *Kompas*, di pojok bawah yang biasa dikhususkan untuk menampung tulisan-tulisan soft news yang bernuansa kemanusiaan. Penempatannya di halaman satu dilengkapi foto, menunjukkan bahwa artikel ini dianggap penting disajikan.

Dalam artikel ini terlihat bahwa *Kompas* sejak awal membingkai Saeni sebagai korban. Ini terlihat misalnya dalam penggunaan beberapa ungkapan (metaphors), seperti “bayangan razia” yang “menghantui” Saeni akibat razia yang dilakukan oleh Satuan Polisi Pamong Praja Serang pada Rabu (8/6). Disebutkan juga tentang Saeni yang “hilang akal” untuk menggambarkan bahwa dia ketakutan. Bingkai ini dikuatkan dengan banyaknya kalimat (cathrases) yang mendeskripsikan kesedihan Saeni saat Satpol PP mengambil dagangannya. Beberapa ilustrasi dipakai untuk menggambarkan suasana itu, “Saeni hanya bisa mengiyakan sambil menangis saat petugas satpol PP membungkus makanan di warungnya dengan plastik...” Pembeding ini juga terlihat dengan pemberian label (depiction) bahwa Saeni adalah sosok orang kecil yang polos dan tidak mengetahui kalau dia melanggar larangan berjualan yang diedarkan Pemkot Serang dan ditempel di bagian depan warungnya. Beberapa contoh (exemplar) untuk menguatkan label ini bisa dilihat dalam kalimat berikut: “Saya tak tahu. Tidak bisa baca. Hanya pernah duduk di kelas I SD (sekolah dasar) selama enam bulan.” Ketidaktahuan dan kepolosan Saeni dihadapkan pada sosok petugas Satpol PP yang kejam, sehingga saat Saeni, “...minta supaya makanan saya jangan dibawa. Mungkin lima kali saya meminta, tetapi tidak dipenuhi.” Pemberian keterangan tentang sosok Saeni,

“yang sesekali masih terisak saat menceriterakan peristiwa tersebut”, melengkapi gambarannya sebagai korban. Sedangkan penggambaran Saeni sebagai sosok orang kecil terlihat dalam deskripsi berikut, “... Warung dan tempat tinggal Saeni dan Alex yang dikontrak Rp 10 juta per tahun itu berukuran 5 x 20 meter. Bagian depan untuk warung makanan. Tembok terlihat kusam dan lembab. Di tempat itu hanya ada satu kamar yang disekat dengan asbes. Bagian tengah bangunan digunakan sebagai dapur.”

Dengan menggunakan alat-alat bingkai tersebut di atas, sebagai korban dari Satpol PP Kota Serang, Saeni layak mendapat simpati publik, terutama dari kalangan netizen. Inilah yang menjadi root dari artikel ini, yaitu publik layak mendukung Saeni dan mengecam Satpol PP Kota Serang. Dukungan terhadap Saeni, semakin dikuatkan oleh adanya informasi tentang dua orang yang mengaku sebagai utusan Presiden Joko Widodo dan kemudian menyerahkan uang Rp 10 juta.

Namun demikian, sebagaimana umumnya gaya *Kompas*, tulisan ini juga mengutip pendapat dari pihak yang berseberangan. Dalam hal ini, Wali Kota Serang Haerul Jaman yang mengatakan, “...Satpol PP Kota Serang hanya melaksanakan tugas. Razia itu dilakukan untuk menghargai bulan puasa sebagai penerapan toleransi antar-umat beragama. Imbauan kepada pedagang juga sudah disampaikan beberapa hari sebelumnya.” Sementara itu, Kepala Satpol PP Kota Serang Maman Lutfi menyebutkan, “... mengenai alasan dilakukannya razia itu sebagai bagian menegakkan Peraturan Daerah Kota Serang Nomor 2 Tahun 2010 tentang Pencegahan, Pemberantasan, dan Penanggulangan Penyakit Masyarakat.” Walaupun tidak secara lugas, *Kompas* mencoba mengkritik pendapat dua pejabat daerah ini melalui kutipan pendapat Menteri Dalam Negeri Tjahjo Kumolo yang meminta agar kepala daerah dan satpol PP agar tak bertindak berlebihan dalam menjaga kekhusyukan umat Islam dalam menjalankan ibadah puasa. Setiap kebijakan atau tindakan yang diambil hendaknya tetap mengedepankan prinsip saling menghormati. Pendapat Tjahjo Kumolo yang ditempatkan dibagian akhir artikel ini menjadi appeal to principle atau alat untuk menyimpulkan (consequences), bahwa peraturan daerah ini bermasalah.

Bingkai Revisi Perda Intoleran

Setelah tulisan ini, pada Selasa, 14 Juni 2016, harian *Kompas* kembali menulis berita tentang Saeni dengan memberi konteks lebih luas. Berita di halaman 2 koran ini yang ditulis oleh gabungan oleh lima wartawan unu diberi judul Presiden: Perkuat Toleransi. Pada hari yang sama, di halaman 6 koran ini dimuat tajuk rencana atau editorial dengan judul Pelajaran dari Saeni. Kedua artikel ini, baik berita ataupun tajuk rencana, menunjukkan kesamaan bingkai. Tajuk rencana merupakan pandangan atau opini dari para pemimpin koran ini, sehingga bisa menjelaskan lebih gamblang sikap koran ini terkait kasus Saeni. Berikut analisis framing terhadap kedua artikel ini.

Berita berjudul “Presiden: Perkuat Toleransi” membingkai kasus Saeni sebagai contoh buruk dari keberadaan peraturan daerah bermasalah karena mengancam toleransi hidup berbangsa. Beberapa ungkapan (metaphors) yang dipakai untuk memperkuat bingkai ini misalnya “bangsa yang majemuk” dan “semangat kebhinekaan dan persatuan.” Berita ini juga banyak mengutip frasa-frasa (cathrases) toleransi dan persatuan, seperti dalam kalimat, “Presiden Joko Widodo menyerukan, Indonesia sebagai bangsa yang majemuk harus memperkuat diri dengan semangat toleransi dan persatuan. Semangat itu akan makin memperkokoh masyarakat Indonesia dalam menghadapi tantangan bangsa ke depan.” Untuk mencapai hal ini, “...pemerintah membatalkan 3.143 peraturan daerah (perda) dan peraturan kepala daerah karena menghambat Indonesia memenangkan kompetisi serta bertentangan dengan semangat kebhinekaan dan persatuan.” Dalam artikel ini, secara eksplisit dicontohkan bahwa, kasus Saeni bisa mengancam toleransi, “Secara konkret, Lukman meminta rumah/warung makan yang pada bulan Ramadhan tetap buka pada siang hari, untuk melayani umat yang tidak berpuasa, ditutup dengan menggunakan tirai seperti yang selama ini berjalan. Menurut dia, rumah/warung makan adalah sumber pendapatan bagi pemiliknya dan itu harus dipahami semua orang.”

Dengan menggunakan alat-alat bingkai tersebut di atas, terlihat bahwa artikel ini ingin mengemukakan argumen bahwa kasus yang dialami Saeni adalah contoh buruk dari pemberlakuan Perda yang bisa mengancam “semangat toleransi dan persatuan”. Lebih

lanjut dijelaskan bahwa, perda-perda yang bermasalah ini kerap lahir untuk pencitraan dan pemenuhan janji politik kepala daerah dan DPRD ke pemilihnya. Inilah yang menjadi root atau argumen utama dari artikel ini. Dengan mengutip Presiden, artikel ini ingin mengemukakan (appeal to principle) bahwa, pembatalan perda-perda ini harus dilakukan. Jadi jelas sekali, tulisan ini hendak mengajak pembaca (consequences) untuk memahami alasan logis di balik kenapa pemerintah perlu “...membatalkan 3.143 peraturan daerah (perda) dan peraturan kepala.”

Sikap *Kompas* terkait persoalan ini memang konsisten menentang Perda bermasalah yang dianggap berpotensi mengancam semangat kebhinekaan dan toleransi antar pemeluk agama. Sikap ini juga tercermin dalam editorial atau tajuk rencana *Kompas* yang juga terbit pada hari yang sama. Berikut kutipan dalam editorial ini:

Kisah Saeni mungkin saja terjadi di daerah lain. Kehadiran pemerintah pusat itu penting, bahkan amat penting, untuk menyampaikan sinyal kepada daerah lain agar masalah itu tidak menular. Pemerintah pusat harus berani mengoreksi secara terbuka jika ada tindakan dari pemerintah daerah yang tidak sejalan dengan konstitusi dan dalam bingkai Negara Kesatuan Republik Indonesia. (Tajuk Rencana *Kompas*, 14 Juni 2016 di halaman 6)

Bisa disimpulkan bahwa tiga artikel yang dimuat harian *Kompas*, baik dalam bentuk berita hard news, soft news, ataupun editorial secara konsisten menunjukkan bahwa koran ini tidak menyetujui tindakan Satpol PP Serang menyita barang dagangan Saeni. Lebih dari itu, harian *Kompas* bersikap mendorong pembatalan sejumlah perda bermasalah, yang dianggap bisa mengancam toleransi dan semangat pluralisme. Bingkai ketiga artikel ini juga tidak menunjukkan adanya sentimen terhadap agama tertentu, sehingga tuduhan adanya bingkai anti-Islam, sebagaimana tuduhan FPI, senarnya tidak ditemukan.

Sekalipun memiliki sikap yang jelas, peliputan *Kompas* ini belum mendalam dan tidak mengungkap lebih jauh tentang kepentingan ekonomi politik di balik peristiwa ini. Pernyataan tentang “perda-perda yang bermasalah ini kerap lahir untuk pencitraan dan pemenuhan janji politik kepala daerah dan DPRD ke pemilihnya”, tidak diikuti dengan bukti-bukti cukup kuat, akan tetapi hanya berupa kutipan belaka. Ketiga artikel

Kompas masih terjebak pada kecenderungan media di Indonesia yang lebih menyukai mengutip ucapan atau pendapat orang, terutama pejabat resmi, bahkan sekalipun ucapan itu diketahui tidak benar, persis seperti dikritik oleh Steele (2011).

Sikap Kompas dan Media Lainnya terhadap Tekanan FPI

Selain tidak adanya itikad untuk melakukan peliputan lebih mendalam, sikap *Kompas* yang semula kritis dalam kasus razia terhadap barang dagangan Saeni, justru berubah total setelah kedatangan FPI ke kantor redaksinya. Selain itu, tidak terlihat adanya upaya *Kompas* untuk membantah tuduhan FPI yang menyebar luas, baik melalui media-media online yang mendukung mereka maupun media sosial. *Kompas* juga terlihat tidak berupaya mendudukkan perkara mengenai tuduhan FPI bahwa Saeni merupakan orang kaya yang memiliki tiga warung. Padahal, tuduhan ini jelas ditujukan untuk melemahkan simpati publik kepada Saeni yang semula dibingkai harian *Kompas* sebagai “korban.”

Alih-alih melakukan peliputan yang lebih mendalam sesuai sikap awalnya untuk menyuarakan multikulturalisme, *Kompas* kemudian menghentikan seluruh pemberitaannya terkait Saeni. Padahal, peristiwa Saeni ini sebenarnya juga banyak diberitakan oleh grup media mainstream lain di Indonesia, baik televisi, online, maupun cetak dengan bingkai serupa dengan yang ditampilkan *Kompas*.

Berikut ini beberapa media online yang beritanya memiliki bingkai serupa harian *Kompas*, yaitu Saeni sebagai korban dan mendorong pembatalan perda intoleran:

Pada tabel 1 tampak bahwa delapan media online komersial di Indonesia cenderung membingkai persoalan Saeni serupa dengan yang dilakukan harian *Kompas*. Bahkan, *republika.co.id* yang dikenal memiliki pembaca dari kalangan muslim, secara eksplisit juga menyebut Saeni sebagai korban. Misalnya, pada tanggal 13 Juni 2016, media online ini menulis: “Johan (juru bicara presiden) menegaskan bantuan presiden khusus kepada Saeni yang menjadi korban razia satpol PP karena warungnya tetap buka pada siang hari.” Penggunaan kata “korban” ini jelas menunjukkan bahwa media yang dianggap merepresentasikan aspirasi umat muslim itu juga turut mengkritik razia satpol PP atas warung Saeni.

Konsisten dengan pemberitaan itu, *republika.co.id* juga memberi ruang bagi wacana revisi perda Serang. Ini dilakukan dengan menurunkan berita usulan pihak Kemendagri untuk revisi Perda.

Sementara itu, untuk televisi menurut kajian Wijayanto (2016), setidaknya ada 5 stasiun TV lain selain *Kompas* TV yang menayangkan kasus ini dengan perspektif membela Saeni dan mengkritik operasi Satpol PP Kota Serang. *Kompas* TV memang paling sering menayangkan kasus Saeni, yaitu 14 tayangan, disusul Trans TV 12 tayangan, TV One 4 tayangan, Berita Satu 3 tayangan, Metro TV 2 tayangan, dan Global TV 1 tayangan. Namun, dari segi total durasi tayangan, Trans TV menayangkan peristiwa ini paling lama, yaitu mencapai 103,38 menit, disusul Berita Satu selama 90,45 menit, TV One 52,8 menit, baru kemudian *Kompas* TV selama 39,39 menit, Metro TV 2,35 menit, dan Global TV 1,37 menit.

Sekalipun media-media lain memberitakan kasus ini dengan bingkai yang cenderung kritis sebagaimana dilakukan harian *Kompas*, FPI hanya mendatangi kantor redaksi kelompok media *Kompas* di Palmerah Selatan dan mempertanyakan pemberitaan di media ini. Hal ini menunjukkan bahwa FPI memang menyasar *Kompas*. Sebaliknya, *Kompas* sendiri tunduk dengan tekanan FPI dengan menghentikan pemberitaannya tentang Saeni maupun kritik terkait Perda yang mengancam toleransi.

Bahkan, kedatangan FPI justru tidak diberitakan oleh harian *Kompas*. Koran ini hanya menampilkan foto pertemuan para pemimpin redaksi dan perwakilan perusahaannya dengan FPI pada 17 Juni 2016 di halaman 4 dengan keterangan foto yang hanya memaparkan peristiwa, tanpa pemaknaan. Dalam keterangan foto disebutkan, “Rombongan Front Pembela Islam (FPI) yang dipimpin Munarman (kiri) dan Sekjen Forum Umat Islam KH Al Khaththath mendatangi kantor *Kompas* Gramedia di Jakarta, Kamis (16/6). Mereka meminta pemberitaan yang lebih adil dan berimbang. Rombongan diterima antara lain oleh Pemimpin Redaksi *Kompas* Budiman Tanuredjo dan Direktur Corporate Communication *Kompas* Gramedia Widi Kristawan.”

Respon *Kompas* yang cenderung mengalah terhadap tuntutan FPI ini, kemudian dipakai oleh organisasi massa ini untuk semakin memojokkan media ini. Melalui laman resminya, <http://www.fpi.or.id> dan media sosial twitter, FPI menuliskan

Tabel 1

No.	Nama Media	Judul	Tanggal Terbit	Bingkai
1.	republika.co.id	Jokowi Beri Santunan untuk Ibu Penjual Warteg	13 Juni 2016	Saeni sebagai Korban
		Kasus Nenek Saeni, Kemendagri Usul Revizi Perda di Serang	15 Juni 2016	Revisi Perda Intoleran
2.	jppnn.com (Jawa Post Group)	Cerita Ibu Pemilik Warteg di Serang Soal Serbuan Maut Satpol PP	13 Juni 2016	Saeni sebagai Korban
		Punya Perda Larangan Warung Buka Saat Ramadhan, Siap-Siap Saja Dievaluasi	14 Juni 2016	Revisi Perda Intoleran
3.	tempo.co.id	Ibu Penjual Nasi Dapat Bantuan 10 Juta dari Presiden Jokowi	12 Juni 2016	Saeni sebagai Korban
		Jokowi Batalan 3.143 Perda, Perda Serang Tak Termasuk	13 Juni 2016	Revisi Perda Intoleran
4.	detik.com	Wapres JK Bela Ibu Warteg yang Dagangannya Disita Satpol PP di Serang	13 Juni 2016	Saeni sebagai Korban
		Ketua DPR Minta Perda Soal Razia Makanan Saat Ramadhan Dievaluasi	14 Juni 2016	Revisi Perda Intoleran
5.	mediaindonesia.com	Wakil Presiden Dukung Saeni	12 Juni 2016	Saeni sebagai Korban
		Pemerintah Batalan Perda Intoleransi	14 Juni 2016	Revisi Perda Intoleran
6.	viva.co.id	Penutupan Warung di Bulan Ramadhan Tak Perlu Represif	13 Juni 2016	Saeni sebagai Korban
		Perda Larangan Jual Makanan di Bulan Puasa Akan Dievaluasi	13 Juni 2016	Revisi Perda Intoleran
7.	okezone.com	Warteg Tetap Buka, Bu Eni: Saya Buta Aksara	13 Juni 2016	Saeni sebagai Korban
		Selain Serang, Daerah Ini Miliki Perda Intoleransi	13 Juni 2016	Revisi Perda Intoleran
8.	beritasatu.com	MUI: Penyitaan Warteg Saeni Tidak Dibenarkan	14 Juni 2016	Saeni sebagai Korban
		Ribuan Perda Dibatalan, Mayoritas Terkait Masalah Toleransi	14 Juni 2016	Revisi Perda Intoleran

Sumber: Analisis penulis

pertemuan mereka, termasuk link video jalannya pertemuan, yang intinya membenarkan kenapa mereka harus menekan *Kompas*. Beberapa media online lainnya, misalnya dakwahmedia.net, islampos.com, portaltiyungan.com, islamedia.id, dan arrahmah.com, turut memanfaatkan momentum ini untuk membangun sentimen *Kompas* sebagai anti-Islam.

Sebagaimana dikelompokkan oleh Hamayotsu (2013) dan Hui (2008), sebagian media ini digerakkan oleh kelompok-kelompok radikal dalam menyebarkan paham Islam radikal. Media arrahmah.com, misalnya, menulis tiga berita dengan judul; “FPI Menolak Pemberitaan Negatif Ramadhan oleh *Kompas* Group”, “Siang Ini Front Pembela Islam Datangi *Kompas*”, dan “Pernah Minta Maaf pada 1997, Media Katolik Ini Tak Pernah Berhenti Menyerang Islam.” Tiga

berita ini dimasukkan dalam topik “*Kompas* Media Katolik” dalam laman mereka.

Berbeda dengan media-media online berbasis organisasi keagamaan ini, media seperti tempo.co.id dan detik.com cenderung berhati-hati memberitakan kedatangan FPI ke kantor *Kompas*, yang sebenarnya bisa dianggap sebagai tekanan atau represi terhadap media, sekaligus terhadap kebebasan beragama. Tempo online misalnya menulis berita pendek berjudul “Soal Razia Warung Makan di Serang, FPI Datangi *Kompas*”. Sedangkan Detik.Com, hanya membuat berita foto dengan judul “FPI Datangi Kantor *Kompas*.” Kedua berita ini hanya memaparkan peristiwa, tanpa berusaha memaknainya, maupun melakukan peliputan lebih dalam terkait ancaman terhadap kebebasan media ataupun demokrasi.

Bisa dilihat bahwa, walaupun hanya datang di *Kompas*, tekanan FPI ini juga mengubah lanskap pemberitaan kasus Saeni di media-media lain di Indonesia. Persoalan Saeni pun bergeser pada sentimen agama tertentu, dan media-media di Indonesia yang semula kritis kemudian terkesan menarik diri, sementara media-media nonkomersial seperti *Arrahmah.com* memanfaatkannya untuk membangun sentimen anti-Islam.

Kasus Perda Larangan Pelacuran di Tangerang

Tunduknya *Kompas* terhadap tekanan FPI bukan sekali ini terjadi. Pada tahun 2006, harian *Kompas* juga pernah melakukan hal yang sama terkait pemberitaan mereka tentang Perda Kota Tangerang Nomor 8 Tahun 2005 tentang Larangan Pelacuran. Pasal 4 Ayat (1) Perda Kota Tangerang itu menyebutkan, “Setiap orang yang sikap atau perilakunya mencurigakan sehingga menimbulkan suatu anggapan bawa ia/mereka pelacur dilarang berada di jalan-jalan umum, di lapangan, di rumah penginapan, losmen, hotel, asrama, rumah penduduk/kontrakan, warung kopi, tempat hiburan, gedung tempat tontonan, di sudut-sudut jalan, atau di lorong-lorong jalan atau tempat lain di daerah. Mereka dikenai denda Rp 1.000 yang langsung dibayar kepada petugas Kejaksaan Negeri Tangerang yang berada dalam areal persidangan.”

Pada awalnya *Kompas* cukup intensif melakukan kritik terhadap Perda ini. Berita pertama terkait kasus ini ditulis di *Kompas* pada Rabu 1 Maret 2006 di halaman 26 dengan kasus

seorang ibu rumah tangga yang salah tangkap karena penerapan Hingga 30 Agustus 2006, harian *Kompas* setidaknya menulis persoalan ini 23 kali dalam bentuk berita dan feature. Sekalipun tidak melakukan investigasi tentang kepentingan ekonomi politik di balik penerapan Perda ini, namun artikel-artikel *Kompas* ini bernada kritis, misalnya berita pada 3 Maret 2006 di halaman 1 koran ini dengan judul, “Perda Kota Tangerang Tak Sesuai KUHP.” Paragraf pertama berita ini dengan lugas menyebutkan, “Pemberlakuan Peraturan Daerah Nomor 8 Tahun 2005 tentang Pelarangan Pelacuran oleh Pemerintah Kota Tangerang sepatutnya ditanggguhkan dalam rangka revisi. Sebab, secara substansi maupun acara, perda tersebut mengandung kekeliruan mendasar, yakni bertentangan dengan peraturan Kitab Undang-undang Hukum Pidana.”

Sinta, wartawan *Kompas* yang bertugas di Kota Tangerang yang menulis artikel-artikel kritis terkait Perda ini mengatakan sebagai berikut:

Pada awalnya kantor (*Kompas*) memang mendukung berita-berita kritis yang saya buat terkait Perda ini. Apalagi, banyak korban salah tangkap. Saya diminta untuk terus mengikuti hal ini oleh editor di Jakarta. Saya juga bersemangat, karena secara pribadi menurut saya, Perda ini bermasalah dan mendeskreditkan perempuan yang bekerja malam sebagai pelacur. Padahal di Tangerang banyak buruh perempuan yang kerap mendapat jam kerja malam. Apa semua mau ditangkap? Selain mewawancarai para korban salah tangkap, saya juga banyak mewawancarai para ahli hukum dan juga pihak Kementerian Dalam Negeri. (Wawancara pada Minggu, 25 September 2016)

Namun kemudian, harian *Kompas* menjadi sasaran demonstrasi dan protes dari sekitar 500 orang yang mendukung penerapan Perda ini. Pada tanggal 18 Maret 2006, massa yang mengatasnamakan Aliansi Masyarakat Kota Tangerang berunjukrasa di kantor redaksi *Kompas* di Palmerah. Pemimpin unjuk rasa ini, TB H Mahdi Adhiansyah menyebutkan, pemberitaan *Kompas* yang mereka nilai tidak mendukung peraturan daerah (perda) tersebut. Selain itu, mereka menilai, dalam pemberitaan mengenai perda tersebut, *Kompas* dinilai tidak seimbang karena tidak pernah mengakomodasi suara masyarakat Tangerang yang setuju pada perda tersebut. Selain unjuk rasa di kantor *Kompas*,

massa juga mengadu ke Dewan Pers (*Kompas*, 18 Maret 2006, Hal. 27). Perlu dicatat, bahwa unjuk rasa ini sama sekali tidak menyinggung soal isu agama.

Setelah unjuk rasa ini, *Kompas* tetap memberitakan kasus di Tangerang ini secara kritis. Bahkan, *Kompas* membingkai unjuk rasa massa ke kantornya ini sebagai bagian dari kekerasan terhadap media dan menulisnya dalam berita berjudul, “Stop Kekerasan dan Teror Terhadap Wartawan,” pada 25 Maret 2006 di halaman 26. Berita ini menyebutkan, “... Berkaitan dengan kedatangan sekitar 500 orang yang pro Peraturan Daerah (Perda) Kota Tangerang Nomor 8 Tahun 2005 tentang Pelarangan Pelacuran ke *Kompas*, tak kurang dari delapan organisasi mengecam aksi yang mereka nilai sebagai bentuk intimidasi dan teror terhadap wartawan dan harian *Kompas*.”

Selain muncul kelompok pendukung Perda ini, di Tangerang juga muncul kelompok yang menentangnya. Mereka mengajukan uji materiil atas undang-undang ini. *Kompas* masih terus mengikuti peristiwa ini, termasuk memberitakan bentrokan antara pendukung dan penolak Perda pada 20 April 2006.

Pada Kamis 18 Maret 2006, di halaman 25, *Kompas* memberitakan sidang gugatan Lilis Lindawati (36), korban salah tangkap dalam pelaksanaan Peraturan Daerah Kota Tangerang Nomor 8/2005 tentang Pelarangan Pelacuran. Dalam gugatannya, Lilis menyatakan Wali Kota Tangerang telah melakukan perbuatan melawan hukum karena bawahannya menahan Lilis selama satu malam dan mengajukan ke sidang justisial dengan tuduhan tidak benar. Penahanan tanpa disertai surat dan pemberitahuan kepada keluarga. Lilis menggugat Wali Kota Tangerang sebesar Rp 500 juta karena merasa telah menjadi korban tindak sewenang-wenang dari pelaksanaan perda yang dinilai banyak kalangan multitafsir dan diskriminatif itu. *Kompas* kembali memberitakan sidang ini pada 30 Mei 2006 di halaman 27.

Namun demikian, pada Minggu, 25 Juni 2006, sekelompok massa yang mengatasnamakan Gabungan Anti Sekularisme dan Anti *Kompas* (GASAK) melakukan unjuk rasa ke kantor *Kompas*. GASAK terdiri dari 80 organisasi massa, antara lain Front Pembela Islam (FPI), Forum Betawi Rempug (FBR), Dakwah Islam, Majelis Ulama Indonesia, Tim Pembela Islam, dan lain-lain. Dalam unjuk rasa ini, isu *Kompas* sebagai anti-Islam kembali dimunculkan. Mereka juga

mengajukan somasi dan menyatakan, pemberitaan *Kompas* terkait Perda Kota Tangerang Nomor 8 dianggap mencerminkan sikap anti-Islam koran ini. Dalam somasinya GASAK mengingatkan *Kompas* untuk kembali pada kesepakatan tahun 1997 untuk tidak menurunkan berita-berita yang memojokan umat Islam (tempo.co.id, 25 Juni 2006).

Setelah kedatangan GASAK ini, sikap *Kompas* terkait kasus Tangerang berubah. Bahkan, berbeda dengan unjuk rasa sebelumnya oleh Aliansi Masyarakat Kota Tangerang, kedatangan GASAK ini tak diberitakan di *Kompas* keesokan harinya. *Kompas* hanya sekali memberitakan kembali kasus Tangerang ini dalam berita pendek, Kilas Metro pada 30 Agustus 2016 dengan judul, “Gugatan Lilis Ditolak.” Berita satu paragraf ini hanya mengabarkan bahwa gugatan Lilis, warga Tangerang yang menjadi korban salah tangkap pemberlakuan Perda Anti Pelacuran ini akhirnya ditolak oleh pengadilan. Persitiwa ini jelas titik balik dari serangkaian peristiwa yang dianggap mendeskreditkan perempuan ini. Namun, *Kompas* ternyata sama sekali tidak mengkritisi persitiwa ini. Jelas bahwa, isu-isu anti-Islam yang dibawa GASAK telah memukul mundur *Kompas*, sebagaimana dituturkan Sinta berikut ini:

Setelah kedatangan FPI dan kawan-kawannya itu, saya kemudian disalahkan oleh pimpinan *Kompas* karena dianggap kurang berimbang. Saya juga diminta tak lagi membuat berita-berita itu. Akhirnya dengan terpaksa saya tidak lagi menulis kasus itu, karena secara pribadi saya juga merasa terancam oleh pihak-pihak pendukung Perda itu, di sisi lain, kantor menunjukkan sikap tidak akan membela saya. Beberapa kali saya menemani wartawan asing, seperti dari BBC, yang hendak menulis persoalan ini. Tetapi, yang meyedihkan, saya tidak bebas menuliskannya lagi di koran sendiri. (Wawancara, Minggu, 25 September 2016)

Perubahan sikap *Kompas* untuk tidak lagi memberitakan persoalan-persoalan Perda yang mengancam intoleransi, baik di Serang ataupun di Tangerang, menunjukkan kekalahan media terbesar di Indonesia ini terhadap tekanan FPI. Hal ini sejalan dengan pendapat Anjani, pensiunan wartawan senior *Kompas* yang banyak menulis soal hak-hak asasi manusia:

Sejak dulu *Kompas* sebenarnya selalu enggan dalam memberitakan persoalan agama,

kepercayaan, etnis, dan toleransi. Kalaupun memberitakan hanya parsial, tidak mendalam dan akan berbalik begitu ada yang protes. Padahal, kasus-kasus seperti ini harus diikuti terus dengan pendekatan jurnalistik yang mendalam dan investigatif. (Wawancara, Sabtu, 24 September 2016)

Beberapa kasus penting yang mengancam kebebasan dan toleransi agama dan kepercayaan di Indonesia yang sangat jarang ditulis *Kompas*, menurut Anjani, di antaranya pembakaran tempat ibadah, pengusiran dan penindasan penganut Syiah dan Ahmadiyah di berbagai daerah di Indonesia dalam beberapa tahun terakhir. Kasus-kasus tersebut di atas, termasuk perubahan sikap *Kompas* dalam kasus Saeni, dengan jelas menunjukkan bahwa *Kompas* masih menerapkan praktik swasensor dalam kebijakan redaksionalnya.

TERBENTUKNYA HABITUS SWASENSOR DI HARIAN *KOMPAS*

Untuk memahami praktik swasensor di *Kompas* ini, penulis akan berangkat pada pendapat Neuman (2011) yang menyebutkan bahwa tujuan dari penelitian dengan paradigma kritis adalah untuk membongkar mitos atau ilusi yang tersembunyi guna menemukan “*the real structures*.” Ini didasari oleh asumsi bahwa realitas yang teramati dianggap sebagai realitas semu yang telah terbentuk oleh proses sejarah dan kekuatan sosial, budaya, dan ekonomi politik yang berlapis-lapis yang dikendalikan oleh struktur yang tersembunyi. Upaya untuk membongkar mitos ini dilakukan berdasarkan konteks sejarah. Maka, bagian ini akan dimulai dengan penelusuran sejarah *Kompas* dan latar ekonomi politik yang membentuk sikap redaksinya.

Harian *Kompas* dilahirkan pada pertengahan tahun 1965, di zaman yang sangat bergolak dalam sejarah negeri ini. Ketika itu, kekuasaan Presiden Soekarno diambang keruntuhan dan pers Indonesia tak bisa dipisahkan dari kekuatan politik yang menaunginya. Tiap kekuatan politik memiliki media masing-masing. Misalnya, Partai Nasional Indonesia (PNI) memiliki surat kabar Suluh Indonesia, Majelis Syuro Muslimin Indonesia (Masyumi) memiliki *Harian Abadi*, Nahdatul Ulama memiliki *Duta Masyarakat*, serta PKI memiliki *Harian Rakjat* dan *Warta Bhakti*. Bahkan, TNI-Angkatan Darat memiliki sendiri koran, yaitu *Angkatan Bersenjata* dan *Berita Yudha*.

Beberapa media memang tidak berafiliasi langsung dengan partai, namun sikap jurnalistik mereka biasanya identik dengan pandangan dan ideologi pemimpin redaksinya. Beberapa media jenis ini, misalnya, surat kabar Merdeka yang tidak bisa dipisahkan dari ideologi B.M. Diah, Indonesia Raya yang dipimpin Mochtar Lubis, dan *Pedoman* yang dipimpin Rosihan Anwar (Atmakusumah, 1992). Media-media ini, kemudian banyak yang ditutup karena dianggap berseberangan dengan kekuasaan politik. Sepanjang Desember 1964 hingga Maret 1965, sebanyak 21 surat kabar ditutup.² Pada bulan Maret di tahun itu pula, Menteri Penerangan memerintahkan agar semua surat kabar berafiliasi secara resmi dengan partai politik, kelompok fungsional, ataupun organisasi massa.³

Harian *Kompas* didirikan oleh Partai Katolik atas permintaan Panglima Angkatan Darat Jenderal Ahmad Yani untuk mengimbangi dominasi PKI yang menguasai media massa.⁴ Dengan latar belakang ini, saat baru terbit tahun 1965, harian *Kompas* menunjukkan sikap sebagai koran yang kritis dan lugas, terutama terhadap penguasa. Sikap ini juga tercermin dalam tulisan-tulisan P.K. Ojong, salah satu pendiri *Kompas* selain Jakob Oetama, dalam kolom *Kompasiana* yang rutin terbit di koran ini. “Tugas pers bukanlah untuk menjilat yang berkuasa, tetapi justru untuk mengkritik yang sedang berkuasa,” tulis Ojong (*Kompas*, 6 April 1966). Gaya *Kompas* di fase awal ini disebut sebagai representasi dari jurnalisme lama, yang dikenal sebagai “jurnalisme yang menggigit” (Dhakidae, 1992, 253).

² Surat kabar yang dibredel itu adalah: Merdeka, Indonesian Observer, Warta Berita, Revolusioner, Semesta, Berita Sport dan Film, Garuda, Karyawan, Gelora Minggu, Suluh Minggu dan Mingguan Film (Jakarta); Indonesia Baru, Tjerdas Baru, Mimbar Umum, Waspada, Duta Minggu, Suluh Massa, Mimbar Teruna, Genta Revolusi, Resopim, Pembangunan, Waspada Teruna, Mingguan Film, Siaran Minggu, dan Sjarahan Minggu (medan); Aman Makmur (Padang); dan Pos Minggu (Semarang). Lihat Hanazaki (1998: 18 dan 33).

³ Keputusan Menteri No 29/SK/M/65 tentang Norma-Norma Dasar/Pokok bagi Perusahaan Pers di dalam Konteks Pormosi Pers Indonesia

⁴ Ahmad Yani pula, yang menurut Frans Seda yang mendorong agar Partai Katolik meninggalkan sikap oposisi terbuka dan merapat dalam kabinet. Lihat, Frans Seda dalam Sepanjang Jalan Kenangan, artikel di *Kompas*, 28 Juni 1990, hlm. 4

Sikap *Kompas* mulai berubah setelah represi Orde Baru terhadap kebebasan media mulai menguat pada tahun 1970-an. P.K. Ojong akhirnya berhenti menulis kolom *Kompasiana* yang kritis pada tahun 1971. Di sisi lain, Orde Baru membuka peluang bisnis bagi media yang mau tunduk. Beberapa perusahaan surat kabar memperoleh pinjaman dana dari bank pemerintah, termasuk *Kompas* yang mendapat pinjaman Rp 236 juta (75 persen) dari kebutuhan investasi untuk membangun kantor percetakan dan mesin cetak baru senilai Rp 300 juta. Seiring dengan itu, *Kompas* terus mengumpulkan modalnya dan secara strategis menanamkannya kembali, mendiversifikannya untuk berjaga-jaga dari kemungkinan merugi atau adanya pelarangan dalam sektor bisnis yang mudah terancam. Ojong menyebut pembangunan unit usaha lain itu sebagai “industri pengetahuan”, terutama toko buku pada tahun 1972. Pada tahun 1973, *Kompas* semakin berkembang dengan mendirikan percetakan buku, dimana Ojong menjadi presiden direktornya. Pada tahun itu pula, juga didirikan majalah anak-anak Bobo. (Dhakidae, 1992).

Pada era inilah, harian *Kompas* mulai meninggalkan politik aliran dan perlahan meninggalkan bayang-bayang partai politik. Secara resmi, hubungan *Kompas* dengan Partai Politik dihapuskan menjelang restrukturisasi partai-partai politik pada 1973. Dhakidae (1992), menyebut harian *Kompas* menjadi media industri. Jika di fase awal pendiriannya, *Kompas* banyak merekrut wartawan dari jaringan partai atau agama, sejak awal 1970-an, *Kompas* mulai membuka diri dengan merekrut wartawan dari berbagai agama dan latar belakang.⁵

Sekalipun sudah berhati-hati dalam pemberitaannya dan sudah menanggalkan filosofi lama “jurnalisme yang menggigit”, namun, *Kompas* akhirnya dibredel juga oleh penguasa Orde Baru pada 20 Januari 1978. Alasannya, *Kompas* dinilai turut mendorong perlawanan dengan memberitakan perjuangan para mahasiswa yang memperingati 12 tahun Tritura dengan berdemonstrasi menuju Istana.

⁵ Sikap ini seperti disampaikan oleh Wakil Pemimpin Redaksi *Kompas* P. Swantoro yang menyebutkan bahwa *Kompas* jajaran editor dan petinggi perusahaan diisi oleh orang Katolik, Protestan, dan Moslem, bahkan banyak di antara mereka yang haji atau lulusan dari IAIN. (Dhakidae, 1992, 235)

Untuk bisa terbit kembali, pimpinan *Kompas* kemudian menandatangani pernyataan minta maaf dan tidak memberitakan beberapa hal, yaitu:

Pertama, tidak akan menulis tentang keluarga Presiden Soeharto dan asal-usul kekayaan keluarganya. Kedua, tidak akan mempersoalkan dwifungsi ABRI. Ketiga, tidak akan menulis tentang masalah-masalah yang berkaitan dengan suku, agama, ras, dan antargolongan (SARA). Keempat, tidak akan menurunkan tulisan yang memperuncing konflik (Sularto, 2015, 23)

Perlu dilihat di sini, bahwa persoalan SARA termasuk yang yang tidak boleh diberitakan oleh harian *Kompas*. Jelas bahwa persoalan SARA telah menjadi salah satu agenda yang dipakai oleh penguasa Orde Baru untuk menjinakkan media, dalam hal ini *Kompas* yang memiliki sejarah dibentuk oleh kalangan minoritas. Selain itu, syarat keempat berupa larangan untuk menerbitkan tulisan yang memperuncing konflik, merupakan aturan karet, yang bisa dengan leluasa menjerat media.

Jakob Oetama memutuskan menandatangani surat perjanjian itu tanggal 5 Februari di Sekretariat Negara, dan sehari kemudian *Kompas* bisa terbit kembali. Selain itu, seorang wartawan, Yus Sumadipradja (dulunya wartawan Indonesia Raya) memprotes keputusan itu dan akhirnya keluar dari *Kompas*. Namun, secara umum, tidak ada gejolak besar di dalam *Kompas*, yang menunjukkan bahwa sikap ini diterima menjadi kebijakan redaksi.

Sejak terbit kembali pada 6 Februari 1978 itu, *Kompas* menjadi sangat berhati-hati dalam pemberitaannya. Apalagi, tiga hari setelah *Kompas* kembali terbit, saat peresmian Monumen Pers dan peringatan Hari Pers Nasional di Solo, dalam pidato resmi Soeharto mengingatkan, “pers nasional harus selalu mawas diri.” Dan ketika berjabat tangan, Soeharto berbisik kepada Jakob, “Ojo meneh-meneh!” Ancaman bergaya Jawa itu menggentarkan Jakob. (Sularto, 2009, xiii)

Pada periode ini, arah jurnalistik *Kompas* sangat diwarnai oleh sikap ketundukan Jakob pada kehendak penguasa Orde Baru. Terkait gaya jurnalistik *Kompas* yang dibayangi rasa takut dan cemas setelah peristiwa 1978 itu, Jakob Oetama mengatakan:

Setelah ditutup pada 20 Januari 1978-5 Februari 1978, memilih, memilah, dan

memberi makna jadi pekerjaan yang tidak lagi sederhana, pun dengan penyangga politics of values sebagai sikap dan pandangan. Pilihan perlu disertai pertimbangan akal sehat, kepekaan, dan komitmen. Untuk berbagai persoalan dan peristiwa tertentu yang supersensitif, dalam melakukan pekerjaan jurnalistik, mengutip kata-kata filsuf Soren Kierkegaard, perlu dilakukan dalam keadaan in fear and trembling in anguish (dalam rasa takut dan cemas). (Oetama, *Kompas*, 28 Juni 2015, 1 dan 15)

Rasa takut dan cemas ini menghasilkan produk jurnalistik yang tidak lugas dan menghindari untuk menukik pada persoalan. Pembaca akan dibawa pada gaya penulisan yang berputar-putar, sehingga pokok masalah terkadang sulit ditangkap. Gaya ini sering disebut sebagai “determined boringness” (Sen dan Hill, 1995:68). Namun, dengan gaya jurnalistik inilah, harian *Kompas* berhasil selamat dari pembredelan rezim represif Orde Baru. Bahkan, *Kompas* dianggap bisa bersimbiosis dengan rezim ini dengan tumbuh besar memanfaatkan kondisi ekonomi politik yang ada, sehingga oleh Ben Anderson, koran ini digambarkan sebagai “Surat kabar Orba yang sempurna” (Anderson, 1994 dalam Sen dan Hill, 1995: 68). Pada awal 1990-an, *Kompas* telah memiliki kerajaan bisnis yang terdiri dari 38 perusahaan dan secara bersama-sama disebut sebagai KKG. Selama 30 tahun kekuasaan Orde Baru yang represif ini, *Kompas* sukses menyesuaikan diri dan secara ekonomi telah memetik keuntungan besar dari kemampuan adaptasi ini (Keller, 2010).

Sikap jurnalistik *Kompas* yang hati-hati dalam pemberitaannya, terutama terkait persoalan agama, semakin terbentuk setelah pembredelan Monitor, tabloid terlaris dalam Kelompok *Kompas* Gramedia (KKG). Kasus ini bermula ketika pada Senin, 15 Oktober 1990, Monitor menurunkan angket mengenai tokoh yang paling dikagumi pembaca. Hasil angket itu menunjukkan Nabi Mohammad menempati urutan kesebelas sebagai tokoh paling dikagumi, satu tingkat di bawah Arswendo Atmowiloto, pemimpin redaksi Monitor. Publikasi itu menimbulkan kegemparan dan gelombang protes di kalangan umat Islam, termasuk dari Majelis Ulama Indonesia maupun organisasi yang mengatasnamakan Islam, seperti Himpunan Mahasiswa Islam dan Pemuda Muhammadiyah.

Pada akhirnya, Menteri Penerangan Harmoko mencabut izin usaha Monitor pada 23 Oktober 1990. Bahkan, Arswendo kemudian diadili dan dihukum penjara selama lima tahun. Menghadapi pembredelan itu, *Kompas* yang menjadi satu grup terlihat sangat pragmatis dan sama sekali tidak melakukan pembelaan. Bahkan dalam editorialnya pada hari pembredelan itu, *Kompas* menulis, “Monitor memang telah salah langkah dengan memuat hasil angketnya. Karena itu, kita pun menyesalkan dan mengecamkannya.”

Sejak kasus Monitor itu, *Kompas* sangat hati-hati dalam memberitakan persoalan agama. Biasanya, strategi yang diambilnya adalah dengan tidak memberitakan sama sekali, atau memberitakannya, namun dalam porsi yang sangat kecil dan menghindari keberpihakan. Mereka akan segera mengerem atau bahkan menghentikan pemberitannya jika ada protes atau dianggap menyinggung pemerintah atau pun kelompok-kelompok agama tertentu, terutama dalam hal ini kelompok Islam yang menjadi mayoritas di negeri ini.

Setelah sukses melewati tekanan Orde Baru dengan swasensor yang ketat harian *Kompas* akhirnya menghadapi masalah terkait pemberitaannya. Di penghujung tahun 1997, harian *Kompas* digugat secara hukum oleh Tim Pembela Islam (TPI) akibat berita-berita di koran ini tentang pelaksanaan Undang-undang Perkawinan dan peristiwa di Turki dan Aljazair. Pemberitaan *Kompas* ini dinilai menyerang dan meresahkan umat Islam. Kasus ini dihentikan setelah harian *Kompas* dan TPI akhirnya meminta maaf secara terbuka dan kedua pihak menandatangani kesepakatan damai pada Jumat, 3 Oktober 1997. Selain dimuat di sejumlah media massa lain, permintaan maaf ini juga diberitakan *Kompas* pada Sabtu, 4 Oktober 1997 di halaman 1. Dalam berita ini disebutkan, “*Kompas* mengakui, dalam beberapa pemberitaannya, khususnya yang berkaitan dengan pelaksanaan Undang-undang Perkawinan dan peristiwa di Turki dan Aljazair, *Kompas* kurang melakukan cek dan recheck terhadap sumber berita, sehingga menimbulkan keresahan dan kesalahpahaman di tengah masyarakat, khususnya kalangan umat Islam. Juga diakui, dalam menyiarkan tulisan yang memuat pandangan penulisnya, khususnya yang berkaitan dengan Agama Islam atau rasa keimanan kaum Muslimin, *Kompas* kurang berhati-hati, termasuk

dalam melaksanakan hak jawab, sehingga menimbulkan keresahan di kalangan umat Islam.”

Selanjutnya disebutkan, ”Berkaitan dengan itu, harian *Kompas* memohon maaf yang setulus-tulusnya dan sedalam-dalamnya kepada segenap kaum Muslimin, khususnya para pemberi kuasa. Dalam sambutannya, Jakob Oetama, kembali menekankan rasa penyesalan pihaknya atas pemberitaan tersebut. ‘Kami mohon maaf atas pemberitaan tersebut,’ ucapnya.”

Dalam sejarah *Kompas*, inilah pertama kali koran ini mengakui kesalahan dan meminta maaf secara terbuka terkait pemberitaannya yang dianggap menyerang kelompok Islam. Jika sebelumnya media berlawanan langsung dengan kekuasaan pemerintah, untuk pertama kalinya, represi terhadap media dilakukan oleh masyarakat. Hal ini membawa pengaruh dalam pada kebijakan redaksi ini. Tema-tema yang terkait agama Islam menjadi momok bagi setiap jajaran redaksi koran ini. Mereka ekstra hati-hati dan bahkan memilih tidak memberitakannya sama sekali. Sementara itu, bagi pihak di luar *Kompas*, peristiwa yang selalu dipakai untuk menekan koran ini, termasuk dalam peristiwa Saeni.

Dengan menggunakan konsep Bourdieu (2010) tentang habitus, bisa dilihat bahwa gaya jurnalistik yang hati-hati dan mendua ini merupakan respon terhadap arena (field) politik yang represif, selain juga tekanan kelompok Islam yang menguat di penghujung era Orde Baru. Sikap jurnalistik ini awalnya dibangun oleh Jakob Oetama, selaku pemimpin redaksi sekaligus pemilik koran ini. Dari aspek ekonomi politik jelas terlihat bahwa, praktik swasensor ini bersifat hirarkis. Dari represi penguasa Orde Baru melalui pemilik media, dan kemudian ke wartawan. Sebagaimana dikemukakan Wijayanto (2015), “rasa” yang merupakan elemen dari budaya Jawa yang dibangun Jakob, menjadi ukuran penting bagi kebijakan redaksi di *Kompas* dalam menerapkan praktik swasensor.

Melalui praktik peliputan sehari-hari, wartawan di *Kompas* di era Orde Baru akan dikenalkan dengan tema-tema sensitif yang harus dihindari. Swasensor ini terjadi berlapis. Dimulai dari wartawannya masing-masing, lalu editor di tiap desk, hingga penyunting akhir. Dengan habitus seperti ini, maka jurnalis *Kompas* tidak akan mungkin menukik pada satu persoalan secara tegas, apalagi jika menyangkut persoalan SARA. Dengan alasan ini pula, *Kompas* memilih menjadi

media yang tidak melakukan investigasi dalam kerja jurnalistiknya.

Kebijakan redaksi ini kemudian menjadi *feel for the game* atau habitus media ini. Pada tataran refleksif, Bourdieu menyatakan bahwa dalam diri agensi terwujud predisposisi sikap untuk melakukan tindakan, yang dinamakannya habitus. Jadi, habitus swasensor di *Kompas* merupakan produk sejarah kolektif yang kemudian menghasilkan praktik-praktik individual maupun kelompok.

PEWARISAN HABITUS SWASENSOR DI KOMPAS

Pembahasan sebelumnya telah dikemukakan tentang terbentuknya habitus swasensor di *Kompas*, sebagai respon atas tekanan politik Orde Baru. Masalahnya, ketika situasi politik kemudian berubah, *Kompas* ternyata masih menerapkan hal ini, sebagaimana terlihat dalam kasus Saeni dan sejumlah kasus lainnya.

Ketika Orde Baru kemudian tumbang seiring gerakan Reformasi pada tahun 1998, represi politik terhadap media di Indonesia memang mengendor. Pers di Indonesia memasuki era liberalisasi politik. Pada era ini, muncul sejumlah pers yang memiliki afiliasi politik dengan partai tertentu, misalnya Tabloid Abadi, yang berafiliasi dengan Partai Bulan Bintang, Tabloid Amanat yang diterbitkan Partai Amanat Nasional, Demokrat yang diterbitkan oleh Partai Demokrasi Indonesia Perjuangan, serta Duta Masyarakat Baru yang diterbitkan Partai Kebangkitan Bangsa (Bimo Nugroho, 1999). Kemunculan media-media aliran ini mengingatkan pada periode sebelum represi Orde Baru melucuti politisasi media dan membentuknya menjadi pers industri.

Perubahan politik Indonesia ini terjadi seiring dengan perubahan lanskap pengelolaan keredaksian *Kompas*. Pada tahun 2000, Jakob Oetama yang telah menjadi Pemimpin Redaksi *Kompas* sejak awal pembentukan koran ini, digantikan oleh Suryopratomo, wartawan yang relatif muda saat itu dan baru bergabung ke *Kompas* pada tahun 1986. Perlu dicatat, bahwa selain dari generasi muda, Suryopratomo berasal dari kalangan muslim, yang menunjukkan bahwa koran ini berusaha menghilangkan stigma lamanya sebagai koran Katolik.

Perubahan ini memang sempat membawa perubahan kebijakan redaksi di *Kompas*. Mereka mencoba keluar dari habitus lama dengan

menampilkan gaya jurnalistik yang lebih lugas dan berani. Namun demikian, upaya ini dalam perjalanannya tidak berlanjut. Mengenai hal ini, bisa dilihat dari uraian Srikandi, redaktur senior yang pernah menjabat beberapa kepala desk, berikut ini:

“Tak lama setelah jatuhnya Orde Baru, *Kompas* pernah mencoba bersikap lebih berani dan lugas, terutama di bidang politik dan ekonomi. Misalnya, kami membuka bisnis kroni Presiden Soeharto dan mengungkap skandal pajak sejumlah penguasa. Namun, *Kompas* kemudian mendapat banyak gugatan. Para pimpinan dan orang-orang lama di *Kompas* akhirnya meminta kita kembali ke gaya jurnalistik lama yang lebih hati-hati dan tidak menukik pada persoalan. (Wawancara di Jakarta, 10 Maret 2016)

Pada pertengahan tahun 1999, harian *Kompas* mendapat gugatan hukum dari pengusaha Setiawan Djody, yang dalam berita *Kompas* pada 1 April 1999 di halaman pertama, disebut sebagai kroni Presiden Soeharto. Pada tahun 2003, *Kompas* juga digugat pengusaha Marimutu Sinivasan. Dalam perkara tersebut, Sinivasan dan 18 perusahaan yang dipimpinnya mengajukan gugatan terhadap *Kompas* dan para pemimpinnya, karena menulis penggelapan pajak yang membelit pengusaha ini.

Walaupun *Kompas* memenangkan gugatan-gugatan ini, namun demikian, banyak yang menginginkan agar media ini kembali ke gaya lama. Situasi ini dikuatkan dengan kenyataan ditutupnya sejumlah media aliran yang berafiliasi dengan politik tertentu. Hal ini dikemukakan Srikandi sebagai berikut:

Banyak yang mengatakan bahwa itu bukan gaya *Kompas*. Lalu saya ingat, Pak Jakob kemudian memimpin rapat akbar. Waktu itu beliau masih rutin memimpin rapat bulanan. Beliau lalu mengingatkan, “Benar kita sekarang sudah bebas. Kita tak perlu takut dibredel karena SIUPP tidak ada lagi. Tetapi ternyata ada hal lain yang menunggu kita, yaitu gugatan-gugatan di pengadilan ini. Sebaiknya kita tetap hati-hati, jangan menyerang orang. Sebaiknya substansinya yang utama.” Sejak itu, perlahan kita kembali ke gaya jurnalistik yang lama. (Wawancara di Jakarta, 10 Maret 2016)

Sekalipun tidak lagi memegang jabatan struktural di keredaksian, Jakob masih rutin

mengikuti rapat-rapat redaksi. Jakob akan memastikan bahwa koran yang dibangunnya tetap dalam kendalinya, termasuk dalam menerapkan praktik swasensor untuk isu-isu sensitif, terutama dalam soal agama. Ketika kemudian dia semakin jarang datang ke ruang redaksi karena faktor usia dan kesehatan, habitus swasensor *Kompas* telah mengakar kuat.

Sebagaimana dikemukakan Bourdieu (2010), bahwa habitus memiliki dimensi sejarah. Habitus juga memiliki sifat durable dan transporable, yaitu bisa dipindahkan dari satu arena ke arena lain. Gaya lama yang hati-hati yang dipraktikkan *Kompas* pada periode setelah Jakob menunjukkan bahwa habitus ini telah tertransfer kepada generasi baru koran ini.

Hal ini misalnya terlihat jelas dalam pemberhentian pemberitaan kasus Saeni dimana praktik swasensor terjadi di level wartawan dan editorial. Demikian halnya, dalam kasus perda antipelacuran di Tangerang. Tidak ada intervensi langsung dari pemilik harian *Kompas* ke ruang redaksi, sebagaimana terjadi di sejumlah media lain di Indonesia yang diteliti Tapsell (2012) dan Haryanto (2011). Jadi, berbeda dengan media-media lain, praktik swasensor di redaksi *Kompas* justru diputuskan dibuat oleh para wartawan dan editorial.

Di dalam benak setiap wartawan *Kompas* telah ditanamkan kesadaran untuk selalu berhati-hati dalam memberitakan persoalan agama, karena mereka akan sendirian jika menghadapi tekanan dari pihak luar. Sikap ini misalnya disampaikan oleh, Banowati redaktur senior di *Kompas*, sebagai berikut:

“Jika *Kompas* menghadapi masalah, tak akan ada yang membantu kita. Lihatlah, beberapa kali kita didemo oleh FPI, apa ada media-media lain yang membantu kita? Tidak ada. Justru akan dipakai oleh saingan kita untuk menjatuhkan.” (wawancara di Jakarta, 10 September 2016)

Dalam kasus Saeni terlihat bahwa, Bima, wartawan yang bertugas di Kota Serang, langsung berhenti menulis kasus ini ketika mengetahui pimpinan redaksinya mengalah pada tekanan FPI, sekalipun tidak ada larangan langsung. Sedangkan dalam kasus di Tangerang, transfer habitus swasensor itu dilakukan secara langsung dengan meminta wartawan yang bersangkutan tidak lagi memberitakan persoalan ini. Dengan pola ini, wartawan-wartawan *Kompas* yang

bergabung setelah era represi Orde Baru, akhirnya mengikuti gaya jurnalistik lama yang dibangun para pendahulunya. Situasi ini juga disebutkan Semar, salah satu pemilik saham yang juga komisararis harian *Kompas*, “Sebagai pemilik, kami tidak pernah mencampuri redaksi. Itu kami sadari betul, karena independensi ruang redaksi itu kepercayaan publik pada koran” (Wawancara di Jakarta, 11 September 2016)

EKONOMI POLITIK SWASENSOR

Pembahasan di atas menunjukkan adanya praktik swasensor yang dilakukan jajaran redaksi *Kompas* dalam berita-berita terkait agama. Sensor ini awalnya dari diri masing-masing wartawan atau gate keeper di ruang redaksi, yang kemudian menjadi sikap koran ini. Sesuai konsep Shoemaker dan Reese (2014) dalam model yang disebutnya sebagai Hierarchical Influence Model, bias dalam praktik pemberitaan di suatu media yang dipengaruhi kepentingan personal dari individu wartawan, harus juga dilihat kaitannya dengan budaya organisasi di dalam media itu sendiri dan setting sosial dan ekonomi di belakangnya.

Penelitian Ahmad Arif (2016) sebelumnya menemukan, bahwa praktik swasensor ini juga diterapkan harian *Kompas* dalam berbagai bidang liputan, termasuk dalam memberitakan sengketa pengelolaan sumber daya alam. Dalam kasus pembangunan pabrik semen di Kendeng Utara, Jawa Tengah sepanjang tahun 2014–2016, harian *Kompas* tidak hanya menyensor berita yang kritis terhadap pembangunan pabrik semen di kawasan lindung ini, namun juga membuat berita dengan bingkai mendukung pembangunan pabrik semen.

Dengan melihat situasi ini, terlihat bahwa, pertimbangan bisnis menjadi faktor dominan bagi *Kompas* dalam menentukan arah redaksinya. Bisnis dalam hal ini tidak hanya dimaknai pada situasi di harian *Kompas*, namun menyangkut kepentingan sejumlah perusahaan dalam grupnya. Untuk memahami hal ini bisa dilihat dari wawancara berikut:

Jajaran redaksi *Kompas* memiliki ketakutan tertentu, yang ini kemudian mengorbankan prinsip-prinsip jurnalisme. Misalnya, ada seorang redaktur senior yang menyampaikan ketidaksetujuannya ketika *Kompas* memberitakan demonstrasi masyarakat yang menolak reklamasi Teluk Benoa (Bali). Menurut dia, berita itu seharusnya tidak mendapat porsi besar, “Anak-anak muda itu modalnya nekad saja. Apalagi ada yang

main di media sosial menolak reklamasi itu. Kamu pikir tidak, yang mau bikin Teluk Benoa itu siapa? Bagaimana nanti kalau TW (Tommy Winata—pen) mengerahkan orangnya. Nggak usah membikin kekerasan, cukup nongkrong saja ke Hotel Santika (hotel milik KKG—pen) dan teriak-teriak, di lobby atau restoran, dengan gaya pura-pura mabuk. Kamu pikir ada tamu mau datang ke Santika? (Wawancara di Jakarta, 23 April 2016)

Kasus yang sama juga dikhawatirkan akan dialami *Kompas* jika harian ini melawan FPI. Menurut Antarejo, banyak petinggi koran ini yang mengkhawatirkan, protes ini akan mengganggu bisnis berbagai usaha dalam KKG.

Banyak ketakutan yang dikembangkan, yang tidak pernah didiskusikan secara jurnalistik dan kemudian mengorbankan prinsip-prinsip jurnalistik. Misalnya terkait pemberitaan korban 1965, ataupun persoalan-persoalan kekerasan berlatar agama. Keputusan naik dan tidaknya suatu berita akhirnya tidak memakai standar dan ukuran jurnalistik lagi, tetapi lebih karena berlatar kepentingan bisnis semata. (Wawancara di Jakarta, 23 April 2016)

Dari ilustrasi ini bisa diketahui, bahwa sikap *Kompas* ini diambil sebagai mekanisme survival mereka menghadapi kondisi ekonomi politik. Benar bahwa, represi media oleh penguasa secara politik tidak lagi terjadi. Namun, tak ada jaminan represi publik tidak terjadi. Apalagi, *Kompas* memiliki beberapa titik lemah. Kelemahannya ini adalah, pertama, koran ini didirikan oleh kelompok minoritas Katolik. Kedua, koran ini mengalami beberapa kali kejadian yang membuat publik terus menghubungkannya dengan kepentingan anti-Islam, terutama dengan adanya perjanjian damai dengan Tim Pembela Islam (TPI) pada tahun 1997. Kasus lain yang menjadi catatan adalah pembredelan tabloid Monitor karena dianggap menghina umat Islam.

Berbagai titik lemah *Kompas* ini diperparah dengan keberadaan koran ini yang telah menjadi bagian dari grup KKG sejak enam tahun terakhir. Dengan kebijakan ini, perusahaan-perusahaan media di lingkup KKG, termasuk *Kompas*, dituntut saling bersinergi dengan prinsip Triple M, yakni multimedia, multichannel, dan multiplatform. Strategi Triple M ini diluncurkan *Kompas* secara resmi sejak tahun 2010, yang intinya adalah konten *Kompas* harus bisa dibaca melalui berbagai wahana (kertas, computer, TV, mobile phone, dan

lain-lain). Selain cabang-cabang perusahaan di bidang media, KKG juga tumbuh merambah aneka bisnis lainnya, mulai dari perhotelan, toko buku, percetakan, eksibsi, lembaga pendidikan dan perguruan tinggi, tisu, hingga konstruksi jalan tol. Banyaknya cabang bisnis ini semakin memperumit posisi koran ini dalam mengambil sikap terhadap sejumlah persoalan, terutama jika menyangkut cabang usaha KKG. Sebagai bagian dari sebuah kapal besar KKG, sebagai media, *Kompas* tidak lincah lagi dalam bermanuver.

Dampak buruk konvergensi media terhadap kebebasan media sebenarnya sudah banyak diingat para peneliti sebelumnya, misalnya Allan (2010). Dalam kasus *Kompas* hal ini jelas terlihat dengan makin terbatasnya gerak *Kompas*. Keputusan redaksi yang dibuat di koran ini akan dibebani dengan beragam perusahaan lainnya. Demikian sebaliknya, tindakan yang dilakukan perusahaan lain dalam grup media ini akan dibebankan kepada *Kompas*, sebagaimana terjadi dalam kasus pembakaran buku-buku terbitan PT Gramedia Pustaka Utama yang dianggap menyerang Islam.

Pada 13 Juni 2012, penerbit PT GPU membakar 216 buku terjemahan yang diterbitkannya berjudul 5 Kota Paling Berpengaruh di Dunia karya Douglas Wilson. Pembakaran dilakukan di kompleks kantor *Kompas* Gramedia. Peristiwa pembakaran buku tersebut diawali karena adanya protes dan pelaporan oleh anggota FPI ke Polda Metro Jaya mengenai dugaan pelecehan terhadap agama Islam yang tertera di buku bersangkutan. Adapun pihak-pihak yang dilaporkan oleh FPI adalah Direktur Utama PT Gramedia Pustaka Utama (GPU), Wandu Subrata, editor Herdian Cahya Krishna, serta penerjemah Hendry Tanaja. Buku yang beredar sejak Maret 2012 ini awalnya dicetak sebanyak 3000 eksemplar. Sampai awal bulan Juni 2012 tercatat telah terjual sebanyak 489 eksemplar. Menarik dicermati di sini adalah respon Gramedia yang memilih membakar buku-buku itu, dibandingkan menghadapinya di pengadilan. Hal ini mengingatkan pada tindakan yang sama yang dilakukan *Kompas* saat menghadapi tuntutan Tim Pembela Islam (TPI) pada tahun 1997.

Koran *Kompas* menulis peristiwa ini dengan menulis berita di halaman 26 pada Kamis, 14 Juni 2012 dengan judul “Gramedia Pustaka Musnahkan Buku.” Di dalam tubuh berita dikutip ucapan Direktur Utama PT GPU, Wandu S Brata, bahwa

terbitnya buku itu memang keteledoran penerbit karena menerjemahkan sesuai dengan buku aslinya. ”Di Toko Buku Gramedia sudah tidak ada lagi. Kemarin kami sudah membakar buku yang ditarik. Berapa pun buku yang datang langsung dimusnahkan. Saat ini kami masih menunggu yang dalam perjalanan ke Jakarta,” ujarnya (*Kompas*, 14 Juni 2012, Hal 26). Pembakaran buku jelas merupakan persoalan besar bagi tradisi intelektual, namun realitas ini diterima oleh *Kompas*, bahkan tanpa ada penyanggahan. Hal ini sekali lagi menunjukkan sikap mengalah harian *Kompas* terhadap FPI, demi mengamankan bisnis kelompok usaha mereka.

PENUTUP

Praktik swasensor di *Kompas* yang ditandai dengan cenderung berhati-hati dan memilih menarik diri jika ada tekanan dari pihak luar sebagaimana terjadi dalam pemberitaan kasus Saeni, merupakan praktik yang telah lama dilakukan koran ini. Praktik swasensor ini, sebagaimana diteliti oleh Tapsell (2012) dan Haryanto (2011), bukan khas *Kompas*, namun merupakan fenomena yang lazim dilakukan media di Indonesia setelah tumbanganya Orde Baru. Namun demikian, praktik swasensor di *Kompas* menunjukkan cara yang berbeda dengan model intervensi langsung pemilik ke koran, sebagaimana diteliti Tapsell (2012) dan Haryanto (2011). Tak ada intervensi langsung pemilik untuk menghentikan berita-berita yang dianggap membahayakan *Kompas*, namun sensor ini dilakukan sendiri oleh para wartawan di lapangan dan kemudian jajaran editorial, yang menunjukkan bahwa praktik ini telah menjadi habitus sehingga memiliki akar yang kuat di media ini.

Selama ini *Kompas* menanggung keuntungan dengan praktik swasensor yang dilakukannya. Dengan bersikap kooperatif terhadap kekuasaan, media ini berhasil membangun kerajaan bisninya. Bukan hanya di bidang media, tetapi juga di berbagai bidang lainnya. Ketika kekuasaan Orde Baru kemudian runtuh, sikap minoritas *Kompas* tidak berubah. Publik tidak bisa menghapus sejarah *Kompas* yang didirikan oleh kelompok minoritas. Situasi ini difahami betul oleh *Kompas*, sehingga dia akan selalu memilih berkompromi, dibandingkan melawannya, sekalipun itu harus mengorbankan prinsip-prinsip jurnalistiknya. Jika dulu praktik swasensor dilakukan sebagai siasat

untuk menghadapi represi penguasa Orde Baru, hal ini sekarang dilakukan untuk mengamankan bisnis media dan grup usahanya.

Selain faktor habitus swasensor yang membatasi kerja media di Indonesia dalam mengungkap suatu masalah secara tuntas dan lugas, belajar dari kekalahan *Kompas* terhadap FPI dalam kasus Saeni dan beberapa kasus lainnya, kita bisa melihat banyaknya batasan yang dihadapi media di Indonesia. Tumbangnya kekuasaan Orde Baru yang represif, ternyata tidak menjamin iklim kebebasan *Kompas* sebagai media konvensional dengan oplah terbesar di Indonesia, dalam berekspresi, terutama jika menyangkut persoalan kekerasan dan represi atas nama agama. Sebaliknya, media-media online yang dikendalikan kelompok radikal sebagaimana diidentifikasi Hamayotsu (2013), menunjukkan sikap lebih agresif dalam menyebarkan fahamnya, termasuk dengan memanfaatkan kelemahan dan kekalahan media konvensional dalam menghadapi tekanan FPI ini.

PUSTAKA ACUAN

- Arif, A. (2016). *Semen yang Membelah Media: Relasi Kuasa di Balik Kontestasi Wacana Pro-Kontra Pembangunan Pabrik Semen di Kendeng Utara di Harian Kompas*. Tesis. Program Sosiologi, Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik, Universitas Indonesia, Jakarta.
- Bourdieu, P. (1977). *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge University Press. Cambridge, UK.
- Bourdieu, P. (1990). *The Logic of Practice*. Stanford Univ. Press Stanford, California
- Bourdieu, P. (2010). *Arena Produksi Kultural: Sebuah Kajian Sosiologi Budaya*. Terjemahan The Field of Cultural Production: Essays on Art and Literature. Yogyakarta: Kreasi Wacana.
- Dhakidae, D. (1991). *The Rise of Capital and the Fall of Political Journalism: Political Economy of Indonesian News Industry*. Dissertation, Cornell University, Ithaca.
- Fenton, N. (2007). *Bridging the Mythical Divide: Political Economy and Cultural Studies Approaches to the Analysis of the Media*. London: Sage Publications.
- Hamayotsu, K. (2013). "The Limits of Civil Society in Democratic Indonesia: Media Freedom and Religious Intolerance." *Journal of Contemporary Asia*, Vol. 43, No. 4, 658-577
- Hanitzsch, T. (2005). "Journalist in Indonesia: Educated but Timed Watchdogs." *Journalism Studies*, Volume 6, Nomor 4, 2005, pp. 493-508
- Hanitzsch, T. (2006). "Mapping Journalisme Culture: Teoritical Taxonomy and Case Studies from Indonesia." *Asian Journal of Communication*. Vol. 16, No. 2, Juni 2006. Pp 169-186
- Haryanto, I. (2011). "Media Ownership and Its Implications for Journalist and Journalism in Indonesia." Dalam Hill, T dan Sen, Krishna. (eds.) *Politics and the Media in Twenty-First Century Indonesia*. USA: Routledge
- Hui, J. Y. (2010). "The Internet in Indonesia: Development and Impact of Radical Websites." *Studies in Conflict & Terrorism*, Vol. 33, No. 2.
- Keller, A. (2009). *Tantangan dari Dalam: Otonomi redaksi di 4 Media Cetak Nasional: Kompas, Koran Tempo, Media Indonesia, dan Republika*. Jakarta: Friderich Ebert Stiftung
- Lim, M. (2011). "@Crossroad: Democratization and Corporatization of Media in Indonesia." Participatory Media Lab, Arizona State University and Ford Foundation
- Miller, T. (2008). "Step Away from the Croissant": Media Studies 3.0." Dalam Hesmondhalgh, David & Toynbee, Jason. (eds). *The Media and Social Theory*. USA and Canada: Routledge
- Nugroho, Y., Putri, D., & Laksmi, S. (2012). *Memetakan Lansekap Industri Media Kontemporer di Indonesia*. Jakarta: Centre for Innovation Policy and Governance (CIPG) and HIVOS
- Oetama, J. (2009). *Menggugat Diri dan Bersyukur*. Jakarta: Penerbit Buku Kompas
- Ojong, P.K. (1981). *Kompasiana: Esei jurnalistik tentang Berbagai Masalah*. Jakarta: Penerbit Gramedia

- Sen, K & Hill, D. T. (2001). *Media, Budaya dan Politik di Indonesia*. Edisi terjemahan. Jakarta: ISAI
- Soemaker, P & Reese, S. D. (1991) *Mediating the Message: Theories of Influences on Mass Media Content*. New York: Longman
- Steele, J. (2011). "Indonesian Journalism Post-Suharto: Changing Ideas and Profesional Practices." Dalam Hill, T dan Sen, Krishna. (eds.) *Politics and the Media in Twenty-First Century Indonesia*. USA: Routledge
- Sudibyo, A., & Patria, N. (2013). "The Television Industry in Post Authoritarian Indonesia." Dalam *Journal of Contemporary Asia*, doi. 10. 1080/ 00472336. 2012.757434
- Sularto, S. (2015). *Syukur Tiada Akhir*. Jakarta: Penerbit Buku Kompas
- Tapsell, R. (2012). "Old Tricks in a New Era: Self-Censorship in Indonesian Journalism." *Asian Studies Review*, Juni 2012, vo. 36, pp 227-245
- Wijayanto. (2015). "Old Practice in a New Era: Rasa as Basis of Self-Cenconship in Kompas Daily Newspaper". *GSTF Journal on Media & Communcations (JMC)*, Vol. 2, No. 2, September 2015. Pp 66 - 74
- Media Online
- <https://www.annah.com/news/2016/06/17/fpi-menolak-pemberitaan-negatif-ramadhan-oleh-kompas-group.html>. Dilihat terakhir pada Sabtu, 24 September 2016
- <http://www.beritasatu.com/nusantara/369946-mui-penyitaan-dagangan-warteg-saeni-tidak-dibenarkan.html>. Dilihat terakhir pada Sabtu, 24 September 2016
- <http://www.beritasatu.com/politik/369841-ribuan-perda-dibatalkan-mayoritas-terkait-masalah-toleransi.html>. Dilihat terakhir pada Sabtu, 24 September 2016
- <http://www.dakwahmedia.net/2016/06/setelah-digeruduk-fpi-ini-pengakuan.html>. Dilihat terakhir pada Sabtu, 24 September 2016
- <https://news.detik.com/foto-news/3235059/fpi-datangi-kantor-kompas>. Dilihat terakhir pada Sabtu, 24 September 2016
- <http://news.detik.com/berita/3231404/wapres-jk-bela-ibu-warteg-yang-dagangannya-disita-satpol-pp-di-serang>. Dilihat terakhir pada Sabtu, 24 September 2016
- <http://news.detik.com/berita/3233433/ketua-dpr-minta-perda-soal-razia-makanan-saat-ramadan-dievaluasi>. Dilihat terakhir pada Sabtu, 24 September 2016
- <http://www.fpi.or.id/2016/06/fpi-datangi-tegur-kompas-terkait.html>. Dilihat terakhir pada Sabtu, 24 September 2016
- <http://islamedia.id/framing-berita-dikassus-razia-warteg-fpi-akan-datangi-media-kompas/>. Dilihat terakhir pada Sabtu, 24 September 2016
- <http://www.jpnn.com/read/2016/06/13/434557/Cerita-Ibu-Pemilik-Warteg-di-Serang-Soal-Serbuan-Maut-Satpol-PP->. Dilihat terakhir pada Sabtu, 24 September 2016
- <http://www.jpnn.com/read/2016/06/14/435569/Punya-Perda-Larangan-Warung-Buka-Saat-Ramadan-Siap-Siap-Saja-Dievaluasi->. Dilihat terakhir pada Sabtu, 24 September 2016
- <http://mediaindonesia.com/index.php/news/read/50479/wakil-presiden-dukung-saeni/2016-06-12>. Dilihat terakhir pada Sabtu, 24 September 2016
- <http://www.mediaindonesia.com/index.php/news/read/50757/pemerintah-batalkan-perda-intoleransi/2016-06-14>. Dilihat terakhir pada Sabtu, 24 September 2016
- <http://www.portalpiyungan.com/2016/06/wajib-tonton-full-video-fpi-datangi.html>. Dilihat terakhir pada Sabtu, 24 September 2016
- <http://www.remotivi.or.id/amatan/313/Kompas-dan-FPI:-Kisah-Usang-Yang-Terus-Berulang>. Dilihat terakhir pada Sabtu, 24 September 2016
- <http://nasional.republika.co.id/berita/nasional/umum/16/06/13/o8p5x6383-jokowi-berisantuan-untuk-ibu-penjual-warteg>. Dilihat terakhir pada Sabtu, 24 September 2016
- <http://nasional.republika.co.id/berita/nasional/hukum/16/06/14/o8rtav330-kasus-nenek-saeni-kemendagri-usul-revisi-perda-di>

- serang. Dilihat terakhir pada Sabtu, 24 September 2016
- <http://www.suaranews.com/2016/06/didatangi-fpi-kompas-keder-hingga-minta.html>. Dilihat terakhir pada Sabtu, 24 September 2016
- <https://m.tempoco.com/read/news/2016/06/16/078780515/soal-razia-warung-makan-di-serang-fpi-datangi-kompas>. Dilihat terakhir pada Sabtu, 24 September 2016
- <https://m.tempoco.com/read/news/2016/06/12/173779179/ibu-penjual-nasi-dapat-bantuan-10-juta-dari-presiden-jokowi>. Dilihat terakhir pada Sabtu, 24 September 2016
- <https://m.tempoco.com/read/news/2016/06/13/063779490/jokowi-batalkan-3-143-perda-perda-serang-tak-termasuk>. Dilihat terakhir pada 24 September 2016.
- <http://www.viva.co.id/ramadan2016/read/784442-mui-penutupan-warung-di-bulan-ramadan-tak-perlu-represif>. Dilihat terakhir pada 24 September 2016.
- <http://nasional.news.viva.co.id/news/read/784642-perda-larangan-jual-makanan-di-bulan-puasa-akan-dievaluasi>. Dilihat terakhir pada 24 September 2016.
- <http://news.okezone.com/read/2016/06/13/340/1413823/warteg-tetap-buka-bu-eni-saya-buta-aksara>. Dilihat terakhir pada 24 September 2016.
- <http://news.okezone.com/read/2016/06/13/340/1414025/selain-serang-daerah-ini-miliki-perda-intoleransi>. Dilihat terakhir pada 24 September 2016.
- <https://www.youtube.com/watch?v=rG0IIXysIKI>. Dilihat terakhir pada 24 September 2016.

KEBANGKITAN TRADISI DI YOGYAKARTA

THE REVIVAL OF TRADITION IN YOGYAKARTA

Fadel Basrianto

Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta
Email: fadel.basrianto@mail.ugm.ac.id

ABSTRAK

Tulisan ini adalah sebuah deskripsi dan analisis tentang gerakan kebangkitan tradisi di Yogyakarta pasca runtuhnya Orde Baru. Kebangkitan tradisi tersebut didorong oleh keinginan kelompok konservatif di Yogyakarta untuk menegakkan kembali hegemoni kultural Jawa di Yogyakarta. Kebangkitan tradisi di Yogyakarta memiliki corak yang berbeda dengan kebangkitan adat di daerah luar Jawa. Di Yogyakarta kebangkitan adat ditandai dengan keberadaan milisi tradisi yang bertugas untuk menundukkan para pendatang yang tidak mau tunduk dengan adat istiadat setempat dengan cara penundukan terhadap para pendatang dilakukan mulai dari cara yang halus hingga dengan cara yang kasar. Tulisan ini merupakan sari dari kajian lapangan dan analisis kepustakaan dan media.

Kata Kunci: kebangkitan tradisi; Paksi Katon dan Daerah Istimewa Yogyakarta

ABSTRACT

This writing is based on a description and analysis on the movement of traditional revival in Yogyakarta in the post-New Order period. The revival of the tradition was driven by the conservative group's desire in Yogyakarta to reestablish Javanese cultural hegemony in Yogyakarta. This revival movement has a different style from the revival of adat in the out of Java. In Yogyakarta, the revival of adat is marked by the existence of some traditional militias tasked with subjugating the immigrants who not obey the Javanese customs. They conduct their mission toward immigrants from the subtle to the rough. This paper is the essence of field study and literature analysis and media.

Keywords: traditional revival, Paksi Katon and Yogyakarta special region

PENDAHULUAN

Konsep adat adat diartikan sebagai sebuah kebiasaan atau tradisi yang berkaitan dengan tata tertib dan konsensus. Namun, pada era reformasi istilah adat kemudian dengan sangat mudah diasosiasikan dengan tindakan protes, kebangkitan, aktivisme, dan konflik antar etnis yang tidak jarang berujung pada kekerasan komunal. Sejak turunnya Presiden Soeharto pada tahun 1998 berbagai komunitas dan kelompok etnis di se-antero Indonesia secara terang-terangan, menuntut haknya untuk melaksanakan unsur-unsur adat atau hukum adatnya dalam wilayah mereka. Atas nama adat, masyarakat Dayak di Kalimantan Barat yang begitu lama terpinggirkan selama Orde Baru telah berhasil memberdayakan diri yang berujung pada kekerasan masal terhadap kaum pendatang di propinsi tersebut. Atas nama adat, para petani gurem menuntut renegosiasi batas taman nasional

di Sulawesi dan Flores (Davidson, dkk., 2010, 1). Atas nama adat, Suku Iban meminta jatah konsesi hutan di kawasan perbatasan Kalimantan-Sarawak sebagai bentuk pemanfaatan hak ulayat yang mereka miliki (Eilienberg, 2009). Atas nama adat, pemekaran kabupaten/kota dilakukan untuk menjaga keharmonisan serta mencegah konflik sosial terjadi (van Klinken; Schulte Nordholt, 2007).

Dilevel elit lokal, para sultan yang mewarisi kekuasaan secara turun-temurun dari para leluhurnya berusaha untuk merevitalisasi keraton beserta kekuasaannya kembali (van Klinken, 2010: 165-186). Para sultan memiliki keinginan untuk menjadi penguasa di kawasan bekas kerajaannya tersebut. Sekalipun terbukti bahwa hampir semuanya gagal untuk mewujudkan ambisi mereka itu. Akan tetapi, dalam beberapa praktik tertentu, mereka berhasil berkuasa atas wilayahnya yang saat ini menjadi kabupaten/

kota secara formal lewat mekanisme pemilu. Di Sulawesi misalnya, para *karaeng* berhasil menjadi bupati/walikota di kabupaten mereka masing-masing (Santoso; Tirta, 2003, 139-160).

Dari pengantar singkat di atas, ada dua pernyataan yang hendak dikedepankan oleh tulisan ini. Pertama, reformasi politik tahun 1998, dimaknai oleh komunitas adat sebagai *turning point* untuk menegakkan kembali eksistensi mereka ditengah-tengah negara. Kebangkitan adat yang dimaksud disini ialah aktivisme komunitas adat yang menginginkan kembalinya kekuasaan beserta hak yang dimilikinya. Demokratisasi dan desentralisasi sebagai agenda kunci reformasi di republik ini, membuka kesempatan bagi komunitas adat untuk tampil ke permukaan. Kedua, kebangkitan adat banyak terjadi di daerah luar Jawa. Hal tersebut tercermin dari banyaknya ilmuwan sosial yang hendak meneliti tentang kebangkitan adat di Indonesia, kota yang mereka rujuk mayoritas berada di luar Pulau Jawa (Davidson, dkk., 2010).

Buku yang berjudul “Adat dalam Politik Indonesia” yang disunting oleh Jamie S. Davidson, David Henley, dan Sandra Moniaga merupakan bukti kongkrit sebagai penjelas bahwa kebangkitan adat pasca Orde Baru berada di kota-kota yang jauh dari Pulau Jawa. Dari 14 bagian yang ditulis oleh para ahli dari latar belakang keilmuan yang beragam, sedikit penulis yang menunjukkan adanya kebangkitan adat di Jawa, khususnya di Yogyakarta sebagai jantung nilai tradisi Jawa. Hanya secara sekilas, Klinken menjadikan Kasultanan Yogyakarta sebagai contoh keberhasilan bertahannya Sultan sebagai penguasa di DIY yang hingga sampai saat ini keberhasilan tersebut tidak mampu diduplikasi oleh kesultanan yang lain (van Klinken, 2010). Oleh karena itu penting untuk mengetahui dinamika adat di Yogyakarta pasca Orde Baru, dengan mengajukan dua pertanyaan, yaitu bagaimana masyarakat konservatif Yogyakarta dalam memaknai reformasi? dan apakah sama atau berbeda sama sekali dengan kelompok adat di daerah lainnya?

Tulisan ini berpendapat bahwa pasca berlangsungnya reformasi, terjadi kebangkitan adat di Yogyakarta yang sama sekali berbeda dengan kebangkitan adat yang ada di daerah-daerah lainnya. Tulisan ini tidak akan fokus mengenai keberhasilan Sultan Yogyakarta dalam mengkonservasi kesultannya hingga dapat

eksis sampai sekarang, karena hal tersebut sudah banyak dibahas oleh penulis-penulis sebelumnya.

Tulisan ini fokus untuk mengangkat kelompok masyarakat konservatif dalam memperjuangkan kebangkitan tradisinya, mengingat peran dalam mengkonservasi tradisi selama ini selalu digerakkan oleh Sultan. Baru setelah struktur kesempatan politik lebih terbuka pasca demokratisasi dan desentralisasi diberlakukan mereka baru menampakkan diri ke permukaan. Tulisan ini akan mengambil kasus Paksi Katon, sebuah organisasi yang berhasil memobilisasi warga Yogyakarta untuk menegakkan kembali hegemoni budaya Jawa di tanah Yogyakarta dengan menghadirkan diri ke publik sebagai sekelompok milisi yang menjaga tradisi.

Tulisan ini akan dibagi dalam beberapa bagian. Bagian pertama akan menggambarkan *setting* yang mendorong kebangkitan adat terjadi di Yogyakarta. Bagian kedua akan menggambarkan kiprah dan strategi Paksi Katon untuk mewujudkan kembali hegemoni kultural tersebut. Bagian terakhir akan menutup tulisan ini dengan memberikan kesimpulan. Tulisan ini merupakan sari dari kajian lapangan dan analisis isi terhadap media dan kepustakaan. Keterbatasan dari tulisan ini adalah fokus pada persepsi dan aksi yang dilakukan oleh elemen masyarakat di Yogyakarta dan belum menampilkan persepsi dari kalangan masyarakat Indonesia Timur yang ada di Yogyakarta.

MENGAPA BANGKIT?

Penting untuk dinyatakan kembali bahwa pengertian adat dalam tulisan ini memiliki makna yang sama dengan tradisi, oleh sebab itu istilah adat dan tradisi akan dipakai secara bergantian. Dalam bagian ini akan menjelaskan tiga faktor kunci yang mendorong kebangkitan tradisi di Yogyakarta.

Pertama, runtuhnya Orde Baru sekaligus dimulainya reformasi menjadikan nilai tradisi Jawa tidak menjadi sebuah nilai yang dominan lagi di negeri ini. Lengsernya Soeharto merupakan simbol dari berakhirnya hegemoni nilai Jawa dalam mengelola Indonesia yang berwatak otoritarian selama 32 tahun. Soeharto memimpin negara ini dengan cara khas Jawa, yaitu nilai-nilai tradisi Jawa betul-betul diresapi oleh Soeharto dalam memimpin republik ini dan Soeharto mengimajinasikan dirinya sebagai seorang raja Jawa yang sedang memimpin kerajaannya.

Kekhasan Soeharto dalam mengelola negara ini dengan cara Jawa berhasil didokumentasikan oleh para Indonesianis dengan berbagai istilah, seperti Neo-Patrimonial State, dan lain-lain yang menunjukkan kuatnya karakter Jawa dalam kepemimpinan Soeharto (Brown, 1994). Salah satu corak kepemimpinan *ala* Jawa yang dipraktikkan oleh Soeharto ialah kuatnya nuansa paternalistik dalam mengoperasikan kekuasaannya. Dimana karakter paternalistik ini ia pinjam dari konsep kekuasaan Jawa. Bahwa kekuasaan itu sifatnya konkret dan berasal dari sumber yang sama (Anderson, 2007, 7). Sehingga ketika ia berkuasa, semua orang dituntut untuk tunduk kepadanya dan tidak ada orang lain yang memiliki kekuasaan yang sekuat dia. Dalam konsepsi Jawa, tidak adanya aktor atau lembaga yang memiliki kekuasaan sekuat Soeharto disimplifikasikan dalam istilah ‘tidak ada matahari kembar’.

Digunakannya nilai tradisi Jawa dalam memimpin Indonesia oleh Soeharto merupakan konsepsi digunakannya adat sebagai sebuah ideologi politik, sekalipun memang agak samar. Tetapi kelihatannya memikat seluruh bangsa yang mengidentifikasi adat dengan otentisitas, komunitas, ketertiban, dan keadilan (Davidson, dkk, 2010, 25). Sekalipun Pancasila merupakan warisan peninggalan dari rezim yang digulingkannya, Soeharto bahkan semakin menghidupkan Pancasila sebagai sebuah ideologi bangsa. Namun, Soeharto menghidupkan kembali Pancasila tidak merujuk pada orisinalitas gagasan Soekarno. Melainkan -- merujuk pada gagasan Soepomo -- tentang ‘sebuah masyarakat yang bermartabat, hierarkis, dan harmonis’ yang paling sesuai dibungkus dalam istilah *kekeluargaan* (Bourchier, 2010, 134). Soepomo sebagai alumnus *Leiden School* yang terkenal akan advokasi hukum adat masyarakat Hindia Belanda kala itu, tahu persis bahwa adat dapat disesuaikan dengan ideologi kaum nasionalis. Menariknya adat Jawa-lah yang dipilih oleh Soepomo untuk diintegrasikan dengan ideologi nasionalis (Davidson, dkk., 2010, 27). Amalgamasi adat dan ideologi nasionalis Orde Baru tersebut termanifestasikan dalam praktik kepemimpinan Soeharto yang berkarakter patron-klien.

Di bawah payung ideologi kekeluargaan yang bernuansa nilai tradisi Jawa tersebut, Soeharto melalui UU No. 5 Tahun 1974 tentang Pokok-pokok Pemerintahan di Daerah menegaskan

hubungan antara pusat dan daerah bersifat sentralistik dan hierarkis. Akibatnya daerah-daerah yang sebelumnya memiliki entitas politik lokal yang khas kemudian diseragamkan oleh Soeharto, dan penyeragaman itu berpijak pada tata pemerintahan yang ada di Jawa. Praktis, setelah ditetapkannya undang-undang ini, adat di berbagai daerah mendadak tereksklusi dan terkena gelombang Jawanisasi yang dihempaskan oleh Soeharto. Agar komunitas adat tersebut tetap tunduk terhadap apa yang dikehendaki oleh Soeharto, tidak segan-segan rezim otoriter itu menggunakan kekuatan represifnya.

Namun, ketika rezim Orde Baru runtuh, nilai tradisi Jawa tidak lagi menjadi nilai yang menghegemoni kehidupan politik di Indonesia. Komunitas adat dan etnis dari setiap daerah bangkit dan turut mewarnai rajutan kebangsaan Indonesia. Demokratisasi dan desentralisasi sebagai agenda kunci reformasi politik di negeri ini telah membuka struktur kesempatan politik bagi kelompok adat. Kebangkitan adat tersebut tidak hanya terikat pada ikatan wilayah saja, tetapi lebih jauh melampaui ikatan kedaerahan. Seperti kebangkitan kelompok anak muda Papua yang ada di Yogyakarta. Semenjak lengsernya Orde Baru, mereka terus-menerus menyuarakan ketidakadilan yang terjadi di Papua.

Keberanian anak muda Papua di Yogyakarta untuk memilih tidak “tunduk” dengan nilai lokal yang ada mendapat perlindungan dari diskursus HAM yang kian melejit seiring demokratisasi. Sedangkan, negara sebagai lembaga politik yang diandalkan oleh kelompok konservatif Yogyakarta untuk mendisiplinkan nilai-nilai asing tersebut, mengalami pemangkasan peran. Jelasnya, demokratisasi dan desentralisasi telah membuka kesempatan kepada kelompok adat yang selama ini menerima tekanan dari Orde Baru untuk tampil ke permukaan, juga disaat yang bersamaan menantang kelompok konservatif lokal yang sebelum reformasi berlangsung menikmati *status quo* yang disediakan oleh Orde Baru.

Faktor kedua, yang mendorong kelompok konservatif tradisi di Yogyakarta muncul ke permukaan dengan maksud mendisiplinkan nilai-nilai asing yang tidak mau tunduk juga didorong oleh keadaan pola kehidupan masyarakat yang telah berubah. Perubahan relasi antar masyarakat yang dimaksud dalam tulisan ini ialah dari masyarakat yang berwatak komunal berubah menjadi semakin individual. Dari yang

awalnya menjunjung tinggi kerelawanan, berubah menjadi masyarakat yang berwatak materialistik. Perubahan watak masyarakat tersebut tidak lepas dari pembalikan tatanan politik kearah yang lebih demokratik dengan nafas liberal. Sehingga kebebasan individu menjadi agenda kunci yang harus terus-menerus diadvokasikan. Perubahan watak masyarakat ini turut meresahkan kelompok masyarakat konservatif yang didominasi oleh orang-orang tua. Kelompok konservatif Yogyakarta resah terhadap kondisi masyarakat yang sudah tidak lagi menghormati keberadaan orang tua. Jawa yang memiliki keketatan hierarki bahasa semakin kesini semakin pudar. Sehingga ada kepentingan kelompok konservatif untuk membangkitkan tradisi mereka kembali.

Faktor *ketiga* ialah tingginya migrasi nilai dari daerah lain ke Yogyakarta yang terkanalisasi dalam blok-blok eksklusif. Sebetulnya Yogya bukanlah kota perdagangan strategis yang cukup menjadi alasan untuk menjadi kota rujukan migrasi oleh para pedagang dari daerah lain. Migrasi besar-besaran ke Yogyakarta baru dimulai pasca meletusnya Agresi Belanda I tahun 1947 yang menyebabkan Ibukota Negara harus dipindahkan ke Yogyakarta. Semenjak kedatangan para tokoh nasional tersebut, nilai yang ada di Yogyakarta dapat dikatakan tidak lagi tunggal. Pluralitas nilai yang ada di Yogya tersebut terus tumbuh ketika Universitas Gajah Mada (UGM) didirikan pada tahun 1949. Para anak muda dari berbagai daerah datang ke Yogyakarta untuk melanjutkan studinya.

Pluralitas nilai yang ada di Yogyakarta pada awal-awal UGM berdiri masih “tertangani” oleh nilai lokal melalui skema hunian mahasiswa. Ketika UGM masih berada di kawasan Siti Hinggil-Keraton Yogyakarta, para mahasiswa dari luar Yogyakarta tinggal di rumah-rumah penduduk sekitar. Para mahasiswa tinggal bersama induk semang masing-masing. Sehingga relasi antara mahasiswa dengan induk semang seperti anak dan orang tua. Hunian yang di dalamnya terdapat induk semang dan mahasiswa tersebut menjadi arena “penundukan” adat dari daerah lain oleh adat setempat untuk “menjadi Jawa”.

Namun, proses penundukan melalui skema induk semang tersebut makin lama makin pudar seiring perpindahan Kampus UGM dari Siti Hinggil ke daerah Bulaksumur. Hunian mahasiswa di kawasan Bulaksumur sudah mulai dikelola secara profesional. Disaat yang bersamaan,

kualifikasi untuk menjadi mahasiswa UGM juga semakin ketat. Akibatnya mahasiswa dari luar Jawa yang sulit untuk mengakses pendidikan di UGM mengalihkan tujuannya ke kampus-kampus swasta yang ada di Yogyakarta. Implikasinya terjadi proses kanalisasi nilai asing dalam lembaga pendidikan dan hunian mahasiswa. Eksklusivitas nilai-nilai asing tersebut terjadi pada mahasiswa dari wilayah Indonesia Timur yang saat ini keberadaan mereka di Yogyakarta meresahkan kelompok konservatif tradisi di Yogyakarta.

Eksklusivitas mahasiswa yang berasal dari wilayah Indonesia Timur termanifestasikan dalam dua bentuk. Pertama, mahasiswa yang berasal dari Indonesia Timur lebih nyaman tinggal bersama kerabat mereka yang berasal dari wilayah yang sama. Motivasi untuk mengeksklusifkan diri semakin mendapat angin segar atas keberadaan asrama mahasiswa daerah yang semakin banyak. Jika provinsi-provinsi lainnya mendirikan asrama daerah berbasis wilayah administrasi provinsi, sedangkan asrama mahasiswa Papua didirikan berbasis kabupaten/kota. Eksklusivitas hunian mahasiswa yang berasal dari wilayah Indonesia Timur itu menghambat proses penundukan budaya oleh nilai lokal dan semakin meningkatkan kepercayaan diri pendatang untuk tetap menerapkan adat dari asal daerah mereka di Yogyakarta. Kedua, *enclave* etnisitas tersebut tidak hanya berlaku pada perumahan tetapi juga institusi pendidikan. Mereka lebih suka melanjutkan perkuliahan pada kampus yang sudah banyak teman-teman se-etnisnya. Mahasiswa dari Indonesia Timur tersebut banyak melanjutkan studi di UPN Veteran, STT-NAS, STPMD-APMD, dan beberapa kampus swasta yang ada di Yogyakarta

Eksklusivitas yang ditunjukkan oleh kelompok mahasiswa dari Indonesia Timur tersebut juga terjadi pada seniornya yang sudah tidak berstatus sebagai mahasiswa tetapi masih tinggal di Yogyakarta. Masyarakat Yogyakarta menilai dan mempunyai persepsi bahwa mereka lebih dekat kepada hal-hal negatif seperti mabuk-mabukan, menjadi *debt collector*, preman, dan pekerjaan negatif lainnya. Dalam beberapa kasus ketiadaan komunikasi antara nilai dari Indonesia Timur dengan nilai-nilai Yogyakarta tersebut menimbulkan konflik. Stereotipe-stereotipe negatif dilekatkan oleh penduduk lokal kepada orang-orang dari Indonesia Timur sejatinya hanya pada orang atau kelompok tertentu, tetapi

generalisasi begitu cepat menyebar dikalangan masyarakat Yogyakarta (Supriatma, 2016). Hal ini mencapai puncaknya ketika pernah terjadi insiden pengeroyokan anggota Kopassus oleh sekelompok orang dari NTT di Hugos Cafe yang berujung pada tragedi LP Cebongan. Praktis setelah kejadian itu mahasiswa baru dari Indonesia Timur mengalami kesulitan dalam mencari tempat tinggal. Karena warga Yogyakarta banyak yang tidak menerima mahasiswa dari Indonesia Timur dalam huniannya. Hal itu disebabkan adanya anggapan massal bahwa mahasiswa dari Indonesia Timur suka membuat kerusuhan (Dede, 2016).

Jelasnya, kombinasi antara ketiga faktor tersebut itulah yang melatar belakangi munculnya kelompok konservatif tradisi Yogyakarta ke permukaan. Reformasi telah meruntuhkan hegemoni adat mereka dan membuka ruang bagi kelompok adat lain untuk memilih tidak tunduk dengan adat setempat. Terbukanya struktur politik pasca reformasi, juga turut dimanfaatkan oleh kelompok konservatif tradisi yang terwadahi di dalam Paksi Katon untuk mendisiplinkan kelompok pendatang yang tidak mau tunduk dengan adat lokal. Sekalipun, aksi untuk melakukan penundukan tidak harus menunggu dari persetujuan Sultan.

PAKSI KATON: WADAH KELOMPOK KONSERVATIF YANG BERWAJAH MILISI TRADISI

Paksi Katon saat ini sebetulnya dapat dikatakan sebagai sekelompok milisi yang menjaga tradisi. Namun, untuk menjadi milisi tradisi yang kekuatannya cukup efektif untuk mendisiplinkan para pendatang yang tidak mau tunduk dengan adat setempat seperti sekarang ini, Paksi Katon sebelumnya meniti jalan yang cukup panjang. Paksi Katon pertama kali dideklarasikan keberadaannya sebagai Forum Kemitraan Polisi-Masyarakat (FKPM) se-Kecamatan Keraton pada tanggal 14 Juni 2006.

Keberadaan Paksi Katon saat ini tidak terlepas dari dikeluarkannya SKEP Kapolri No. Pol. Skep/737/X/2005 tanggal 13 Oktober 2005 tentang Kebijakan dan Strategi Penerapan Model Polmas dalam Penyelenggaraan Tugas Polri. SKEP Kapolri tersebut merupakan bagian dari liberalisasi negara dalam bidang keamanan. Jika sebelumnya keamanan dikendalikan secara penuh oleh negara, melalui SKEP tersebut negara

memberikan ruang kepada masyarakat untuk turut serta menjaga ketertiban dan keamanan warga sekitar dengan membentuk Forum Kemitraan Polisi-Masyarakat (FKPM). Sehingga jika ada gangguan kamtibmas, tidak harus selalu diselesaikan melalui jalur hukum formal, melainkan dapat diselesaikan secara kekeluargaan (Jurnal Sociologie, 2013, Vol. 1, 3, 194 – 203).

SKEP Kapolri No. Pol. Skep/737/X/2005 berlaku secara nasional. Namun, dalam konteks Yogya, SKEP tersebut mulai ditindaklanjuti pada pertengahan tahun 2006. Penindaklanjutan SKEP itu ditandai dengan mulai didirikannya FKPM-FKPM di tiap-tiap kecamatan Kota Yogyakarta. Anggota dari masing-masing FKPM tersebut terdiri dari seksi keamanan RT-RW setempat. Hampir semua memainkan fungsi seperti apa yang dititahkan SKEP tersebut. Namun, ada satu FKPM yang memanfaatkan wadah FKPM selain untuk menjaga keamanan lingkungan, tetapi juga untuk menjaga tradisi dan mendisiplinkan para pendatang yang tidak mau tunduk dengan adat setempat, yakni FKPM Kecamatan Keraton.

Nama Paksi Katon diambil dari akronim ‘Paguyuban Seksi Keamanan se-Kecamatan Keraton’. Untuk memudahkan pengucapan, mereka menyebut diri mereka dengan nama Paksi Katon. Nama Keraton/Katon disana bukan berarti mereka merupakan pasukan keamanan keraton, tetapi nama itu diambil dari nama Kecamatan Keraton. Selain untuk menciptakan suasana yang tenang dan nyaman di lingkungan Kecamatan Keraton, Paksi Katon juga memainkan peran untuk menjaga tradisi. Bahkan dalam perkembangannya, kiprah Paksi Katon lebih dominan menjaga *icon-icon* tradisi daripada menjaga keamanan lingkungan sekitar. Semenjak ia mulai berdiri, Paksi Katon turut mengamankan jalannya acara yang bernafaskan tradisi. Acara tradisi yang dikawal oleh Paksi Katon beraneka macam. Mulai dari *gerebeg mulud*, *gerebeg syawal*, kirab budaya, *mubeng benteng*, dan acara adat lainnya.

Untuk mengatakan bahwa Paksi Katon merupakan kelompok keamanan lingkungan sekaligus keamanan budaya, anggota Paksi Katon mengenakan seragam korsa khas militer berwarna hitam-hitam. Warna hitam sengaja dipilih karena warna hitam mampu memberikan kesan “*sangar*” (kuat dan berwibawa) kepada pemakainya (Wawancara dengan Muhammad Suhud, 27 Agustus 2015). Untuk melengkap

kewibawaan, mereka menggunakan sepatu PDH mirip dengan sepatu yang digunakan oleh aparat keamanan. Guna untuk menegaskan bahwa mereka merupakan kelompok keamanan budaya dan berbeda dengan kelompok kewananan (*preman*) pada umumnya, mereka memilih *iket* (blangkon) sebagai penutup kepala mereka.

Penegasan bahwa Paksi Katon merupakan keamanan budaya yang berbudaya, Paksi Katon membangun nilai voluntarisme diinternal mereka sebagai fondasi Paksi Katon dalam menjalankan tugasnya. Paksi Katon memosisikan dirinya sebagai sekelompok masyarakat yang tidak menuntut hak tetapi mau menjalankan kewajiban. Nilai voluntarisme ini selaras dengan pepatah Jawa yang berbunyi “*rame ing gawe sepi ing pamrih*”. Penegasan tersebut selain tercermin dalam seragam dan nilai yang dibangun diinternal Paksi Katon, juga tercermin dalam tindakan anggota Paksi Katon dalam bertugas. Salah satu wujud pengamanan budaya adalah pengamanan yang dilakukan dengan jempol. Paksi Katon tidak pernah memakai jari telunjuk ketika mengatur dan memberi tahu masyarakat. Penggunaan jempol bukan berarti tanpa alasan. Penggunaan jempol sebagai ekspresi pemberitahuan atau peringatan merupakan bentuk penghormatan tertinggi kepada masyarakat.

Romo Suhud, pendiri Paksi Katon sadar bahwa untuk menegakkan kembali adat yang telah lama diabaikan oleh masyarakat, diperlukan sumber daya manusia yang lebih banyak lagi untuk memperluas pengaruh Paksi Katon. Kesadaran itu menemukan hasilnya pada tahun 2010 ketika FKPM-FKPM se-Kota Yogyakarta berhasil diyakinkan oleh Romo Suhud untuk membentuk satu FKPM se-Kota Yogyakarta. Karena Paksi Katon sudah relatif mapan dan yang mengusulkan ide tersebut dari pendiri Paksi Katon, maka FKPM-FKPM yang lain melebur di bawah bendera Paksi Katon. Praktis, pada tahun 2010 wilayah kerja Paksi Katon sudah meluas menjadi se-Kota Yogyakarta. Karena jumlah personil anggota Paksi Katon semakin bertambah, maka Paksi Katon semakin giat dalam mengamankan acara-acara yang terkait dengan kebudayaan. Melalui acara-acara tersebut, banyak warga yang menonton dan kemudian tertarik untuk masuk menjadi bagian dari anggota Paksi Katon. Sukarela dalam menjaga tradisi bagi warga Yogyakarta merupakan suatu kebanggaan

tersendiri, walaupun hanya mendapatkan snack atau satu kotak makan siang.

Antusias masyarakat yang berasal dari luar Kota Yogyakarta untuk bergabung menjadi anggota Paksi Katon tampak besar. Pada tahun 2012 Paksi Katon Kabupaten Sleman, Bantul, Kulon Progo mulai didirikan. Tahun 2013 Paksi Katon Gunung Kidul juga didirikan, hingga genaplah membawahi empat kabupaten dan satu kota. Area kerja Paksi Katon per tahun 2013 telah meluas dari Kota Yogyakarta menjadi propinsi DIY. Adapun jumlah personil Paksi Katon se-DIY sampai tahun 2015 berjumlah kurang lebih sekitar 800 personil.

Dari sekitar 800 orang tersebut, motif mereka untuk bergabung menjadi anggota Paksi Katon beraneka macam. Mulai dari ada yang tertarik dengan kegiatan melestarikan budaya Jawa, sampai ada yang tertarik masuk ke Paksi Katon untuk menjaga keamanan dan kenyamanan warga Yogyakarta dari gangguan para pendatang. Dengan kata lain, masuk ke Paksi Katon untuk menundukan pendatang agar dapat menyesuaikan dengan adat setempat. Martinus Trunojoyo, koordinator lapangan Paksi Katon DIY merupakan salah seorang yang memiliki motif tersebut ketika hendak masuk menjadi anggota Paksi Katon. Martinus menuturkan kekesalannya kepada pendatang yang berasal dari Papua:

“Anggota Paksi ini merasa peduli dengan keamanan dan kenyamanan warga di DIY ini. *Rumongso nduweni* (merasa memiliki). *Aku neng Jogja, ning aku dewe rumongso wargaku dewe ki dijajah karo wong liyo* (saya di Yogya, tapi saya sendiri menyadari kalau warga saya ini sedang dijajah sama orang lain). *Wong Papua disini angger mendem, ngisruh, angger mendem, ngisruh* (Orang Papua disini kalau mabuk suka membuat kerusuhan). *Njenengan mangkel ora nek ngono?* (Anda marah tidak kalau begitu?). *Ngantemi polisi rak ditangkap, ngompasi supermarket-supermarket, dikompasi (dipala’)* sama dia itu tidak ada yang berani lapor ke polisi (Memukuli Polisi tidak ditangkap, supermarket-supermarket diperas dan tidak ada yang berani melaporkannya ke Polisi). Coba, ke Indomaret. Superindo, kemana, tanya, kalau orang Papua kesini, beli bir, bayar enggak? Tanya. *Sak krat dijuluk di kekke (berikan) mas, sik ngangkon (nyuruh) bosnya masing-masing itu. Nggak bakalan lapor polisi ditangkap. Njenengan*

yang merasa orang Jogja, tersinggung enggak dengan perbuatan seperti itu. kalau njenengan handar beni (merasa memiliki) terhadap Jogja, merasa nduweni, kudune nejenengan itu istilahnya bertindak. Saya mikir, nek aku pribadi, kasus e penganiayaan. Pasal 351 pasti kena. Melu organisasi iki (ikut organisasi ini), melu iki (ikut ini), melu iki (ikut ini), nek nggo gebyoki wong-wong Papua kae pie? (kalau untuk memukuli orang Papua tadi gimana?) Saya gitu. Saya kepikiran. We ndelalah, sejak saya ikut Paksi Katon kok dia berulah terus” (Wawancara dengan Martinus, 26 Januari 2016)

Kekesalan Martinus terhadap pendatang, khususnya pendatang dari Papua tidak hanya berhenti sampai disitu saja.

“...Saya lihat sendiri dengan mata kepala saya sendiri, wong-wong kan ngertine apa, orang dicekel karena nggak pakai helm e itu. Malah helm e polisi nggo ngepruki polisine (malah helm punya polisi dibuat untuk memukuli polisinya sendiri). Di titik nol loh. Polisinya tidak melawan. Alasannya nanti polisi kalau melawan kena HAM. Saya lewat mas, saya weruh (lihat). Pie yo? Arep tak crash dewe mesti sik keno aku, dia ga mungkin ditangkap (mau saya hajar, nanti yang kena pasti saya, dia tidak mungkin ditangkap). Pikir punya pikir ketika mereka demo pakai bintang kejora mas. Pisan, tak nengke wae, pindo, tak nengke wae, ping telu saya action mas, nyerang (pertama, kedua saya diamkan, ketiga baru saya bertindak). Disana itu OPM dikejar-kejar mas. Neng kene, matane aparat dari gubernurnya, nyuwun sewu, Pak Sultan, tau mereka itu ngerek gendero OPM kok dinengke wae (Di Papua, OPM dikejar-kejar, tetapi di Jogja dibiarkan saja. Sekalipun Sultan dan aparat lainnya tahu kalau mereka disini mengibarkan bendera bintang kejora). Merasa terhina enggak njenengan orang jogja? Kalau saya merasa terhina mas. Nantang kuwi jenenge. Jelas nantang kuwi” (Wawancara dengan Martinus, 26 Januari 2016)

STRATEGI MENUNDUKKAN PARA PENDATANG

Untuk menciptakan hegemoni kultural Jawa dan agar semua pendatang tunduk dengan adat Jawa, pertama kali yang dilakukan oleh Paksi Katon ialah menegakkan kembali komunalitas warga. Cara untuk menegakkan kembali komunalitas warga adalah dengan cara mengembalikan

posisi adat sebagai acuan hidup bermasyarakat. Ikhtiar itu sebetulnya sudah dilakukan oleh Paksi Katon dengan cara menjadi keamanan budaya. Gerakan pengamanan yang berbasis pada kesukarelawanan, merupakan salah satu bentuk aksiologi yang ditunjukkan oleh Paksi Katon untuk kembali ke adat.

Menyatukan seluruh elemen masyarakat dalam naungan adat yang digalang oleh Paksi Katon disambut positif oleh masyarakat. Hal ini dapat diamati ketika melaksanakan tugas tidak mendapatkan imbalan materi dan mampu menarik simpati masyarakat untuk gabung menjadi anggota Paksi Katon yang saat ini jumlahnya sudah 800 orang lebih. Hal ini mengindikasikan bahwa kelompok konservatif di Yogyakarta jumlahnya tidak sedikit. Banyak diantara mereka yang mau meninggalkan pekerjaannya sementara seperti penjual es, angkringan, satpam, wiraswasta, dan lain sebagainya demi melaksanakan tugas Paksi Katon. Bahkan demi kebangkitan adat Yogyakarta, Puji Santoso rela mati saat bertugas di Paksi Katon: “Kalau boleh saya matipun, saya mati dalam membela kebudayaan” (Wawancara dengan Puji Santoso, 19 Januari 2016). Setelah usaha untuk menyadarkan masyarakat tentang pentingnya kembali ke adat menunjukkan keberhasilan, tahap selanjutnya yang dilakukan oleh Paksi Katon ialah menundukkan para pendatang yang tidak mau menyesuaikan dengan adat setempat.

a. Menjaga Puro Paku Alaman dari Gangguan Keamanan

Pasca meninggalnya Paku Alam VIII, terjadi konflik internal Paku Alaman. KPH Probokusumo, putra dari istri kedua Paku Alam VIII, KRAY Retnaningrum dari Keraton Solo mengklaim bahwa dirinya ialah penerus tahta yang sah dan Amabarkusumo bukanlah penerus tahta yang sah. Konflik tersebut terus berlarut-larut bahkan sampai penelitian ini ditulis juga belum menunjukkan adanya rekonsiliasi dari kedua belah pihak. Pada pemilihan Gubernur dan Wakil Gubernur DIY tahun 2003, KPH Probokusumo mencalonkan diri sebagai Wakil Gubernur DIY. Pencalonan ini dianggap sebagai bentuk penentangan kepada KPH Ambarkusumo yang ditasbihkan mengisi posisi KGPA Paku Alam VIII sebagai Wakil Gubernur DIY. Hingga KPH Probokusumo meninggal, gugatan terhadap Ambarkusumo kemudian dilanjutkan oleh adiknya yakni, KPH

Anglingkusumo. Gugatan yang dilancarkan oleh Anglingkusumo ini semakin gencar ketika RUU Keistimewaan DIY belum disahkan. Mengingat salah satu poin penting dalam UU No. 3 tahun 2012 tersebut melegitimasi bahwa *Kesultanan Ground* dan *Pakualaman Ground* sebagai peninggalan masa lalu menjadi aset daripada Kraton dan Pakualaman.

Usaha pemberontakan Anglingkusumo yang tidak kunjung mendapatkan hasilnya, mendorong dia untuk menyewa kelompok keamanan dari NTT. Bahkan, pada tahun 2012, puncak dari persetujuan diinternal Paku Alaman dikabarkan jika Hercules juga turut datang. Penyewaan kelompok keamanan dari NTT dimaksudkan oleh Anglingkusumo untuk memaksa masuk ke Puro Paku Alaman dan menggelar prosesi adat di Bangsal Sewatama. Ada kepercayaan jika berhasil melaksanakan upacara di Bangsal Sewatama, dapat dikatakan perjuangan untuk menjadi raja tinggal 50 persen lagi. Namun, niat Anglingkusumo tersebut digagalkan oleh kedatangan pasukan Paksi Katon yang jumlahnya sekitar 70 orang. Kelompok keamanan dari NTT mengurungkan niat untuk memaksa masuk ke Puro karena kalah jumlah dan secara legitimasi kultural, keberadaan mereka kalah dengan Paksi Katon (Wawancara dengan Muhammad Suhud, 27 Agustus 2015).

b. Mendukung Kopassus dalam Tragedi Cebongan: Strategi untuk Menekan Premanisme sekaligus Mengusir Elemen Masyarakat Indonesia Timur dari Yogyakarta

Pada tanggal 19 Maret 2013, terjadi penusukan terhadap komandan Kopassus oleh empat sekawan dari Indonesia Timur di Hugos Cafe. Pasca terbunuhnya Sersan Ucok di Hugos Cafe tersebut, empat sekawan itu langsung ditangkap oleh polisi. Karena polisi mengendus ada aroma balas dendam yang akan dilakukan oleh anggota Kopassus lainnya, maka polisi menitipkan empat tahanan tersebut ke Rutan Cebongan. Beberapa hari berikutnya menunjukkan bahwa dugaan itu benar. 12 oknum anggota Kopassus pada dini hari datang ke LP Cebongan dan menembak sampai mati empat sekawan tersebut.¹

¹ Lihat laman <http://nasional.kompas.com/read/2013/06/21/0301432/Kronologi.Penyerangan.Lapas.Cebongan.di.Persidangan.yang.diakses.pada.tanggal.11.Mei.2016>

Semenjak itu ulasan mengenai Dicky, sang pentolan pelaku penusukan mulai beredar. Nama Dicky sudah sangat dikenal dalam dunia hitam di Yogyakarta. Berbagai tindak kejahatan pernah dilakukannya hingga menjadikan dirinya terbiasa keluar-masuk penjara. Dalam peta premanisme di Yogya, daerah kekuasaan Dicky ada di sepanjang Jalan Solo. Ia membangun bisnis gelapnya tersebut bersama teman-temannya yang berasal dari Indonesia Timur. Masyarakat Yogyakarta mengenal Dicky sebagai seorang *Debt Collector* yang sadis. Ia tidak segan-segan melukai korbannya jika tidak menuruti apa yang diinginkannya.²

Pasca terjadinya peristiwa penembakan yang terjadi di LP Cebongan tersebut, elemen masyarakat Indonesia Timur yang bergerak dalam bisnis keamanan (dari NTT, Ambon, dan Papua) tiarap. Bahkan mahasiswa-mahasiswa dari Indonesia Timur turut merasakan dampaknya dalam mencari hunian (Wawancara dengan Dede, 25-26 Februari 2016). Pada waktu itu betul-betul terjadi mobilisasi wacana yang digulirkan oleh berbagai elemen masyarakat Yogya untuk mendisiplinkan para pendatang agar tidak berbuat kerusuhan. Berbagai spanduk yang dipasang di sudut-sudut kota memuat pesan agar para pendatang, khususnya dari Indonesia Timur agar fokus untuk belajar saja dan tunduk pada adat istiadat setempat. Para pendatang diminta untuk kembali memahami peribahasa "*Dimana bumi dipijak, disitu langit dijunjung.*" Dengan maksud ketika sudah pindah ke Yogyakarta, mereka tunduk kepada nilai-nilai lokal yang ada di Yogyakarta. Tidak terus-menerus mengacu pada budaya mereka berasal. Mengingat konteks nilai dari tiap-tiap daerah berbeda-beda.

Beberapa hari setelah penembakan massal tersebut, 11 oknum anggota Kopassus ditangkap polisi dan mengaku bersalah. Paksi Katon yang juga *concern* dalam menjaga Yogyakarta dari tindakan-tindakan premanisme tersebut kemudian melakukan sejumlah inisiasi. Mereka datang ke Markas Besar TNI di Jakarta, untuk memohon agar anggota yang terlibat tidak ditahan. Disana Romo Suhud sebagai ketua Paksi Katon membacakan surat pernyataan dukungan terhadap sejumlah anggota Kopassus yang ditahan

² Lihat laman <http://nasional.republika.co.id/berita/nasional/jawa-barat-nasional/13/08/14/mrizfu-masyarakat-yogya-diuntungkan-pembunuhan-dicky-cs.yang.diakses.pada.tanggal.11.Mei.2016>

karena bagi masyarakat Yogya, mereka memiliki kontribusi yang besar dalam menjaga keamanan di Yogyakarta. Terbukti, pasca peristiwa tersebut kelompok keamanan dari Indonesia Timur tiarap sampai sekarang.

Sekalipun anggota Kopassus tersebut dinyatakan bersalah oleh hukum, bagi Paksi Katon apa yang dilakukan oleh mereka membantu misi Paksi Katon untuk menjaga keamanan Yogyakarta, apalagi dari pendatang yang nilai-nilainya tidak sesuai dengan nilai masyarakat Yogyakarta. Terlebih lagi Paksi Katon memiliki sejarah ketegangan dengan kelompok Dicky dkk di Puro Pakualaman. Saat elemen dari Indonesia Timur tersebut digunakan oleh Anglingkusumo untuk mengacaukan keamanan Puro yang dijaga oleh Paksi Katon kala itu. Dukungan terhadap anggota Kopassus yang terlibat dalam penembakan tersebut dapat dimaknai Paksi Katon “*nabok nyileh tangan*” untuk menekan kelompok dari Indonesia timur keluar dari Yogyakarta.

c. Menghalau Kebebasan Berpendapat Mahasiswa Papua di Yogyakarta

Peribahasa ‘*dimana bumi dipijak, disana langit dijunjung*’ menjadi alat untuk memperingatkan kepada para pendatang agar membaur dalam arus budaya setempat. Menariknya, dalam laporan yang diterbitkan oleh Fisipol pada tahun 2001 menyatakan bahwa Yogyakarta minim akan konflik karena ada dominasi kultural yang dimiliki oleh Yogya (Pratikno, dkk., 2001, 95 – 118). Dengan kata lain tidak terjadinya letupan konflik yang melibatkan antar etnik di Yogyakarta dikarenakan para pendatang membaur dengan nilai-nilai lokal setempat. Tetapi pasca terbentuknya *enclave-enclave* asrama mahasiswa daerah hingga pada level kabupaten/kota terutama dari daerah-daerah Indonesia Timur semakin meminimalisir interaksi antar budaya tersebut.

Akibatnya, nilai-nilai daerah asal para pendatang semakin mengental dan tidak bertegur-sapa dengan nilai-nilai lokal. Inilah yang tidak diinginkan oleh Paksi Katon. Mereka menganggap para pendatang, terutama sekali dari Indonesia Timur tidak menghormati budaya setempat. Maksud dari ‘tidak menghormati’ ialah tidak ada kehendak nilai pendatang untuk melebur dengan nilai-nilai lokal. Masyarakat Yogyakarta pasti menginginkan para pendatang agar saling bertegur-sapa, sopan-santun, dan taat aturan seperti norma umum yang berlaku di

Yogyakarta. Tetapi kadang kala terdapat oknum dari Indonesia Timur yang tidak mengindahkan norma kolektif setempat tersebut. Akibatnya *stereotype-stereotype* negatif melekat kepada para pendatang, khususnya dari Indonesia Timur yang diidentikan dengan mabuk-mabukan, tidak taat aturan, dan pembuat kerusuhan.

Beberapa kasus yang melibatkan pendatang dari Papua seperti yang sudah dijelaskan sebelumnya, semakin mengentalkan *stereotype* negatif warga Yogyakarta terhadap pendatang dari Indonesia Timur. Apalagi ketika pendatang dari Indonesia Timur menyentuh dua isu sensitif bagi warga Yogya yakni, Keistimewaan dan Keindonesiaan. Seperti yang sempat disinggung sebelumnya jika KPH Anglingkusumo yang ingin merebut tahta dari raja Kadipaten Paku Alaman yang sah mendapat bantuan dari kelompok keamanan dari Indonesia Timur. Dukungan yang lebih mengedepankan kekerasan inilah yang membuat masyarakat Yogya semakin yakin bahwa pendatang dari Indonesia Timur ialah sekelompok perusuh. Walaupun elemen masyarakat yang berasal dari Indonesia Timur hanya segelintir oknum, tetapi *stereotype*-nya melekat kepada seluruh pendatang dari Indonesia Timur di Yogyakarta. Indikasinya, Paksi Katon ketika berhadapan dengan kelompok Indonesia Timur tidak segan-segan beradu fisik ketimbang dengan kelompok keamanan yang berasal dari Yogya seperti FJR.

Isu sensitif kedua yang disentuh oleh segelintir oknum pendatang dari Indonesia Timur ialah mengenai Keindonesiaan. Berdirinya berbagai sekolah dan perguruan tinggi di Yogyakarta telah menarik kelompok muda dari Sabang hingga Marauke berdatangan ke Yogyakarta untuk melanjutkan studinya ke jenjang yang lebih tinggi. Hal ini menyebabkan berbagai orang dari kalangan etnis, bahasa, ras, agama, dan golongan semua ada di Yogyakarta. Warga Yogyakarta selama ini bangga dengan situasi yang beragam seperti itu. Mereka bangga dengan julukan Yogyakarta sebagai miniatur atau model dari NKRI. Ketika isu-isu Keindonesiaan ini disentil, maka tidak mengherankan muncul resistensi oleh sebagian elemen warga Yogyakarta. Karena imajinasi mengenai Keistimewaan dan Keindonesiaan tak terpisahkan dalam benak pikiran warga Yogya.

“Sedikit yang harus dipahami, Jogja ini kan model NKRI. Ketika saya memfasilitasi di

Al-Takrib itu ada satu kesepakatan. Anda boleh demo tapi soal kebodohan, korupsi, *illegal logging*, kemiskinan. Salah satu yang disepakati, jangan sampai demo tentang separatisme. Karena di Jogja sangat sensitif itu. Karena Jogja merasa model Indonesia itu Jogja. Saya sudah ngomong sama teman-teman dan beberapa sesepuh. Bahkan teman-teman dari Seh-Adigyo yang bahkan itu kebanyakan dari Indoensia Timur, kami fasilitasi.”³

Maka dari itu ketika para pendatang dari Indonesia Timur yang tergabung dalam Aliansi Mahasiswa Papua (AMP), serta organ-organ gerakan lainnya yang menyuarakan kemerdekaan Papua, Paksi Katon tidak segan-segan menghadangnya. Ada rasa yang mengusik Paksi Katon ketika Yogyakarta dijadikan tempat untuk memproklamkan Papua sebagai negara merdeka. Mereka merasa terhina dengan AMP yang hampir selalu mengangkat isu kemerdekaan Papua. “Kita terusiknya itu karena mereka menggunakan Yogyakarta untuk memproklamkan sebagai negara merdeka” (Wawancara dengan Syamsul, 01 Januari 2016). Paksi Katon juga kecewa terhadap aparat penegak hukum yang membiarkan demonstrasi yang dianggap sebagai aksi makar tersebut dibiarkan begitu saja. “Selama ini kalau dimana-mana, di Papua sendiri, Papua tidak berani demo. Di kejar-kejar polisi. Di sini malah berani. Mereka kayak dikasih angin segar. Itu kelemahan pemerintah. Kalau di kotanya sendiri tidak boleh, tapi kalau di kotanya orang lain boleh. Kita sebagai rakyat Jogja tersinggung” (Wawancara dengan Pak Wardadi, 22 Desember 2015).

Terhitung sejak tahun 2014 hingga 2015 Paksi Katon berhasil menghadang demonstrasi yang digelar oleh Aliansi Mahasiswa Papua (AMP) di Yogyakarta sebanyak lima kali. Dari lima kali demonstrasi tersebut, empat berhasil dibubarkan oleh Paksi Katon, tetapi sisanya Paksi Katon gagal melakukan pembubaran. Karena Paksi Katon kalah jumlah ketika terjadi bentrokan di kawasan Kusuma Negara antara massa AMP dengan massa Paksi Katon. Motif Paksi Katon membubarkan demonstrasi yang dijalankan oleh AMP karena AMP mengusung isu-isu kebebasan-

kemerdekaan di Papua disertai dengan atribut bendera Bintang Kejora.

d. Menuntut Dukungan dari Negara

Selama ini Paksi Katon dapat dikatakan berjalan sendirian dalam menundukkan pendatang dari Indonesia Timur agar dapat menyelaraskan diri mereka dengan adat setempat. Tidak ada elemen masyarakat lain yang berani menghadang demonstrasi AMP seperti yang dilakukan oleh Paksi Katon. Negara, dalam hal ini pemerintah lokal, juga tidak berani berbuat banyak. Pemerintah lokal menghadapi dilema dalam menyikapi keberadaan orang-orang dari Indonesia Timur yang di-*stereotype*-kan oleh warga Yogyakarta sebagai kelompok masyarakat yang suka menyebabkan kerusuhan. Pemerintah lokal tidak mau status Yogyakarta sebagai ‘Indonesia Mini’ dan kota yang mengakui keberagaman etnis tercoreng dengan sikap mereka yang gegabah dalam merespons fenomena tersebut. Begitu juga dengan aparat keamanan yang juga lebih memilih membiarkan daripada menindak kelompok dari Indonesia Timur yang tidak menaati aturan karena khawatir berhadapan dengan isu HAM.

Agar tekanan terhadap kelompok dari Indonesia Timur semakin terasa, Paksi Katon terus-menerus meminta pemerintah lokal dan aparat kepolisian untuk menindak aksi-aksi yang mereka anggap sebagai aksi separatis yang dilakukan oleh mahasiswa Papua. Paksi Katon menuntut kalau pemerintah lokal tidak berani mengambil tindakan, setidaknya pemerintah melegitimasi apa yang dilakukan oleh Paksi Katon selama ini agar apa yang dilakukan oleh Paksi Katon dalam menghadang demonstrasi AMP tidak dianggap sebagai tindakan melawan hukum, tetapi menjadi bagian dari amanat perintah undang-undang.

Alhasil Paksi Katon bersama elemen masyarakat lainnya mengajukan usulan Perda Anti Separatis. Ada kekesalan yang dirasakan oleh Paksi Katon selama ini dalam menghadapi para pendatang dari Indonesia Timur. Mereka menganggap pemerintah dan aparat keamanan melakukan pembiaran terhadap pelanggaran-pelanggaran yang dilakukan oleh oknum dari orang-orang NTT dan Papua. Seperti pembiaran yang dilakukan oleh polisi ketika oknum tersebut tidak mengenakan helm saat berkendara di jalan umum. Gubernur dilain tempat juga menganggap

³ Petikan pernyataan yang disampaikan oleh Abdul Muhaimin, ketua Forum Persaudaraan Umat Beriman dalam Konferensi Masyarakat Sipil di Yogyakarta, Chapter Kekerasan pada tanggal 25 Februari 2015

bahwa demonstrasi yang dilakukan oleh AMP tersebut hanyalah demonstrasi biasa.

Paksi Katon menggalang dukungan dari elemen-elemen masyarakat lainnya di Yogyakarta untuk mengajukan Perda Anti Separatis. Pada tanggal 1 Desember 2015, Romo Suhud mengkoordinasikan 30 organisasi masyarakat di Yogyakarta untuk menggelar unjuk rasa di depan Gedung DPRD DIY terkait kepentingan tersebut.⁴ Massa yang tergabung dalam Forum Jogja Anti Separatis (FJAS) menolak keberadaan Organisasi Papua Merdeka (OPM) yang disinyalir berkembang di Yogyakarta. Secara gamblang dalam baliho mereka bertuliskan, "Menolak Tegas Adanya Aksi Unjuk Rasa Yang Bersifat Separatis dan Sara."⁵ Romo Suhud sebagai koordinator aksi tersebut mengatakan bahwa "Kami resah adanya oknum yang sering melakukan pelanggaran hukum, dan ada kesan pembiaran dari para penegak hukum terkait yang berwenang."⁶ Selain itu FJAS meminta supaya ada payung hukum, termasuk bagi kepolisian untuk menindak tegas setiap aksi demonstrasi yang mengarah ke gerakan separatis. "Kami mendukung Pemprov DIY dan DPRD DIY membuat perda untuk menangani aksi separatis, kalau demonstrasi membuat kacau atau melanggar UU, langsung sikat," tegas Romo Suhud.⁷

Paksi Katon mengancam jika tuntutan mereka tidak ditindak lanjuti, maka mereka bersama elemen masyarakat lainnya untuk menegakkan aturan main sendiri. Seperti yang diungkapkan oleh Wardadi, Ketua Paksi Katon Sleman yang juga ikut dalam aksi unjuk rasa tersebut.

"Kalau itu tidak direspon, jangan salahkan masyarakat DIY, *nek ana wong Papua demo, wong NTT demo* kita babat, kita tendang, kita hakimi sendiri. Jadi *wes ono* peringatan itu pak. Kita memang kesal. Makanya *yo merespon*. Soalnya ketika terjadi gesekan dengan Papua, itu kan anggota kita sudah

bela negara, membantu polisi untuk menjaga keamanan DIY, *ngono kui malah disalahke*. Bela negara kan semua warga pak. Tukang becak, tukang arit itu kan berhak dan wajib bela negara. Ini bukan demo sembarang. Ini demo disintegrasi. Pengaco suasana Jogja. Kalau *enggak kondusif pengaruhe* kan *macem-macem. Kudune wong do seneng kuliah nek kene, do sinau kawaruh, invest disini, wah kono ki ga aman, akeh wong demo*. Makanya langsung maupun tidak langsung masyarakat DIY itu dirugikan. Paksi Katon itu malah *disalahke*. Itu karena belum ada perda, payung hukume. Kalau sudah ada payung hukume kan kita tidak bisa disalahke pak. Jogja yang seharusnya identik dengan budaya, kedamaian, tapi malah dibuat ajang seperti itu."

PENUTUP

Reformasi dimaknai oleh kelompok adat secara berbeda-beda. Perbedaan pemaknaan tersebut terutama terjadi antara kelompok adat Jawa dan luar Jawa. Kelompok adat Jawa, terutama yang berada di Yogyakarta, menganggap reformasi sebagai momentum yang tidak menggembirakan karena nilai-nilai tradisi Jawa yang sempat menjadi nilai dominan di Indonesia tidak lagi menjadi dominan seiring Soeharto sebagai simbol dari hegemoni kultural tersebut telah jatuh. Kelompok-kelompok adat progresif, seperti anak muda Papua di Yogyakarta, memanfaatkan nilai-nilai demokrasi yang menjadi semangat reformasi untuk menantang kelompok adat Jawa yang sudah kehilangan dominasi kulturalnya. Dengan begitu, reformasi tentu saja dimaknai oleh kelompok adat dari luar Jawa yang pernah menjadi korban Jawanisasi Orde Baru sebagai momentum untuk kebangkitan adat yang menggembirakan.

Komunitas adat yang berada di luar Jawa memanfaatkan reformasi untuk merevitalisasi adat mereka agar terekognisi, baik secara sosial maupun politik. Strategi-strategi yang mereka lakukan pada awal-awal reformasi dilakukan dengan cara-cara protes yang bertujuan untuk menyadarkan publik bahwa mereka tetap ada setelah sekian lama ditekan oleh Orde Baru. Kebijakan desentralisasi yang memindahkan konsentrasi kekuasaan dari pusat ke daerah telah merangsang kelompok adat untuk masuk ke dalam negara dengan mencalonkan anggota dari kelompok mereka menjadi calon bupati/walikota. Karena itu, tidak mengherankan jika isu-isu etnis menjadi alat mobilisasi yang efektif dalam politik

⁴ Lihat <http://m.tribunnews.com/regional/2015/12/01/fjas-tolak-aksi-separatis-dan-sara-di-yogyakarta> diakses pada tanggal 08 Mei 2016

⁵ Lihat http://www.krjogja.com/web/news/read/282865/fjas_minta_gerakan_separatis_ditindak_tegas diakses pada tanggal 08 Mei 2016

⁶ <http://m.tribunnews.com/regional/2015/12/01/fjas-tolak-aksi-separatis-dan-sara-di-yogyakarta> diakses pada tanggal 08 Mei 2016

⁷ Lihat <http://www.radarjogja.co.id/blog/2015/12/02/fjas-minta-perda-atu-demonstrasi/> diakses pada tanggal 08 Mei 2016

lokal di luar Jawa. Ketika telah menjadi bagian dari negara, elit lokal tersebut membagi-bagikan sumber daya yang dimiliki oleh negara kepada kelompok adatnya melalui berbagai macam skema kebijakannya. Maka tidak heran, wacana pemekaran daerah sangat kuat terjadi di luar Jawa.

Di Yogyakarta, sebagai tempat dimana nilai tradisi Jawa tumbuh dan terus-menerus dilestarikan juga menunjukkan adanya gerakan kebangkitan adat seperti di daerah lainnya. Kebangkitan adat tersebut tidak disebabkan oleh marginalisasi adat seperti yang terjadi di daerah luar Jawa. Kelompok adat Jawa yang terwadahi dalam organisasi FKPM Paksi Katon bangkit untuk menegakkan kembali hegemoni adat Jawa di Yogyakarta. Tujuan kebangkitan adat di antara mereka juga berbeda. Jika kelompok adat non-Jawa bangkit untuk memperoleh akses dalam mendapatkan sumber daya negara, kelompok adat Jawa berambisi untuk menjadikan nilai-nilai Jawa sebagai nilai universal yang harus dipatuhi oleh semua etnis di Yogyakarta. Karena itu, strateginya tidak melalui jalur politik, tetapi dengan cara mendisiplinkan kelompok etnis luar Jawa agar tunduk dengan adat Jawa. Proses penundukkan tersebut dilakukan oleh Paksi Katon mulai dari cara yang halus hingga dengan penggunaan kekerasan.

PUSTAKA ACUAN

- Anderson, Benedict. (2007). *The Idea of Power in Javanese Culture, dalam Culture and Politics in Indonesia*. Ed: Claire Holt, Equinox Publishing.
- Brown, David. (1994). *Neo-Patrimonialism and National Integration in Indonesia* dalam *The State and Ethnic Politics in Southeast Asia*, Routledge.
- Davidson, Jamie. S.; David Henley; dan Sandra Moniaga. (2010). *Adat dalam Politik Indonesia*, KITLV-Jakarta.
- Eilienberg, Michael (2009). "Negotiating Autonomy at the Margins of the State: The Dynamics of elites politics in the Borderland of West Kalimantan, Indonesia", *South East Asia Reseach*, Vol. 17, No. 2 (July 2009), 201-227.
- Fajri, Danial Nuril dan Pairul Syah. (2013). "Forum Kemitraan Polisi Masyarakat (FKPM) dalam penyelesaian Tindak Pidana Ringan (Studi tentang Hubungan antara Polisi dan Masyarakat di Kelurahan Perumnas Way Kandis, Kota Bandar Lampung)", *Jurnal Sociologie*, Vol. 1 No. 3, hal 194-203
- Van Klinken, Gerry dan Henk Schulte Nordholt. (2007). *Politik Lokal di Indonesia*, KITLV-Jakarta.
- Pratikno, AAGN Ari Dwipayana, Arie Sujito, dkk. (2001). *Penyusunan Konsep Perumusan Pengembangan Kebijakan Pelestarian Nilai-Nilai Kemasyarakatan (Social Capital) Untuk Integrasi Sosial*, Fisipol UGM-Kantor Eks Menteri Negara Masalah-Masalah Kemasyarakatan.
- Santoso, Purwo dan Adam Tirta. (2003). *Reformasi Politik Lokal dan Ketegaran Struktur Elitis: Memahami Ketegaran Golkar di Takalar Sulawesi Selatan dalam Jalan Terjal Reformasi Lokal* (Jim Schiller ed.), PLOD UGM, 2003: 139-160.

Sumber Media

- Aditya. Ivan, FJAS Minta Gerakan Separatis Ditindak Tegas, 01 Desember 2015, diakses melalui: http://www.krjogja.com/web/news/read/282865/fjas_minta_gerakan_separatis_ditindak_tegas_pada_tanggal_08_Mei_2016.
- Kusuma. Wijaya, Kronologi Penyerangan Lapas Cebongan di Persidangan, 21 Juni 2013, diakses melalui: http://nasional.kompas.com/read/2013/06/21/0301432/Kronologi.Penyerangan.Lapas.Cebongan.di.Persidangan.pada_tanggal_11_Mei_2016.
- Reza. Khaerur, FJAS Tolak Aksi Separatis dan SARA di Yogyakarta, 1 Desember 2015, diakss melalui: http://m.tribunnews.com/regional/2015/12/01/fjas-tolak-aksi-separatis-dan-sara-di-yogyakarta_pada_tanggal_08_Mei_2016.
- Saputri. Dessy Suciati, Masyarakat Yogya Diuntungkan Pembunuhan Dicky Cs, 14 Agustus, 2012, diakses melalui: http://nasional.republika.co.id/berita/nasional/jawa-barat-nasional/13/08/14/mrizfu-masyarakat-yogya-diuntungkan-pembunuhan-dicky-cs_pada_tanggal_11_Mei_2016.

Supriatma. Made, Amarah dan Wajah Ganda Jogja, 1 September 2014, diakses melalui: <http://indoprogress.com/2014/09/amarah-dan-wajah-ganda-jogja/> pada tanggal 01 April 2016.

Tirtana. Guntur Aga, FJAS Minta Perda Atur Demonstrasi, 02 Desember 2015, diakses melalui: <http://www.radarjogja.co.id/blog/2015/12/02/fjas-minta-perda-atur-demonstrasi/> pada tanggal 08 Mei 2016.

Rekaman rapat:

Konferensi Masyarakat Sipil di Yogyakarta, Chapter Kekerasan pada tanggal 25 Februari 2015

Wawancara:

Wawancara dengan Martinus, Korlap Paksi Katon Pusat pada tanggal 26 Januari 2016

Wawancara dengan Muhammad Suhud (Pendiri Paksi Katon) pada tanggal 27 Agustus 2015

Wawancara dengan Puji Santoso (Sekretaris Umum Paksi Katon Bantul) pada tanggal 19 Januari 2016

Wawancara dengan Syamsul (Sekretaris Umum Paksi Katon Pusat DIY) pada tanggal 01 Januari 2016

Wawancara dengan Wardadi (Ketua Paksi Katon Kabupaten Sleman) pada tanggal 22 Desember 2015

DDC: 305.8

***CHINESE INDONESIANS AND CHINA-INDONESIA RELATIONS: A
JUXTAPOSITION OF IDENTITY AND POLITICS¹***

**ORANG INDONESIA KETURUNAN TIONGHOA DAN HUBUNGAN
INDONESIA-TIONGKOK: PENJAJARAN ANTARA IDENTITAS
DAN POLITIK**

Thung Ju Lan

Research Center for Society and Culture, Indonesian Institute of Sciences

Email: thung_julan@yahoo.com

ABSTRACT

In this paper, I would like to discuss various possibilities of Chinese Indonesian positions within the socio-political and cultural framework of Indonesian nationalism and contemporary globalism. As history has shown, the position of Chinese Indonesians is often determined by the interaction between China and Indonesia in the global context, and vice versa. The impact of 1965 tragic event -which is known as the Indonesian Communist Party's failed coup d'état- on Chinese Indonesians is the clearest example of such a loose position. Today we face the growing power of China globally which is followed by the strengthened bilateral relations between China and Indonesia in various fields. China's "new diplomacy" has changed the way its neighbors view Beijing and Chinese diaspora communities which are previously known as "overseas Chinese". As part of a diasporic community, Chinese Indonesians might have to deal with what Nira Yuval Davies calls "multiscalar citizenship of transnational, national and local", signifying a critical juncture between homeland, citizenship and residency.

Keywords: Chinese Indonesians, China-Indonesia Relations, Identity and Politics

ABSTRAK

Tulisan ini membahas berbagai kemungkinan posisi etnik Tionghoa dalam kerangka sosial-politik dan kultural nasionalisme Indonesia dan globalisme kontemporer. Sebagaimana ditunjukkan oleh sejarah, posisi etnik Tionghoa di Indonesia seringkali ditentukan oleh interaksi antara Tiongkok dan Indonesia dalam konteks global. Dampak dari peristiwa tragis 1965, yang dikenal sebagai kudeta yang gagal dari Partai Komunis Indonesia, terhadap etnik Tionghoa merupakan contoh yang paling jelas dari posisi mereka yang tidak pasti tersebut. Hari ini kita menghadapi meningkatnya pengaruh Tiongkok secara global yang diikuti dengan menguatnya hubungan bilateral antara Tiongkok dan Indonesia di berbagai bidang. 'Diplomasi baru' Tiongkok telah mengubah cara negara-negara tetangganya memandang Beijing (Peking) dan komunitas-komunitas diaspora Cina yang sebelumnya dikenal sebagai 'orang Cina yang tinggal di luar negeri'. Sebagai bagian dari komunitas diaspora, etnik Tionghoa di Indonesia harus berurusan dengan apa yang disebut Nira Yuval Davis sebagai "kewarganegaraan berbagai skala: transnasional, nasional, dan lokal", yang menandakan suatu titik temu yang kritis antara tanah air, kewarganegaraan, dan tempat tinggal.

Kata Kunci: Etnis Tionghoa, Hubungan Tiongkok-Indonesia, Identitas dan Politik.

¹ The paper had been presented at the 6th International Symposium of Journal of Anthropology Indonesia "Post-Reformasi Indonesia: The challenges of social inequalities and inclusion", Depok, 26-28 July 2016.

INTRODUCTION

A Chinese has become adjective for many things; Chinese people, Chinese language, Chinese community, Chinese newspaper, Chinese school, Chinese restaurant/food etc. By definition, a Chinese is also a person who comes from China or whose family came from China. The term Chinese Indonesians is not as well known as “overseas Chinese” (*huaqiao*), i.e. Chinese who travelled across the sea and lived out of the country (China) in a foreign country. But, as Wang Ling-Chi & Wang Gungwu argued in their book, *The Chinese Diaspora, Selected Essays*, Volume 1 &2, the *huaqiao* term is part of the politicization of the ‘problem’ of overseas Chinese and “the Yellow Peril” (which refers to a series of questions about the loyalty of the Chinese abroad), even though in reality most Chinese living outside China today “no longer see themselves as sojourners, orphans, or patriotic Chinese nationalists whose welfare, sole future, and final resting place is to be in China” (Wang, Ling-Chi, 2003, ix; underline is added), and that “many of them consistently denied any allegiance to the government of China” (Wang, & Wang, 2003, vi; Preface, underline added). Moreover,

“Among the Chinese outside China today, there are clear differences between those who have grown up in different countries or territories. For example, American-born Chinese see the world differently from new Chinese immigrants or Southeast Asian remigrants of Chinese descent. Similarly, with the sizeable communities of settled Chinese in Western Europe, in India, Korea or Japan, in Fiji, Australia, New Zealand, Tahiti or Mauritius. The Chinese in these communities are different again from those who have emigrated recently and directly from Hong Kong, Taiwan or the People’s Republic of China”.

Clearly, the differences between Chinese communities in various places indicate a different level of identification with the country where they are residing, i.e. their sense of belonging or emotional attachment about feeling at home outside their home country, which according to Nira Yuval-Davis (2011, 3) should be differentiate with the politics of belonging. In speaking about Chinese Indonesians, we should see them as a different unity and identity from Chinese living somewhere else, and that there are several perspectives that could be used to understand

them. Firstly, at the global level, Chinese Indonesians could be seen as part of Chinese diaspora like Wang & Wang suggested. And, secondly, at the national level as part of the Indonesian community which has established itself as a nation-state. In accordance to the topic proposed above, in this paper, I would like to combine these two perspectives. But, before we talk about Chinese Indonesians, I think it would be better if we first discuss Beijing’s policy toward Chinese diaspora in Southeast Asia.

BEIJING AND CHINESE DIASPORA IN SOUTHEAST ASIA

“Over time China’s overseas Chinese policy [read: Beijing’s policy toward Chinese diaspora communities which consist of “PRC nationals who live abroad (*huaqiao*) and ethnic Chinese who have assimilated into their host countries (*huayyi*)] has evolved to reflect changing migration patterns and favorable international conditions. The overseas Chinese have been both a problem and an instrument of China’s domestic and foreign policy agenda. The one constant in Beijing’s domestic agenda has been the need to attract foreign exchange—primarily through the overseas Chinese in the form of remittance or investment. Moreover, there has been significant continuity in its foreign policy and corresponding overseas Chinese policy. One of Beijing’s primary foreign policy objectives has been to restore relations with its neighbors. Therefore, China sought diplomatic relations with its Southeast Asian neighbors and made efforts to solve the overseas Chinese dual nationality problem. Finally, China’s third and fourth generation leaders have undertaken a more pragmatic, sophisticated, and subtler foreign policy approach to achieving Beijing’s ambitions. China’s “new diplomacy” is changing the way its neighbors view the emerging power and their overseas Chinese communities. Thus, the estimated 35 million overseas Chinese have become assets in connecting China to the outside world” (Zerba, 2008, Abstract).

As indicated by Zerba, the PRC’s overseas Chinese policy is “a function of the overseas Chinese themselves—where they [live] and what they [are] capable of doing. Conversely, the capabilities and means of the overseas Chinese themselves [are] a function of China’s prestige” (Zebra, 2008, 61). It means that, for China,

China – overseas Chinese connection is an asset that should be exploited for China's benefits.

In the past Chinese government, as Zerba pointed out, was “careful not to exploit or employ the overseas Chinese in the area of politics” (Zebra, 2008, 62), but since “China's pragmatism is creating an environment amenable to overseas Chinese political involvement”, overseas Chinese are now welcomed for their economic links to China (Zebra). In her study, Amy Chang too indicated Beijing's attempts, in last several decades since 1989, “to highlight the economic benefits of a relationship with China”, as well as “to exert strategic influence on the Chinese diaspora through soft-power inducements” (2013, Executive Summary). She believed this policy adaptation of China was taken due to several considerations; firstly, “historical animosity and distrust in Southeast Asia toward China” has caused Beijing to create a favorable portray of China in the region; and secondly, “most ethnic Chinese in Southeast Asia do not possess a bond with China beyond purely economic interests and thus do not want to risk losing political and economic privileges to serve China's broader interests” (Zebra). This is perhaps, as Zerba has observed, due to the fact that “in many cases they are still viewed with reserve and suspicion” (Zerba, 2008, 62). In his opinion, “It's a catch-22 for the overseas Chinese: while assisting China in its development and diplomatic relations could improve their status at home, it may also add to the perception that their loyalties lie in China” (Zebra). Amy Chang's own observation suggests that, “diaspora populations have become important political actors that ‘influence both the political processes of the country in which they reside and the relationship between their country of residence and their country of origin’” (Chang, 2003, 1), and as such they now become a major factor in China's foreign policy, at least “influence its security calculus”. It should be noted that, by some estimates, the diaspora population has grown to more than 50 million, and about 32 million out of the 50 million reside in Southeast Asia (Chang, 2003).

In the political context of China-Chinese Diaspora relations, we could see a precarious position of Chinese overseas (Chinese Indonesians included), which in Jamie Mackie's opinion², is

² He suggested the term when I met him in 1990s in Australia to discuss the topic of Chinese Indonesians.

a pendulum-like, at a certain period they were pulled to China's side, while at another period of time they should take side with the country where they reside. In that position they are always subjected to local governments' suspicion and Chinese government's strategic (political) manipulation.

CHINESE INDONESIANS AND GLOBAL PERSPECTIVE

The idea of Chinese everywhere as one community is quite problematic, since this perspective ignores “the uniqueness, diversity, interests and welfare of Chinese [living outside China] experience in each country and the different roles they play in it” (Wang, Ling-chi, 2003, ix). According to Wang Gungwu, the thought that “once a Chinese, always a Chinese” was shaped by “great fears among the leaders of nascent indigenous states in Southeast Asia about the power of a nationalistic China appealing to the patriotism of the Chinese [living outside China]” (Wang Gungwu, 2003, 5), particularly since “Sun Yat Sen and his Guomindang party had their origins among the Chinese abroad and identified the *huaqiao* as one of the mainstays of the party” (Wang Wang Gungwu, 2003). Even though, the Communist Party were less dependent of the *huaqiao*, but “their victory in 1949 aroused even greater fears of Chinese expansion through the *huaqiao* in the region and this became the backdrop against which [‘overseas Chinese’] studies were written for several decades” (Wang Gungwu, 2003).

On March 1998, Wang Ling-Chi and his colleagues at the Asian American Studies Programme of the Department of Ethnic Studies, University of California, Berkeley, initiated the first International Conference on *Luodi-shenggen* (growing roots where they land) in San Francisco. The theme of that conference, *luodi-shenggen* or “the planting of permanent roots in the soils of different countries”, is considered as representing “a significant departure from two existing paradigms or approaches to the treatment and studies of the [‘overseas Chinese’]. These two paradigms, namely *luo-ye-guigen* (the inevitability of return to China) and *zancao-cugen* (the total elimination of racial identity and cultural heritage) are now characterized as “chauvinistic, regressive and approaching the anachronistic”

Jamie Mackie died in 2011 (<http://oa.anu.edu.au/obituary/mackie-james-austin-jamie-13754>).

(Wang, Ling-Chi, 2003, x). *Luodi-shenggen* is then associated with the word “diaspora”, which according to J.L. Heilbron, from the Greek word “dispersion”. At the beginning this word “diaspora” was used to refer to the Jews, because as explained by Heilbron, the word “exile” in Hebrew could be closely translated as diaspora, and it was associated with the history of many Jews were being forcibly removed to Babylon (Heilbron, 2003, xii). Nevertheless, the word diaspora carries the meaning of peoples “who after some generations in a new land, may become not only dispersed, but also assimilated in the host country” (Heilbron, 2003). Heilbron sees the analogue between the overseas Chinese and the Jews, since the Chinese have “journeyed far as traders, setting up communities and preserving their customs abroad” (Heilbron, 2003).

Chinese Indonesians have long been part of the life of the Indonesian society, starting from two major migrations of Chinese people into South-East Asia [including Indonesia] in the late 13th and early 15th centuries (Llyod, 2001, 1), following the Admiral Cheng Ho’s seven ‘legendary’ journeys. Difficulties in maintaining contact with faraway China has stimulated assimilation at the local level, but it was only in the mid-16th century, with the arrival of the Dutch and the establishment of VOC, that the Chinese communities developed as “a stable feature of the South-East Asian [and Indonesian] political and economic community” (Llyod, 2001). Although the first Chinese came as traders, but gradually they have become “a dynamic and multifarious community”. They helped to “maintain links between the harbour kingdoms of North Java and West and South-East Sumatera”, and by the beginning of the 18th century, they had become the “predominant commercial minority” in South-East Asia [and in Indonesia] (Llyod, 2001, 1-2). Since the Chinese played intermediary roles between the Dutch colonials & Javanese aristocrats and the masses, according to Anthony Reid, many European colonials identified the Chinese in South-East Asia [and in Indonesia] with the category that had been developed for Jews in Europa, namely ‘outsider’ entrepreneurs (Llyod, 2001, 70), which according to Reid, was used to “shift the negative, disturbing features of capitalism onto these minorities, making it possible for Dutch colonials to see themselves (despite the evidence) rather in the role of

paternalistic protectors of the passive natives”, particularly around 1900 when the Dutch policy took an ‘ethical direction’, that is “turned much of its reforming zeal against these Chinese roles as tax farmers and distributors” (Reid, 2001, 70). The expulsion of the Dutch from Indonesian economic life in the 1950s and the takeover of the state by a new Indonesian intelligentsia, is seen by Reid as a starting point for competition between the Chinese and a newly emerged indigenous entrepreneurial group. However, in the Sukarno years, capitalism remained a dirty word which was “associated with alien evil”, creating moral constraints for the indigenous people to get serious into it. “[I]ts harsh and greedy edges sheeted home to Chinese” as much as they were blamed on Jews (Reid, 2001, 73). Perhaps this image, as well as the situation of the global politics which was divided between Capitalist/Anti-Communist Blocs and Communist Blocs, had led to the 1965 tragic event that placed the Chinese in Indonesia as “a fifth column” (Coppel, 2008, 125) for the Communist China. In contrast, the opening to foreign investment and rapid economic growth under Soeharto gave unprecedented opportunities to Chinese Indonesians business, particularly those crony capitalists who had already “involved in smuggling and other shady business” with Soeharto-related military units before 1965 (Coppel, 2008, 75). Of course, the resentment of the Chinese on the part of the pribumi rose as a consequence, and it accumulated till it exploded in the tragic event of May 1998; even though it was not so much outbreaks of anti-Chinese popular violence as “an outlet for diversionary scapegoating” as another way of attacking Soeharto regime. As Reid indicated, the rise of a majority [indigenous] middle class, marks “the greatest danger for pariah or outsider entrepreneurs”, particularly since the two still-distinct middle classes are now competing directly over a shrinking pie (Coppel, 2008, 77).

The combination between the Chinese’s global connection and Indonesia’s political and economic dynamics had continuously placed Chinese Indonesians in a vulnerable position as “racial, national or class enemies” that are suspected to manipulate the global financial system that caused then 1997 economic crisis and depression in Indonesia (Reid, 2001,78).

THE RISE OF CHINA AND INDONESIA – CHINA'S STRATEGIC PARTNERSHIP

The rising economic, political and military power of China is commonly considered as “the most geopolitically significant events of this century” (Chang, 2013, 1). In 2007 CSS (Center for Security Studies, ETH Zurich) in their CSS Analyses in *Security Policy* Vol 2 No 8 acknowledged China as “the world’s second-largest national economy and third-largest trading power”, with the average growth rates of about ten per cent for more than two decades (p. 1). In military sector, China has undergone a rapid modernization which transformed the People’s Liberation Army into “a multifunctional, mobile, smaller army with a personnel strength of about 2.3 million soldiers”, and this transformation will enhance China’s capability for – initially regional – power projection” (Chang, 2013). China too “is making increasing inroads into the center of Asia” by intensifying its bilateral relations with Southeast Asian states (‘ASEAN+1’ free trade zone was planned for the year 2010) and concluding partnerships with Russia, India and Pakistan (China initiated the Shanghai Cooperation Organization, which includes Russia as well as four Central Asian republics, as a forum for discussing security and trade issues) (Chang, 2013, 2). At the global level, China is also “striving to demonstrate its sense of great-power responsibility” by providing “generous financial and technical support” towards the African continent (Chang, 2013).

For Indonesia, which had experienced the most troubled relationship with China until the early 1990s, the rise of China, as suggested by Rizal Sukma, “constitutes an issue that has captured the attention of foreign policy circles, the business community, defense planners, and academia [of Indonesia]” (p. 139). Even though Indonesia-China relations had begun to enter a new period of active re-engagement and cooperation since 1998, Indonesia’s policy towards China “continues to reflect a degree of ambiguity”. On the one hand, “Indonesia genuinely sees the benefits of having good relations with China and begins to demonstrate increasing comfort in managing the bilateral relations with the country”. On the other hand, however, “Indonesia remains uncertain and anxious regarding China’s long-term role and intentions in the region” (pp. 139-140). Moreover, as indicated by Rahul Mirsha

& Irfa Puspita Sari (2010, 7), “the ethnic Chinese minority has been crucial in keeping [Indonesia and China] apart”, because “the apprehension about the ethnic Chinese still exists”.

Cooperation between Indonesia and China after the resumption of diplomatic ties in 1990 “remained limited to trade and investment” (pp. 143), therefore, as observed by Rahul Mishra & Irfa Puspita Sari, it becomes an astonishment when,

“In a matter of just thirteen years, Indonesia-China relations have improved beyond recognition. The Indonesian minister for foreign affairs Marty Natalegawa opines that China has become an important strategic partner of Indonesia and developing a healthy relationship with China should be one of the priorities for Indonesia. From the then President Abdurrahman Wahid’s visit to China on 24 July 2000 until incumbent President Susilo Bambang Yudhoyono’s, there have been thirteen important high official visits from both sides. Indonesian presidents have visited China six times in these years, which demonstrates that China figures prominently in Indonesia’s foreign policy calculus” (2010, 3).

The Joint Declaration on Strategic Partnership between Republic of Indonesia and the People’s Republic of China was signed on 25 April 2005 under President Susilo Bambang Yudhoyono’s administration, while the 2010 – 2015 Plan of Action for the Strategic Partnership between the Government of the Republic of Indonesia and the Government of the People’s Republic of China was signed on 22 January 2010. The partnership covers a bilateral cooperation in various fields, namely Political, Defence, and Security; Economic and Development Cooperation; Maritime, Aerospace, Science and Technology; as well as Social and Cultural Cooperation.

The improvement in Indonesia – China bilateral cooperations is seen by Rizal Sukma as a result of the changing attitudes in both countries, particularly in related to the 1998 anti-Chinese riots. Both sides managed the issue well; the Chinese government, even though “express[ed] its concern over anti-Chinese riots in Indonesia”, seemed to “[recognize] the sensitivity of the problem, and so “repeatedly maintained that the problem was Indonesia’s internal problem”, keeping a non-intervening policy. In this case, it was obvious that “both

Jakarta and Beijing managed to prevent the issue of ethnic Chinese from complicating and undermining bilateral relations between the two countries". Furthermore, Indonesian authorities too have realized the importance of this issue, therefore, they had "taken steps to bring ethnic Chinese into the mainstream". This, according to Mirsha and Puspita Sari, has "created a positive atmosphere between the two countries as both the common man and the government of Indonesia could witness, for the first time in 50 years, a dehyphenation between the ethnic Chinese and China!" (2010, 7). But, of course it would require a further study to investigate how much this has changed the pendulum-like position of Chinese Indonesians discussed above.

Greta Nabbs-Keller (2011, 32), on the other hand, assigned this change to the Indonesia's democratisation process at the domestic political context that "has engendered a strong degree of policy consensus on China and increasing integration of Indonesia's ethnic Chinese into the mainstream". She argued that "[a]s more and more indigenous Indonesians enter the middle classes the issue of economic inequality is evolving from one that carries a stigma for Chinese Indonesians to one that all Indonesian must face". Also, as she observed, now "there is little political benefit in inciting anti-Chinese sentiment", in contrast to the New Order period. She provides an example of two issues that "failed to cause a stir in Indonesia", namely the recinicization of Indonesia's Chinese through Indonesia's official promotion of Indonesian Chinese culture in China in May 2011, where "more than 300 Indonesian Chinese participated in an Indonesian cultural event in Fujian province, the ancestral homeland of many of Indonesia's Chinese, in an event aimed at "deepening old familial ties", as well as the Wikileaks cable leak concerning "senior Chinese officials 'sought to promote secular Islam in Indonesia by encouraging interaction with China's 20 million Muslims'". This statement might not be totally valid if we consider the recent developments known as 411 and 212. We will discuss it further below.

Aizawa Nobuhiro also observed a significant change in what he called "the triangular relationship between Indonesia, China and the Ethnic Chinese in Indonesia". According to him, during the Soeharto period, the ethnic Chinese were positioned as "a suspicious group unknown

of their loyalty to the nation" (2002, 15), but now it is the government which is the problem for Indonesian people "for its unpatriotic attitudes" (Ibid). Through the case of Falun Gong Incident in Surabaya in 2011, he argues that "the ties between the two governments seem to be closer than the ties between the ethnic Chinese in Indonesia and China". During the Falun Gong march on March 7th, "police in plain clothes attacked the crowd with helmets, including the journalists", so after the incident, journalists in Surabaya reacted in protest, requesting the Chief of the East Java Police to review the case. Interestingly, the Police spokesperson said that "the restrictions on the [Falun Gong] movement in Indonesia were.... upon the request of the Chinese government through its envoy in Indonesia³; while the Chinese vice consulate in Surabaya denied it (p.5). The police comments that one of the reason of aggression came from the concern over bilateral relationship, whether or not the Chinese Embassy has requested, have raised a question of Indonesia's political freedom as a sovereign nation state in the era of the Rise of China; or more specifically, how important is it to meet the political demands of China, especially with the use of force against the Indonesian citizens, or how much influence does China have in changing Indonesia's internal governance rules?

Obviously, the changing situation at the global level with the rise of China has compelled Indonesia to adjust her foreign policy toward China. However, how much the shifting policy of Indonesia toward China has influenced the position of Chinese Indonesians is difficult to determine, because at the global and Indonesia's national context, the so-called Sinophobia remains an issue. As Johannes Nugroho in Today, June 11, 2015 reported,

"Following Chinese Vice-Premier Liu Yandong's official visit to Jakarta late last

³ Police's explanation about "the request of the Chinese government" might have a realistic base if we consider the Cambodia experience. In 2009, Cambodia repatriated to China 20 ethnic Uighur activists who were on China's wanted list for sedition. Before that, the Cambodian police had arrested two Falun Gong members, living there under the protection of the United Nations, and airlifted them to China. According to Johannes Nugroho, those were a real example of "China's habit of flexing its financial muscle to bring about political compliance"(Nugroho, 2015). It should be noted that Cambodia is "a recipient of generous financial aid from China"; it received "up to \$700M yearly from China" (Reaksmeiy, 2014).

month, a number of ultra-nationalist and hard-line Muslim news websites began circulating 'reports' claiming that either 10 or 30 million Chinese nationals would be admitted into Indonesia by 2020 under a new agreement between Jakarta and Beijing. In what was clearly the start of a scaremongering campaign, they also predicted the end of economic sovereignty for 'native' Indonesians. These articles were widely shared by Indonesian netizens on social media, generating mostly Sinophobic and anti-government responses. However, the claim proved to be a hoax since the joint communiqué by the Indonesian and Chinese governments stated that the 'Indonesian side expressed the hope that the number of tourists between the two countries in 2020 would reach 10 million people'. Judging from the intensity of the comments on the social media, it is difficult to avoid concluding that anti-Chinese sentiments in the country are still widespread" (Nugroho, 2015, 1).

As mentioned above, the recent development known as 411 and 212 might contradict both Nabbs-Keller and Nobuhiro's observation of the changing situation toward Chinese Indonesians; at least at the society level, anti-Chinese sentiments remain an issue. On 4 November 2016, hence 411, which was followed by 12 December 2016 or 212, more than a month after non-active Governor of Jakarta, Basuki Tjahaja Purnama known as Ahok delivered his speech at Kepulauan Seribu (Seribu Isles)⁴ which mentioned Al Maidah verse 515, a large mass of people had gathered around Masjid Istiqlal and then Tugu Monas to condemn Ahok as someone who have conducted a religious contempt. During the two episodes, the FPI leader, Habib Rizieq Shihab, rose as its most prominent star. Eventhough the protest episodes run peacefully, especially on 2 December 2016, but in both episodes anti-Chinese sentiments were strongly provoked by the Habib, which to some extent almost created a riot on the first episode of 4 November 2016. One of the allegation the Habib voiced is that the People Republic of China (PRC) will make Indonesia part of PRC in the near future by indicating various unverified issues such as Chinese *yuan* will become the basis of currency

⁴ Basuki Tjahaja Purnama or Ahok delivered his speech at Kepulauan Seribu on 27 September 2016.

⁵ Ahok said that Al Maidah verse 51 was used to deceive Muslims so they will not choose non-Moslem as a (political) leader.

value of *rupiah*, or that the majority of Chinese migrant workers sent to Indonesia have military postures, PRC citizens who come to Indonesia was provided with property rights over house and plantation (Redaksi eramuslim, 2016).

A SIGNIFYING CULTURAL LINKAGE BETWEEN CHINESE INDONESIANS, INDONESIA AND CHINA: "DIASPORIC, TRANSNATIONAL AND (TRANS) LOCAL BELONGING"

The precarious position of Chinese overseas explained above, which is always 'in-between' China and their 'host country', indicates a struggle they have in (re)constructing their diasporic identity. On one hand, China and Chineseness as the signifying cultural linkage is subjectively interpretative at the individual level. On the other hand, the so-called 'local' have fixed and rigid meanings because of its constructed political boundaries. As a diasporic identity, Chinese Indonesian reveals the juxtaposition of identity and politics of 'transnational and (trans) local belonging'.

In the post-modern context of globalization, as Monika Swasti Winarnita had argued, an expression of political aspiration is "negotiated by the community, host nation-state, and home nation-state as transnational and translocal engagement", indicating "'intersectionality'", or what Nira Yuval Davies calls "'multiscalar citizenship' of transnational, national and local" (Winarnita, 2014, 85). In her article, Monika talked about Chinese Indonesians living in Perth who migrated to that country after the 1998 May riots. Through observing the performance of an Ondel-Ondel doll dance by Perth-dwelling (predominantly Chinese) Indonesian-speaking Catholic youth group and the [Indonesian] consulate's xylophone orchestra, Monika proposed that this group of Chinese Indonesians had successfully changed "the meaning of their 'ethnic' identity from an 'alien non-indigenous minority' to a hybrid syncretic mix: a 'Chinese Jakartan'" (p. 91). In that example, Chinese Indonesians might carry a "'sense of place'", or what Deirde McKay termed "a localized place-based subjectivity", within themselves while they are moving through space within the country or outside the country (Winarnita, 2014, 91). This, in Monika's opinion, refers to 'translocal'; in which the ethnic body is, as argued by Anne Marie

Fortier, “‘inscribed by and becomes a signifier of place’” (p. 87). Interestingly, Indonesia, or Jakarta, not China becomes ‘the place’.

As we have discussed above, Chinese outside China, including Chinese Indonesians, is known as Chinese diaspora; and they have been defined as having several shared characteristics such as “dispersal, collective memory, alienation, idealisation and restoration of homeland, and ethno-communal consciousness” (p. 88). Collective memory of the homeland, in Lynn Meskell’s term, is “the residues of the past” and “inescapable in daily life” (2002, 293). But she also believes that, “[i]ndividually, the past is memory - collectively, it is history”, and “[b]oth are constructs entangled with identity issues” (Winarnita, 2014). It follows that, the concept of transnational belonging, which is embedded within the Chinese diasporic identity, might provide Chinese living outside China with what Monika suggested as “a form of ‘ambiguous’ belonging” to ease the feeling of being dispersed and alienated, as well as to restore the collective memory of the homeland. Perhaps it is for that reason that today we witness a paradigm shift among Chinese overseas (Chinese Indonesians included) from *luo-ye-guigen* (the inevitability of return to China) and *zancao-cugen* (the total elimination of racial identity and cultural heritage) into *luodi-shenggen* or “the planting of permanent roots in the soils of different countries. Furthermore, since their expression of political aspiration is the outcomes of what Monika Swasti Winarnita (2014, 87) suggested as “an intercultural process signifying multiple cultural identities” of Chinese, local, and Indonesian components, thus the multifaceted and fragmented nature of diasporic identities undoubtedly enables the related individuals to emphasize both their ‘cultural traditions’ [Chinese values] and the ‘permanency of their settlement in a host country’ [Indonesia]. The suggestion seems to follow Helen Lee’s cautions that “transnational engagement is not only about movement of people and intense engagement but should also describe the ties that are highly valued by different diasporic communities” (Winarnita, 900, which signify a critical juncture between legal and cultural identities, or between homeland, citizenship and residency).

Since diasporic identity, *luodi-shenggen* or “the planting of permanent roots in the soils of

different countries, is a subjective journey of each individual, Chinese Indonesians still have to deal with the question of political loyalty; they will always be seen as having *luo-ye-guigen* (the inevitability of return to China) if they could not do *zancao-cugen* (the total elimination of racial identity and cultural heritage). How the Chinese Indonesians should deal with the enduring China (PRC)-related anti-Chinese sentiments is another aspect of identity issue they must resolve; but it is not an easy thing to do, when their position is always a pendulum-like between China and Indonesia.

CLOSING REMARKS

Nationalism and globalism are always in a dynamic relationship, and Chinese Indonesians’s subjective narration is at the core of that relationship. Their stories does not only reflect a movement of people between places, but also their struggle for becoming ‘locals’ under the compelling forces of nationalism and the pulling influences of globalism. Identity politics is part of their continuous struggle to belong. Indonesia-China relationship provides a stable context for identity (re)construction because of indistinctness between place of origin and place of residence as a ‘preferred home’ for resettled immigrants like the Chinese Indonesians.

REFERENCE

- Center for Security Studies, ETH Zurich. (2007), “The Rise of China: Regional and Global Power Shifts”, CCS Analyses in Security Policy Vol.2 No.8, February, <http://www.css.ethz.ch/content/dam/ethz/special-interest/gess/cis/center-for-securities-studies/pdfs/CSS-Analyses-8.pdf>, accessed on February 23, 2016).
- Chang, Amy (2013). “Beijing and the Chinese Diaspora in Southeast Asia: To Serve the People”, Executive Summary, The National Bureau of Asian Research, NBR Special Report 3 43. http://nbr.org/publications/specialreport/pdf/Preview/SR43_preview.pdf, accessed on February 15, 2016.
- Coppel, Charles A. (2008). “Anti-Chinese Violence in Indonesia After Soeharto”, In Leo Suryadinata (editor), *Ethnic Chinese in Contemporary Indonesia*, Singapore:

- Institute of Southeast Asian Studies, pp. 117-136.
- Heilbron, J.L. (2003).). "in Diaspora", in Wang, Ling-Chi & Wang Gungwu (eds), 2003, *Chinese Diaspora, Selected Essays*, Volume 1, Singapore: Eastern University Press, pp. xii-xv.
- Lloyd, Grayson J. (2001).). "Chinese Indonesians, Unsettled Past, Uncertain Future", in Michael R. Godley & Grayson J. Lloyd (eds), *Perspectives on the Chinese Indonesians*, Adelaide: Crawford House Publishing, pp. 1-19.
- Meskill, Lynn (2002).). "The Intersections of Identity and Politics in Archaeology", in *Annual Review of Anthropology*, 2002, 31:279-301, doi:10.1146/annurev.anthro.31.040402.085457.
- Mirsha, Rahul & Irfa Puspita Sari. (2010).). "Indonesia – China Relations: Challenges and Opportunities", IDSA issue Brief, http://mercury.ethz.ch/serviceengine/Files/ISN/136917/ipublicationdocument_singledocument/ceee86ee-9465-4595-a07e-4d26eb88f18d/en/IB_China-Indonesia.pdf.
- Nabbs-Keller, Greta. (2011).). "Growing Convergence, Greater Consequence: The Strategic Implications of Closer Indonesia - China Relations", in *Security Challenges*, Vol. 7, No. 3 (Spring 2011), pp. 23-41, <http://www.regionalsecurity.org.au/Resources/Documents/vol7no3Nabbs-Keller.pdf>, accessed on 16 February 2016.
- Nobuhiro, Aizawa. (2012).). "The Inverted Chinese/China Problem in Indonesia: A Preliminary analysis on the 2011 Surabaya Incident", IDE Discussion Paper No. 348, Institute of Developing Economies, JETRO, Japan, <http://www.ide.go.jp/English/Publish/Download/Dp/pdf/348.pdf>, accessed on March 1, 2016.
- Nugroho, Johannes. (2015).). "Sinophobia lurks beneath the surface in Indonesia", *Today*, June 11, 2015, <http://www.todayonline.com/chinaindia/china/sinophobia-lurks-beneath-surface-indonesia>, accessed on March 8, 2016.
- Reaksmeiy, Hul. (2014).). "Cambodia to Receive up to \$700M Yearly from China", *The Cambodia Daily*, November 10, 2014, <https://www.cambodiadaily.com/archives/cambodia-to-receive-up-to-700m-yearly-from-china-71925/>, accessed on March 8, 2016.
- Redaksi Eramuslim. (2016).). "Analisa Habib Rizieq Soal Bahaya Cina-Komunis", *eramuslim* 23 December, <https://www.eramuslim.com/berita/analisa/analisa-habib-rizieq-soal-bahaya-cina-komunis.htm#.WHYBZ9J961s>, accessed on 11 January 2017.
- Reid, Anthony. (2001).). "'Outsider' Status and Economic Success", in Michael R. Godley & Grayson J. Lloyd (eds.), *Perspectives on the Chinese Indonesians*, Adelaide: Crawford House Publishing, pp. 67-82.
- Sukma, Rizal, n.d., "Indonesia's Response to the Rise of China: Growing Comfort and Uncertainties", http://www.nids.go.jp/english/publication/joint_research/series4/pdf/4-5.pdf, accessed on February 16, 2016.
- Wang, Ling-Chi. (2003).). "On Luodi-shenggen", in Wang, Ling-Chi & Wang Gungwu (eds), 2003, *Chinese Diaspora, Selected Essays*, Volume 1, Singapore: Eastern University Press, pp. ix-xi.
- Wang, Ling-Chi & Wang Gungwu (2003).). "Preface", in Wang, Ling-Chi & Wang Gungwu (eds), 2003, *Chinese Diaspora, Selected Essays*, Volume 1, Singapore: Eastern University Press, pp.vi-viii.
- Winarnita, Monika Swasti. (2014).). "'Performing' Chinese-Indonesian belonging: diasporic, transnational, and (trans)local", *New Scholar: An International Journal of the Humanities, Creative Arts and Social Sciences* Volume 3 Number 1, 2014 | ISSN 1839-5333, www.newsolar.org.au, http://www.academia.edu/6994357/Performing_Chinese-Indonesian_belonging_diasporic_transnational_and_trans_local, accessed on February 28, 2016.
- Yuval-Davis, Nira, 2011, "Power, Intersectionality and the Politics of Belonging", FREIA Working Paper Series No. 74, ISSN:0907-

2179, http://vbn.aau.dk/files/58024503/FREIA_wp_75.pdf, accessed on 22 July 2016

Zerba, Shaio H., 2008, “The PRC’s Overseas Chinese Policy”, thesis, Naval Postgraduate School, Monterey, California, <http://dtic.mil/dtic/tr/fulltext/u2/a483586.pdf>, accessed on February 15, 2016.

**MULTIKULTURALISME:
BELAJAR DARI MASYARAKAT PERDESAAN**

***MULTIKULTURALISM:
LEARNING FROM RURAL COMMUNITY***

Robert Siburian

Pusat Penelitian Kemasyarakatan dan Kebudayaan, Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia

E-mail: robertsdes1970@gmail.com

ABSTRAK

Tulisan ini membahas implementasi multikulturalisme oleh masyarakat yang bermukim di Desa Kerta Buana. Nilai-nilai multikulturalisme itu telah diterapkan sejak pemerintah Indonesia menempatkan mereka di lokasi yang baru itu sebagai peserta transmigrasi. Implementasi dari nilai-nilai itu penting karena para transmigran di desa yang jauh dari asal mereka datang dari berbagai tempat dengan agama dan kebudayaan yang berbeda. Perbedaan itu berpotensi menciptakan konflik apabila gagal dikelola. Tokoh dari setiap kelompok masyarakat dan agama memahami perbedaan itu, sehingga mereka mendorong setiap kelompok agar dapat hidup bersama. Meskipun masyarakat di Desa Kerta Buana tidak memahami konsep multikulturalisme, secara tidak sadar bahwa nilai-nilai multikulturalisme itu sudah mereka aplikasikan dalam kehidupan sehari-hari. Lewat tulisan ini, kita dapat melihat masyarakat multikulturalisme di Desa Kerta Buana melalui kehidupan yang mereka jalani.

Kata Kunci: Multikulturalisme, nilai, transmigrasi, kebudayaan, agama, dan Desa Kerta Buana.

ABSTRACT

Through this paper, I would like to explain how multiculturalism was implemented by the citizens in Kerta Buana village. The multiculturalism values had been implemented since the government of Indonesia located them at there. Those values of multiculturalism are important to be implemented because transmigrants who were allocated in Kerta Buana village came from various places and different religions and cultures, such as Hindu-Bali and Islam-Java came from Bali island, and Sasak-Lombok came from Lombok island. The differences had become a conflict potention if those differences fail to be managed. Public figures of each society and religion group understood on the situation, so they pushed each their group to live together with other society. Although they did not know what multiculturalism was, the values of multiculturalism had been implemented by them. We can see the multiculturalism of community in Kerta Buana village through their everyday life.

Keywords: Multiculturalism, value, transmigration, culture, religion, and Kerta Buana Village.

PENDAHULUAN

Fokus tulisan ini menjelaskan dinamika kehidupan sosial masyarakat dengan latar belakang yang beraneka ragam, baik dari sisi agama, etnisitas, maupun latar belakang budaya yang hidup berdampingan di Desa Kerta Buana, Kecamatan Tenggarong Seberang, Kabupaten Kutai Kartanegara. Kehidupan sosial masyarakat di desa itu menarik untuk dikaji karena latar belakang berbeda tidak menjadi hambatan bagi mereka untuk dapat hidup berdampingan dan mengekspresikan identitas kulturalnya secara bebas. Dibandingkan dengan desa-desa lain di Kecamatan Tenggarong Seberang, realitas sosial masyarakat yang bermukim di Desa Kerta Buana termasuk yang paling heterogen. Meskipun demikian, sejak desa itu dijadikan lokasi transmigrasi pada tahun 1980 sekaligus awal menjadikan masyarakat di desa itu heterogen hingga awal tahun 2016, tindak kekerasan antar etnis dan agama, termasuk kasus pembunuhan, belum pernah terjadi. Hal tersebut disampaikan oleh Hamka (76 tahun) salah seorang tokoh masyarakat di desa itu:

“Masalah yang meresahkan masyarakat (pembunuhan) belum pernah terjadi di Desa Kerta Buana, seperti di desa-desa lain: L1, L2, dan L3¹ serta Separi. Di desa-desa yang bertetangga dengan Desa Kerta Buana tersebut telah terjadi kejadian pembunuhan. Justru bercampurnya banyak suku (dan agama), di situ mereka saling menjaga agar tidak terjadi masalah dan menjadi satu. Islam kami (Lombok) mengikuti Imam Syafii mengatakan, mataku sendiri melihat air itu tergenang dalam satu tempat, tidak ada jalannya pergi dan tidak ada jalannya bertambah, rusak air itu dan bau. Membasuh tangan tidak bisa dipakai, apalagi untuk diminum. Jika dibuatkan parit untuk jalan, bersih air itu karena parit yang dibuat itu merupakan jalan untuk bercampur. Sebab, kalau hanya air itu saja dan tidak bercampur, tetap saja air itu rusak”.²

¹ L1, L2, dan L3 adalah nama lain yang sering digunakan oleh masyarakat di Kecamatan Tenggarong Seberang untuk menyebut Desa Bukit Raya (L1), Desa Manunggal Jaya (L2), dan Desa Bangun Rejo (L3). Ketiga desa ini bersama dengan Desa Kerta Buana (sering disebut L4) adalah desa-desa yang menjadi lokasi penempatan transmigrasi yang dikenal dengan lokasi penempatan Teluk Dalam.

² Pernyataan Hamka ini sebagai upaya untuk mengondisikan kehidupan bermasyarakat di Desa Kerta Buana dengan heterogenitasnya, juga disampaikan pada saat Bupati Lombok Timur mengunjungi Desa Kerta Buana pada bulan

Berbeda dengan desa transmigrasi lain yang bertetangga dengan Desa Kerta Buana, menurut penjelasan Hamka, tindakan kejahatan seperti pembunuhan sudah pernah terjadi di sana beberapa tahun lalu. Padahal, penduduk Desa Kerta Buana dengan identitas agama dan kebudayaan berbeda, sesungguhnya berpotensi menjadi salah satu pemicu yang dapat mempermudah terjadinya konflik dalam eskalasi besar. Kehidupan harmonis dalam keanekaragaman itu, menjadikan Desa Kerta Buana dapat dilihat sebagai ‘Indonesia Mini’ untuk memahami Indonesia Raya dengan keanekaragaman yang sangat kompleks.

Penduduk di Desa Kerta Buana menganut agama Islam, Hindu, dan Kristen. Sementara jika dilihat berdasarkan etnis penduduknya lebih bervariasi lagi, yaitu: Bali, Sasak (Lombok), Jawa, Kutai, Batak, Bugis, Manado, Dayak, Toraja, dan etnis yang berasal dari Pulau Flores. Secara statistik, sesungguhnya agama dengan jumlah penganut terbesar adalah Islam dan Hindu. Etnis dengan jumlah yang cukup besar ada empat, yaitu: Bali, Lombok, Jawa, dan Kutai. Meskipun latar belakang agama, etnis, dan kebudayaan berbeda-beda, masing-masing kelompok masyarakat tersebut bebas mengekspresikan kegiatan agama yang dianut dan kebudayaan yang dimilikinya, tanpa rasa takut akan adanya intimidasi dan tekanan dari pihak manapun, karena memang hal seperti itu belum pernah terjadi. Toleransi menjadi kata kunci dari kehidupan sosial yang dipraktekkan oleh masing-masing kelompok masyarakat di Desa Kerta Buana itu.

Sebagai lokasi transmigrasi, masyarakat yang bermukim di desa itu awalnya adalah para migran yang disponsori oleh pemerintah melalui proyek transmigrasi. Setelah itu, pada tahun-tahun berikutnya, migran-migran yang lain pun berdatangan untuk mencari penghidupan yang lebih baik, terutama seiring dengan beroperasinya dua perusahaan di wilayah itu. Dengan keanekaragaman suku bangsa dan agama yang dianut, mengikuti uraian Chaudhuri, dapat dikategorikan bahwa kelompok masyarakat yang bermukim di Desa Kerta Buana sebagai masyarakat *urban*. Dalam konteks itu, *urban* tidak dilihat dari perspektif wilayah yang merupakan lawan (*opposite*) dari *rural* (desa), tetapi lebih pada heterogenitas masyarakat yang bermukim di sana. Dalam konteks *urban*, masyarakat yang berdiam

Oktober 2015, bertempat di Madrasah Nahdathul Wathan di Desa Kerta Buana.

di daerah itu pada dasarnya adalah multi-etnis, dibuktikan dengan adanya berbagai komunitas etnis, beserta tradisi, nilai-nilai dan pandangan dunia yang dimiliki oleh mereka masing-masing. Proses penyesuaian terhadap lingkungan baru dan interaksi yang terbangun dengan kelompok masyarakat lain, berkonsekuensi bergesernya tradisi sosio-kultural, nilai-nilai, dan pandangan dunia yang mereka miliki sebelumnya untuk memproduksi kebudayaan baru di lingkungan yang baru itu (Chauduri 2009, 189).

Terkait keanekaragaman suku bangsa dan agama yang dianut oleh penduduk di Desa Kerta Buana, masing-masing suku bangsa dan pemeluk agama itu dapat mengekspresikan kebudayaan dan kegiatan keagamaan secara bebas. Hal tersebut menimbulkan dua bentuk pertanyaan. *Pertama*, bagaimana proses terbentuknya Desa Kerta Buana sehingga muncul sebagai desa dengan konsep multikulturalisme? *Kedua*, bagaimana multikulturalisme itu diimplementasikan oleh masyarakat di Desa Kerta Buana dalam aktivitas sehari-hari. Pertanyaan tersebut dapat dijawab melalui lima bagian tulisan ini, yang dimulai dengan penjelasan konsep multikulturalisme itu sendiri, berlanjut pada upaya saya untuk menjelaskan Desa Kerta Buana dari perspektif sejarah dan pertumbuhan penduduk yang terjadi di desa itu. Bagian berikutnya terkait proses membangun Desa Kerta Buana yang dilakukan melalui semangat toleransi. Kemudian, penjelasan tentang implementasi dari multikulturalisme itu sendiri kendati masyarakat yang mengimplementasikan nilai-nilai itu tidak memahami bahwa tindakan yang dilakukan itu sesungguhnya adalah *pengejawantahan* nilai-nilai multikulturalisme. Tulisan ini saya akhiri dengan penutup.

MULTIKULTURALISME SEBAGAI KONSEP

Multikulturalisme adalah konsep yang saya gunakan untuk melihat dinamika masyarakat yang terjadi dengan latar belakang kebudayaan, agama, dan etnis yang berbeda, tetapi hidup dan bermukim dalam satu wilayah bernama Desa Kerta Buana. Jika konsep pluralisme menekankan keanekaragaman suku bangsa dan kebudayaannya, multikulturalisme lebih menekankan relasi antar-kebudayaan sehingga keberadaan suatu kebudayaan harus mempertimbangkan keberadaan kebudayaan lainnya, antara lain melalui sikap

toleransi, kesetaraan, dan satu sama lain saling menghargai (Syaifuddin 2006, 5).

Definisi multikulturalisme merujuk Rosado (1996, 2) adalah: “.....a system of beliefs and behaviors that recognizes and respects the presence of all diverse groups in an organization or society, acknowledges and values their socio-cultural differences, and encourages and enables their continued contribution within an inclusive cultural context which empowers all within the organization or society.” Didasarkan pada definisi itu, Rosado menambahkan ada lima tindakan substantif untuk membangun definisi terkait multikulturalisme, yaitu: sistem kepercayaan dan perilaku (*system of beliefs and behaviors*), mengakui dan menghormati kehadiran semua kelompok yang beragam (*recognizes and respects*), mengakui dan menghargai perbedaan nilai-nilai sosio-kultural (*acknowledges and values*), mendorong dan memungkinkan kontribusi (*encourages and enables*), dan memberdayakan semua kelompok (*empowers*). Kelima tindakan substantif itu merupakan bagian dari satu kesatuan yang saling berhubungan (*a set of interrelated parts*) untuk membentuk sebuah sistem, yang disebut multikulturalisme. Dengan demikian, multikulturalisme merupakan sebuah sistem yang saling terhubung satu sama lain, sehingga jika salah satu dari lima tindakan itu tidak dapat beroperasi, multikulturalisme pun tidak dapat beroperasi.

Prato (2009, 2), menyebutkan bahwa multikulturalisme menekankan kesetaraan dan hak-hak sipil, yang selanjutnya mendorong terciptanya nilai-nilai positif untuk terjadinya toleransi sosial menuju terciptanya konstruksi harmoni sosial. Dengan kata lain, satu kelompok masyarakat tidak menjadi subordinat bagi kelompok masyarakat lain. Demikian pula sebaliknya, satu kelompok masyarakat tidak menjadi tirani bagi kelompok masyarakat lain. Neumannova dalam makalahnya yang disampaikan pada sebuah Konferensi di Turin pada tahun 2007 menyebutkan bahwa banyak ilmuwan dan peneliti mengidentifikasi isu multikulturalisme sebagai sebuah tantangan pada sistem demokrasi liberal dan masyarakat sipil (*civil society*), sebab pada masyarakat liberal terdapat jaminan hak universal yang dimiliki oleh individu untuk kebebasan dan otonomi. Dalam konteks ini, semua pihak mengakui adanya perbedaan dan masing-masing individu berbeda

itu bebas untuk mengekspresikan, baik nilai kebudayaan, agama, maupun bahasa secara bebas dan otonomi tanpa mendapat gangguan dari pihak lain, karena semua kebudayaan mempunyai nilai yang setara (tidak ada kebudayaan yang lebih dominan terhadap kebudayaan lain).

Sementara Reitz (2009, 1-2) menjelaskan bahwa konsep multikulturalisme dapat digunakan untuk memahami secara mendasar dinamika masyarakat yang berbeda, baik dari sisi kebudayaan dan etnis. Reitz menyebutkan Kanada menjadi salah satu contoh negara untuk melihat bekerjanya multikulturalisme dalam kehidupan masyarakatnya. Seluruh kebudayaan para imigran yang datang ke negara itu diakui oleh negara dan dapat diekspresikan, baik pada tataran kelompok maupun pada tingkat individu. Selain itu, pemerintah Kanada juga mengklaim selaku negara yang berhasil membuat kebijakan terkait multikulturalisme. Meskipun demikian, kritik yang ditujukan pada negara itu tidak sedikit karena dalam realitasnya, banyak juga para imigran yang datang ke negara itu tidak sukses terintegrasi dengan masyarakat Kanada, ataupun mereka tidak teradopsi dalam 'nilai-nilai masyarakat Kanada (*Canadian values*). Senada dengan Reitz, Kymlicka (2012, 10) juga menyebutkan bahwa Kanada merupakan contoh negara yang berhasil menerapkan kebijakan multikultural terhadap penduduk imigran dan kelompok etnik pribumi, dan kebijakan multikultural itu diadopsi menjadi konstitusi negara.

Reitz (2009, 20) melanjutkan bahwa multikulturalisme muncul dalam suatu masyarakat heterogen, dan salah satu indikatornya adalah terjadi kohesi sosial dan integrasi pada kelompok masyarakat yang berbeda satu sama lain itu. Kohesi sosial terjadi ketika masing-masing individu dari latar belakang kelompok masyarakat yang berbeda dapat melakukan dan berkontribusi dalam membangun kegiatan kelompok yang efektif, dan sebaliknya kohesi sosial gagal terbangun apabila masing-masing individu tidak dapat berkontribusi secara efektif, bahkan yang muncul justru konflik sosial. Tidak adanya kohesi sosial, menyebabkan satu kelompok masyarakat dengan kelompok masyarakat lain akan saling curiga, yang berakibat tidak terbangunnya saling percaya di antara mereka. Padahal, saling percaya (*trust*) merupakan modal sosial yang penting agar kehidupan sosial dapat berjalan baik. Dengan berbagai latar belakang sosial, agama, dan

etnik yang berbeda tetapi mereka dapat hidup secara harmonis dalam suatu wilayah, yang oleh He dan Kymlicka (2005, 3) disebut mengelola keanekaragaman (*managing diversity*), hal itu menjadi kunci untuk stabilitas politik di wilayah itu.

Dalam masyarakat multikulturalisme, praktek sosial yang sangat diperlukan adalah toleransi. Praktek toleransi secara tradisional merupakan salah satu prinsip dari nilai liberalisme. Prinsip toleransi itu merupakan pilihan yang disengaja untuk tidak mengganggu pelaksanaan dari suatu kegiatan yang tidak disetujuinya (Horton 1993, 4). Dalam konteks masyarakat, nilai toleransi itu terjadi apabila masing-masing kelompok masyarakat dapat mengekspresikan, baik kebudayaan maupun ritual keagamaannya. Kegiatan mengekspresikan kebudayaan dan ritual keagamaan tersebut tidak diganggu oleh kelompok masyarakat lain meskipun kegiatan yang sedang dilaksanakan itu tidak disetujuinya karena tidak sesuai dengan prinsip-prinsip yang ada dalam individu ataupun kelompok masyarakat yang lain itu. Bahkan oleh Kaplin (1993, 32) dijelaskan bahwa bagi masyarakat multikulturalisme, perbedaan itu sangat kontras baik dalam kebudayaan maupun agama, tetapi kelompok masyarakat yang berbeda tajam itu dapat eksis dalam komunitas politik yang sama.

Munculnya multi-etnik dalam suatu daerah dengan latar belakang sosio-kultural, nilai-nilai, dan pandangan dunia yang berbeda-beda yang dibawa oleh para migran yang datang ke suatu wilayah sehingga terbentuk perkotaan etnik ("*Ethni Cities*"), merupakan konsekuensi dari restrukturasi politik dan ekonomi yang telah meningkatkan diversifikasi tenaga kerja dan mobilisasi modal. Perpindahan penduduk melalui sistem migrasi itu, termasuk di dalamnya migrasi internal, migrasi tingkat regional, migrasi global, migrasi ilegal, dan migrasi pengungsi (Krase 2009, 21). Kaitan dengan ditematkannya transmigran di Desa Kerta Buana dari Pulau Bali dan Pulau Lombok oleh pemerintah pada tahun 1980, maka jenis perpindahan penduduk berdasarkan kategorisasi yang dilakukan oleh Krase itu, masuk pada sistem migrasi internal.

SEJARAH DAN PERTUMBUHAN PENDUDUK DI DESA KERTA BUANA

Sebelum berbentuk desa, wilayah Desa Kerta Buana yang menjadi lokasi studi ini, adalah

ruang kosong yang tidak berpenduduk. Wilayah itu sebagian besar merupakan bekas rawa-rawa dan lahan gambut dengan tingkat kedalaman satu sampai tiga meter. Sementara tanah kering yang ada di sana menjadi tempat perladangan berpindah masyarakat lokal (orang Kutai) yang ada di Desa Separi dan Desa Embalut, sehingga Desa Kerta Buana menjadi bagian dari kedua desa itu. Baik Desa Separi maupun Desa Embalut berada di pesisir Sungai Mahakam yang berbatasan dengan Desa Kerta Buana. Salah satu ciri khas permukiman orang Kutai seperti halnya orang Dayak, adalah membangun permukiman di tepi sungai besar.

Pada tahun 1980, pemerintah Indonesia menetapkan bagian dari wilayah Desa Separi dan Desa Embalut sebagai lokasi transmigrasi, setelah sebelumnya dilakukan diskusi dengan masyarakat lokal selaku pemilik wilayah (*indigenousterritorial*). Ketika infrastruktur permukiman untuk transmigran selesai dibangun, pemerintah pun mendatangkan transmigran ke wilayah itu. Ada tiga kelompok masyarakat yang ditempatkan di lokasi itu, yaitu: Bali, Jawa, dan Sasak; dan mereka semua berasal dari daerah asal transmigrasi, Pulau Bali dan Pulau Lombok.

Sebelum para transmigran itu diberangkatkan, pemerintah telah melakukan sosialisasi terkait lokasi di mana mereka akan ditempatkan. Akan tetapi, berdasarkan informasi beberapa peserta transmigran di Desa Kerta Buana, kondisi lokasi itu berbeda jauh dari apa yang mereka dengar saat sosialisasi lokasi dilakukan. Pada saat transmigran tiba, tanah pertanian belum siap untuk diolah, bahkan jenis tanah yang diberikan pemerintah pada transmigran pun tidak layak dijadikan sebagai lahan pertanian, karena berupa tanah gambut. Berdasarkan tingkat kedalaman, gambut dibedakan menjadi empat bagian: (i) gambut dangkal (50–100 cm), (ii) gambut sedang (100–200 cm), (iii) gambut dalam (200–300 cm), dan (iv) gambut sangat dalam (>300 cm) (Agus dan Subiksa 2008: 1,6), sehingga tingkat kedalaman gambut di Desa Kerta Buana termasuk dalam katagori gambut sedang dan dalam.

Peruntukan masing-masing tanah gambut dengan kedalaman yang bervariasi itu, juga berbeda. Gambut dangkal diarahkan untuk pengembangan pertanian tanaman pangan/semusim, gambut sedang dan dalam diperuntukkan bagi pengembangan tanaman tahunan (hortikultura dan perkebunan), dan gambut sangat dalam harus

dijadikan sebagai kawasan konservasi untuk menjaga kestabilan ekosistem daerah aliran sungai (Napitupulu dan Mudiantoro 2015).

Berdasarkan tingkat kedalaman gambut, maka lahan yang dialokasikan pemerintah menjadi lokasi transmigrasi dengan tingkat kedalaman gambut satu sampai tiga meter, sesungguhnya tidak diarahkan pada tanaman pangan/semusim tetapi untuk pengembangan tanaman tahunan. Para transmigran yang telah berhasil menjadikan Desa Kerta Buana sebagai kawasan pertanian sawah, tidak lepas dari musim kemarau yang berlangsung selama sebelas bulan pada akhir tahun 1982 sampai pertengahan tahun 1983. Musim kemarau yang cukup panjang itu membuat lahan gambut dalam kondisi kering dan dapat dibakar habis untuk diolah menjadi persawahan.

Transmigran yang ditempatkan di Desa Kerta Buana pada akhir tahun 1980 berjumlah 430 kepala keluarga, dengan rincian 300 kepala keluarga berasal dari Pulau Bali, 76 kepala keluarga berasal dari Pulau Lombok, dan 54 kepala keluarga merupakan transmigran lokal. Jumlah transmigran yang berasal dari masyarakat lokal tidak lebih 20% dari seluruh peserta transmigrasi yang ditempatkan dalam suatu kawasan tertentu. Lokasi transmigrasi itu dibagi menjadi empat blok, yaitu Blok A, Blok B, Blok C1, Blok C2, dan Blok D. Peserta transmigrasi itu ketika berada di daerah asal adalah petani, oleh karena itu tidak mengherankan apabila pekerjaan mereka setelah tiba di lokasi transmigrasi pun adalah juga petani.

Jumlah penduduk Desa Kerta Buana pada tahun 2015 mencapai 5.411 jiwa (Lihat Tabel 1), terdiri atas 16 suku bangsa yang ada di Indonesia ini. Jumlah penduduk yang bertambah sekitar 182,85% selama 35 tahun (jumlah penduduk pada tahun 1980 adalah 1.913 jiwa), tidak lepas dari keberadaan perusahaan pertambangan batubara yang beroperasi di Desa Kerta Buana dan sekitarnya. Hal itu disebabkan oleh kehadiran perusahaan pertambangan yang menjadi faktor penarik bagi penduduk di luar Desa Kerta Buana. Mereka datang ke desa itu untuk mencari pekerjaan yang disediakan oleh perusahaan pertambangan batubara itu. Tabel berikut memperlihatkan komposisi penduduk Desa Kerta Buana berdasarkan etnis pada tahun 2015

Desa Kerta Buana adalah salah satu desa yang berada di Kecamatan Tenggarong Seberang.

Gambar 1 Peta Kabupaten Kutai Kartanegara Provinsi Kalimantan Timur



Sumber: <https://www.google.co.id> (Akses 14 Desember 2017).

Tabel 1 Komposisi Penduduk Desa Kerta Buana Berdasarkan Etnis pada Tahun 2015

No	Etnis	Jumlah	Persentase (%)
1.	Kutai	189 orang	34.92
2.	Dayak	65 orang	1.20
3.	Jawa	781 orang	14.43
4.	Lombok	1.972 orang	36.44
5.	Bali	2.013 orang	37.20
6.	Bugis	161 orang	2.96
7.	Batak	98 orang	1.81
8.	Lainnya ^a	132 orang	1.44
Jumlah		5.411 orang	100,00

Sumber: Profil Desa Kerta Buana 2015.

^a Suku bangsa lain itu meliputi Manado, Banjar, suku bangsa berasal dari Pulau Flores, Sunda, Sumbawa, Bali-Lombok, Madura, dan Tionghoa.

Desa ini lebih dikenal dengan sebutan L4, yaitu lokasi desa itu sebelum resmi bernama Desa Kerta Buana, sekaligus salah satu desa yang menjadi lokasi penempatan transmigrasi Teluk Dalam, bersama empat desa lainnya.³ Desa Kerta Buana yang disebut L4, dikenal juga sebagai ‘Kampung Bali’ karena desa itu banyak dihuni oleh orang Bali dengan ekspresi kebudayaan dan keagamaan yang menonjol, walaupun jumlah penduduk Hindu-Bali hanya 37% dari seluruh jumlah penduduk pada 2015.

Sebelum tiba di Desa Kerta Buana, wilayah yang merupakan bagian dari Pulau Kalimantan ini, adalah desa yang ‘menyeramkan’ bagi para transmigran. Orang Dayak selaku penduduk asli di Pulau Kalimantan dikategorikan sebagai pemakan orang, stereotip yang ditanamkan oleh penjajah Belanda (Riwut 1979, 1) dapat menyesatkan pikiran penduduk Indonesia lain. Oleh sebab itu, calon transmigran yang memperoleh lokasi penempatan di Pulau Kalimantan banyak mengurungkan niatnya untuk mengikuti program transmigrasi. Kendatipun demikian, tidak semua calon transmigran percaya pada propaganda penjajah Belanda itu, sebab ada di antara peserta transmigrasi, misalnya Sutejo (62 tahun),⁴ mencoba menarik persinggungan antara Kalimantan dengan Jawa dari faktor sejarah. Hal itu dirujuk oleh Sutejo sekedar untuk menghilangkan stereotype yang dibangun penjajah Belanda tersebut. Sutejo mencoba meyakinkan dirinya bahwa Jawa dan Kalimantan itu masih bersaudara dengan menghubungkan Raja Mulawarman yang pernah memimpin Kerajaan Kutai Martadipura pada 400-460 Masehi dengan Raja Purnawarman yang pernah berkuasa di Kerajaan Tarumanegara pada 395 Masehi.

Desa Kerta Buana pada awalnya adalah desa pertanian, seiring terdapatnya hampir 1.000 hektar sawah yang diusahakan oleh para transmigran. Dengan luas sawah sebanyak itu, Desa Kerta Buana dapat memberikan kontribusi signifikan untuk menjadikan Kecamatan Tenggarong Seberang sebagai lumbung padi bagi Kabupaten Kutai Kartanegara. Menciptakan ratusan hektar sawah di Desa Kerta Buana bukan perkara mudah, sebab lokasi transmigrasi yang disediakan

pemerintah untuk mereka tempati dan usahakan pada tahun 1980 lalu, tidak layak dijadikan sebagai lahan pertanian. Tanah gambut dan rawa merupakan jenis tanah yang mereka tempati. Namun dengan kegigihan para petani transmigran yang diberangkatkan dari Pulau Bali dan Pulau Lombok, dibantu dengan hadirnya musim kemarau sekitar 11 bulan pada tahun 1983, telah berhasil mengubah lahan gambut dan rawa menjadi areal persawahan yang produktif.

MEMBANGUN DESA DENGAN SEMANGAT TOLERANSI

Untuk menjadikan Desa Kerta Buana dengan tingkat pembauran yang tinggi pada saat sekarang (2016), bukan tanpa halangan, termasuk ‘halangan’ dari pemerintah sendiri yang diwakili oleh Kepala Unit Permukiman Transmigrasi yang bertugas waktu itu, sebagai representasi pemerintah di lokasi transmigrasi. Salah satu halangan itu adalah tingkat pendidikan para transmigran yang begitu rendah—rata-rata Sekolah Rakyat (Sekolah Dasar sekarang) dan bahkan di antaranya banyak yang tidak sampai lulus—menjadikan pengetahuan dan ruang interaksi dengan suku bangsa lain terbatas karena mereka tidak memiliki pengalaman hidup di luar komunitasnya. Interaksi yang lebih luas, biasanya terjadi di tingkat sekolah yang lebih tinggi, seperti SMA yang rata-rata terdapat di kota, sebab murid-murid di sekolah itu umumnya berasal dari latar belakang yang berbeda-beda. Oleh sebab itu, sekolah tingkat atas sesungguhnya dapat menjadi media yang memudahkan mereka berbaur dan hidup bertetangga dengan ‘orang asing’. Ketika para transmigran masih tinggal di daerah asal, penduduk yang bermukim di desa yang mereka tempati berasal dari komunitas sendiri, sehingga pada saat diberangkatkan ke lokasi transmigrasi, mereka tidak dibekali hidup dan berinteraksi sepanjang hari dengan kelompok masyarakat yang berbeda.

Transmigran yang ditempatkan di Desa Kerta Buana, berasal dari empat suku bangsa, yaitu mereka yang berasal dari Bali, Jawa, dan Sasak (Lombok), ditambah Kutai selaku transmigran lokal. Dengan suku bangsa berbeda satu sama lain ditambah pengalaman tinggal di tempat yang heterogen belum ada sebelumnya, memungkinkan timbulnya kekhawatiran dari Kepala Unit Permukiman Transmigrasi (UPT) untuk memisahkan permukiman peserta transmigrasi itu. Padahal, dalam Pasal 2 Undang-Undang Nomor 3 Tahun 1972 tentang Ketentuan-

³ Desa-desa penempatan transmigrasi di Teluk Dalam adalah Bangun Rejo, Manunggal Jaya, Karang Tunggal, dan Teluk Dalam.

⁴ Wawancara dengan Sutejo (bukan nama sebenarnya, 62 tahun) di Desa Kerta Buana, 31 Agustus 2015.

Ketentuan Pokok Transmigrasi sebagai dasar hukum pelaksanaan program transmigrasi pada waktu itu, salah satu sasaran yang ingin dicapai adalah kesatuan dan persatuan bangsa. Oleh sebab itu, apabila permukiman transmigran dikelompokkan berdasarkan etnis atau suku bangsa, sasaran yang ingin dicapai akan sulit terwujud dan besar kemungkinan terjadinya potensi konflik, karena interaksi antar satu suku bangsa dengan suku bangsa lain jarang dilakukan. Berbeda apabila permukiman mereka tidak dipisahkan, interaksi di antara mereka akan sering terjadi sehingga satu sama lain akan lebih cepat saling memahami, kesatuan dan persatuan bangsa di tingkat unit permukiman transmigran pun dapat terwujud. Interaksi dan relasi yang terbangun pada masyarakat yang berbeda kebudayaan, memunculkan multikulturalisme. Syaifuddin (2006, 5) menyebutkan bahwa multikulturalisme lebih menekankan relasi antarbudaya, dengan pengertian suatu kebudayaan harus mempertimbangkan kebudayaan lain. Dengan adanya relasi antarbudaya itu, muncullah gagasan kesetaraan, toleransi, dan saling menghargai antar masing-masing kelompok masyarakat yang saling berbeda kebudayaan itu.

Ketika ada tawaran dari Kepala UPT untuk membagi permukiman sesuai latar belakang budaya, agama, dan daerah asal yang sama, tawaran itu ditolak Kepala Rombongan dari masing-masing peserta transmigrasi. Kepala Rombongan, sekaligus menjadi peserta transmigrasi, lebih berorientasi pada perdamaian yang terwujud pada masa yang akan datang dibandingkan dengan usulan Kepala UPT. Perdamaian itu hanya bisa terjadi apabila interaksi antar masyarakat yang berbeda suku bangsa dan agama itu terjadi dalam kesehariannya. Oleh sebab itu, pembagian rumah yang menjadi jatah transmigran dilakukan dengan cara mengundi. Hidup bertetangga diharapkan menjadi instrumen untuk membangun interaksi itu. Pada saat pengundian berlangsung dan sudah dinyatakan memperoleh rumah sesuai hasil undian, rumah dimaksud tidak boleh ditolak bagaimanapun kondisinya. Syarat rumah yang sudah didapat tidak boleh ditolak, juga berlaku bagi Kepala Rombongan. Padahal, Kepala Rombongan sesungguhnya dimungkinkan untuk mendapat keistimewaan dalam memilih rumah sesuai keinginannya, tetapi masing-masing Kepala Rombongan tidak menggunakan keistimewaan itu, seperti yang dilakukan oleh Almarhum I

Dewa Ketut,⁵ selaku Kepala Rombongan peserta transmigrasi dari pulau Bali.

Berdasarkan informasi yang disampaikan oleh Almarhum I Dewa Ketut Alit pada penulis ketika masih hidup, Kepala UPT sebenarnya menawarkan rumah yang berada di jalan poros, yang menjadi jalan utama di Desa Kerta Buana. Akan tetapi, I Dewa Ketut Alit konsisten dengan usulannya bahwa peserta transmigran untuk mendapatkan rumah dilakukan dengan cara mengundi tanpa kecuali, dan rumah yang didapat tidak boleh ditolak. Artinya, I Dewa Ketut Ali menolak rumah yang ditawarkan oleh Kepala Kantor UPT untuk mengganti rumah yang diperoleh berdasarkan undian. Dengan kata lain, I Dewa Ketut Alit tidak memanfaatkan posisinya sebagai Kepala Rombongan untuk memilih rumah kesukaannya, tetapi melanggar aturan yang sudah dibuat sebelumnya dan telah disepakati bersama. Dalam perkembangannya, I Dewa Ketut Alit justru merasa tepat pada pilihannya dulu karena berubahnya Desa Kerta Buana menjadi konsesi pertambangan, mengakibatkan jalan poros yang ada di desa itu menjadi sibuk dengan arus hilir-mudik kendaraan bermotor milik beberapa perusahaan yang beraktivitas di Kecamatan Tenggarong Seberang.

Sesungguhnya, tokoh masyarakat sudah berupaya untuk menciptakan permukiman transmigran tidak ditempati oleh mereka yang hanya berasal dari satu daerah saja dengan cara mengundi. Meskipun demikian, di antara transmigran ada juga yang saling bertukar rumah secara diam-diam. Saling bertukar rumah itu terjadi karena lokasi permukiman yang ditempati sebelumnya, didominasi oleh kelompok etnis yang berbeda dengan kelompok etnisnya. Pertukaran yang terjadi tidak saja di tataran permukiman, tetapi juga pada lahan pertanian (sawah).

Pembagian lahan pertanian, baik lahan satu yang luasnya satu hektar maupun lahan dua yang luasnya 3/4 hektar dibagi berdasarkan RT (Rukun Tetangga). Setelah lahan dibagi berdasarkan RT, selanjutnya anggota masyarakat dalam satu RT itu membaginya juga berdasarkan undian. Jika dalam satu RT didominasi suku bangsa tertentu yang berbeda dengan suku bangsanya, yang bersangkutan menawarkan lahan pertaniannya untuk ditukar dengan lahan transmigran di tempat lain yang juga menjadi suku minoritas. Alasan

⁵ Hasil wawancara dengan I Dewa Ketut Ali di Desa Kerta Buana, 5 Desember 2014.

yang dikemukakan adalah agar mereka yang satu suku bangsa berada dalam satu kelompok karena merasa lebih nyaman. Dengan demikian, bertukar tempat tinggal ternyata lebih didorong oleh perbedaan agama daripada suku bangsa, misalnya antara transmigran Bali beragama Hindu dengan transmigran Lombok atau Jawa yang beragama Islam.

Berdasarkan fenomena itu, harapan tokoh masyarakat agar para transmigran menerima rumah dan lahan sesuai hasil undian, tidak sepenuhnya berjalan. Kendatipun ada beberapa orang tidak dapat hidup berdampingan dengan kelompok masyarakat lain, dalam realitasnya, pembauran tetap terjadi meskipun antar blok satu dengan blok lain tetap ada suku bangsa yang mendominasi.

Komposisi penduduk di Desa Kerta Buana dalam realitasnya menunjukkan bahwa permukiman di Blok A dan Blok B didominasi transmigran beretnis Sasak-Lombok dan Jawa yang beragama Islam, sementara penduduk di Blok C1, Blok C2, dan Blok D didominasi kelompok masyarakat Hindu-Bali. Dengan kelompok mayoritas demikian, maka *kelian* (ketua) adat Hindu-Bali juga merujuk pada orang Hindu-Bali yang bermukim di masing-masing blok. Untuk Blok A dan Blok B yang dihuni oleh umat Hindu Bali dengan jumlah tidak begitu banyak, mereka dikelompokkan dalam satu *kelian* adat. Adapun untuk Blok C1, Blok C2, dan Blok D dengan masing-masing blok yang dihuni mayoritas umat Hindu-Bali menjadikan masing-masing blok memiliki *kelian* adat sendiri-sendiri.

MULTIKULTURALISME : IMPLEMENTASI TANPA HARUS DIPAHAMI

Hidup berdampingan dengan masyarakat berbeda agama, etnis, dan kebudayaan menjadi modal sosial (*social capital*) yang dimiliki oleh masyarakat yang bermukim di Desa Kerta Buana agar tercipta kohesi dan integrasi sosial. Transmigran, baik berasal dari Jawa, Bali, Lombok, maupun Kutai selaku masyarakat lokal yang tinggal di Desa Kerta Buana, sadar betul bahwa mereka itulah yang membangun Desa Kerta Buana. Tidak itu saja, penduduk Desa Kerta Buana yang berasal dari Pulau Jawa, Bali, dan Lombok, baik yang datang ke desa itu selaku peserta transmigrasi maupun mereka yang datang kemudian untuk mencari pekerjaan,

adalah sama-sama pendatang dan tinggal jauh dari kampung halaman. Oleh sebab itu, hidup berdampingan dengan semangat toleransi adalah indikator untuk tercapainya kedamaian, sehingga masing-masing individu dapat melaksanakan aktivitas kesehariannya. Semangat toleransi itu pula yang telah menjadikan Desa Kerta Buana luput dari konflik antar etnis dan agama, termasuk luput dari kasus pembunuhan seperti dijelaskan oleh Hamka di awal tulisan ini.

Pada saat ini, kehidupan yang mereka jalankan tidak lepas dari awal kehadiran transmigran di Desa Kerta Buana. Daerah asal keberangkatan transmigran itu adalah Pulau Lombok dan Pulau Bali. Sementara suku bangsa para transmigran dari dua pulau yang berada di kepulauan Nusa Tenggara itu adalah Bali, Jawa, dan Sasak (Lombok), ditambah dengan transmigrasi lokal yang berasal dari etnis Kutai.

Mayoritas penduduk di Desa Kerta Buana dari sisi agama yang dianut adalah Islam. Berdasarkan data pada tahun 2015, penduduk Desa Kerta Buana yang beragama Islam berjumlah 3.293 jiwa atau 64 persen dari seluruh penduduk yang berjumlah 5.411 jiwa. Agama yang dianut oleh penduduk di urutan kedua adalah Hindu-Bali dengan jumlah 1.820 jiwa atau 34 persen dari seluruh penduduk (Kantor Desa Kerta Buana 2016). Kendati jumlah penganut agama Islam lebih besar, tetapi oleh kebanyakan orang dari masyarakat yang bermukim di Kecamatan Tenggarong Seberang dan sekitarnya, Desa Kerta Buana lebih dikenal sebagai ‘Kampung Bali’. Istilah itu muncul secara alami sesuai fenomena yang terjadi di desa itu. Pengalaman penulis di Kota Samarinda, bagi mereka yang mengetahui Desa Kerta Buana atau L4, juga lebih mengenal desa itu dengan sebutan ‘Kampung Bali’.

Berdasarkan fakta di lapangan, sebutan Desa Kerta Buana sebagai ‘kampung Bali’ sepertinya tidak keliru. Aktivitas umat Hindu-Bali di desa transmigrasi sekaligus pertambangan itu terasa menonjol sekali yang diwarnai oleh maraknya upacara keagamaan dan adat. Dengan kedua upacara dimaksud, dapat disebut juga: ‘Tiada hari tanpa upacara’, seperti dikemukakan oleh Kelaci (1996, 13) untuk menggambarkan kehidupan keagamaan di Pulau Bali, juga terjadi di Desa Kerta Buana. Desa yang disebut sebagai ‘kampung Bali’ ini, sudah pernah dicoba dihilangkan sebutannya oleh tokoh masyarakat Lombok dengan cara membangun sekolah

madrasah, namun Desa Kerta Buana tetap identik dengan kampung Bali.

Seperti diketahui, aktivitas keagamaan Hindu-Bali lebih menonjol di Desa Kerta Buana meskipun jumlah mereka lebih sedikit dibandingkan dengan penduduk yang beragama Islam, umat mayoritas itu tidak terasa terganggu oleh aktivitas umat Hindu-Bali. Beberapa upacara keagamaan Hindu-Bali yang dirayakan secara khusus, justru difasilitasi ataupun dimudahkan. Salah satu di antaranya adalah upacara “Ngenteg Linggih” yang berlangsung pada 28 September 2015 lalu. Upacara dimaksud diselenggarakan untuk menyucikan pura agung yang berlangsung dalam 30 tahun sekali itu, merupakan hari libur di Desa Kerta Buana. Pada hari itu, kantor desa, Sekolah Dasar, dan Sekolah Menengah Pertama diliburkan untuk memberi kesempatan kepada pegawai dan murid sekolah yang beragama Hindu untuk merayakan upacara tersebut. Perusahaan pertambangan batubara yang beroperasi di Desa Kerta Buana khususnya ataupun Kecamatan Tenggarong Seberang pada umumnya yang memiliki karyawan beragama Hindu dari Desa Kerta Buana diberi dispensasi untuk tidak masuk pada saat itu.

“Ngenteg Linggih” merupakan kegiatan umat Hindu yang tergolong agung. Selain persiapannya memerlukan waktu begitu lama (sekitar tiga bulan) dan melibatkan seluruh umat Hindu-Bali di Desa Kerta Buana, pendeta yang memimpin upacara dimaksud pun khusus didatangkan dari Pulau Bali. Dengan kata lain, umat Hindu yang berada di Desa Kerta Buana diberi waktu untuk mengekspresikan ajaran agamanya tanpa harus disibukkan dengan urusan sekolah ataupun perusahaan. Padahal, jika merujuk pada kalender nasional, hari pelaksanaan upacara dimaksud adalah hari kerja. Demikian juga pada saat hari Nyepi berlangsung pada tanggal 10 Maret 2016 lalu. Kalau dalam kalender nasional mencatat hari libur jatuh hanya pada hari raya Nyepi itu saja, tetapi untuk kegiatan di Sekolah Dasar dan Sekolah Menengah Pertama di Desa Kerta Buana diliburkan selama dua hari. Artinya, pihak sekolah memberi kesempatan yang lebih leluasa kepada anak didik dan guru/staf pegawai yang beragama Hindu untuk merayakan hari raya umat Hindu tersebut.

Dua hari setelah upacara “Ngenteg Linggih” berlangsung, tepatnya pada tanggal 30 September 2015, kalangan pemuda Hindu-Bali

menyelenggarakan sendra tari dan pertunjukan drama ‘calon arang’ di pelataran Pura Dalem Agung. Pengumuman sekaligus undangan bagi seluruh warga Desa Kerta Buana yang dilakukan secara terbuka melalui kendaraan (mobil) yang mengelilingi permukiman, dimaksudkan untuk mengajak seluruh masyarakat desa tanpa memandang latar belakang etnis, agama, dan sosial untuk hadir menyaksikan pertunjukan itu. Pengamatan saya memperlihatkan bahwa ribuan penonton datang menyaksikan pertunjukan itu, tidak saja berasal dari umat Hindu-Bali selaku penyelenggara dan pemilik acara, melainkan seluruh masyarakat di Desa Kerta Buana dan desa-desa di sekitarnya. Hal itu dapat dilihat dari pakaian yang dikenakan. Jika penonton yang datang bukan orang Hindu-Bali, pakaian yang dikenakan lebih santai dan bebas, ataupun ada yang mengenakan jilbab bagi sebagian wanita muslim. Sementara kalau yang datang itu adalah umat Hindu-Bali, mereka mengenakan pakaian adat seperti kebaya untuk perempuan dan *kamen* lengkap dengan *udeng* (ikat kepala) bagi pria. Drama yang disertai sendra tari yang berlangsung hingga dini hari itu, bukan sebuah pertunjukan gratis karena setiap penonton dikenakan tiket masuk sebesar Rp2.000,00. Banyaknya pengunjung yang menyaksikan drama tari itu mengindikasikan bahwa mereka tidak keberatan dengan tarif masuk yang dikenakan panitia.

Selain pagelaran drama tari calon arang tersebut, salah satu jenis kebudayaan Bali yang ditampilkan oleh umat Hindu-Bali di Desa Kerta Buana dengan mengundang banyak orang untuk menonton dan berpartisipasi adalah tari (*joged*) bumbung, seperti dilaksanakan pada tanggal 8 November 2015 untuk merayakan ulang tahun Pura Ratu Gede milik transmigran Bali asal Kabupaten Jembrana. Pertunjukan *joged* bumbung tersebut, juga disaksikan oleh seluruh masyarakat yang ada di Desa Kerta Buana tanpa membedakan latar belakang agama dan suku bangsa. Artinya, meskipun umat Hindu-Bali jumlahnya hanya 35% dari seluruh penduduk yang bermukim di Desa Kerta Buana, hal itu tidak menjadi halangan bagi mereka untuk mengekspresikan kebudayaannya. Bahkan, dalam kegiatan yang bersifat lokal, seperti perayaan ulang tahun desa, masing-masing kelompok suku bangsa diminta untuk menyuguhkan pertunjukan kesenian sebagai bentuk partisipasi. Oleh sebab

itu, pada perayaan ulang tahun desa yang ke 35 pada tanggal 21 November 2015 lalu, masyarakat di Desa Kerta Buana mengadakan doa bersama yang dihadiri tokoh-tokoh agama Islam, Hindu, dan Kristen. Pada malam harinya, sebagai malam ucapan syukur, suku bangsa yang ada di Desa Kerta Buana menampilkan kesenian masing-masing, seperti tari bumbung dari Bali, gendang *beleq* dari Lombok, dan gamelan dari Jawa. Suku-suku bangsa itu merupakan tiga suku bangsa terbesar di Desa Kerta Buana. Atraksi kesenian demikian menjadi hiburan malam bagi seluruh masyarakat dari berbagai lapisan karena selalu disesaki penonton. Kesempatan itu juga dimanfaatkan oleh pedagang-pedagang kecil untuk menjajakan dagangannya, seperti pedagang makanan dan minuman ringan, jajanan anak-anak, dan penjual rokok.

Kesadaran bahwa masyarakat yang bermukim di Desa Kerta Buana terdiri dari berbagai latar belakang suku bangsa dan kebudayaan, dan toleransi di antara mereka harus terus dibangun, dirasakan oleh seluruh kalangan masyarakat. Toleransi yang ditampilkan oleh seluruh lapisan masyarakat Desa Kerta Buana tidak saja dalam mengekspresikan kebudayaan masing-masing suku bangsa, tetapi juga keterwakilan masing-masing suku bangsa dalam bentuk kepanitiaan pada suatu kegiatan yang akan dilaksanakan ataupun keanggotaan sebagai pengurus dalam suatu organisasi ataupun struktur, meskipun jumlahnya tidak sama. Keterwakilan itu juga terlihat dari perangkat desa, bahkan kepala desa yang pernah memimpin Desa Kerta Buana, tidak selalu berasal dari suku bangsa ataupun agama mayoritas. Sejak tahun 1980 sampai pada tahun 2016, kepala desa yang memimpin Desa Kerta Buana sudah lima orang, yang dipilih langsung oleh warga desa. Penduduk Desa Kerta Buana mayoritas beragama Islam, dan jika agama menjadi rujukan, sudah seharusnya kepala desa yang terpilih untuk memimpin Desa Kerta Buana selalu beragama Islam. Akan tetapi, fakta yang terjadi tidak demikian meskipun dinamika politik di tingkat lokal berpengaruh dalam menentukan calon kepala desa, seperti terlihat dalam Tabel 2 berikut ini.

Tabel 2 memperlihatkan bahwa antara kepala desa dengan sekretaris desa selalu berasal dari etnis berbeda, kecuali untuk kepala desa dan sekretaris desa pertama, keduanya adalah orang Bali. Ada dugaan bahwa warga masyarakat belum

saling mengenal kecuali yang berasal dari satu suku bangsa atau satu daerah. Setelah itu, kepala desa dan sekretaris desa selalu berasal dari etnis yang berbeda. Akan tetapi, sejak sekretaris desa sudah menjadi pegawai negeri sipil sehingga pengisian posisi itu tidak lagi tergantung kepada kepala desa terpilih, sekretaris desa merupakan pegawai kecamatan yang ditempatkan di kantor desa. Demikian halnya dengan ketua lembaga masyarakat adat/badan perwakilan desa yang selalu berasal dari suku bangsa berbeda dengan kepala desa. Hal itu menunjukkan bahwa tidak terjadi dominasi satu suku bangsa yang berkuasa dalam pemerintahan Desa Kerta Buana.

Politik lokal ketika pemilihan kepala desa berlangsung di Desa Kerta Buana, seluruh warga lebih mengutamakan kemampuan sang calon. Memilih kepala desa tidak semata-mata didasarkan pada sentimen suku bangsa dan agama. Kalaupun ada, sentimen suku bangsa itu relatif kecil dan hanya menarik bagi orang-orang tertentu saja. Oleh karena itu, kendati calon kepala desa tidak berasal dari suku bangsa mayoritas, sang calon mampu memenangkan kompetisi itu dan terpilih menjadi kepala desa. Pada pemilihan kepala desa untuk jabatan periode tahun 1991–1999 menjadi salah satu contoh. Calon kepala desa yang ‘bertarung’ saat itu hanya dua orang saja, yaitu I Dewa Ketut Alit asal Bali berhadapan dengan H. Abdul Wa’it asal Lombok. Dalam pertarungan tersebut, H. Abdul Wa’it berhasil mengalahkan I Dewa Ketut Alit yang juga *incumbent* waktu itu, padahal jumlah pemilih berasal dari Bali jauh lebih banyak. Ada dugaan bahwa pemilih berasal dari Bali menginginkan suatu perubahan untuk memimpin Desa Kerta Buana delapan tahun ke depan. Oleh karena calon kepala desa hanya dua orang, maka pada akhirnya pilihan pun ditujukan pada H. Abdul Wa’it yang beragama Islam itu.

Pemilihan kepala desa untuk periode tahun 1999–2006, dari sisi pertarungan etnisitas terhadap calon kepala desa, kurang menarik. Calon kepala desa yang memperebutkan kepala desa pada waktu itu hanya dua orang, dan keduanya berasal dari Bali. Sementara pemilihan kepala desa periode tahun 2016–2013 kembali menarik karena jumlah calon ada tiga orang, yaitu Sukisno (Jawa), I Dewa Putu (Bali), dan Buleleng (asal Manado beragama Kristen, sekaligus tenaga penyuluh pertanian lapangan di Desa Kerta Buana). Berdasarkan pengamatan Suratman (60

Tabel 2. Nama unsur pimpinan Desa Kerta Buana berdasarkan periode menjabat

Periode Jabatan	1980 – 1991	1991-1999	1999-2006	2006-2013	20013-2019
Kepala Desa <i>Suku bangsa</i>	I Dewa Ketut Alit <i>Bali</i>	H. Abdul Wa'it <i>Lombok</i>	I Wayan Arthina <i>Bali</i>	Sukisno <i>Jawa</i>	Zainuddin <i>Lombok</i>
Sekretaris Desa <i>Suku bangsa</i>	I Wayan Parnen <i>Bali</i>	I Nengah Chandra <i>Bali</i>	M. Said <i>Lombok</i>	M. Said <i>Lombok</i>	Abdul Basit <i>Madura/PNS</i>
Ketua LMD/ BPD <i>Suku bangsa</i>	Mahmud <i>Kutai</i>	Irun <i>Dayak</i>	1. Sukardi 2. Amiruddin <i>1. Jawa</i> <i>2. Lombok</i>	I Komang Widyana <i>Bali</i>	I Wayan Karta <i>Bali</i>

Sumber: Siburian (2017, 110).

th),⁶ Sukisno berhasil merangkul kelompok etnik lain selain Jawa, sehingga kelompok masyarakat lain, seperti Lombok, mengalihkan suaranya ke Sukisno. Sesungguhnya, Sukisno juga mencoba merangkul kelompok masyarakat yang berasal dari Bali melalui dialog dan sosialisasi program yang dilakukan di Balai Adat, tetapi pemilih Bali tidak banyak beralih untuk memilih Sukisno pada hari penyoblosan karena mereka lebih memilih calon yang berasal dari kelompok etniknya sendiri, yaitu I Dewa Putu. Sementara warga yang memilih Buleleng tidak begitu signifikan karena suara yang dapat diperoleh tidak lebih dari 60 suara.

Selanjutnya, pemilihan kepala desa periode tahun 2013-2019 diikuti lima calon, yaitu Zainuddin (asal Lombok), I Ketut Parnan (asal Bali), I Nyoman Satria (asal Bali), Wagiman (asal Jawa), dan I Wayan Karti (perempuan asal Bali). Adanya tiga calon kepala desa dari kelompok masyarakat Bali, mengakibatkan suara yang mendukung calon yang berasal dari Bali menjadi terpecah dan terdistribusi pada ketiga calon tersebut. Oleh sebab itu, pemilihan kepala desa pada saat itu dimenangkan oleh calon dari Lombok, meskipun calon tersebut hanya menang di dua blok, yaitu Blok A dan Blok B yang didominasi oleh transmigran berasal dari Lombok. Padahal, pengakuan Suratman ketika malam tiba sebelum hari penyoblosan, rumah calon tersebut sepi dari hiruk-pikuk pendukungnya. Tidak seperti rumah calon-calon kepala desa lain, rumah I Wayan Karti ramai dikunjungi warga sekedar untuk makan malam dan mengambil rokok yang disediakan oleh sang calon, meskipun mereka yang datang pada malam hari itu bukan pemilih

⁶ Hasil wawancara dengan Suratman yang berada di Desa Kerta Buana melalui telepon pada 14 Juni 2017.

calon tersebut. Hal ini terlihat dari suara yang berhasil dikumpulkannya ternyata tidak mampu menghantar I Wayan Karti sebagai kepala desa terpilih. I Wayan Karti hanya mampu berada di urutan tiga setelah Zainuddin berada di urutan 1 dan berhak menjadi kepala desa, disusul oleh I Ketut Parnan di urutan ke 2. Kemudian, bagi kepala desa yang terpilih, seakan sudah menjadi komitmen bersama bahwa ketika kepala desa sudah berasal dari suku bangsa tertentu, maka ketua lembaga masyarakat desa atau badan perwakilan desa berasal dari suku bangsa lain, sehingga yang terjadi di Desa Kerta Buana bahwa kepala desa tidak pernah berasal dari kelompok suku Baga yang sama dengan ketua LMD/BPD.

Contoh lain dari Desa Kerta Buana yang mengedepankan semangat multikulturalisme adalah keanggotaan Perlindungan Masyarakat (Linmas). Jumlah anggota Perlindungan Masyarakat di desa itu mencapai 30 orang pada tahun 2015 dan masing-masing suku bangsa mayoritas terwakili dalam keanggotaan Linmas itu, yaitu: Lombok 11 orang, Jawa 5 orang, Kutai 2 orang, dan Bali-Lombok 5 orang. Menurut ketua Linmas, Desa Kerta Buana mengakomodir setiap suku bangsa yang membangun Desa Kerta Buana dalam keanggotaan Perlindungan Masyarakat guna menjaga keharmonisan masyarakat yang berada di Desa Kerta Buana. Berdasarkan realitas yang terjadi pada masyarakat yang bermukim di Desa Kerta Buana, kehidupan yang multikultural sudah diaplikasikan oleh masyarakat desa. Seperti yang dikatakan oleh Suparlan (2002, 100), yang menyebutkan bahwa multikulturalisme terserap dalam berbagai interaksi yang ada di berbagai struktur kegiatan kehidupan manusia, meliputi kehidupan sosial, ekonomi dan bisnis, politik, dan berbagai kegiatan lainnya.

Permukiman penduduk pun demikian halnya. Sudah menjadi pemandangan umum bahwa di pekarangan umat Hindu-Bali di Desa Kerta Buana selalu terdapat pura keluarga yang disebut *merajan* atau pun *sanglah*, mulai dari bentuk yang sederhana sampai pada yang mewah dan membutuhkan dana ratusan juta untuk membangunnya. Keberadaan pura keluarga itu tidak mengganggu masyarakat lain yang berbeda agama kendatipun rumahnya saling bersebelahan. Dengan kata lain, masing-masing suku bangsa sudah saling memahami kehidupan masyarakat dari suku bangsa maupun dari agama lain, dan membiarkan ekspresi agama dan kebudayaan dijalankan oleh masing-masing kelompok masyarakat.

Sesungguhnya, jika dikaji dari jumlah pemeluk agama di Desa Kerta Buana, jumlah pemeluk agama Islam jauh lebih besar dibandingkan dengan pemeluk agama Hindu-Bali, yaitu 3.293 jiwa berbanding 1.820 jiwa. Akan tetapi, jumlah tempat ibadah umat Islam berupa mesjid hanya ada empat unit, yaitu Mesjid Al-Ijtihadi (mesjid paling tua) berada di RT 1 Blok A, Mesjid At-Thahiriyah terdapat di RT 17 Blok C1, Mesjid Al-Amin berlokasi di RT 10 Blok B, dan Mesjid Jami'atul Muslimin berada di RT 11 Blok B. Sementara jumlah langgar ada delapan unit, yaitu: (i) Hamzanuwadi (RT 7 Blok A), (ii) Al-Ijtihad (RT 6 Blok A), (iii) Al-Ihsan (RT 5 Blok A), (iv) Al-Muhajirin (RT 11 Blok B), (v) Al-Ikhlash (RT 16 Blok C1), (vi) Nurul Huda (RT 20 Blok C2), (vii) Raudatul Janah (RT 22 Blok D), dan (viii) Thoriqul Janah (RT 26 Blok D). Pembangunan mesjid Jami'atul Muslimin itu sendiri melibatkan peran I Dewa Ketut Alit yang bertindak selaku kepala desa waktu itu. Keterlibatannya disebabkan pembangunan mesjid itu tidak didukung oleh seluruh umat Islam di desa itu, terutama oleh seorang tokoh Islam yang dihormati. Sang tokoh bersikap demikian karena di Desa Kerta Buana sudah ada sebuah mesjid. Akan tetapi, banyak umat Islam, terutama di Blok B, mendatangi rumah kepala desa untuk minta dukungan pembangunan mesjid dimaksud. Permintaan umat Islam itupun diberikan oleh sang kepala desa beragama Hindu-Bali itu, bukan saja berupa dukungan moril tetapi ia juga ikut serta membantu membangunnya setiap hari Minggu. Akhirnya, penentangan pembangunan mesjid itu

pun tidak berlanjut berkat peran serta kepala desa beragama Hindu-Bali itu.⁷

Selanjutnya, kebiasaan yang dilakukan oleh kelompok etnis lain tidak menimbulkan intoleransi pada masyarakat yang bermukim di Desa Kerta Buana. Salah satu kebiasaan transmigran Bali adalah memelihara babi di dalam pekarangan dengan membuat kandang agar babi tidak berkeliaran, atau mengikatnya pada sebatang pohon atau tiang yang ada di pekarangan itu. Artinya, kebiasaan tersebut tidak menjadi penghalang bagi kelompok masyarakat Hindu-Bali untuk berinteraksi dengan kelompok masyarakat Lombok, Jawa, dan Kutai yang beragama Islam.

PENUTUP

Hidup berdampingan dengan semangat toleransi sudah tercipta pada masyarakat yang bermukim di Desa Kerta Buana sebagai desa transmigrasi yang dihuni sejak 1980. Nilai-nilai toleransi yang berkembang pada masyarakat di desa kecil yang merupakan bagian dari Kabupaten Kutai Kartanegara, dapat menjadi bahan pembelajaran pada masyarakat heterogen di tempat lain.

Terciptanya nilai-nilai toleransi sudah digagas sejak awal, dimulai dengan permukiman peserta transmigrasi yang tidak didasarkan pada kelompok etnis tertentu saja. Dengan demikian, masing-masing blok permukiman peserta transmigrasi itu dihuni oleh semua kelompok suku bangsa dan agama yang menjadi peserta transmigrasi. Semangat yang ingin dicapai dengan menempatkan setiap transmigran mempunyai kesempatan sama untuk bermukim dengan peserta transmigrasi lain dengan etnis dan agama berbeda, merupakan cara membangun interaksi di antara transmigran berbeda agama dan etnis itu. Harapannya adalah pemahaman yang benar terhadap masing-masing agama dan etnis lain akan tercipta, sehingga potensi konflik berlatar belakang agama dan suku dapat diminimalisir.

Tokoh masyarakat dari masing-masing kelompok masyarakat yang berbeda memahami potensi intoleransi bila permukiman didasarkan pada kelompok etnis dan agama tertentu. Para tokoh itulah yang menjadi pionir membangun paham multikulturalisme di antara transmigran

⁷ Hasil wawancara dengan almarhum I Dewa Ketut Alit ketika masih hidup di Desa Kerta Buana, 5 Desember 2014. Beliau meninggal pertengahan 2015, enam bulan setelah saya mewawancarai beliau.

yang ditempatkan di Desa Kerta Buana, meskipun mereka tidak memahami konsep multikulturalisme itu. Penanaman semangat multikulturalisme menjadikan Desa Kerta Buana yang memiliki penduduk heterogen, baik dari sisi suku bangsa, agama, maupun kebudayaan. Setiap kelompok masyarakat tersebut dapat mengekspresikan kebudayaan dan keberagaman masing-masing secara bebas. Bahkan untuk atraksi tertentu, suatu kegiatan keagamaan dan kebudayaan yang sedang dilaksanakan oleh kelompok masyarakat, dapat menjadi tontonan yang menghibur bagi kelompok masyarakat lain.

PUSTAKA ACUAN

- Agus, F dan I.G. M. Subiksa. 2008. *Lahan Gambut: Potensi untuk Pertanian dan Aspek Lingkungan*. Bogor: Balai Penelitian Tanah, Badan Penelitian dan Pengembangan Pertanian.
- Chaplin, Jonathan. 1993. "How Much Cultural and Religious Pluralism can Liberalism Tolerate?". Dalam J. Horton (editor) *Liberalism, Multiculturalism and Toleration*. New York: PALGRAVE. Hlm.: 32-49.
- Chaudhuri, Sumita. 2009. "Sharing Cultures: Integration, Assimilation and Interaction in the Indian Urban Context". Dalam Giuliana B. Prato (Editor) *Beyond Multiculturalism: Views from Anthropology*. England: Ashgate Publishing Limited. Hlm.: 189-200.
- Donner, Wolf. 1987. *Land Use and Environment in Indonesia*. The United Kingdom: C. Hurst & Company Ltd.
- He, Baogang dan W. Kymlicka. 2005. "Introduction". Dalam Baogang He dan W. Kymlicka *Multiculturalism in Asia*. New York: Oxford University Press Inc.
- Horton, John. 1993. "Liberalism, Multiculturalism and Toleration". Dalam J. Horton (editor) *Liberalism, Multiculturalism and Toleration*. New York: PALGRAVE. Hlm.: 1-17.
- Kelaci, Ida Peranda Raka. 1996. "Upacara Keagamaan dalam Perspektif Perilaku dan Ekonomi". Dalam *Jurnal Kajian Hindu, Budaya, dan Pembangunan*. Edisi Puputan 1(2).
- Krase, Jerome. 2009. "A Visual Approach to Multiculturalism". Dalam Giuliana B. Prato (Editor) *Beyond Multiculturalism: Views from Anthropology*. England: Ashgate Publishing Limited. Hlm.: 1-19.
- Kymlicka, Will. 2012. *Multiculturalism: Success, Failure, and the Future*. Washington, DC: Migration Policy Institute. Hlm.: 21-38.
- Napitupulu, S. M., B. Mudiantoro. 2015. "Pengelolaan sumberdaya air pada lahan gambut yang berkelanjutan". Dalam *Annual Civil Engineering Seminar 2015, Pekanbaru*. Hlm.: 330-337.
- Neumannova, Radka. 2007. *Multiculturalism and Cultural Diversity in Modern Nation State*. Makalah disampaikan pada Conference Turin 2007.
- Prato, Giuliana B. 2009. "Introduction – Beyond Multiculturalism: Anthropology at the Intersections Between the Local, the National and the Global". Dalam Giuliana B. Prato (Editor) *Beyond Multiculturalism: Views from Anthropology*. England: Ashgate Publishing Limited. Hlm.: 1-19.
- Reitz, Jeffrey G. 2009. "Assessing Multiculturalism as a Behavioural Theory". Dalam Jeffrey G. R., R. Breton, K. K. Dion, dan K. L. Dion *Multiculturalism and Social Cohesion: Potentials and Challenges of Diversity*. Canadian: Springer. Hlm.: 1-48.
- Riwut, Tj. 1979. *Kalimantan Membangun*. Jakarta: PT. Jayakarta Agung Offset.
- Rosado, Caleb. 1996. "Toward a Definition of Multiculturalism". Dalam *www.rosado.net*. (Akses 7 Maret 2017).
- Sibirian, Robert. 2017. *Pertanian Versus Pertambangan Batubara: Kontestasi Penguasaan Tanah di Desa Kerta Buana*. Disertasi pada Departemen Antropologi, Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik, Universitas Indonesia.
- Suparlan, Parsudi. 2002. "Menuju Masyarakat Indonesia yang Multikultural". Dalam *Antropologi Indonesia* 69. Hlm.: 98-105.
- Syaifuddin, Achmad Fedyani. 2006. "Membumikan Multikulturalisme di Indonesia". Dalam *Jurnal Antropologi Budaya Etnovisi* 2(1). Hlm.: 1-10.

MENEGUHKAN KEMBALI KEBERAGAMAN INDONESIA

REEMPOWERING OF INDONESIA DIVERSITY

Sudarto

Aliansi Nasional Bhineka Tunggal Ika (ANBTI)

Email: Masstoto75@gmail.com

ABSTRAK

Fitur permanen demokrasi adalah keberagaman. Persoalan pokok dalam negara demokrasi adalah mengelola keberagaman tersebut dalam prinsip kesetaraan dan berkeadilan. Tidak bisa dipungkiri, Indonesia adalah negara majemuk dengan penduduk muslim terbesar di dunia. Pada satu sisi, Indonesia sedang dalam pematangan demokrasi. Pada sisi lain, Indonesia masih dihadapkan pada banyak tantangan dalam mengelola keberagaman. Problem kemajemukan di Indonesia disebabkan oleh tiga hal: Pertama, masih banyaknya regulasi yang diproduksi oleh negara yang pada esensinya justru menyulitkan pengelolaan keberagaman itu sendiri. Kedua, kurangnya tindakan perlindungan kebebasan beragama dan kepercayaan bagi masyarakat oleh aparat penegak hukum. Ketiga, dirasakan masih rapuhnya pondasi toleransi di dalam tubuh masyarakat itu sendiri. Ketiga akar masalah tersebut memiliki hubungan interkausal. Akibatnya, kelompok-kelompok non-mainstream yang menjadi komponen kemajemukan, terutama dari kalangan non-mainstream menjadi korban diskriminasi, terutama komunitas agama lokal nusantara yang terjadi secara terstruktur, sistematis, dan masif. Persoalannya bagaimana mengelola kembali keberagaman Indonesia menurut prinsip kesetaraan dan berkeadilan bagi setiap warga negara, utamanya bagi komunitas agama lokal nusantara? Untuk menjawab pertanyaan besar tersebut, penulis menggunakan pendekatan “Civic pluralism” yang digunakan oleh Robert Hefner. Menurut Hefner, masyarakat dapat disebut civic pluralist, ketika anggota-anggotanya membuang jauh-jauh upaya atau niat untuk menekan atau mengurangi keberagaman (Hefner, 2003,159). Tulisan ini bertujuan untuk menawarkan konsep pengelolaan keberagaman yang diharapkan dapat berkontribusi mengukuhkan kembali keberagaman Indonesia.

Kata kunci: agama lokal, agamaisasi, regulasi, pengelolaan keberagaman, restrukturisasi

ABSTRACT

The basic feature of democracy is diversity. So the main issue in democracy is how to manage the diversity according to the principles of equality and justice. In this regard, it is undeniable that Indonesia is a plural country with the largest Muslim population in the world. On the one hand Indonesia is in the maturation of democracy, but on the other hand Indonesia is still faced with many challenges in managing the diversity. The plurality of problems as described above is caused by the following: First, there are still many regulations produced by the state which in essence precisely complicate the management of the diversity itself. Included in this problem is the lack of protection of freedom of religion and belief by law enforcement officials. Second, the strong desire to dominate from dominant groups to smaller groups of quantities. Third, felt still fragile foundation of tolerance in society body itself. The three roots of the problem have an intercausal relationship. As a result, non-mainstream groups become victims of discrimination, especially local religious groups, which occur in a structured, widespread and systematic manner. The problem is how to rearrange the Indonesian religion according to the principles of equality and justice especially to the local religious groups of the archipelago? To answer the big question, the author uses civic pluralism approach offered by Robert W Hefner. According to Hefner, society can be called a civic pluralist, when each member throws away efforts to suppress and reduce diversity (Hefner, 2003, 195). This paper aims to offer the concept of diversity management that is expected to contribute to re-establish Indonesia's diversity.

Keywords: local religions, regulation, management of diversity, restructurization, and religionization

PENDAHULUAN

Persoalan Agama Lokal di Indonesia

Perjalanan panjang mendampingi agama lokal nusantara, menghentakkan kesadaran kita akan masih adanya diskriminasi akut. Meskipun Indonesia telah 72 tahun menjadi negara bangsa (*nation state*) merdeka, namun sebagian rakyat Indonesia belum cukup menikmati hasil kemerdekaan berkepala tujuh tersebut. Pengalaman peminggiran dan diskriminasi terhadap komunitas agama lokal masih menjadi cerita duka yang menyertainya. Mereka bagaikan tamu di negeri sendiri yang setiap saat menjadi objek rebutan penyebaran agama-agama besar maupun dalam kontestasi politik lainnya.

Seperti telah menjadi pemahaman umum dan cerita gundah bahwa praktik-praktik terhadap kelompok agama lokal masih saja terjadi. Diskriminasi yang dialami oleh komunitas agama lokal setidaknya melibatkan empat aktor utama. *Pertama*, diskriminasi melibatkan aktor pemerintah atas nama negara melalui produk-produk kebijakan. Pada level negara, pemerintah disadari atau tidak telah membangun sistem kebijakan dan/atau sistem regulasi pengelolaan keberagaman yang serba ambigu, tumpang tindih dan minus perspektif Hak Asasi Manusia. Akibatnya, terjadi diskriminatif masif yang menyakitkan bagi komunitas agama lokal nusantara.

Problem pokok dari sisi kebijakan menyangkut pengakuan (rekognisi) negara terhadap eksistensi kelompok-kelompok agama lokal nusantara. Kluster persoalan yang dialami komunitas agama lokal bermula dari tidak diakuinya mereka sebagai agama yang secara regulatif bermula dari UU No 1/1965 tentang PNPS yang dikukuhkan dalam Tap MPR No. IV/MPR/1978.¹ Dua produk hukum ini telah menjadi payung hukum kebijakan-kebijakan turunan untuk mendiskriminasi atau bahkan menindas kelompok agama lokal nusantara. Dari dua produk kebijakan ini pula semua regulasi untuk merestriksi, mendiskriminasi, bahkan memanipulasi hak-hak

¹ Landasan perlakuan diskriminatif terhadap kelompok-kelompok agama lokal atau yang lebih dikenal sebagai penghayat Kepercayaan. Meskipun penjelasan pasal 1 UU PNPS tidak disebutkan istilah diakui dan tidak diakui terhadap suatu agama/Kepercayaan, namun dalam UU Adminduk dan surat edaran kemenag yang menjadikan UU PNPS sebagai payung hukum secara tegas menyebutkan "Agama-agama yang belum diakui"

konstitusional penghayat *Kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa*.

Bermula dari hak identitas keagamaan, catatan sipil atas pernikahan, akte kelahiran, hak pendidikan keagamaan termasuk hak menjadi PNS/TNI Polri hingga hak mendapatkan tempat pada pemakaman umum terus dikebiri dengan dalih agamanya tidak diakui. Singkat kata kelompok agama lokal nusantara mengalami diskriminasi sejak dari kelahiran hingga kematiannya. Dengan adanya fenomena tersebut, masih layakkah kita menyandang sebagai negara yang banyak meratifikasi kovenan dan konvensi internasional? Di mana para ahli hukum yang berderat gelar di negeri ini, sehingga seakan bisu tak bersuara dengan nasib tidak kurang 12 juta anggota komunitas agama lokal, baik yang bergabung dalam 186 organisasi kelompok penghayat kepercayaan ataupun yang berkeyakinan secara individual? Sementara itu, dalam ICCPR pasal 18 dengan tegas dinyatakan bahwa kelompok Kepercayaan (*belief*) memiliki hak yang sama dengan agama (*religion*). (Sudarto, 2016, 169).

Kedua, diskriminasi yang dilakukan oleh kelompok agama dominan melalui definisi terhadap sesuatu yang disebut "agama". Selain juga disadari atau tidak ternyata pondasi toleransi di masyarakat kita masih cukup rapuh. Akibatnya perlindungan kebebasan beragama dan berkeyakinan tidak terpenuhi, karena antara penegak hukum dan rapuhnya pondasi toleransi menjadi dua akar masalah yang berkelindan secara interkausal. Dalam konteks ini diskusi kebenaran agama dan Kepercayaan bukan berdasarkan kebenaran apa adanya, melainkan melalui *religious discourse* atau kebenaran yang diinginkan atau dimaui oleh agama dan Kepercayaan dominan. Melalui semangat monopoli akan kebenaran, agama-agama besar melakukan politik penyingkiran (*exclusionary politic*) terhadap agama lokal (Dhakidae, 2003, 311).

Ketiga, praktek diskriminasi terhadap penghayat *Kepercayaan Terhadap Tuhan Yang Maha Esa* melibatkan kalangan akademisi. Kaum terdidik dan akademisi melanggengkan stigma-stigma dan kategorisasi akademik terhadap sesuatu kepercayaan, melalui kategorisasi agamadan bukan agama. Keyakinan yang datang ke nusantara disebut agama dengan segala hak yang melekat di dalamnya, sementara keyakinan lokal tidak dianggap sebagai agama dengan segala

persoalan yang melekat terhadapnya. Bahkan lebih tragis lagi, *Kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa* distigma sebagai keyakinan primitif dengan sebutan stigma animisme atau dinamisme dan lainnya.

Kalangan akademisi seringkali gamang. Mereka menolak konsep-konsep yang lahir dari khazanah intelektualisme Barat, termasuk sebagiannya menolak gagasan HAM yang dikatakan sebagai produk Barat. Namun, manakala mendefinisikan agama-agama, kalangan akademisi menjadi permisif menggunakan kategori-kategori antropologis dan sosiologis Barat dalam mendefinisikan agama yang tentunya bias agama-agama besar atau yang sering disebut *Abrahamic religions*.

Keempat, diskriminasi yang dilakukan oleh media-media *mainstream* dengan liputan-liputan yang menggunakan *mindset* agama dominan. Contohnya adalah liputan *primitive runway* yang menggambarkan bahwa penganut keyakinan lokal dipandang sebagai manusia primitif serta dianggap belum beradab, bahkan tidak jarang dianggap sebagai komunitas yang menjijikkan karena makanannya. Ritual-ritual agama lokal dieksploitasi sebagai tontonan mistis dan diperankan sebagai pelaku antagonis versus agama dan keyakinan dominan sebagai pihak yang berperan sebagai protagonis. Akibatnya, opini yang terbentuk mengenai *Kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa* dengan segala ritualnya adalah mereka sebagai penjahat, klenik ilmu hitam, dan angker. Sementara itu agama pendatang sebagai agama putih, suci dan penegak kebenaran.

Di luar keempat isu tersebut, pada internal komunitas agama lokal juga memiliki persoalan yang tidak bisa dianggap sederhana. Selain friksi yang terjadi antara kelompok penghayat yang memilih berorganisasi dengan yang memilih tidak berorganisasi juga menjadi perdebatan yang melelahkan dan terkadang cenderung tidak sehat. Akan tetapi tak antara kedua kelompok tidak jarang saling menuding dengan argumen masing-masing. Hal ini tentunya menjadi situasi yang ditunggu-tunggu untuk menghambat pemenuhan hak konstitusional mereka.

Argumen yang digunakan kelompok agama lokal yang berorganisasi sangatlah logis. Bagi mereka, perjuangan pemenuhan hak akan identitas keagamaan yang mereka yakini adalah harapan dan cita-cita ideal. Namun, anak-anak

mereka tidaklah hidup di alam idealisme. Mereka butuh sekolah, butuh pekerjaan, butuh nikah. Mereka butuh catatan/akte kelahiran, pendidikan, akte nikah, dan yang terpenting mereka ingin mendapatkan kenyamanan dalam pergaulan sosial tanpa stigma. Atas alasan itulah, realitas politik harus disikapi dengan membentuk organisasi, sembari terus berjuang menuntut hak-hak konstitusionalnya yang telah diabaikan negara.

Di pihak lain, mereka yang tidak berorganisasi berangkat dari alasan rasionalitas dalam negara demokrasi. Berorganisasi atau tidak berorganisasi adalah hak, alias bukan kewajiban. Selain itu, hal penting yang tidak boleh diabaikan ialah pengalaman traumatik berorganisasi, yang ternyata selain belum menjamin mereka bisa hidup nyaman, tetapi juga pengalaman traumatik pembubaran dan penganiayaan oleh rezim yang berkuasa, utamanya zaman Orde Baru.

Kedua argumentasi dari kelompok agama lokal nusantara sama-sama memiliki dasar yang kuat. Namun, yang cukup disayangkan diskusi tentang tata kelola dan apa tujuan keduanya belum cukup tereksplorasi dan mendapat porsi yang memadai. Laporan-laporan lembaga HAM, baik yang dibiayai negara maupun swadaya tentang kelompok agama lokal, masih didominasi oleh deretan inventarisasi cerita duka dibanding pemikiran bernas pengelolaan keberagaman itu sendiri.

Hal lain yang juga menjadi keprihatinan, banyak penghayat atau penganut agama lokal yang belum siap mengosongkan kolom agama pada kartu identitas penduduk (KTP) atau catatan administrasi lainnya. Tentunya juga tidak adil menuduh mereka bukan penghayat yang konsisten. Keadaan yang mendesak membuat mereka harus bersembunyi di balik logo agama-agama yang diakui negara. Demikian halnya juga kurang bijak memaksa mereka harus memilih salah satu dari agama-agama yang diresmikan negara (*official religion*). Dilema itulah yang menghimpit komunitas agama lokal yang menuntut sesegera mungkin dicarikan jalan keluarnya.

Penelitian ini dilakukan sekaligus ditujukan mengadvokasi kelompok agama lokal, atau yang lazim disebut dengan riset advokasi. Selain melakukan studi literatur dan produk kebijakan, penulis secara inten juga mendampingi secara langsung terhadap komunitas agama lokal sedikitnya terhadap 30 komunitas agama

lokal pada masing-masing daerah. *Penelitian ini* menggunakan beberapa pendekatan dalam kerangka penelitian kualitatif, antara lain melalui: 1) analisis literatur, 2) studi dokumen, 3) wawancara tidak terstruktur, dan 4) diskusi kelompok terfokus atau *focus group discussion* (FGD) yang melibatkan perwakilan komunitas agama lokal, wakil pemerintah terkait, akademisi, peneliti dan perwakilan organisasi masyarakat sipil yang terlibat dalam advokasi terhadap kelompok penghayat Kepercayaan.

Studi literatur dan dokumen dilakukan dengan mengumpulkan arsip-arsip dan dokumen serta buku yang di dalamnya mengkaji keberadaan penghayat Kepercayaan, meliputi sejarahnya, pengalaman yang dinamis kelompok penghayat menghadapi regulasi pemerintah serta produk-produk kebijakan yang dinamis pula dalam merespons keberadaan kelompok penghayat. Adapun sebagaimana disebutkan pembahasan dalam tulisan ini tetap berpijak pada pembatasan tentang bagaimana Negara memenuhi jaminan konstitusional terhadap kelompok penghayat.

Wawancara tidak terstruktur dilakukan untuk mengetahui secara lebih komprehensif terkait pengalaman kelompok penghayat Kepercayaan direspons oleh negara via pemerintah dan perkembangan regulasi yang khusus dibuat dalam rangka penghormatan, perlindungan dan pemenuhan HAM kelompok penghayat oleh Negara. Adapun kelompok-kelompok yang diwawancarai meliputi, perwakilan kelompok penghayat secara terpisah, wakil penyelenggara Negara, dalam hal ini Direktorat Kepercayaan Terhadap Tuhan Yang Maha Esa, Kejaksaan Agung dan Disdukcapil Kementerian Dalam Negeri.

Sementara itu FGD dilakukan untuk mendapatkan informasi lebih lengkap, sekaligus mengonfirmasi temuan-temuan lapangan sekaligus menyempurnakan penulisan dari laporan ini. Setara Institute telah menyelenggarakan 2 (tiga) kali FGD meliputi; pertemuan ahli (*expert meeting*), melibatkan pimpinan MLKI, wakil pemerintah, akademisi, serta kelompok organisasi masyarakat sipil yang memiliki kepedulian terhadap kelompok penghayat Kepercayaan. Diskusi terfokus melibatkan secara langsung perwakilan penghayat Kepercayaan yang sebagiannya tersebut dalam profil singkat penghayat dalam laporan ini, kalangan aktivis CSO dan akademisi yang memiliki *concern*

terhadap penghayat. Berbagai data dan informasi yang terkumpul dianalisis dan dituliskan dalam bentuk draft naskah pelaporan tematik yang kemudian dipertajam kembali melalui FGD ketiga yang melibatkan para ahli dari unsur-unsur sebagaimana terurai di atas.

KONSTRUKSI SOSIAL AGAMA DI INDONESIA

Kebijakan politik kehidupan beragama pada era kemerdekaan Indonesia, baik zaman Orde Lama maupun Orde Baru, memiliki hubungan genealogis dengan kebijakan politik agama pada zaman pemerintahan kolonialisme Belanda maupun pemerintahan militerisme Jepang. Daniel Dhakidae menyebutkan dua penguasa rezim Orde Lama maupun Orde Baru merupakan penganut setia mazhab Snouck Hurgronje (Hurgonjesian) dalam pengelolaan keragaman agama. Satu sisi memberikan dukungan seluas-luasnya kepada umat Islam dalam hal pelaksanaan kegiatan dan seremonial keagamaan, atau dukungan untuk sarana dan prasarana ritual keagamaan, dan pada saat yang sama melakukan represi jika mulai mengarah pada aktivitas politik (Dhakidae, 2003, 531-32). Melalui kebijakan tersebut, hubungan antara Islam dan negara, khususnya yang melibatkan gerakan politik Islam selama dua rezim pemerintahan pascakemerdekaan tersebut tidak pernah berhenti, serta mengalami pasang surut yang saling memanfaatkan atau bahkan saling mengintervensi.

Secara umum, setelah menyatakan kemerdekaannya Indonesia setidaknya dihadapkan dengan dua isu penting. *Pertama*, bagaimana mempertahankan diri dari kemungkinan kembalinya penjajahan Belanda dan sekutunya? *Kedua*, bagaimana mengamankan Indonesia dari berlarutnya pertarungan ideologi antara dua kekuatan politik yang terjadi antara dua kelompok: kelompok nasionalis sekuler dan nasionalis Islam? (Latif, 2001, 69). Kelompok nasionalis religius menghendaki Islam sebagai dasar negara. Sementara itu, kelompok yang oleh Robert W. Hefner disebut sebagai kelompok "Multconfessional", menghendaki Indonesia dibangun atas dasar filosofi kemajemukan (Hefner, 2014, 25).

Pertarungan ideologi yang utama adalah sekitar pembentukan dasar negara Indonesia. Meskipun proklamasi telah dikumandangkan, Indonesia yang baru merdeka dihadapkan pada

kenyataan bahwa masing-masing merasa tidak puas terhadap rumusan dasar negara. Kelompok nasionalis Islam yang juga terlibat dalam panitia persiapan kemerdekaan Indonesia menginginkan Islam sebagai dasar negara. Adapun tema yang menjadi perdebatan sengit dan memakan waktu menyangkut dasar negara Pancasila, terutama pada sila Ketuhanan Yang Maha Esa. Pada pihak lain, rumusan Piagam Jakarta yang berbunyi “Ketuhanan dengan kewajiban menjalankan syariat bagi pemeluknya” tidak cukup memuaskan kelompok nasionalis nonagama. Atas prakarsa Mohammad Hatta, sila pertama akhirnya disepakati menjadi “Ketuhanan Yang Maha Esa”. Itu terjadi setelah Hatta melakukan lobi dan/atau kompromi dengan beberapa nasionalis Islam, antara lain Tengku Hasan dan Ki Bagus Hadikusumo menjelang dilaksanakannya rapat 18 Agustus 1945 (Latif, 2011, 62).

Adapun yang menjadi pemikiran adalah adanya pertimbangan mengenai kemungkinan buruk pada awal kemerdekaan jika “tujuh kata” itu tetap dipaksakan tertuang di Pancasila (Latif, 2011, 83). Kompromi setengah hati terjadi bukan tanpa alasan. Meskipun sila Ketuhanan Yang Maha Esa sudah ditetapkan sebagai bagian dasar negara, bentuk negara Indonesia tetap menyisakan banyak persoalan. Negara bernama Indonesia yang diproklamasikan pada 17 Agustus 1945 menjadi negara “yang bukan-bukan”, dalam pengertian bukan negara agama dan bukan negara sekuler. Dasar negara Indonesia dimaknai sesuai dengan kepentingan masing-masing kelompok. Sebagian kelompok Islam tetap menginginkan Islam sebagai dasar negara, sementara kelompok nasionalis sekuler tetap konsisten menolak agama apa pun sebagai dasar negara.

Perdebatan tentang seputar dasar negara “yang bukan negara agama dan juga bukan negara sekuler” antara kelompok nasionalis Islam yang secara eksplisit disuarakan oleh Ki Bagoes Hadikoesoemo pada 31 Mei 1945 dan kelompok nasionalis sekuler seperti disampaikan oleh Soepomo dan lain-lain, kemudian direspons oleh M. Hatta. Dalam pidatonya Hatta menjelaskan:

“Kita tidak akan mendirikan negara dengan dasar perpisahan antara “agama” dan “negara”, melainkan kita akan mendirikan negara modern di atas dasar perpisahan antara urusan agama dengan urusan negara. Kalau urusan agama juga dipegang oleh negara, maka agama menjadi perkakas negara, dan

dengan itu hilang sifatnya yang murni” (Latif, 2011, 73).

Pidato Hatta tidak sepenuhnya diterima, terutama oleh kelompok nasionalis religious. Namun, pertarungan sengit tersebut secara formal “dimenangkan” oleh kelompok sekuler. Kenyataan ini tentu harus diterima oleh kelompok nasionalis Islam. Dalam suasana kebatinan seperti itulah, pemerintahan Orde Lama di bawah kepemimpinan Presiden Soekarno dan Wakil Presiden Muhammad Hatta, enam bulan setelah kemerdekaan mengeluarkan Surat Ketetapan Pemerintah pada tanggal 2 Januari 1946 Nomor 1/SD/1946 tentang pembentukan atau pendirian Kementerian Agama atau yang disebut Departemen Agama (Banawiratma, 2011, 66).

Oleh banyak pengamat, pembentukan Kementerian Agama tersebut tidak hanya dilihat sebagai bentuk kompromi, tetapi juga merupakan imbalan atau hadiah pemerintah RI terhadap umat Islam atas kesediaan mereka menghapuskan “tujuh kata” dalam Piagam Jakarta 31. Setelah terbentuknya Kementerian Agama, peta bumi politik agama di Indonesia pada era Orde Lama dan setelahnya sangat tidak bisa dilepaskan dari keberadaan Kementerian Agama (Departemen Agama) tersebut. Kebijakan keagamaan yang dianggap intervensi negara terhadap agama paling tidak menyangkut tiga ranah pokok.

Pertama, intervensi negara terhadap kehidupan beragama dalam bentuk campur tangan negara terhadap keyakinan agama masyarakat, yang sesungguhnya bersifat sangat privat. Negara tidak lagi menjadi pengelola yang berkewajiban memfasilitasi serta mengatur atau menjaga eksistensi masing-masing agama dalam kerangka masyarakat yang majemuk, tetapi justru memasuki ranah yang sesungguhnya menjadi hak masing-masing agama atau yang disebut forum internum agama. Akibatnya, telah terjadi semacam masifikasi agama dalam kepentingan negara yang menyangkut upaya penyeragaman, sehingga kedaulatan agama terpecah ke dalam dua model pengaturan atas agama, yakni agama dan kepercayaan yang diakui di satu pihak, dan agama dan kepercayaan yang tidak “diakui” di lain pihak.

Mirip seperti pemerintahan kolonial, pemerintah Orde Lama maupun Orde Baru dengan mudah menetapkan suatu aliran dalam agama sebagai aliran sesat atau menyimpang, jika kelompok keagamaan itu melakukan

aktivitas politik yang berbeda dengan pandangan keagamaan mainstream. Agama-agama dominan juga memanfaatkan situasi intervensi negara ini untuk mengambil keuntungan berupa perolehan penganut secara kuantitas, dengan menuduh kelompok keyakinan yang berbeda dengan pandangan *mainstream* sebagai pihak yang akan melakukan perlawanan atau makar terhadap negara. Dengan demikian, isu purifikasi di dalam agama dominan memperoleh keuntungan.

Kedua, pendefinisian agama resmi (*official religion*) oleh negara yang mengacu pada kepentingan agama “resmi”, di mana penetapan sesuatu agama sebagai resmi hanya dengan mengacu pada tradisi “*Abrahamic Religions*” (Atkinson, 1987, 77). Termasuk di dalam hal ini negara telah menetapkan pendefinisian agama yang benar atau sehat dan agama yang tidak benar atau yang tidak sehat. Intervensi ini dikukuhkan melalui UU Nomor 1/PNPS/1965, yang seakan memberikan mandat penuh kepada Kementerian Agama untuk mengindetifikasi atau mendefinisikan suatu agama yang dianggap benar atau salah (Bagir, dkk., 2011, 117). Pendefinisian tunggal terhadap kepercayaan masyarakat yang kemudian disebut sebagai “Agama”, menurut Niel Mulder baru berhasil dirumuskan tahun 1961, yang mendasari pijakan UU PNPS tersebut di atas.

Ketiga, konsekuensi dari penetapan agama resmi negara, termasuk mendefinisikan agama yang benar dan yang salah oleh negara, kelompok agama resmi, terutama yang memiliki klaim paling benar, memperoleh manfaat besar dari situasi tersebut. Kelompok agama resmi, yang dalam praktiknya tiada lain adalah “agama yang diakui”, kemudian merasa berkewajiban untuk mendakwahkan agamanya itu. Dalam konteks inilah, kebijakan intervensi terhadap pendefinisian benar atau salahnya suatu agama oleh negara pada dasarnya merupakan desakan sekaligus bentuk intervensi dari kelompok agama dominan terhadap negara. Akibatnya, negara tidak lagi memiliki kepekaan dalam semangat menghargai perbedaan pandangan atau kemajemukan pemikiran dalam agama. Oleh sebab itu, agama dominan seakan memiliki amunisi baru untuk melakukan penindasan terhadap agama-agama lokal.

Keempat, setelah kelompok keyakinan *non-mainstream* dianggap menyimpang, negara melalui Kementerian Agama mewacanakan isu “pembinaan” atau “mengembalikan aliran

kepercayaan atau agama lokal kepada agama induknya”, meskipun agama dominan bukanlah induk dari aliran kepercayaan. Wacana pembinaan tersebut pada dasarnya merupakan “pemaksaan” terhadap keyakinan lain daripada pembinaan itu sendiri. Implikasi dari bentuk intervensi ini, kelompok agama resmi menjadi sewenang-wenang memidanakan siapa saja dari kelompok agama lokal. Dalam hal ini, agama besar juga telah terlibat dalam penghancuran kelompok-kelompok lain yang memiliki tafsir dan/atau pemahaman berbeda.

Adapun senjata paling ampuh yang digunakan adalah isu penodaan agama, atau menyimpang dari pokok-pokok agama. Dengan tuduhan tersebut, agama dan kepercayaan lokal dengan mudah dianggap sebagai sesat, dan sering ditemplei dengan stigma seperti “pengacau keamanan”. Tuduhan terhadap agama lokal sebagai kepercayaan menyimpang dan pengacau keamanan menjadi sangat masif pada akhir periode Orde Lama di bawah rezim Soekarno. Di pihak lain, melalui klaim kebenaran dan kewajiban untuk mendakwahkan kebenaran agama, timbul benturan antar-agama yang dianggap resmi oleh negara itu sendiri, karena rebutan lahan dakwah. Islam sebagai agama mayoritas di Indonesia berebut lahan dakwah dengan Kristen, karena sama-sama meyakini kewajiban untuk menyebarkan agama.

Fenomena berebut umat atau lahan dakwah tersebut memakan tumbal. Kelompok agama lokal Nusantara menjadi sasaran paling empuk. Penyingkiran, bahkan pemusnahan terhadap pengikut agama lokal Nusantara menjadi semakin sempurna. Secara kronologis, dinamika penindasan terhadap agama lokal dapat dirunut sebagai berikut:

Pertama, setelah kemerdekaan tahun 1945, selain berseberangan dengan kelompok nasionalis sekuler, kelompok Islam juga berhadapan dengan kelompok penganut agama lokal Nusantara, yang saat itu disebut kelompok kebatinan. Dalam pembangunan konstitusi, misalnya, K.H. Wahid Hasyim mengusulkan Pasal 29 Ayat 2 yang berbunyi, “Negara menjamin kemerdekaan tiap-tiap penduduk untuk memeluk agamanya masing-masing dan beribadah menurut agamanya itu”. Usulan ayahanda Gus Dur tersebut segera direspons oleh Mr. Wongsonegoro, dengan menambahkan kalimat, “Dan beribadah menurut agama dan kepercayaannya itu”. Lebih tegas

Wongsonegoro menyebutkan bahwa yang dimaksud dengan “kepercayaannya itu” secara implisit merujuk kepada eksistensi agama lokal dengan tradisi kebatinannya (Sutanto, 2011, 125). Dalam pandangan K.R.M.T Wongsonegoro, usulan K.H. Wahid Hasyim mengisyaratkan bahwa negara boleh memaksa orang-orang Islam untuk menjalankan syariat agamanya.

Kedua, setelah Presiden Soekarno meresmikan Kementerian Agama melalui Keppres tertanggal 2 Januari 1946, fokus umat Islam adalah melakukan pembenahan internal, termasuk secara tidak langsung melakukan Islamisasi kepada masyarakat Indonesia, terutama terhadap kelompok-kelompok yang dianggap belum beragama, yaitu penganut agama lokal Nusantara. Apalagi, setelah September 1948,

ketika untuk pertama kalinya terjadi ketegangan dalam bentuk konflik fisik antara kelompok PKI dan kelompok kiai di Jawa, yang memuncak di Madiun. PKI mendapat dukungan dari kelompok “penghayat” karena konsep agrariannya. Karena itu, kelompok yang oleh Geertz disebut “Abangan” itu menjadi semakin terpojok atas peristiwa tersebut (Geertz, 1960, 1).

REGULASI DISKRIMINATIF

Diskriminasi terhadap kelompok agama *non-mainstream*, khususnya terhadap agama lokal nusantara ditengarai terjadi secara struktural, sistematis, dan masif karena melibatkan negara dengan produk-produk regulasinya. Bentuk diskriminasi berbasis kebijakan dapat dilihat pada tabel 1.

Tabel 1. Bentuk Kebijakan Diskriminatif

No	Poin Diskriminasi	Regulasi Yang Digunakan	Dampak
1	Penolakan pengakuan identitas sebagai penghayat atau penganut agama lokal	<ul style="list-style-type: none"> • Dua instruksi di atas berangkat merupakan kelanjutan dari paradigma UU No. 1/ PNPS/ 1965 • TAP MPR No. IV/MPR/1978 melandasi seluruh kebijakan yang diambil negara terhadap penghayat. • Surat Edaran Mendagri No: 477/ 74054 tanggal 18 November 1978 • Instruksi Menteri Agama RI No: 14 tahun 1978 tentang Tindak Lanjut Instruksi Menteri Agama No: 4 tahun 1978 tentang Kebijakan mengenai Aliran-aliran Kepercayaan 	Eksistensi agama lokal sejak keluarnya surat edaran dua menteri tersebut yang menggunakan logika UU PNPS selalu dipermasalahkan bahkan didiskriminasi sejak lahir sampai mati
2	Kasus hilangnya hak mendapatkan status sebagai TNI atau Polri	UU-28/1997 tentang Kepolisian Negara RI. Undang-undang ini sudah tidak berlaku dengan lahirnya UU Kepolisian yang baru. Pasal rawannya adalah: “Pasal 15 ayat (1) butir h, yang tendensius dengan kecurigaan seolah-olah aliran kepercayaan dapat menimbulkan perpecahan dan mengancam persatuan dan kesatuan bangsa”.	Meskipun UU ini sudah diganti, hak dan kewajiban ikut berpartisipasi untuk bela negara dengan menjadi TNI atau Polisi dihilangi
3	Pencatatan perkawinan bagi penghayat di Kantor Catatan Sipil dan “tatacara sumpah perkawinan dan sebagainya hanya ada menurut agama sesuai dengan peraturan perundang-undangan yang berlaku.”	UU No. 1 tahun 1974 tentang Per-kawinan. Dikuatkan dengan: <ul style="list-style-type: none"> • Surat Edaran Menteri Dalam Negeri No. 477/74054 tanggal 18 November 1978 perihal petunjuk pengisian kolom “agama” pada lampiran SK Mendagri No: 221a/ 1975 tentang Pencatatan Perkawinan dan Perceraian pada Kantor Catatan Sipil • Surat Edaran dari Menteri Agama kepada Gubernur/KDH Tingkat I Jatim No: B/5943/78 tanggal 3 Juli 1978 tentang Masalah Aliran Kepercayaan • Surat Dirjed PUOD Nomor : 474.2/3069/ PUOD tanggal 19 Oktober 1995 	<ul style="list-style-type: none"> • Perkawinan pasangan kelompok penghayat tidak bisa dicatitkan karena menurut ketentuan surat ini, “dalam Negara Republik Indonesia yang berdasarkan Pancasila tidak dikenal adanya tatacara sumpah perkawinan aliran kepercayaan. • Surat kawin yang dikeluarkan Yayasan Pusat Sрати Dharma, Yogyakarta menjadi masalah besar bagi para penghayat.

4	Penolakan pencatatan akte kelahiran anak bagi pasangan penghayat	Surat edaran Menko Kesra No: B.336/MENKO/ KESRA/VII/198 tanggal 16 Juli 1980 perihal Penyempurnaan formulir Sensus penduduk. Diperkuat dengan Radiogram Depag No: MA/610 /1980 kepada seluruh Kepala Kanwil Depag di seluruh Indonesia tanggal 22 September 1980.	<ul style="list-style-type: none"> • Anak-anak keluarga penghayat selain tidak bisa mendapatkan hak pendidikan sesuai dengan agama dan keyakinannya juga dipaksa mengikuti pelajaran agama dominan. Pada bagian lain mereka juga mendapat stigma sebagai orang tidak beragama, anak PKI, atheis, dan lain-lain. • Di beberapa daerah, pasangan keluarga yang menikah dalam agama lokal harus membuat surat pernyataan anak di luar nikah.
5	Penolakan dan hambatan dalam urusan pemakaman bagi warga penghayat	Surat Menteri Agama kepada para Gubernur/KDH Tingkat I seluruh Indonesia No: B.VI/11215/1978 tanggal 18 Oktober 1978 perihal Masalah Penyebutan Agama, Perkawinan, Sumpah jabatan dan Penguburan Jenazah bagi Umat Beragama yang dihubungkan dengan Aliran Kepercayaan	Banyak kasus jenazah warga penghayat tidak bisa dikuburkan di pemakaman umum karena menurut ketentuan surat ini, “Dalam Negara Republik Indonesia yang berdasarkan Pancasila tidak dikenal adanya penguburan menurut Aliran Kepercayaan, dan tidak dikenal pula penyebutan Aliran Kepercayaan’ sebagai ‘Agama’ baik dalam Kartu Tanda Penduduk (KTP) dan lain-lain.
6	Penolakan pendirian tempat peribadatan atau persujudan bagi warga penghayat	SKB Menteri Agama dan Menteri Dalam Negeri membuat Keputusan Bersama No. 01/ber-Mdn/1969, 13 September 1969, yang mengatur pendirian tempat ibadah. SKB ini kemudian diperbaharui pada era Reformasi dengan munculnya PBM No.8 dan 9 tahun 2006 tentang pendirian rumah ibadah dan FKUB	Selain kelompok agama-agama “minoritas” yang kesulitan mendirikan rumah ibadah, kelompok agama lokal juga sulit mendirikan tempat persujudan.
7	Pengisian kolom agama sesuai dengan agama dan kepercayaannya pada KTP	<ul style="list-style-type: none"> • Pada 1975 pada sidang Kesra terkait dengan pengisian kolom agama di KTP ada administrasi kependudukan lainnya, dibolehkan mengisi agama/Kepercayaan • Surat Keputusan Menko Kesra No: B.310/MENKO/KESRA/ VI/1980 tanggal 30 Juni 1980 dan Surat Menteri Agama kepada Menteri Dalam Negeri No: B.VI/5996/1980 tanggal 7 Juli 1980 perihal Perkawinan, Kartu Penduduk dan Kematian para Penghayat Kepercayaan Tuhan Yang Maha Esa 	Kelompok Agama Lokal tidak bisa mengisi kolom agama sesuai dengan agama dan kepercayaannya. Perihal pengisian kolom agama beberapa kali mengalami perubahan. Semula dilarang sama sekali, kemudian boleh dikosongkan atau ditulis tanda strip (-)
8	Kebebasan berekspresi dan pengembangan diri bagi komunitas penghayat	Keputusan Jaksa Agung RI No. KEP, 108/ J.A./5/1984 tentang pembentukan Tim Koordinasi Pengawasan Aliran Kepercayaan Masyarakat. Diperbaharui dengan Surat Keputusan Jaksa Agung RI No: Kep. 004/ J.A./ 01/1994 tentang Pembentukan Tim Koordinasi Pengawasan Aliran Kepercayaan Masyarakat (PAKEM)	Komunitas Agama Lokal sengaja dikerdilkan atau bahkan dibasmi. Dalam hal ini Tim PAKEM bertugas meneliti dan menilai secara cermat perkembangan suatu Aliran Kepercayaan untuk mengetahui dampaknya bagi Ketertiban dan Ketentraman Umum”, serta “dapat mengambil langkah, langkah aktif dan preventif sesuai dengan ketentuan perundangundangan yang berlaku” (pasal 3, butir b dan d)

9	Pemaksaan berorganisasi untuk bisa melangsungkan atau mendapatkan akte perkawinan bagi kelompok penghayat	PP 81 No 37/2007 tentang Peraturan pelaksanaan UU No. 23/2006 tentang Administrasi Kependudukan	Komunitas yang tidak berorganisasi dan tidak memiliki pemuka penghayat, tidak dapat memperoleh akte-perkawinan atau akan dipersulit.
---	---	---	--

Lihat Trisno Sutanto, dkk, 2013, 26, Lihat juga Sudarto 2016, 137

TAWARAN PENGELOLAAN KEBERAGAMAN

Sebagai layaknya negara yang sedang berada dalam transisi demokrasi, Indonesia dihadapkan dengan dua momen kritis (*critical juncture*). Pada satu sisi, demokrasi menyediakan ruang pertarungan bebas bagi setiap kekuatan politik mengekspresikan pandangan dan sikap politiknya. Pada sisi lain, ada ancaman anarki demokrasi, yang disebabkan rasa frustrasi terhadap berlikunya jalan demokrasi, antara lain munculnya kelompok anti demokrasi yang ingin mengambil alih kekuasaan di luar prosedur demokrasi (Stepan, 2001, 297; Fauzi, 2014, 65).

Dalam konteks demokratisasi di Indonesia, meskipun bukan faktor utama, agama-agama terutama Islam selalu memainkan peran besar dalam setiap tahapan transisi tersebut. Robert W. Hefner menyebutkan, Indonesia sejak berdirinya tahun 1945, telah mengalami pertarungan sengit antara kelompok nasionalis non-agamis yang berkeinginan mengakomodasi banyak agama (*"multiconfessional"*), dengan kelompok-kelompok Muslim yang menginginkan agamanya menjadi "perkakas" negara untuk mewujudkan impian, guna menperteguh kesalehan Islami, bagi sebagian masyarakat yang mengidentifikasi diri sebagai Muslim (Hefner, 2014, 25).

Sementara itu, dalam perspektif demokrasi, keberagaman ekspresi, termasuk dari kelompok Islam, merupakan sesuatu yang dijamin keabsahannya. Persoalannya: bagaimana keberagaman ekspresi tersebut dijalankan dengan cara yang lebih rasional dan beradab?. Prinsip pokok yang harus dikembangkan dalam negara majemuk adalah melindungi dan mengakomodasi hak-hak kelompok minoritas dalam konstitusi yang demokratis (Shachar, 1998, 12). Minoritas dalam pengertian di sini bisa disebabkan karena faktor agama, kelompok keyakinan, etnis, jenis kelamin, termasuk perbedaan orientasi seksual, dan sebagainya. Oleh sebab itu, agar kelompok-kelompok minoritas dapat terlindungi dan

terakomodasi kepentingannya, kelompok dominan tidak dapat memaksakan kehendaknya menuntut perlakuan istimewa dari negara, atau yang oleh Stepan disebut "*privileged prerogatives*" (Stepan, 2001:116; Hashemi, 2002,201).

Oleh karena itu di dalam demokrasi, pemerintah yang terpilih secara demokratis harus memerintah secara konstitusional sehingga tidak ada kelompok-kelompok yang terdominasi atau tersingkir atas desakan kelompok dominan manapun (An-Na'im, 2007, 22). Tegasnya, dalam demokrasi setiap warga negara dengan berbagai latar belakangnya, memiliki hak yang setara (*equal*) untuk berpendapat termasuk terlibat merencanakan kebijakan publik yang akan mempengaruhi kehidupan mereka. Termasuk dalam konteks ini, kelompok-kelompok yang berbeda dapat diperlakukan secara berbeda karena perbedaan identitasnya (Bagir, dkk, 2011, 61). Institusi-institusi, baik pemerintah maupun non-pemerintah, seperti agama seharusnya tidak memiliki keistimewaan dalam konstitusi untuk mendikte dan/atau memveto keputusan yang telah dibuat oleh pemerintah yang dipilih secara demokratis (Stepan, 2001, 116).

Dalam konteks inilah untuk merawat kemurnian demokrasi, negara harus membangun jarak bermartabat terhadap agama-agama. Jarak bermartabat ini oleh Abdullah Ahmed An-Na'im disebut sebagai "*the neutrality religion of the state*" (An-Na'im, 2000, 1). Pentingnya menjaga jarak antara agama—negara, bukan dimaksudkan untuk meminggirkan agama-agama dalam ruang privat atau melakukan pemisahan antara agama dan negara secara ketat seperti dalam pengertian "sekulerisme klasik". Netralitas negara terhadap agama dimaksudkan agar antara negara dan agama dapat membangun jarak yang berprinsip atau "*principled distance*" (Bhargava, 2011,1). Dengan membangun jarak berprinsip, antara negara dan agama tidak akan saling mengintervensi sekaligus tidak akan mendiskriminasi disebabkan keberpihakan terhadap satu agama atau golongan. Jarak berprinsip atau *principle distanced* oleh

Rajeev Bhargava dimaknai sebagai jarak yang bermartabat, dimana antara agama dan negara saling memiliki posisi tawar dalam mekanisme *check and balance* (Bhargava, 2011. 1; Stepan, 2012, 126; An-Na'im, 2011,1).

Pertanyaannya adalah, mengapa antara agama dan negara harus membangun jarak berprinsip? Setidaknya ada dua alasan penting. *Pertama*, mendiskusikan demokrasi tidak harus sekularisme dalam pengertian memisahkan antara agama dengan negara. Sekularisme bukanlah hal yang intrinsik dalam demokrasi. Yang intrinsik justru negara--agama harus membangun "*twin toleration*" atau toleransi kembar (Stepan, 2000). Gagasan dasar dari *twin toleration* menurut Stepan didefinisikan sebagai batas-batas minimal dan kebebasan bertindak bagi organisasi-organisasi keagamaan (Stepan, 2000, 37). *Kedua*, bahwa penyapihan agama—negara secara ketat selain tidak diperlukan juga pada dasarnya akan ditolak oleh agama apa pun, terutama bagi negara-negara mayoritas Islam (An-Na'im, 2007, 24).

Kegagalan negara—agama membangun jarak, menyebabkan hubungan antara keduanya menjadi rancu dan menjadi negara yang bukan-bukan. Fenomena itulah yang saat ini dihidupi dalam konteks keberagaman di Indonesia. Dengan kata lain, hanya ada di Indonesia pengelolaan keberagaman, utamanya agama yang dilakukan secara ambigu yang terkesan "*DIBISNISKAN*". Misalnya, Pendidikan diurus oleh dua kementerian: Kemendibud dan Kemenag. Pernikahan dicatat oleh dua kementerian, yakni Kemendagri (CQ. Disdukcapil) dan Kemenag (CQ, KUA). Dan yang lebih tidak sehat, urusan keyakinan yang dianggap paling asasi itu juga harus diurus oleh banyak kementerian, yakni: Kemenag, Kemendagri, Kemendibud, Kepolisian, Kejaksaan yang sekaligus diintai oleh lembaga "*watchdog*" BAKORPAKEM.

Di tengah kebuntuan itu, saya mengusulkan penyederhanaan administrasi negara bidang agama dan untuk tujuan penghematan anggaran kementerian. *Pertama*, jika memang pada akhirnya negara akan mengakui agama-agama selain enam agama import resmi karena tuntutan zaman dan konstitusi dengan tambahan Baha'i, Yahudi, dan Sikh, seharusnya agama-agama leluhur nusantara menjadi salah satu agama setara dengan agama "diakui". Adapun penyebutannya dikembalikan kepada "*Kepercayaan kepada Tuhan yang Maha Esa*" sedangkan kelompok

agama lokal lainnya, di antaranya Kaharingan, Sunda Wiwitan, Supto Darmo, dan lainnya itu adalah bagian dari Kepercayaan kepada Tuhan YME.

Kedua, konsekuensi dari dari penambahan satu agama "Kepercayaan kepada Tuhan YME" yang menjadi payung agama-agama lokal nusantara, seperti halnya Islam menjadi agama payung dari sekte-sekte dan ormas-ormasnya. Agama dan "Kepercayaan" menjadi satu atap di bawah Kementerian Agama dengan asumsi Kementerian Agama masih dibutuhkan.

Ketiga, dengan dua tawaran di atas, secara otomatis urusan agama dan kepercayaan sebagaimana nomenklatur konstitusi hanya akan menjadi urusan Kementerian Agama. Maka, restrukturisasi Kementerian Agama menjadi kemutlakan. Jika selama ini Kementerian Agama terbagi-bagi pada subkedirjenan, sesuai agama-agama yang diakui, ke depan kedirjenan akan berkerja berdasarkan fungsi, antara lain Dirjen Kerukunan Antar Umat Beragama dan Kepercayaan, Dirjen sarana dan prasarana peribadahan, Dirjen pencatatan perkawinan dan perceraian, Dirjen pendidikan Agama dan Kepercayaan (sebaiknya pendidikan menjadi domain Kemendikbud), Dirjen Kunjungan Tanah Suci. Dengan demikian Kota Suci Makah, Yarusalem akan setara "sucinya" dengan Sungai Gangga, Candi Borobudur, Candi Perambanan, yang bisa dikelola sebagai "objek bisnis yang suci (*the Sacred*)", karena dilihat dari segi apa pun urusan kunjungan tanah suci lebih sebagai "*Religion and Tourism*"

Gagasan restrukturisasi Kementerian Agama didorong oleh pemahaman dan kesadaran bahwa tugas negara dalam masyarakat yang menghidupi pluralisme kewargaan lebih sebagai penanggungjawab penjaga ruang publik sebagai sarana partisipasi masyarakat. Penjaga ruang publik berarti menjaga ruang tersebut bebas dari dominasi kelompok tertentu dan sekaligus memfasilitasi akses partisipasi semua kelompok masyarakat dengan segala komponen kemajemukannya dalam menjaga kualitas ruang publik tersebut. Dengan penjagaan ini, negara dapat berperan memfasilitasi nalar kewargaan.

Sebagaimana diketahui bersama, dalam negara yang demokratis yang dibutuhkan bukan hanya adanya keberagaman, melainkan bagaimana itu mampu menggumuli (*engagement*) keragaman itu dengan cara pluralis dan sivik.

Dalam kaitan ini ide “*Civic pluralism*” bertemu dengan “*civil society*” yang oleh Robert Hefner ditegaskan bahwa masyarakat disebut *civic pluralist*, ketika anggota-anggotanya membuang niat atau upaya menekan atau mengurangi keragaman dan menjawab segala tantangan-tantangan dengan cara yang lebih damai dan partisipatoris. Pluralisme kewargaan akan tercapai manakala ketika pengelompokan pluralitas tumbuh menjadi pengakuan (*recognisi*), yang memungkinkan setiap warga negara dapat berpartisipasi membangun institusi publik untuk pengaturan masyarakat secara damai atas dasar pengakuan keragaman dan dialog *engagement* antarkelompok masyarakat.

PENUTUP

Diskriminasi berbasis agama dan kepercayaan di Indonesia melibatkan empat aktor utama, yakni 1) negara melalui regulasi pengelolaan keberagaman agama, definisi agama, pengawasan dalam perspektif mencurigai (*watchdog*). 2) kelompok agama dominan dengan monopoli terhadap suatu agama yang dianggap paling benar dan agama tidak benar, agama yang sehat dan tidak sehat. 3) kalangan akademik dengan *mindset* antropologis dengan kategori-kategori stigmatif dan media dengan tayangan yang selain menyudutkan kelompok agama lokal nusantara juga tidak berimbang dalam pemberitaannya. 4) diskriminasi oleh media-media *mainstream*. Akibat pengelolaan negara yang tidak cukup berpihak terhadap agama lokal nusantara khususnya, menyebabkan mereka “*hopeless*” sekaligus bersikap pragmatis demi mempertahankan esensi keyakinan walau tanpa hak untuk mengaktualkan identitas keagamaannya. Lebih jauh, konflik kepentingan pada internal agama lokal, menjadi jalan mulus bagi negara cq pemerintah untuk menunda-nunda pemenuhan hak penganut agama lokal dengan dalih komunitas agama-agama lokal sendiri tidak solid.

Oleh karena itu, diperlukan terobosan lebih progresif dan melakukan definisi ulang terhadap keyakinan yang dikategorikan sebagai agama. Definisi terhadap agama tidak lagi masuk pada forum internum, melainkan semata-mata untuk tujuan pengelolaan keberagaman, khususnya agama dalam prinsip-prinsip kewarganegaraan yang setara dan berkeadilan. Tawaran itu antara lain dapat dilakukan melalui restrukturisasi Kementerian Agama dan lembaga-

lembaga yang selama ini ikut terlibat mengelola agama-agama. Hal ini dirasa mendesak antara lain untuk tujuan penyederhanaan birokrasi dan prosedur keagamaan serta penghematan atas anggaran kehidupan beragama. Hal lainnya adalah berangkat dari pemahaman bahwa prinsip dasar dari kewarganegaraan majemuk harus berangkat dari pemikiran setiap komponen kemajemukan diperlakukan setara, termasuk dapat diperlakukan berbeda karena perbedaan identitas dalam nuansa *affirmative action*. Targetnya tidak lain agar setiap komponen kemajemukan tersebut dapat terlibat dan berpartisipasi dalam pemajuan negara bangsa untuk kebaikan masa depan bersama.

PUSTAKA ACUAN

- Ag Na'im, AA (2010). *Islam dan Negara Sekular Negosiasi Masa Depan Syari'ah*. Bandung: Mizan.
- , (1990). *Dekonstruksi Syari'ah, Wacana kebebasan Sipil, Hak Asasi Manusia dan Hubungan internasional dalam Islam*, Jogjakarta: LKiS.
- Atkinson, J.M (1978). *Religion and Dialogue, The Construction of an Indonesian Minority Religion*, Dalam Rita Smith Kipp dan Susan Rogers (eds), *Indonesia Religion in Transition*, Tucson: The University of Arizona Press.
- Bagir, Zainal Abidin. dkk (2011). *Pluralisme Kewargaan, Arah Baru Politik Keragaman di Indonesia*. Bandung: Mizan – CRCS.
- , (2014). *Mengelola Keberagaman dan Kebebasan Beragama, sejarah Tradisi dan Advokasi*. Bandung: Mizan – CRCS.
- Banawiratma, J.B. Dkk (2010). *Dialog Antarumat Beragama, Gagasan dan Praktek di Indonesia*, Bandung: Mizan.
- Bhargava, Rajeev (2011). “*Should Europe learn from Indian secularism?*”: India Minority and Pluralism Symposium on living with differences between religion and culture.
- Dhakidae, Daniel. (2003). *Cendekiawan dan Kekuasaan dalam Negara Orde Baru*, Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama.
- Geertz, Clifford (1960). *The Religion of Java*. Chicago and London: The University of Chicago Press.

- Hafner, Robert W. Dkk. (2005). *Remaking Muslim Politics: Pluralism, Contestation, Democratization*. Princeton: Princeton University Press.
- Hashemi, Nadar (2003). "Islam, Secularism and Liberal Democracy: Toward a Democratic Theory for Muslim Societies".
- Latif, Yudi. (2011). *Negara Paripurna, Historisitas, Rasionalitas dan Aktulitas Pancasila*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Mulder, Niels (1983). *Kebatinan dan Hidup Sehari-hari Orang Jawa: Kelangsungan dan Perubahan Kultural*. Jakarta: Gramedia.
- Rawls John. (1997). *The Idea of Public Reason Revisited*. Chicago: The University of Chicago Law Review, Vol 64. No.3
- Saidi, Anas, dkk (2004). *Menekuk Agama Membangun Tahta: Kebijakan Agama Orde Baru*, Jakarta: Desantara.
- Shachar, Ayelet (2000). "Multicultural Jurisdiction" *Law Review* 35, No. 2 Summer.
- Sudarto (2016). "Religionisasi Indonesia; Sejarah Perjumpaan Agama Lokal dan Agama Pendetang". Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama
- Sutanto, T.S (2013), *Merayakan Kebebasan; Bunga Rampai Menyambut 70 Johan Effendi*", Jakarta: ICRP dan Kompas.
- Stepan, Alfred (2000). "Religion, Democracy, and the "Twin Toleration"". Project Muse: John Hopkins University Press.
- (1996). "Problem of Democratic Transition and Consolidation, Sothern Europe, South America, and Post Comunist Europe." London. John Hopkin University Press.
- (2012). "The Multiple Secularism of Modern Democratic and Non-Democratic Regimes", New York. NY: Oxford University Press.

IMPLIKASI GLOBALISASI DALAM POLA KEKERASAN SEKTARIANISME DI INDONESIA

THE IMPLICATION OF GLOBALISATION IN PATTERN OF SECTARIAN VIOLENCE IN INDONESIA

Bintang Indra Wibisono¹ dan Rommel Utungga Pasopati²

¹Mahasiswa Pascasarjana Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta

Email: bintang.iw@gmail.com

²Mahasiswa Pascasarjana Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara, Jakarta

Email: rommelpasopati@yahoo.com

ABSTRAK

Dekade terakhir diwarnai kekerasan sektarian di Indonesia. Pada 2008, kekerasan terjadi atas kelompok Ahmadiyah di Cikeusik, Pandeglang dan di Manis Lor, Kuningan pada 2010. Kekerasan juga dialami kelompok Syiah di Bangil dan Sampang pada 2011 dan 2012. Beberapa peristiwa tersebut menunjukkan interaksi antara globalisasi dan identitas yang tidak selalu damai karena mengokohkan identitas dengan mengeksklusi hingga menerapkan kekerasan kepada liyan (other) dalam prosesnya. Terdapat tengara bahwa maraknya eksklusi hingga kekerasan tersebut terfasilitasi oleh globalisasi. Studi ini melihat kaitan tersebut dengan menganalisis bagaimana globalisasi memungkinkan pola kekerasan dalam sektarianisme di Indonesia. Globalisasi menjadi dasar studi ini terutama sebagai kondisi yang mempermudah arus informasi dan komunikasi. Dampaknya, individu menjadi lebih terbuka terhadap kemungkinan atau mencari sisi fundamental yang cenderung pasti. Penulis berargumen bahwa globalisasi juga memungkinkan peningkatan penyebaran kekerasan terhadap liyan daripada memunculkan toleransi dan kebersamaan. Hal ini bisa dilihat dari narasi kebencian yang dibentuk terhadap kelompok Ahmadiyah dan Syiah oleh kelompok konservatif. Dalam kesimpulan, globalisasi cenderung berlaku sebagai kondisi yang memungkinkan daripada aktor yang membentuk wacana. Terhadap pola kekerasan sektarianisme, globalisasi juga memungkinkan narasi kebencian makin tersebar hingga menjadikan kekerasan sebagai hal yang normal dalam penguatan identitas. Dengan kata lain, jauh dari pengakuan atas liyan, globalisasi nyatanya juga memungkinkan pelanggengan pola kekerasan sektarianisme di Indonesia.

Kata Kunci: globalisasi, kekerasan, liyan, narasi, sektarian

ABSTRACT

The last decade was marked by sectarian violence in Indonesia. In 2008, violence occurred on Ahmadiyah groups in Cikeusik, Pandeglang and in Manis Lor, Kuningan in 2010. Violence also experienced by Shia groups in Bangil and Sampang in 2011 and 2012. Some of these events indicate the interaction between globalization and identity that is not always peaceful because it affirms identity by exclusion until applying violence to another in the process. There is a landmark that the rampant exclusion to violence is facilitated by globalization. This study looks at this link by analyzing how globalization allows for patterns of violence in sectarianism in Indonesia. Globalization forms the basis of this study primarily as a condition that facilitates the flow of information and communication. As a result, individuals become more open to the possibilities or find the fundamentally inclined side. The authors argue that globalization also enables an increase in the spread of violence against other rather than bringing tolerance and togetherness. This can be seen from the hate narratives formed against Ahmadiyya and Shiite groups by conservative groups. In conclusion, globalization tends to serve as enabling conditions rather than actors who form discourse. Against the pattern of sectarian violence, globalization also allows the narrative of hatred to spread into violence as normal in strengthening identity. In other words, far from acknowledging the truth, globalization in fact also enables subscribers to the pattern of sectarian violence in Indonesia.

Keywords : *globalisation, violence, other, narration, sectarian*

PENDAHULUAN

Dilihat dari sejarahnya, kekerasan yang mengatasnamakan agama tidak bisa dilepaskan dari konteks politik di Indonesia. Hal ini dikarenakan sisi agama yang ditekankan bukan perkara spiritualitas melainkan urusan orang banyak. Konflik bertema kekerasan yang terjadi di Indonesia bisa dikelompokkan ke dalam pola-pola tertentu. Era pasca-1998 ditandai dengan maraknya konflik antar etnis, seperti yang terjadi di Ambon dan Poso. Konflik horisontal tersebut terjadi secara berlarut-larut dan baru selesai sekitar tahun 2005. Konflik ini pun tidak hanya sekedar antar kelompok etnis, namun juga merambah ke antaragama hingga antarbudaya. Pola konflik selanjutnya mengambil bentuk aksi terorisme yang mengatasnamakan agama. Bom Bali pada tahun 2002 menjadi gambaran besar atas aksi terorisme ini. Tindakan semacam ini marak terjadi di tengah dekade 2000 dan disinyalir makin masif sejak masa pascareformasi. Hingga sekarang, beberapa tindakan terorisme masih terjadi di berbagai daerah di Indonesia, termasuk percobaan pengeboman di Jakarta. Terorisme pun bukan sekedar masalah horisontal, melainkan juga vertikal dengan pemerintah sebagai targetnya.

Pola konflik baru yang muncul adalah kekerasan sektarian yang ditujukan pada kelompok-kelompok minoritas. Ciri khas konflik ini terjadi di dalam satu agama yang sama ditujukan ke pihak lain yang berbeda agama. Konflik ini pun tidak sekedar berupa gesekan, namun juga bermuara ke kekerasan hingga pengusiran dari suatu wilayah. Jauh dari bentuk yang sungguh berbeda, konflik ini terpengaruh oleh aspek struktur yang sudah lama mengakar dalam budaya agama. Aspek budaya agama berbenturan dengan agama budaya yang bersinggungan dengan kebiasaan setempat. Dengan kata lain, konflik sektarian sekaligus adalah tentang masalah struktur daripada sekedar reaktif semata.

Kelompok minoritas yang sering menjadi korban adalah kelompok Syiah dan Ahmadiyah dalam konteks Islam di Indonesia. Tahun 2005 menjadi titik awal eskalasi konflik ini yang ditandai dengan tindakan kekerasan dan intimidasi. Tahun 2011 kemudian menjadi puncak kekerasan sektarian ini. Tiga orang penganut Ahmadiyah terbunuh dalam kerusuhan yang terjadi di Cikeusik, Jawa Barat. Pada tahun yang sama, kelompok Syiah di Sampang Jawa Timur juga diserang oleh massa. Pada tahun 2012,

kelompok Syiah yang sama kembali diserang. Akibatnya, 200 kepala keluarga harus mengungsi, dan tidak ada penyelesaian yang konkret hingga sekarang. Tindakan kekerasan dan pengusiran tersebut disebabkan oleh ajaran Ahmadiyah dan Syiah yang tetap mengaku sebagai bagian dari Islam meskipun tidak diakui sebagai bagian darinya. Kedua pihak tersebut dikatakan sudah banyak didekati oleh Islam dari pihak lain untuk tidak mempraktikkan, apalagi menyebarkan ajarannya. Namun mereka menolak hal tersebut.

Secara umum, laporan PBB menunjukkan bahwa kelompok minoritas seperti Ahmadiyah, Baha'i, denominasi dari Kristen Protestan, dan Syiah sering mendapatkan tekanan, baik secara psikis maupun fisik, dari kelompok garis keras yang mengatasnamakan agama (United Nation Human Rights Council Report No: A/HRC/26/29. 2014). Kelompok tersebut menyatakan diri sebagai aliran utama dari suatu agama yang berhak menghancurkan aliran lain yang tidak sejalan dengannya. *Human Rights Watch* (HRW) juga menunjukkan kecenderungan yang sama, yaitu peningkatan jumlah konflik yang mengatasnamakan agama dalam bentuk kesulitan mendirikan tempat ibadah, diskriminasi, hingga kekerasan (Pearson, 2013, 23). Hal-hal semacam ini menandai munculnya pola baru dalam konflik sektarian di Indonesia, yaitu kekerasan berbasis sektarian yang menekan kelompok minoritas secara sporadis di beberapa wilayah di Indonesia. Aspek sporadis tersebut lebih disebabkan karena munculnya pandangan, yang bebas dari hukum atau bahkan didukung oleh hukum, yang memperbolehkan penerapan kekerasan terhadap kelompok lain dalam suatu agama tertentu di Indonesia.

Selain itu, secara umum, kekerasan ini nampaknya tidak banyak mendapatkan tanggapan negatif dari berbagai pihak. Pemerintah mengambil langkah populis dengan memberikan dukungan kepada kelompok mayoritas. Hal ini bisa dilihat dari terbitnya Surat Keputusan Bersama tiga menteri di tahun 2008, pemidanaan terhadap kelompok minoritas dengan menggunakan pasal penodaan agama, dan dengan pembiaran terhadap konflik oleh aparat keamanan dan pemerintah. Di sisi masyarakat, kecaman terhadap tindakan ini beberapa kali muncul, namun jumlah ini juga diimbangi dengan bentuk dukungan yang tidak kalah besar. Hal ini bisa dilihat sebagai upaya normalisasi kekerasan, yaitu dengan mengemas

kekerasan sebagai sebuah tindakan yang wajar untuk diambil untuk mencegah penyimpangan ajaran agama. Kekerasan pun dianggap perlu atau diperbolehkan sejauh hal itu ditujukan demi keutuhan identitas suatu agama tertentu.

Hal tersebut didukung dengan munculnya sejumlah fatwa dari otoritas keagamaan, dalam hal ini MUI, yang menyatakan bahwa Ahmadiyah dan Syiah adalah sesat. Fatwa ini pun dijadikan dasar untuk menjustifikasi tindakan kekerasan yang telah terjadi. Di sisi masyarakat, kecaman terhadap perkembangan kelompok Syiah dan Ahmadiyah juga muncul dalam bentuk narasi kebencian atau *hate speech* yang bisa muncul dari bermacam-macam corong media massa, mulai dari media elektronik, media cetak, media sosial berbasis internet, hingga forum keagamaan, seperti pengajian dan khotbah dalam setiap ibadah bersama. Sebagai implikasi, serangkaian upaya ini bisa dilihat sebagai tindakan untuk melanggengkan kekerasan yang sudah terjadi, karena kekerasan tidak terjadi sendiri, tetapi terkonstruksi oleh wacana kebencian yang terus-menerus dibicarakan, diperdengarkan, serta didiskusikan. Wacana itu pun tidak berada di ranah spritual-teologis, melainkan kehidupan sosial sehingga sungguh-sungguh menyentuh kehidupan pribadi dan bersama suatu pihak tertentu.

Di sisi lain, kekerasan yang semakin marak terjadi muncul bersamaan dengan pesatnya perkembangan arus globalisasi di Indonesia. Indikasinya bisa dilihat dari meningkatnya adopsi teknologi informasi oleh masyarakat global yang membuat masyarakat semakin saling terkait satu sama lain dalam sebuah keterhubungan (*interconnectedness*). Akan tetapi, hal ini juga tidak bisa dilihat sebagai sebuah keniscayaan bahwa globalisasi semata-mata akan menimbulkan kekerasan. Studi ini mencoba untuk memandang lebih jauh persinggungan antara globalisasi dan kekerasan sektarian dengan melihat globalisasi sebagai sebuah kondisi yang memungkinkan terciptanya kekerasan tersebut. Caranya ialah dengan melihat bahwa ide mengenai konflik sektarian muncul dari proliferasi narasi kebencian yang dimudahkan oleh perkembangan globalisasi. Pada akhirnya, ide ini termanifestasi bukan hanya secara pemikiran melainkan juga secara fisik melalui aksi kekerasan sektarian yang ditujukan pada kelompok minoritas.

DUALISME DAN DUALITAS IDENTITAS DALAM GLOBALISASI

Konflik sektarian pada dasarnya adalah perkara identitas tentang tindakan yang mayor terhadap yang minor, antarsekte, maupun antaraliran dalam suatu agama (Panggabean dan Ali-Fauzi, 2011, 62). Identitas ini pun bukan sesuatu yang terberi, melainkan terkonstruksi melalui pemahaman nilai dalam kehidupan sehari-hari. Makna ini lalu dipahami pula sebagai praktik diskursif melalui pengutipan (*citation*) dan pengulangan (*reiteration*) dari berbagai norma dan konvensi (Barker, 2014, 132). Konteks identitas ini pun tidak dapat dilepaskan dari sisi individu, kelompok masyarakat, hingga negara sekalipun karena aspek ini mengandung kompleksitas dari yang kecil hingga yang besar. Dari kompleksitas tersebut, konteks dan konsep identitas bersinggungan dalam realitas nyata daripada konsep dan definisi saja. Apa yang telah dipahami dalam identitas adalah yang menjadi label identik yang tetap maupun yang kontingen dalam setiap pemahaman maknanya dalam bahasa (Barker, 2014, 134). Dengan kata lain, masalah konflik sektarian bukan sekedar tindakan berdasarkan emosi belaka melainkan menemukan kedalamannya dalam dinamika identitas yang dihidupi oleh tiap entitasnya.

Sisi identitas di atas terikat dan terkait dengan kondisi globalisasi saat ini. Baik identitas dan globalisasi sekaligus terpengaruh dan memengaruhi dalam interaksi meskipun tidak pernah setara dalam setiap persinggungannya. Selalu ada dominasi maupun subordinasi yang terjadi di antara interaksi identitas dan globalisasi. Justru dalam sisi ini kebebasan dimaknai dalam relasi tersebut (Barker, 2014, 276). Ketimpangan dalam kelebihan maupun kekurangan dari satu sisi terhadap sisi lain adalah sebuah proses yang selalu ada dalam interaksi tersebut sebagai proses kemenjadian itu sendiri. Proses itu adalah bahasa identitas yang tidak terkait masalah komunikasi, melainkan sisi kultural dari identitas. Selanjutnya, interaksi antara identitas dan globalisasi melibatkan sekaligus entitas individu dan kelompoknya yang lebih besar. Hal ini dikarenakan identitas yang selalu berbahasa dalam implementasi, aktualisasi, dan realisasi dari individu daripada sekedar sebuah label yang cenderung diam dan tetap (Barker, 2014, 133). Sisi ini pula yang akan membentuk identitas menjadi lebih terbuka maupun tertutup sejauh

terpengaruhi oleh pengandaian akan percepatan dalam globalisasi.

Pada sisi globalisasi, proses yang melibatkan percepatan ruang dan waktu nyatanya tidak pernah bergerak untuk dirinya sendiri namun mengajak manusia ikut serta (Herry-Priyono, 2016, 43). Globalisasi yang bercirikan kemajuan teknologi, informasi, dan komunikasi pun lalu berdampak terhadap identitas di ranah publik maupun privat, termasuk agama. Karena globalisasi bukan sekadar alat atau pelaku yang bergerak dengan sendirinya, melainkan juga sebagai sebuah kondisi yang memungkinkan berbagai hal untuk bergerak lebih lanjut (Smith dan Riley, 2009, 136). Globalisasi bukan sebagai alat yang dapat diartikan bahwa proses tersebut bukanlah sebuah peranti yang digunakan oleh manusia. Jika pandangan modern mengartikan manusia sebagai pusat dari segalanya sehingga yang lain dianggap nomor dua atau objek baginya, globalisasi dapat bergerak dengan leluasa karena ia memiliki berbagai peranti maupun perilaku yang memungkinkannya tetap hidup. Hal itu pula yang memungkinkan globalisasi menggerakkan dunia menjadi semakin lepas-berlarian dan tunggang-langgang atau *runaway world* (Herry-Priyono, 2016, 46). Sisi ini diartikan sebagai struktur dalam globalisasi. Pada sisi lain, globalisasi pun bukan sebagai pelaku utama yang dapat bergerak dengan sendirinya karena bagaimanapun juga manusia memegang peranan penting di era ini. Globalisasi tidak dapat hidup tanpa peran manusia karena ia adalah hasil dari tindakan manusia. Ia bukan sebuah sistem yang dapat bergerak sendiri seperti mesin karena ia membutuhkan penggerak yang memampukannya untuk hidup. Sisi ini diartikan sebagai pentingnya pelaku dalam globalisasi.

Satu sisi akan selalu mengarah pada sisi yang lain, baik dalam sisi tindakan maupun nilai termasuk relasi antara struktur dan pelaku. Kecenderungan pada struktur terhadap pelaku dan sebaliknya adalah dualisme yang mengandaikan keberadaan dua hal tersebut, namun melihat satu sisi lebih baik dari yang lain (Barker, 2014, 277). Contoh dari dualisme dalam identitas dan globalisasi adalah perkembangan label nilai baik dan buruk, positif dan negataif, maupun benar dan salah, yang salah satu sisinya dianggap jauh lebih baik dari yang lainnya. Aspek ini adalah cermin dari modernitas yang memandang suatu hal dari hal yang lain dalam fungsinya (Herry-Priyono, 2016, 7). Suatu hal selalu akan

berkaitan dengan hal lain namun keterkaitan tersebut berarti dominasi pula dalam dualisme. Berbeda dengan dualisme, dualitas cenderung lebih plural dengan berusaha memahami segala hal dalam keunikannya masing-masing. Tiap nilai dipandang mampu bergerak tanpa mengharuskan adanya dominasi didalamnya. Pelaku dapat bergerak meskipun sistem telah membentuknya atau sebaliknya pula.

Berbeda dari sekadar condong pada struktur atau pelaku belaka, globalisasi sesungguhnya adalah sebuah kondisi yang memungkinkan sekaligus memungkinkan berbagai tindakan maupun kondisi lain untuk hidup. Sisi ini adalah dualitas, terutama ketika tindakan dan struktur saling mengandaikan sehingga konsep dan praktik sosial saling berkelindan pula (Herry-Priyono, 2016, 18). Sebagai sebuah kondisi, globalisasi sekaligus digunakan sebagai alat atau sebagai pelaku itu sendiri atau bahkan bukan keduanya sekaligus. Globalisasi adalah *enabler* yang memungkinkan, memberdayakan, serta memungkinkan keberadaan praktik sosial (Herry-Priyono, 2016, 22-23). Fasilitas ini lalu lebih cenderung mengarah ke dualitas daripada dualisme. Jika dualisme menghendaki adanya suatu hal yang dipastikan muncul mendominasi yang lain, dualitas memungkinkan beragam hal untuk muncul ke permukaan (Herry-Priyono, 2016, 7). Globalisasi bukanlah satu hal yang sudah pasti akan mereproduksi hal lain yang sama melainkan adanya kemungkinan menghasilkan beragam hal yang mungkin membentuk beragam hal yang lain pula. Dalam aspek *enabler*, globalisasi lebih dimaknai sebagai sebuah proses yang lebih dinamis dan terbuka dalam ruang dan waktu daripada hasil yang didefinisikan dalam kecenderungan yang pasti dan tertutup.

Bagaimana identitas bergerak dalam globalisasi pun lalu tidak dapat dipastikan arahnya. Hanya kemungkinan yang pasti ada dalam globalisasi, sedangkan kepastian hanya terletak pada hubungan resiprok antara pelaku dan struktur (Smith dan Riley, 2009, 137). Identitas pun memahami kemungkinan dualisme dan dualitas di dalamnya. Dualisme dalam identitas adalah tentang memahami keseluruhan yang ada dalam sebuah label. Identitas akan selalu mendefinisikan diri berbeda dari yang lain namun mencari kesamaan dalam satu lingkaran layaknya kata dasarnya dalam bahasa Latin yaitu *idem* yang berarti sama. Definisi ini tidak

hanya mendorong penguatan nilai secara internal namun juga mengeksklusi aspek lain yang tidak sejalan dengannya. Hal ini sangat wajar dilakukan dalam konteks relasi internal dan eksternal terutama ketika yang eksternal disingkirkan demi yang internal. Aspek ini rupanya juga terjadi dalam diri identitas itu sendiri karena tiap label tersebut memiliki kepastian tersendiri yang harus ditegakkan sedemikian rupa (Panggabean dan Ali-Fauzi, 2011,121). Konflik sektarian adalah akibat dari eksklusi identitas terhadap nilai lain dalam internalnya sendiri. Dualisme akan selalu mengartikan dirinya dalam definisi dan deskripsi daripada memahami yang lain dalam keberagaman makna. Ahmadiyah dan Syiah adalah korban dari dualisme dalam Islam seperti halnya aliran Protestanisme dalam Kristen atau jalan Sikh dalam Hindu.

Meskipun demikian, dualisme pun dapat mendorong toleransi sejauh itu bermanfaat untuk diri identitas itu sendiri. Ia tetap tidak memandang yang lain sebagai diri mereka sendiri atau *others* namun memahaminya sejauh terkait dengan identitas sendiri (*self*). Konteks ini tetap mengutamakan kesamaan (*sameness*) dalam persinggungan daripada perbedaan dalam keberlainan (*otherness*) (Barker, 2014, 133). Toleransi dalam dualisme didefinisikan sebagai tindakan memahami pelaku lain sejauh hal itu mampu menguatkan sistem suatu identitas. Hal ini tidak pernah meninggalkan identitas sendiri meskipun perisnggungan dengan identitas lain pasti terjadi. Toleransi yang dibentuk dalam Forum Kerukunan Umat Beragama (FKUB) adalah contoh dualitas dalam identitas. Forum ini tidak menciptakan sinkretisme agama baru namun tetap memperhatikan agama-agama yang sudah ada dengan menghargai agama yang lain pula (Mubarok, 2014, 196).

Relasi identitas dan globalisasi adalah tentang dualitas yang memungkinkan dualisme ikut terjadi pula. Giddens menyebut hal ini sebagai pencarian yang sekaligus me-lokal atau *downward re-embedding* dan meng-global atau *upward disembedding* (Herry-Priyono, 2016, 64). Globalisasi sebagai kondisi memungkinkan tiap identitas berinteraksi lebih lanjut dengan struktur atau sistem. Hal ini pun memungkinkan individu untuk bergerak lebih bebas meskipun tiap pilihan sudah terbentuk sedemikian rupa dari sistem yang ada. Struktur sesungguhnya berada memungkinkan individu untuk bergerak daripada mendiktenya,

menekannya, dan mengekangnya saja. Hal inilah yang disebut dengan strukturasi oleh Giddens yaitu relasi dualitas jauh lebih dimungkinkan untuk ada daripada sekedar realisasi dualisme terus-menerus (Herry-Priyono,2016, 7). Di sisi lain, globalisasi pun memungkinkan identitas untuk bertindak dalam dualisme daripada selalu dalam dualitas. Kekerasan pun dapat terjadi daripada selalu mengarah ke toleransi karena penguatan identitas yang disertai eksklusi atas yang lain adalah kepastian. Jenis kekerasan pun beragam mulai dari inter-identitas hingga intra-identitas layaknya toleransi yang tersebar mulai dari yang negatif hingga yang positif. Demikian pula globalisasi tidak selalu mendorong individu dan kelompoknya untuk terbuka pada setiap pihak yang bersinggungan dengannya namun dapat pula mengarah pada penghindaran dengan mencari apa yang pasti di tingkat fundamental maupun lokal dari identitas (Herry-Priyono, 2016, 64). Globalisasi dapat mendorong glokalisasi, kerukunan beragama, fundamentalisme agama, kekerasan sektarianisme, bahkan termasuk kosmopolitanisme dan terorisme.

Beragam hal terkait identitas di atas pun justru makin bermakna dalam globalisasi daripada makin terpusat dalam ketetapan definisi dan deskripsi semata. Makna tersebut masih terbatas dalam budaya tertentu namun sekaligus kaya dari berbagai perspektif lain (Barker, 2014, 132). Tiap individu dan kelompok sosial makin dimungkinkan untuk membentuk dirinya baik melalui dirinya sendiri maupun perbandingan dengan yang lain. Kemungkinan-kemungkinan dalam fasilitas terkait globalisasi memungkinkan bahasa untuk bergerak sebagai medium dalam konteks kultural daripada sekedar masalah komunikasi semata. Bahasa identitas makin dipahami dalam interpretasi yang terus-menerus terjadi antara struktur dan pelaku dalam sebuah lingkaran hermeneutis (Barker, 2014, 288). Struktur menjadi sangat sulit untuk menggenggam erat pelaku karena ia bersifat memungkinkan sedangkan pelaku pun tidak semudah itu memisahkan diri dari sistem karena ia dikonstruksi oleh aspek sosial pula (Barker, 2014, 276). Interaksi yang saling berkelindan inilah yang mencerminkan relasi antara identitas dan globalisasi daripada sekedar dualisme yang mutlak maupun dualitas yang relatif.

NARASI KEBENCIAN DALAM STIGMA IDENTITAS

Konflik sektarian di Indonesia memiliki pola yang berulang. Berangkat dari fundamentalisme, kelompok tersebut mengidentifikasi diri mereka sebagai kelompok yang ingin mengembalikan diri kepada akar ajaran, atau dengan kata lain purifikasi. Hal ini mengeksklusi kelompok mereka dari ajaran yang lain karena menganggap bahwa ajaran mereka adalah satu satunya ajaran yang benar. Hal ini yang membuat banyak kelompok lain menjadi tereksklusi, karena dianggap menyimpang dari ajaran agama.

Dalam kasus Ahmadiyah, akar peliyanan terjadi dalam bentuk pemikiran bahwa Ahmadiyah bukan muslim. Akar dari peliyanan ini berasal dari keyakinan kelompok Ahmadiyah bahwa Mirza Ghulam Ahmad, pendiri Ahmadiyah, adalah seorang nabi, sedangkan akar peliyanan terhadap kelompok Syiah adalah pandangan bahwa Ali (menantu Nabi Muhammad SAW) lebih berhak memimpin kekhalifahan Islam. Dua hal ini menjadi dasar eksklusi terhadap kedua kelompok tersebut. Eksklusi ini terjadi dalam bentuk, pertama secara hukum berupa pemidanaan berdasarkan pasal penodaan agama, kedua secara sosial yaitu pemisahan antara Sunni (*ahlu sunnah wal jamaah*) dengan Syiah dan Ahmadiyah.

Wendt melihat identitas agama dalam konflik sektarian dalam sebuah struktur kognitif, yaitu sebuah “*shared understandings, expectations, and social knowledge*” (Wendt, 1994, 389). Struktur kognitif lalu membentuk identitas aktor, caranya dengan memberikan perspektif terhadap realitas, menentukan peran sosial mereka, dan mengatur hubungan dengan aktor lain. Pemikiran fundamentalisme merupakan salah satu bentuk dari identitas ini, yaitu ingin mengembalikan hegemoni agamanya sendiri. Penelitian tidak serta merta melihat bahwa perbedaan identitas selalu bersifat konfliktual, akan tetapi ada faktor sosial dalam bentuk politisasi identitas dan kesempatan yang membuka ruang bagi terciptanya eskalasi konflik. Dalam hal ini, identitas tidak berjalan sendiri, namun dikonstruksikan melalui praktik mobilisasi massa melalui institusi agama. Dengan kata lain, konflik bisa terjadi melalui penguatan identitas melalui mobilisasi massa. Perlu dipahami bahwa identitas agama berada dalam struktur yang sifatnya inter-subjektif, yaitu didasarkan pada kesamaan interpretasi mengenai ajaran agama (Hasenclever and Rittberger, 2000, 666). Konflik

bukan tercipta akibat adanya perbedaan (*clash of civilizations*) akan tetapi muncul akibat adanya perbedaan pemahaman (*clash of interpretations*) (Hasenclever and Rittberger, 2000, 643).

Identitas membuka ruang bagi terciptanya fenomena peliyanan (*othering*), Schwalbe mendefinisikan peliyanan sebagai “...*the defining into existence of a group of people who are identifiable, from the standpoint of a group with the capacity to dominate, as inferior*” (Schwalbe, 2000, 777). Konsekuensinya adalah muncul pandangan bahwa pihak yang diliyankan berada dalam posisi ‘*morally and/or intellectually inferior*’ (Schwalbe et al., 2000, 423)”. Hal ini menunjukkan adanya dualitas dalam pembentukan narasi mengenai liyan, yaitu pihak dominan akan semakin merasa superior ketika dia meliyankan pihak lain.

Dalam kasus penyerangan terhadap kelompok Ahmadiyah di Manis Lor, Kuningan, konflik bereskalasi pasca adanya kesepakatan antara ulama lokal yang difasilitasi oleh Lembaga Pengkajian dan Penelitian Islam (LPPI) dan kesepakatan antara ulama lokal dalam MUI untuk membubarkan jemaat Ahmadiyah (Bruinessen, 2015, 78). Peliyanan terjadi dalam bentuk eksklusi dalam bentuk *hate speech* yang dikemas dalam bentuk spanduk yang bertemakan “Ahmadiyah kafir/sesat”. Pelakunya adalah organisasi massa (ormas) setempat seperti Remaja Masjid Al-Huda (RUDAL) dan Gabungan Umat Islam Indonesia (GUII) (Panggabean dan Ali-Fauzi, 2011, 30-35). Di Cikeusik, eskalasi konflik terjadi dalam bentuk provokasi yang dilakukan oleh elit politik lokal seperti Lurah dan pemuka agama melalui forum seperti pidato dan pengajian. Tema yang diangkat kurang lebih sama, yaitu dengan melihat bahwa ‘... darah anggota Jemaat Ahmadiyah halal untuk ditumpahahkan.’ (Panggabean dan Ali-Fauzi, 2011, 60). Eskalasi konflik juga terjadi melalui pengerahan massa oleh para kyai di dalam konflik Syiah Sampang, Madura. Forum seperti BASSRA digunakan sebagai alat untuk mengerahkan massa, tidak hanya dari Sampang saja, namun juga dari seluruh Pulau Madura (Panggabean dan Ali-Fauzi, 2011, 106). Narasi yang diangkat kurang lebih sama, yaitu dengan melihat bahwa Syiah adalah aliran sesat. Karena itu, penyebarannya harus segera dihentikan dengan cara apa pun.

Dari ketiga konflik yang telah dikemukakan di atas, bisa dilihat adanya kecenderungan yang sama. Pertama, konflik terjadi secara lokal

antara ormas setempat dengan komunitas yang dilyankan. Kedua, proses peliyanan terjadi dalam bentuk jargon-jargon dehumanisasi (halal darahnya) dan eksklusi dari Islam (sesat/bukan Islam). Ketiga, adanya kampanye dengan menggunakan jargon tersebut untuk menggerakkan massa. Konflik kemudian bisa termanifestasikan dalam bentuk kekerasan karena ormas tersebut melihat bahwa baik Syiah maupun Ahmadiyah bukanlah bagian dari Islam sehingga layak untuk diserang. Justifikasi lain terhadap aksi kekerasan juga muncul dengan mengonsepsikan sebagai “musuh Islam”, “mengembalikan kepada *Ahlu Sunnah wal Jamaah*”. Hal ini menunjukkan proses peliyanan. Selanjutnya, dapat disimpulkan bahwa kekerasan mendapatkan justifikasi dari narasi yang meliyankan kelompok Ahmadiyah dan Syiah. Narasi peliyanan ini tidak hanya berhenti pada jargon saja, tetapi sudah mampu memicu kekerasan dalam skala lokal.

Narasi peliyanan juga dilakukan terhadap pihak yang tidak setuju dengan kekerasan terhadap Syiah dan Ahmadiyah. Salah satunya ditujukan kepada kelompok muslim liberal, yaitu yang menyuarakan pemikiran Islam yang plural dan toleran. Kontestasi narasi identitas yang dibawa oleh kelompok liberal teredam oleh narasi pemikiran Islam yang konservatif, dan cenderung radikal (Bruinessen dalam Assyaukanie, 2013). Kontestasi peliyanan terhadap kelompok liberal oleh kelompok fundamental muncul dalam kerangka *takfiri*, yaitu dengan mengkafirkan kelompok yang mengecam kekerasan terhadap Syiah dan Ahmadiyah. Hal ini menunjukkan adanya upaya untuk melanggengkan narasi kebencian dengan mengeksklusi pihak yang tidak setuju dengan pemikiran kelompok tersebut. Dampaknya adalah kurangnya pembelaan terhadap kelompok Syiah dan Ahmadiyah dari masyarakat muslim secara umum di Indonesia karena adanya kekhawatiran terhadap pengeksklusian apabila mereka melakukan hal tersebut.

Globalisasi memungkinkan terjadinya peliyanan melalui tiga cara. Pertama, terjadinya pergeseran identitas. Dalam kasus Ahmadiyah di Manis Lor, seminar yang difasilitasi oleh LPPI mendorong terjadinya agitasi. Masuknya pemikiran baru membuat identitas Islam yang ada dikontestasikan dengan pemikiran baru yang lebih konservatif. Kedua, isu Ahmadiyah dan Syiah tidak lagi dilihat sebagai permasalahan perbedaan ajaran saja, melainkan didorong untuk

dimaknai sebagai sebuah ancaman terhadap identitas muslim yang konservatif. Hal ini bisa dilihat dari narasi yang dibangun terhadap kelompok tersebut, yang cenderung untuk melihat penyebaran ajaran akan berdampak buruk pada masyarakat. Ketiga, isu Ahmadiyah dan Syiah tidak lagi dianggap sebagai isu dalam tingkatan lokal kota atau kabupaten, melainkan jauh lebih luas. Pengerahan massa dari Jawa Barat dan Jakarta untuk menyerang masyarakat Manis Lor dan Cikeusik, serta kesepakatan ulama seluruh Madura untuk mengesklusi Syiah Sampang menunjukkan luasnya cakupan konflik sektarian ini. Singkatnya, globalisasi memungkinkan terjadinya konflik sektarian dalam tingkatan baru yang lebih luas.

Pelanggengan narasi kebencian menunjukkan kepentingan pihak dominan untuk meliyankan kelompok lain, tujuannya adalah untuk menguatkan superioritas, baik secara moral maupun intelektual seperti yang telah dikemukakan oleh Schwable (2000). Lebih jauh lagi, kekerasan ini menguatkan pandangan adanya narasi kebencian dalam bentuk dehumanisasi seperti yang termanifestasi dalam konflik di Cikeusik. Narasi ini tidak hanya berjalan linear, melainkan juga siklikal. Ini artinya antara narasi kebencian dan kekerasan menghasilkan satu sama lain, semakin besar kekerasan yang terjadi maka narasi untuk menjustifikasi akan semakin kuat, begitu juga dengan sebaliknya.

NORMALISASI REPRODUKSI KEKERASAN SEKTARIANISME INDONESIA

Narasi kebencian yang terbentuk melalui peliyanan identitas termanifestasikan dalam aksi nyata berupa kekerasan. Rangkaian narasi ini bisa dilihat sebagai sebuah proses radikalisasi. Qazi mendefinisikan radikalisasi sebagai “...*the process through which an individual change from passiveness or activism to become more revolutionary, militant or extremist, especially where there is intention towards, or support for violence.*” (2013, 2). Kekerasan bisa dilihat sebagai sarana untuk menguatkan identitas kelompok, sekaligus meliyankan kelompok lain. Hal ini kurang lebih sama dengan radikalisasi didalam tindakan terorisme, namun terdapat perbedaan mendasar yaitu radikalisasi tidak dilakukan secara diam-diam tetapi secara terbuka untuk khalayak umum. Perbedaan ini dikarenakan adanya kepentingan untuk mendapatkan dukungan dari publik dalam melakukan kekerasan, sehingga

kekerasan bisa dilegitimasi melalui narasi kebencian.

Kasus kekerasan terhadap Ahmadiyah di Manis Lor dan Cikeusik dan Kasus Syiah di Sampang merefleksikan pola radikalisisasi. Kasus tersebut menunjukkan perlunya kekerasan sebagai penegas peliyanan. Eskalasi konflik terjadi melalui proses intimidasi yang berlanjut pada konflik terbuka. Laporan Human Rights Watch (HRW) dan International Crisis Group (ICG) menunjukkan adanya serangkaian aksi kekerasan yang cukup serius dalam konflik tersebut (HRW, 2013; ICG, 2008). Kekerasan yang terjadi meliputi aksi intimidasi, baik yang terjadi secara langsung maupun melalui media komunikasi (spanduk dan baliho), penutupan tempat ibadah, diskriminasi, dan puncaknya adalah tindakan penyerangan. Kasus di Cikeusik bisa mewakili keseluruhan tindak kekerasan ini. Aksi provokasi berujung pada kerusuhan yang menewaskan tiga orang pengikut Ahmadiyah (*kompas.com*, 2011). Tidak hanya berhenti disini, ekses dari aksi kekerasan serupa menyebabkan 2.035 orang yang terusir dari tempat tinggal mereka seperti yang terjadi di Sampang (BBC Indonesia, 2013). Dirunut dari akar identitas, serangkaian aksi kekerasan ini merupakan konsekuensi dari kepentingan untuk menegaskan identitas. Kekerasan sebagai bentuk narasi di atas dimaknai bukan dalam kerangka yang definitif namun penuh makna dalam kehidupan sehari-hari tentang apa yang dihidupi dan dipahami. Jauh dari sekedar definisi dan deskripsi pemukulan hingga pembunuhan, narasi kekerasan mengandaikan adanya justifikasi kultural atas hal tersebut.

Dalam penanganan terhadap kasus kekerasan tersebut, ada tengara bahwa kekerasan tersebut cenderung untuk dilanggengkan oleh struktur politik, keamanan, dan sosial di masyarakat. Dari segi keamanan, penanganan terhadap konflik terlihat berlarut-larut, dan hanya berfokus pada penyelesaian gejala konflik tanpa mengatasi akar permasalahan. Pada kasus Syiah Sampang, pimpinan kelompok Syiah menjadi tersangka atas terjadinya konflik, dengan tuduhan menistakan agama sehingga meresahkan masyarakat (Putusan PN SAMPANG No. 69/PID.B/2012/PN.Spg Tahun 2012). Dua kasus lainnya juga tidak mendapatkan pengusutan yang menyeluruh dari pihak kepolisian, terlihat dari tidak adanya pengusutan atas pembunuhan yang terjadi. Dari aspek politik, bisa dilihat bahwa pemerintah

lepas tangan dengan melihat bahwa hal ini adalah gesekan sosial yang wajar terjadi di masyarakat. Pemerintah mengeluarkan kebijakan seperti Penerbitan Surat Keputusan Bersama (SKB) anti Ahmadiyah 2008, pemisahan kelompok yang bertikai, dan himbauan yang sifatnya retorik. Kebijakan yang cukup mengundang kontroversi adalah terbitnya SKB anti Ahmadiyah yang menunjukkan adanya kecenderungan untuk menyelesaikan masalah dengan cara menghilangkan identitas salah satu pihak. Alih – alih membela hak beribadah, pemerintah cenderung bersikap kaku dengan tidak mengakui agama kelompok Ahmadiyah. Kebijakan yang kurang lebih sama juga terlihat dalam penanganan kelompok Syiah Sampang, yaitu dengan “mencerahkan” pengungsi Syiah agar bisa kembali diterima kembali oleh masyarakat (Tempo.co, 2016). Dari segi sosial, narasi yang menentang kelompok Syiah dan Ahmadiyah berkembang secara luas di masyarakat hingga tidak sedikit masyarakat yang mendukung aksi kekerasan terhadap kelompok tersebut. Perluasan narasi muncul dari reiterasi terhadap ide-ide tersebut, tidak hanya sekedar menjadi justifikasi atas kekerasan, namun juga sebagai bentuk sudah reproduksi narasi kekerasan tersebut. Perkembangan narasi ini dapat dengan mudah dilihat dari berbagai media sosial (BBC Indonesia, 2016). Hal ini menunjukkan bahwa narasi tersebut tidak selalu berjalan secara hirarkis seperti melalui institusi agama namun narasi tersebut tersebar secara lateral di masyarakat. Akibatnya, setiap individu memiliki kemampuan untuk membuat dan menyebarkan narasi tersebut dan tidak jarang berupa narasi kebencian yang merujuk pada konflik sektarian yang berbau kekerasan.

Uraian diatas menunjukkan bahwa struktur politik, keamanan, dan sosial tidak berbuat banyak dalam mengatasi kekerasan. Tindakan ini bisa dilihat sebagai normalisasi kekerasan melalui pembiaran dan pelanggaran kekerasan. Dengan sendirinya, tindakan pembiaran membangun narasi baru yaitu kekerasan terhadap kelompok seperti Syiah dan Ahmadiyah adalah wajar. Narasi ini membuka ruang untuk terciptanya kekerasan baru akibat dari absennya kontrol dari struktur. Pewajaran terhadap kekerasan ini membalikkan interpretasi yang ada sebelumnya yaitu dengan menempatkan pihak yang ikut membela Syiah dan Ahmadiyah sebagai yang tidak wajar. Hal ini membuat masyarakat luas menjadi ragu untuk

terlibat dalam permasalahan ini dan kekerasan akan semakin dianggap wajar. Rangkaian ini bisa dilihat sebagai sebuah siklus yaitu pewajaran kekerasan akan menimbulkan kekerasan lain.

Globalisasi berperan sebagai kondisi yang memungkinkan perluasan normalisasi kekerasan ini. Kekerasan dibenarkan melalui pembentukan narasi yang sifatnya memojokkan kelompok Syiah dan Ahmadiyah. Narasi ini berjalan secara lateral dari individu ke individu lain yang difasilitasi oleh perkembangan teknologi informasi. Keterserapan teknologi informasi di masyarakat bisa dilihat sebagai indikator globalisasi. Di era sebelumnya, arus informasi terpusat pada para pemegang kekuasaan sehingga mudah untuk dikendalikan. Globalisasi mengubah kondisi ini sehingga semua pihak dapat berkontribusi di dalam arus informasi yaitu dengan menciptakan informasi, ataupun menggaungkan informasi yang sudah ada. Normalisasi kekerasan meliputi pembelaan, dukungan dan justifikasi terhadap kekerasan, pengecaman terhadap kelompok Syiah dan Ahmadiyah, serta ajakan untuk mendukung kekerasan.

POLA KEKERASAN SEKTARIANISME DI INDONESIA

Kekerasan sektarianisme di Indonesia bukan hal yang terberi melainkan terkonstruksi oleh berbagai peristiwa sebelumnya. Hal ini pun juga bukan sekedar hasil melainkan suatu titik dalam proses pelanggaran kekerasan di globalisasi. Kekerasan sektarianisme pun tidak hanya berkuat pada masalah agama dalam sifatnya yang spiritual dan kultural namun juga pada sisi sosial, politik serta ekonomi yang lebih kompleks terkait urusan orang banyak.

Siklus di atas menunjukkan bagaimana globalisasi memungkinkan adanya kekerasan sektarianisme di Indonesia. Globalisasi tidak semata-mata mengandung kepastian akan adanya toleransi sebagai hasilnya. Kekerasan pun dapat makin masif terjadi karena baik toleransi dan kekerasan bersifat inheren dan imanen dalam globalisasi. Indikasi globalisasi sebagai *enabler* dapat dilihat dari maraknya kasus kekerasan sektarian di Indonesia selama beberapa tahun ke belakang. Kekerasan ini muncul bersamaan dengan meningkatnya ketersediaan teknologi informasi oleh masyarakat Indonesia. Arus informasi semakin menguat antar masyarakat, sehingga ide-ide bisa muncul dan terserap dengan

cepat. Ide mengenai identitas agama memegang peranan penting dalam dalam konflik sektarian. Globalisasi menawarkan banyak opsi dalam identitas agama, mulai dari yang konservatif hingga yang progresif. Penulis melihat kontestasi ide ini yang mendorong siklus kekerasan di Indonesia. Pemikiran konservatif yang terlalu ekstrim mendorong pada penguatan identitas kelompok melalui berbagai cara bahkan tidak jarang melalui kekerasan.

Globalisasi sebagai *enabler* memungkinkan identitas untuk bergerak dalam dualisme melalui tindakan peliyanan hingga mengarah ke kebencian dan kekerasan. Kemungkinan ini pada dasarnya adalah dualitas dalam berbagai perbedaan proses dan hasil yang dimampukan muncul. Dualitas itu lalu dapat pula mengarah pada dualitas lain atau dualisme tergantung bagaimana aktor memaknai globalisasi sebagai struktur. Aktor dapat menyebarkan nilai-nilai kebaikan atau kebencian tergantung identitas yang bersinggungan dengan mereka. Interpretasi pun makin terbuka bahkan juga mengarah pada penguatan *self* dan penyingkiran *others*. Singkatnya, globalisasi memampukan adanya beragam kemungkinan interpretasi atas identitas termasuk toleransi maupun kekerasan itu sendiri.

Lepas dari perkara toleransi, identitas bermain pada aspek penguatan internal dengan melakukan eksklusi atas aliran lain yang dianggap tidak sejalan dengannya. Syiah dan Ahmadiyah adalah dua contoh korban eksklusi tersebut. Dualisme tersebut tidak hanya bergerak dalam konteks mengetahui perbedaan saja namun juga melihat perbedaan sebagai stigma duri dalam daging. Duri itu harus disingkirkan karena ia tidak sesuai dengan keseluruhan identitas. Duri itu adalah yang lain sebagai akses dari proses labelisasi kita dan mereka. Sisi “kita” harus terus diperkuat dengan meminggirkan “mereka” karena ada perbedaan mendasar yang tidak bisa lagi didamaikan atau diselesaikan. Pemikiran untuk memurnikan ajaran agama menjadi motif dalam penyingkiran ini dengan dalih bahwa mereka yang dianggap menyimpang harus disingkirkan untuk menjaga kemurnian ajaran agama. Proses penyingkiran itu lalu disebut peliyanan dengan perbedaan dari yang asli dan yang utuh. Liyan tersebut lalu dilabeli dengan berbagai macam stigma dalam identitas mulai dari salah, buruk, menyimpang, sesat, jahat, hingga bukan manusia sekalipun layaknya dalam dehumanisasi.



Gambar 1. Pola Siklus Kekerasan Sektarianisme di Indonesia

Dehumanisasi tersebut lalu bukan hanya sekedar konsep yang berada di angan-angan melainkan sekaligus menyentuh realitas secara langsung dalam kehidupan sehari-hari. Konsep tersebut telah menyentuh konteks dunia nyata dan menjadikannya satu persepsi bahwa liyan itu jauh berbeda dengan identitas yang asli dan harus disingkirkan. Persepsi itu lalu menjadi semacam ideologi terutama ketika segala peliyanan dilakukan “demi” kesatuan identitas. Ideologi itu terus-menerus dilanggengkan karena kesesuaiannya sudah jelas dan nyata dalam dogma dan doktrin agama. Pelanggengan itu lalu membentuk kebencian bukan hanya sekedar masalah emosi belaka melainkan juga narasi yang sudah dihidupi sehari-hari. Pada sisi ini, narasi adalah diskursus tentang agama terkait kebencian pada liyan daripada sekedar deskripsi dogma agama semata.

Narasi yang dilanjutkan itu adalah kebencian pada liyan karena yang berbeda itu dianggap telah merusak kemurnian suatu agama. Kebencian yang terus-menerus menumpuk itu lalu bercampur dengan emosi sehingga kekerasan menjadi jalan utama pelampiasan kebencian tersebut. Yang mayoritas menganggap bahwa kebencian itu tidak mungkin hilang karena aspek itu ada dalam doktrin agama. Demikian pula yang minoritas tidak dapat berbuat apa-apa karena kitab suci mengatakan

suatu hal yang berbeda dengan keyakinan mereka. Hal yang dapat dilakukan hanyalah meneruskan kebencian itu dan membawanya ke dunia nyata melalui kekerasan. Minoritas pun dianggap harus mau menerima perlakuan seperti itu karena anggapan kegigihan mereka dalam memegang teguh kesalahan dan keburukan.

Globalisasi berperan besar dalam memungkinkan perluasan narasi kebencian ini. Narasi awalnya hanya bersirkulasi didalam kelompok saja, dan terus menerus direproduksi melalui institusi keagamaan. Globalisasi memungkinkan individu untuk menyebarkan narasi ini melalui akses terhadap informasi individu menjadi aktor didalam reproduksi narasi kebencian di masyarakat luas. Individu dapat menyuarakan kebenaran sesuai dengan versi mereka sendiri, termasuk didalamnya narasi kebencian terhadap kelompok Syiah dan Ahmadiyah. Globalisasi juga memungkinkan terciptanya perlawanan terhadap narasi kebencian, akan tetapi narasi perlawanan ini juga ikut diliyankan dengan stigma yang sama dengan Syiah dan Ahmadiyah. Konsekuensinya, muncul keraguan dari masyarakat umum untuk membela kelompok Syiah dan Ahmadiyah, karena terdapat kekhawatiran akan mendapatkan stigma yang sama. Hal ini menjelaskan dominasi narasi kebencian didalam arus informasi di era globalisasi.

Kekerasan yang dilakukan mulai dari kekerasan verbal berupa ejekan dan hinaan, kekerasan sosial berupa peminggiran hingga pengasingan, kekerasan kultural berupa pembatasan diri dan doktrin kebencian ke semua orang termasuk anak-anak, hingga kekerasan fisik berupa pemukulan, pembakaran rumah, hingga pembunuhan. Semua kekerasan tersebut menemukan bentuk tindakannya dalam emosi sesaat namun menemukan akar masalahnya pada konstruksi sosial. Ketika merasa didukung oleh ajaran agama, kekerasan itu pun terus berlangsung karena pelaku telah merasa berada di jalan dan pihak yang benar.

Selanjutnya, apabila kekerasan itu gagal, maka kekerasan lain akan menyusul sebagai alternatif kekalahan itu. Jika kekerasan itu berhasil, maka hal itu yang akan menjadi alat utama penyingkiran liyan. Hingga saat ini, belum ada kekerasan yang hanya berhenti pada tingkat verbal saja. Tingkat verbal hanya tentang kata-kata yang mudah diabaikan lewat isu toleransi ataupun kebersamaan. Hal ini berbeda dengan kekerasan fisik yang sudah pasti sepihak dan benar-benar menundukkan liyan. Hal ini juga terbukti dengan berbagai kekerasan fisik di beberapa daerah di Indonesia terutama Syiah dan Ahmadiyah. Kedua aliran tersebut tidak hanya diminta untuk pindah ke Islam yang “sesungguhnya” atau pindah dari daerah tersebut namun juga dipaksa dan dipukuli oleh massa yang telah terkoordinasi sebelumnya.

Normalisasi ini juga terlihat dari pembiaran di beberapa aspek, yaitu politik, keamanan, dan sosial. pembiaran menunjukkan absennya kontrol dari struktur untuk menunjukkan bahwa kekerasan adalah hal yang salah, dengan kata lain kekerasan menjadi dibenarkan. Pelaku makin mampu bergerak di dalam struktur bukan dengan menghidupinya melainkan dengan memanfaatkannya sebagai basis justifikasi. Dari aspek politik terlihat bahwa penanganan terhadap kasus yang terjadi terkesan berlarut-larut dan ada kecenderungan untuk merepresi kelompok Syiah dan Ahmadiyah. Kebijakan seperti SKB Ahmadiyah dapat dipandang sebagai refleksi atas represi yang dialami oleh kelompok Syiah. Aspek keamanan dilihat dari ketidakmampuan aparat kepolisian dalam meredam beberapa kasus kekerasan sektarian. Konflik dipandang sebagai sebuah solusi untuk menyelesaikan masalah yang mengakar yang dampaknya pun dibiarkan terjadi tanpa campur tangan aparat

kepolisian untuk melindungi mereka yang menjadi korban. Secara sosial, pembiaran juga tercipta dalam bentuk perluasan narasi dukungan kekerasan sektarian tanpa diimbangi gerakan yang sepadan dalam menandingi narasi tersebut. Hal ini menunjukkan adanya kecenderungan untuk menganggap kekerasan terhadap kelompok Syiah dan Ahmadiyah dianggap sebagai hal yang wajar, bahkan layak untuk dilakukan.

Kekerasan sektarianisme lalu menemukan justifikasinya pula dalam penguatan identitas. Identitas selalu mencari kesamaan daripada perbedaan. Maka, yang berbeda itu boleh disingkirkan demi kemurnian identitas. Kekerasan pun menjadi salah satu upaya purifikasi identitas. Kekerasan terus dilanggengkan menjadi cara yang dipandang baik hingga lalu dianggap normal atau wajar dilakukan demi identitas tertentu. Hal itu lazim disebut normalisasi, yaitu sesuatu yang awalnya dianggap ganjil lalu setelah lama dilakukan akan menjadi kebiasaan yang terlihat wajar. Normalisasi ini pun juga bersinggungan dengan internalisasi nilai identitas sehingga setiap tindakan yang dilakukan dapat menemukan pembenarannya dengan mudah sekaligus pasti. Sisi ini penting dilakukan mengingat identitas tidak hanya sekedar terberi atau hanya sekedar ada namun juga terbentuk melalui konstruksi sosial. Hal ini pula yang nanti akan dilanjutkan dalam fase siklus selanjutnya melalui peliyanan dan narasi kebencian yang serta-merta ikut ternormalisasi melalui kekerasan terhadap liyan.

PENUTUP

Globalisasi memungkinkan pola kekerasan dalam sektarianisme di Indonesia. Pemungkinan ini disebabkan oleh globalisasi yang berperan sebagai *enabler* yang tidak hanya membentuk toleransi, namun juga konflik dalam identitas. Melalui globalisasi, identitas bergerak melalui peliyanan untuk memperkuat serta memurnikan dirinya dari berbagai aliran yang tidak sesuai dengan esensinya. Peliyanan itu lalu membentuk kebencian tentang aspek “kita” dan “mereka”. Jauh dari hanya sekedar perbedaan belaka, sisi “kita” dan “mereka” diinterpretasi sebagai manifestasi basis yang sungguh berbeda dari esensi suatu identitas. Kekerasan terhadap Syiah dan Ahmadiyah adalah contoh utama dari kekerasan ini di Indonesia. Kedua kelompok tersebut dibenci, dihina, hingga layak untuk dibunuh karena demikianlah dikatakan dalam

interpretasi agama yang dominan. Interpretasi ini makin masif dipahami dalam era globalisasi terutama ketika informasi menjadi media utama penyebarannya.

Sisi agama yang dominan tersebut menggunakan pergerakan informasi yang masif untuk membentuk narasi kebencian bukan hanya tentang penyingkiran melainkan juga pelenyapan liyan melalui narasi yang berujung pada kekerasan. Kekerasan tersebut pun juga makin dianggap perlu bahkan layak untuk dilakukan untuk memurnikan identitas agama. Pemurnian itu makin dibenarkan ketika mendapat justifikasinya dari kitab suci sebagai dogma ilahi yang tidak bisa dibantah oleh siapapun dan apapun. Normalisasi kekerasan lalu menjadi aspek penting bagi identitas bukan hanya untuk memperkuat identitas secara internal melainkan juga untuk menyingkirkan pihak lain yang tidak sesuai dengan ajaran utama agama tersebut. Identitas pun makin diperkuat dalam globalisasi bukan hanya melalui toleransi namun juga legitimasi kekerasan yang dilakukan. Oleh karena itu, wajar dikatakan bahwa identitas juga identik dengan kekerasan di era globalisasi saat ini.

PUSTAKA ACUAN

- Assyaukanie, Luthfi. 2013. 'Contemporary Developments in Indonesian Islam: Explaining the "Conservative Turn"'. *Bulletin of Indonesian Economic Studies* 49 (3): 394–95. doi:10.1080/00074918.2013.850644.
- Barker, Chris. 2014. *Kamus Kajian Budaya* (trans.). Yogyakarta: Kanisius.
- BBC Indonesia. 2013. *Mungkinkah Rekonsiliasi Di Sampang?*. http://www.bbc.com/indonesia/laporan_khusus/2013/08/130731_lapsus_syiah_sidoarjo_rekonsiliasi. diakses 10 Juni 2016.
- BBC Indonesia. 2008. *SKB Ahmadiyah Diterbitkan*. http://www.bbc.co.uk/indonesian/news/story/2008/06/080609_ahmadiyah.shtml. diakses 28 September 2016.
- BBC Indonesia. 2016. *#TrenSosial: Menelusuri Jejak Percakapan Anti-Syiah Di Dunia Maya*. http://www.bbc.com/indonesia/majalah/2016/01/151127_trensosial_antisyiah. diakses 28 September 2016.
- Bruinessen, Martin van. 2015. 'Ghazwul Fikri or Arabization? Indonesian Muslim Responses to Globalization'. In *Southeast Asian Muslims in the Era of Globalization*, edited by Ken Miichi and Omar Farouk, 61–85. Palgrave Macmillan UK.
- Elaine Pearson, 2013. *In Religion's Name: Abuses Against Religious Minorities in Indonesia*. Human Rights Watch Report.
- Hasenclever, A., and V. Rittberger. 2000. 'Does Religion Make a Difference? Theoretical Approaches to the Impact of Faith on Political Conflict'. *Millennium - Journal of International Studies* 29 (3): 641–74. doi:10.1177/03058298000290031401.
- Herry-Priyono, B. 2016. *Anthony Giddens: Suatu Pengantar*. Gramedia: Jakarta
- Kompas. 2011. *Ahmadiyah: Kenapa Kami Selalu Dipojokkan*. <http://regional.kompas.com/read/2011/02/06/18334226/Ahmadiyah.Kenapa.Kami.Selalu>. Dipojokkan. diakses 28 September 2016.
- Mahkamah Agung. 2016. *Direktori Putusan-Putusan*. <http://putusan.mahkamahagung.go.id/putusan/201e8bd93f962ea772a98474de2f74da..> diakses September 28 2016.
- Mubarak, Husni. 2014. "Memperkuat Forum kerukunan Beragama". *Dialog*, Vol. 37, No.2
- Panggabean, Rizal dan Ali-Fauzi, Ihsan. 2011. *Merawat Kebersamaan: Polisi, Kebebasan Beragama dan Perdamaian*. Yayasan Wakaf Paramadina: Jakarta.
- Schwalbe, Michael. 2000. 'The Elements of Inequality'. *Contemporary Sociology* 29 (6): 775. doi:10.2307/2654084.
- Schwalbe, Michael, Sandra Godwin, Daphne Holden, Douglas Schrock, Shealy Thompson, and Michele Wolkomir. 2000. 'Generic Processes in the Reproduction of Inequality: An Interactionist Analysis'. *Social Forces* 79 (2): 419. doi:10.2307/2675505.
- Smith, Philip dan Alexander Riley. 2004. *Cultural Theory: An Introduction*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Tempo. 2016. *Wawancara Menteri Agama Soal Syiah Di Sampang*. <https://m.tempo.co/read/news/2013/07/27/173500167/wawancara->

menteri-agama-soal-syiah-di-sampang.
diakses 28 September 2016.

United Nation Human Rights Council. 2014.
'Report of the Special Rapporteur on the
rights to freedom of peaceful assembly and
of association, Maina Kiai' Human Rights
Council.

Wendt, Alexander. 1994. 'Collective Identity
Formation and the International State.'
American Political Science Review 88 (2):
384–96. doi:10.2307/2944711.

RINGKASAN DISERTASI

DDC: 306.4

HARMONI DAN KETAHANAN KULTURAL DALAM TRADISI LISAN TYARKA DI KEPULAUAN BABAR, MALUKU BARAT DAYA¹

HARMONY AND THE CULTURAL SURVIVORSHIP OF ORAL TRADITION TYARKA IN BABAR ARCHIPELAGO, SOUTH WEST MOLLUCAS

Mariana Lewier

Universitas Pattimura, Ambon

Email: mlewier@yahoo.com

Disertasi dalam Bidang Kajian Tradisi Lisan, Program Studi Ilmu Susastra, Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya, Universitas Indonesia. Dipertahankan di Hadapan Sidang Terbuka Senat Akademik pada Hari Selasa tanggal 19 bulan Juli 2016 di Kampus Universitas Indonesia, Depok

ABSTRAK

Tulisan ini mengungkapkan harmoni dan ketahanan kultural tradisi lisan tyarka di Kepulauan Babar Maluku Barat Daya sebagai suatu warisan budaya yang dilihat dari aspek kebahasaan dan pertunjukan, serta pemertahanan dan pewarisannya. Ketahanan atau kesintasan kultural dari aspek kebahasaan diperlihatkan melalui kreativitas produksi ekspresi puitik, sedangkan aspek pertunjukan dikaji berdasarkan situasi pertunjukan dan partisipasi penonton. Pemertahanan dan pewarisan tyarka diungkap dalam kaitan dengan memori kolektif masyarakat Babar. Tulisan ini merupakan hasil penelitian bertipe kualitatif dengan menggunakan metode etnografi. Data penelitian difokuskan pada pertunjukan tyarka dari Babar Timur dan Pulau Masela dengan tetap memperhatikan data tyarka dari pulau lainnya di Kepulauan Babar. Temuan yang diperoleh dari analisis kelisanan dan ekspresi puitika menunjukkan struktur dan komposisi tyarka yang memiliki pola perulangan baku dalam pluralitas bahasa tua di Kepulauan Babar. Pluralitas bahasa tua yang digunakan dan dapat dipahami oleh masyarakat adat Maluku Barat Daya menunjukkan harmoni kehidupan yang saling berterima. Struktur tyarka menggambarkan falsafah “pohon dan ujung” yang merupakan metofora kesintasannya. Sebagai sebuah pertunjukan ritual yang diyakini kesakralannya, tradisi lisan tyarka mengalami perkembangan yang cukup signifikan setelah terbentuknya Kabupaten Maluku Barat Daya. Upaya untuk mempertahankan dan mewariskan tyarka menunjukkan sikap kepedulian yang didasari penghargaan dan penghormatan terhadap tradisi leluhur dalam kesinambungan antargenerasi. Hal ini menjadi suatu kekuatan kultural masyarakat Babar sebagai masyarakat kepulauan yang tetap menjaga kesatuan dan keterikatan secara adat.

Kata Kunci: harmoni dan ketahanan kultural, tradisi lisan, Tyarka, pewarisan

ABSTRACT

This paper had been carried out to expose the cultural survivorship of oral tradition tyarka in Babar Archipelago, South West Mollucas as a cultural heritage based on its language aspect and performance, defense, and inheritance. The endurance or cultural survivorship of the linguistic aspect is expressed through the creativity of the production of poetic expression, while the performance aspect is examined based on the situation of the performance and audience participation. The defense and inheritance of the tyarka is revealed in connection with Babar's collective memory. This paper is the result of a qualitative research using an ethnography method. The data were focused on the tyarka performance in Eastern Babar and Masela Island without neglecting the others in Babar Archipelago. By analyzing the oral and poetic expression, it was found that the structure and composition of tyarka have repeating patterns in the old language plurality in Babar Archipelago. The plurality of old languages used and understood by the indigenous people of Southwest Maluku shows a mutually acceptable harmony of life.

¹ Tulisan ini merupakan ringkasan disertasi yang berjudul “Kesintasan Tradisi Lisan Tyarka di Kepulauan Babar, Maluku Barat Daya (2016).

The structure of tyarka describes “tree and edge” philosophy which is its survival methaphore. As a ritual performances that are believed to be sacred, the oral tradition of tyarka have been developing significant after the formation of Southwest Maluku Regency. The endeavour to defend and inherit tyarka showed the concern and appreciation of the community toward their ancesor and its regeneration. This became a cultural force of the Babar community as an archipelago society that maintained unity and involvement.

Keywords: *harmony and cultural survivorship, oral tradition, Tyarka, inheritance*

PENDAHULUAN

Kepulauan Babar terletak di Kabupaten Maluku Barat Daya. Pada masa sebelum dan selama Orde Baru, Kepulauan Babar beserta pulau-pulau lainnya di Kabupaten Maluku Barat Daya termasuk dalam kategori kawasan ‘pulau-pulau terjauh’. Penyebutan masyarakat Maluku Barat Daya sebagai masyarakat ‘pulau-pulau terjauh’ atau ‘tenggara jauh’ atau ‘belakang tanah’ menurut Watloly (2010) diidentikkan dengan masyarakat tertinggal dan terbelakang. Penyebutan ini menandai letak wilayah ini yang harus ditempuh dalam perjalanan laut selama hampir seminggu dengan sarana transportasi yang minim dan keterbatasan akses komunikasi hingga saat ini. Bahkan, wilayah ini pun dapat dikategorikan sebagai wilayah yang terisolasi sebagaimana yang disebutkan oleh Nico de Jonge dan Toos van Dijk dalam buku berjudul *Forgotten Islands of Indonesia: the art and culture of Southeast Mollucas* (1995). Kondisi ini sempat membuat kepulauan ini tidak begitu dikenal oleh masyarakat Indonesia sampai akhirnya pada beberapa tahun terakhir ini mulai dikenal karena adanya rencana pembangunan Blok Masela sebagai salah satu ladang investasi tambang minyak dan gas bumi.

Secara geografis, luas Kepulauan Babar adalah 21.121,6 km² yang terdiri dari wilayah daratan seluas 2.456 km² (11,6%) dan wilayah laut seluas 18.665 km² (88,4%). Pulau yang terdapat di Kepulauan Babar berjumlah dua puluh delapan (28), tetapi hanya delapan (8) pulau yang didiami, yaitu: Pulau Babar, Pulau Wetang, Pulau Luang, Pulau Sermata, Pulau Masela, Pulau Dai, Pulau Dawelor, dan Pulau Dawera². Jumlah

² Sumber: Maluku Barat Daya dalam Angka 2014, hlm.53

penduduk yang mendiami Kepulauan Babar berdasarkan sensus tahun 2013 adalah 22.993 jiwa³. Di samping kedelapan pulau berpenghuni tersebut, masih terdapat sejumlah pulau kecil lainnya di sekitar Kepulauan Babar yang tak berpenghuni secara tetap. Kondisi geografis wilayah ini menandai suatu kekhasan karakter masyarakat kepulauan.



Peta 1 Kabupaten Maluku Barat Daya

Sumber: https://nl.wikipedia.org/wiki/Barat_Dayaeilanden#/media/File:Barat_Daya_Islands_en.png

Masyarakat Kepulauan Babar memiliki berbagai kekayaan budaya, di antaranya adalah nyanyian adat. Nyanyian di Kepulauan Babar disebut *lyar* (bahasa Letwurung/Babar Tenggara) atau *nyar/niara* (bahasa Wetan/Babar Barat) atau *nyer* (bahasa Masela). Setiap daerah di Kepulauan Babar memiliki istilah tersendiri untuk bahasa yang dinyanyikan dalam ritual adat. Misalnya, di Pulau Dawera dan Pulau Dawelor, bahasa yang digunakan disebut ‘bahasa adat tua’ sehingga disebut ‘nyanyian para leluhur’.

Salah satu nyanyian adat Babar adalah *tyarka*. Istilah *tyarka* yang digunakan dalam penelitian ini berasal dari bahasa Babar Tenggara dan bahasa-bahasa di Pulau Masela sesuai sampel lokasi penelitian. *Tyarka* dinyanyikan secara tunggal tanpa iringan alat musik dalam acara ritual adat Kepulauan Babar, seperti penyambutan tamu, penyelesaian konflik, dan perkawinan adat. Syair *tyarka* adalah penggunaan bahasa tua yang disebut juga bahasa tanah, bahasa asli, atau bahasa leluhur. Bahasa tua hanya digunakan dalam acara adat dan diyakini memiliki daya magis dan nilai

³ Data statistik dalam Maluku Barat Daya dalam Angka 2011.

kesakralan. Kosa kata yang terdapat dalam syair *tyarka* haruslah gabungan dari beberapa bahasa tua yang ada di Kepulauan Babar, bahkan dapat pula mengambil kosa kata dari bahasa tua di wilayah pulau-pulau sekitar Babar. Namun, saat ini tidak banyak lagi orang yang mampu berbahasa tua dan mampu mengubah *tyarka* berdasarkan aturan pluralitas bahasa tua. Kondisi ini terdapat di hampir semua desa di wilayah Kepulauan Babar.

Berkaitan dengan kreativitas dalam proses penciptaan dan pertunjukan *tyarka*, maka kekuatan memori kolektif menjadi salah satu hal lainnya yang menarik diperhatikan dalam penelitian ini. Seorang pelantun *tyarka* akan mencipta bentuk yang baru dengan tetap mengingat pola atau aturan penyusunannya yang mengikuti konvensi serta menggunakan ungkapan yang mereflesikan pengalaman kolektif. Oleh karena itu, berbicara tentang memori dalam tradisi lisan tidak dapat dilepaskan dari komunitas, kekhasan tradisi dan konvensi budaya masyarakatnya, serta kedudukan tradisi lisan tersebut dalam komunitas. Kekhasan penggunaan bahasa dalam *tyarka* yang berhubungan ekspresi puitik *tyarka* sebagai wacana kebudayaan lisan dapat ditinjau dalam kaitannya dengan kekuatan kultural masyarakat Babar.

Istilah ketahanan yang digunakan dalam tulisan ini sejalan dengan istilah kesintasan (*survival*). Kesintasan berasal dari akar kata ‘sintas’⁴ yang menunjuk pada makna keberlangsungan atau upaya untuk terus bertahan hidup. Daya tahan *tyarka* merujuk pada pertanyaan bagaimanakah daya kreasi para penyanyi *tyarka* tetap bertahan hingga saat ini dan diwariskan kepada generasi berikutnya. Kesintasan *tyarka* juga dihadapkan dengan kondisi geografis masyarakat kepulauan sehingga hubungan kekerabatan dalam ikatan budaya dan ikatan sejarah menjadi kekuatan

⁴ Kata “sintas” berpadanan dengan istilah *survive* yang dipakai dalam komunikasi evolusi makhluk. Pemakaian kata ‘sintas’ biasanya merujuk pada bidang kesehatan dan biologi. Salah satu contoh yang dapat disebutkan ialah dalam khazanah kepustakaan biologi dalam bahasa Indonesia terdapat tulisan Dr. Boen S. Oemarjati (2006) yang antara lain berbunyi: “Dari segi keberlanjutan, keanekaragaman justru merupakan sumber ketersintasan (*survivability*), yang kemudian menjadi dasar kesintasan (*survivorship*), serta akan menandai sintasan (*survival*) dan penyintasnya (*survivor*)”. Jadi, dilihat dari pengertiannya, kata *sintas* memiliki kaitan erat dengan kata *vitalitas* yang memiliki arti ‘kemampuan untuk bertahan hidup; daya hidup (nomina).

sekaligus tantangan yang besar dalam proses pewarisannya.

Dapat dikatakan bahwa tradisi lisan *tyarka* berada pada suatu situasi yang memengaruhi eksistensinya. Pertunjukan *tyarka* yang digelar dalam ritual adat menandai fungsi *tyarka* yang masih diakui dalam komunitasnya. Namun, penguasaan bahasa tua atau bahasa tanah sebagai media utama *tyarka* yang semakin sedikit penuturnya menjadi salah satu tantangan terhadap kesintasan atau ketahanan *tyarka*, khususnya dalam hal penciptaan dan pertunjukan *tyarka*.

Kepulauan Babar dalam Beberapa Sorotan Penelitian Terdahulu

Kajian terhadap komunitas dan kebudayaan di wilayah Kepulauan Babar belum banyak mendapat perhatian, terutama mengenai tradisinya. Beberapa tulisan para ahli dari Barat yang menyinggung nyanyian adat Babar, khususnya *tyarka* adalah Toos van Dijk (2000) dan Aone van Engelenhoven (2010, 2013). James Fox (1986) yang meneliti tentang bahasa puitik lisan di Pulau Roti dapat dijadikan sebagai salah satu pembanding di antara beberapa hasil penelitian di kawasan Indonesia bagian Timur, sedangkan tulisan Salenus (2013) menjadi tinjauan pustaka yang berharga karena secara khusus menyoroti tentang nyanyian adat di salah satu desa di Kepulauan Babar.

Toos van Dijk menulis buku berjudul *Gouden Eiland in de Bandazee: Socio-kosmische ideeën op Marsela, Maluku Tenggara, Indonesië* (2000). Buku ini merupakan hasil penelitian Toos van Dijk yang mengambil lokasi penelitian di Pulau Masela yang adalah salah satu pulau di wilayah Kepulauan Babar. Penelitiannya berfokus pada kehidupan sosio-kosmik masyarakat Masela dari perspektif ilmu yang ditekuninya, yakni antropologi. Dalam tulisannya, Toos van Dijk juga menyinggung tentang *tyarka* sebagai nyanyian adat yang sakral dan jika tidak ditaati akan terkena sanksi adat, yakni berakibat pada kematian. Pembahasan mengenai aspek ekspresi puitik atau kaidah puitik dari tradisi lisan *tyarka* belum disinggung dalam buku ini.

Aone van Engelenhoven (2010, 144) menyatakan bahwa tradisi bernyanyi merupakan salah satu ciri khas tradisi lisan di Maluku Barat Daya. *Singing takes place at major ceremonies like weddings and funerals in the entire regency*. Tulisannya secara khusus

membicarakan *lirasniara*, yaitu suatu bentuk bahasa yang dinyanyikan. Lirasniara termasuk dalam bahasa sastra di Leti yang memiliki ciri paralelisme leksikal. Dalam tulisan lainnya, Aone van Engelenhoven dan Mariana Lewier (2013) menunjukkan bagaimana komposisi dan pertunjukan *lirasniara* (Leti) dan *tyarka* (Babar Timur) sebagai *sung memories* (kenangan yang dinyanyikan). Bahasa yang digunakan untuk menyanyi sebagian besar menjadi varian ritual berbicara normal, dan lagu-lagu seperti *lirasniara* dan *tyarka* akan digunakan untuk masyarakat tutur sendiri dan tidak akan dimengerti oleh orang luar. Disebut kenangan yang dinyanyikan karena kedua jenis lagu berisi kenangan kolektif komunitas mereka sesuai dengan konteks dan fungsi pertunjukan menyanyi.

Tradisi Lisan, Pewarisan, Formula, dan Ekspresi Puitik

Simatupang (2013, 12-13) menegaskan bahwa tidak ada tradisi yang tidak mengalami perubahan sepanjang aktivitas manusia juga mengalami perubahan dalam perilaku dan pandangan. Tradisi bukanlah sesuatu yang statis melainkan dinamis. Demikian pula tradisi lisan mengalami proses berkelanjutan antargenerasi. Hal ini sebagaimana telah dikemukakan sebelumnya oleh Roger Tol dan Pudentia (1995, 12), yakni tradisi lisan mencakup berbagai pengetahuan dan adat kebiasaan yang secara turun-temurun disampaikan secara lisan. Tradisi lisan tidak terbatas pada dongeng, mitos, atau legenda.

Vansina (1985) menyatakan bahwa tradisi lisan adalah salah satu sumber sejarah yang dituturkan dari generasi ke generasi. Tradisi lisan tidak seluruhnya mengenai masa lalu atau yang hanya berbentuk naratif, tetapi dapat juga berbentuk lainnya, seperti pernyataan-pernyataan lisan dan lagu.

Pendapat beberapa pakar di atas menyangkut tradisi dan tradisi lisan mengacu pada satu aspek yang penting, yaitu proses pewarisan. Pentingnya pewarisan menunjukkan bagaimana kehadiran suatu tradisi berterima dan seberapa besar manfaat atau kegunaan yang dirasakan komunitasnya.

Pewarisan tradisi lisan berlangsung di antara situasi kelisanan dan keberaksaraan. Walter J. Ong dalam bukunya yang berjudul *Orality and Literacy: the Technologizing of the Word* (1982, 2013) menyatakan bahwa kelisanan primer (*primary orality*) dilekatkan khusus pada orang

yang sama sekali tidak mengenal aksara. Situasi ini terjadi pula pada masyarakat Babar -seperti juga masyarakat Maluku pada umumnya- yang sejak mulanya menganut budaya lisan karena tidak memiliki aksara sendiri.

Pikiran penutur dalam tradisi lisan harus terstruktur dalam bentuk formula agar lebih mudah diingat. Pikiran yang tidak terstruktur dalam bentuk formula tidak akan dengan mudah dapat diingat dan dengan demikian tidak dapat dirujuk kembali. Usaha mengingat dirumuskan oleh Ong sebagai "*think memorable thoughts*" atau dengan kata lain menstrukturkan pikiran dalam formula. Sweeney (2011, 7-8) juga menekankan tentang kaitan antara komponen lisan dan tertulis. Keduanya tidak dapat dan tidak seharusnya dibedakan kehadiran dan komposisinya. Artinya, perlu diperhatikan bagaimana proses penciptaan, penyampaian, dan juga penerimaan.

Pembahasan mengenai penciptaan kelisanan berkaitan dengan formula ditunjukkan oleh Albert B. Lord, tokoh perintis Teori Formulaik Lisan dalam bukunya *The Singer of Tales* (2000, edisi kedua). Formula berkaitan erat dengan sistem formulaik dan tema. Foley (1981, 396) menyatakan bahwa sistem formulaik adalah sekelompok baris yang mengikuti pola-pola dasar ritme dan sintaksis yang sama, dan mempunyai sekurang-kurangnya satu unsur semantik pokok yang bersamaan. Tema mengalami perkembangan secara kontinyu dalam pikiran pencerita penyanyi dan bisa diambil dari kejadian atau peristiwa yang benar-benar terjadi atau hanya berupa khayalan, mite, legenda, dan dongeng.

Puitika dalam *tyarka* dilihat pada penggubahan syair dan pertunjukannya. Syair dalam *tyarka* oleh komunitas penuturnya dapat disejajarkan dengan bentuk puisi karena diciptakan dengan banyak penggunaan bahasa kiasan atau dalam istilah penuturnya disebut 'andaian'. Selain itu, komposisi yang disesuaikan dengan melodi saat dinyanyikan membentuk rima dan paralelisme.

Istilah "puitika" yang saya gunakan dalam penelitian ini mengacu pada pemikiran kebahasaan Roman Jakobson (1986-1982). Menurut Jakobson (1960[1987], 63-68), puitika bertujuan menemukan ciri-ciri utama atau struktur khas dari seni verbal (*verbal art*), yang membedakannya dari ungkap-verbal lainnya. Tradisi pemikiran kebahasaan Jakobson, khususnya tentang istilah puitika, dikenal sebagai bagian dari teori yang menengahkan fungsi-

fungsi bahasa dalam komunikasi lisan. Ada enam faktor yang terlibat dalam komunikasi lisan, yaitu pengirim, penerima, hal yang dibicarakan (konteks), pesan, kode, dan kontak. Kadarisman (1999, 2010, 2015) mengembangkan konsep puitika Jakobson dengan melihat puitika Jawa pada narasi perkawinan adat Jawa dan rima anak-anak sebagai pentas sastra, menyebutkan bahwa teori puitika warisan Jakobson terdiri dari dua hal yang penting, yaitu (a) prinsip keseimbangan dan kekuatan analisis struktural, dan (b) upaya menyibak misteri makna puitis.

Tradisi Lisan *Tyarka* dalam Masyarakat Adat Babar

Masyarakat di Kepulauan Babar umumnya mengenal dua pembagian wilayah adat, yaitu wilayah adat *wuwuli louli/wuwlu lawlye* dan wilayah adat *ilwiar wadmier/ilwyar wakmyer*⁵. Hubungan kekerabatan antara kedua wilayah adat tersebut sudah terbentuk sejak zaman para leluhur sehingga tetap dijaga dan dipelihara. Mereka memiliki struktur alam gaib tersendiri yang terdapat dalam alam pikiran mereka. Menurut Romuty (1967, 18), struktur alam gaib masyarakat pulau-pulau Babar terdiri dari lingkungan (1) alam dewa-dewa, (2) lingkungan roh-roh orang mati, (3) lingkungan roh-roh halus, dan (4) kekuatan-kekuatan gaib. Lingkungan alam dewa-dewa itu terdiri dari (1) *Upler* yang berarti Moyang (dewa) Matahari, (2) *Lor Wol*, yakni Dewa Dwi Tunggal “Matahari-Bulan”, dan (3) *Wuli* dan *Lojtien*, yaitu Dewa-dewa Binatang yang biasa disebut dalam lagu-lagu daerah. Hal ini menunjukkan bahwa orang Babar memiliki kepercayaan mula-mula atau kepercayaan asli yang mereka nyatakan sebagai agama leluhur, yaitu kepercayaan yang dijalankan oleh leluhur atau nenek moyang mereka.

Menurut Watloly, (2012, 75-76), semua pulau di wilayah Kepulauan Babar memiliki keterkaitan dalam suatu tatanan teritori adat, baik secara historis maupun secara sosial kultural, khususnya dengan pulau induknya, misalnya Pulau Luang dan Pulau Babar. Realitas adat yang tampak dalam wilayah kepulauan Babar menciptakan suatu keterbukaan sekaligus keterikatan yang kokoh. Keterbukaan dalam hal saling menerima perbedaan antarwilayah, antara pulau yang

⁵ Pengucapan *wuwuli louli* dan *ilwiar wadmier* berdasarkan bahasa di Babar barat, Wetang, dan Luang Sermata, sedangkan pengucapan *ilwyer wakmyer* mengikuti pengucapan bahasa di Babar Timur dan Pulau Masela.

satu dengan pulau yang lain, bahasa yang satu dengan bahasa yang lain. Keterikatan dalam hal memegang teguh amanat para leluhur untuk menjaga kesatuan adat di Babar. Keterikatan secara adat juga tercermin lewat beragam versi mitos *Upa Rui* menceritakan kisah pengrusakan pulau-pulau di Kepulauan Babar dan beberapa pulau lainnya di wilayah Maluku Barat Daya.

Mite *Upa Rui* memiliki kaitan dengan sejarah pembentukan *pela* pada masyarakat adat *Ilwyar Wakmyer*. Istilah *pela* dikenal oleh masyarakat Maluku pada umumnya. Menurut Colley (1987), *pela* adalah ikatan persahabatan atau persaudaraan yang dilembagakan antara seluruh penduduk pribumi dari dua desa atau lebih. Ikatan tersebut telah ditetapkan oleh para leluhur dalam keadaan yang khusus dan menyertakan hak-hak serta kewajiban-kewajiban tertentu bagi pihak-pihak yang ada di dalamnya. *Pela* dikenal juga di Kepulauan Babar dengan sebutan ‘*eri tarj*’ atau ‘*eri darj*’. Untuk menyatakan adanya hubungan antara dua kampung, misalnya dikatakan ‘*ery wyeni*’ atau ‘*ery wyali*’ atau *eritwanseyel*. Kata-kata yang ditambahkan pada kata ‘*erj*’ (*pela*) menunjukkan ‘hubungan’ atau ‘kawan’ yang juga dibahasakan dengan ‘*alloy*’ atau ‘*yera*’. Cerita yang berhubungan dengan sejarah pembentukan *pela* di Babar akan diyakini kebenarannya jika ada nyanyiannya, salah satunya adalah *tyarka*. Jadi, sejak awal, *tyarka* telah mendapat kedudukan sebagai nyanyian adat tertinggi di Kepulauan Babar.

Dalam kedudukan sebagai nyanyian adat tertinggi di antara nyanyian-nyanyian adat lainnya, *tyarka* dinyatakan juga sebagai nyanyian kebesaran adat. *Tyarka* dinyanyikan secara perorangan, tanpa iringan musik, dan memiliki melodi dasar. Media penyampaian *tyarka* adalah bahasa tanah yang plural dari percampuran bahasa-bahasa tanah di Babar, bahkan juga dari bahasa tanah di wilayah Maluku Barat Daya lainnya. Misalnya, *tyarka* dari Pulau Masela ketika dinyanyikan di Pulau Wetang dapat dipahami, khususnya oleh para tetua adat dan orang-orang yang mengetahui bahasa tanah Babar. Tradisi ini selalu dilaksanakan pada awal rangkaian upacara atau prosesi adat yang menandakan bahwa *tyarka* menjadi semacam pembuka jalan atau pengukuhan atas pelaksanaan suatu peristiwa adat.

Isi *tyarka* dapat berupa doa adat dan pantun adat. *Tyarka* dinyatakan sebagai doa adat karena

pemujaan yang sangat sakral⁶. Berdasarkan beberapa informasi seputar arti kata *tyarka* tersebut di atas, maka dapat dinyatakan bahwa *tyarka* ialah nyanyian adat yang kedudukannya tertinggi di antara nyanyian-nyanyian adat Babar, bernilai sakral karena mengandung makna yang dalam dan diyakini memiliki kekuatan magis, serta dinyanyikan oleh orang tertentu saja.

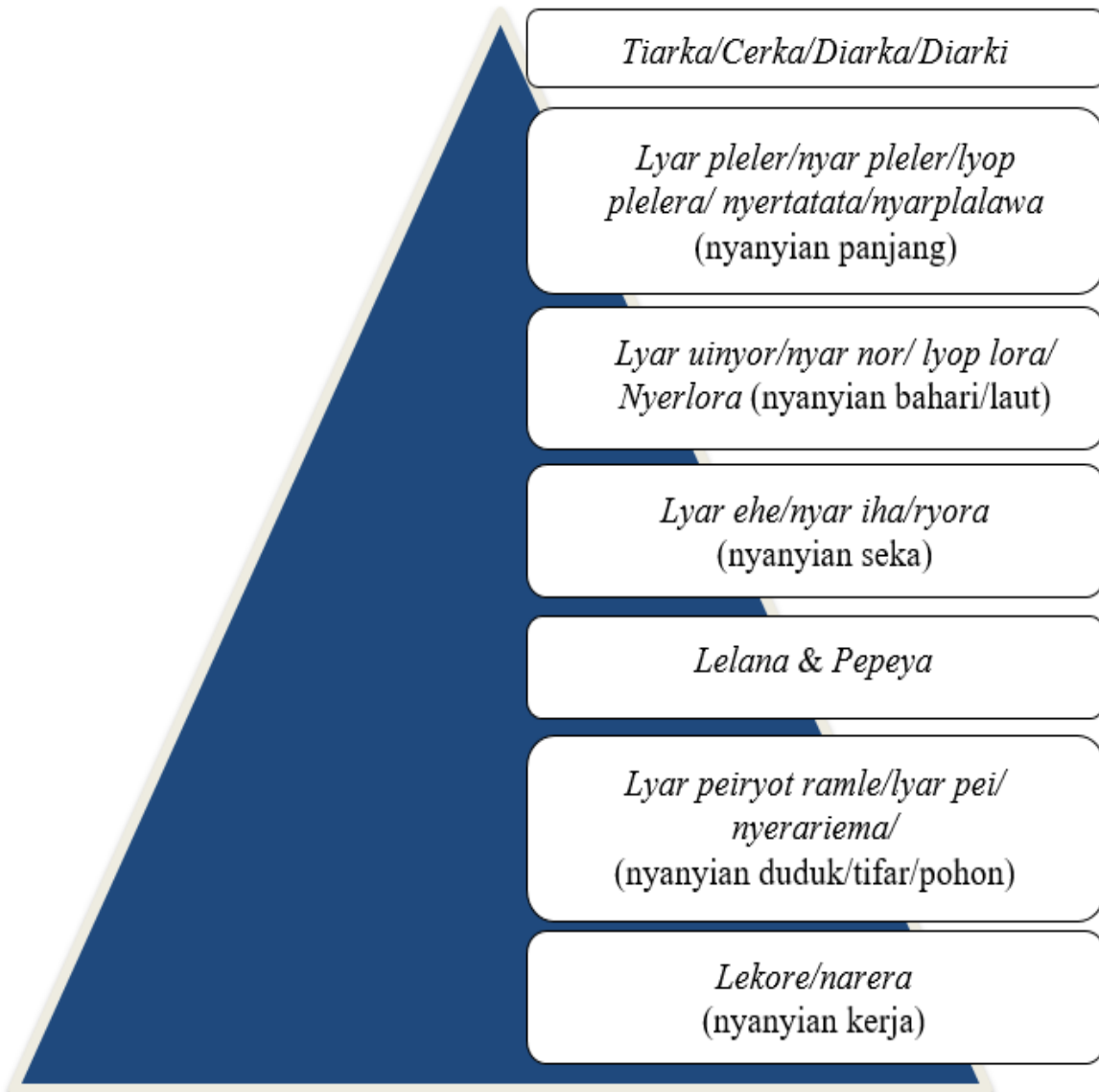
Nyanyian adat di Babar juga dapat dibedakan atas nyanyian yang dinyanyikan secara personal dan secara kolektif. *Tyarka*, nyanyian panjang, nyanyian bahari, dan nyanyian duduk dinyanyikan secara personal atau oleh satu orang saja, sedangkan nyanyian tari *seka*, *lelana*, dan

⁶ Komunikasi personal pada November 2012 dan April 2016.

lekore/narera dinyanyikan secara kolektif atau berkelompok. Hingga saat ini, semua bentuk nyanyian adat Kepulauan Babar sebagaimana terdapat dalam Bagan 1, masih dapat dijumpai, kecuali *lekore/narera* yang semakin jarang terdengar lagi dinyanyikan secara kolektif.

Harmoni dan Ketahanan Kultural dalam *Tyarka*

Orang Babar meyakini bahwa tradisi lisan *tyarka* sudah ada sejak zaman leluhur mereka dan diwariskan turun temurun. Oleh karena itu, jika ditanyakan sejak kapan orang Babar ber-*tyarka*? Mereka tidak dapat menjawabnya dengan pasti. Mereka hanya dapat mengatakan, “Kami sudah mendengar dan mengetahui tentang *tyarka* ada



Bagan 1. Nyanyian Adat di Kepulauan Babar

sejak *tete nene moyang* (leluhur) kami ada. Dari merekalah kami mewarisi *tyarka*.” Jawaban ini menandai pewarisan secara lisan sehingga membuat memori kolektif (*collective memory*) pemilik tradisi pun sulit untuk melacak secara pasti sejarah asal mula diciptakannya *tyarka*. Bahkan ada anggapan bahwa *tyarka* sudah ada sejak orang mulai mendiami tanah Babar.

Tradisi lisan *tyarka* yang tetap sintas dalam kehidupan masyarakat Babar dapat ditelusuri dengan melihat kreativitas dalam produksi ekspresi puitiknya. Kreativitas para pencipta dan penyanyi *tyarka* memiliki peran penting dalam keberlangsungan tradisi lisan ini. Namun, analisis terhadap syair *tyarka* yang menunjukkan ekspresi puitik *tyarka* tidak berhenti pada penciptaan, pertunjukan, serta pembahasan struktur dan komposisinya, tetapi dipadukan dengan pemaknaan yang mengungkap khasanah budaya Babar sebagai penerapan konsep etnopuitika.

Tyarka sebagai nyanyian adat tanpa iringan musik menghendaki kemampuan para pencipta dan penyanyi untuk menyesuaikan antara melodi dan syair lagu. Selanjutnya, kemampuan mengubah secara spontan sesuai konteks peristiwa pada saat pertunjukan berlangsung juga dibutuhkan oleh penyanyi *tyarka*. Kedudukan secara adat juga diperhitungkan untuk seorang penyanyi *tyarka*, khususnya *tyarka* pusaka. Penyanyi *tyarka* harus mengetahui tingkatan kehalusan bahasa. Untuk keperluan ini, seorang penyanyi *tyarka* dari Pulau Masela dapat mengambil kosa kata yang lebih halus dari bahasa tanah dari Pulau Wetang atau Pulau Luang yang sama artinya sebagaimana dapat dilihat dalam salah satu contoh *tyarka* berikut ini.

Tyarka Penyelesaian Konflik

Rueruro yane moruri (Babar Barat; Babar Timur/Masela)

Umene yane siswek (Pulau Dawelor)

Mkiane lire ul Ray (Seluruh Babar)

Uotye ulye Lir Ray (Bahasa Babar Tenggara/Letwuring)

Rayo nemetetety

Rune kolye namileteter

Terjemahan interpretatif

Janganlah emosi dan

janganlah marah-marah

Tapi peganglah Firman Tuhan

kita tinggal satu lingkungan

Kita hidup bersama-sama

(Sumber: salinan catatan Bapak Eferthardus Untayana)

Pluralitas bahasa dalam *tyarka* dapat berupa percampuran dua bahasa atau lebih serta terdapat juga kosa kata yang dipakai dalam semua bahasa tanah di Kepulauan Babar. Konvensi ini menandai suatu ikatan kebersamaan dan harmoni yang saling menghargai satu sama lainnya. Pemilihan kosa kata dalam *tyarka* berkaitan dengan penguasaan melodi. Oleh karena itu, sejak awal mulanya hanya orang-orang tertentu saja yang dapat menyanyikan atau dianggap layak menyanyikan *tyarka* atau dalam pernyataan para narasumber disebut ‘pilih-pilih orang’. Artinya, hanya orang tertentu saja yang boleh menyanyikannya *tyarka* dengan penguasaan melodi dan penempatan kata yang sesuai.

Kriteria bagus atau tidak bagus untuk lantunan nyanyian *tyarka* menunjukkan estetika khas orang Babar terhadap tradisi lisannya. Menurut para narasumber, seorang penyanyi *tyarka* dianggap bagus jika dapat menyanyikan satu frasa tanpa menarik nafas atau ‘harus bisa tahan nafas’. Selain itu, dinyatakan pula bahwa semakin tinggi nadanya maka semakin bagus. Suara penyanyi yang semakin menghilang seperti alunan ombak atau angin yang semakin halus dan sayup di ujung baris ucapan itulah yang dikatakan ‘bagus’. Masyarakat kepulauan memiliki kedekatan dengan alam laut. Keindahan alam laut diselaraskan dalam seni tradisi mereka.

Seorang penyanyi *tyarka* tidak boleh dalam keadaan marah ketika sedang menyanyikan *tyarka* melainkan harus dalam keadaan hati yang damai. Pengertian ‘hati yang damai’ menurut para narasumber berarti hati yang tenang dan bersih. Sebab, *tyarka* dinyanyikan untuk menciptakan suasana yang damai, harmonis, dan menjadi alat untuk menyampaikan pesan-pesan kehidupan.

Dalam nyanyian adat *tyarka* dikenal istilah ‘pohon’ dan ‘ujung’. Kedua istilah ini disebutkan oleh para narasumber sebagai alat pengingat (*mnemonic devices*) yang membantu si penyanyi mengurutkan bagian awal, tengah dan akhir

nyanyian. Larik pertama dan kedua *tyarka* disebut ‘pohon’ Larik-larik selanjutnya disebut ‘ujung’. Ketika penyanyi mengulang larik pertama dan larik kedua (pohon) maka akan menandai akhir dari suatu nyanyian *tyarka*.

Berikut ini disajikan salah satu contoh *tyarka* empat larik dalam rangka penyambutan tamu oleh Bapak Josafat Unitly dari Desa Wakpapapi⁷:

Pa lililyo inu patasiwa } pohon
Myamayo amo Ilikyo }
myoktitimyo liwyolilikyo }
myopowklawyer tarye wakmyer } ujung

Pa lililyo inu patasiwa/ myamayo amo Ilikyo
 (pohon)

Terjemahan interpretatif

Selamat datang kami ucapkan kepada para tamu dari Ambon

Selamat datang Bapak Ibu di Kampung Wakpapapi

Selamat datang di kampung kami di Babar Timur

Kami semua berkumpul di sini menyambut kedatangan bapak ibu.

Menurut para narasumber, istilah pohon dalam *tyarka* menunjuk pada peristiwa yang berlangsung. Berdasarkan pohon, akan diketahui konteks pertunjukan atau peristiwa apa yang terjadi, misalnya penyambutan, tuturan sejarah, atau penyelesaian konflik. Jadi sifatnya sebagai pengantar yang ditegaskan kembali pada bagian akhir. Sementara itu, ujung yang merupakan maksud atau isi *tyarka*. Beberapa narasumber menegaskan bahwa *tyarka* umumnya berujung doa kepada *Wulyo* (Tuhan), khususnya dilihat pada jenis *tyarka* penyambutan tamu dan *tyarka* doa.

Penyebutan pohon dan ujung dapat dilihat sebagai metafora kesintasan *tyarka*. Pohon diibaratkan sebagai bangunan yang kokoh yang tetap berdiri teguh dari awal sampai akhir, terlihat dari pola pengulangan pohon pada bagian awal dan akhir. Sementara itu, ujung-ujungnya melambangkan apa yang ingin dihasilkan atau

dicapai, yaitu nilai-nilai kehidupan yang baik. Dengan demikian, metafora pohon dan ujung dapat dimaknai sebagai kekuatan dan keteguhan *tyarka* sebagai nyanyian adat tertinggi yang membuatnya tetap berdiri kokoh dan tegak untuk menghasilkan sesuatu bernilai baik dan berguna dalam kehidupan komunitasnya. Hal ini dapat dirujuk sebagai suatu falsafah kehidupan orang Babar yang berusaha menegakkan nilai-nilai kehidupan yang baik dan menjamin kelangsungan hidup bersama.

Struktur syair *tyarka* dikemas dalam susunan larik yang jika dinyanyikan akan membentuk suatu larik baru yang merupakan paduan dua larik. Struktur *tyarka* mengikuti pola pohon dan ujung sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya. Ada pola perulangan tertentu yang diikuti hingga saat ini dan menjadi alat pengingat bagi setiap pencipta dan penyanyi *tyarka*. Misalnya, *tyarka* empat larik akan memiliki komposisi: 1-1/2-2, 1-3/2-4, (1-2). Komposisi ini menjadikan *tyarka* yang tadinya hanya tercatat empat larik berkembang menjadi larik-larik yang panjang dengan teknik pengulangan yang sama. Pola perulangan ini menjadi formula yang membentuk komposisi *tyarka* dengan memanfaatkan poros sintagmatik dan pardigmatik dalam memilih kosa kata yang tepat. Dapat disimpulkan pula bahwa pola ini merupakan suatu keunikan tersendiri dari *tyarka*.

Menelisik perkembangan *tyarka* dari waktu ke waktu, saya menemukan dua tulisan yang dapat dijadikan sumber untuk menguraikan *tyarka* pada masa prapemekaran Kabupaten Maluku Barat Daya. *Pertama*, hasil penelitian Romuty (1967) yang berjudul “Arti dan Fungsi Pela di Ilwjar Wakmjer (Pulau-Pulau Babar)” menjelaskan bahwa *tyarka* atau *cerka* (menurut ucapan dalam bahasa Tela) juga dipakai dalam ritual adat Pela.

Sumber kedua dari buku Toos van Dijk (2000) yang menjelaskan peristiwa tanding *tyarka* antara Raja Leray dan Raja Serili untuk membuktikan siapa tuan tanah sesungguhnya ketika ditanya oleh Kapten Kapal dari Portugis yang singgah ke Pulau Masela kala itu (van Dijk, 2000, 111). Tulisan ini memperkuat fungsi *tyarka* secara adat yang memiliki sanksi adat jika disalahgunakan. Artinya, jika tidak ditaati atau dihormati akan berakibat pada kematian.

Selain itu, disebutkan juga suatu bagian *tyarka*, lagu yang dinyanyikan dalam kasus perzinahan untuk tujuan “angkat nama”, agar nama baik pihak yang telah disakiti dapat

⁷ Wawancara pada tanggal 29 Maret 2014

dipulihkan (van Dijk, 2000, 318). Adapun syair *tyarka* tersebut adalah sebagai berikut:

Iteruk sulyo kota ity, Kita menjunjung satu kata
lekwu lekwu yanwe leke di mana pun kita pergi
iteruk twawennanni. kita memikul/memakai satu
nama

Terjemahan interpretatif

Bahwa nama kami tetap tinggi
di mana pun kita pergi
hanya disebut nama kami

Tyarka di atas dinyanyikan dalam konteks signifikansi barang mahar sebagai hukuman dalam tradisi adat perkawinan di Desa Marsela, Pulau Masela. Lewat *tyarka* seseorang secara adat akan diterima kembali karena sudah dipulihkan atau dibersihkan nama baiknya dari tindakan yang cemar. Pengakuan bahwa 'kita menjunjung satu kata' dan 'kita menjunjung satu nama' lewat ungkapan *iteruk sulyo kota ity/ iteruk twawennanni* mengisyaratkan persatuan dan keutuhan yang telah dberakar dalam sejarah kekerabatan para leluhur. Semangat ini melandasi penerimaan kembali dan sikap memaafkan terhadap seseorang yang telah melakukan kesalahan.

Dua data pertunjukan yang dilaksanakan di Ambon juga dapat disebutkan dalam masa prapemekaran kabupaten ini untuk melihat keberadaan *tyarka*. *Pertama*, pertunjukan *tyarka* dalam acara resepsi perkawinan di Gedung Balai Oikumene Ambon pada 28 Desember 2014. Pertunjukan kedua ialah penampilan Bapak Yafet Untayana dalam Acara Pagelaran Seni Budaya Letwurung di Ambon pada 6 November 2006 di Gedung Teater Tertutup Taman Budaya Provinsi Maluku.

Pascapemekaran wilayah menjadi Kabupaten Maluku Barat Daya pada tahun 2008, tonggak vitalitas *tyarka* dimulai dengan diselenggarakannya Festival Budaya se-Pulau Masela pada tahun 2010 oleh Balai Pengkajian Nilai Sejarah dan Tradisional Ambon. Penyelenggaraan festival setiap dua tahun sekali ini menarik perhatian dan memicu semangat untuk melestarikan kebudayaan Masela sebagai bagian dari kebudayaan Babar, yang salah satunya adalah *tyarka*. Sampai saat ini, festival semacam ini telah dilaksanakan tiga kali, yaitu pada tahun 2008, 2010, 2012, dan 2014.

Momentum bersejarah yang semakin menguatkan kesintasan *tyarka* dalam masa pascapemekaran kabupaten ini ialah dengan ditetapkannya *tyarka* sebagai salah satu Warisan Budaya Takbenda Indonesia berdasarkan SK Menteri No.270/P/2014 sebagai Sertifikat Penetapan Warisan Budaya Takbenda Indonesia dari Provinsi Maluku.

Semakin berkurangnya pelantun *tyarka* karena semakin sedikitnya orang yang menguasai bahasa tanah dengan tuntutan variasi diksi dan kata-kata yang arkais menerbitkan berbagai upaya pewarisan *tyarka*. Pola pewarisan *tyarka* yang terjadi di masyarakat Babar dapat dibedakan atas dua, yaitu: pola pewarisan secara vertikal dan pola pewarisan secara horizontal (lihat Hutomo, 1991, 7 dan Sudikan, 2001, 22).

Kedua pola pewarisan, baik vertikal maupun horizontal, tidak saja meliputi hal kecakapan atau kemampuan mencipta dan menyanyikan *tyarka*. Artinya proses pewarisan juga adalah proses pemindahan pengetahuan akan aspek kebahasaan dan nilai-nilai kehidupan yang menjadi kekuatan kekuatan kultural masyarakat Babar. Dengan demikian, proses pemaknaan tradisi akan terus berlangsung dari generasi ke generasi sekaligus menjaga dan menjamin kesintasan *tyarka*.

PENUTUP

Tyarka adalah nyanyian adat orang Babar yang dianggap sakral karena mengandung falsafah hidup yang dalam dan diyakini memiliki kekuatan magis. Kesakralan *tyarka* membentuk suatu sikap penghargaan dan kesungguhan, baik oleh pencipta, penyanyi, maupun penonton atau pendengar. Daya magis *tyarka* merupakan keyakinan spiritual berdasarkan fakta sejarah dan akibat yang ditimbulkan jika melanggar aturan yang sudah ditetapkan.

Bahasa yang digunakan dalam *tyarka* merupakan kombinasi berbagai kosa kata dari bahasa-bahasa tanah yang ada di Kepulauan Babar dan juga dari pulau-pulau lainnya di wilayah Kabupaten Maluku Barat Daya. Penggunaan kosa kata bahasa tanah yang plural atau bercampur ini saya anggap sebagai sebuah harmoni sekaligus kekuatan kultural karena secara signifikan menyanggah nilai positif karakter masyarakat Babar sebagai masyarakat kepulauan yang memiliki rasa kebersamaan dan kesatuan yang baik. Komunikasi yang terjadi dalam peristiwa

adat di wilayah kepulauan ini terjembatani lewat sarana nyanyian adat.

Lewat ekspresi puitik, isi dan kandungan pesan yang termuat dalam syair *tyarka* disampaikan dengan struktur dan komposisi yang khas. Pola pengulangan dalam *tyarka* membentuk suatu komposisi *tyarka* yang harus berawal dengan ‘pohon’ dan berakhir pula dengan ‘pohon’. Bagian isi atau bait-bait yang diapit oleh bagian ‘pohon’ ini disebut ‘ujung’. Bait-bait dalam ‘ujung’ juga dibentuk dari pengulangan ayat sebelumnya. Penonton atau pendengar yang sudah mengenali bentuk ini akan segera tahu bahwa jika sudah terjadi pengulangan ‘pohon’ maka *tyarka* akan segera berakhir. Pola atau komposisi pohon dan ujung ini menjadi sebuah temuan sendiri terhadap suatu falsafah kehidupan masyarakat yang berkaitan dengan kebertahananan *tyarka*. Sebuah *tyarka* diawali dengan pohon dan diakhiri dengan pohon menandai suatu metafora ketangguhan dan kekuatan *tyarka* untuk tetap tegak berdiri menyanggah dalam kedudukannya sebagai nyanyian adat tertinggi.

Formula *tyarka* pada umumnya dibangun oleh tindakan utama tokoh. Proses penciptaanya beranjak dari pilihan diksi yang kemudian membentuk gaya bahasa kiasan dan perumpamaan yang oleh masyarakat setempat disebut ‘bahasa andaian’. Pilihan diksi juga perlu disesuaikan dengan pola pengulangan, prinsip paralelisme, penyepangan, dan kepaduan yang menjadi ciri khas komposisi *tyarka*. Diksi yang digunakan memiliki arti yang polisemi karena disesuaikan dengan konteks peristiwa atau tujuan pertunjukan *tyarka*. Hal ini terlihat jelas ketika membandingkan antara salinan transkripsi dan cara menyanyikan *tyarka*. Proses penciptaan *tyarka* sebagai kreasi lisan akan tampak pada saat pertunjukannya.

Tradisi lisan *tyarka* dalam bingkai sejarah juga dikokohkan oleh realitas masyarakat adat *Wuwlul Nouli* dan *Ilwyar Wakmyer* yang menempatkan tradisi lisan *tyarka* sebagai nyanyian adat tertinggi atau nyanyian adat kebesaran. Oleh karena itu, pertunjukan *tyarka* menjadi suatu pertunjukan adat yang ditempatkan pada bagian pertama untuk mengawali rangkaian suatu kegiatan atau acara adat.

Sebagai suatu pertunjukan, faktor situasi pertunjukan dan penonton/penikmat (*audiens*) juga tidak dapat dilupakan karena juga memengaruhi ekspresi puitik yang tersirat dalam *tyarka*. Dalam suatu tradisi lisan, faktor pembawa pesan (pelaku,

penyanyi), orang yang diberi pesan, dan audiens yang turut mengambil peran dalam memaknai pesan tersebut. Budaya lisan sebagai suatu hal yang tetap harus dipahami secara komprehensif, terutama dalam memahami konsep dan falsafah hidup masyarakat setempat sebagai pemilik tradisi itu sendiri yang menjunjung nilai-nilai kearifan lokalnya: penghargaan, penghormatan, dan perdamaian.

Melodi *tyarka* menjadi sarana pengingat (*mnemonic devices*) bagi setiap penyanyi *tyarka*. Hal ini penting karena pertunjukan *tyarka* tidak diiringi suatu alat musik apa pun. Varian akan terlihat sesuai improvisasi sang penyanyi saat pertunjukan berlangsung, baik dalam pengaturan irama dan intonasi suara maupun dalam improvisasi penambahan bentuk kata yang disebut ‘bahasa bunga’. Penguasaan melodi perlu disertai dengan kemampuan menyanyikannya sesuai kriteria ‘bagus’ dan kedamaian hati yang menjadi dasar estetika *tyarka* menurut orang Babar.

Tradisi lisan *tyarka* dapat menjadi bukti ketahanan kultural masyarakat Babar karena sampai saat ini pemertahanan dan pewarisannya masih terus dijalankan oleh komunitasnya. Pemertahanan *tyarka* dapat dilihat dari pelaksanaan pertunjukan *tyarka*, baik dalam acara adat maupun dalam festival yang didasari memori kolektif masyarakatnya yang masih menjunjung sejarah para leluhur. Pewarisan *tyarka* dilakukan dengan pola pewarisan vertikal dan pewarisan horizontal. Berbagai upaya yang telah dilaksanakan, khususnya dalam kurun waktu pascapemekaran kabupaten baru Maluku Barat Daya, telah membuktikan kesungguhan masyarakat dan pelaksana kebijakan dalam lembaga pemerintahan untuk tetap mempertahankan keberadaan *tyarka* sebagai warisan budaya leluhur.

PUSTAKA ACUAN

- de Jonge, Nico dan Toos van Dijk. (1995). *Forgotten Islands of Indonesia: the art and culture of the Southeast Moluccas*. Rijksmuseum vor Volkenkunde, Leiden. Hongkong: Periplus.
- Denzin, Norman K. and Yvonna S. Lincoln (eds.). (1994). *Hanbook of Qualitative Research*. Diterjemahkan oleh Dariyatno, dkk. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

- Fetterman, David M. (2010). *Ethnography: Step-by-step*. Edisi ketiga. Los Angeles, London, New Delhi, Singapore, Washington DC: Sage.
- Finnegan, Ruth. (1992). *Oral Traditions and the Verbal Arts: A Guide to Research Practices*. New York: Routledge.
- Foley, John Miles. (1988). *The Theory of Oral Composition: History and Methodology*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Foley, John Miles. (1995). *The Singer of Tales in Performance*. Bloomington dan Indianapolis: Indiana University Press.
- Fox, James. (1986). *Bahasa, Sastra, dan Sejarah: Kumpulan Karangan mengenai Masyarakat Pulau Roti*. Jakarta: Djambatan.
- Fox, James (ed.). (1988). *To Speak in Pairs: Essay on the Ritual Languages of Eastern Indonesia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fox, James (ed.). (1997). *The Poetic Power of Place: Comparative Perspective on Austronesian Ideas of Locality*. Canberra: Department of Anthropology with association with The Comparative Austronesian Project Research School of Pacific and Asian Studies The Australian National University.
- Jakobson, Roman. (1960 [1987]). "Linguistics and Poetics". In Pomorska, K. & Rudy, S. *Roman Jakobson, Language in Literature*. pp. 62-94. Cambridge, Mass., London, England: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Kadarisma, A. Effendi. (1999). "Wedding Narratives as Verbal Art Performance: Explorations in Javanese Poetics". Dissertation. University of Hawai'i.
- Kadarisman, A. Effendi. (2010). *Mengurai Bahasa Menyibak Budaya*. Malang: UIN-Maliki Press.
- Lewier, Mariana dan Aone van Engelenhoven. (2013). "Sung Memories: Composing and Performing Traditional Songs in Southwest Maluku (Indonesia)". [Paper, Semiotics of Parallelism Panel, The 7th EUROSEAS Conference, Instituto Superior de Ciências Sociais en Políticas, University of Lisbon, 2-5 July.]
- Lewier, Mariana. (2015). "Tradisi Lisan *Tyarka*: Harmoni dalam Keragaman Bahasa Tua di Kepulauan Babar Maluku Barat Daya". Prosiding Seminar Internasional LIPI di Jakarta, 25-26 November 2015.
- Lord, Albert Bates. (2000). *The Singer of Tales*. Cambridge, Massachusetts London: Harvard University Press.
- _____. (1995). *The Singer Resumes The Tale*. (Mary Louise, Lord, ed). Ithaca & London: Cornell University Press.
- Madden, Raymond. (2010). *Being Ethnographic: A Guide to the Theory and Practice of Ethnography*. Los Angeles, London, New Delhi, Singapore, Washington DC: Sage.
- Moore, Robert. (2013). "Reinventing Ethnopoetics" dalam *Journal of Folklore Research*, Vol. 50, No. 1-3, Special Triple Issue: Ethnopoetics, Narrative Inequality, and Voice: The Legacy of Dell Hymes (January/December 2013), pp. 13-39. Dipublikasikan oleh Indiana University Press, <http://www.jstor.org/stable/10.2979/jfolkrese>. 50.1-3.13 Diakses pada 01/12/2013, 22:30. Newmark, Peter. 1988. *A Textbook of Translation*. Shanghai Foreign Language Education Press.
- Newmark, Peter. (1988). *A Textbook of Translation*. Shanghai Foreign Language Education Press.
- Ong, Walter J. (1982). *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*. London and New York: Routledge.
- Romuty, J. N. (1967). "Arti dan Fungsi *Pela* di Ilwjar Wakmjer (Pulau-Pulau Babar)". Tidak Diterbitkan. Institut Keguruan dan Ilmu Pendidikan Jakarta-Cabang Ambon.
- Salenus, Peter Boris. (2013). *Dominasi Penerapan Nyanyian Adat di Desa Letwurung Maluku Barat Daya*. Tesis. Program Pascasarjana, Institut Seni Indonesia, Yogyakarta.
- Simatupang, Lono. (2013). *Pergelaran: Sebuah Mozaik Penelitian Seni-Budaya*. Yogyakarta: Jalasutra.

- Spradley, James. (2006). *Metode Etnografi*. Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Sweeney, Amin. (1987). *A Full Hearing: Orality and Literacy in the Malay World*. Berkeley: University of California Press.
- Sweeney, Amin. (2011). "Pucuk Gunung Es. Kelisanan dan Keberaksaraan dalam Kebudayaan Melayu-Indonesia." Jakarta:Kepustakaan Populer Gramedia dan Majalah Sastra Horison.
- van Dijk, Toos. (2000). *Gouden Eiland in de Bandazee: Socio-kosmische ideeën op Marsela, Maluku Tenggara, Indonesië*. Leiden: Onderzoekschool voor Aziatische, Afrikaanse en Amerindische Studies (CNWS) Universiteit Leiden.
- van Dijk, Toos and Nico de Jonge. (1991). "Bastas in Babar Imported Asian Textiles in a South-East Mollucan Culture" in *Indonesian Textiles-Symposium 1985*. Ethnologica. Cologne.
- van Engelenhoven, Aone. (2004). *Leti, a Language of Southwest Maluku*. Leiden: KITLV Press.
- van Engelenhoven, Aone. (2010). "Lirasniara, the sung language of Southwest Maluku (East-Indonesia)", dalam Jurnal *Wacana* Vol. 12 No. 1 (April 2010): 143-161.
- van Engelenhoven, Aone. (2012). "The Spoor of Mythical Sailfish: Narrative Topology and Narrative Artefacts in Southwest Maluku (Indonesia) and Tutuala (East-Timor).
- Watloly, Aholiab. (2005). *Maluku Baru: Bangkitnya Mesin Eksistensi Anak Negeri*. Yogyakarta: Kanisius.
- Watloly, Aholiab, dkk. (2012). *Budaya Kalwedo di Maluku Barat Daya*. Ambon: Balai Pelestarian Nilai Budaya.
- Zuhdi, Susanto, dkk. (2015). *Sejarah dan Tradisi Lisan Orang Tanimbar: Suatu Pemetaan Memori Kolektif sebagai Perikat dan Identitas Masyarakat Kepulauan*. Ambon: Balai Pelestarian Nilai Budaya Ambon.
- Babar Timur dalam Angka 2013*. Badan Pusat Statistik Kabupaten Maluku Barat Daya.
- *Maluku Barat Daya dalam Angka 2011*. Saumlaki: Badan Pusat Statistik Kabupaten Maluku Tenggara Barat.
- *Maluku Barat Daya dalam Angka 2014*. Badan Pusat Statistik Kabupaten Maluku Barat Daya.

RINGKASAN DISERTASI

DDC: 306.4

KELANJUTAN TRADISI LISAN *MADDOJA BINE* DALAM KONTEKS PERUBAHAN SOSIAL MASYARAKAT BUGIS

THE CONTINUATION OF MADDOJA BINE TRADITION IN THE CONTEXT OF BUGIS SOCIETY SOCIAL CHANGE

A. Sulkarnaen

Lembaga Sensor Film

Email: andisulkarnaen99@gmail.com

Disertasi dalam Bidang Kajian Tradisi Lisan, Program Studi Ilmu Susastra, Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya, Universitas Indonesia. Dipertahankan di Hadapan Sidang Terbuka Senat Akademik pada Hari Selasa tanggal 4 bulan Juli tahun 2017 di Kampus Universitas Indonesia, Depok

ABSTRAK

Tulisan ini membahas kelanjutan tradisi *maddoja bine* dalam konteks perubahan sosial masyarakat Bugis. Secara harfiah *maddoja* berarti 'begadang atau berjaga, tidak tidur'; *bine* berarti 'benih.' Petani yang melaksanakan *maddoja bine* akan berjaga di malam hari menunggu benih padi yang diperam, sebelum ditabur di persemaian keesokan harinya. Untuk mengisi waktu berjaga-jaga tersebut, diadakan *massureq*, yaitu pembacaan *Sureq La Galigo* dengan berlagu (resitasi). *Maddoja bine* merupakan salah satu tradisi *La Galigo* yang dilaksanakan sebagai bentuk penghormatan kepada Sangiang Serri (dewi padi). Dalam epos/mitos *La Galigo* diceritakan bahwa Sangiang Serri merupakan puteri Batara Guru. Pada mulanya pelaksanaan *maddoja bine* merupakan bagian dari ritual komunal dalam satu *wanua* (kampung). Pada saat itu pranata adat masih ada dan berfungsi. Perubahan sosial masyarakat Bugis berpengaruh terhadap pelaksanaan tradisi *maddoja bine*. Dari penelitian ini, didapatkan empat cara pelaksanaan *maddoja bine* di kalangan petani Bugis, yaitu 1) dilaksanakan secara perorangan disertai dengan *massureq*, 2) dilaksanakan secara perorangan dengan memasukkan unsur agama Islam (*barzanji*) dan tanpa disertai dengan pembacaan *Sureq La Galigo*, 3) dilaksanakan secara perorangan tanpa disertai dengan pembacaan *Sureq La Galigo*, 4) dilaksanakan secara kolektif atau komunal dengan disertai pembacaan *Sureq La Galigo*. Munculnya empat cara pelaksanaan *maddoja bine* ini tidak terlepas dari konteks sosial budaya masyarakat tempat dilaksanakannya tradisi tersebut. Keberlanjutan tradisi dipengaruhi oleh elemen-elemen eksternal dan internal (sistem pewarisan). Keberlanjutan tradisi merupakan cerminan kebermaknaan dari praktik budaya bagi komunitas pendukungnya.

Kata kunci: Bugis, kelanjutan tradisi, *maddoja bine*, perubahan sosial

ABSTRACT

This research examines the continuation of maddoja bine tradition in the context of Bugis society social change. Literally maddoja means staying up or waking, not sleeping; Bine means seed. Farmers who carry out maddoja bine will be waking at night watching the seeds of the rice, before sowing in the field on the next day. To fill the waking time massureq is held. It is the recital of Sureq La Galigo in song. Maddoja bine is one of La Galigo's traditions which is performed as a tribute to Sangiang Serri (goddess of rice). It is told in the epic / myth of La Galigo that Sangiang Serri is the daughter of Batara Guru. In the beginning, the implementation of maddoja bine was part of communal ritual in one wanua (kampung), when the customary institutions still remained and functioned. The social changes of Bugis society affect the implementation of maddoja bine tradition. This research finds four ways of the implementation of maddoja bine among Bugis farmers: 1) conducted individually accompanied by massureq, 2) carried out individually by incorporating elements of Islamic religion (barzanji) and without accompanying the reading of Sureq La Galigo, 3) carried out individually without accompanying the reading of Sureq La Galigo, 4) executed collectively or in communal accompanied by the recital of Sureq La Galigo. The emergence of four ways of implementing maddoja bine is inseparable from the socio-cultural context of the community in which the tradition is carried out. The sustainability of the tradition is influenced by external

and internal elements (inheritance systems). The survival of the tradition is a reflection of the meaningfulness of cultural practice for its supporting community.

Keywords: *Bugis, tradition sustainability, maddoja bine, social change.*

PENDAHULUAN

Maddoja bine merupakan salah satu tradisi pertanian yang biasa dilaksanakan petani Bugis sebagai bentuk penghormatan kepada *Sangiang Serri* (dewi padi menurut orang Bugis). Dalam bahasa Bugis *maddoja* berarti 'begadang atau berjaga, tidak tidur'; *bine* berarti 'benih.' Ritual *maddoja bine* adalah berjaga di malam hari menunggu benih padi yang diperam, sebelum ditabur di persemaian keesokan harinya. Untuk mengisi waktu berjaga-jaga tersebut diadakan *massureq*, yaitu pembacaan *Sureq La Galigo* (sebuah karya sastra, dengan satuan kaki matra berupa lima atau empat suku kata membentuk larik, yang menceritakan kisah asal usul atau proses awal keberadaan manusia Bugis di dunia). Pembacaan dilakukan dengan cara berlagu (resitasi). *Massureq* menjadi medium untuk menghibur dan mengiringi keberangkatan *Sangiang Serri* ke tempat persemaiannya. Selain sebagai hiburan, *massureq* dalam ritual *maddoja bine*, juga menjadi media transmisi pengetahuan dan petuah-petuah dari orang tua.

Pelaksanaan *maddoja bine* merupakan upaya membujuk *Sangiang Serri* bahwa esok hari ia akan dilepas kepergiannya tapi diharapkan segera kembali dengan baik saat panen tiba. Petani melepas kepergian *Sangiang Serri* seraya mendoakan agar *Sangiang Serri* sehat selamat dan kembali dengan jumlah yang banyak dalam waktu tidak terlalu lama. Pada saat itulah bulir-bulir benih padi mendapat iringan sesaji dan pembacaan mantra. Dengan *massureq*, *Sangiang Serri* diingatkan maksud diturunkannya ke dunia untuk mengemban tugas menjadi sumber energi kehidupan manusia. Sebaliknya *Sangiang Serri* pun meminta diperlakukan dengan baik dan mengingatkan masyarakat agar selalu menjaga keharmonisan sosial di antara mereka. Oleh karena itu *Sangiang Serri* hanya akan datang tinggal menetap pada masyarakat (petani) yang memuliakannya dan berperilaku baik.

Dalam aspek pertanian padi sawah, ritual dapat ditafsirkan sebagai upaya mensahkan

berbagai aktivitas yang memungkinkan para petani mendapat rasa aman dari berbagai intervensi makhluk-makhluk gaib yang mungkin kurang bersahabat. Selain itu para petani mengadakan ritual sebagai bentuk penghormatan kepada dewi padi (*Sangiang Serri*). Karena itu, bila seorang akan mulai turun sawah, mereka mengadakan persembahan kepada *Dewata* dalam bentuk ritual, sehingga petani pun akan mendapat imbalan hasil panen yang baik.

Tradisi *maddoja bine* merupakan salah satu tradisi *La Galigo* yang dilaksanakan petani Bugis. Eksistensi tradisi *La Galigo* sangat erat kaitannya dengan keberadaan kerajaan-kerajaan Bugis yang memiliki pranata adat. Ketika itu, *galung arajangE* (sawah adat yang dikuasai oleh kerajaan) masih ada dan menjadi pusat pelaksanaan ritual pertanian. Setiap musim tanam baru atau saat akan menuai padi biasanya selalu diawali di *galung arajangE*. Ketika sistem kerajaan menghilang dan berganti dengan sistem pemerintahan Republik Indonesia, kelangsungan ritual agraris mulai memudar. Terhapusnya sistem kerajaan juga diikuti dengan hilangnya pranata adat dan aset-aset kerajaani ikut meredupkan tradisi. Ritual yang dulunya dilaksanakan secara komunal kemudian menjadi ritual individu.

Kebijakan pemerintah juga berpengaruh terhadap keberadaan tradisi, seperti di awal pemerintahan orde baru yang memperkenalkan program revolusi hijau atau intensifikasi pertanian. Intensifikasi pertanian dengan tujuan peningkatan produksi pangan (padi) memperkenalkan teknologi baru, pupuk serta benih padi hasil rekayasa. Keberadaan benih padi hasil rekayasa dengan umur tanam yang singkat menggusur padi lokal yang relatif berumur tanam lama. Akibatnya siklus tanam juga berubah. Perubahan siklus tanam ini secara langsung mempengaruhi jadwal dan masa pelaksanaan *maddoja bine*. Dengan menggunakan benih padi varietas lokal, *maddoja bine* biasa dilaksanakan dalam masa 5-7 hari. Karena ketika diperam, varietas lokal ini membutuhkan waktu yang lama untuk berkecambah. Berbeda halnya dengan benih padi hasil rekayasa yang hanya membutuhkan waktu 1-2 hari untuk berkecambah. Jadi ketika petani melaksanakan *maddoja bine* dengan menggunakan varietas baru, maka waktu pelaksanaannya menjadi singkat. Proses *massureq* pun menjadi berkurang waktunya sehingga tidak semua episode cerita *La Galigo* dapat dibacakan.

Selain kebijakan pemerintah seperti yang telah disampaikan di atas, faktor agama juga mempengaruhi keberadaan tradisi *maddoja bine*. Paradigma agama Islam oleh sebagian kalangan, sering menganggap *maddoja bine* sebagai perbuatan sesat dan bertentangan dengan ajaran Islam yang dianut sebagian besar masyarakat Bugis. Interpretasi agama demikian merupakan elemen eksternal yang memiliki andil dalam mendorong memudarnya keberadaan tradisi. Akibatnya beberapa petani kemudian tidak lagi menjalankan tradisi *maddoja bine*. Sebagian kalangan petani lainnya tetap melaksanakan *maddoja bine* dengan memasukkan unsur Islam seperti mengganti pembacaan *Sureq La Galigo* dengan Al Quran dan *barsanji*.

Meskipun demikian tradisi *maddoja bine* sebagai benang merah kesinambungan tradisi *La Galigo*, masih dipraktikkan oleh sebagian petani Bugis. Ritual *maddoja bine* merupakan bagian dari kepercayaan (religi) petani Bugis terhadap apa yang disebut sebagai *Dewata SeuwaE* (Tuhan Yang Esa). Dengan *maddoja bine* manusia Bugis tetap menghidupkan religi lokal mereka. Hal ini juga menunjukkan bahwa kepercayaan (religi) orang Bugis yang terwujud dalam berbagai tradisi hingga kini masih menjiwai dan mempengaruhi hasrat sosial budaya masyarakat Bugis. Bagi pendukungnya, tradisi yang mereka lakukan hanya mengikuti apa yang telah dijalankan oleh orang tua mereka sebelumnya. Pelaksanaan *maddoja bine* sebagai bagian dari *noetic*, yakni menjadi alat pengingat, cara menyimpan, mengawetkan, dan menyampaikan segala pengetahuan (kearifan lokal) manusia Bugis.

Kelanjutan sebuah tradisi tidak terlepas dari pengaruh perubahan sosial masyarakat pendukungnya, karena tradisi seperti *maddoja bine* tidak berada dalam ruang hampa. Sebuah tradisi berinteraksi, berhadapan, dan dipengaruhi oleh beberapa faktor disekitarnya seperti agama dan politik. Tradisi bukan semata-mata sesuatu yang diwariskan secara turun temurun, melainkan sesuatu yang dibentuk, dikonstruksikan, dinegosiasikan yang sarat dengan berbagai kepentingan. Ia tidak serta merta *given*, diterima begitu saja oleh generasi berikutnya. Tetapi akan selalu dinegosiasikan oleh generasi pewarisnya sesuai dengan konteks zamannya dan di tempat mana tradisi itu bertumbuh (pemaknaan tradisi *kini* dan *di sini*).

Determinasi eksternal dan limitasi internal (sistem pewarisan) ikut mempengaruhi kelanjutan tradisi dalam masyarakatnya. Kelanjutan sebuah tradisi merupakan wujud dari pemaknaan tradisi tersebut oleh masyarakat pendukungnya. Hal ini berkaitan erat dengan fungsi tradisi bagi masyarakatnya, apakah masih fungsional atau tidak. Jika suatu tradisi tetap bertahan berarti tradisi itu masih berfungsi, meskipun strukturnya berubah. Pemaknaan tradisi *kini* dan *di sini* (dalam konteks sekarang dan konteks ruang, tempat atau daerah) memberikan gambaran dinamika sebuah tradisi dalam berinteraksi dengan faktor lain di sekitarnya. Berdasar hal tersebut, pertanyaan utama yang diajukan dalam penelitian ini ialah: *Bagaimana kelanjutan tradisi lisan maddoja bine dalam konteks perubahan sosial masyarakat Bugis?*

Penelitian ini merupakan penelitian deskriptif kualitatif yang menggunakan pendekatan etnografi (*interviewing and observation*) dalam pengumpulan data. Sebagai penelitian kualitatif, penelitian ini menekankan pada pemahaman secara mendalam terhadap suatu gejala atau dalam terminologi Weber disebut *verstehen*, dengan mengikuti cara pandang *emik*. Cara pandang demikian adalah cara pandang yang berusaha untuk memahami, mengerti pikiran dan tindakan, perilaku dari pelaku dari sudut pandang si pelaku.

Tradisi *maddoja bine* masih dipraktikkan sebagian kecil petani Bugis di beberapa daerah di Sulawesi Selatan. Peneliti melakukan pengumpulan data di daerah Buloe, Kabupaten Wajo; Mangempang, Kabupaten Barru; Lejja, Kabupaten Soppeng; Amparita, Kabupaten Sidrap; dan di Komunitas Adat Karampuang (KAK), Kabupaten Sinjai. Di tempat itulah peneliti melakukan perekaman, observasi, dan wawancara mendalam dengan beberapa informan, termasuk para *passureq*.

TRADISI LISAN DALAM KERANGKA KONSEPTUAL

Ada sejumlah konsep yang diharapkan dapat membantu memahami dan menganalisis sejumlah fenomena yang dijumpai di lapangan. Tidak ada teori tunggal yang lengkap yang dapat memahami atau menjelaskan semua gejala secara memadai. Berikut disampaikan beberapa konsep yang digunakan dalam penelitian ini.

Tradisi Lisan

Finnegan dalam bukunya *Oral Poetry* (1977) menjelaskan bahwa tradisi lisan pada praktiknya diartikan sebagai sebagian dari khasanah budaya yang berbentuk lisan telah ada secara turun temurun, alami, dan milik masyarakat. Finnegan menggunakan istilah turun temurun yang menandakan adanya pewarisan dari satu generasi ke generasi berikutnya dan masih dipraktikkan oleh masyarakat pemilikinya hingga saat ini. Menurut Finnegan sesuatu yang disebut tradisi lisan jika memiliki beberapa ciri, yaitu 1). Verbal atau 2). Tidak tertulis, 3). Milik masyarakat, biasanya berkonotasi masyarakat tidak berpendidikan, tidak elit, dan/ atau 4). Mendasar dan bernilai yang ditransmisikan atau diwariskan lintas generasi.

Sementara Pudentia (2007), mengatakan bahwa tradisi lisan sebagai segala wacana yang diucapkan atau disampaikan secara turun-temurun meliputi yang lisan dan yang beraksara, yang semuanya disampaikan secara lisan. Akan tetapi, modus penyampaian tradisi lisan ini seringkali tidak hanya berupa kata-kata, tapi juga gabungan antara kata-kata dan perbuatan-perbuatan tertentu yang menyertai kata-kata. Dengan demikian karakteristik tradisi lisan dapat bersifat verbal, nonverbal, atau mungkin kombinasi keduanya. Tradisi lisan dalam konteks ini dapat diartikan sebagai “segala wacana yang diucapkan” atau “sistem wacana yang bukan aksara” yang mengungkapkan kegiatan kebudayaan suatu komunitas. Lebih lanjut, Roger Tol dan Pudentia (*Warta ATL*, 1995, 2) menjelaskan bahwa tradisi lisan mencakup berbagai pengetahuan dan adat kebiasaan yang secara turun-temurun disampaikan secara lisan. Dikatakan juga bahwa tradisi lisan tidak hanya berupa cerita rakyat, mite, dan legenda tetapi juga sistem pengetahuan seperti sejarah, hukum adat, pengobatan, teknologi tradisional.

Menurut Morrison (2000, 4-5), tradisi lisan memiliki cakupan yang luas. Tradisi lisan biasanya mencakup semua aspek kehidupan dari satu komunitas di masa lampau - legenda, epik, mitos, peribahasa, teka-teki, ungkapan – semua merupakan budaya lisan dari suatu masyarakat. Tradisi lisan dapat dijadikan sebagai sumber informasi untuk melihat dan menepi masa lampau dari suatu komunitas karena di dalamnya banyak mengandung fakta. Sebagaimana yang dikatakan oleh Sedyawati (1996, 6) bahwa dalam

tradisi lisan terkandung fakta sejarah, sistem genealogi, sistem kosmologi dan kosmogoni, filsafat etika, moral, sistem pengetahuan, dan kaidah-kaidah kebahasaan dan kesusastraan.

Abdullah (2012) mengatakan bahwa dengan pemahaman yang mendalam tentang tradisi lisan, maka bukan saja berbagai makna dari tradisi yang masih hidup lebih mungkin dipahami atau asal usul adat istiadat diketahui, bahkan lebih dari itu pandangan hidup dan sikap kultural komunitas pemilikinya pun semakin dimengerti pula. Dengan pemahaman ini, latar belakang sistem perilakunya pun lebih mungkin pula untuk dipahami. Ketika dihadapkan pada pesan terselubung dari naskah-naskah tertulis, maka pengetahuan yang didapatkan dari berbagai corak tradisi lisan ini pun bukan saja memperkaya pemahaman akan perilaku kesejarahan yang dialami masyarakat pemilikinya tetapi juga asumsi dasar dalam menghadapi berbagai tantangan. Dengan demikian memahami *maddoja bine* bukan saja memahami suatu tradisi lisan, melainkan juga dapat menjadi jembatan untuk memahami masyarakat Bugis masa lalu. Oleh karena itu, tradisi lisan *maddoja bine* menjadi *the mirror of history* manusia Bugis, menjadi cerminan sejarah dinamika masyarakat Bugis.

Ritual dan Mitos

Ritual diartikan sebagai sistem aktivitas atau rangkaian tindakan yang ditata oleh adat atau hukum yang berlaku dalam masyarakat yang berhubungan dengan berbagai macam peristiwa tetap yang biasanya terjadi dalam masyarakat yang bersangkutan. Biasanya dalam suatu ritual atau upacara religi terdapat tindakan-tindakan atau laku. Tindakan tersebut merupakan rangkaian atau kombinasi dan gabungan dari satu, dua atau beberapa laku seperti doa, bersujud, bersaji, berkorban, makan bersama, menari dan menyanyi, berprosesi, berseni drama suci, berpuasa, bertapa dan bersamadi (Koentjaraningrat dkk, 1984, 190).

Ritual merupakan tindakan simbolik yang memperlihatkan cara bagaimana suatu komunitas mengaktualisasikan apa yang dikatakan oleh sistem pengetahuan dan keyakinan komunitasnya. Ritual sering disebut sebagai upacara yang mempunyai nilai keramat atau “sacred value”, dan dilakukan secara khidmad atas dasar getaran jiwa yang biasa disebut dengan emosi keagamaan. Biasanya dalam suatu upacara terdapat persembahan berupa sesajen yang diperuntukkan kepada kekuatan gaib

dan supranatural. Dengan persembahan sesajen itu diharapkan terjalin kerjasama antara manusia dengan kekuatan gaib tersebut. Sajian atau *offering* kepada para dewa atau kepada para makhluk halus pada umumnya mempunyai fungsi sebagai suatu pemberian untuk mengukuhkan suatu hubungan antara si pemberi dan si penerima. Tindakan ini merupakan *symbols for communication*.

James Dananjaya (2003) mengungkapkan bahwa mitos adalah cerita prosa rakyat yang dianggap benar-benar terjadi dan dipandang suci oleh pemiliknya. Mitos dapat dianggap sebagai pencerminan sistem ideal masyarakat, yang meliputi sistem pengetahuan, pandangan, dan kepercayaan suatu masyarakat. Bahkan, Malinowski menyebut arti pentingnya mitos sebagai piagam kepercayaan (*charter of belief*) bagi komunitas (Lessa, 1979, 248).

Mitos menjadi wadah simbolik yang berfungsi membungkus dan menyimpan makna kultural yang melaluinya masyarakat mengekspresikan gagasan, pandangan, serta sistem keyakinannya. Mitos biasanya berkaitan dengan fenomena-fenomena religi (sistem kepercayaan). Menurut Koentjaraningrat (1974) terdapat empat unsur penting dalam setiap sistem religi, yaitu emosi keagamaan atau getaran jiwa yang menyebabkan manusia berlaku serba religius; sistem kepercayaan manusia tentang bentuk dunia, alam gaib, maut dan sebagainya; sistem-sistem upacara keagamaan yang bertujuan mencari hubungan dengan dunia gaib dan kelompok keagamaan (umat penganut agama yang bersangkutan) yang mengkonsepsikan dan mengaktifkan religi beserta sistem upacara keagamaannya.

PELAKSANAAN MADDOJA BINE DAN STRUKTURNYA

Dari penelitian ini, didapatkan ada 4 tipologi pelaksanaan ritual *maddoja bine* di kalangan petani Bugis, yaitu 1) *maddoja bine* yang dilakukan secara perorangan disertai dengan pembacaan *Sureq La Galigo (massureq)*, 2) yang dilakukan secara perorangan dengan memasukkan unsur agama Islam (*barzanji*) dan tanpa disertai dengan pembacaan *Sureq La Galigo*, 3) dilakukan secara perorangan tanpa disertai dengan pembacaan *Sureq La Galigo*, dan 4) dilakukan secara kolektif atau komunal dengan disertai pembacaan *Sureq La Galigo*.

Munculnya empat cara pelaksanaan *maddoja bine* ini tidak terlepas dari konteks sosial budaya

masyarakat di mana tradisi tersebut dilaksanakan. Dinamika sosial masyarakat sangat berpengaruh terhadap keberadaan dan pelaksanaan tradisi. Pada mulanya pelaksanaan *maddoja bine* merupakan bagian dari ritual komunal dalam satu *wanua* (kampung). Ketika itu *galung arajangE*, yakni sawah adat sebagai pusat pelaksanaan ritus-ritus pertanian (agraris) masih ada. Demikian pula dengan keberadaan pranata adat seperti *matoa palaongruma* (tetua petani) yang berperan dalam menentukan jadwal pertanian dan pembagian air irigasi, *papananrang* (orang yang memiliki kemampuan menafsirkan gejala alam dan meramalkan sifat/waktu hujan), *passureq* (pembaca *sureq*), dan *sandro wanua* (dukun yang memimpin ritual adat) menjadi pelaku utama ritual pertanian. Ketika sistem kerajaan berganti dengan sistem pemerintahan Republik Indonesia dan aset-aset kerajaan berupa *galung arajangE* hilang, berakibat pada meredupnya pelaksanaan tradisi pertanian. Ritus agraris yang dulunya dilaksanakan secara komunal kemudian menjadi ritual individu petani. Karena keberadaan pranata adat tidak lagi berfungsi, sehingga beberapa tahapan tradisi tidak dapat dilaksanakan. Begitu pun dengan keberadaan *sandro wanua* yang digantikan *anreguru* (Imam kampung), sehingga unsur Islam muncul dalam *maddoja bine*, seperti pembacaan doa secara Islam, pembacaan Alquran dan *barzanji*. Bentuk ritualnya pun berubah, dari ritual komunal menjadi ritual individu petani. Kecuali pada KAK yang masih memiliki pranata adat dan *galung arajangE*, pelaksanaan *maddoja bine* masih dilangsungkan secara komunal.

Sementara itu, pelaksanaan *maddoja bine* yang tidak dirangkaikan dengan *massureq* biasanya disebabkan oleh minimnya *passureq*. *Sureq La Galigo* hanya dihadirkan fisiknya tanpa dibacakan. Namun, keberadaan *sureq* dalam prosesi *maddoja bine* ini tetap dianggap penting walau tidak dibacakan. Keberadaan mitos yang dikategorikan pada tataran kepercayaan (*belief*) telah mempengaruhi tindakan (*behaviour*) komunitas petani dalam memperlakukan *sureq* yang tetap dianggap “sakral dan bertuah”. Arti pentingnya mitos dianggap sebagai piagam kepercayaan (*charter of belief*) bagi komunitasnya. Adanya kepercayaan terhadap mitos tertentu akan melahirkan kaidah-kaidah tindakan dalam ritual yang mengisyaratkan cara bagaimana seseorang atau suatu komunitas berhubungan dengan suatu objek sakral (*totem*).

Sebuah tradisi tidak dapat dilepaskan dari sistem nilai yang dianut oleh masyarakatnya yang menggerakkan hati mereka untuk melaksanakan tradisi tersebut. Sistem nilai yang ada saat ini merefleksikan sifat *kekinian* dalam memaknai tradisi oleh komunitasnya, yang pada akhirnya akan menentukan corak struktur ritual. Misalnya, dalam pelaksanaan *maddoja bine* di daerah Barru, memasukkan unsur-unsur Islam (*barzanji*). Hal demikian menunjukkan orientasi *kini* masyarakat di daerah Barru yang menganut agama Islam terhadap tradisi. Ini juga terkait dengan kreativitas masyarakat dalam mendialogkan kebudayaan mereka dengan ajaran agama yang diyakininya. Hasil interpretasi akan menentukan struktur pelaksanaan *maddoja bine*. Islam dalam aplikasinya ternyata memiliki ragam-variasi sesuai dengan masa dan tempat/daerah (*kini* dan *di sini*).

Kebertahanan dan kelanjutan suatu praktik sosial (tradisi) dalam masyarakat merupakan cerminan kebermaknaan dari praktik sosial tersebut bagi komunitas pendukungnya. Makna dari sebuah praktik sosial, seperti halnya *maddoja bine* tidak terlepas dari saling keterkaitan antara unsur-unsur yang membentuk praktik sosial itu sendiri. Berdasarkan strukturnya, *maddoja bine* terlihat sekurang-kurangnya ada tiga unsur internal yang saling terkait, yaitu unsur cerita mitologis, praktik ritual, dan komunitasnya. Sebagai sebuah praktik sosial *maddoja bine* dapat dianggap sebagai *teleskopik*, yang dapat menjadi alat untuk melihat bagaimana sistem pengetahuan dan keyakinan religius suatu komunitas masyarakat, khususnya para petani dan pendukung lainnya yang terlibat di dalamnya.

Secara umum struktur pelaksanaan *maddoja bine* dibagi menjadi tiga bagian, yakni pembukaan berupa pembacaan doa/mantra oleh *sandro wanua*, pembacaan *sureq* (*barzanji*), dan penutup berupa doa untuk keselamatan bersama. Bagian *pertama* yaitu pembacaan doa dilakukan setelah benih padi yang telah direndam ditempatkan pada *possi bola* (pusat rumah/tiang utama rumah). Beberapa perlengkapan ritual seperti sesaji, perlengkapan pertanian, dan perlengkapan tata rias juga di tempatkan di *possi bola*. Penyertaan perlengkapan tata rias ditujukan kepada *Sangiang Serri*. Sebagai seorang perempuan, ia dianggap senang berdandan, sebagaimana layaknya wanita pada umumnya. Bahan-bahan sesaji yang disiapkan adalah *rekko*

ota (daun sirih), pinang, daun paruh, *benno* (bertih), dupa, *sokko* (nasi ketan), *pallisek* (lauk), *ittello manuk* (telur ayam), *minya' bau*, (minyak kelapa, pucuk daun jati, dan kayu manis yang dicampur dan dimasak), daun mayang, *pesse pelling* (pelita lilin dari kemiri). Tahap pembukaan berupa pembacaan doa atau mantra, disertai dengan pembakaran dupa kemenyan dan penyalaan *pesse pelling*, serta memercikkan air ke benih padi.

Bagian *kedua* merupakan tahap pembacaan *sureq* atau *barzanji*. Sesuai dengan data yang diperoleh dari lapangan, *sureq* yang sering dibaca yaitu *Sureq Riuloqna Batara Guru ri Lino* yang berkisah mengenai *mula tau*, asal usul kedatangan manusia keturunan dewa, yakni Batara Guru sebagai manusia pertama di dunia dan *Sureq Meong Paloe Karellae*, yang menceritakan pengembaraan *Sangiang Serri* yang ditemani oleh kucing belang tiga warna, sang pengawal setianya. *Sangiang Serri* mempersyaratkan untuk bersedia tinggal di suatu daerah, yang berciri penduduknya harus hidup rukun dan damai, suka bekerja keras, mempunyai etika, selalu memuliakan dan berseru kepada dewata (*Patotoe*) sebagai sang pencipta.

Adapun bagian *ketiga* atau penutup berisi doa keselamatan bersama (doa keluarga). Doa ini berupa pengharapan agar apa yang akan diusahakan petani bisa memberikan keberkahan bagi mereka sekeluarga. Pelaksanaan *maddoja bine* pada hakikatnya adalah perwujudan rasa bakti dan pemujaan masyarakat petani Bugis terhadap *Sangiang Serri*.

FUNGSI MADDOJA BINE

Fungsi utama pelaksanaan *maddoja bine* adalah sebagai ritual. Ritual pada umumnya merupakan kegiatan kolektif, ditujukan kepada yang gaib, dengan tujuan untuk mendapatkan suatu kemujaraban dan pertolongan. Ritual biasanya menggunakan bahasa atau tanda simbolik, sesajen, dengan pelaku dan penontonnya yang hadir sebagai partisipan. Selain berfungsi sebagai ritual, *maddoja bine* juga mengembang beberapa fungsi, di antaranya sebagai berikut.

Fungsi Sosial

Hal ini dapat terlihat saat pelaksanaan *maddoja bine* yang secara komunal/kolektif melibatkan berbagai lapisan masyarakat karena sebelum melaksanakan *maddoja bine*, beberapa ritual pertanian dilakukan seperti *tudang sipulung* (duduk

bersama bermusyawarah). Dengan melakukan tradisi *maddoja bine*, masyarakat diingatkan agar senantiasa menjaga keharmonisan relasi sosial di antara mereka sebagaimana yang disyaratkan *Sangiang Serri*.

Fungsi Edukatif

Maddoja bine dapat menjadi media pendidikan melalui transformasi nilai-nilai budaya yang ada di dalamnya. Di samping itu, dalam tahap pelaksanaan *maddoja bine* biasanya diawali dengan *mattangak esso* (mencari hari baik) yang didasarkan pada pengetahuan perbintangan (astronomi), keadaan cuaca, peredaran musim. Pengetahuan semacam ini dapat ditemukan dalam *lontaraq pananrang*, yang mengungkapkan tentang tanda-tanda hujan dan panas sekaligus serta sebab musabab timbulnya gangguan musim. *Maddoja bine* yang dirangkaikan dengan *massureq* juga merupakan arena transmisi pengetahuan yang terkandung dalam *sureq* yang dibacakan.

Sebagai Sarana Komunikasi

Maddoja bine menjadi sarana komunikasi ritual, menempatkan *Patotoe (Dewata Seuwae, Tuhan Yang Esa)* sebagai pusat pengaturan kosmos. Dalam konteks ini, *maddoja bine* mempunyai tujuan utama agar manusia dapat menjalin hubungan dengan *Patotoe*, sang penentu nasib. Hubungan yang terjadi, yakni antara manusia (petani) dengan *Patotoe* merupakan hubungan yang bersifat vertikal, yaitu yang berkuasa dan yang dikuasai. Hubungan yang terjalin dengan baik akan menimbulkan dampak yang baik bagi petani. Begitu pula dengan hubungan baik yang tercipta antara petani dengan entitas gaib lainnya, akan menghindarkan petani dari “gangguan” makhluk gaib/halus tersebut. Selain itu, *maddoja bine* sebenarnya juga menjadi sarana komunikasi horisontal dengan sesama manusia. Relasi horisontal yang baik pada akhirnya akan menciptakan keharmonisan sosial dalam masyarakat. Keharmonisan sosial yang terbangun dengan baik menjadi prasyarat *Sangiang Serri* bersedia tinggal di satu daerah, sebagaimana yang diceritakan dalam *Sureq Meong Paloe Karellae*.

***Maddoja Bine* Sebagai *The Mirror of History* Manusia Bugis**

Tradisi *maddoja bine* dapat dilihat sebagai *the mirror of history* manusia Bugis yang mencerminkan kondisi sosial budaya manusia

Bugis dari masa ke masa. Pada satu masa tradisi *maddoja bine* menjadi kegiatan ritual komunal dalam satu *wanua* (kampung). Pada masa lain tradisi *maddoja bine* bersentuhan dengan pengaruh dan kepercayaan (religi) dari luar, seperti Islam. Tradisi *maddoja bine* kemudian di-Islamkan dan pelaksanaan *maddoja bine* pun dikombinasikan dengan budaya Arab/Islam, seperti dengan pembacaan *barzanji*, termasuk doa atau mantra yang selalu diawali dengan ucapan *bismillahirrahmanirrahim*.

Tradisi *maddoja bine* merupakan sebuah tradisi yang di dalam perjalanannya penuh dengan dinamika bagi para pelaku dan pendukungnya (manusia Bugis). Di dalam tradisi *maddoja bine*, dapat dilihat dinamika praktik religi manusia Bugis. Dari rangkaian *maddoja bine* sebenarnya dapat diamati dua titik ekstrem unsur Islam dan pra-Islam yang terdapat di dalamnya. Tradisi *maddoja bine* adalah “residu”, berupa jejak religi manusia Bugis yang mengendap di dalam tradisi. Tradisi ini juga sebagai alat pengingat yang diharapkan dapat mentransmisikan nilai-nilai lama. *Maddoja bine* menjadi media dalam mengabadikan *memori kolektif* manusia Bugis.

Narasi sejarah manusia Bugis yang terpendam dalam *maddoja bine* bertambah ketika terjadi pemberontakan DI/TII Kahar Musakkar yang berkeinginan menegakkan syariat Islam. DI/TII melarang pelaksanaan tradisi-tradisi yang dianggapnya musyrik, seperti *maddoja bine*. Beberapa perlengkapan tradisi, termasuk *Sureq La Galigo* dibakar oleh pasukan DI/TII. Banyak pelaku tradisi disiksa dan dibunuh akibat masih menjalankan tradisinya. Padahal, dalam masyarakat Bugis, Islam dan tradisi telah sejak dulu bisa berdampingan. Keberlanjutan *maddoja bine* hingga hari ini, meskipun hanya dilakukan sebagian kecil petani Bugis, menjadi narasi dan ingatan sejarah. Tradisi lisan dapat dianggap sebagai sejarah bagi pemiliknya karena di dalam tradisi lisan terdapat endapan-endapan perjalanan sejarah suatu masyarakat.

KELISANAN DALAM *MADDOJA BINE*

Maddoja bine sebagai tradisi lisan, di dalamnya terdapat elemen-elemen kelisanan berupa pembacaan doa/mantra, *barzanji*, dan *massureq*. *Maddoja bine* juga memiliki elemen keberaksaraan berupa *Sureq La Galigo* dan kitab *barzanji*. *Massureq* dalam *maddoja bine* adalah

bentuk pelisanaan naskah tertulis (*recitation*). Teks naskah tersebut bersumber dari narasi lisan cerita epik *La Galigo* yang kemudian dibekukan dalam tulisan sehingga bentuknya menjadi tetap. Akibat dibekukannya dalam bentuk tulisan, cerita di dalamnya telah menjadi baku, yang tidak dapat diubah lagi saat pertunjukan (*massureq*). *Passureq* kehilangan kebebasannya untuk mencipta komposisi baru. Kebakuan dan kebakuan tersebut tidak dapat dilepaskan dari kedudukan *Sureq La Galigo* yang bersifat sakral dan dikeramatkan. Karena itu, *Sureq La Galigo* diperlakukan secara istimewa dan tidak boleh dikreasi (tidak boleh diubah), baik dalam penceritaannya maupun dalam penulisannya.

Pembacaan *sureq* harus dianggap sebagai suatu “teks” yang berdiri sendiri, yang merupakan gabungan antara teks tertulis (*sureq*) dan proses penyampaian. Dengan demikian, setiap pembacaan (*massureq*) merupakan suatu teks tersendiri yang berbeda dari pembacaan lain di tempat atau waktu lain, yang disampaikan oleh pembaca yang sama maupun berbeda. Penonton merupakan faktor yang ikut menentukan “teks” tersebut. Setiap pertunjukan (*massureq*) adalah sebuah pertunjukan yang baru. Tidak ada pertunjukan yang sama meski dengan penyaji yang sama. Pudentia (2000, 40-41) menjelaskan bahwa sebuah pertunjukan pada dasarnya bersifat satu kali (*einmalig*), yang hanya terjadi pada waktu ia di pentaskan. Meskipun pertunjukan yang sama diulang pada tempat yang sama dengan pemain yang sama, ia tetap menjadi sebuah pertunjukan yang baru.

Tentu saja dalam konteks pertunjukannya tidak sama dengan pertunjukan dengan naskah tertulis yang dibacakan (*recitasi*). Begitu pula dengan konteks pertunjukan *massureq* sebagai ritual akan berbeda dengan pertunjukan yang bersifat profan, sebagaimana garapan para seniman sebagai sebuah karya. Jika sifatnya profan maka pertunjukannya bisa berubah-ubah dan selalu tidak sama, karena ada proses penciptaan dan kreatifitas seniman. Akan tetapi, kalau sifatnya suci/dogma/sakral, pertunjukan tidak boleh berubah secara substantif.

Kelisanan tidak hanya dimaknai secara penyajian lisan. Cerita lisan yang kemudian ditulis dalam bentuk naskah tertulis dan disajikan secara resitasi tetap dapat disebut cerita lisan. Membaca teks (*massureq*) berarti mengubahnya menjadi suara. Dalam konteks ini lisan maupun

tulisan tidak lagi dipandang sebagai antagonis. Keduanya bukan saling meniadakan, tetapi saling melengkapi. Hubungan keduanya bersifat *relasioner* dan bukan *reduksioner*.

MENGABURKAN BAHASA MENGUBURKAN TRADISI

Tradisi lisan masyarakat merupakan tempat bersemayamnya segala bentuk ekspresi, ungkapan lisan, doa, dan mantra biasanya dilakukan dalam bahasa daerah. Terkadang beberapa kosakata arkhais tidak lagi menjadi kosakata yang umum digunakan dalam komunikasi sehari-hari sehingga makna dan artinya terbatas yang mengetahuinya. Kosakata tersebut hanya dipakai di dalam kegiatan tradisi. Dengan demikian, tradisi menjadi rumah tempat tinggal bagi keberadaan bahasa daerah. Jadi, keruntuhan dan kehilangan “rumah” akan menyebabkan bahasa daerah kehilangan wadah untuk dapat melakukan pewarisan. Dengan begitu, kehilangan tradisi berarti keterancaman akan kepunahan bahasa.

Pada sisi lain, bahasa daerah menjadi penopang keberlanjutan suatu tradisi. Tanpa pemahaman makna bahasa yang digunakan dalam suatu tradisi, akan berakibat pada pemaknaan yang berbeda dalam proses transmisi dan sosialisasinya. Interpretasi berbeda pun akan muncul, dan perlahan-lahan akan menjauhkan makna asalnya. Bahasa dengan kosakata lama akan susah dipahami oleh generasi berikutnya. Kondisi ini akan menjauhkan generasi berikutnya dari identitas kebudayaannya. Secara perlahan akan mengikis ingatan kebudayaannya. Kekaburan makna bahasa daerah yang menjadi penopang tradisi berdampak terhadap ketidaktertarikan generasi muda untuk mengetahui dan mempelajari tradisinya. Dengan kata lain, ketidakpahaman generasi muda akan bahasa daerahnya akan berdampak terhadap pewarisan tradisi. Jadi, antara tradisi dan bahasa seperti dua sisi mata uang koin.

PROGRAM INTENSIFIKAS PERTANIAN MEREDUPKAN TRADISI AGRARIS

Sebenarnya secara tidak langsung pemerintah ikut andil dalam kemerosotan *maddoja bine* dengan memperkenalkan program intensifikasi pertanian di awal tahun 1970-an. Dengan program ini petani diperkenalkan jenis benih padi baru hasil rekayasa sebagai varietas unggul. Pelaksanaan *maddoja bine* yang menjadi singkat tidak terlepas

dari penggunaan benih padi hasil rekayasa yang mempunyai sifat cepat bertunas saat diperam (1-2 hari). Lewat dari tiga hari perendaman, maka benih padi yang sudah bertunas akan membusuk, karena itu harus segera disemai. Hal ini berbeda dengan *pare riolo* (padi varietas lokal) yang membutuhkan 5-7 hari untuk bertunas. Selama menunggu benih padi bertunas itulah diadakan *massureq*. Waktu yang panjang tersebut memungkinkan banyak episode *Sureq La Galigo* yang dibacakan. Sementara padi varietas hasil rekayasa cepat bertunas, sehingga berdampak terhadap singkatnya waktu yang tersedia untuk *massureq*. Jadi, kesempatan membacakan episode *Sureq La Galigo* hanya terbatas pada satu atau dua episode.

KELANJUTAN TRADISI MADDOJA BINE

Masalah pewarisan dan kelanjutan tradisi bergantung pada masyarakatnya. Sebuah tradisi bisa saja berubah sebagian atau keseluruhan, ditolak atau diteruskan, bergantung pada pemaknaan pemilikinya. Kebertahanan *maddoja bine* sebagai bagian dari *noetic*, yakni sebagai alat pengingat, cara menyimpan, dan menyampaikan segala pengetahuan manusia Bugis. Kelanjutan tradisi dipengaruhi oleh elemen eksternal dan internal. Paradigma modernisasi yang sering menganggap tradisi sebagai penghalang kemajuan, kebijakan politik negara yang berorientasi monokultural di masa lalu, hegemoni agama resmi, merupakan elemen-elemen eksternal yang ikut mendorong memudarnya tradisi *maddoja bine* sebagai warisan budaya. Terbaikannya transmisi kelisanan dari generasi ke generasi sebagai sistem pewarisan tradisi dalam mengabadikan memori kolektif, merupakan elemen internal yang mempengaruhi kelanjutan dan masa depan *maddoja bine* sebagai sumber kearifan lokal.

Limitasi Internal (Pewarisan *Massureq*)

Proses pewarisan sejatinya sebagai bentuk transmisi pengetahuan. Transmisi pengetahuan merupakan kegiatan pengalihan atau penyebaran pesan dari generasi ke generasi tentang sesuatu yang sudah menjadi kebiasaan dan pengetahuan masyarakat. Proses transmisi mempunyai sarana dalam rangka sosialisasi kepada generasi muda, sebagaimana dalam tradisi *maddoja bine* yang menjadi sarana transmisi atau pewarisan nilai dan sistem pengetahuan

manusia Bugis. Pewarisan merupakan tonggak kelanjutan dan keberlanjutan suatu tradisi.

Kendala utama yang sering dihadapi pada pelaksanaan *maddoja bine* adalah sulitnya menghadirkan *passureq* yang akan *massureq* sebagai rangkaian dari *maddoja bine*. Hal ini disebabkan oleh minimnya orang yang mampu membaca *Sureq La Galigo*. Belum adanya metode pewarisan yang efektif, termasuk secara formal lewat institusi pendidikan berdampak terhadap “deposit” jumlah *passureq* yang semakin berkurang. Akibatnya, pelaksanaan *maddoja bine* sering tanpa rangkaian *massureq*. Sebagai gantinya fisik *sureq* dihadirkan dan diletakkan di dekat tumpukan benih padi yang diupacarai di sekitar *possi bola*.

DETERMINASI EKSTERNAL (AGAMA ISLAM)

Adaptasi budaya Bugis terhadap Islam berjalan sejak adanya pengakuan terhadap *pangngaderreng* (pranata yang menjadi norma sosial dan mengatur tata berperilaku masyarakat Bugis) yang memasukkan unsur *syara* (syariat Islam). Islam kemudian menyatu dalam struktur sosial budaya masyarakat Bugis dan di tempatkan sebagai salah satu pilar pranata sosial. Kehadiran Islam di dalam kehidupan masyarakat Bugis membawa ajaran dan nilai baru. Sebenarnya secara substantif, Islam itu di mana saja satu. Namun, ketika Islam berjumpa dengan budaya lokal, ekspresi Islam bisa bermacam-macam (Qomar, 2015).

Masuknya agama Islam ke suatu wilayah akan selalu menjalani proses perjumpaan dengan kebudayaan lokal. Kemudian ekspresi Islam yang berasal dari persentuhan ajaran Islam dengan budaya (tradisi) lokal telah melahirkan berbagai identitas baru yang melekat pada Islam. Begitu pun yang terjadi dalam masyarakat Bugis. Pertemuan dua kebudayaan tersebut melahirkan akulturasi antara Islam dengan kebudayaan Bugis (tradisi lokal), yang kemudian membentuk suatu tatanan nilai tersendiri. Sebagai suatu norma, ajaran Islam telah menjadi pola anutan masyarakat Bugis dalam kehidupan sosialnya. Dalam konteks inilah Islam sebagai agama sekaligus telah menjadi budaya masyarakat Bugis. Di sisi lain budaya-budaya lokal yang ada di masyarakat, tidak otomatis hilang dengan kehadiran Islam.

Namun demikian perjumpaan Islam dengan budaya masyarakat Bugis telah melahirkan tiga macam corak religiusitas yang berbeda dalam

penghayatan keagamaan (religi) manusia Bugis. *Pertama*, adanya komunitas masyarakat Bugis (Towani Tolotang) yang masih melanggengkan agama *to riolo* (orang dulu) dengan tetap memelihara sejumlah tradisi yang berisi elemen-elemen pra-Islam. *Kedua*, lahirnya tradisi yang mencampurbaurkan antara ajaran Islam dengan tradisi sebelumnya. Dengan kata lain, adanya penganut Islam dualisme yang menjalankan syariat Islam dan juga masih memelihara sejumlah tradisi yang berisi elemen-elemen pra-Islam. *Ketiga*, penganut Islam taat, yang kemudian “mengislamkan” sejumlah tradisi. Dengan demikian, jika ditelusuri seluk beluk dan kedalaman kehidupan spiritual manusia Bugis yang tercermin dalam kegiatan religinya, akan ditemukan kenyataan adanya variasi dan diferensiasi tradisi sesuai dengan penghayatan keagamaan (religi). Praktik keagamaan setiap daerah dapat berbeda-beda sesuai dengan karakter sosial budaya masyarakatnya.

Pemahaman adaptasi dan harmoni antara Islam sebagai ajaran agama dengan tradisi Bugis sebagai warisan budaya lama disadari akan menimbulkan pemaknaan yang berbeda disesuaikan dengan konteks lokal. Dalam konteks tradisi *maddoja bine*, ketika Islam terinternalisasi dalam kehidupan masyarakat Bugis, *maddoja bine* tetap hadir di masyarakat Bugis meski dengan berbagai varian dalam pelaksanaannya. Munculnya varian dalam pelaksanaannya bergantung pada corak religiusitas dan pemaknaan nilai Islam masyarakat Bugis pada suatu daerah dalam melihat tradisi.

Terkait dengan pelaksanaan *maddoja bine*, secara umum varian yang muncul adalah *maddoja bine* yang disertai dengan *barzanji*, *maddoja bine* yang dirangkai dengan *massureq*, dan *maddoja bine* tanpa *barzanji* ataupun *massureq*. Munculnya varian pelaksanaan *maddoja bine* ini tidak terlepas dari konteks sosial budaya masyarakat di mana tradisi tersebut dilaksanakan. Hal ini juga terkait dengan kreativitas masyarakat dalam mendialogkan kebudayaan (tradisi) mereka dengan ajaran agama yang diyakininya. Keadaan ini memberikan peluang bagi keanekaragaman interpretasi dalam praktik kehidupan beragama dan tradisi di setiap wilayah yang berbeda-beda.

Dengan demikian dapat dikatakan bahwa struktur ritual adalah hasil dari penafsiran komunitas yang dipengaruhi oleh sistem kebudayaan yang ada dalam komunitasnya. Jadi

pelaksanaan *maddoja bine* merupakan sistem gabungan dari penafsiran komunitas terhadap epos mitos La Galigo dan orientasi komunitas terhadap sistem kepercayaan yang mereka yakini. Hasil interpretasi pada akhirnya akan menentukan corak struktur pelaksanaan *maddoja bine*, misalnya dalam pelaksanaan *maddoja bine* di daerah Barru, yang memasukkan unsur-unsur Islam (pembacaan Al Quran dan Barzanji). Hal itu menunjukkan kondisi orientasi dan interpretasi masyarakat di daerah Barru yang karakteristik masyarakatnya begitu kental dengan nuansa Islami. Di Barru terdapat pesantren DDI Mangkoso dan menjadi menjadi pusat syiar dakwah Islam yang mampu melahirkan banyak tokoh ulama terkenal.

Pesantren sebagai institusi sosial tidak hanya berbentuk lembaga dengan seperangkat pendukung seperti masjid, ruang mengaji, asrama santri, guru, dan kiai, serta kitab-kitab pengajaran agama Islam tetapi merupakan entitas budaya (subkultur) yang berpengaruh terhadap kehidupan sosial di sekitarnya. Pesantren bukan hanya menjadi lembaga pendidikan, tetapi juga bisa disebut sebagai lembaga budaya, sosial, dan ekonomi dengan segala aktivitasnya di masyarakat.

Dalam konteks tradisi *maddoja bine*, orientasi pelaksanaan *maddoja bine* berubah, di mana masyarakat Barru tidak lagi memohon kepada dewata, tetapi memohon kepada Allah SWT. Perubahan orientasi ini ditunjukkan dengan pembacaan kitab suci Al-Quran, *barzanji* dan doa sesuai dengan agama Islam. Hal ini memberikan warna keislaman dalam budaya lokal. *Maddoja bine* di Barru menunjukkan salah satu simbol pertemuan antara tradisi lokal (tradisi La Galigo) dan agama Islam. Pada wilayah itulah sebetulnya berlangsung sebuah proses negosiasi dan kompromi, yang kadangkala pada batas-batas tertentu, berujung pada perubahan bentuk atau struktur tradisi *maddoja bine*. Hal demikian tentu saja memunculkan karakteristik persenyawaan Islam dengan budaya setempat. Islam dalam terapannya ternyata memiliki ragam-variasi sesuai dengan masa dan tempat (*kini* dan *di sini*). Ragam-variasi ini merupakan hasil dialektika antara Islam dan budaya lokal yang kemudian menampilkan wajah Islam yang khas dan berbeda dengan Islam di tanah Arab.

Pembacaan kitab *barzanji* dalam *maddoja bine* sebagai bentuk transformasi pembacaan *Sureq La Galigo* ke kitab *barzanji*. Jika menilik

sejarah awal kedatangan Islam, pembacaan *Sureq La Galigo* pada tradisi-tradisiritual manusia Bugis tetap dipertahankan dan juga tetap menyertakan pembacaan kitab *barzanji*. Lama-kelamaan pembacaan *barzanji* menggantikan pembacaan *Sureq La Galigo*. Hal ini terjadi karena resepsi masyarakat Bugis melihat adanya kemiripan di antara keduanya, yakni dari segi konten dan estetika. Kemiripan dari segi konten berupa adanya tokoh sentral yang dihormati. Dalam *Sureq La Galigo* tokoh sentralnya adalah Sawerigading yang merupakan manusia keturunan Dewa dan dianggap seperti sosok nabi. Sementara itu, dalam kitab *barzanji*, Nabi Muhammad SAW menjadi tokoh sentral yang diagungkan. Dari segi estetika, *Sureq La Galigo* dan kitab *barzanji*, merupakan karya sastra yang memiliki nilai seni dengan karakter rima sebagai epos dan syair sehingga keduanya bisa ditandingkan (recitasi).

Transformasi lain dalam tradisi *maddoja bine* di Barru adalah transformasi orientasi dan agen kebudayaan. Orientasi teologis yang semula mengarah pada kekuatan spirit lokal (epos mitos La Galigo) digantikan teologi Islam. Pada sisi lain, agen kebudayaan juga berubah dari *sandro wanua* ke *anreguru* (Imam/ulama). *Anreguru* merupakan pusat agensi transformasi kebudayaan yang menggantikan narasumber lokal, yakni *sandro wanua*.

Sementara pelaksanaan *maddoja bine* bagi masyarakat Tolotang Towani sebagai bentuk praktik kepercayaan (religi) lokal. Dalam konteks ini epos mitos La Galigo menjadi rujukan pelaksanaannya. Sistem upacara dengan simbol-simbol yang memaknainya senantiasa mengacu pada representasi *attoriolong* (anutan leluhur) dan pandangan kosmogoni yang memberi kekuatan pada struktur sosial dan kebudayaan manusia Bugis. Jadi, dapatlah dikatakan bahwa mitologi *La Galigo* dengan berbagai ritusnya, seperti *maddoja bine* telah menjadi “agama” tersendiri bagi komunitas Towani Tolotang. Begitu sakralnya *Sureq La Galigo* bagi masyarakat Towani Tolotang, pada setiap *maddoja bine* selalu dihadirkan meskipun tidak dibacakan karena tidak adanya *passureq*.

Dalam KAK pelaksanaan *maddoja bine* secara komunal karena pranata adatnya masih ada dan berfungsi, misalnya *galung arajangE*, rumah adat sebagai tempat pelaksanaan *maddoja bine*, *sandro wanua*, *guru* (Imam). Sejak Islam dianut masyarakat Karampuang, pelaksanaan

tradisi selalu melibatkan *sandro wanua* (adat) dan *guru* (Islam). Ada pembagian tugas antara *sandro wanua* dan *guru*. Ritual yang berkaitan dengan adat merupakan wilayah *sandro wanua*, sementara *guru* memiliki tugas terkait dengan Islam. Biasanya *maddoja bine* diawali dengan pembacaan mantra dan pemberian sesaji kepada *Sangiang Serri* oleh *sandro wanua*, dan akan dilanjutkan pembacaan doa secara Islam oleh *guru*.

Kegiatan *maddoja bine* di KAK memperlihatkan adanya percampuran antara agama Islam dengan tradisi lokal. Ini merupakan suatu proses mengislamkan *Sangiang Serri* dikalangan petani Bugis. Ketika Islam datang, maka konstruksi lokal pun turut serta membangun Islam sebagaimana yang ada sekarang dan membentuk sinkretisme. Jadi Islam tidak membat habis tradisi lokal, begitupun kalangan petani Bugis yang masih memegang tradisi tidak menolak kehadiran Islam. Masyarakat KAK melestarikan tradisi dan kepercayaan yang keberadaannya telah mendahului Islam. Dalam konteks demikian terbentuklah Islam yang bercorak kolaboratif atau sinkretis, yakni Islam yang bersentuhan dengan budaya lokal, mengadopsi unsur lokal yang tidak bertentangan dengan Islam atas dasar interpretasi elit-elit agama lokal (penyiar agama Islam). Penerimaan masyarakat terhadap Islam tersebut lebih tepat disebut “adhesi”, yakni konversi ke dalam Islam tanpa meninggalkan kepercayaan dan praktik keagamaan yang lama (Qomar, 2015).

TRANSFORMASI TRADISI KE PERTUNJUKAN

Perubahan sosial yang terjadi pada masyarakat pemilik tradisi akan berpengaruh pada pola pikir masyarakat dalam melihat dan memperlakukan tradisi. Bukan hal yang aneh bila sebuah tradisi (ritus) mengalami transformasi menjadi sebuah seni pertunjukan sebab sebuah tradisi pada dasarnya adalah juga sebuah pertunjukan. Tradisi sebagaimana halnya dengan seni adalah juga ekspresi simbolisasi, perwujudan dari rasa dan ide-ide masyarakat. Seiring dengan berjalannya waktu, tradisi *maddoja bine* mengalami pergeseran dan perubahan. Beberapa kalangan seniman tergerak dan menjadikan *maddoja bine* sebagai sumber inspirasi pertunjukan. Adaptasi dengan perubahan zaman dilakukan dengan melakukan modifikasi

agar sesuai dengan tuntutan zaman. Metode yang dilakukan adalah dengan memodifikasinya dalam bentuk seni pertunjukan panggung dengan menanggalkan unsur ritual magisnya.

PENUTUP

Kelanjutan tradisi merupakan cerminan kebermaknaan dari praktik sosial budaya bagi pendukungnya. Sebuah tradisi tidak dapat dilepaskan dari sistem nilai yang dianut oleh masyarakatnya yang menggerakkan hati mereka untuk melaksanakan tradisi tersebut. Sistem nilai yang ada saat ini merefleksikan orientasi *kekinian* dari suatu komunitas masyarakat, yang pada akhirnya akan menentukan corak struktur ritual. Misalnya dalam pelaksanaan *maddoja bine* di daerah Barru, yang memasukkan unsur-unsur Islam (pembacaan Al Quran dan *barzanji*). Hal demikian menunjukkan kondisi orientasi *kini* masyarakat di daerah Barru dalam menjalankan ajaran Islam. Ini juga terkait dengan kreatifitas masyarakat dalam mendialogkan kebudayaan mereka dengan ajaran agama yang diyakininya. Hasil interpretasi akan menentukan struktur pelaksanaan *maddoja bine*. Islam dalam terapannya ternyata memiliki ragam-variasi sesuai dengan masa dan tempat (*kini* dan *di sini*).

Dalam konteks budaya, kebermaknaan sebuah tradisi ritual biasanya berkaitan dengan mitos dan sistem kepercayaan (religi). Proses pemaknaan dan perubahan pelaksanaan tradisi dalam masyarakatnya dilihat sebagai sebuah dinamika sosial budaya. Perubahan tersebut biasanya meninggalkan jejak tentang perjalanan kehidupan suatu komunitas masyarakat pemilik tradisi terkait dengan sistem religi, kosmologi, dan sistem pengetahuan masyarakat.

Maddoja bine sebagai tradisi *attoriolong* (anutan leluhur) menjadi benang merah kesinambungan tradisi spiritual Bugis kuno yang menjadi salah satu kekayaan keberagaman budaya Nusantara. Hal ini memberikan gambaran fenomena kecerdasan emosional dan kecerdasan spiritual orang Bugis serta transformasi Islam dalam budaya Bugis. Sebenarnya *attoriolong* masyarakat Bugis ini berisi kearifan lokal (*local wisdom*), berbagai peraturan tentang hubungan antara manusia dengan Tuhan, manusia dengan manusia, manusia dengan roh nenek moyang dan manusia dengan alam beserta isinya. Sejatinya pengetahuan dan kearifan masyarakat Bugis menaruh penghormatan terhadap eksistensi

manusia dalam relasinya dengan semesta. Bagi kalangan petani ini, dalam *attoriolong*, ada sebuah nilai kepercayaan yang meresap jauh dalam lubuk hati petani tersebut. Seperangkat pengetahuan, nilai kepercayaan dan keyakinan tersebut sebagai ideologi kultural yang diekspresikan dalam tindakan simbolik berupa ritual. Dengan kata lain, ideologi kultural sebagai seperangkat pengetahuan dan keyakinan yang dikonstruksi untuk memenuhi kebutuhan komunitas tertentu untuk membangun tatanan sosial.

Sebuah tradisi tidak dapat dilepaskan dari sistem nilai yang menuntun sang petani untuk bertindak menggelar apa yang mereka namakan ritual *maddoja bine* tersebut. *Maddoja bine* dimaksudkan sebagai bentuk penyampaian rasa syukur kepada Yang Maha Kuasa dan sebagai ungkapan penghargaan terhadap alam lingkungan. Dengan melakukan tradisi *maddoja bine*, orang Bugis mempraktikkan kepercayaan lokal yang mengungkapkan relasi antara manusia dengan alam dan Pencipta. Namun, kelanjutan tradisi akan dipengaruhi berbagai faktor yang ada di sekitarnya. Determinasi eksternal (agama dan politik) dan limitasi internal (sistem pewarisan) akan memengaruhi kelanjutan tradisi *maddoja bine* dalam masyarakat Bugis. Kelanjutan *maddoja bine* merupakan wujud pemaknaan tradisi bagi manusia Bugis yang menganggapnya masih fungsional dalam kehidupan mereka meskipun strukturnya mengalami perubahan.

PUSTAKA ACUAN

- Abdullah, Taufik. (2012). "Kajian Tradisi Lisan: Dari Pencapaian ke Tantangan." Makalah Seminar Internasional dan Festival Tradisi Lisan VIII, Tanjungpinang 22--25 Mei 2012.
- Ambo Enre, Fachruddin. (1999). *Ritumpanna Welenrenge: Sebuah Episoda Sastra Bugis Klasik Galigo*: Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.
- Danandjaja, James. (2003). *Kegunaan Cerita Rakyat Sawerigading sebagai Sumber Kajian Sejarah Lokal Daerah-Daerah Sulawesi Selatan Dalam La Galigo Menelusuri Jejak warisan Sastra Dunia*. Nurhayati Rahman dkk (ed.). Makassar. Penerbit Pusat Studi La Galigo Divisi Ilmu Sosial dan Humaniora, Pusat Kegiatan Penelitian Universitas Hasanuddin dan Pemerintah Kabupaten Barru.

- Dundes, Alan, (2005). "Folkloristics in the Twenty-First Century" dalam *Journal of American Folklore*, Vol. 118, No. 470, Fall 2005 Published by American Folklore Society.
- Faisal. (2001). "Kisah Meongmpalo Karellae: Sebuah Mitos dalam Kehidupan Masyarakat Bugis," dalam *Buletin Bosara: Media Informasi Sejarah dan Budaya Sulsel* No. 19 Tahun VIII/20001. Balai Kajian Jarahnitra Makassar.
- Finnegan, Ruth. (1992). *Oral Tradition and the Verbal Arts: A Guide to Research Practices*. London: Routledge.
- (1977). *Oral Poetry: Its Nature, Significance and Social Context*. London: Cambridge University Press.
- Halbwachs, Maurice. (1992). *On Collective Memory*. 1925. Ed., Lewis A. Coser (terj.). Chicago: University of Chicago Publishing.
- Ikram, Achadiati. (2008). "Beraksara dalam Kelisanan" dalam Pudentia MPSS (ed). *Metodologi Kajian Tradisi Lisan*. Jakarta: Asosiasi Tradisi Lisan.
- Koentjaraningrat. (1974). *Kebudayaan, Mentalitas, dan Pembangunan*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- (1984). *Manusia dan Kebudayaan di Indonesia*. Jakarta: Penerbit Djambatan.
- Lessa, William A. & Evon Z. Vogt (ed.) (1979). *Reader in Comparative Religion: An Anthropological Approach*. New York. Harper & Row Publisher.
- Lord, Albert B. (1995). *The Singer Resumes The Tale*. London: Cornell University Press.
- (2000). *The Singer of Tales. Second Edition*. London: Harvard Universty Press.
- Malinowski, Bronislaw. (1972). "The Role of Magic and Religion" dalam William A Lessa & von Z. Vogt (Penyunting). *Reader in Comparative Religion: An Anthropological Approach*. New York. Evanstor, San Fransisco: Harper & Row, Publisher, hal 63-72.
- Morrison, James. (2000). "Perspektif Global Sejarah Lisan di Asia Tenggara," dalam Lim Pui Huen, James H Marrison dan Kwa Chong Guan (ed.). *Sejarah Kelisanan di Asia Tenggara: Teori dan Metode*. Diterjemahkan oleh R.Z. Leirissa, LP3ES, Jakarta.
- Muttaqin, Ahmad. (2016). "Barzanji Bugis" dalam Peringatan Maulid: Studi Living Hadis di Masyarakat Bugis Soppeng" dalam *Jurnal Living Hadis*, Vol. 1, No.1, Mei 2016.
- Nonci. (2003). *Upacara Tudang Sipulung dan Mappalili Masyarakat Sulawesi Selatan*. Makassar. Aksara.
- Ong, Walter J. (2002). *Orality and literacy: The technologizing of the word*. Edisi II. New York: Routledge.
- PaEni, Mukhlis. (ed.). 1986. *Dinamika Bugis-Makassar*. Makassar: Pusat Latihan Penelitian Ilmu-Ilmu Sosial.
- Pelras, Christian. (2006). *Manusia Bugis*. Diterjemahkan oleh Abdul Rahman Abu dkk. Jakarta. Nalar dan Forum Jakarta-Paris EFEO.
- Pudentia. (2000). *Mak Yong: Hakikat dan Proses Penciptaan Kelisanan*. Disertasi di FIB-UI. Perpustakaan Fakultas Ilmu Budaya Universitas Indonesia.
- (ed.). (2008). *Metodologi Kajian Tradisi Lisan*. Jakarta: Asosiasi Tradisi Lisan.
- Qomar, Mujamil. (2015). "Ragam Identitas Islam di Indonesia dari Perspektif Kawasan." *Jurnal Epistemé*, vol. 10, no. 2, Desember 2015. Pascasarjana IAIN Tulungagung.
- Rahman, Nurhayati. (2008). "Agama, Tradisi, dan Kesenian dalam Manuskrip *La Galigo*", yang diterbitkan dalam *SARI: Jurnal Alam dan Tamadun Melayu*, 26. Pp 213-220. ISSN 0217-2721. Kuala Lumpur: University Kebangsaan Malaysia Press.
- Saidi, Anas. (2015). "Sepengertian tanpa Sepengetahuan: *Survival Strategy* dan Makna Simbolik Transmisi Kelisanan (Kasus Agama Djawi Sunda, Cigugur, Kuningan, Jawa Barat)." Disertasi Program Pascasarjana FIB UI.
- Sedyawati, Edi. (1996). "Kedudukan tradisi lisan dalam ilmu-ilmu sosial dan ilmu-ilmu budaya", dalam *Warta ATL* Edisi II/Maret. Jakarta: Asosiasi Tradisi Lisan.

- Sweeney, Amin. (2011). *Pucuk Gunung Es: Kelisanan dan keberaksaraan dalam kebudayaan Melayu-Indonesia*. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia dan majalah Horizon.
- Teeuw. (1994). *Indonesia: Antara Kelisanan dan Keberaksaraan*. Jakarta: Pustaka Jaya.
- Tol, Roger dan Pudentia. (1995). "Tradisi lisan Nusantara: Oral tradition from the Indonesian archipelago a three-directional approach", dalam *Warta ATL* Edisi Perdana, No I/01-Maret 1995. Jakarta: Asosiasi Tradisi Lisan.
- Vansina, Jan. (1985). *Oral Tradition As History*. London: Heinemann