



MASYARAKAT INDONESIA

MAJALAH ILMU-ILMU SOSIAL INDONESIA

VOLUME 40

NOMOR 1, JUNI 2014

DAFTAR ISI

| | |
|--|---------|
| DEMOKRASI <i>TO-MANURUNG</i> FALSAFAH POLITIK DARI BANTAENG, SULAWESI SELATAN Heddy Shri Ahimsa-Putra | 1-16 |
| LEGENDA, CERITA RAKYAT, DAN BAHASA DI BALIK KEMUNCULAN POLITIK PEREMPUAN JAWA Kurniawati Hastuti Dewi | 17-35 |
| AGAMA, ETNISITAS, DAN PERUBAHAN POLITIK DI MALUKU: REFLEKSI TEORETIK DAN HISTORIS Cahyo Pamungkas | 37-56 |
| PERILAKU POLITIK PRAGMATIS DALAM KEHIDUPAN POLITIK KONTEMPORER: KAJIAN ATAS MENYURUTNYA PERAN IDEOLOGI POLITIK DI ERA REFORMASI Firman Noor | 57-74 |
| BUDAYA POLITIK KHAS MINANGKABAU SEBAGAI ALTERNATIF BUDAYA POLITIK DI INDONESIA Nursyirwan Effendi | 75-88 |
| DINAMIKA KOMUNITAS WARUNG KOPI DAN POLITIK RESISTENSI DI PULAU BELITUNG Erwiza Erman | 89-107 |
| DISERTASI: REVITALISASI TRADISI: STRATEGI MENGUBAH STIGMA KAJIAN <i>PIIL PESENGGIRI</i> DALAM BUDAYA LAMPUNG Risma Margaretha Sinaga | 109-126 |
| TINJAUAN BUKU: INGATAN PRIBADI DAN SEJARAH Taufik Abdullah | 127-130 |



MASYARAKAT INDONESIA

MAJALAH ILMU-ILMU SOSIAL INDONESIA

VOLUME 40

NOMOR 1, JUNI 2014

ABSTRAK

DEMOKRASI *TO-MANURUNG* FALSAFAH POLITIK DARI BANTAENG, SULAWESI SELATAN

Heddy Shri Ahimsa-Putra

Tulisan ini memaparkan nilai-nilai budaya yang membentuk falsafah dan corak demokrasi masyarakat tradisional Bantaeng, di Sulawesi Selatan, berdasarkan atas hasil analisis dan interpretasi sebuah mitos politik mereka: mitos *To-manurung*. Analisis difokuskan pada *miteme* dan *ceriteme* yang dianggap mengandung informasi mengenai nilai-nilai politik dan sistem politik. Hasil analisis menunjukkan bahwa mitos tersebut—yang menceritakan tentang tokoh *To-manurung* dan hubungannya dengan pemuka-pemuka masyarakat—mengandung nilai-nilai dan praktik demokrasi. Di sisi lain, mitos tersebut juga menunjukkan adanya nilai-nilai dan praktik politik yang lain di Bantaeng. Sistem nilai dan praktik seperti ini mencerminkan sebuah corak demokrasi tertentu, yang di sini disebut demokrasi *To-manurung*.

Kata Kunci: *Mitos, To-manurung, miteme, ceriteme, nilai-nilai politik, sistem politik, filsafat politik, demokrasi.*

Masyarakat Indonesia, Vol. 40 (1) Juni 2014: 1–16

LEGENDA, CERITA RAKYAT, DAN BAHASA DI BALIK KEMUNCULAN POLITIK PEREMPUAN JAWA

Kurniawati Hastuti Dewi

Tulisan ini hendak memperlihatkan bahwa unsur budaya lokal berperan sangat penting dan seharusnya tidak dikesampingkan dalam melihat dan memahami fenomena politik. Tulisan ini mengelaborasi peran legenda, cerita rakyat, dan bahasa dibalik kemunculan politik perempuan di Jawa. Dengan mengamati dan meneliti strategi kampanye dua politisi perempuan Jawa yang berkompetisi dalam pemilihan kepala daerah langsung di Banyuwangi (Jawa Timur) dan Kebumen (Jawa Tengah) pada tahun 2005, tulisan ini menunjukkan bahwa kemenangan politik mereka dipermudah oleh pandangan masyarakat setempat yang melihat para politisi perempuan itu sebagai penjelmaan kembali sosok perempuan pahlawan dan dihormati dalam sejarah setempat, atau sebagai orang yang memperoleh legitimasi kultural dari Keraton Yogyakarta sebagai pusat kosmis dalam kosmologi Jawa. Tulisan ini secara jelas menunjukkan bahwa bahasa daerah di Banyuwangi dan Kebumen berperan penting sebagai media untuk membangun identitas kolektif, dan pada saat bersamaan digunakan untuk membangun persepsi mengenai norma gender ideal (yang melekat pada sosok perempuan itu) untuk menumbuhkan simpati kelompok dan meningkatkan keterpilihan politik. 17

Kata Kunci: *Kebudayaan, legenda, cerita rakyat, bahasa, kemunculan politik perempuan Jawa.*

Masyarakat Indonesia, Vol. 40 (1) Juni 2014: 17–35

AGAMA, ETNISITAS, DAN PERUBAHAN POLITIK DI MALUKU: REFLEKSI TEORETIK DAN HISTORIS

Cahyo Pamungkas

Artikel ini merupakan salah satu hasil studi literatur dari penelitian *ethnoreligious conflict* yang diselenggarakan oleh Radboud University Nijmegen, Belanda pada tahun 2011. Artikel ini bertujuan untuk menjawab beberapa pertanyaan penelitian sebagai berikut: (1) bagaimanakah hubungan antara unsur-unsur budaya terutama agama dan etnisitas dengan kompetisi politik menurut teori identitas sosial? (2) Bagaimanakah perkembangan lembaga-lembaga keagamaan di Maluku beserta konsekuensi-konsekuensi politik dan budaya yang menyertainya? (3) Bagaimana kita menggunakan teori identitas sosial untuk menganalisa dinamika politik di Maluku pada masa sekarang, terutama berkaitan dengan polarisasi agama dan etnisitas? Teori identitas sosial menyebutkan bahwa identifikasi kelompok adalah prasyarat utama untuk mendorong lahirnya favoritism kelompoknya sendiri dan permusuhan terhadap anggota-anggota kelompok lain. Agama dan etnisitas sebagai akibatnya memiliki konsekuensi secara teoretik sebagai sumber hubungan yang bersifat konfliktual antara kelompok-kelompok agama dan suku. Namun, dinamika politik kontemporer di Maluku sesudah konflik berakhir, menunjukkan bahwa polarisasi agama dalam politik tidak lagi menonjol dibandingkan beberapa periode sebelum konflik komunal. Sebagai implikasi teoretiknya, beberapa elemen dari teori identitas sosial kurang lagi relevan untuk menganalisa hubungan antara agama atau dalam politik kontemporer.

Kata kunci: *Agama, etnisitas, dan politik*

Masyarakat Indonesia, Vol. 40 (1) Juni 2014: 37–56

PERILAKU POLITIK PRAGMATIS DALAM KEHIDUPAN POLITIK KONTEMPORER: KAJIAN ATAS MENYURUTNYA PERAN IDEOLOGI POLITIK DI ERA REFORMASI

Firman Noor

Tulisan ini membahas tentang menurunnya peran ideologi politik sebagai landasan yang sepatutnya dirujuk oleh masyarakat dan partai politik dalam kehidupan berpolitik, baik dalam soal menyusun strategi maupun berperilaku. Beberapa momen politik penting, seperti pemilihan legislatif, pemilihan presiden, pembentukan koalisi, perilaku pemerintah maupun pilkada saat ini semakin menunjukkan geliat pengaruh pragmatisme, yang semakin meminggirkan ideologi politik. Fenomena semakin tidak relevannya kacamata ideologis dalam melihat dan memaknai keberadaan partai politik, berikut perilakunya juga mengindikasikan ketersingkirannya itu. Kenyataan menunjukkan bahwa aktivitas di kebanyakan partai politik dewasa ini lebih ditentukan oleh kepentingan pragmatis semata.

Kata kunci: *Ideologi, pragmatisme, budaya, politik, perilaku*

Masyarakat Indonesia, Vol. 40 (1) Juni 2014: 57–74

BUDAYA POLITIK KHAS MINANGKABAU SEBAGAI ALTERNATIF BUDAYA POLITIK DI INDONESIA

Nursyirwan Effendi

Tulisan ini mengkaji pemilihan kepala daerah (Pilkada) Kota Padang tahun 2013. Tujuan tulisan ini untuk menawarkan salah satu alternatif budaya politik di Indonesia yang bebas konflik. Pertentangan politik yang diakibatkan oleh pelaksanaan Pilkada dapat dihindari melalui gagasan persaudaraan dari para peserta pemilihan. Penelitian ini menggunakan metode kualitatif. Informan dipilih dengan teknik *purposive sampling* dan data diperoleh dengan cara pengamatan melalui keterlibatan setengah aktif dan wawancara mendalam. Temuan menunjukkan bahwa masyarakat kota Padang sangat memahvami kondisi politik Pilkada yang kondusif yang tidak membangun suasana konflik oleh karena para calon peserta Pilkada membangun rasa persaudaraan (*badunsanak*). Berdasarkan ikrar yang dibangun oleh para calon peserta Pilkada, Pilkada *Badunsanak* dapat dikatakan sebagai suatu budaya politik yang khas Minangkabau.

Kata Kunci: *Pilkada, Badunsanak, Kekuasaan, Konflik, Budaya Politik.*

Masyarakat Indonesia, Vol. 40 (1) Juni 2014: 75–88

DINAMIKA KOMUNITAS WARUNG KOPI DAN POLITIK RESISTENSI DI PULAU BELITUNG

Erwiza Erman

Dewasa ini bisnis warung kopi mengalami perkembangan yang pesat bersamaan dengan penciptaan selera, hasrat, dan gaya hidup baru kelas menengah kota. Jika dulu minum kopi identik dengan orangtua, kini melalui berbagai iklan, kopi hadir sebagai minuman supermahal, identik dengan kemewahan dan gaya hidup kelas menengah. Dengan memilih Kota Tanjung Pandan dan Manggar di Pulau Belitung sebagai studi kasus, artikel ini mencoba melihat faktor-faktor kemunculan, perkembangan, fungsi warung kopi, dan peran komunitasnya dalam konteks politik dan ekonomi yang lebih luas. Dengan menggunakan metode penelitian sejarah, observasi langsung dan wawancara mendalam dengan pemilik dan pelanggan serta masyarakat sekitar warung kopi, penelitian ini memperlihatkan bahwa warung kopi tidak hanya sekedar sebuah usaha bisnis dan ruang publik yang memuaskan keinginan, hasrat pencandu kopi, tetapi adalah sebagai tempat membentuk komunitas, solidaritas dan saluran politik resistensi untuk memperjuangkan keadilan. Perkembangan ini berproses dan itu tidak dapat dipisahkan dari perkembangan ekonomi dan politik lokal/nasional.

Kata kunci: *Warung kopi, perkembangan, komunitas, politik resistensi, Belitung.*

Masyarakat Indonesia, Vol. 40 (1) Juni 2014: 89–107

DISERTASI: REVITALISASI TRADISI: STRATEGI MENGUBAH STIGMA KAJIAN *PIIL PESENGGIRI* DALAM BUDAYA LAMPUNG

Risma Margaretha Sinaga

Kajian ini berangkat dari marginalisasi pada *ulun* (orang) Lampung. Sebagai etnik lokal, mereka kurang dihargai oleh pendatang. Di ranah eksternal, *ulun* Lampung mendapat stigma, karena berbagai tindakannya sering di luar konteks *Piil Pesenggiri*. Pada dasarnya, *Piil Pesenggiri* berhubungan dengan makna positif seperti keramahmatan terhadap tamu, menjunjung martabat dan harga diri, namun sebaliknya yang tampil adalah kekerasan, malas, arogan dan tindakan lainnya yang dalam pandangan pendatang diasosiasikan dengan *Piil Pesenggiri*. Penelitian ini bertujuan menjelaskan tentang strategi *ulun* Lampung dalam merevitalisasi nilai *Piil Pesenggiri* sebagai modal budaya. Saat ini, dengan merevitalisasi kembali *Piil Pesenggiri*, adalah upaya untuk keluar dari dominasi pendatang dan mengubah stigma yang dilekatkan kepada *ulun* Lampung. Mereka menguatkan kesadaran kolektif melalui revitalisasi dan reartikulasi *Piil Pesenggiri* sebagai representasi identitas. Penelitian ini juga menemukan, bahwa reproduksi *Piil Pesenggiri* adalah bentuk resistensi terhadap ketidaksetaraan dengan pendatang, pengakuan dan dihargai sebagai etnis lokal. Revitalisasi tradisi yang dilakukan antara lain dengan menggelar *begawi adok*, yaitu ritual pemberian gelar kehormatan kepada orang luar (pendatang) sebagai tanda hubungan persaudaraan—atau sebagai pertukaran.

Kata Kunci: *Ulun lampung, piil pesenggiri, revitalisasi, reproduksi, strategi*

Masyarakat Indonesia, Vol. 40 (1) Juni 2014: 109–126

TINJAUAN BUKU: *SHADES OF GREY* (*A POLITICAL MEMOIR OF MODERN INDONESIA, 1965–1998*) JUSUF WANANDI: SINGAPORE: EQUINOX, 2012 V INGATAN PRIBADI DAN SEJARAH

Taufik Abdullah

Masyarakat Indonesia, Vol. 40 (1) Juni 2014: 127–130

DEMOKRASI *TO-MANURUNG* FALSAFAH POLITIK DARI BANTAENG, SULAWESI SELATAN¹⁾

Heddy Shri Ahimsa-Putra

Guru Besar Jurusan Antropologi Budaya, Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta
Email: ahimsa_putra@yahoo.com

Diterima: 20-12-2013

Direvisi: 30-1-2014

Disetujui: 3-2-2014

ABSTRACT

This article presents the cultural values comprising a philosophical basis of a certain type of democracy in Bantaeng traditional society in South Sulawesi, based on an analysis of a political myth from the area: To-manurung myth. The analysis was focused on the mythemes and the ce-rithemes containing facts about political values and political system. The results show that the To-manurung myth—which describes To-manurung relations with local leaders, and the local political systems—reflects certain democratic values and practices. On the other hand, the myth also shows some other values and practices. The values and practices in this To-manurung myth reflect a particular style of democracy which is called To-manurung democracy.

Keywords: *Myth, To-manurung, mytheme, ceritheme, political values, political system, political philosophy, democracy.*

ABSTRAK

Tulisan ini memaparkan nilai-nilai budaya yang membentuk falsafah dan corak demokrasi masyarakat tradisional Bantaeng, di Sulawesi Selatan, berdasarkan atas hasil analisis dan interpretasi sebuah mitos politik mereka: mitos *To-manurung*. Analisis difokuskan pada miteme dan ceriteme yang dianggap mengandung informasi mengenai nilai-nilai politik dan sistem politik. Hasil analisis menunjukkan bahwa mitos tersebut—yang menceritakan tentang tokoh *To-manurung* dan hubungannya dengan pemuka-pemuka masyarakat—mengandung nilai-nilai dan praktik demokrasi. Di sisi lain, mitos tersebut juga menunjukkan adanya nilai-nilai dan praktik politik yang lain di Bantaeng. Sistem nilai dan praktik seperti ini mencerminkan sebuah corak demokrasi tertentu, yang di sini disebut *demokrasi To-manurung*.

Kata Kunci: *Mitos, To-manurung, miteme, ceriteme, nilai-nilai politik, sistem politik, filsafat politik, demokrasi.*

PENDAHULUAN

Salah satu fenomena sosial-budaya di Sulawesi Selatan—dan juga Indonesia pada umumnya—yang banyak menjadi bahan pembicaraan di tingkat regional dan nasional secara berkala adalah fenomena politik pilkada (pemilihan kepala daerah) dan pemekaran provinsi dan kabupaten. Sulawesi Selatan adalah salah satu provinsi yang telah melakukan pilkada secara rutin dan telah dimekarkan dari satu menjadi dua provinsi. Beberapa kabupaten di dalamnya juga dimekarkan. Hal ini telah membuat wajah sosial, politik, dan budaya di provinsi ini sekarang sangat berbeda dengan wajahnya di masa Orde Baru. Sehubungan dengan dua fenomena politik tersebut, pertanyaan yang muncul kemudian adalah “Seperti apa nilai-

nilai budaya politik masyarakat Sulawesi Selatan, terutama Bugis dan Makassar?”

Tulisan ini menampilkan nilai-nilai budaya dan filsafat politik lokal di Sulawesi Selatan berdasarkan atas analisis dan tafsir sebuah mitos politik (*political myth*) yang sangat populer di Sulawesi Selatan di masa lampau, yakni mitos *To-manurung*. Versi mitos ini begitu banyak dan persebarannya juga hampir merata di kawasan Sulawesi Selatan (lihat Ahimsa-Putra 2007b). Oleh karena itu, dapat diasumsikan di sini bahwa nilai-nilai budaya politik yang tersurat maupun tersirat di dalamnya merupakan nilai-nilai yang dipandang penting dalam kehidupan masyarakat di kawasan tersebut, yakni masyarakat Bugis dan Makassar.

* Sebagian isi tulisan ini telah disampaikan dalam seminar nasional “Memahami Keanekaragaman Budaya Sulawesi Selatan”, yang diselenggarakan oleh Departemen Kebudayaan dan Pariwisata, di Enrekang, Sulawesi Selatan, 29 Mei 2006.

Pola kajian mitos untuk mengungkap nilai-nilai budaya tertentu, sebagaimana dilakukan di sini, merupakan pola kajian yang telah cukup banyak dilakukan di Indonesia (lihat Christomy dan Widiani 1992; Darsa 1992; Karlina 1992; Marzuki 1992; Sedyawati 1993; Soimun 1991). Meskipun demikian, kajian-kajian ini umumnya tidak berlanjut pada upaya merumuskan atau menentukan corak falsafah atau pandangan hidup masyarakat pemilik mitos. Upaya inilah yang dilakukan dalam tulisan ini.

MITOS, NILAI BUDAYA, DAN FALSAFAH POLITIK

Pemilihan mitos (*myth*) sebagai pintu masuk untuk memahami nilai budaya dan struktur politik di sini didasarkan pada beberapa asumsi. *Pertama*, mitos merupakan sebuah teks yang terbangun dari satuan-satuan bahasa sehingga mitos adalah suatu sistem kebahasaan dengan unit terkecil yang disebut *miteme* (*mytheme*) (Lévi-Strauss 1963). Masing-masing unit ini mungkin sekali mencerminkan suatu nilai budaya tertentu. Analisis tafsiriah atas mitos di sini dimulai dari unit-unit terkecil ini karena hanya melalui strategi inilah dapat dihindari kemungkinan untuk terlewatkannya berbagai unsur yang membentuk sebuah mitos. Strategi ini juga memungkinkan peneliti menemukan lebih banyak nilai-nilai dalam mitos dibandingkan dengan cara analisis yang lain karena satuan-satuan yang dapat ditemukan lebih banyak.

Kedua, mitos merupakan suatu unsur budaya yang hadir dalam masyarakat tanpa diketahui siapa pembuat atau pemulanya. Mitos merupakan sebuah kisah yang bersifat kolektif. Jika diumpamakan sebagai permadani maka mitos adalah sebuah permadani yang dirajut oleh banyak orang, bersama-sama. Dia adalah karya sosial. Oleh karena itu, mitos mencerminkan karakter, sifat, dan ciri-ciri budaya masyarakat pembuatnya. Mitos juga mencerminkan nilai-nilai budaya masyarakat tersebut.

Ketiga, mitos juga memuat falsafah politik tertentu, yaitu berbagai pandangan pokok yang dianggap benar, yang menjadi dasar dari aktivitas politik, pembentukan struktur, dan organisasi

politik serta proses pengambilan keputusan yang menyangkut kepentingan banyak orang. Falsafah politik lebih luas maknanya daripada nilai budaya politik karena dalam falsafah politik selain pandangan-pandangan tentang hal-hal yang baik dan buruk berkenaan dengan politik, juga terdapat pandangan tentang organisasi politik dan unsurnya seperti struktur politik, pembagian kerja, dan sebagainya. Untuk memahami penerapan dan perwujudan nilai-nilai budaya dalam sebuah sistem politik diperlukan pengetahuan tentang falsafah politik ini.

Politik dalam arti di sini adalah keseluruhan proses membuat atau merumuskan kebijakan umum (publik) dengan cara memengaruhi atau menguasai sumber-sumber kekuasaan dan wewenang (Theodorson dan Theodorson 1969: 303). Kebijakan publik di sini adalah berbagai keputusan yang menyangkut pembagian atau distribusi penguasaan dan pemanfaatan sumber-sumber daya yang menyangkut kepentingan banyak orang, sedangkan sumber-sumber kekuasaan dan wewenang di sini tidak lain adalah individu atau kelompok yang mempunyai kemampuan untuk membuat individu atau kelompok lain melakukan apa yang dia atau mereka kehendaki.

Dalam kehidupan sehari-hari proses membuat kebijakan umum ini antara lain berupa diskusi, rapat atau musyawarah untuk menentukan aturan-aturan (termasuk pendistribusian dan pengalokasian penguasaan dan pemanfaatan sumber daya) yang menyangkut kepentingan orang banyak (cf. Spradley 1975). Proses membuat kebijakan umum ini tidak mudah dan tidak selalu berjalan lancar. Di dalamnya terlibat individu dan kelompok dengan berbagai macam kepentingan sehingga persaingan dan konflik tidak pernah absen dari proses semacam itu. Meskipun demikian, persaingan dan konflik ini bukanlah aktivitas-aktivitas yang tanpa aturan. Di situ selalu ada aturan-aturan dan nilai-nilai budaya yang telah disepakati bersama, baik secara formal tertulis maupun tidak (cf. Bailey 1977).

Nilai-nilai budaya di sini didefinisikan sebagai pandangan-pandangan atau pendapat-pendapat yang digunakan oleh warga suatu komunitas atau masyarakat untuk menilai, untuk menentukan baik-buruknya, bermanfaat-tidaknya, berbagai

macam hal atau peristiwa yang ada dalam kehidupan mereka (Ahimsa-Putra 2007c). Dengan kata lain, nilai-nilai ini merupakan semacam alat ukur, alat penilai. Perangkat penilaian ini ada dalam sistem pengetahuan kolektif yang diperoleh melalui proses belajar dalam kehidupan bersama atau proses sosialisasi. Sebagai alat ukur, nilai budaya menduduki posisi yang sangat penting—jika bukan yang terpenting—dalam suatu kebudayaan. Oleh karena itu, nilai-nilai budaya biasanya juga merupakan unsur kebudayaan yang relatif paling sulit berubah.

Berkenaan dengan politik, nilai-nilai budaya di sini dimaknai sebagai pandangan, pendapat atau keyakinan yang menjadi alat untuk menentukan baik-buruknya, benar-tidaknya siasat, aktivitas, sistem, dan struktur yang ditujukan untuk membuat atau menyusun aturan-aturan serta pengalokasian penguasaan dan pemanfaatan sumber-sumber daya, yang menyangkut kehidupan orang banyak. Sebagai pandangan atau pendapat, nilai budaya merupakan hal yang abstrak. Oleh karena itu, biasanya juga bersifat tidak disadari.

MITOS TO-MANURUNG: MITOS POLITIK DI SULAWESI SELATAN

Dari beberapa mitos *To-manurung* yang berhasil diperoleh di Sulawesi Selatan, mitos *To-manurung* dari Bantaeng dapat dikatakan merupakan mitos yang paling panjang, dan juga paling lengkap. Oleh karena itu pula, saya beranggapan bahwa mitos ini menyimpan lebih banyak nilai-nilai budaya Bugis dan Makassar dibandingkan dengan mitos-mitos *To-manurung* lainnya. Lebih dari itu, beberapa informan di Sulawesi Selatan—di antaranya adalah almarhum Mattulada, guru besar antropologi dari Sulawesi Selatan—mengatakan bahwa walaupun kerajaan Bantaeng tidak besar, tetapi dia adalah yang tertua. Jika demikian maka mitos *To-manurung* dari Bantaeng tentunya menyimpan informasi yang sangat awal—jika bukan yang paling awal—tentang sistem politik tradisional di Sulawesi Selatan.

Mitos *To-manurung* dari Bantaeng di sini diambil dan diterjemahkan dari laporan seorang pegawai pemerintah kolonial Belanda, O.M.

Goedhart, yang berjudul *De Inland-sche rechtsgemeenschappen in de onderafdeeling Bonthain* (komunitas adat pribumi di *onderafdeeling* Bantaeng). Catatan ini dapat ditemukan dalam *Adatrechbundels* Vol. XXXVII.

Mitos *To-manurung*: Versi Bantaeng

Versi lengkap mitos *To-manurung* dari Bantaeng tersebut adalah sebagai berikut.

“... Ceriteranya dimulai pada beberapa abad yang lalu, ketika orang Sulawesi Selatan masih belum memeluk agama Islam, ada seorang pria turun dari langit, yang kemudian disebut *To-manurung*. Ini terjadi di daerah Bantaeng yang pada waktu itu masih terdiri atau meliputi daerah Onto saja. Dari tempat dia turun ini *To-manurung* pergi mengembara dan tempat yang dia kunjungi atau lewati, yang semula berupa laut berubah menjadi daratan. Berturut-turut dia mengunjungi Mangepong, Karatuwang, Bontosung-gu dan LindulaE, yang ketiga-tiganya kemudian masuk ke dalam wilayah Bisampole, sampai akhirnya dia memilih Bisampole sebagai tempat tinggal. Penduduk membangun sebuah rumah besar untuknya, yang dia tinggali bersama Pole, seorang laki-laki dari Karatuwang yang telah mengikutinya hingga ke Bisampole. Dengan didampingi oleh Pole *To-manurung* ini setiap hari menerima laporan dari 12 orang yang merupakan orang-orang terpilih dari penduduk, dan mereka ini disebut *To-mangada*.

Pada suatu hari *To-manurung* berkata kepada mereka. “Kelihatannya terlalu repot buat kalian untuk menghadap saya setiap hari karena itu saya mengusulkan untuk memilih seseorang yang bisa bertindak sebagai wakil kalian”.

Setelah 12 *To-mangada* ini menentukan pilihan mereka atas seseorang dari Karatuwang, mereka mengajukan pilihan tersebut kepada *To-manurung*, yang kemudian menguatkan pilihan tersebut dan memberinya gelar *To-ni-gallaraka*. Semenjak saat itu *To-mangada* ini hanya kadang-kadang saja menghadap pada *To-manurung*, yang selalu duduk didampingi oleh Pole di sebelah kiri dan *To-ni-gallaraka* di sebelah kanan.

Suatu ketika mereka berkumpul bersama, dan *To-manurung* berkata: “Sayang sekali saya tidak dapat memberikan sesuatu pada kalian karena saya sendiri tidak memiliki apa-apa”. Mereka yang diajak bicara menjawab bahwa mereka sudah tahu hal itu, dan karenanya mereka telah

memutuskan untuk membuka sawah-sawah bagi *To-manurung*. Kemudian Pole bersama *To-mangada* memanggil penduduk, dan dengan bantuan mereka mulailah dibuka sawah-sawah baru. Selesai mengerjakan ini mereka memberitahunya pada *To-manurung*. Tiap-tiap *To-mangada* kemudian menunjuk empat orang dari kalangan penduduk yang ditugaskan untuk mengerjakan sawah tersebut dan mereka disebut baku atau *to-ni-pabaku-eroki*.

Setelah diadakan pembicaraan dengan *To-manurung*, Pole dan *To-ni-gallaraka*, mereka menentukan bahwa hasil dari sawah-sawah tersebut sebagian akan disediakan untuk keperluan *To-manurung*, sebagian untuk Pole, untuk *To-ni-gallaraka*, sebagian untuk 12 orang *To-mangada*, dan sisanya untuk 48 *to-ni-pabaku-eroki*.

Tidak lama setelah itu menghilanglah *To-manurung* dengan diam-diam. Pole dan *To-ni-gallaraka* tetap tinggal di rumah *To-manurung* tersebut di Bisampole, dan mulailah mereka berselisih karena masing-masing ingin berkuasa. Sementara itu, 12 orang *To-mangada* beserta anak-buahnya atau rakyatnya telah mendirikan tempat-tempat tinggal yang baru.

Setelah 40 hari *To-manurung* menghilang Pole dan *To-ni-gallaraka* mendengar *To-manurung* berkata kepada mereka: "Saya tidak dapat lagi kembali ke bumi. Kamu Pole, jadilah jannang di Bisampole dan *To-ni-gallaraka* menjadi galarang Bantaeng, dan juga menjadi ketua dari 12 *To-mangada*, yang akan memerintah daerah-daerah baru yang telah mereka dirikan, dengan gelar jannang. Untuk penggantikmu sebagai karaeng Bantaeng adalah orang yang kalian pilih dari sembilan orang bersaudara yang tinggal di Karatuwang". Pole dan *To-ni-gallaraka* kemudian menyuruh seorang tua, bernama *towa* untuk mengundang 12 orang *To-mangada* agar berkumpul di Bisampole. Mereka menjawab permintaan ini dengan usul agar dua hari kemudian mereka bertemu di Bon-tosunggu. Pada hari berkumpul tersebut Pole dan *To-ni-gallaraka* menyampaikan pesan *To-manurung*. Para *To-mangada* ini kemudian meminta agar Pole dan *To-ni-gallaraka* menunjuk seseorang yang sesuai sebagai pengganti *To-manurung* menjadi Karaeng Bantaeng, namun mereka berdua merasa bahwa akan lebih baik jika *To-mangada* yang menjatuhkan pilihan saja, dan mereka menguatkannya. Untuk itu, mereka sepakat guna bertemu lagi dua hari kemudian di Bisampole dan sembilan orang bersaudara, yang salah satu di antaranya akan mereka pilih menjadi karaeng akan diundang juga. *Towa* dan empat

orang *To-mangada* kemudian pergi ke Karatuwang guna menyampaikan undangan tersebut.

Pada hari yang ditentukan, Pole, *To-ni-gallaraka* bersama 12 *To-mangada* berkumpul di Bisampole. Sembilan bersaudara dari Karatuwang juga muncul dalam rapat tersebut, di mana diputuskan orang yang tertua dari mereka, yaitu *Masanigaya*, diangkat sebagai Karaeng Bantaeng. Selesai pertemuan ini sembilan bersaudara balik ke Karatuwang dan *Masanigaya* meminta izin pada ayahnya—yang bernama Macangea, dan telah turun dari langit bersama sembilan anak laki-lakinya di Karatuwang—untuk menerima jabatan tersebut, dan ayahnya mengizinkan. Dua hari setelah itu Pole, *To-ni-gallaraka* serta 12 *To-mangada* datang ke Karatuwang untuk membawa *Masanigaya* ke tempat tinggal *To-manurung* di Bisampole. Di sana mereka juga berjanji untuk memberikan semua yang telah mereka buat dan sediakan bagi *To-manurung* pada *Masanigaya*.

Tidak lama setelah peristiwa ini, Pole—yang sementara itu telah mendapat gelar jannang Bisampole—bermimpi. Dalam mimpi tersebut *To-manurung* telah berpesan kepadanya bahwa dia akan turun ke bumi lagi tidak dalam wujud manusia melainkan dalam wujud sebuah patung emas. Pole harus mencari patung ini di Bantaeng dan dengan mengenakan sebuah topi serta sarung putih, dan dalam sarung ini dia harus menyembunyikan atau membawa sebuah birang, yaitu secarik kain putih yang dilipat. "Dalam birang itu" kata *To-manurung* "saya akan datang. Kemudian bawalah saya ke rumah saya di Bisampole lagi, dan sejak saat itu saya akan tetap tinggal bersama orang yang menduduki jabatan Karaeng Bantaeng". Pole segera memberitahukan mimpinya ini kepada 12 *To-mangada* dan kemudian mereka bersama-sama pergi ke Bantaeng (Onto). Sampai di sana Pole—yang telah mengenakan pakaian seperti yang diminta oleh *To-manurung*—berkata: "Karaeng Manurung, kami semua sekarang berkumpul di sini, datanglah seperti yang dijanjikan". Begitu selesai dia mengucapkan kata-kata ini, dia merasakan sesuatu dalam birangnya, yang telah dibawanya. Dia tidak berani membuka lipatan birang tersebut, namun dia berkata kepada orang lain, bahwa benda yang mereka tunggu telah ada dalam birang tersebut. Tiba-tiba muncullah di hadapan mereka *poki banrange*, sebuah *klewang* (atau *sonri* yang kemudian dinamakan *ana loloa*), sebuah *poke pangka* (sebuah tombak bermata dua, yang kemudian disebut *lowo*), sebuah badik kecil (sekarang dikenal dengan nama *tajina lompowa*) serta sebuah bendera hitam (yang selanjutnya

disebut *balonga*). Benda-benda ini menurut Pole termasuk milik *To-manurung*. Bersama-sama dengan patung emas yang telah masuk dalam birang tadi, mereka kembali ke rumah *To-manurung* di Bisampole, di mana Masanigaya, Karaeng Bantaeng yang pertama tinggal.

Galarang dari Bantaeng dan jannang 12 di bawahnya kemudian membentuk Hadat Bantaeng, dan 12 jannang tersebut dinamakan ada sampulu ruwa, nama ini tetap dipertahankan, walaupun kemudian ditambah dengan karaeng dari Kaili. Kaili ini pada mulanya adalah kekarraengan yang berdiri sendiri, namun dengan sukarela kemudian menjadi palili dari Bantaeng (Goedhart 1920a: 2–9).

NILAI-NILAI BUDAYA POLITIK DALAM MITOS *TO-MANURUNG*

Mengikuti prosedur yang ditawarkan oleh Lévi-Strauss, mitos dapat dianalisis dengan menentukan terlebih dulu unit terkecilnya, yaitu *miteme* (*mytheme*). *Miteme* adalah kalimat-kalimat dalam mitos yang memperlihatkan suatu relasi tertentu (Lévi-Strauss 1963). Namun, seringkali *miteme* ini sulit diketahui maknanya sehingga makna ini harus dicari pada unit yang lebih besar, yang saya sebut *ceriteme*, yakni kumpulan kalimat atau alinea yang menunjukkan suatu gagasan (*ide*) tertentu (Ahimsa-Putra 2006). Oleh karena itu, unit-unit mitos yang perlu dianalisis di sini adalah *miteme* dan *ceriteme*. Berikut adalah *miteme* dan *ceriteme* yang dianalisis serta nilai-nilai budaya yang tersirat di dalamnya.

Nilai Budaya “Resiprositas”

Resiprositas (*reciprocity*) sebagai perangkat nilai di sini mengatakan bahwa suatu pemberian yang diterima harus dibalas kembali dengan pemberian, baik secara langsung maupun tidak langsung, dalam waktu yang bersamaan ataupun tidak. Dalam kehidupan sehari-hari nilai resiprositas ini terwujud dalam bentuk interaksi tukar-menukar, terutama yang bersifat tidak langsung, yaitu suatu pemberian tidak harus dibalas dengan pemberian yang sama dalam waktu yang sama pula. Hal terpenting adalah bahwa apa yang diberikan adalah yang dianggap berharga oleh pihak lain, atau tidak dimilikinya (cf. Foster 1963; Gouldner 1977). Mitos-mitos berikut mencerminkan hal tersebut.

(1) “... Dari tempat dia turun ini *To-manurung* pergi mengembara dan tempat yang dia kunjungi atau lewati, yang semula berupa laut berubah menjadi daratan. Berturut-turut dia mengunjungi *Mangepong*, *Karatuwang*, *Bontosunggu* dan *Lindu-laE*, yang ketiga-tiganya kemudian masuk ke dalam wilayah *Bisampole*, sampai akhirnya dia memilih *Bisampole* sebagai tempat tinggal...”

Ceriteme ini dapat ditafsirkan sebagai kisah tentang perbuatan *To-manurung* yang bermanfaat bagi manusia, yaitu mengubah tempat-tempat yang dia kunjungi atau lewati, yang semula berupa laut, menjadi daratan. Di sini *To-manurung* telah membuat daerah-daerah yang semula tidak dapat ditinggali manusia menjadi daerah yang bisa ditempati atau dapat diolah untuk bercocok-tanam. Hal ini dapat juga diartikan bahwa *To-manurung* telah membuka lahan-lahan baru untuk tempat tinggal dan bercocok-tanam. *Ceriteme* ini memaparkan jasa *To-manurung* bagi orang Bantaeng.

Dari sudut pandang yang lain, *ceriteme* ini juga menampilkan sosok *To-manurung* sebagai tokoh yang menyiapkan lahan untuk mengawali kehidupan sosial di Bantaeng, dan kemudian menentukan lokasi pusat kehidupan sosial tersebut, yakni di Bisampole. Lebih dari itu, *ceriteme* ini juga menyiratkan adanya wilayah kekuasaan *To-manurung*, meliputi daerah-daerah yang telah dikunjunginya, yang kemudian termasuk dalam wilayah Bisampole. Awal kehidupan sosial Bantaeng sebagai sebuah sistem politik terlihat pada *ceriteme* ini.

(2) “... Penduduk membangun sebuah rumah besar untuknya, yang dia tinggali bersama Pole...”

Miteme ini memaparkan balas jasa orang Bantaeng kepada *To-manurung* serta awal diletakkannya infrastruktur untuk sistem politik yang akan dibangun, yakni tempat tinggal bagi seorang pemimpin atau kepala daerah, yang di kemudian hari dikenal di daerah ini dengan sebutan “rumah jabatan”. *To-manurung* kemudian tidak mengembara lagi. Dia tinggal di rumah tersebut dan mudah ditemui oleh warga masyarakat Bantaeng

Dua *miteme* di atas menggambarkan suatu bentuk pertukaran antara *To-manurung* dengan masyarakat Bantaeng. *To-manurung* dianggap telah berjasa memberikan lahan baru kepada

penduduk Bantaeng untuk hidup menetap dan bercocok tanam sehingga penduduk membuatnya sebuah rumah besar serta menganggapnya sebagai pimpinan mereka. Pertukaran yang terjadi di sini memang tidak seimbang karena *To-manurung* tampak memberikan jauh lebih banyak kepada penduduk, daripada sebaliknya. Oleh karena itu, dalam hubungan pertukaran tersebut *To-manurung* kemudian berada dalam posisi yang lebih tinggi, yaitu sebagai seorang *patron* (pelindung) (cf. Foster 1963; Scott 1972), sedangkan penduduk Bantaeng menjadi “klien”nya. *To-manurung* menjadi pemimpin mereka.

Dari *miteme* dan *ceriteme* tersebut diketahui bahwa dalam sistem politik tradisional di Bantaeng, hubungan timbal-balik antara seorang pemimpin dengan mereka yang dipimpin merupakan hal yang dianggap baik. Hubungan ini bersifat sukarela. Pemimpin maupun *pinimpin* (yang dipimpin) tidak merasa terpaksa dalam menjalin hubungan tersebut. Meskipun demikian sang pemimpin diharapkan dapat memberikan lebih banyak kepada *pinimpin*, daripada sebaliknya.¹ Seorang pemimpin juga diharapkan tidak membebani atau menyulitkan mereka yang dipimpinnya, bahkan kalau bisa selalu berusaha meringankan beban mereka, atau dapat memenuhi kebutuhan dasar mereka. Oleh karena itu, seorang pemimpin dituntut memiliki sumber daya yang dapat mencukupi kebutuhannya sendiri maupun kebutuhan para *pinimpin*-nya.

Selanjutnya, dalam mitos di atas juga dikatakan,

(3) “... [*To-manurung*] setiap hari menerima laporan dari 12 orang yang merupakan orang-orang terpilih dari penduduk, dan mereka ini disebut *To-mangada* ...”

Miteme ini menunjukkan bahwa *To-manurung* telah menjadi orang yang sangat dihormati, dan diberi kepercayaan untuk menyelesaikan masalah-masalah yang dihadapi oleh penduduk Bantaeng. *To-manurung* secara tidak langsung telah diakui sebagai pemimpin atau kepala dae-

1 *pinimpin*: istilah ini berasal dari kata “pimpin” yang mendapat sisipan “-in-“, menjadi “p-in-impin” yang artinya “yang dipimpin”; “orang yang dipimpin”. Kata ini saya pakai untuk menyingkat frasa “orang/pihak yang dipimpin”.

rah. *Miteme* itu juga menunjukkan bahwa dalam masyarakat Bantaeng terdapat paling tidak 12 kelompok, yang masing-masing memiliki wakilnya untuk memberikan laporan secara berkala kepada *To-manurung*. Dua belas orang wakil penduduk ini disebut *to-mang-ada*. Di sini tecermin sistem politik yang akan berlaku di daerah Bantaeng di kemudian hari, yakni sistem perwakilan. Kelompok-kelompok yang ada—yang mungkin merupakan kelompok-kelompok kekerabatan—menunjuk salah seorang dari mereka untuk mewakili kelompok.

Nilai Budaya “Kebersamaan”

Adanya resiprositas antara pemimpin dan *pinimpin* (yang dipimpin) akan memudahkan tercapainya kebersamaan dalam menyelesaikan berbagai macam masalah karena resiprositas berawal dari dan memungkinkan tumbuhnya rasa saling percaya yang lebih kuat (Gouldner 1977). Kebersamaan atau kesediaan untuk hidup berdampingan dan siap memberikan apa yang diperlukan oleh orang lain memang terlihat penting dalam konteks sistem politik tradisional di Sulawesi Selatan. Nilai kebersamaan di sini menyatakan bahwa selalu bersedia dan siap untuk hidup bersama atau melakukan kerja sama dengan orang lain merupakan sikap atau tindakan yang baik. Kerja sama merupakan hal yang baik dan perlu dilakukan dalam kehidupan sehari-hari.

Di Bantaeng nilai kebersamaan itu juga diarahkan pada satu tujuan utama bersama, yakni *To-manurung*. Sosok *To-manurung* merupakan tokoh utama dalam kegiatan kerja sama itu. Dengan kata lain, pola kerja sama di antara mereka yang setara akan dapat berlangsung jika di daerah tersebut terdapat seseorang yang diakui bersama sebagai pemimpin. Pemimpin di sini tidak selalu dan tidak harus bertindak sebagai pengatur kegiatan bersama. Namun, kehadirannya diperlukan karena kerja sama tersebut harus diarahkan atau ditujukan kepadanya atau untuk kepentingannya. Tanpa adanya sosok pimpinan yang diakui bersama seperti *To-manurung*, akan sulit dilaksanakan suatu kerja sama.

Dalam nilai kebersamaan ini tidak ada pandangan bahwa individu yang satu lebih penting daripada yang lain. Semua individu yang terlibat

dalam usaha pencapaian tujuan-tujuan tertentu berada dalam kedudukan yang sama. Setiap individu memberikan sumbangan yang berbeda, namun saling mengisi dan saling mendukung. Hal ini akan berjalan dengan baik jika ada pembagian kerja. Pembagian kerja didasarkan pada nilai efektivitas dan efisiensi untuk mencapai berbagai tujuan, sebagaimana tecermin pada *miteme* berikut.

(4) “... mereka telah memutuskan untuk membuka sawah-sawah bagi *To-manurung*. Kemudian *Pole* bersama *To-mangada* memanggil penduduk dan dengan bantuan mereka mulailah dibuka sawah-sawah baru ...”

Miteme ini mencerminkan dua nilai budaya, yaitu nilai membalas jasa pemimpin dan nilai kebersamaan. Nilai membalas jasa pemimpin terlihat pada kesepakatan wakil-wakil masyarakat (*To-mangada*) untuk membuka sawah bagi *To-manurung* dan nilai kedua terlihat pada kebersamaan mereka mengerjakan hal itu serta kesediaan penduduk untuk membantu para *To-mangada*. Dengan demikian, di sini juga terlihat adanya kesadaran para *to-mangada* dan masyarakat Bantaeng akan perlunya sistem politik berbasis ekonomi karena mereka memerlukan sumber daya tertentu untuk mendukung kegiatan-kegiatan mereka, yaitu sawah. Pembukaan sawah dilakukan secara gotong-royong, dengan *Pole*—wakil *To-manurung*—sebagai pengaturnya. Tahap ini merupakan tahap penyiapan sumber daya ekonomi yang dibutuhkan untuk mendukung sistem politik yang tengah dibangun.

(5) “... hasil dari sawah-sawah tersebut sebagian akan disediakan untuk keperluan *To-manurung*, sebagian untuk *Pole*, untuk *To-ni-gallaraka*, sebagian untuk 12 orang *To-mangada*, dan sisanya untuk 48 *to-ni-pabaku-eroki* ...”

Nilai-nilai kebersamaan dan nilai keadilan terlihat pada *miteme* ini. Hasil dari sawah yang disediakan untuk *To-manurung* ternyata tidak hanya untuk *To-manurung* saja, tetapi juga untuk pejabat lain dan mereka yang terlibat dalam pengerjaan sawah tersebut. Setelah kewajiban mereka ditetapkan, mereka kemudian mendapatkan hak atas sebagian hasil sawah yang mereka olah. Aturan ini ditentukan melalui kesepakatan bersama. Di sini juga mulai terlihat adanya

pembagian kerja—yang memunculkan sejumlah status sosial baru—serta kesadaran masyarakat Bantaeng bahwa mereka yang menjadi pengatur kehidupan sosial atau yang menduduki jabatan politik perlu mendapatkan imbalan yang memadai. Bibit-bibit sebuah sistem birokrasi dengan pejabat yang digaji terlihat di sini.

(6) “... *Pole* segera memberitahukan mimpinya ini kepada 12 *To-mangada* dan kemudian mereka bersama-sama pergi ke Bantaeng (*Onto*)...”

Miteme pendek ini juga mencerminkan nilai kebersamaan. Walaupun mimpi yang dialami Jannang Bisampole adalah sesuatu yang bersifat pribadi dan *To-manurung* juga tidak berpesan agar pesannya disampaikan kepada Galarang Bantaeng dan para *to-mangada*, namun Jannang Bisampole tidak bersedia merahasiakan mimpinya atau menyimpannya untuk diri-sendiri. Dia justru menceritakan mimpi tersebut kepada yang lain. Mimpi sebagai sebuah peristiwa pribadi di sini dipandang dan dijadikan sebagai sebuah peristiwa yang bersifat kolektif. Bahwa apa yang terjadi dalam mimpi seseorang pada dasarnya merupakan sebuah pesan yang dianggap ditujukan pada suatu kolektivitas. Nilai kebersamaan merupakan dasar dari pandangan semacam ini.

Nilai Budaya “Kesepakatan”

Nilai budaya ini mengatakan bahwa pencapaian kesepakatan atau kesamaan pendapat merupakan hal yang baik dan perlu dilakukan jika orang ingin menyelesaikan suatu masalah atau pekerjaan secara bersama-sama atau jika seseorang ingin mencapai suatu tujuan bersama. Kesepakatan akan menimbulkan rasa saling percaya antara pihak yang satu dengan yang lainnya atau setiap orang akan bersedia melakukan tugas yang dibebankan kepadanya dengan sebaik-baiknya. Nilai kesepakatan tersebut dapat menyelesaikan berbagai macam persoalan yang dihadapi dengan relatif mudah dan cepat.

Nilai kesepakatan tecermin dalam *miteme* berikut.

(7) “... Para *To-mangada* ini kemudian meminta agar *Pole* dan *To-ni-gallaraka* menunjuk seseorang yang sesuai sebagai pengganti *To-manurung* menjadi *Karaeng Bantaeng*, namun

mereka berdua merasa bahwa akan lebih baik jika To-mangada yang menjatuhkan pilihan saja, dan mereka menguatkannya..”

Miteme ini menunjukkan bahwa ketika para To-mangada meminta Jannang Bisampole dan Galarang Bantaeng untuk memilih Karaeng Bantaeng, keduanya menolak, dan meminta para To-mangada yang melakukan pemilihan tersebut. Pengutamakan kesepakatan oleh mayoritas terlihat jelas di sini karena yang disarankan untuk memilih adalah para To-mangada, yang merupakan wakil-wakil dari penduduk Bantaeng. Jannang Bisampole dan Galarang Bantaeng tampaknya menyadari bahwa mereka bukanlah wakil-wakil dari keseluruhan penduduk Bantaeng sehingga pilihan mereka tidak akan bisa betul-betul mewakili pilihan masyarakat. Dengan menyarankan agar yang memilih Karaeng Bantaeng adalah para To-mangada atau para *jannang* maka praktik demokrasi sebenarnya telah berjalan di Bantaeng.

(8) “... *Setelah 12 To-mangada ini menentukan pilihan mereka atas seseorang dari Ka-ratuwang, mereka mengajukan pilihan tersebut kepada To-manurung, yang kemudian menguatkan pilihan tersebut dan memberinya gelar To-ni-gallaraka ...”*

Di sini kita menemukan aktivitas pemilihan wakil pemuka masyarakat, yang akan menjadi penghubung antara pemimpin Bantaeng dan para pemuka masyarakat atau ketua-ketua kelompok di Bantaeng. Sebagai pimpinan dia kemudian menguatkan atau meresmikan hasil pilihan para To-mangada. Di sinilah terlihat sebuah proses yang demokratis dalam sistem politik tradisional di Bantaeng.

Pada *miteme* ini terlihat bahwa wakil To-mangada dipilih sendiri oleh para To-mangada berdasarkan atas kesepakatan di antara mereka. Pemilihan itu tidak dipengaruhi oleh pihak-pihak lain sehingga *To-manurung* pun sama sekali tidak campur-tangan. Sebagai pimpinan, *To-manurung* tinggal menyepakati hasil pemilihan tersebut dan meresmikannya melalui pemberian gelar *To-ni-gallaraka*. Nilai kesepakatan terwujud antara *To-manurung* dengan para To-mangada untuk mengangkat seorang wakil yang tidak ditunjuk oleh *To-manurung*, tetapi mereka pilih sendiri.

Berbagai hal tersebut menunjukkan bahwa masyarakat Bantaeng—dan mungkin juga masyarakat Sulawesi Selatan pada umumnya—merupakan masyarakat yang terbiasa menyelesaikan aneka-ragam persoalan secara bersama-sama. Pengambilan keputusan didasarkan pada kepentingan bersama dan dicapai melalui proses musyawarah yang menghasilkan kesepakatan. Ketika musyawarah menjadi cukup sulit dilakukan karena melibatkan banyak orang maka diperlukan cara baru yang lebih sesuai. Nilai budaya baru pun diperlukan sebagai pedoman untuk bertindak. Nilai budaya perwakilan adalah jawabnya.

Nilai Budaya “Perwakilan”

Nilai budaya perwakilan di sini mengatakan bahwa mewakilkan suatu tugas kepada orang lain berdasarkan atas kesepakatan bersama merupakan hal yang sebaiknya dilakukan. Bahkan, dalam situasi dan kondisi tertentu perwakilan tersebut bukan hanya baik, tetapi juga harus dilaksanakan. Nilai budaya perwakilan memungkinkan munculnya pranata *Hadat* di Bantaeng, yaitu semacam dewan perwakilan rakyat Bantaeng. Melalui perwakilan ini kesepakatan bersama menjadi lebih mudah dicapai.

Nilai budaya perwakilan tecermin pada *miteme* berikut,

(9) “... *Pada suatu hari To-manurung berkata kepada mereka. Kelihatannya terlalu repot buat kalian untuk menghadap saya setiap hari karena itu saya mengusulkan untuk memilih seseorang yang bisa bertindak sebagai wakil kalian ...”*

Miteme ini menyajikan peristiwa diletakkannya dasar-dasar sistem politik tradisional Bantaeng. Wakil-wakil kelompok (To-mangada) sebenarnya merupakan suatu kesatuan, namun belum memiliki ketua. Dengan anjuran agar mereka menunjuk seorang wakil, *To-manurung* sebenarnya memerintahkan mereka untuk memilih seorang ketua yang akan mewakili mereka saat berhubungan dengan *To-manurung*. Dengan begitu para To-mangada sebagai suatu kesatuan, sebagai sebuah dewan yang kemudian disebut *Hadat*, akan lebih terlihat dan lebih berperan. *Hadat* inilah yang kemudian menjadi badan tertinggi dalam masyarakat Bantaeng karena paling berhak

menentukan siapa yang akan menjadi kepala daerah di Bantaeng. Nilai budaya perwakilan juga tecermin pada *miteme* berikut.

(10) “... *Galarang dari Bantaeng dan jannang 12 di bawahnya kemudian membentuk Hadat Bantaeng, dan 12 jannang tersebut dinamakan ada’ sampulu ruwa ...*”

Miteme ini memperlihatkan peristiwa lahirnya *Hadat* Bantaeng dan *Ada’ Sampulong Ruwa (Hadat Dua Belas)*, yang mencerminkan ditetapkannya sistem perwakilan dalam sistem politik tradisional di Bantaeng. Dari *miteme* ini terlihat sebuah sistem pemerintahan di Bantaeng, yang sudah memperlihatkan ciri-ciri sistem pemerintahan modern sebagaimana yang kita kenal sekarang.

Sistem perwakilan yang diusulkan oleh *To-manurung* kepada para *To-mangada* merupakan upaya untuk memudahkan kehidupan mereka sendiri. Dengan adanya wakil ini mereka tidak lagi perlu menghadap *To-manurung* setiap hari. Jadi, nilai perwakilan di atas didasarkan pada sebuah nilai yang lain, yakni kepraktisan atau kemudahan, yang mengatakan bahwa memilih suatu tindakan yang lebih mudah dikerjakan dan tidak menyulitkan banyak orang merupakan hal yang baik dan perlu dilakukan dalam situasi dan kondisi tertentu. Hal ini tecermin pada *miteme* berikut.

(11) “... *Tiap-tiap To-mangada kemudian menunjuk empat orang dari kalangan penduduk yang ditugaskan untuk mengerjakan sawah tersebut dan mereka disebut baku atau to-ni-pabaku-eroki ...*”

Miteme ini menampilkan aktualisasi nilai-nilai perwakilan dan kebersamaan. Pengerjaan sawah untuk *To-manurung* perlu dilakukan secara bersama, namun supaya lebih praktis kebersamaan ini dijalankan lewat sistem perwakilan. Para wakil ini mendapat gelar *to-ni-paba-ku-eroki*. Mereka merupakan petugas tetap untuk mengerjakan sawah yang hasilnya digunakan untuk memenuhi kebutuhan perangkat sistem politik yang tengah dibangun. Kemampuan masyarakat tradisional Bantaeng untuk membangun dan melakukan pembagian kerja terlihat jelas di sini.

Nilai Budaya “Restu Nenek-moyang”

Selanjutnya, mitos *To-manurung* di atas juga menunjukkan bahwa berbagai kesepakatan dalam suatu sistem politik tidak hanya harus dicapai oleh seorang pemimpin dengan yang dipimpin, tetapi juga dengan mereka yang pernah memimpin, namun telah meninggal. Kesepakatan dengan mereka yang telah meninggal ini dikatakan sebagai “restu nenek moyang”. Nilai budaya restu nenek-moyang di sini mengatakan bahwa selalu mendapat restu dari nenek-moyang dalam segala hal yang dikerjakan merupakan hal yang baik dan penting. Dengan adanya restu ini seseorang atau suatu kolektivitas akan memperoleh kehidupan yang sejahtera, aman, dan tenteram.

Nilai restu nenek-moyang berawal dari anggapan bahwa mereka yang sudah meninggal (nenek-moyang) sebenarnya masih selalu mengawasi kehidupan anak-cucu mereka, dan bahkan masih dapat memberikan pertolongan jika diminta. Tanpa restu nenek-moyang ini, berbagai kegiatan yang dilakukan dianggap kurang sah atau kurang baik. Restu nenek-moyang pada masyarakat tradisional Sulawesi Selatan dianggap sebagai salah satu dasar legitimasi bagi aktivitas dan sistem politik yang ada, sebagaimana tecermin pada *miteme* berikut.

(12) *Setelah 40 hari To-manurung menghilang Pole dan To-ni-gallaraka mendengar To-manurung berkata kepada mereka: “Saya tidak dapat lagi kembali ke bumi. Kamu Pole, jadilah jannang di Bisampole dan To-ni-gallaraka menjadi galarang Bantaeng, dan juga menjadi ketua dari 12 To-mangada, yang akan memerintah daerah-daerah baru yang telah mereka dirikan, dengan gelar jannang. Untuk penggantikmu sebagai Karaeng Bantaeng adalah orang yang kalian pilih dari sembilan orang bersaudara yang tinggal di Karatuwang ...”*

Perintah *To-manurung*—yang telah menghilang—dalam *ceriteme* ini berisi petunjuk-petunjuk untuk membangun sebuah sistem pemerintahan. Pengganti *To-manurung* sebagai pemimpin adalah Karaeng Bantaeng, dengan pendamping seorang ketua dewan (*Hadat*) yang bergelar *Galarang Bantaeng* dan seorang pembantu dekat Karaeng Bantaeng, yang juga seorang kepala kelompok, tetapi dengan posisi khusus,

yakni Jannang Bisampole. *To-manurung* juga menyarankan agar jabatan Karaeng Bantaeng di kemudian hari diberikan kepada seseorang yang dipilih dari kalangan keluarga tertentu yang disarankan. Pada *ceriteme* itu juga tecermin salah satu norma politik tertentu, yakni penentuan kepala (Karaeng Bantaeng) disarankan untuk dilakukan melalui pemilihan. Dengan mengikuti saran dan petunjuk *To-manurung* sistem politik yang berlaku dianggap telah mendapat restu atau persetujuan dari nenek-moyang

Nilai Budaya “Benda Pusaka adalah Penting”

Restu nenek-moyang dapat diperoleh dengan menaati perintah atau saran mereka. Selain itu, juga dengan menghormati benda-benda yang dulu disayangi atau dimiliki oleh nenek-moyang tersebut, yaitu dengan cara menyimpan benda-benda tersebut di tempat khusus dan memperlakukannya secara khusus pula. Di masa lalu, hal semacam ini sangat biasa dilakukan oleh komunitas-komunitas adat di Sulawesi Selatan (lihat Ahimsa-Putra 2007b; Hasselt 1865; Matthes 1885).

Nilai mengenai pentingnya restu dari pendahulu atau nenek-moyang juga terlihat jelas pada *ceriteme* ini.

(13) “... Dalam mimpi tersebut *To-manurung* telah berpesan kepadanya bahwa dia akan turun ke bumi lagi tidak dalam wujud manusia melainkan dalam wujud sebuah patung emas. Kata *To-manurung*, “Saya akan datang. Kemudian bawalah saya ke rumah saya di Bisampole lagi, dan sejak saat itu saya akan tetap tinggal bersama orang yang menduduki jabatan Karaeng Bantaeng ...”

Keberadaan patung emas—yang merupakan representasi dari *To-manurung* yang sudah “pergi”—dapat dikatakan sebagai suatu bentuk pendampingan oleh *To-manurung* pada setiap Karaeng Bantaeng yang terpilih. Kata-kata *To-manurung*, “Sejak saat itu saya akan tetap tinggal bersama orang yang menduduki jabatan Karaeng Bantaeng”, jelas memperlihatkan hal itu. Pendampingan ini dapat diartikan sebagai pemberian restu oleh nenek-moyang pada seseorang dalam menjalankan pemerintahan di Bantaeng serta pada sistem pemerintahan yang berlaku.

Selanjutnya dalam mitos juga disebutkan,

(14) “... *Tiba-tiba muncullah di hadapan mereka poki banrange, sebuah klewang (atau sonri yang kemudian dinamakan ana loloa), sebuah poka pangka (sebuah tombak ber-mata dua, yang kemudian disebut lowo), sebuah badik kecil (sekarang dikenal dengan nama tajina lompowa) serta sebuah bendera hitam (yang selanjutnya disebut balonga). Benda-benda ini menurut Pole termasuk milik To-manurung ...”*

Pada *ceriteme* ini kita lihat pewujudan nilai tentang pentingnya benda-benda pusaka dalam sistem politik tradisional di Bantaeng dan juga di Sulawesi Selatan pada umumnya. Benda-benda pusaka ini umumnya berasal dari penguasa sebelumnya, atau penguasa yang pertama. Pentingnya orang menyimpan benda-benda pusaka ini menunjukkan adanya nilai-nilai penghormatan kepada nenek-moyang.

Dalam konteks sistem politik tradisional Bantaeng, nilai budaya mengenai benda pusaka itu mengatakan bahwa memiliki benda pusaka merupakan hal yang baik dan perlu karena pusaka tersebut dapat memberikan kekuatan kepada pemilik atau orang yang menguasainya, atau dapat menjadi bukti keabsahan dan kebenaran dari realitas politik tertentu. Pemilikan benda-benda pusaka warisan nenek-moyang menunjukkan kedekatan atau kekhususan hubungan antara nenek-moyang dengan pemilik pusaka tersebut, dan ini menjadi salah satu unsur pendukung penting pada keabsahan kedudukan politiknya serta sistem politik yang berlaku.

Pentingnya benda pusaka itu terlihat dalam berbagai peristiwa politik di Sulawesi Selatan di abad yang lalu. “Penduduk Sulawesi Selatan sendiri berpendapat bahwa kepala-kepala daerah yang mereka sebut *akaraeng* atau *aru* adalah mereka yang memiliki ornamen atau pusaka ...” Pusaka ini dikenal dengan beberapa istilah, seperti *kalompowang*, *gaukang*, atau *arajang* (Ahimsa-Putra 2007b: 116–117). Pusaka ini tidak dapat *dilepaskan* dari kedudukan seorang *karaeng* atau kepala daerah. Di mata orang Bugis dan Makassar tradisional keduanya merupakan suatu kesatuan. Jika *gaukang* disimpan di suatu tempat maka di situ pula *aru* atau *karaeng* bertempat tinggal. Menurut orang-orang tua di Sulawesi Selatan, baik pusaka, *gaukang* maupun

kalompowang ini adalah *karaeng* atau *aru* yang sebenarnya. *Gaukang* inilah yang memiliki tanah, sedangkan *karaeng* atau *aru* sebenarnya tidak lain hanya pengganti atau penjaga *gaukang* tersebut sehingga berhak memanfaatkan apa yang dimiliki oleh *gaukang*, seperti tanah, kebun, sawah, kolam ikan, dan hutan (Kooreman 1883: 186). Pemilikan pusaka ini juga menjadi dasar legitimasi kekuasaan seorang pemimpin, sebagaimana terlihat pada berbagai kasus perebutan kekuasaan di masa lampau, di Sulawesi Selatan. Di masa itu, seseorang yang ingin merebut kekuasaan dapat melakukannya dengan merebut atau menguasai benda-benda pusaka yang dimiliki oleh penguasa (lihat Ahimsa-Putra 2007b).

Dalam kerangka berpikir seperti itu setiap penguasa di Bantaeng berada dalam posisi di tengah, yaitu di antara penguasa lama—yang pengaruhnya tetap dianggap ada karena adanya benda yang mewakilinya—dan para wakil rakyat. Dengan posisi seperti itu seorang penguasa sulit untuk bertindak sewenang-wenang terhadap rakyatnya. Dia selalu diawasi dari atas dan bawah. Kekuasaannya hanya akan dapat mewujudkan apabila ada persetujuan dari pihak yang ada di atas dan di bawahnya.

Nilai Budaya “Mimpi adalah Penting”

Selain melalui benda pusaka, restu dari nenek-moyang juga dapat diketahui melalui mimpi-mimpi yang dialami. Nilai budaya mengenai mimpi di sini mengatakan bahwa mimpi-mimpi tertentu merupakan tanda-tanda yang perlu diketahui arti atau pesan yang tersirat. Apalagi jika mimpi tersebut berupa peristiwa pertemuan dengan nenek-moyang, dengan tokoh-tokoh penting, dengan orang-orang suci, dengan makhluk-mahluk tertentu, atau berupa pengalaman-pengalaman yang aneh. Mimpi juga dipercaya sebagai tanda mengenai peristiwa-peristiwa yang akan terjadi, yang bertujuan mengingatkan orang untuk mempersiapkan diri guna menghadapi apa yang akan terjadi. Pengawasan oleh nenek-moyang juga berlangsung lewat mimpi-mimpi. Oleh karena itu, mimpi merupakan hal yang penting dalam sistem politik tradisional di Bantaeng, dan Sulawesi Selatan pada umumnya.

(13) “... Dalam mimpi tersebut *To-manurung* telah berpesan kepadanya bahwa dia akan turun ke bumi lagi tidak dalam wujud manusia melainkan dalam wujud sebuah patung emas. Kata *To-manurung* “saya akan datang. Kemudian bawalah saya ke rumah saya di *Bisampole* lagi, dan sejak saat itu saya akan tetap tinggal bersama orang yang menduduki jabatan *Karaeng Bantaeng* ...”

Miteme ini menunjukkan arti penting mimpi dalam kaitannya dengan kedudukan seseorang sebagai pemimpin karena berisi petunjuk mengenai apa yang harus dilakukan oleh mereka yang masih hidup. Mimpi yang dialami oleh pejabat politik di situ dianggap memiliki arti penting bagi kelanggengan kekuasaan mereka dan bagi kehidupan masyarakat pada umumnya. Ketika mimpi yang dialami, misalnya berupa perjumpaan dengan nenek-moyang, hal itu sering ditafsirkan sebagai suatu wujud persetujuan, dukungan atau restu nenek-moyang atas apa yang sedang atau telah dikerjakan. Tidak mengherankan jika mimpi bertemu dengan mereka, dengan orang suci atau tokoh berpengaruh yang sangat dihormati merupakan sesuatu yang diinginkan, bahkan juga dicari, agar dapat dijadikan sarana untuk melegitimasi apa yang telah atau akan dilakukan.

DEMOKRASI *TO-MANURUNG*: FALSAFAH POLITIK TRADISIONAL BANTAENG

Apa falsafah politik yang ada di balik nilai-nilai budaya masyarakat Bantaeng tradisional tersebut? Dapatkah kita menyebutnya falsafah demokrasi? Demokrasi dapat didefinisikan sebagai sebuah “*political system based upon rule by the consent of the governed, i.e. government based directly or indirectly upon the will of the majority of the members of a community or society*” (sistem politik yang didasarkan pada aturan yang merupakan hasil kesepakatan orang yang diatur/diperintah, yaitu pemerintahan yang berdasarkan—langsung atau tidak langsung—pada kemauan mayoritas warga dari suatu komunitas atau masyarakat” (Theodorson and Theodorson 1969: 107).

Demokrasi sebagai sebuah corak sistem politik sudah dikenal oleh masyarakat Yunani Kuna, seperti yang pernah ada di kota Athena. Demokrasi

masyarakat Athena Kuna ketika itu merupakan demokrasi langsung. Warga kota Athena memilih langsung undang-undang yang akan diberlakukan di kalangan mereka. Demokrasi pada masyarakat Athena ini merupakan bentuk demokrasi yang paling dekat dengan makna demokrasi. Dalam sistem ini masyarakat kota Athena berkumpul, menyelenggarakan rapat kota (*town-meeting*), untuk menyatakan kesetujuan atau penolakan mereka terhadap sesuatu (Sartori 1968). Demokrasi ala Athena tidak dapat diterapkan sepenuhnya pada masyarakat masa kini karena kondisinya sudah berbeda. *“Modern political societies are large societies, and the greater the number of the people involved, the less their participation can be effective and meaningful. Furthermore, the modern nationwide state confronts us with spatial or extensional impossibility, for the real self-government cannot occur among the absentees; it requires a demos to be present in person on the spot”* (Sartori 1968: 115). Dalam situasi seperti inilah, demokrasi tidak langsung, yang disebut demokrasi perwakilan (*representative democracy*) merupakan sistem yang dipandang lebih cocok daripada demokrasi langsung.

Kalau demokrasi masyarakat Athena adalah “pemerintahan oleh rakyat, atas rakyat” (*government of the people over the people*), demokrasi masyarakat modern bukanlah demokrasi yang seperti itu karena *“the people who are governed are not the same people who govern”* (Sartori 1968: 115). Dalam demokrasi perwakilan ini warga masyarakat mengangkat atau memilih wakil-wakil yang kemudian menyusun dan menentukan undang-undang untuk mengatur kehidupan mereka. Demokrasi perwakilan adalah pendelegasian kekuasaan. Demokrasi perwakilan (*representation*) ini *“presupposes not direct exercise of power but delegation of power”, “it is not... a system of self-government, but a system of control and limitation of government”*.

Keterwakilan warga masyarakat di sini disalurkan melalui partai-partai politik, yang dalam hal ini diasumsikan dapat mewakili pandangan-pandangan serta kepentingan-kepentingan golongan, lapisan atau kelompok warga masyarakat tertentu. Oleh karena itu, sejumlah ilmuwan politik mendefinisikan demokrasi sebagai “a

system based on competitive parties, in which the governing majority respects the rights of minorities” (Sartori 1968: 112). Dengan demikian, dalam sebuah sistem politik yang demokratis harus ada proses pemilihan yang (i) bebas (*free elections*) dan (ii) rahasia (*secret ballot*). Dalam sistem demokrasi ini golongan yang lebih banyak jumlahnya (mayoritas) akan menjadi golongan yang berkuasa. Namun, hal itu tidak berarti bahwa berbagai pandangan dan kepentingan golongan minoritas tidak dilindungi karena perlindungan atas hak-hak golongan minoritas *“has always been regarded as an essential aspect of the democratic system”* (Theodorson and Theodorson 1969: 107).

Perkembangan wacana tentang demokrasi kemudian juga meluas pada hal-hal lain yang diperlukan agar sistem politik tersebut dapat berjalan. Misalnya *“equality before the law”*; bahwa demokrasi hanya dapat berjalan dengan baik apabila setiap warga masyarakat mendapat perlakuan yang sama di hadapan hukum. Ada lagi yang menambahkan ciri “kebebasan berbicara, kebebasan pers, dan kebebasan berserikat” (*freedom of speech, press, and assembly*), bahwa suatu sistem politik dapat dikatakan bersifat demokratis jika warga masyarakat memiliki kebebasan untuk berbicara atau berpendapat; yang kemudian juga tecermin pada kebebasan persnya. Selain itu, warga masyarakat juga bebas melakukan kegiatan rapat-rapat, berkumpul atau berserikat. Peneliti yang lain menambahkan lagi ciri “perlindungan dari penangkapan sewenang-wenang” (*protection from arbitrary arrest*); bahwa dalam masyarakat yang demokratis, penguasa tidak memiliki hak untuk semena-mena melakukan penangkapan atas warga masyarakat, kecuali dengan alasan yang sangat penting, seperti misalnya keamanan negara atau masyarakat luas (Sartori 1969). Lebih lanjut, sebagian ahli politik berpendapat bahwa berbagai kebebasan tersebut akan terwujud apabila di daerah tersebut terdapat kebebasan dalam bersaing dan berbagai kelompok kepentingan berada dalam hubungan yang kurang lebih seimbang. Oleh karena itu, suatu masyarakat dapat dikatakan betul-betul demokratis jika di daerah tersebut terdapat *“free competition and balancing of interest groups”* sehingga kesepakatan dan kompromi dengan kelompok-kelompok oposisi

dapat dicapai dengan konflik atau pertentangan sekecil mungkin (Sartori 1969).

Ahli politik yang lain berpendapat bahwa demokratis tidaknya sebuah sistem politik juga tecermin pada sepak-terjang dan kebijakan pemimpinnya. Suatu kepemimpinan dikatakan demokratis apabila pemimpin atau “*a body of leaders believes in and acts in accordance with a social role that supports certain democratic attitudes, beliefs and values. The democratic leader or leaders accept and value the right of all members of the group to participate in decision making that has an effect upon them*” (Theodorson and Theodorson 1969: 107). Jadi, dalam sistem politik yang demokratis seorang atau sejumlah pemimpin bertindak sesuai dengan keyakinan dan nilai-nilai yang mendukung sistem demokratis, yaitu meyakini “*the inherent equality, worth, and human rights of every individual*” (Theodorson and Theodorson 1969: 107) dan pandangan bahwa “*all members of the group have an essential dignity*” dan “*cooperation, discussion, and consensus*” merupakan hal-hal yang bernilai, yang perlu dihargai, dijunjung tinggi (Theodorson and Theodorson 1969: 228). Oleh karena itu, mereka dapat menerima dan menghargai hak semua kelompok untuk turut-serta dalam proses pengambilan keputusan yang akan berdampak terhadap kelompok-kelompok tersebut.

Sangat jelas, bahwa tidak semua ciri dari sistem politik dan masyarakat yang demokratis dapat ditemukan dalam masyarakat Bantaeng tradisional. Bahkan, akan sangat mengejutkan tentunya, seandainya semua ciri tersebut dapat ditemukan. Tidak ditemukannya ciri-ciri itu disebabkan oleh beberapa hal, yaitu (i) kurang lengkapnya data etnografi tentang masyarakat Bantaeng; (ii) kurang lengkapnya mitos *To-manurung* yang diperoleh, atau (iii) situasi dan kondisi masyarakat Bantaeng yang memang berbeda dengan situasi dan kondisi masyarakat yang demokratis.

Sehubungan dengan itu, kita dapat menduga bahwa dalam masyarakat Bantaeng tradisional memang belum ada partai-partai politik. Selain itu, karena data mengenai partai politik ini tidak ada dalam mitos, kita juga mengerti bahwa situasi dan kondisi masyarakat Bantaeng di masa itu

memang belum membutuhkan kehadiran partai-partai politik. Oleh karena itu, beberapa indikator sistem politik yang demokratis tidak semuanya dapat diterapkan di sini, seperti misalnya, kebebasan pers, partai politik yang bebas bersaing, dan pemilihan yang bebas dan rahasia. Jalan yang masih terbuka untuk dapat menjawab pertanyaan-pertanyaan di atas adalah menelaah kembali secara seksama mitos *To-manurung* Bantaeng dan menentukan ciri-ciri demokrasi mana yang sudah ada dalam mitos tersebut.

Salah satu ciri masyarakat demokratis yang segera terlihat di situ adalah adanya sistem perwakilan yang terwujud dalam sebuah unit politik yang disebut *Hadat*. Anggota *Hadat* adalah orang-orang yang mewakili warga masyarakat untuk menyuarakan pandangan dan keinginan mereka kepada *To-manurung* atau *Karaeng* Bantaeng. Warga masyarakat ini tinggal di daerah tertentu membentuk sebuah komunitas, dengan hubungan kekerabatan yang masih diketahui dan diaktifkan dalam kehidupan sehari-hari (Kooreman 1883; Chabot 1950; Eck 1881). Oleh karena itu, dapat diduga bahwa para anggota *Hadat* tersebut pada umumnya adalah wakil dari kelompok-kelompok kekerabatan di daerah tersebut.

Kita tidak mengetahui apakah para anggota *Hadat* ini—yaitu para *To-mangada*—adalah orang-orang yang telah betul-betul dipilih oleh warga masyarakat dan bukan orang yang mengajukan dirinya tanpa dukungan warga. Seandainya mereka telah dipilih, kita juga tidak mengetahui apakah proses pemilihan di situ telah berjalan secara bebas dan rahasia. Mitos *To-manurung* di atas tidak memberikan keterangan mengenai hal-hal itu. Namun, kita tetap dapat mengatakan bahwa ciri-ciri tertentu dari sistem politik yang demokratis sudah ada dalam sistem politik tradisional di Bantaeng. Adanya pranata *Hadat* setidak-tidaknya menunjukkan bahwa demokrasi dalam masyarakat Bantaeng tradisional adalah demokrasi perwakilan.

Ciri masyarakat demokratis lainnya adalah adanya proses pemilihan yang dapat dikatakan bersifat bebas. Mengenai kerahasiaannya kita tidak dapat mengetahuinya dengan persis. Pemilihan ini dilakukan untuk menentukan orang yang akan menduduki jabatan-jabatan tertentu dalam

sistem politik yang berlaku. Mitos *To-manurung* Bantaeng menampilkan pemilihan yang dilakukan oleh para *To-mangada* untuk menetapkan seseorang yang akan mewakili mereka dalam berhubungan dengan *To-manurung* setiap hari. Wakil terpilih ini kemudian direstui dan diakui oleh *To-manurung* melalui pemberian gelar *To-nigallaraka*. Selanjutnya, pejabat ini dikenal dengan nama *Galarang* Bantaeng.

Proses pemilihan yang lain terjadi setelah *To-manurung* menghilang. Mitos di atas menyebutkan bahwa *To-manurung* berpesan kepada *Pole* dan *Galarang* Bantaeng agar memilih seseorang dari *Karatuwang* untuk menggantikan *To-manurung*. Pesan ini kemudian disampaikan kepada para *To-mangada*. Usul para *To-mangada* agar *Pole* dan *Galarang* yang melakukan pemilihan ternyata ditolak oleh keduanya sehingga pemilihan atas pengganti *To-manurung* kemudian dilakukan bersama-sama. Fakta ini menunjukkan dengan jelas adanya "semangat demokrasi" atau nilai-nilai demokrasi pada mereka yang menduduki jabatan-jabatan dalam sistem politik yang berlaku. *Jannang* Bisampole (*Pole*) dan *Galarang* Bantaeng mengajak para *To-mangada* untuk berpartisipasi dalam penentuan pemimpin yang akan menggantikan *To-manurung*. Hal ini dapat ditafsirkan sebagai wujud dari penghargaan pada hak semua anggota kelompok untuk turut serta dalam proses pengambilan keputusan yang akan berpengaruh terhadap mereka (Theodorson and Theodorson 1969: 228).

Ciri lain dari sistem politik yang demokratis adalah kepemimpinan yang menghargai pencapaian kesepakatan (*consensus*), melalui proses kerja sama (*cooperation*) dan musyawarah (*discussion*). Ini terlihat, baik pada kepemimpinan *To-manurung* maupun kepemimpinan bersama *Jannang* Bisampole dan *Galarang* Bantaeng. Anjuran *To-manurung* agar para *To-mangada* memilih wakil mereka merupakan ajakan untuk bekerja sama mencapai kesepakatan tentang siapa yang sebaiknya diangkat sebagai wakil. Melalui musyawarah para *To-mangada* memilih, selanjutnya *To-manurung* kemudian mensahkan pilihan tersebut melalui pemberian gelar.

Selain fakta-fakta mitologis yang memperlihatkan kedemokratisan sistem politik di Bantaeng di atas, ada sejumlah fakta lain dalam mitos

yang tidak ada hubungannya dengan nilai-nilai dan praktik demokrasi. Fakta lain tersebut, di antaranya adalah fakta mengenai kepercayaan terhadap pusaka sebagai wakil nenek-moyang dari orang yang memiliki pusaka tersebut. Kepercayaan seperti ini masih bertahan dalam masyarakat Sulawesi Selatan sampai masa penjajahan Belanda (Ahimsa-Putra 1993).

Dalam pandangan masyarakat Sulawesi Selatan tradisional, "penguasa" yang sebenarnya adalah pusaka-pusaka ini, sedangkan *karaeng* atau orang yang dianggap sebagai kepala di situ hanyalah orang yang meminjam kekuasaan dari pusaka-pusaka tersebut (Kooreman 1883). Pusaka-pusaka ini diwarisi dari nenek-moyang dan diyakini menjadi tempat tinggal roh nenek-moyang tersebut. Oleh karena itu, pusaka-pusaka ini sangat dihormati dan selalu disimpan di tempat khusus. Seorang penguasa tradisional di Sulawesi Selatan tidak pernah dipisahkan dari pusaka-pusaka ini. Dengan adanya pusaka ini, penguasa tersebut dianggap selalu didampingi oleh para nenek-moyang dan itu berarti mendapat restu dari mereka. Tanpa adanya pusaka, seorang penguasa tidak akan dianggap sebagai penguasa yang sah oleh masyarakat. Pada banyak komunitas dan *kekaraengan* (kerajaan) di Sulawesi Selatan, nenek-moyang yang sangat penting tersebut adalah *To-manurung* (Ahimsa-Putra 1993). Selain melalui pusaka, restu nenek-moyang juga dapat diketahui antara lain dari mimpi-mimpi pertemuan dengan mereka. Oleh karena itu, mimpi dapat menjadi salah satu basis keabsahan kepemimpinan dan sistem politik yang berlaku.

Paparan di atas membawa kita pada kesimpulan bahwa basis kekuasaan seorang pemimpin di Sulawesi Selatan pada masa lampau tidak hanya datang dari bawah—yaitu dukungan para wakil masyarakat yang memilihnya—tetapi juga datang dari atas, yakni restu para nenek-moyang, yang dibuktikan dengan kepemilikan benda-benda pusaka dari mereka. Basis kepemimpinan seperti ini tidak terdapat dalam sistem politik yang demokratis di Barat atau di masa kini. Oleh karena itu, sistem politik tradisional masyarakat Sulawesi Selatan, sebagaimana tecermin pada mitos *To-manurung* di atas bukanlah sebuah sistem politik yang demokratis seperti di Barat. Sistem politik yang demokratis di Sulawesi Selatan tidak pernah

terlepas dari kehadiran dan restu tokoh mitologis yang dianggap sebagai nenek-moyang dari penguasa, yaitu *To-manurung*. Sistem politik seperti ini serta falsafah politik yang mendasarinya dapat kita sebut sistem demokrasi *To-manurung*. Inilah sistem politik tradisional Sulawesi Selatan di masa lalu, ketika pemerintah kolonial Belanda belum merenggut kemerdekaan *kekaraengan-kekaraengan* di daerah tersebut.

PENUTUP

Dari analisis dan tafsir atas mitos *To-manurung* dari Bantaeng di atas dapat ditarik beberapa kesimpulan. *Pertama*, mitos tersebut menunjukkan dengan jelas kandungan nilai-nilai budaya politik di dalamnya. Nilai politik yang terkandung di antaranya adalah (i) nilai resiprositas; (ii) nilai kebersamaan; (iii) nilai kesepakatan; (iv) nilai perwakilan; (v) nilai restu nenek-moyang dan (vi) nilai mengenai benda pusaka dan mimpi.

Kedua, sebagian nilai-nilai budaya politik ini merupakan nilai-nilai budaya dalam sistem politik yang demokratis seperti misalnya nilai budaya perwakilan, kesepakatan, dan kerja sama. Nilai budaya kepemimpinan di Sulawesi Selatan juga menunjukkan bahwa pemimpin yang baik adalah yang menghargai proses pengambilan keputusan secara musyawarah yang melibatkan semua pihak dan hasil yang dicapai dapat disepakati bersama serta dilaksanakan bersama pula. Ciri sistem politik tradisional Bantaeng ini sangat mirip dengan ciri sistem politik demokrasi di masa kini, yaitu demokrasi perwakilan dengan kepemimpinan yang demokratis.

Ketiga, sebagian nilai budaya politik dalam mitos *To-manurung* dari Bantaeng merupakan nilai budaya yang tidak terdapat dalam sistem politik demokrasi di masa kini dan ini membuat sistem politik tersebut tidak sepenuhnya terlihat modern. Nilai budaya tersebut adalah nilai budaya restu dari nenek moyang, nilai budaya pemilikan pusaka serta nilai budaya mimpi.

Keempat, kombinasi nilai-nilai budaya yang demokratis dengan nilai-nilai budaya yang lain tersebut membentuk sebuah sistem budaya dan falsafah politik yang dapat disebut sebagai sistem politik dan falsafah Demokrasi *To-manurung*.

Hasil analisis di sini tentu tidak dapat dianggap telah mencakup keseluruhan nilai-nilai budaya politik yang penting atau dominan di Sulawesi Selatan. Oleh karena itu, diperlukan penelitian yang lebih luas dan mendalam atas mitos-mitos *To-manurung* lainnya, yang berasal dari berbagai daerah di Sulawesi Selatan serta mitos-mitos lain yang juga populer di Sulawesi Selatan—seperti misalnya Sawerigading—untuk dapat menentukan nilai-nilai budaya dan falsafah politik lainnya di Sulawesi Selatan. Penelitian lapangan yang lebih mendalam juga perlu dilakukan guna menentukan tingkat keterwujudan sistem demokrasi tersebut dalam praktik politik sehari-hari, baik di Bantaeng maupun di kawasan Sulawesi Selatan pada umumnya serta ketepatannya sebagai sebuah kerangka pemikiran untuk memahami dan menyelesaikan berbagai macam masalah sosial, politik, dan budaya di Sulawesi Selatan di masa kini.

PUSTAKA ACUAN

Buku

- Ahimsa-Putra, H.S. 1993. *The Politics of Agrarian Change and Clientelism in Indonesia Bantaeng, South Sulawesi, 1883–1990*. Dissertation. Department of Anthropology, Columbia University, New York City.
- _____. 2006. “Dari *Mytheme* ke *Ceriteme*: Pengembangan Konsep dan Metode Analisis Struktural”. H.S.Ahimsa-Putra (Ed.). *Esei-Esei Antropologi: Teori, Metodologi dan Etnografi*. Yogyakarta.
- _____. 2007a. *Strukturalisme Lévi-Strauss, Mitos dan Karya Sastra*. Yogyakarta: Kepel Press. Edisi Baru.
- _____. 2007b. *Hubungan Patron-Klien di Sulawesi Selatan: Sebuah Kajian Fungsional-Struktural*. Yogyakarta: Kepel Press.
- _____. 2011. “Kearifan Lokal dalam Sastra: Metode untuk Menemukannya”. A. Salam, H. Chamberbert-Loir, M.H. Saleh (Eds.). *Jejak Sastra dan Budaya*. Yogyakarta: Elmatara.
- Bailey, F.G. 1977. *Stratagems and Spoils: A Social Anthropology of Politics*. London: Basil Blackwell.
- Chabot, H.T. 1950. *Verwantschap, stand and sexe in Zuid Celebes*. Groningen–Jakarta.
- Christomy, T. dan E. Widiani, 1992. *Wawacam Barjah*. Jakarta: Direktorat Jenderal Kebudayaan, Depdikbud.

- Darsa, U.A. dkk. 1992. *Wawacan Gandasari*. Jakarta: Direktorat Sejarah dan Nilai Tradisional, Depdikbud.
- Goedhart, O.M. 1920a. *De Inlandsche Rechtsgemeenschappen in de Onderafdeeling Bonthain*. Den Haag: ARA.
- _____. 1920b. *De Inlandsche Rechtsgemeenschappen in de Onderafdeeling Bonthainen Boeloecoemba*. Leiden: KITLV.
- Gouldner, A. 1977. "The Norm of Reciprocity: A Preliminary Statement". S.W. Schmidt *et al.* (Eds.). *Friends, Followers and Factions*. Berkeley: University of California Press.
- Hasselt, J.C. van. 1865. "Het Bijgeloof Onder de Makassaren". *Jaarboekje Celebes*, K. Sutherland. Makassar.
- Karlina, N. dkk. 1992. *Serat Siksa Kanda Karesian*. Jakarta: Direktorat Sejarah dan Nilai Tradisional, Depdikbud.
- Lévi-Strauss, C. 1963. *Structural Anthropology*. New York: Basic Books.
- Marzuki, S. dkk. 1992. *Wawacan Perbu Kean Santang*. Jakarta: Direktorat Sejarah dan Nilai Tradisional, Depdikbud.
- Sartori, G. 1968. "Democracy". *International Encyclopedia of the Social Sciences Vol. 3.*: 112–121.
- Sedyawati, E. dkk. 1993. *Pengungkapan Nilai Budaya dari Naskah-naskah Surakarta (Mustikaning Kidung)*. Jakarta: Direktorat Sejarah dan Nilai Tradisional, Depdikbud.
- Soimun dkk. 1991. *Serat Wredha Mudha. Serat Ngelmu Sepiritisme*. Jakarta: Direktorat Sejarah dan Nilai Tradisional, Depdikbud.
- Spradley, J.P. 1975. *Anthropology: The Cultural Perspective*. New York: John Wiley and Sons.
- Theodorson, G.A. dan A.G.Theodorson. 1969. *A Modern Dictionary of Sociology*. New York: Barnes and Noble Books.

Makalah

- Ahimsa-Putra, H.S. 2007c. *Peran dan Fungsi Nilai Budaya dalam Kehidupan Manusia*. Makalah "Dialog Budaya".

Jurnal

- Eck, R. van. 1881. "Mangkasaren and Boegineezen". *Indische Gids* 3 (2): 824–843; 1020–1040; 4 (1): 60–77.
- Foster, G. 1963. "The Dyadic Contract in Tzintzuntzan II: Patron-Client Relationship". *American Anthropologist* 63 (6): 1.173–1.192.
- Kooreman, P.J. 1883. "De Feitelijke Toestand in het Gouvernementsgebied van Celebes en Onderhoorigheden". *Indische Gids* 5 (1): 167–200; 308–384; 482–498; 637–655; (2): 135–169; 348–358.
- Matthes, B.F. 1885. "Over de Ada's of Gewoonten der Makassaren en Boegineezen". *Verslagen en Mededelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen* 3(2): 137–189.
- Noteboom, C. 1948. "Aantekeningen over de Cultuur der Boegineezen en Makassaren" *Indonesie II*: 244–255.
- Scott, J.C. 1972. "Patron-Client Politics and Political Change in Southeast Asia". *The American Political Science Review* 66 (1): 92–113.

LEGENDA, CERITA RAKYAT, DAN BAHASA DI BALIK KEMUNCULAN POLITIK PEREMPUAN JAWA

Kurniawati Hastuti Dewi

Peneliti pada Pusat Penelitian Politik - Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia (P2P-LIPI)

Email: kurniawati.dewi@yahoo.com

Diterima: 9-1-2014

Direvisi: 24-1-2014

Disetujui: 3-2-2014

ABSTRACT

This paper aims to show significance of local culture that shall not be overlooked in viewing and defining political phenomenon. This paper explores the role of legend, folktales, and languages behind the rise of female political leaders in Java. By examining political campaign of two female politician who competed in direct elections in Banyuwangi (East Java) and Kebumen (Central Java) in 2005, this paper reveals that their political rise have been eased by the local people's beliefs that they were reincarnation of prominent female figure adored in the local legend, or obtaining cultural legitimation from the Yogyakarta Court, the core of Javanese cosmology. This paper also shows that local languages in Banyuwangi and in Kebumen played significant to mediate and to create collective identity, while at the same time inserting an ideal gender norm to gain communal sympathy and to increase electability.

Keyword: *Culture, legend, folktales, languages, politics, Javanese women.*

ABSTRAK

Tulisan ini hendak memperlihatkan bahwa unsur budaya lokal berperan sangat penting dan seharusnya tidak dikesampingkan dalam melihat dan memahami fenomena politik. Tulisan ini mengelaborasi peran legenda, cerita rakyat, dan bahasa dibalik kemunculan politik perempuan di Jawa. Dengan mengamati dan meneliti strategi kampanye dua politisi perempuan Jawa yang berkompetisi dalam pemilihan kepala daerah langsung di Banyuwangi (Jawa Timur) dan Kebumen (Jawa Tengah) pada tahun 2005, tulisan ini menunjukkan bahwa kemenangan politik mereka dipermudah oleh pandangan masyarakat setempat yang melihat para politisi perempuan itu sebagai penjelmaan kembali sosok perempuan pahlawan dan dihormati dalam sejarah setempat, atau sebagai orang yang memperoleh legitimasi kultural dari Keraton Yogyakarta sebagai pusat kosmis dalam kosmologi Jawa. Tulisan ini secara jelas menunjukkan bahwa bahasa daerah di Banyuwangi dan Kebumen berperan penting sebagai media untuk membangun identitas kolektif, dan pada saat bersamaan digunakan untuk membangun persepsi mengenai norma gender ideal (yang melekat pada sosok perempuan itu) untuk menumbuhkan simpati kelompok and meningkatkan keterpilihan politik.

Kata Kunci: *Kebudayaan, legenda, cerita rakyat, bahasa, kemunculan politik perempuan Jawa.*

PENDAHULUAN

Kisah tentang penggunaan kekuatan supranatural yang tidak kasat mata dalam perebutan kekuasaan politik di Indonesia kerap ditemui, baik pada masa lampau maupun sekarang. Dalimin Ronoadmodjo, mantan pengawal pribadi Presiden Sukarno, dalam sebuah *talkshow* ('Mata Najwa' *Metro TV* 5 Juni 2013) menceritakan bahwa Sukarno menggunakan tongkat komando yang berisi pusaka dari Banten yang selalu dibawa ke mana pun ia pergi. Mistisisme Jawa juga dipakai Sukarno dalam memuluskan kebijakan politiknya. Neils Mulder (2007: 86–87) menceritakan bagaimana Sukarno meminta bantuan Nyi Roro Kidul (penguasa

Pantai Laut Selatan Jawa) dengan pasukan makhluk halus untuk menyukseskan kampanye merebut wilayah Papua Barat dan berhasil mewujudkannya; tetapi kemudian Sukarno lupa tidak membalas budi yang mengakibatkan bala tentara makhluk halus tidak dapat menemukan jalan pulang ke Laut Selatan dan terjadilah wabah tikus yang mengakibatkan kerusakan luar biasa panen rakyat Yogyakarta pada masa itu. Menurut Mulder, untuk mengatasi wabah tersebut walikota Yogyakarta menyelenggarakan pementasan wayang kulit dengan lakon *Semar Boyong* di Pantai Parangtritis agar bala tentara Nyi Roro Kidul kembali ke alamnya di Laut Selatan.

Hal yang tidak jauh berbeda terjadi pada presiden Republik Indonesia yang kedua, Suharto. Beberapa kajian mengungkap upaya Suharto untuk mempertahankan kekuasaannya sebagai Presiden Republik Indonesia selama 32 tahun dengan menggunakan bantuan paranormal dan menjalankan ritual *kejawen*,¹ beberapa menyebut Soedjono Hoemardhani perwira Angkatan Darat yang berasal dari Solo dan sangat lekat dengan *kejawen*, sebagai guru spiritual Suharto (Retnowati Abdulgani-Knapp 2007: 96), bahkan manajemen pemerintahan Suharto kental diwarnai oleh falsafah Jawa yang mendalam (Tanri Abeng 1996: LXX). Permadi, politisi Partai Demokrasi Indonesia Perjuangan (PDIP) yang juga seorang paranormal, menengarai bahwa semua presiden Indonesia dari Presiden Sukarno hingga Susilo Bambang Yudhoyono (SBY) memiliki dukun (*Republika Online* 2 April 2013).

Dalam konteks kekinian, seiring dengan meningkatnya eskalasi politik sejak era reformasi, yang ditandai dengan pelaksanaan beragam pemilihan umum dan pembenahan kelembagaan, penggunaan kekuatan supranatural dalam permainan politik semakin mengemuka. Sebagai contoh, kekuatan supranatural khususnya santet ditengarai banyak digunakan oleh para tersangka koruptor untuk menghalangi kerja Komisi Pemberantasan Korupsi (KPK) (Khaerudin, *Tribunnews.com* 9 Oktober 2013). Bahkan dalam proses politik pemilihan kepala daerah secara langsung (selanjutnya disebut *Pemilukada*) yang sudah dilaksanakan sejak 2005 sesuai dengan UU No. 32/2004 penggunaan kekuatan supranatural sangat kental. Menurut data Kementerian Dalam Negeri Republik Indonesia sejak 1 Juni 2005 sampai dengan 6 Agustus 2013, telah berlangsung sebanyak 954 *Pemilukada* untuk memilih gubernur/bupati/wali kota di Indonesia (Djohan 2013). Kuantitas *Pemilukada* yang sangat tinggi semakin memperuncing kompetisi politik sehingga para

calon kepala daerah mengerahkan berbagai cara untuk memperoleh kemenangan. Kajian Trihar-tono (2012) mengungkapkan bahwa para calon kepala daerah sering menggunakan jasa dukun untuk meningkatkan karisma dan pengaruh. Selain itu, juga menggunakan jasa survei politik untuk menggenjot elektabilitas politik memenangkan *Pemilukada*.

Masih dalam rangkaian penggunaan berbagai cara untuk memperoleh kemenangan dalam *Pemilukada*, tulisan ini hendak memperlihatkan penggunaan unsur budaya berupa legenda, cerita rakyat, dan bahasa di balik kemunculan politik para perempuan calon kepala daerah di Jawa. Legenda berhubungan dengan peristiwa sejarah,² diakui kebenarannya oleh masyarakat setempat, pada umumnya merupakan sejarah lisan. Legenda yang disajikan khusus menyangkut sosok perempuan dalam masyarakat lokal. Sementara itu, cerita rakyat merupakan imaji yang menggambarkan perjalanan politik perempuan Jawa untuk mendapatkan legitimasi politik dengan cara menggunakan tutur, budaya, dan kepercayaan lokal. Bahasa dimaksudkan sebagai bahasa daerah yang berasal dan berakar dari kebudayaan lokal yang dipergunakan masyarakat setempat untuk berkomunikasi, dan dalam konteks ini digunakan sebagai media kampanye politik para perempuan Jawa.

Tulisan ini difokuskan pada pengalaman dan strategi politik perempuan Jawa³ karena dua alasan. *Pertama*, alasan empiris, mengingat jumlah perempuan Jawa yang memenangkan kompetisi politik lokal, khususnya *Pemilukada* semakin meningkat sejak *Pemilukada* pertama dilangsungkan pada tahun 2005 sampai dengan 2013 (Dewi 2012). Fakta empiris meningkatnya jumlah perempuan Jawa yang memegang posisi politik kunci ini menarik untuk didalami terutama pada aspek budaya dan strategi politiknya. *Kedua*, secara teoretis kajian mengenai penggunaan

1 Menurut Koentjaraningrat (1984: 399), istilah *kejawen* berasal dari kata *Jawi* (*krami*) atau *Jawa* (*ngoko*). Menurut Koentjaraningrat, *kejawen* ini berasal dari orang-orang yang menganut *Agami Jawi* yang merasa bahwa kehidupan beragama dengan berpusat pada serangkaian upacara seperti *slametan*, sebagai yang dangkal dan mereka mencari penghayatan mengenai inti hidup dan kehidupan spiritual manusia melalui kebatinan *kejawen* yang intinya mencari kebenaran dalam batin diri sendiri.

2 Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, <http://bahasa.kemdiknas.go.id/kbbi/index.php> (diakses 8 Desember 2013)

3 Secara antropologis, menurut Koentjaraningrat (1985: 2), Jawa melingkupi manusia Jawa, budaya, dan bahasa Jawa yang umumnya berdomisili di Jawa Tengah dan Jawa Timur. Sementara itu, di bagian barat (Jawa Barat) umumnya didiami oleh suku bangsa Sunda dengan bahasa Sunda.

unsur budaya semisal legenda, cerita rakyat, dan bahasa dalam memenangkan politik perempuan Jawa, masih jarang. Sejauh ini studi yang sudah relatif ‘mapan’ mengenai perempuan Jawa, banyak mengulas kiprah perempuan Jawa dalam hal ekonomi dan perdagangan (Hildred Geertz 1961; Cora Vreede-De Stuers 1960; Ann Stoler 1977); peran perempuan Jawa dalam ekonomi dan mengaitkannya dengan potensi spiritual perempuan dalam mengontrol diri (bertindak halus) sebagai salah satu kunci penguasaan kekuasaan dan kontrol dalam masyarakat Jawa (Brenner 1995; Hatley 1990; Keeler 1990); perbedaan otonomi perempuan Jawa di areal pedesaan (Hull 1976); kehidupan perempuan Jawa kelas bawah di daerah perkotaan Yogyakarta (Sullivan 1994), melihat respons dan perilaku perempuan Jawa terhadap mikro kredit (Lont 2000); peran perempuan elite Jawa dalam mengendalikan bisnis keluarga khususnya rokok di Kudus (Weix 2000); melihat bagaimana jaringan keluarga dipakai untuk mendukung pekerjaan, bisnis, dan pengasuhan anak (Saptari 2000).

Sementara itu, kiprah perempuan Jawa dalam pertarungan politik dalam konteks Indonesia kontemporer, belum banyak dikupas. Padahal, secara empiris perempuan Jawa perlahan-lahan mulai terlibat aktif dan mengambil peran kunci dalam politik lokal melalui Pemilukada. Oleh karena itu, tulisan ini didedikasikan tidak sekadar untuk menunjukkan bahwa unsur budaya seperti legenda, cerita rakyat, dan bahasa memang sangat penting dan diperhitungkan di balik kemunculan politik perempuan, namun juga untuk dapat memberikan pemahaman baru mengenai keberadaan perempuan Jawa sebagai subjek yang secara aktif mampu memberi makna baru terhadap keberadaannya.

Penulis menggunakan studi kasus dua perempuan Jawa untuk memperlihatkan pertalian antara unsur kebudayaan dan politik, yaitu Ratna Ani Lestari, calon bupati yang kemudian terpilih dalam Pemilukada di Kabupaten Banyuwangi tahun 2005 dan Rustriningsih, calon bupati yang kemudian terpilih dalam Pemilukada di Kabupaten Kebumen tahun 2005. Keduanya dipilih karena perjalanan politik mereka menunjukkan dinamika yang menarik, menyangkut penggunaan unsur-unsur budaya yang kentara.

Pengambilan data dilakukan dengan cara wawancara mendalam dengan kedua calon bupati (yang kemudian terpilih) tersebut, para narasumber yang memiliki peran penting dalam penyusunan strategi politik. Selain itu, juga mengumpulkan data/dokumen yang diperoleh selama observasi di Banyuwangi dan Kebumen pada beberapa seri penelitian lapangan tahun 2009 dan 2010.

PEREMPUAN DALAM MASYARAKAT DAN KOSMOLOGI JAWA: DULU DAN KINI

Sebelum masuk ke pembahasan mengenai bagaimana legenda, cerita rakyat, dan bahasa dipakai oleh perempuan Jawa untuk memenangkan politik maka perlu dikemukakan terlebih dahulu posisi perempuan dalam masyarakat dan kosmologi Jawa. Secara umum di negara-negara Asia Tenggara termasuk Indonesia, perempuan memegang kendali ekonomi yang cukup kuat sama dengan laki-laki dan hubungan di antara mereka saling melengkapi dan menunjang (*complementarity role*) (lihat misalnya Ward 1963; Errington 1990: 1–4; Reid 1988: 629–45), meskipun pada masa lalu posisi dan otonomi perempuan Jawa sangat tergantung pada kelas sosial. Perempuan yang berasal dari kalangan *priyayi* (bangsawan) justru tidak memiliki kebebasan yang luas karena mereka harus mengikuti aturan tertentu, seperti di-*pingit* paling tidak sejak usia 12 tahun, tidak boleh keluar dari lingkungan istana, belajar secara dogmatis, kemudian dijodohkan dan dinikahkan dengan lelaki pilihan orang tuanya. Praktik *pingitan* masih ditemukan di Jawa, paling tidak sampai dengan akhir abad ke-19.

Sementara itu, perempuan Jawa dari kelas bawah lebih memiliki otonomi dan kebebasan publik, misalnya ikut membantu keluarganya bercocok tanam, menumbuk padi, berdagang di pasar-pasar tradisional, meskipun mereka juga tidak mendapat kesempatan pendidikan karena hal tersebut masih merupakan hak istimewa kaum *priyayi*. Namun, terlepas dari kelas sosial, masyarakat Jawa menganut sistem kekerabatan *bilateral*, dengan pertalian kekerabatan dan waris sama-sama memperhitungkan garis keturunan laki-laki dan garis keturunan perempuan (Hildred Geertz 1961: 78). Dalam waris, perempuan dan laki-laki

memperoleh bagian yang sama sehingga sering kali pembagian warisan tidak mengikuti kaidah hukum Islam yang menggariskan laki-laki memperoleh bagian dua kali lipat daripada perempuan. Hildred Geertz (1961: 79) juga menengarai bahwa “*matrifocality*” membentuk sistem kekerabatan masyarakat Jawa yang menempatkan perempuan dalam posisi kunci dengan jaringan di dalam keluarga inti yang didominasi perempuan, memiliki otoritas dan pengaruh melebihi suaminya, dan pada saat yang bersamaan menerima lebih banyak kesetiaan dan simpati. Jadi, meskipun kelas sosial menentukan derajat otonomi dan kebebasan seorang perempuan Jawa (khususnya pada masa lalu), tetapi dalam kebudayaan Jawa sebagaimana catatan (Handayani dan Novianto 2008: 41) perempuan memiliki posisi sentral karena perannya sebagai ibu dan istri yang mengontrol, meskipun di belakang layar, kendali keuangan, pengaturan rumah tangga, pendidikan anak-anak, meskipun yang muncul dan terlihat di publik adalah suami sebagai kepala keluarga.

Bagaimana kira-kira perempuan Jawa sekarang? Dalam literatur ilmiah ataupun populer, diskusi dan obrolan ringan sehari-hari ketika mulai membicarakan perempuan Jawa, sering kali muncul istilah yang sudah cukup mapan seperti perempuan Jawa sebagai *konco wingking* yang cukup mengurus urusan *dapur* (memasak), *sumur* (mencuci), dan *kasur* (melayani suami). Pada umumnya, persepsi yang muncul ketika membicarakan perempuan Jawa adalah perempuan yang lemah lembut, teratur tutur bahasanya, mengalah, sabar, dapat mengontrol perilakunya, sebagaimana ditunjukkan oleh para perempuan *priyayi* Jawa. Padahal kini, persepsi mengenai perempuan Jawa sebagai *konco wingking* dan potret perilaku perempuan Jawa seperti itu tidak sepenuhnya benar dan tepat. Hal ini disebabkan perubahan struktur sosial yang dimungkinkan oleh pembangunan ekonomi dan industri yang dipimpin Suharto sejak tahun 1970-an yang memfasilitasi kiprah publik perempuan termasuk di Jawa. Mereka secara perlahan, namun pasti kemudian mampu ‘keluar rumah’ untuk menjadi pekerja atau buruh di pabrik-pabrik yang dibangun pada saat itu. Akibatnya, semakin banyak perempuan Jawa yang memiliki peran ganda sebagai ibu dan istri di rumah, sembari bekerja di luar rumah, yang dengan sendirinya

meningkatkan kesempatan untuk berkembang, kepercayaan diri, dan otonomi terhadap dirinya sendiri. Sebagai hasilnya dapat dilihat dari kajian Yunita T. Winarto and Sri Paramita Budhi Utami (2009: 23–24) menunjukkan bahwa perempuan pedesaan di Selatan Yogyakarta secara perlahan mampu meningkatkan peran dan status mereka, dari sekedar ‘*konco wingking*’ menjadi mitra seajar suami, bahkan pada taraf tertentu dapat menjadi *panutan* dari komunitas sekitarnya, meskipun mereka tetap memosisikan suami sebagai kepala keluarga. Jadi, dapat dipahami bahwa persepsi umum mengenai perempuan Jawa sebagai yang hanya layak berperan di dalam rumah, mengikuti saja kehendak suami dan tidak memiliki otonomi atas dirinya, sekarang tidaklah tepat. Perempuan Jawa sekarang sudah mampu berperan secara aktif di luar rumah, bahkan mengambil posisi kunci di bidang ekonomi maupun politik, termasuk yang terjadi dalam Pemilu.

Selain penting memahami posisi perempuan Jawa dalam masyarakat Jawa dan perubahannya sekarang, perlu juga dipahami mengenai bagaimana sejatinya posisi perempuan Jawa dalam kosmologi Jawa. Masih dalam rangka melihat perempuan dalam kosmologi, perlu dipahami bahwa pada sekitar abad ke-13, di Asia Tenggara berkembang persepsi bahwa tubuh perempuan memiliki kekuatan membawa kesuburan, tetapi pada saat yang bersamaan ia membawa darah menstruasi yang menyebabkan perempuan dianggap memiliki potensi sakral berbahaya (*sacral danger*) bahkan pada taraf tertentu dapat menghilangkan kekuatan sebuah senjata (Andaya 2000: 234). Pandangan terhadap potensi perempuan yang memiliki kekuatan sakral, juga berkembang di Jawa. Di Jawa, khususnya para perempuan keturunan bangsawan, dipercaya memiliki kekuatan terutama yang berhubungan dengan kemampuan reproduksi dan kesuburan luar biasa (*extraordinary fertility*) (Andaya 2000: 237). Pandangan ini menunjukkan bahwa kemampuan biologis perempuan untuk mengandung dan melahirkan anak sebagai seorang ibu sangat dibutuhkan bagi seorang penguasa untuk melanggengkan, mempertahankan, dan melanjutkan pengaruh dan kekuasaannya. Contoh dari pandangan ini dapat dilihat pada patung Dewi Durga di Candi Singasari Jawa Timur yang menggambarkan kesuburan dan

sifat keibuan sebagaimana digambarkan dalam Kitab *Nagarakertagama* (Andaya 2000: 234). Karya Peter Carey dan Vincent Houben (1987: 15) yang mengulas pertunjukan wayang Jawa, berkesimpulan bahwa perempuan Jawa memiliki kekuatan supranatural, dan peran penting dalam sejarah peradaban Jawa, seperti sosok Ken Dedes dengan kekuatan sakral yang mengantarkan Ken Arok menjadi Pendiri Kerajaan Tumapel (Singasari) pada awal abad ke-13.

Karya lain yang juga menunjukkan peran sentral perempuan Jawa dalam membangun peradaban Jawa adalah Ann Kumar (2000: 88–101). Ia mengelaborasi cerita, kisah, dan kronikal Jawa seperti *Babad Tanah Jawi*, *Pararaton*, dan *Serat Centini*, dan menggarisbawahi peran penting para Dewi bahkan sejak sebelum kedatangan Islam di Jawa, seperti Dewi Sri yang dipercaya sebagai penjaga dan pemelihara padi yang disebut sebagai Nawang Wulan di upacara keraton Surakarta dan Cirebon, Nyai Roro Kidul yang dipercaya sebagai penjaga dan penguasa Laut Selatan Jawa dengan kekuatan sakral yang membantu Senapati pendiri Kerajaan Mataram Yogyakarta untuk memperoleh wahyu dan kekuatan kerajaan (untuk Nyai Roro Kidul lihat juga Robert Wessing 1997: 97–120), Ratu Ken Dedes dengan potensi supranatural yang menjadi sumber penting kejayaan Raja Tumapel (Singasari) Ken Arok, dan juga cerita Tambang Raras, istri Among Raga yang memiliki bakat menyerap kekuatan supranatural karena kemampuannya yang luar biasa dalam menjalankan berbagai leluhur mistik Jawa yang kemudian dia bagikan kepada suaminya Among Raga. Elaborasi Ann Kumar terhadap cerita, kisah, dan kronikal Jawa tersebut membuatnya sampai pada kesimpulan bahwa para Dewi dan tokoh perempuan dengan kekuatan supranatural dan magis, yang mendorong para penguasa menjalin hubungan dan kerja sama dengan mereka demi kejayaan dan harmoni kerajaan, memang mewarnai mitos, tradisi, kosmologi, dan peradaban Jawa masa lalu dan kontemporer (Kumar 2000: 104).

Karya-karya yang saya kemukakan tadi, dapat memperlihatkan bagaimana perempuan Jawa khususnya yang berasal dari golongan bangsawan, sebagai istri, ibu yang melahirkan, dan nenek, dipercaya memiliki potensi kekuatan supranatural yang sangat penting untuk menun-

jang para penguasa Jawa (laki-laki) sejak masa lalu bahkan sampai saat ini. Ternyata sejarah peradaban Jawa telah menunjukkan bahwa para perempuan Jawa memegang peran penting dalam hal politik, meskipun secara tidak langsung karena mereka kemudian menjadi istri dan cikal bakal dari para penguasa-penguasa besar di tanah Jawa, khususnya pada masa kejayaan kerajaan Hindu dan Islam. Akan tetapi, kemudian peran politik perempuan Jawa ini mengalami kelumpuhan karena berbagai sebab, misalnya konteks rezim politik yang berkuasa pada masa Indonesia modern khususnya Orde Baru yang sengaja melemahkan peran perempuan Indonesia secara umum (yang di dalamnya terdapat perempuan Jawa). Pada masa itu, Ibu Tien Suharto, istri Suharto yang memang berasal dari bangsawan Jawa (Solo) memiliki peran penting untuk membentuk, menyosialisasikan, dan menjadi teladan bagaimana sebaiknya menjadi istri yang penurut, ibu yang baik, mendukung dan melayani semua kegiatan suami sebagai ‘abdi negara’. Caranya adalah dengan mengontrol peran perempuan melalui Pembinaan Kesejahteraan Keluarga (PKK) bagi perempuan kelas bawah di pedesaan, dan Dharma Wanita untuk perempuan kelas menengah atas (lihat misalnya Julia I. Suryakusuma 1996; Madelon D. Nieuwenhuis 1987; Kathryn Robinson 2000). Dengan demikian, pelumpuhan politik setidaknya terjadi selama 32 tahun, meskipun perempuan Indonesia secara umum dan khususnya perempuan Jawa perlahan mulai kembali muncul dalam politik, melalui Pemilu. Oleh karena itu, sangat menarik melihat dan menganalisis strategi yang dimainkan para perempuan Jawa untuk meraih kemenangan politik, khususnya yang menggunakan unsur budaya, cerita rakyat, dan bahasa sebagaimana disajikan dalam bagian berikutnya.

LEGENDA DAN BAHASA DI BALIK KEMUNCULAN RATNA ANI LESTARI DI BANYUWANGI

Sebelum menjelaskan legenda dan bahasa yang berperan dalam kemunculan politik Ratna Ani Lestari maka perlu dikemukakan terlebih dahulu kondisi sosial politik di Banyuwangi. Hal ini penting dilakukan sebagai landasan berpikir untuk memahami konteks lokal dari aspek sejarah, sosiologi, dan politik di Banyuwangi.

Sosio-Kultural dan Politik Banyuwangi

Banyuwangi, merupakan satu dari 38 kabupaten di Provinsi Jawa Timur, terletak di ujung timur bagian selatan provinsi ini. Kabupaten Banyuwangi terdiri atas 24 kecamatan, 217 kelurahan, dan 825 dusun pada tahun 2008 (Bappeda Kabupaten Banyuwangi 2008: 25). Banyuwangi berpenduduk 1.580.441 jiwa, mayoritas Muslim diikuti dengan penganut Hindu dan Kristen di tahun 2007 (Bappeda Kabupaten Banyuwangi 2005: 21, 49). Banyaknya penduduk penganut agama Hindu di Banyuwangi erat kaitannya dengan sejarah Banyuwangi yang dahulu merupakan bagian dari Kerajaan Blambangan. Wilayah kekuasaan Blambangan membentang dari Probolinggo, Lumajang, Jember sampai ke timur berbatasan dengan Bali (Dwi Pranoto 2009: 22). Kerajaan Blambangan merupakan pusat agama Hindu terbesar di Jawa setelah Majapahit, yang merupakan pusat utama perkembangan Hindu-Budha di Jawa itu runtuh. Mesti diingat bahwa perkembangan peradaban Jawa kental diwarnai dengan perang perebutan wilayah kekuasaan dan berdampak pada pergantian peradaban Hindu-Budha ke Islam.

Transisi dari rezim Hindu-Budha Majapahit di Jawa Timur ke rezim Mataram Islam yang berpusat di Yogyakarta terjadi sejak akhir abad ke-15. Penyebaran Islam di Jawa awalnya diprakarsai oleh para penguasa lokal terutama di Pantai Utara Jawa seperti di Ngampel, Gresik, Demak, Tuban, Jepara, dan Cirebon, dimana para wali dan generasi pertama penyebaran Islam di Jawa itu muncul (Robert R. Jay 1963: 6). Penguasa Kerajaan Mataram Yogyakarta memutuskan untuk mengombinasikan Islam dengan kepercayaan Hindu-Budha dan menjadikannya agama negara karena sulit membendung perkembangan Islam oleh para penguasa di Pantai Utara Jawa (Robert R. Jay 1963: 9). Dalam bahasa Clifford Geertz, percampuran Islam dengan Hindu-Budha disebutnya sebagai Islam sinkretis (*syncretism Islam*) (Clifford Geertz 1960: 5, 30).

Penguasa Kerajaan Mataram Yogyakarta menundukkan satu per satu Kerajaan Islam di Pantai Utara Jawa, yang sudah dilakukan sejak masa Senapati sampai cucunya, yaitu Sultan Agung; dan berturut-turut mereka menaklukkan Lamongan

tahun 1617, Pasuruan tahun 1617, Tuban tahun 1619, Madura Barat tahun 1624, Surabaya tahun 1625 (Fransiscus Assisi Sutjipto Tjiptoatmodjo 1983: 169–171). Kerajaan Mataram Islam Yogyakarta juga berusaha membinasakan Kerajaan Hindu yang berpotensi mengganggu kekuasaannya, termasuk Blambangan yang berada di ujung Jawa Timur sebagai satu-satunya basis Hindu yang tersisa di Jawa. Blambangan memberikan perlawanan sengit. Senapati penguasa Mataram–Yogyakarta belum berhasil menundukkan Blambangan, dan usahanya diteruskan oleh cucunya, Sultan Agung (1613–1645) yang memerlukan lima ekspedisi militer dari tahun 1625–1646, dilanjutkan oleh Amangkurat I dengan mengirimkan pasukan militer sampai tahun 1659 sehingga Blambangan dapat ditaklukkan Mataram meskipun penguasaannya tidak berlangsung lama (Fransiscus Assisi Sutjipto Tjiptoatmodjo 1983: 169–178) (Robert R. Jay. 1963: 9). Akhirnya pada masa pendudukan *Verenigde Oostindische Compagnie* (VOC), ibu kota Blambangan yang semula terletak di Benculuk, dipindahkan ke Banyuwangi (Dwi Pranoto 2009: 22). Hal ini juga disebutkan dalam *Babad Blambangan* khususnya *Babad Notodiningrat* yang ditulis oleh Kanjeng Raden Haryo Notodiningrat sebagai Bupati Banyuwangi pada 7 Juli 1915 (Winarsih Partaningrat Arifin 1995: 277). Selain itu, ketika Banyuwangi berada di bawah penguasaan VOC, banyak orang luar Blambangan (dari Jawa) yang didatangkan hingga tahun 1774 untuk membangun ibu kota Banyuwangi ini (Hary Priyanto 2007: 65).

Hal inilah yang menjadikan Banyuwangi sebagai daerah multikultur dan multietnis. Setidaknya ada tiga etnis utama yang ada di Banyuwangi, yaitu Osing, Mataraman, dan Madura. *Pertama*, Osing yang dianggap sebagai etnis asli Banyuwangi (*wong Blambangan*), kental menganut kultur dan kepercayaan Hindu, umumnya mereka tinggal di daerah tengah Banyuwangi, seperti di Kecamatan Rogojampi, Singjuruh, Kabat, Giri, Glagah and Songgon. Orang Osing sangat kuat mempertahankan kebudayaannya, dan memiliki karakter terbuka sebagaimana penulis rasakan ketika berinteraksi dengan mereka termasuk mengunjungi Desa Kemiren, Kecamatan Glagah pada Juli 2009. Bahkan baru-baru ini sekitar pertengahan November 2013 diadakan pesta

rakyat menyajikan 10 ribu cangkir di Desa Kemiren untuk para tetangga sekitar dan pengunjung, yang waktu itu juga dihadiri Menteri Negara BUMN, Dahlan Iskan (Irul Hamdani, *newsdetik.com*, 21 November 2013, diakses 18 Desember 2013). Dalam *Babad Blambangan-Notodiningrat*, disebutkan bahwa orang Osing berbeda dengan orang Jawa (Timur dan Tengah) pada umumnya seperti tubuhnya lebih besar dan kuat, percaya pada takhayul lama dan Budhisme-Jawa, meskipun untuk yang memeluk Islam dijalankan dengan semestinya, tidak lebih; mereka malu-malu, tetapi angkuh meskipun ketika menyadarnya akan patuh dan malas (Winarsih Partaningrat Arifin 1995: 288). Sumber lain menggambarkan masyarakat Osing itu egaliter dan tidak mengenal hierarki sosial sebagaimana masyarakat Jawa umumnya yang tecermin dari bahasa Osing yang tidak mengenal hierarki bahasa seperti di Jawa, bahkan status atau atribut sosial seseorang tidak memengaruhi pola interaksi masyarakat (Widarto dan Sunarlan 2009: 29) karena prinsip hormat tidak vertikal-hierarkis, tetapi bersifat penghargaan dalam kesetaraan (Sodaqoh Zainuddin dkk. 1996: 25) sebagaimana dikutip oleh Widarto dan Sunarlan (2009: 29).

Kedua, etnis Mataraman yang merupakan orang-orang keturunan Jawa-Hindu juga hidup di tengah, selatan, dan barat Banyuwangi seperti di Kecamatan Gambiran, Pesanggrahan, Silir Agung, Bangorejo, Purwoharjo, Tegaldlimo, dan Tegalsari. *Ketiga*, adalah etnis Madura yang merupakan orang-orang keturunan Madura, umumnya mereka hidup di daerah pesisir di bagian timur Banyuwangi seperti di Kecamatan Muncar, Kalibaru, dan Glenmore; beberapa daerah seperti Kecamatan Cluring, Srono, dan Genteng didiami oleh Mataraman dan Osing.

Salah satu hal yang harus digarisbawahi adalah masyarakat Banyuwangi yang sangat kental dengan tradisi Hindu-Budha bercampur Islam identik dengan santet sebagai identitas budaya mereka. Padahal, menurut Suhalik (2009: 34–37), seorang budayawan Banyuwangi, stigma santet dan Banyuwangi semata-mata merupakan hasil pencitraan terhadap masyarakat Banyuwangi yang memang kental dengan perilaku yang mengandalkan kekuatan mistis dengan bantuan perantara (pawang, dukun, ulama) demi

kelancaran penyelenggaraan suatu pagelaran kesenian (gandrung) dan pesta perkawinan. Dalam masyarakat Banyuwangi sendiri, menurut Armaya (2009a: 7), santet termasuk sebagai *white magic*, sedangkan sihir dan tenung atau ilmu pengasihian termasuk *black magic*, contohnya: agar seseorang selalu berhasil di tempat kerjanya maka yang bersangkutan menggunakan ilmu pengasihian dan ini masuk kategori *black magic*; berbeda dengan seorang guru *ngaji* (ahli agama Islam) yang menolong orang sakit dengan segelas air yang sudah didoakan (*suwuk*) sehingga si sakit sembuh dan inilah yang disebut *white magic*.

Akan tetapi, dalam praktiknya, kerap terjadi kerancuan yang berujung pada pembantaian sejumlah guru *ngaji* yang dituduh sebagai tukang sihir. Banyuwangi sempat mengundang perhatian nasional karena terjadi peristiwa pembunuhan dukun santet secara massal pada bulan September–Oktober 1998, sebagai bulan-bulan penting setelah Indonesia memasuki transisi demokrasi karena lengsernya Suharto pada bulan Mei 1998. Ada kalangan yang berpendapat bahwa pembunuhan massal para dukun santet ini merupakan upaya pengalihan perhatian sesaat terhadap Suharto sebagai sosok yang baru saja lengser (Suhalik 2009: 42). Sementara itu, kalangan lain melihat fenomena itu sebagai bagian yang tidak terpisah dari karakteristik mistis masyarakat Osing yang kental dengan *ngelmu* santet yang dipakai secara empiris dalam politik untuk memuluskan upaya-upaya mempertahankan pengaruh dan kekuasaan (Hary Priyanto 2007: 1–5).

Berdasarkan data yang penulis kumpulkan dari beberapa sumber (Kantor Statistik Kabupaten Banyuwangi untuk Hasil Pemilu 1987; Komisi Pemilihan Umum Kabupaten Banyuwangi untuk Hasil Pemilu 1999; 2004; 2009), tampak bahwa pada masa Orde Baru, Golkar adalah partai politik dengan kekuatan terbesar di Banyuwangi, diikuti oleh Partai Persatuan Pembangunan (PPP) sebagai satu-satunya partai politik Islam yang boleh hidup pada masa Orde Baru, dan posisi ketiga diduduki oleh Partai Demokrasi Indonesia (PDI). Akan tetapi, terjadi perubahan konfigurasi politik sejak era Reformasi setelah 1998. Partai Kebangkitan Bangsa (PKB), yang merupakan partai dengan afiliasi kuat dengan Nahdlatul Ulama (NU), menjadi partai politik yang dominan, disusul oleh Partai

Demokrasi Indonesia Perjuangan (PDIP) di bawah kepemimpinan Megawati Sukarnoputri, kemudian diikuti oleh Golkar pada Pemilu Legislatif 1999. Situasi ini tidak berubah pada Pemilu tahun 2004, meskipun ada kemunculan Partai Demokrat yang menduduki peringkat keempat setelah Partai Golkar. Akan tetapi, pada Pemilu 2009, PDIP justru melejit menempati urutan pertama di Banyuwangi, disusul oleh Partai Demokrat, kemudian Golkar, sedangkan PKB merosot di urutan keempat. Kemerosotan PKB bisa jadi disebabkan oleh kemunculan Partai Kebangkitan Nasional Ulama (PKNU) yang memecah suara pengikut NU yang semula banyak menyalurkan aspirasinya melalui PKB. Jadi, perubahan konstelasi politik seperti itu menunjukkan bahwa Banyuwangi merupakan basis kekuatan dua golongan, yaitu kalangan santri NU sebagaimana tecermin dari kekuatan PKB, dan basis kekuatan kelompok nasionalis, seperti dapat dilihat dari kenaikan suara PDIP secara perlahan, tetapi pasti.

Ratna Ani Lestari (selanjutnya disebut Ratna), salah seorang bupati perempuan yang diangkat dalam artikel ini, berafiliasi dengan PDIP. Sebenarnya keterlibatan Ratna di PDIP lebih didorong oleh kiprah politik suaminya, Bupati Jembrana di Bali, WN. Ratna yang berasal dari keluarga campuran Madura dan Jawa, hidup dan dibesarkan di Banyuwangi, meskipun kemudian pindah ke Bali untuk mencari kerja dan kuliah di Universitas Udayana, yang mempertemukannya dengan WN merupakan salah satu dosen, dokter gigi, dan kader PDIP Jembrana. Perkenalan mereka berlanjut ke pelaminan dan Ratna menjadi istri kedua WN, yang kemudian menjadi ketua DPD PDIP Jembrana, meskipun pada tahun 2008 WN pindah ke Partai Demokrat karena PDIP tidak mendukung pencalonannya sebagai calon gubernur Bali tahun 2008. WN kemudian terpilih sebagai Bupati Jembrana selama dua periode: 2000–2005 dan 2005–2010. Sebagai istri seorang bupati, tentu dalam keseharian Ratna selalu dilingkupi dengan kegiatan politik, disebabkan ia melihat dan mendampingi suaminya berkiprah sebagai kader PDIP maupun sebagai bupati (wawancara dengan Ratna di Banyuwangi pada tanggal 29 Juli 2009). Pengaruh dan kekuasaan WN memfasilitasi terpilihnya Ratna sebagai anggota DPRD Jembrana dari PDIP (2004–2009)

yang kemudian membawa Ratna pada perjalanan politik di Banyuwangi yang akan diulas dalam bagian berikutnya.

Kemunculan Ratna: Dianggap Sebagai Sosok ‘Sri Tanjung’ dan ‘Sayu Wiwit’

Pemilukada yang dilaksanakan di Banyuwangi pada tahun 2005, membuka mata dan minat Ratna untuk menjadi bupati di tanah kelahirannya. Cara yang ditempuhnya adalah dengan menggunakan jaringan pengaruh suaminya di PDIP Jembrana yang menyebar hingga PDIP Banyuwangi. Pada waktu itu, PDIP Banyuwangi menggelar konvensi untuk memilih calon bupati dari PDIP Banyuwangi yang kemudian akan diajukan untuk memperoleh rekomendasi dari Dewan Pimpinan Pusat (DPP) PDIP di Jakarta. Pada konvensi itu, Ratna memperoleh dukungan suara terbanyak dari seluruh Pengurus Anak Cabang (di tingkat Kecamatan) PDIP Banyuwangi karena peran aktif suaminya WN yang melakukan lobi politik sebagai ketua tim pemenangannya (*Radar Banyuwangi* 2 Maret 2005; wawancara dengan YW ketua DPC PDIP Banyuwangi 2000–2005; 30 Juli 2009).

Akan tetapi, Ratna tidak memperoleh dukungan dari DPP PDIP, kemudian Ratna berusaha mencari “perahu” untuk melaju ke pencalonan melalui konvensi partai politik non-parlemen di Banyuwangi. Ini dimungkinkan karena hasil *Judicial Review* atas penjelasan pasal 59 UU No. 32/2004, memutuskan bahwa partai politik dan koalisi partai politik yang tidak memperoleh kursi di DPRD setempat, tetap diperbolehkan mencalonkan calon bupati, asal gabungan suara partai politik tersebut mencapai minimal 15% dari total perolehan suara sah di DPRD setempat (*Jawa Pos* 23 Maret 2005). Ada 18 partai politik yang tidak memiliki kursi di DPRD Banyuwangi (PNIM, PBSB, PBB, PM, PDK, PNBK, PKPI, P. PELOPOR, PPDI, PNUI, PAN, PKPB, PKS, PBR, PDS, PSI, PPD, P. PANCASILA) yang kemudian bergabung dalam Gabungan Partai-Partai Politik Non-Parlemen (GPPNP) dan melangsungkan konvensi pada tanggal 27 Maret 2005 (Gabungan Partai-Partai Politik Non-Parlemen 27 Maret 2005). Pada konvensi itu, Ratna berkompetisi dengan tiga

orang lain, dan akhirnya Ratna memenangkan konvensi dengan perolehan suara terbanyak dan resmi dicalonkan dari GPPNP sebagai calon bupati Banyuwangi pada Pemilu 2005.⁴ Kemudian, dari manakah dapat dilihat peranan legenda tertentu dibalik kemunculan RAN di dalam konvensi politik GPPNP ini?

Masyarakat Banyuwangi sangat kental dengan Legenda ‘Sri Tanjung’ yang dipercaya sebagai salah satu cerita cikal-bakal terbentuknya Banyuwangi. Sebagai sebuah legenda, ‘Sri Tanjung’ kerap dijadikan bahan perbincangan, tulisan, dan obrolan ringan dari berbagai kalangan di Banyuwangi. Penelusuran mengenai sosok ‘Sri Tanjung’ di halaman *website* resmi Pemerintah Kabupaten Banyuwangi (*Website* resmi Pemerintah Kabupaten Banyuwangi 2013) dan dari sisi budayawan (Suhalik 2009: 11) memberikan gambaran yang sama sebagai sosok penting cikal bakal Banyuwangi, yaitu Sri Tanjung merupakan istri dari Patih Sidopekso yang mengabdikan pada seorang Prabu Sulahkromo yang memerintah di wilayah ujung timur Pulau Jawa (Blambangan). Kecantikan Sri Tanjung menggoda sang Prabu dan mendorongnya melakukan siasat licik mengirimkan Patih Sidopekso menjalankan tugas yang tidak mungkin dapat tercapai dan dapat berakibat kematian. Selama Patih Sidopekso pergi, Prabu Sulahkromo merayu dan memfitnah Sri Tanjung untuk menerima cintanya, tetapi tidak bergeming. Sekembalinya Patih Sidopekso, Sang Prabu memfitnah Sri Tanjung dengan mengatakan pada suaminya bahwa selama ditinggal menjalankan tugas, Sri Tanjung merayu serta bertindak serong dengan Sang Prabu Sulahkromo. Akhirnya, Patih Sidopekso menemui Sri Tanjung istrinya dengan penuh kemarahan dan tuduhan yang tidak beralasan. Sri Tanjung tidak mengakui fitnah dari Sang Prabu, lalu diseretlah Sri Tanjung ke tepi sungai yang keruh dan kumuh hendak dibunuh oleh suaminya, Patih Sidopekso. Namun sebelum dibunuh, Sri Tanjung meminta kepada suaminya bahwa sebagai bukti kejujuran, kesucian, dan kesetiiaannya, ia rela dibunuh dan jasadnya diceburkan ke dalam sungai keruh itu. Apabila darahnya membuat air sungai berbau busuk, berarti dirinya telah berbuat serong, tetapi

⁴ Wawancara dengan RM Sekretaris Umum PNIM (*Partai Nasional Indonesia Marhaenisme*), 26 Juli 2009.

jika air sungai berbau harum, pertanda bahwa ia tidak bersalah. Akhirnya, Patih Sidopekso membunuh Sri Tanjung dengan kerisnya dan jasad Sri Tanjung diceburkan ke sungai. Sungai yang keruh itu berangsur-angsur menjadi jernih seperti kaca serta menyebarkan bau harum, bau wangi. Patih Sidopekso terhuyung-huyung, jatuh, dan ia menjadi linglung, tanpa ia sadari kemudian dia menjerit “banyu wangi” dan jadilah Banyuwangi, yang dipercaya sebagai cikal bakal daerah dan nama Banyuwangi (*Website* resmi Pemerintah Kabupaten Banyuwangi, 2013; Suhalik 2009:11). Dalam pandangan Suhalik (2009: 12) legenda Sri Tanjung ini menggambarkan sosok ideal perempuan Banyuwangi sebagai sosok yang tangguh, memiliki semangat perjuangan tinggi, mempertahankan kesucian, dan harga diri. Sosok Sri Tanjung secara umum memang dikenal oleh masyarakat Banyuwangi dan dapat dilihat sebagai salah satu kebanggaan budaya masyarakat Banyuwangi ketika membicarakan perempuan.

Selain Legenda Sri Tanjung, di Banyuwangi juga dikenal Legenda Sayu Wiwit. Dalam sejarah Blambangan (Banyuwangi) terdapat peristiwa Puputan Bayu yang berlangsung sejak Agustus 1771 sampai Desember 1772 merupakan pertempuran antara orang Blambangan melawan VOC yang ada di Bayu (Dwi Pranoto 2009: 22–23). Sayu Wiwit yang dipercaya merupakan putri dari Mas Gumuk Jati (sementara di babad lain diterangkan beliau adalah putri Wong Agung Wilis), memimpin perang Puputan Bayu melawan VOC dengan gigih dan bersemangat, meskipun akhirnya Benteng Bayu dapat dikuasai oleh VOC dan Sayu Wiwit menyingkir ke lereng Gunung Raung (*yeti-chotimah.blogspot.com* 2011).

Uniknya cerita Sri Tanjung dan Sayu Wiwit ini muncul karena disebut oleh salah seorang informan yang saya temui, RM Sekretaris Partai Nasional Indonesia, Marhaein Banyuwangi, Koordinator Kecamatan tim Pemenangan Ratna, dan pelobi untuk Ratna dalam Konvensi GPPNP yang kemudian berhasil meloloskan Ratna. Dalam salah satu wawancara, saya menanyakan kepada RM alasannya mendukung Ratna sebagai calon bupati perempuan dengan mengingat bahwa Ratna secara politik sebenarnya tidak besar di Banyuwangi. Salah satu poin menarik yang dikemukakan RM adalah adanya kepercayaan

dari dirinya dan rekan-rekan budayawan bahwa kemunculan sosok Ratna di Banyuwangi pada tahun 2005, merepresentasikan kemunculan kembali sosok Sri Tanjung dan Sayu Wiwit yang sudah sangat melekat dan selama ini dirindukan kehadirannya oleh masyarakat Banyuwangi dengan harapan mampu membawa perbaikan dan perubahan. Berikut kutipan langsung dari hasil wawancara dengan RM di Banyuwangi 26 Juli 2009, sebagai berikut:

“... Ia punya kekuatan dan lagi karena Banyuwangi inikan mayoritas apa ya sedang menggali budaya ya. Orang-orang Banyuwangi ini kan lebih banyak orangnya itu eee lebih cenderung anu budaya, segala sesuatu itu mesti dihubung-hubungkan. Misalkan dengan munculnya Bu Ratna sebagai calon perempuan, Banyuwangi ini kan dalam cerita legendanya itu kan ada ... kisah Sri Tanjung itu kan ... Terus kedua di Banyuwangi pernah lahir seorang ... disemayamkan di sinilah ya pejuang perempuan ya namanya Sayu Wiwit, itu sangat dikagumi di Banyuwangi. Itu zaman Belanda, Sayu Wiwit itu pada saat masa Kerajaan Macan Putih itu, itu sangat dikenal di Banyuwangi, banyak budayawan Banyuwangi sangat tahu soal itu. Jadi dianggaplah Bu Ratna ini munculnya kembali [Sri Tanjung dan Sayu Wiwit].”

Dari pernyataan RM dapat dilihat bagaimana unsur budaya kuat memengaruhi alam bawah sadar masyarakat Banyuwangi termasuk RM dan rekan-rekan budayawan yang disebutkannya banyak menghubungkan dan menaruh harapan terhadap kemunculan Ratna sebagai representasi sosok Sri Tanjung yang tangguh, suci, dan memiliki harga diri serta sekaligus mengharapakan Ratna mampu merepresentasikan sosok kepahlawanan Sayu Wiwit yang gagah berani membela rakyat Blambangan. Pengaruh budaya, khususnya Legenda Sri Tanjung dan Sayu Wiwit dalam memengaruhi alam bawah sadar RM yang kemudian memutuskan mendukung dan menjadi salah satu tim setia pemenangan Ratna yang dianggapnya sebagai kemunculan sosok ideal perempuan Banyuwangi masa lalu itu, sebenarnya tidak mungkin terjadi jika tidak ada momentum lokal yang cukup kuat untuk dijadikan dalih melirik Ratna sebagai sosok pemimpin alternatif.

Dalam wawancara tersebut kemudian terungkap bahwa sosok Ratna dianggap sebagai orang yang paling tepat untuk dicalonkan sebagai

pemimpin Banyuwangi karena dialah satu-satunya perempuan yang muncul dalam sejarah politik modern Banyuwangi, bukan bagian dari elite politik lokal Banyuwangi yang semuanya laki-laki, termasuk empat calon bupati Banyuwangi lainnya pada tahun 2005, yang dianggap tidak ‘bersih’. Oleh karena itu, RM melihat Ratna sebagai satu-satunya alternatif figur pemimpin yang bersih dan pantas diusung oleh partai-partai politik kecil yang tidak memiliki kursi di parlemen.⁵ Pernyataan RM ini menyiratkan hal yang sangat penting dan berkaitan erat dengan ekspektasi masyarakat Banyuwangi mengenai sosok pemimpin ideal perempuan yang terhubung dengan kebanggaan budaya terhadap sosok, baik Sri Tanjung maupun Sayu Wiwit. RM menekankan Ratna sebagai sosok yang bersih, erat kaitannya dengan sosok Sri Tanjung yang dalam legendanya dilihat sebagai perempuan yang rela mempertahankan kesuciannya. Jadi, ‘suci’ dalam diri Legenda Sri Tanjung di sini dapat diinterpretasikan secara empiris sebagai sosok Ratna yang dianggap relatif ‘bersih’ dibandingkan dengan calon-calon kepala daerah lainnya. Mengingat asal mula Ratna sebagai seorang ibu rumah tangga biasa dan bukan politisi murni, diharapkan mampu membawa kepemimpinan yang bersih, dapat dipercaya sebagaimana sosok Sri Tanjung, dan berani sebagaimana sosok Sayu Wiwit di masa lalu.

Anggapan bahwa Ratna merupakan kandidat perempuan yang paling tepat sebagai pemimpin masa depan Banyuwangi juga diungkapkan oleh AG, Ketua DPD *Partai Penegak Demokrasi Indonesia* (PPDI) Banyuwangi yang merupakan anggota tim kampanye Ratna, bahwa dia banyak mendengar aspirasi dari masyarakat bawah yang melihat Ratna sebagai sosok perempuan pemimpin Banyuwangi yang tepat karena kandidat bupati lain semuanya laki-laki, korup, dan sudah terlibat dalam berbagai intrik politik di Banyuwangi. Oleh karena itu, sangat tepat memilih Ratna sebagai figur alternatif.⁶ Di sini, justru semakin terasa bahwa identitas gender Ratna sebagai sosok perempuan dimaknai sebagai sosok yang akan membawa Banyuwangi ke arah perubahan yang

5 Wawancara dengan RM di Banyuwangi, 26 Juli 2009.

6 Wawancara dengan AG di Banyuwangi pada tanggal 29 Juli 2009

lebih baik dari kondisi perpolitikan dan tingkah laku elite politik Banyuwangi yang didominasi laki-laki, yang selama ini justru membuat carut-marut Banyuwangi.

Dua ilustrasi tersebut memperlihatkan bagaimana legenda Sri Tanjung dan Sayu Wiwit yang menjadi kebanggaan identitas perempuan ideal Banyuwangi pada masa lalu, secara empiris hadir dan memengaruhi alam bawah sadar masyarakat Banyuwangi termasuk dua orang yang kemudian memutuskan untuk mendukung Ratna sebagai calon bupati Banyuwangi pada Pemilu tahun 2005. Tanpa disadari mungkin Ratna tidak sengaja menggunakan legenda Sri Tanjung dan Sayu Wiwit dalam kampanye atau dalam narasi-narasi untuk menarik simpati pada awal kemunculannya, tetapi ia justru menciptakan legitimasi kultural atas kemunculannya di Banyuwangi modern. Hal ini diperoleh dari anggapan, persepsi, dan harapan masyarakat umum yang melihat Ratna sebagai satu-satunya perempuan yang maju sebagai calon bupati dalam sejarah politik modern Banyuwangi. Inilah yang secara tidak langsung berperan penting dalam memuluskan penerimaan masyarakat terhadap kemunculan politik Ratna karena dalam sejarah masyarakat Banyuwangi, perempuan tidak ditabukan bermain politik bahkan justru diharapkan memegang peran penting sebagai sosok pemimpin yang suci, mampu menjaga diri, dan berlaku sebagai pahlawan. Bagian berikutnya akan menguraikan bagaimana bahasa dipakai dalam strategi kampanye Ratna untuk membangun simpati dan solidaritas kolektif.

BAHASA UNTUK MEMBANGUN SIMPATI DAN SOLIDARITAS KOLEKTIF

Bahasa yang saya maksud adalah bahasa lisan yang banyak dituturkan oleh masyarakat Banyuwangi, yang mereka sebut ‘bahasa Banyuwangi’. Sementara itu, orang di luar Banyuwangi kerap menyebutnya sebagai ‘dialek’ Banyuwangi/Osing (atau kerap pula disebut sebagai *cara* Banyuwangi) (Armaya 2009b: 23–24). Dalam konteks *pemenangan* politik Ratna, dialek Banyuwangi/Osing ini dituturkan sebagai media komunikasi untuk menyampaikan pesan kampanye Ratna khususnya melalui VCD musik. Musik VCD,

yang bersampulkan foto Ratna dan pasangannya wakil bupati GUS Y, berdurasi 7.06 menit, dan menurut keterangan WD, rekan saya yang berasal dari Banyuwangi, musik itu bercorak *kendang kempul*, dengan bahasa Osing dan bahasa Indonesia digunakan bersamaan (Penjelasan WD pada tanggal 9 Maret 2011). Beberapa cuplikan dari lirik di dalam musik itu adalah sebagai berikut:

Han sing koyo han sing uwis-uwis...saiki muncul wanito Banyuwangi, calon bupati hanggede tekade lawan visi lan misine han jelas. Utamane bebasno biaya sekolahe kanggo murid-murid SD sampe SMA. Sopo ketiban loro bebas biayane nyang Puskesmas lan nyang dokter swasta, lan sing arep ningkatno wisatane. Ayo milih Ibu Ratna, calon bupati wanito Banyuwangi, ojo lali coblosen sing nomer papat. Kadung awake kepingin seger lan sehat.

Dari lirik lagu itu tampak bagaimana cerdasnya Ratna dalam memainkan identitas gender sebagai perempuan Banyuwangi yang harus dilihat dalam figur pemimpin alternatif karena akan membawa kesejahteraan di Banyuwangi melalui program kesehatan dan pendidikan gratis, yang sebenarnya diadopsi dari program sukses suaminya, WN, selama memerintah di Kabupaten Jembrana, Bali. Selain itu, Ratna amat piawai dalam menggunakan elemen budaya, yaitu bahasa Osing, untuk menarik simpati yang luas dari masyarakat, khususnya orang Banyuwangi asli. Meskipun Ratna bukan dari Osing, tetapi dengan menggunakan bahasa Osing dalam VCD musik untuk keperluan kampanyenya, dia berusaha membangun kedekatan kolektif dengan masyarakat Osing sebagai warga asli Banyuwangi, tanpa melupakan dua etnis lainnya, yaitu Jawa dan Madura. SH, yang merupakan orang Osing mantan Bupati Banyuwangi (2000–2005) yang berusaha mencalonkan diri kembali melalui GPPNP, tetapi kalah dalam konvensi GPPNP yang memenangkan Ratna, mengatakan bahwa salah satu *deal* politiknya dengan Ratna adalah SH harus mendukung Ratna dengan cara mengenalkannya pada basis NU, yang merupakan basis sosial politik SH, bahwa Ratna juga orang Osing.⁷ Cerita di balik VCD musik kampanye memperlihatkan

⁷ Wawancara dengan SH, Orang Osing dan Bupati Banyuwangi (2000–2005), dalam wawancara dengan penulis di Lembaga Pemasarakatan (LAPAS) Banyuwangi, 27 Juli 2009.

bagaimana bahasa daerah Osing yang merupakan simbol identitas kolektif orang Osing, digunakan oleh Ratna untuk membangun simpati sosoknya sebagai satu-satunya calon bupati perempuan yang mampu memahami dan menyelami orang Osing. Hal yang tidak jauh berbeda penulis temukan di balik kemunculan politik perempuan di Jawa Tengah, yaitu dalam diri Rustriningsih, yang pada waktu itu mencalonkan diri dalam Pemilu Kabupaten Kebumen tahun 2005, dan kemudian menjadi calon wakil gubernur Jawa Tengah pada Pemilu tahun 2008, sebagaimana dikemukakan berikutnya.

CERITA RAKYAT DAN BAHASA DI BALIK KEMUNCULAN RUSTRININGSIH DI KEBUMEN

Sosio-Kultural dan Politik Kebumen

Kebumen merupakan satu dari 35 kabupaten di Provinsi Jawa Tengah, yang terdiri atas 26 kecamatan, 11 kelurahan, dan 449 desa, dengan penduduk 1.241.437 jiwa (626.923 laki-laki dan 614.514 perempuan) pada tahun 2008 (Badan Pusat Statistik Kabupaten Kebumen 2009: 5, 23, 53). Agama Islam dianut oleh mayoritas penduduk dan merupakan basis NU yang kuat, tampak dari adanya 130 pesantren tradisional di Kebumen (Badan Pusat Statistik Kabupaten Kebumen 2009: 88). Secara sosiologis, selain merupakan basis NU, Kebumen juga merupakan basis kelompok nasionalis atau kerap disebut sebagai *abangan*, di mana terdapat pembelahan demografis yang menarik antara daerah basis NU dan daerah dengan basis nasionalis. Informan yang saya temui di Kebumen (IS, aktivis NGO di Kebumen 27 Juli 2010) menyebutkan bahwa para penduduk dengan basis NU kuat terkonsentrasi di daerah timur Kebumen atau mereka sebut sebagai *wetan kali* (timur sungai) seperti Kecamatan Prembun, Ambal, Mirit, Kutowinangun, Kebumen, dan Alian. Sementara itu, daerah dengan basis nasionalis atau disebut juga sebagai daerah *abangan*⁸ terkonsentrasi di bagian barat Kebumen

8 *Abangan* adalah orang Muslim, yang masih tetap menjalankan praktik tradisi agama Hindu-Budha. Istilah ini diperkenalkan pertama kali oleh Clifford Geertz (1960: 5). Istilah *abangan* dipakai oleh IS salah satu informan yang saya wawancarai di Kebumen untuk menyebut daerah dengan basis nasionalis di Kebumen.

atau disebut *kulon kali* (barat sungai) seperti di Kecamatan Petanahan, Pejagon, Kuwarasan, Sempor, Gombang, dan Rowokele.

‘Kali’ atau sungai yang disebut oleh informan saya, juga disebut dalam salah satu sumber tertulis (Sidik Jatmiko 2005: 143) yang juga menyebutkan pembelahan sosiologis Kebumen yang secara kasat mata dapat ditarik dari Sungai Luk Ulo yang membelah Kebumen menjadi Kebumen Barat dan Kebumen Timur dengan ‘*wetan kali*’ adalah daerah yang berada di timur Sungai Luk Ulo, seperti Kecamatan Ambal, Mirit, Kutowinangun, Kebumen, dan Alian yang merupakan basis NU, sementara ‘*kulon kali*’ adalah daerah yang berada di barat Sungai Luk Ulo, seperti Kecamatan Petanahan, Pejagon, Kuwarasan, Gombang, dan Sempor, yang merupakan basis nasionalis.

Kondisi sosiologis ini memperlihatkan bahwa Kebumen merupakan basis *abangan* dan juga basis *santri*, tercermin juga dalam konstelasi politik di Kebumen sebagaimana tergambar dalam komposisi perolehan suara partai politik di DPRD Kebumen, sejak masa Orde Baru hingga Pemilu Legislatif terakhir tahun 2009.⁹ Pada masa Orde Baru sebagaimana hasil Pemilu Legislatif tahun 1992, Golkar merupakan partai politik terbesar di Kebumen, diikuti oleh PPP, dan PDI berada di nomor tiga. Akan tetapi, sejak Pemilu legislatif pertama ketika era Reformasi mulai berlangsung, yaitu Pemilu Legislatif 1999, PDIP di bawah kepemimpinan Megawati Sukarnoputri berhasil mengambil alih posisi menjadi partai politik dengan kekuatan terbesar di Kebumen, demikian juga untuk Pemilu Legislatif tahun 2004 dan 2009. PKB berhasil menduduki peringkat kedua, baik pada Pemilu 1999 maupun 2004, sama halnya dengan Golkar yang juga menduduki peringkat kedua pada Pemilu 2004. Menariknya adalah Partai Demokrat sebagai partai yang relatif baru, tetapi mampu menempati posisi kedua di Kebumen, sama halnya dengan Golkar pada Pemilu Legislatif tahun 2009. Sementara itu, PPP

9 Data Hasil Pemilu 1992 diperoleh dari DPRD Dati II Kebumen (1997: 15–25). Data Hasil Pemilu 1999 diperoleh dari Panitia Pemilihan Daerah Tingkat II Kabupaten Kebumen (tanpa tahun: 485–89). Data Hasil Pemilu 2004 sampai dengan 2009 dari Sekretaris DPRD Kebumen, “Daftar Nama Anggota DPRD Kabupaten Kebumen Periode Tahun 2004–2009” and “Daftar Anggota DPRD Masa Bakti 2009–2014”.

sebagai partai politik tertua yang berafiliasi dekat dengan NU, selalu berhasil menempati posisi ketiga di Kebumen pada Pemilu tahun 1999, 2004, dan 2009. Konstelasi politik seperti ini menunjukkan karakteristik sosial politik Kebumen yang merupakan basis nasionalis sebagaimana tecermin dari kekuatan PDIP yang berturut-turut memenangkan Pemilu sejak 1999, 2004, dan 2009. Secara politik, Kebumen juga merupakan basis *santri* NU yang kuat karena, baik PKB maupun PPP yang berafiliasi dekat dengan NU selalu berhasil menempati posisi kedua dan ketiga di Kebumen pasca Orde Baru. Karakteristik sosial-politik Kebumen sebagai basis *abangan* dan *santri*, nantinya dijadikan pertimbangan penting oleh Rustriningsih (selanjutnya disebut Rustri) ketika menyusun strategi politik untuk kemenangan Pemilu Kabupaten Kebumen tahun 2005.

Dalam konteks peran unsur budaya dalam kemenangan politik Rustri, observasi saya di Kebumen memperlihatkan bagaimana cerita rakyat yang melekat dengan budaya lokal dipergunakan sebagai salah satu cara untuk menguatkan legitimasi kultural kemunculan Rustri dalam politik di Kebumen sebagaimana diuraikan berikutnya.

LEGITIMASI KULTURAL KEMUNCULAN RUSTRI: 'WAHYU' DARI KERATON

Sebenarnya Rustri memang berasal dari keluarga yang sudah terbiasa dengan kegiatan politik. Rustri memang besar di Kecamatan Gombang, salah satu daerah yang merupakan basis kuat dari kelompok nasionalis di Kebumen. Ayah Rustri adalah bendahara Partai Nasionalis Indonesia Kebumen, yang kemudian berubah menjadi PDI, dan kemudian PDIP (di bawah pimpinan Megawati Sukarnoputri sejak 1997). Ayah Rustri tetap menjadi bendahara PDI Kebumen sampai dengan tahun 1987. Sejak kecil Rustri sudah terbiasa melakukan diskusi-diskusi politik dengan ayahnya. Awal keterlibatan Rustri secara formal adalah selepas dia menyelesaikan sarjananya di salah satu perguruan negeri di Jawa Tengah, dan memperoleh rekomendasi dari teman ayahnya, dan Rustri siap menjadi wakil sekretaris PDI Kebumen pada tahun 1993.

Mesti diingat bahwa dalam konteks waktu itu, masih sangat jarang ditemukan perempuan yang aktif dalam politik karena dianggap sebagai arena yang keras. Di samping itu, PDI kerap diasosiasikan sebagai partai orang miskin dan *wong cilik* (wawancara dengan Rustri di Semarang pada tanggal 3 Februari 2010). Dalam perkembangannya, Rustri terbiasa terlibat langsung dalam politik karena rumah mereka di Gombang sering dijadikan basis perjuangan PDI yang pada masa Orde Baru memang menghadapi perlawanan dan intimidasi sengit dari Golkar sebagai partai politik di bawah kendali Suharto sebagai penguasa rezim Orde Baru yang waktu itu berusaha memecah belah PDI. Bagaimanapun Rustri tetap membuktikan kepiawaian dan integritasnya di PDI ketika pada tahun 1996 Rustri terpilih menjadi Dewan Pimpinan Cabang (DPC) PDI Kebumen dan secara berani melakukan demonstrasi guna mempertahankan Megawati Sukarnoputri melawan Suryadi yang memang dipasang oleh Suharto untuk memecah belah PDI pada Kongres tahun 1996. Meskipun akhirnya Suharto hanya mengakui PDI yang dipimpin Suryadi, Rustri tetap mendukung Megawati dan membangun loyalitas pendukung Megawati dengan membuka banyak Pengurus Anak Cabang (PAC) di berbagai kecamatan di Kebumen sepanjang tahun 1997. Hal ini semua membuatnya terkenal sebagai figur pemberani dan kerap ditangkap aparat meskipun kemudian dibebaskan kembali (*Seputar Indonesia* 24 Juni 2008). Hal ini membuat PDI-Pro Megawati Kebumen, bersama dengan Pro Mega Magelang dan Semarang terkenal sebagai *segitiga emas* daerah basis PDI-Pro Megawati.¹⁰

Keadaan menjadi berbalik ketika rezim Orde Baru tumbang dan era Reformasi bergulir sejak 1998; PDIP-Megawati pada Pemilu Legislatif tahun 1999 memperoleh suara yang signifikan. Secara perlahan namun pasti, pamor dan pengaruh Rustri naik di Kebumen. Akan tetapi, muncul permasalahan karena para kaum tua di dalam PDI Pro-Mega PDI Kebumen tidak

¹⁰ Wawancara dengan HR, sekretaris PDI Pro Megawati di Kebumen (1998–1999), sekretaris Fraksi PDIP DPRD Kebumen (1999–2004), ketua Fraksi PDIP di DPRD Kebumen (2004–2009), di Kebumen 28 Juli 2010.

sepenuhnya suka dengan kemunculan Rustri.¹¹ Hal ini dikonfirmasi dalam salah satu wawancara saya dengan CA, seorang wartawan koresponden media cetak *Wawasan* (yang pada waktu itu berafiliasi kuat dengan PDI), yang juga rekan dekat K.H. Nashiruddin Al-Mansyur, seorang kyai NU yang menjadi pendamping Rustri sebagai calon wakil bupati Kebumen. CA menceritakan bahwa di tengah kegaduhan dan kegonjangan penolakan kaum tua PDI Pro Mega Kebumen, muncul dan berkembang cerita yang lekat dengan unsur budaya yang mengokohkan Rustri sebagai pemimpin baru. CA mengatakan bahwa Rustri adalah sosok pemimpin perempuan untuk Kebumen yang sudah memperoleh restu dan wahyu dari penguasa Yogyakarta. Berikut adalah kutipan wawancaranya dengan saya:

“Sebelum kerusuhan di Kebumen/Gombang... itu konon ada juru kunci dari Jogja. Itu heboh katanya Rustri dapat wangsit dari Imogiri...Ini lho ceritanya begini, dia juru kunci [makam] Wonogiri habis Selasan Kliwon itu ada *lorotan caos dahar* [sesajian] yang dibawa ke Rustri. Lalu dia [pergi] ke kantor PDI [Pro Mega] yang baru di terminal lama, dia bawa bungkusan dengan *mori* [kain kafan putih]... Lalu di Stasiun dia tanya yang namanya Rustri mana? Lalu dia nunggu Rustri di kantor PDI. Begitu Rustri datang, dia *laku dodog* [jalan sembari duduk], dan menyembah Rustriningsih, dan menyerahkan bungkusan isi pisang, telur, dan kembang-kembang untuk ditanam di rumah. Lalu itu saya tulis di koran [*Wawasan*]...” (Wawancara dengan CA, koresponden *Wawasan* di Kebumen pada tanggal 27 Juli 2010).

Dalam wawancara berikutnya dengan rekan Rustri, AP, kaum muda yang tergabung dalam tim sembilan di PDI Pro Mega Kebumen, mengatakan bahwa cerita rakyat yang berkembang di mana Rustri merupakan sosok ‘terpilih’ menerima wahyu Keraton, sebenarnya adalah rekayasa belaka (wawancara dengan AP di Kebumen pada tanggal 28 Juli 2010). Meskipun demikian, AP lebih jauh mengatakan bahwa cerita rakyat yang dibalut dengan unsur budaya ini begitu kuat dipercaya, dan menyebabkan Rustri memperoleh legitimasi kultural dari para kaum tua. Pada gilirannya, mereka kemudian mendorong dan

menyetujui kemunculan politik Rustri sebagai pemimpin politik perempuan di PDI Kebumen.

Cerita rakyat mengenai Rustri telah menerima wahyu ‘kepemimpinan’ bersumber dari Keraton Yogyakarta, terlepas itu rekaan atau benar, telah menggambarkan bagaimana pandangan dunia Jawa mengenai bagaimana seorang pemimpin itu ‘lahir’ karena memiliki sumber legitimasi kultural yang jelas dari pusat semesta (kosmos). Dalam mistik Jawa, para raja, dan istana-istananya dipandang sebagai wadah potensi kosmis, di mana kekuasaan duniawinya mencerminkan mandat supranatural karena menerima ‘wahyu’/‘*wangsit*’ sebagai pertanda dari kepribadian mereka yang memiliki komitmen kuat terhadap kesejahteraan rakyat (Niels Mulder 2001: 39–40). Dalam kosmologi Jawa, dipercaya bahwa semua peristiwa tidak terjadi secara kebetulan. Peristiwa itu saling berhubungan, tidak sembarangan, dan sebagai suatu keseluruhan, tunduk pada takdir dan bukan kemauan sendiri; takdir ini dikenal sebagai prinsip kepastian, dan hasil dari takdir adalah kebenaran yang diterjemahkan sebagai manifestasi dan ‘kebetulan’ (Niels Mulder 2001: 123). Dari uraian di atas, dapat dipahami bahwa cerita dibalik kemunculan Rustri, terlepas dari benar atau rekayasa, menunjukkan bahwa kosmologi Jawa tentang konsep pemimpin sangat kuat mempengaruhi masyarakat Kebumen khususnya kelompok *abangan* yang merupakan basis sosial Rustri.

Dalam cerita dibalik kemunculan Rustri untuk memperoleh restu kaum tua, terdapat unsur-unsur mistik Jawa; bahwa Rustri memperoleh wahyu dari Keraton Yogyakarta, yang dalam kosmologi Jawa dipercaya sebagai salah satu pusat kosmis. Cerita itu membangun imej bahwa Rustri muncul sebagai sosok pemimpin baru di Kebumen, tidak atas kemauan sendiri, tetapi atas takdir alam karena memperoleh wahyu dari Keraton Yogyakarta. Hal ini juga menunjukkan bahwa Rustri sudah memperoleh legitimasi kultural dari pusat kosmis, yaitu Keraton Yogyakarta. Dengan demikian, kemunculan Rustri harus didukung karena dialah memang yang sudah ditakdirkan terpilih menjadi pemimpin baru di Kebumen. Dampak dari bergulirnya cerita itu adalah Rustri semakin mudah memperoleh restu dan penerimaan dari kaum tua dan semakin memuluskan langkahnya untuk memimpin Kebumen. Rustri kemudian muncul

11 Wawancara dengan AP, mantan anggota tim 9 PDI Pro Mega Kebumen, 28 Juli 2010.

sebagai sosok pemimpin baru di Kebumen, yaitu menjadi ketua Komisi Pemilihan Umum (KPU) Kebumen tahun 1999, kemudian terpilih menjadi anggota Majelis Permusyawaratan Rakyat (MPR) pada tahun 1999 dari PDIP, yang mengantarkannya pada pemilihan kepala daerah di Kebumen pada tahun 2000, dengan mekanisme pemilihan pada waktu itu masih di dalam Dewan Perwakilan Rakyat Daerah (DPRD). Selanjutnya, Rustri terpilih menjadi bupati perempuan pertama di Kebumen pada tahun (2000–2005), yang kembali terpilih sebagai Bupati Kebumen (2005–2010) karena memenangkan pemilihan kepala daerah langsung di Kebumen pada tahun 2005.

Rustri menjadi sangat tenar karena merupakan bupati perempuan pertama dalam sejarah politik lokal di Indonesia yang terpilih dalam pemilihan kepala daerah langsung ketika pertama kali dilaksanakan tahun 2005, sesuai dengan UU No. 32/2004. Banyak orang membicarakan keberanian dan kemunculan Rustri sebagai bintang baru dalam politik lokal di Indonesia karena memang pada waktu itu masih sangat sulit mencari sosok bupati perempuan yang berani dan konsisten. Uniknyanya, untuk menguatkan dan menggambarkan kemunculan sosok Rustri, banyak orang termasuk wartawan media cetak kerap menyebut Rustri sebagai ‘srikandi’ dari Jawa (*tokohindonesia.com*, diakses 14 Oktober 2009). Srikandi dalam dunia pewayangan Jawa merupakan sosok prajurit wanita yang berani dan kerap memimpin pertempuran. Alhasil, di sini dapat kita lihat bagaimana unsur kebudayaan Jawa, khususnya dalam dunia pewayangan mewarnai pola pikir para pengagum Rustri, yang melihatnya sebagai sosok pemimpin perempuan gagah berani dan tampil sebagai pemimpin Kebumen, sama halnya dengan Srikandi dalam pewayangan Jawa.

GENDER DALAM BAHASA UNTUK MEMBANGUN SOLIDARITAS KOLEKTIF

Gender dengan menggunakan media bahasa lokal dipergunakan oleh Rustri dalam perjalanan karier politiknya. Sukses sebagai Bupati Kebumen dua periode (2000–2005) dan (2005–2010), Rustri kemudian semakin melaju ke kancah yang lebih tinggi. Pada pemilihan gubernur untuk Provinsi

Jawa Tengah tahun 2008, Rustri diinstruksikan oleh ketua DPP PDI Perjuangan Megawati Sukarnoputri untuk menjadi calon wakil gubernur Jawa Tengah mendampingi BW sebagai calon gubernur yang diusung PDI Perjuangan. Rustri menjadi satu-satunya calon wakil gubernur perempuan di antara lima pasangan calon gubernur dalam Pemilukada Jawa Tengah tahun 2008. Menariknya, baik BW sebagai calon gubernur dari PDIP yang merupakan purnawirawan TNI AD memiliki tim kampanye sendiri yang memanfaatkan jaringan alumni militer. Sementara itu, Rustri juga membentuk tim pemenang yang terdiri atas para kader PDI Perjuangan dan relawan yang bergerak di seluruh daerah Jawa Tengah, termasuk di daerah asal Rustri di Kebumen.

Unsur kebudayaan yang mengemuka dan hendak diulas dalam bagian ini adalah bagaimana Rustri secara cerdas menggunakan dan memainkan gender dalam bahasa lokal untuk menarik simpati dan membangun solidaritas kolektif sebagai warga Kebumen. Perlu diingat kembali bahwa Rustri mempunyai latar belakang Jawa yang kuat. Kebudayaan Jawa mempercayai bahwa *wanita sejati* adalah perempuan yang mampu menjalankan peran sebagai ibu dan istri dengan baik di rumah (Handayani dan Novianto 2008: 143). Dalam pandangan Jawa, untuk menjadi wanita sejati, perempuan harus menikah karena menikah merupakan pintu untuk menjadi istri dan ibu yang seutuhnya. Dalam kasus Rustri, sejak tahun 2004 sekembalinya menunaikan ibadah haji di Mekah, Rustri memakai kerudung dan busana muslimah dalam kesehariannya dan kemudian ia menikah. Tahun 2004, bagi Rustri menjadi tahun yang sangat berarti secara pribadi dan secara politik. Dia menjadi lebih berpenampilan ‘Islami’ dengan memakai kerudung, meskipun dia tergabung dalam PDI Perjuangan sebagai partai nasionalis dan pada tahun yang sama ia menjadi seorang istri yang menandakan fase baru seorang perempuan Jawa yang matang, disusul kemudian memiliki anak. Oleh karena itu, lengkaplah Rustri sebagai sosok politisi perempuan yang utuh, sebagai “wanita sejati” yang menjadi istri dan ibu. Dengan demikian, Rustri telah memenuhi norma gender ideal perempuan dalam pandangan Jawa. Menariknya, sebagai politisi perempuan yang berani dan aktif, Rustri tidak menentang norma

gender ideal Jawa, tetapi tetap tunduk meskipun memainkan peran secara aktif dalam narasi kampanye untuk menyukseskan pencalonannya bersama BW dalam Pemilu Jawa Tengah tahun 2008. Hal ini terlihat dalam kampanye Pemilu Jawa Tengah 2008 di Kebumen, sebagaimana dikemukakan salah satu informan SW wakil ketua PKB Kebumen (2001–2005) sebagai berikut:

“Pemilihan gubernur [Pemilu Gubernur Jawa Tengah tahun 2008] malah kelihatan muncul padahal tidak ada sanggahan yang cukup kuat. Seperti di Banyumas yang dipilih ya yang ada kerudungnya. Di sini [Kabupaten Kebumen] di beberapa daerah pedesaan ada [slogan kampanye] yaitu *milih biyunge dewek, wonge dewek ...*” (SW wakil ketua PKB Kebumen (2001–2005), 28 Juli 2010).

Melalui slogan kampanye yang digunakan di Kebumen pada Pemilu Gubernur Jawa Tengah tahun 2008, “*milih biyunge dewek, wonge dewek*” sebagaimana dikemukakan SW dalam kutipan wawancara di atas, dapat dilihat bahwa Rustri dengan cerdas menggunakan bahasa lokal Kebumen *ngapak-ngapak*, yakni ‘*biyung*’ yang dalam bahasa Indonesia berarti ibu, dan ‘*wonge dewek*’ yang dalam bahasa Indonesia berarti ‘orang sendiri’. Dengan memilih menggunakan kata ‘*biyung*’ daripada kata ‘ibu’, Rustri berusaha membangun keterikatan sosial kolektif dengan masyarakat Kebumen di mana dia berasal dan memiliki akar komunitas yang kuat, yang sekaligus juga memperkuat dan menegaskan slogan kedua ‘*wonge dewek*’ atau orang Kebumen asli. Kata ‘*biyung*’ juga tidak semata-mata hanya sebuah kata, tetapi dituturkan karena memiliki makna dalam menggambarkan sosok Rustri saat itu. Rustri yang kala itu sudah menikah dan memiliki anak, tidak saja merepresentasikan dirinya sudah menjadi ‘wanita sejati’ dalam pandangan masyarakat Jawa, tetapi juga untuk memperluas makna ‘*biyung*’ bahwa Rustri juga menjadi ‘ibu’ yang berasal dari masyarakat Kebumen sendiri dan mengayomi mereka layaknya seorang ibu pada anaknya. Jadi, ‘*biyung*’ yang dipakai Rustri menggambarkan norma gender ideal mengenai perempuan sejati dalam masyarakat Jawa, khususnya dalam konteks lokal politik di Kebumen. Interpretasi terhadap penggunaan kata ‘*biyung*’

dalam slogan kampanye Rustri seperti itu, diperkuat dengan kampanye Rustri di tempat lain. Dalam salah satu kampanyenya sebagai calon wakil gubernur Jawa Tengah, di Kajan Ibu kota Kabupaten Pekalongan pada Juni 2008, Rustri mengatakan bahwa sudah saatnya perempuan menjadi pemimpin dan bahwa kesuksesan dirinya di Kebumen menunjukkan bahwa perempuan dapat sejajar dengan laki-laki tanpa melupakan kodratnya (*Suara Merdeka*, 13 Juni 2008). Jadi, tampak betul bagaimana Rustri memegang teguh kodratnya, menjadi sosok perempuan sejati, tetapi aktif berpolitik, dan sekaligus memperkuat kampanye dirinya sebagai ‘*biyung*’ atau ‘ibu’ bagi masyarakat Kebumen dan masyarakat Jawa Tengah pada umumnya, yang harus didukung dalam Pemilu Jawa Tengah kala itu.

PENUTUP

Persaingan yang sengit dan ketat dalam Pemilu memaksa setiap calon untuk mengerahkan segala cara untuk meningkatkan elektabilitas politik, termasuk penggunaan bantuan yang terukur seperti survei politik, maupun yang tidak kasat mata berupa kekuatan supranatural. Akan tetapi, di luar hal itu berbagai temuan lapangan yang diungkap dalam tulisan ini membuka mata dan menunjukkan bahwa unsur-unsur kebudayaan seperti legenda dan cerita rakyat mengenai sosok perempuan yang berpengaruh dalam sejarah daerah itu, memengaruhi alam bawah sadar masyarakat lokal yang kemudian secara tidak langsung mendorong dan memuluskan kemunculan para calon bupati perempuan ini.

Dalam perkembangannya, unsur lain seperti gender secara sengaja dimainkan dengan menggunakan media bahasa lokal dalam kampanye politik Ratna dan Rustri, di Banyuwangi dan Kebumen. Kemunculan Ratna dan Rustri dalam politik lokal kontemporer Indonesia sebenarnya membuka mata kesadaran bahwa dalam sejarah peradaban komunitas tertentu pada masa lalu, perempuan memiliki peran dan posisi publik yang sentral, seperti dalam sosok Sri Tanjung dan Sayu Wiwit dan juga Srikandi. Hanya saja ada semacam jeda antara konstruksi berpikir yang memperlihatkan perempuan Jawa memiliki peran dan posisi kuat dalam kepemimpinan publik pada masa lalu

dengan perkembangan peran dan posisi perempuan Jawa pada fase Indonesia modern khususnya pada masa Order Baru. Mempertimbangkan hal ini, sebenarnya peran legenda, cerita rakyat, dan bahasa lokal dalam kemunculan dan kemenangan politik perempuan Jawa juga merupakan ekspresi kebangkitan kembali spirit asli komunitas tertentu, dalam hal ini Jawa yang memang pada masa lampau menaruh hormat dan apresiasi tinggi terhadap sosok, peran, dan kepemimpinan perempuan sebagai istri, ibu, dan pemimpin publik yang seutuhnya. Jadi, kemunculan Ratna dan Rustri dalam politik lokal di Banyuwangi dan Kebumen, tidak tepat jika semata-mata dilihat sebagai sebuah peristiwa politik belaka. Akan tetapi, itu harus dilihat sebagai sebuah momentum penting dari proses keberlanjutan budaya dan spirit lokal yang sempat terputus oleh penetrasi politik dalam konstruksi negara Indonesia modern.

PUSTAKA ACUAN

Buku

- A. Brenner, Suzanna. 1995. "Why Women Rule the Roost: Rethinking Javanese Ideologies of Gender and Self-control". Aihwa Ong and Michael G. Peletz (Ed.). *Bewitching Women, Pious Men: Gender and Body Politics in Southeast Asia*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Abeng, Tanri. 1996. "Manajemen Soeharto: Suatu Fenomena (Catatan Seorang Praktisi)". Riant Nugroho Djojonegoro (Ed.). *Manajemen Presiden Soeharto (Penuturan 17 Menteri)*. Jakarta: Yayasan Bina Generasi Bangsa.
- Abdulgani-Knapp, Retnowati. 2007. *Soeharto The Life and Legacy of Indonesia's Second President*. Jakarta: Penerbit Kata.
- Andaya, Barbara Watson. 2000. "Delineating Female Space: Seclusion and the State in Pre-Modern Island Southeast Asia". Barbara Watson Andaya (Ed.). *Women, Gender and History in Early Modern Southeast Asia*. Hawaii at Manoa: Center for Southeast Asian Studies.
- Arifin, Winarsih Partaningrat. 1995. *Naskah dan Dokumen Nusantara Seri X: Babad Blambangan*. Yogyakarta: Kerja Sama Ecole Francaise d'Extreme-Orient dengan Benteng Budaya.
- Armaya. 2009a. "Istilah Santet Perlu Dipertanyakan". *Santet: Sejumlah Tulisan*. Banyuwangi: Pusat Studi Budaya Banyuwangi.
- Badan Pusat Statistik Kabupaten Kebumen. 2009. *Kebumen Dalam Angka 2008*. Kebumen: Badan Pusat Statistik Kabupaten Kebumen.
- Bappeda Kabupaten Banyuwangi. 2005. *Selayang Pandang Kabupaten Banyuwangi Tahun 2005*. Banyuwangi: Bappeda Kabupaten Banyuwangi.
- Carey, Peter, and Houben, Vincent. 1987. "Spirited Srikandhis and Sly Sumbadras: The Social, Political and Economic Role of Women at the Central Javanese Courts in the 18th and early 19th Centuries". Elsbeth Locher-Scholten dan Anke Niehof (Ed.). *Indonesian Women in Focus: Past and Present Notions*. The Netherlands: Foris Publications.
- Errington, Shelly. 1990. "Recasting Sex, Gender, and Power: A Theoretical and Regional Overview". Jane Monnig Atkinson and Shelly Errington (Ed.). *Power and Differences: Gender in Island Southeast Asia*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Gabungan Partai-Partai Politik Non Parlemen. 2005. "Kontrak Politik Pasangan Bakal Calon Kepala Daerah dan Wakil Kepala Daerah Banyuwangi Tahun 2005–2010 dengan Gabungan Partai-Partai Politik Non Parlemen". 27 Maret.
- Geertz, Clifford. 1960. *The Religion of Java*. New York: Free Press.
- Geertz, Hildred. 1961. *The Javanese Family: A Study of Kinship and Socialization*. United States of America: The Free Press of Glencoe Inc.
- Handayani, Christian S. dan Novianto, Ardhian. 2008. *Kuasa Wanita Jawa*. Yogyakarta: LKiS.
- Hatley, Barbara. 1990. "Theatrical Imagery and Gender Ideology in Java". Jane Monnig Atkinson and Shelly Errington (Ed.). *Power and Difference: Gender in Island Southeast Asia*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Jay, Robert R. 1963. *Religion and Politics in Rural Central Java: Cultural Report Series No.12*. USA: Southeast Asian Studies, Yale University.
- Kabupaten Banyuwangi dalam Angka Tahun 1987*. 1987. Banyuwangi: Kantor Statistik Kabupaten Banyuwangi.
- Keeler, Ward. "Speaking Gender in Java". Jane Monnig Atkinson and Shelly Errington (Ed.). *Power and Difference: Gender in Island Southeast Asia*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Koentjaraningrat. 1984. *Kebudayaan Jawa: Seri Etnografi Indonesia No. 2*. Jakarta: PN Balai Pustaka.
- Koentjaraningrat, R.M. 1957. *A Preliminary Description of The Javanese Kinship System, Cultural Report Series*. Yale University: Southeast Asia Studies.

- Komisi Pemilihan Umum Kabupaten Banyuwangi. "Anggota Badan Perwakilan Rakyat Daerah Kabupaten Banyuwangi Masa Jabatan 1999–2004", "Anggota Badan Perwakilan Rakyat Daerah Kabupaten Banyuwangi Masa Jabatan 2004–2009", "Anggota Badan Perwakilan Rakyat Daerah Kabupaten Banyuwangi Masa Jabatan 2009–2014".
- Kumar, Ann. 2000. "Imagining Women in Javanese Religion: Goddess, Ascetes, Queens, Consort, Wives". Barbara Watson Andaya (Ed.). *Other Pasts: Women, Gender, and History in Early Modern Southeast Asia*, 88–101. Hawai'i, Manoa: Centre for Southeast Asian Studies, University of Hawai'i.
- Memori Pengabdian DPRD Kabupaten Dati II Kebumen Masa Bhakti Tahun 1992–1997. 1997. Kebumen: DPRD Dati II Kebumen, 1997.
- Mulder, Niels. 2007. *Mistisisme Jawa: Ideologi di Indonesia*. Yogyakarta: LKiS.
- Nieuwenhuis, Madelon D. 1987. "Ibuisism And Priyazization: Path to Power?" Elsbeth Locher-Scholten and Anke Niehof (Ed.). *Indonesian Women in Focus: Past and Present Notions*. The Netherlands: Foris Publications.
- Panitia Pemilihan Daerah Tingkat II Kabupaten Kebumen. Tanpa Tahun. *Buku Lampiran Penyelenggaraan Pemilihan Umum Tahun 1999 Kabupaten Dati II Kebumen*. Kebumen: Panitia Pemilihan Daerah Tingkat II Kabupaten Kebumen.
- Robinson, Kathryn. 2000. "Indonesian women—from Orde Baru to Reformasi". Louise Edwards and Mina Roces (Ed.). *Women in Asia: Tradition, Modernity, and Globalisation*. Australia: Allen and Unwin.
- Saptari, Ratna. 2000. "Networks of Reproduction Among Cigarette Factory Women in East Java". Juliette Koning, Marleen Noltén, Janet Rodenburg, Ratna Saptari (Ed.). *Women and Households in Indonesia: Cultural Notions and Social Practices*. Great Britain: Curzon Press.
- Sekretaris DPRD Kebumen. "Daftar Nama Anggota DPRD Kabupaten Kebumen Periode Tahun 2004–2009" dan "Daftar Anggota DPRD Masa Bakti 2009–2014".
- Suhalik. 2009. "Santet dalam Perspektif Antropologi Budaya". *Santet: Sejumlah Tulisan Banyuwangi*: Pusat Studi Budaya Banyuwangi.
- Sullivan, Norma. 1994. *Masters and Managers: A Study of Gender Relations in Urban Java*. NSW, Australia: Allen and Unwin.
- Suryakusuma, Julia I. 1996. "The State and Sexuality in New Order Indonesia". Laurie J. Sears (Ed.). *Fantasizing the Feminine in Indonesia*. Durham and London: Duke University Press.
- Vreede-De Stuers, Cora. 1960. *The Indonesian Woman: Struggles and Achievements*. France: Mouton & Co.
- Ward, Barbara. 1963. *Women in the New Asia: The Changing Social Roles of Men and Women in South and South-East Asia*. Netherlands: Unesco.
- Weix, G.G. 2000. "Hidden Managers at Home: Elite Javanese Women Running New Order Family Firms". Juliette Koning, Marleen Noltén, Janet Rodenburg, Ratna Saptari (Ed.). *Women and Households in Indonesia: Cultural Notions and Social Practices*. Great Britain: Curzon Press.

Jurnal

- Armaya. 2009b. "Pertumbuhan Kesusastraan Berbahasa Daerah di Kabupaten Banyuwangi". *Lembaran Kebudayaan Jurnal Seni dan Budaya*, No. 3 (Agustus).
- Dewi, Kurniawati Hastuti. 2012. "Female Leadership and Democratization in Local Politics since 2005: Trend, Prospect, and Reflection in Indonesia". *Jurnal Masyarakat Indonesia*, Vol. 38, No. 2 (December).
- Koentjaraningrat. 1962. Reviewed Work Hildred Geertz, *The Javanese Family: A Study of Kinship and Socialization*, *American Anthropologist New Series* 64, No. 4 (Aug): 874, <http://www.jstor.org/stable/667817> (diakses 9 November 2008).
- Lont, Hotze. 2000. "More Money, More Autonomy?: Women And Credit in A Javanese Urban Community". *Indonesia* 70 (October).
- Pranoto, Dwi. 2009. "Petaka Blambangan: Puputan Bayu, Minakjinggo Sampai Genjer-Genjer", *Lembaran Kebudayaan Jurnal Seni dan Budaya*, No. 1 (Juni): 22–23.
- Reid, Anthony. 1988. "Females Roles in Pre-Colonial Southeast Asia". *Modern Asian Studies* 22, No. 3.
- Stoler, Ann. 1977. "Class Structure and Female Autonomy in Rural Java". *Signs* 13, No.1 (Autumn): 76–8, 78–84, <http://www.jstor.org/stable/3173080> (diakses 14 Desember 2008).
- Trihartono, Agus. 2012. *Kyoto Review of Southeast Asia, Issues 12: The Living and the Dead* (October).
- Wessing, Robert. 1997. "Nyai Roro Kidul in Puger: Local Applications of Myth". *Archipel* Vol. 53.
- Widarto dan Sunarlan. 2009. "Pemekaran Kabupaten Banyuwangi: Tinjauan Kritis Pemekaran dari Aspek Politik, Ekonomi, dan Sosial Budaya". *Lembaran Kebudayaan Jurnal Seni dan Budaya*, No. 2 (Juli): 29.

Thesis

- Jatmiko, Sidik. 2005. "Kiai dan Politik Lokal: Studi Kasus Reposisi Politik Kiai NU Kebumen, Jawa Tengah Memanfaatkan Peluang Keterbukaan Partisipasi di Era Reformasi" (Ph.D. thesis, Gadjah Mada University).
- Tjiptoatmodjo, Fransiscus Assisi Sutjipto. 1983. "Kota-Kota Pantai di Sekitar Selat Madura (Abad XVII Sampai Medio Abad XIX)" (Ph.D. thesis, Gadjah Mada University, Yogyakarta).

Laporan Penelitian

- Priyanto, Hary. 2007. "Komparasi Politik dan Santet pada Suku Using". Laporan Penelitian, Universitas 17 Agustus 1945 Banyuwangi, 15 Mei.

Makalah

- Djohan, Djohermansyah. 2013. Dirjen Otonomi Daerah Kementerian Dalam Negeri Republik Indonesia. "Dinamika dan Ekses Pilkada Langsung". Makalah dipresentasikan dalam Diskusi Terfokus, Kelompok Kajian Pemilukada Pusat Penelitian Politik LIPI, Jakarta, 26 Agustus.
- Hull, Valerie J. 1976. "Women in Java's Rural Middle Class: Progress or Regress?" *Working Paper Series*. Yogyakarta: Lembaga Kependudukan, Universitas Gadjah Mada.
- Winarto, Yunita T., and Budhi Utami, Sri Paramita. 2009. "The Persisting and Changing "Family" in Java: Empowering Women, Changing Power Relations?" Paper Presented in the International Workshop on "The Making of East Asia: From both Macro and Micro Perspectives" of the JSPS-NRCT 2008 CORE University Exchange Program at the Center for Southeast Asian Studies, Kyoto University, Japan, 23–24 Februari.

Sumber On Line/Media Cetak

- Dalimin Ronoadmodjo, mantan pengawal pribadi Sukarno, dalam Program Mata Najwa "Tentang Sukarno" Metro TV, 5 Juni 2013, <http://www.youtube.com/watch?v=FmlQAtu3vfA> (diakses 3 Desember 2013)

"Mengenal Wakil Gubernur Jateng Terpilih Rustring-sih: Si Pendiam yang Konsisten Jalani Dunia Politik". *Seputar Indonesia*, 24 Juni 2008.

"Partai Gurem Bisa Usung Calon". *Jawa Pos*, 23 Maret 2005.

Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, <http://bahasa.kemdiknas.go.id/kbbi/index.php> (diakses 8 Desember 2013)

Republika Online. 2013. "RUU Santet Jadi UU, Presiden Bisa Terjerat". *Republika.co.id*, Selasa, 2 April 2013, <http://www.republika.co.id/berita/nasional/umum/13/04/02/mkmlco-permadi-ruu-santet-jadi-uu-presiden-bisa-terjerat> (diakses 3 Desember 2013).

Khaerudin. 2013. "Politisi Cantik yang Ingin Menyantet KPK, Kini Menghuni Penjara," *Tribunnews.com*, Rabu, 9 Oktober 2013, <http://www.tribunnews.com/nasional/2013/10/09/politisi-cantik-yang-ingin-menyantet-kpk-kini-menghuni-penjara> (diakses 3 Desember 2013).

"Ratna Kantongi 900 Suara". *Radar Banyuwangi*, 2 Maret 2005

"Rustri Ajak Perempuan Bangkit". *Suara Merdeka*, 13 Juni 2008.

Tokohindonesia.com. 2009. "Kini, Srikandi Jawa Tengah". www.tokohindonesia.com (diakses 14 Oktober 2009).

Irul Hamdani. 2013. "Uniknya Pesta 10.000 Cangkir Kopi ala Masyarakat Using Kemiren". <http://news.detik.com/surabaya/read/2013/11/21/084943/2419167/475/uniknya-pesta-10000-cangkir-kopi-ala-masyarakat-using-kemiren> (diakses 18 Desember 2013).

Website resmi Pemerintah Kabupaten Banyuwangi. 2013. <http://www.banyuwangikab.go.id/profil/sejarah-singkat.html> (diakses 19 Desember 2013)

Yeti-chotimah.blogspot.com. 2011. "Alam, Sejarah, Seni, dan Budaya Banyuwangi". <http://yeti-chotimah.blogspot.com/2011/10/sejarah-banyuwangi.html> (diakses 19 Desember 2013).

AGAMA, ETNISITAS, DAN PERUBAHAN POLITIK DI MALUKU: REFLEKSI TEORETIK DAN HISTORIS

Cahyo Pamungkas

Peneliti pada Pusat Penelitian Sumber Daya Regional - Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia (PSDR-LIPI)
Email: cahyopamungkas_lipi@yahoo.com

Diterima: 30-12-2013

Direvisi: 10-1-2014

Disetujui: 20-1-2014

ABSTRACT

This paper is a result of archival research that was a part of ethno-religious conflict studies conducted by Radboud University Nijmegen, the Netherlands in 2011. This article addresses the following questions: (i) how is the relationship between cultural elements, in particularly ethnicity and religions, and political competition according to social identity theory? (ii) How is the development of religious institutions in the Mollucas with its political and cultural consequences? (iii) How do we use social identity theory to analyze the present day political dynamics in the Mollucas related to the polarization of religious and ethnicity? Social identity theory mentions that group identification is sufficient to create in-group favoritism and hostility toward out-group members. Religion and ethnicity consequently are theoretically put as sources of conflictual relationships between ethno-religious groups. The current political dynamics in the Mollucas after the recent conflict between 1999 and 2004, however, show the religious divisions in politics are not salience compared to several periods before the violence. As theoretical implication, some elements of social identity theory are not relevant to analyze the using of religion and ethnicity in politics.

Keywords: Religion, ethnicity, and politics.

ABSTRAK

Artikel ini merupakan salah satu hasil studi literatur dari penelitian *ethnoreligious conflict* yang diselenggarakan oleh Radboud University Nijmegen, Belanda pada tahun 2011. Artikel ini bertujuan untuk menjawab beberapa pertanyaan penelitian sebagai berikut: (1) bagaimanakah hubungan antara unsur-unsur budaya terutama agama dan etnisitas dengan kompetisi politik menurut teori identitas sosial? (2) Bagaimanakah perkembangan lembaga-lembaga keagamaan di Maluku beserta konsekuensi-konsekuensi politik dan budaya yang menyertainya? (3) Bagaimana kita menggunakan teori identitas sosial untuk menganalisis dinamika politik di Maluku pada masa sekarang, terutama berkaitan dengan polarisasi agama dan etnisitas? Teori identitas sosial menyebutkan bahwa identifikasi kelompok adalah prasyarat utama untuk mendorong lahirnya favoritism kelompoknya sendiri dan permusuhan terhadap anggota-anggota kelompok lain. Agama dan etnisitas sebagai akibatnya memiliki konsekuensi secara teoretik sebagai sumber hubungan yang bersifat konfliktual antara kelompok-kelompok agama dan suku. Namun, dinamika politik kontemporer di Maluku sesudah konflik berakhir, menunjukkan bahwa polarisasi agama dalam politik tidak lagi menonjol dibandingkan beberapa periode sebelum konflik komunal. Sebagai implikasi teoretiknya, beberapa elemen dari teori identitas sosial kurang lagi relevan untuk menganalisa hubungan antara agama atau dalam politik kontemporer.

Kata kunci: Agama, etnisitas, dan politik.

PENDAHULUAN

Delapan bulan sebelum pemilihan Walikota Ambon pada bulan April 2011, diselenggarakan pertemuan *kumpul gandong* oleh masyarakat *negeri*¹ Ulath, Tuhaha, dan Iha yang bertempat

di *baileo* (gedung pertemuan) Gereja Maranatha, Ambon. Acara ini dibuka dengan pawai tokoh-tokoh masyarakat dari tiga *negeri* tersebut dengan

1 Negeri di Maluku merupakan kesatuan masyarakat hukum adat yang terbentuk secara genealogis, menempati suatu wilayah tertentu, memiliki susunan pemerintahan dan adat istiadat, dan mengelola sumber daya yang berada di

wilayahnya secara bersama-sama. Sistem pemerintahan negeri adalah bentuk VOC sejak awal abad ke-17. Sebelum kedatangan VOC, kesatuan masyarakat seperti ini disebut sebagai aman, hena, atau uku yang terbentuk dari lumatau, yakni orang-orang yang menganggap diri mereka berasal dari satu keturunan (Leirissa dkk., 1982: 1).

menggunakan pakaian adat, dan memegang tali yang mengikat mereka semua. Sepuluh orang tetua adat dari Iha berpakaian putih dengan sapu tangan kuning yang diikatkan di leher. Di samping itu, sepuluh orang tetua adat dari Tuhaha dan Ulath berpakaian merah dan mengenakan sapu tangan merah. Diiringi musik tradisional, mereka diarak dari jalan raya menuju *baileo* sambil diikat oleh sebuah tali, dan menggendong sebuah potongan bambu berbentuk salib. Sesampai di *baileo*, rombongan tersebut disambut oleh 20 perempuan yang memegang kain putih melingkar sebagai tanda perahu kora-kora yang mengantarkan nenek moyang ketiga *negeri* dari kampung halamannya. Setelah itu, berlangsung pembacaan silsilah nenek moyang dari masyarakat ketiga *negeri* tersebut yang dianggap masih memiliki hubungan darah. Menjelang penutupan, seorang tetua adat menyampaikan permintaan dukungan kepada masyarakat ketiga *negeri* untuk memilih calon Walikota yang berasal dari negeri Tuhaha.

Kumpul gandong lebih banyak dimaknai dalam perspektif kebudayaan, yakni suatu upacara untuk mengaktifkan *gandong*. Menurut Bartels (1978, 2003a), *gandong* merupakan ikatan dan aliansi antar-*negeri* di Maluku yang dibentuk oleh nenek moyang mereka berdasarkan klaim hubungan darah. Jika ditelusuri lebih jauh, seperti halnya *pela* yang merupakan aliansi antardesa yang dibentuk oleh nenek moyang, maka *gandong* berperan dalam membangun saling kepercayaan sekaligus menurunkan intensitas permusuhan antardesa di Maluku yang memiliki perbedaan dalam afiliasi keagamaan.

Sesudah kekerasan komunal di Maluku berakhir pada tahun 2004, pemerintah daerah berupaya untuk mengaktifkan kembali hubungan-hubungan kebudayaan antardesa yang berbeda agama, yaitu *panas gandong* dan *panas pela*. Namun, upaya-upaya tersebut seringkali diselenggarakan menjelang pilkada. Contoh lain dari *panas gandong* adalah rapat besar tiga *saniri negeri gandong* yakni *negeri* Wakal (Islam), Hitumessing (Islam), dan Rumah Tiga (Kristen) pada tanggal 4 Oktober 2011 atau tiga bulan sebelum Pilkada kota Ambon. Meskipun semua *negeri* yang disebut di atas berada di luar kota Ambon, tetapi acara tersebut memiliki implikasi terhadap politik di kota Ambon, yaitu pasangan

calon tersebut menjadi representasi kultural orang Maluku.

Berdasarkan paparan di muka, studi ini bertujuan untuk menjawab beberapa pertanyaan sebagai berikut: (i) Bagaimanakah hubungan antara aspek-aspek kebudayaan, terutama etnisitas dan agama, dengan kontestasi dalam politik, dipandang dari perspektif teori identitas sosial? (ii) Bagaimanakah perkembangan agama-agama di Maluku beserta perubahan-perubahan politik dan budaya yang menyertainya sejak sebelum masa kolonial hingga sekarang? (iii) Bagaimana menggunakan teori identitas sosial untuk menganalisis dinamika di antara etnisitas, agama, dan dinamika politik di Maluku pada masa kini?

TEORI IDENTITAS SOSIAL

Hubungan antara agama, etnisitas, dan konflik politik merupakan topik yang banyak mendapatkan perhatian para ilmuwan sosial. Pandangan *mainstream* dalam ilmu sosial menyebutkan bahwa kontestasi dan konflik dipicu oleh persaingan antarkelompok di dalam masyarakat untuk merebut sumber daya yang terbatas (Cosser 1956: 4). Pandangan teoritis lainnya, sebagaimana disebutkan oleh Tajfel dan Turner (1986: 7), mengatakan bahwa proses psikologis antarindividu maupun antarkelompok mendorong terciptanya konflik dan permusuhan melalui prasangka dan perilaku diskriminatif terhadap kelompok lain. Dengan demikian, kontestasi, kompetisi, dan konflik kepentingan bukan kondisi yang diperlukan untuk membuat seseorang atau suatu kelompok bertentangan dengan orang lain atau kelompok lain, tetapi terutama oleh kategorisasi sosial, yakni perspektif yang menganggap bahwa setiap orang adalah anggota kelompok (Tajfel 1970: 86–102). Studi ini berdasar pada perspektif teoritis yang kedua untuk menganalisis bagaimana etnisitas dan agama digunakan dalam politik di Maluku. Perspektif ini lebih tepat untuk menjelaskan hubungan antarkelompok etnis dan agama dalam konflik.

Teori identitas sosial menjawab pertanyaan seputar mengapa orang lebih memiliki preferensi terhadap kelompoknya sendiri, dan tidak terhadap kelompok lain. Secara garis besar, titik pijak fundamental teori ini adalah setiap individu selalu

berusaha untuk menggapai konsep dan citra diri yang positif. Identitas sosial ditempatkan sebagai bagian dari diri individu yang berasal dari proses kategorisasi dan perbandingan sosial. Selanjutnya, setiap individu akan mewujudkan identitas sosial positif, dan menentukan status dan nilai kelompoknya melalui perbandingan sosial dengan kelompok lain. Pada akhirnya, individu tersebut berupaya memperjuangkan *positive in-group distinctiveness*, yaitu konsep diri yang positif, menggunakan sikap-sikap positif dari kelompoknya, dan mengemukakan sikap-sikap negatif dari kelompok lain.

Setiap masyarakat dapat diklasifikasikan menurut kategori sosial yang didefinisikan berdasarkan kebangsaan, ras, kelas, agama, status pekerjaannya, dan berhimpitan dengan hubungan kekuasaan antara satu kelompok dengan kelompok lain (Abram and Hogg 1990). Kategori-kategori sosial tersebut tidak hanya hidup dalam lingkungan yang tertutup, tetapi mereka secara alamiah mendorong terbentuknya struktur sosial tertentu. Proposisi teoritis ini sejalan dengan perspektif yang digunakan oleh teori struktur-fungsional seperti Durkheim (1933), Parsons (1951), dan Merton (1957) terutama pandangan bahwa setiap orang adalah bagian atau representasi dari kelompok, baik disadari ataupun tidak disadari.

Teori identitas sosial mencoba untuk menjelaskan bagaimana representasi individu dalam kelompok dan representasi kelompok di dalam individu. Asumsi yang digunakan adalah proses psikologis di dalam diri individu dapat menciptakan identitas dan perilaku, termasuk perilaku kelompok. Teori ini berakar pada pandangan Sumner (1960: 27) yang menekankan perbedaan antara *in-group* (kelompoknya sendiri) dengan *out-group* (kelompok lain) atau *others*. Kategori pertama dihubungkan dengan hubungan-hubungan yang harmonis dan damai, sementara kategori kedua dikaitkan dengan hubungan-hubungan yang bersifat kontradiktif. Menurut Sumner, pandangan positif terhadap kelompoknya dan pandangan yang negatif terhadap kelompok lain, yang disebut dengan *ethnosentrisme*, bukan merupakan perilaku individu namun merupakan perilaku kelompok.

Teori identitas sosial berawal dari kritik terhadap teori konflik bahwa teori identitas seharusnya menekankan proses yang mendasari pembentukan identitas kelompok, dan aspek-aspek subjektif dari keanggotaan dalam suatu kelompok (Tajfel dan Turner 1986: 8). Teori ini pada dasarnya menjelaskan proses pembentukan dan pemeliharaan identitas kelompok, dan dampak dari identifikasi terhadap kelompok. Menurut teori ini, sikap dan perilaku bermusuhan antar-kelompok sosial berawal dari proses psikologis yang menekankan pembentukan identitas kelompok, dan merupakan dampak dari identifikasi terhadap perilaku kelompok (Gijsberts dkk. 2004: 8). Berbeda dari konsepsi Barth (1969: 13–14) bahwa identifikasi dan kolektivitas dikonstruksi secara sosial melalui transaksi dan negosiasi, sementara Tajfel dan Turner (1986: 8) mengatakan bahwa keanggotaan dalam suatu kelompok adalah syarat yang mencukupi untuk menciptakan identifikasi dengan kelompok, dan untuk menyalurkan perilaku yang disukai terhadap kelompoknya (*in-group favoritism*) dan diskriminasi terhadap kelompok lain.

Berdasarkan penelitian eksperimental yang dilakukan oleh Turner (1981), konflik kepentingan antarkelompok bukanlah syarat yang diperlukan atau mencukupi dalam mewujudkan konflik dan diskriminasi. Oleh karena itu, asumsi mendasar dari teori ini adalah bias terhadap kelompok sendiri merupakan suatu karakter yang sangat kuat dalam hubungan antarkelompok. Tajfel dan Turner (1986: 8), memberikan bukti bahwa kategori sosial adalah kondisi yang mencukupi bagi perilaku diskriminasi terhadap kelompok lain, dan perilaku menyukai kelompoknya sendiri. Dalam terminologi favoritisme kelompok, Tajfel dan Turner (1986: 14) mengatakan bahwa perbedaan antarkelompok yang lebih besar dalam kompetisi adalah lebih mendasar dibandingkan dengan manfaat paling besar yang diperoleh dari kelompoknya. Hal ini dapat dimaknai bahwa preferensi terhadap kelompok lebih penting daripada objek material yang dikompetisikan.

Menurut teori ini, penilaian setiap individu terhadap dirinya sendiri adalah fungsi dari identitas sosial dan personal (Herring dkk. 1999: 379). Jika identitas personal adalah hasil dari apa yang

diperjuangkan oleh setiap individu, maka identitas tersebut juga merupakan hasil dari keanggotaan individu tersebut dalam suatu kelompok. Untuk mempertahankan evaluasi diri yang positif, individu-individu membuat referensi yang disukai kelompoknya, yang mereka identifikasi, dan karakter-karakter yang tidak disukai dari kelompok lain. Teori ini mengasumsikan bahwa individu-individu mengategorikan dunia menjadi 'mereka' dan 'kita.' Identifikasi merupakan salah satu kebutuhan yang didorong untuk menciptakan nilai positif tertentu (*positive distinctions*) yang dipenuhi dengan perbandingan sosial antar-kelompok. Perbandingan antara kelompok sendiri dengan kelompok lain, tidak lain merepresentasikan persepsi kelompoknya sendiri terhadap kelompok lain (Greene 1999: 394). Dengan demikian, kategori sosial akan mengarah pada kontradiksi persepsi sejenis ini (Greene 1999: 394). Identifikasi sosial, kategori sosial, dan perbandingan sosial pada umumnya memproduksi persepsi-persepsi bias terhadap kelompoknya sendiri maupun terhadap kelompok luar.

Teori identitas sosial memiliki empat konsep yang penting, yakni kategorisasi sosial, identifikasi sosial, perbandingan sosial, dan pembentukan kelompok psikologis yang khusus (*psychological group distinctiveness*) (Tajfel 1978a; Gijssberts dkk. 2004). Kategorisasi sosial, sebagaimana didefinisikan oleh Tajfel (1978b: 61), "dapat dipahami sebagai tata lingkungan sosial dalam arti pengelompokan orang-orang sedemikian rupa sehingga dianggap masuk akal oleh individu yang bersangkutan." Kategorisasi dapat dianggap sebagai sistem orientasi yang membantu untuk mendefinisikan posisi individu dalam masyarakat. Perbedaan antara kelompok "dalam" dengan kelompok "luar" yang diciptakan oleh kategorisasi sosial, merupakan sebuah instrumen kognitif menyistematiskan kompleksitas informasi diterima oleh manusia dari lingkungannya. Kategorisasi sosial terjadi ketika informasi mengenai kelompok-kelompok sosial diorganisasi sedemikian rupa sehingga persamaan-persamaan dan perbedaan-perbedaan di antara kategori ditekankan. Oleh karena itu, perbedaan antar-kategori di dalam kelompok sendiri dilihat sebagai tidak penting, dan persamaan-persamaan di dalam kelompok sendiri menjadi sangat penting.

Kelompok-kelompok luar, didefinisikan sebagai kelompok yang anggota-anggotanya berbagi nilai, konsep, dan perasaan yang seragam, sementara karakter kelompok sendiri dipandang lebih beragam.

Tajfel (1978a: 63) mengatakan bahwa identifikasi sosial dipahami sebagai bagian dari konsep diri individu, yang diturunkan dari pengetahuan tentang keanggotaan dalam kelompok-kelompok sosial bersama seperangkat nilai, dan *emotional significance* yang melekat. Setiap individu memperoleh citra tentang diri dari pengetahuan tentang keanggotaan dalam suatu kelompok yang terkandung pada nilai dan emosi yang berkaitan dengan keanggotaan. Identitas sosial hanya dapat didefinisikan melalui dampak kategorisasi sosial, yakni dimensi-dimensi lingkungan sosial individu, terhadap kelompoknya sendiri dan kelompok luar. Identitas sosial pada dasarnya dapat memiliki sifat-sifat positif atau negatif, tergantung atas penilaian oleh kelompok-kelompok sosial yang menyumbang pada pembentukan identitas sosial individu. Hal ini mengasumsikan bahwa individu-individu berjuang keras untuk memperoleh atau mempertahankan citra yang memuaskan atau konsep diri, atau sebuah identitas sosial yang positif.

Individu-individu yang melihat karakter kelompoknya sendiri; memiliki nilai moral yang lebih tinggi dengan cara membandingkan kelompok mereka terhadap kelompok lainnya (*social comparison*). Hal ini berakar dari hipotesis Festinger (1954) (dalam Tajfel (1978: 64), yang mengatakan: (i) "di dalam organisme manusia, ada keinginan untuk menilai pandangan dan kemampuannya; (ii) sepanjang tujuan tersebut, orang-orang menilai pandangan dan kemampuan mereka masing-masing dengan pandangan dan kemampuan orang lain". Perbandingan sosial terjadi ketika kita membuat perbandingan antara orang lain dengan kita sendiri. Menurut Turner (1978: 236), untuk mencapai identitas sosial yang positif, perbandingan antara kelompok dalam dan kelompok luar harus dilakukan untuk mengetahui bahwa kelompoknya sendiri adalah lebih baik (positif) daripada kelompok lain. Festinger menyarankan bahwa perbedaan antarindividu dalam dimensi penilaian kinerja dapat dianggap sebagai sebuah perbedaan status (Turner 1978:

237). Perbandingan sosial ini memudahkan jalan untuk menciptakan dan mempertahankan kelompok-kelompok psikologis.

Jika suatu masyarakat terdiri atas kategori sosial yang dipersepsikan secara hirarkis, maka individu-individu di dalamnya secara kognitif akan menyederhanakan persepsi dan pengalaman mereka untuk memahami posisinya sebagai anggota salah satu kategori sosial dan menyesuaikan tindakan-tindakannya berdasar atas keanggotaannya tersebut. Mereka mengategorikan orang lain sebagai basis bagi persamaan maupun perbedaan dengan diri sendiri, di mana mereka mempersepsikan orang lain sebagai anggota dari kategori yang sama sebagai diri (*in-group members*) atau sebagai anggota dari kategori diri yang berbeda (*out-group members*) (Abram dan Hogg 1990:19). Selanjutnya, individu-individu tersebut mengidentifikasi diri dengan kelompok mereka sendiri di mana identifikasi sosial merepresentasikan sejauh mana nilai kelompoknya ditanamkan ke dalam pandangan tentang diri (*sense of self*) dan pada waktu yang sama diri (*self*) dianggap sebagai bagian integral dari kelompok (*in-group*) (Brewer 2001: 111). Identifikasi sosial tidak secara otomatis memproduksi perilaku kelompok karena identifikasi tersebut hanya menghasilkan citra positif tentang kelompok. Namun, kategorisasi dan perbandingan sosial bersama-sama memproduksi suatu bentuk perilaku kelompok yang bersifat khusus seperti pembedaan antarkelompok dan diskriminasi, favoritisme kelompoknya sendiri, stereotip negatif terhadap kelompok lain, dan penyesuaian terhadap norma-norma kelompoknya sendiri. Pada satu sisi, pengategorian masyarakat menjadi kelompok-kelompok cenderung memunculkan stereotip negatif terhadap kelompok lain dan menekankan perbedaan-perbedaan antarkelompok. Pada sisi lain, perbandingan sosial menjelaskan rasionalitas mengapa kelompoknya berbeda dengan kelompok lain, beserta segala konsekuensinya (Abrams dan Hogg 1990: 22).

PENYEBARAN AGAMA DI MALUKU

Para pedagang Muslim dan rohaniwan Muslim, mirip seperti penyebaran Islam ke bagian lain kepulauan Indonesia, turut mengambil bagian dalam penyebaran Islam ke Maluku. Islam ma-

suk ke “kepulauan rempah-rempah” pada abad ke-13, dan menjadi populer setelah beberapa raja Ternate, Tidore, Bacan, dan Jailolo memeluk agama ini sejak tahun 1460 (Pires 1944: 212–214; Chauvel 1990:16–17). Pada abad ke-16, Islam mendapatkan lebih banyak pengikut di Ambon dan Kepulauan Lease. Masyarakat yang tinggal di perkampungan *ulilima* di sebelah utara Leihitu memeluk agama Islam, sementara mereka yang tinggal di perkampungan *ulisiwa* di sebelah selatan Leihitu, dan di Semenanjung Leitimor tetap mempertahankan kepercayaan animisme mereka dalam waktu yang cukup lama (Aritonang & Steenbrink 2008: 32–35). Hal yang sama terjadi di Kepulauan Lease, yaitu baik penghuni Hatuhaha di utara Haruku, maupun Iha di selatan Saparua beralih memeluk Islam. Dakwah Islam oleh para pedagang Muslim di Hitu menunjukkan bahwa masyarakat Ambon semakin terbuka terhadap pengaruh dari luar, tidak seperti sebelum abad ke-16 di mana area itu masih terisolasi, dan dianggap oleh ilmuwan Barat sebagai “kurang beradab” jika dibandingkan terhadap wilayah utara Maluku (Chauvel 1980: 43–45).

Pada abad ke-17, Islam menyebar secara gradual dari utara ke selatan wilayah Maluku, meskipun ajaran dan praktik Islam, sebagaimana di wilayah lain, masih bercampur dengan kepercayaan tradisional. Selama periode *Vereenigde Oost-indische Compagnie* (VOC), Muslim di Maluku relatif terisolasi dari komunitas Muslim global lainnya karena mereka dilarang untuk meninggalkan perkampungan mereka, dan para pedagang Muslim dari luar Maluku dilarang untuk mengunjungi Maluku oleh VOC yang memberlakukan sistem monopoli perdagangan dan produksi rempah-rempah (Chauvel 1980: 53). Pada akhir abad ke-19, perkembangan transportasi antarpulau mendorong Muslim untuk pergi haji dan belajar di luar Maluku. Pengajar agama Islam dari luar Maluku juga berdatangan, kemudian memperkenalkan kepercayaan Islam yang lebih modern, tetapi tidak begitu berhasil. Pada tahun 1930, sebuah cabang Muhammadiyah didirikan di Ambon. Namun, kebanyakan Muslim Ambon menolak ide pembaharuan Islam yang dibawa oleh organisasi progresif itu, sebagaimana mereka merasa bahwa kepercayaan tradisional mereka telah diserang (Bartels 2003b). Setelah

kemerdekaan, khususnya selama masa Orde Baru, migrasi meningkat, dan migrasi mempercepat proses Islamisasi di Maluku. Di antara para migran ialah para guru agama Islam yang memperkenalkan Muslim Ambon mengenai interpretasi modern mengenai Islam. Setelah beberapa tahun, banyak guru Islam muda yang mengikuti kepercayaan Islam yang lebih modern, dan menggantikan para pemimpin religius yang mengikuti sebuah sistem kepercayaan yang sinkretis.

Portugis memperkenalkan ajaran Katolik di Maluku. Mereka membawa ajaran tersebut, pada awalnya, ke perkampungan di sebelah selatan Leihitu, dan kemudian ke perkampungan di Semenanjung Leitimor, dan Kepulauan Lease. Pada pertengahan abad ke-16, sebagian besar komunitas asli di selatan Ambon dan kepulauan terdekat seperti Haruku, Saparua, dan Nusa Laut telah meyakini ajaran Katolik.² Antara tahun 1575 dan 1605, Katolik merupakan agama utama di Kota Ambon. Namun, ketika Portugis keluar pada tahun 1605, masyarakat Katolik harus pindah ke ajaran Protestan, sebagaimana Belanda menyatakan bahwa semua perkampungan Katolik harus menjadi perkampungan Protestan (Bartels 2003b). Di antara tahun 1605 dan tahun 1800, zending (pendakwah Katolik) dilarang untuk menyebarkan keyakinan mereka di kepulauan Indonesia. Hanya pada tahun 1912, dan setelahnya, zending diperbolehkan untuk memperkenalkan kembali keyakinan mereka di Ambon. Namun, para pemuka agama Protestan dan pejabat pemerintah di dalam kota melarang pendirian gereja Katolik dan sekolah hingga tahun 1925 (Steenbrink 2007: 221–226).

Pada awalnya, VOC tidak memberi banyak perhatian pada pendidikan religius, dan pelayanan ibadah kepada para Ambon Kristiani (Van Fraassen 1983). Sejak tahun 1605, VOC mengirim pendeta hanya untuk melayani orang Belanda di Maluku. Baru pada tahun 1633, para pendeta mulai mengajarkan ajaran Protestan dalam seko-

2 Tiga kampung di Pulau Ambon menganut ajaran Katolik pada tahun 1538, dan seorang misionaris dari Spanyol, Fransiscus Xaverius, turut menghadiri aktivitas evangelis di Hatiwe, Tawiri, Nusaniwe, Killang, Ema, Halong, dan Soya pada tahun 1546. Perkampungan Katolik menganggap perpindahan keyakinan itu sebagai tantangan bagi Ternate, karena Ternate menganggap bahwa perkampungan tersebut telah mengubah loyalitas politis mereka kepada Portugis (Alhadar 2001).

lah keagamaan kepada orang-orang Maluku di Ambon dan melatih beberapa di antara mereka untuk menjadi guru agama, pegawai gereja, dan penjaga gereja. Pada tahun yang sama, VOC mendirikan 32 sekolah dengan 1.200 murid, yang kemudian meningkat menjadi 54 sekolah dengan 5.190 siswa pada tahun 1.700 (Aritonang and Steenbrink 2008: 105). Antara tahun 1625 dan 1775, VOC mengirimkan 41 pendeta Protestan ke Ambon, Lease, Ternate, dan Banda, di mana mereka melayani baik sebagai pimpinan gereja maupun sebagai guru (Aritonang and Steenbrink 2008: 103). Selama *British Interregnum* (1810–1817), Pemerintah kolonial Inggris mengirim lebih banyak zending ke Ambon untuk bekerja di gereja dan sekolah. Praktik ini dilanjutkan oleh Pemerintah Kolonial Belanda (van Fraassen 1983: 35). Sejak awal abad ke-19, misionaris Belanda, yang didanai dan dikontrol oleh pemerintahan kolonial, mengatur penyebaran ajaran Protestan secara sistematis.³ Contohnya, para misionaris mendirikan sekolah untuk pemuka agama Protestan lokal guna memperkenalkan ajaran Protestan ke seluruh kepulauan. Bahasa yang digunakan di dalam sekolah-sekolah tersebut ialah Ambon Melayu, yang secara gradual mengakibatkan punahnya bahasa lokal di banyak perkampungan Protestan (Chauvel 1990).

Pada pertengahan abad ke-19, semua gereja Protestan di Maluku digabung menjadi *Staatskerk* (gereja negara) Maluku. Pada tahun 1935, gereja tersebut bersatu di bawah dewan otonom Gereja Protestan Maluku (GPM). Dewan itu merupakan organisasi religius terbesar di area, dan struktur hirarkisnya paralel dengan struktur administrasi provinsi.⁴ Sebagaimana yang telah disebutkan di atas, Maluku Kristiani berhasil mengamankan posisi mereka di semua jenjang birokrasi di kepulauan, karena pendidikan mereka yang cukup

3 Pada tahun 1814 hingga tahun 1864, Perhimpunan Zending Rotterdam (*Rotterdamsche Zendelingen Genootschap*) mendapat otoritas untuk melakukan aktivitas penginjilan. Pendeta yang paling terkenal ialah J. C. Kam, yang dipanggil *Apostle der Molukken*. Semua aktivitas zending dijalankan dengan kontrol dari *Commissie voor de Zaaken der Protestantsche Kerken in Nederlandsch Indie*.

4 Pada tahun 2010, GPM memiliki 575.000 pengikut, yang menyebar menjadi 27 cabang dan 725 gereja (<http://profilgereja.wordpress.com/2010/05/11/gereja-protestan-maluku/>).

tinggi, dan berbagai keuntungan lainnya yang mereka peroleh pada masa penjajahan Belanda. Mereka juga mendapat posisi yang meningkat setelah kemerdekaan; posisi penting di bidang pendidikan dan bidang politik. Meskipun denominasi Kristiani baru, seperti Pentakosta dan gereja Karismatik, muncul di Kota Ambon dan cenderung menarik perhatian anak muda dengan cara memberikan ritual religius yang lebih bervariasi, mayoritas umat Protestan melanjutkan afiliasi mereka dengan GPM.

PERUBAHAN SOSIAL POLITIK DI MALUKU

Sejak kedatangan Portugis ke kepulauan di Indonesia, empat kesultanan berkompetisi untuk memperebutkan pengaruh kekuasaan di Maluku Utara: Ternate, Tidore, Bacan, dan Jailolo. Halmahera dan pesisir Barat Papua berada di bawah pengaruh kekuasaan Tidore, sementara Ambon dan kepulauan di sekitarnya di Maluku Tengah berada di bawah pengaruh kekuasaan Ternate. Namun, intervensi terhadap masalah lokal di Ambon sangatlah minim. Kampung (*aman* atau *hena*), yang merupakan unit politis utama di sana, memiliki tingkat otonomi yang relatif tinggi. Ia diatur oleh seorang raja atau kepala kampung yang dibantu oleh *saniri* (dewan para tetua) serta *kepala soa* (kepala suku). Perkampungan di Maluku pada umumnya ditempati oleh Suku Wemale atau Suku Alune. Perkampungan yang dikuasai oleh Suku Wemale kebanyakan bergabung ke dalam asosiasi yang disebut sebagai *ulilima*, sementara perkampungan yang dikuasai Sukubangsa Alune pada umumnya membentuk asosiasi yang disebut sebagai *ulisiwa* (Cooley 1962: 13–18). *Ulilima* merupakan asosiasi yang terdiri dari lima perkampungan, sedangkan *ulisiwa* merupakan asosiasi dari sembilan perkampungan. Perkampungan di bagian utara Semenanjung Leihitu merupakan bagian dari *ulilima*, sementara perkampungan di sebelah selatan merupakan bagian dari *ulisiwa*. Selain itu, perkampungan di sebelah selatan Leitimor merupakan bagian dari *ulisiwa*.

Ketika Portugis tiba pada tahun 1512, Sultan Ternate menyambut mereka sebagai sekutu, dan mereka bersepakat untuk menjalin sebuah aliansi dagang eksklusif. Sebaliknya, Portugis membantu

sultan untuk mengalahkan rivalnya di sekitar kepulauan, yang akan memberikan kesempatan bagi Ternate untuk memperluas pengaruh politis mereka ke Sulawesi bagian utara, Filipina bagian selatan, dan ke Maluku bagian tengah. Namun, pada pertengahan abad ke-16, permusuhan di antara Portugis dengan Ternate pecah karena Portugis bertindak secara arogan dan melukai perasaan orang-orang Muslim. Pada tahun 1575, setelah peperangan selama empat tahun, Portugis dipaksa menyerah dan menyerahkan benteng mereka di Ternate, serta merelokasi kegiatan mereka ke Kota Ambon (Nanulaitta 1966:18; Widjojo 2007:13).

Sementara di Maluku Tengah, sejak 1512, kapal-kapal Portugis seringkali merapat ke Hitu untuk istirahat sebelum melanjutkan perjalanan ke Banda atau Ternate. Pada mulanya, mereka membangun hubungan yang baik dengan orang-orang Hitu, tetapi orang-orang Portugis seringkali menyinggung perasaan keagamaan orang-orang Hitu yang pada umumnya memeluk agama Islam, mereka dipaksa keluar dari Hitu pada tahun 1524. Kemudian, Portugis memindahkan kapal-kapalnya ke wilayah selatan semenanjung Leihitu. Penduduk kampung *ulisiwa* di pesisir selatan semenanjung Leihitu menyambut Portugis sebagai rekan dagang baru, dan memandang mereka sebagai pelindung dalam berkompetisi dengan orang-orang Hitu. Setelah Portugis memperkenalkan ajaran Katolik, konflik di antara perkampungan di bagian Utara dengan di bagian Selatan Leihitu berkembang menjadi konflik agama. Perkampungan Muslim *ulilima* berada di bawah Kerajaan Tanah Hitu, yang didirikan pada tahun 1470, dan beraliansi dengan Ternate, sementara perkampungan Kristiani *ulisiwa* beraliansi dengan Portugis. Pada akhir abad ke-16, orang-orang Hitu, yang dibantu oleh para tentara dari Ternate, Jawa, dan Makassar, kemudian tentara Belanda, menyerang Portugis yang didukung oleh aliansi desa-desa yang penduduknya telah memeluk agama Katolik (Widjojo 2007: 11–12).

Setelah Portugis menyerah pada tahun 1605, perkampungan Kristiani di Ambon dan Lease berada di bawah pengaruh VOC, sementara perkampungan Muslim tetap berada di bawah pengaruh Ternate, yang diwakili oleh seorang gubernur yang bermarkas di Hoamoal. Pada tahun 1605

hingga 1607, VOC membangun kontrak dengan penguasa-penguasa di Hitu, Banda, dan Ternate, yang mewajibkan mereka untuk menjual rempah-rempah kepada VOC dengan harga yang tetap. Namun, pada tahun 1620, Gubernur Ternate dan penguasa Muslim di Banda dan Hitu melanggar kontrak karena harga rempah-rempah di pasaran telah meningkat (Widjojo 2007: 23–29). Untuk memaksa monopoli perdagangan antara tahun 1621 hingga 1651, VOC mengirimkan pasukan untuk menaklukkan Banda, Hitu, serta Hoamoal (Bartels 1978: 115–123; Ricklefs 1981: 59–61). Setelah VOC berhasil mengontrol wilayah tersebut, ia mulai mencoba untuk turut memonopoli perdagangan dan produksi rempah-rempah.⁵ Kepala kampung Ambon dipaksa untuk menggerakkan para penduduk guna menanam cengkeh, dan mendayung perahu VOC *hongj-tochten*, semacam ekspedisi militer yang digunakan untuk menghancurkan perkebunan cengkeh di luar Ambon (Van Fraassen 1983: 18; Chauvel 1990: 8).⁶

Setelah negara kolonial Hindia-Belanda terbentuk pada tahun 1800, monopoli Belanda terhadap rempah-rempah terus berlanjut. Selama *British Interregnum* (1810–1816), masyarakat Ambon tidak lagi diwajibkan untuk bekerja paksa memproduksi cengkeh dan mendayung perahu. Ketika Belanda kembali pada tahun 1817, dan ingin mempraktikkan kembali kerja paksa, sebuah pemberontakan pecah di Kepulauan Lease (Van Fraassen 1983: 32–33). Setelah Belanda mendapatkan kembali kekuasaan pada tahun 1824, mereka membentuk kembali pemerintahan kolonial kepulauan, yang turut mengatur hubungan antara para kepala kampung dengan para penduduk. Kepala kampung dianggap se-

bagai perwakilan pemerintahan kolonial Belanda di tingkat lokal. Perannya ialah memaksakan pelaksanaan perintah Belanda daripada menjaring aspirasi penduduk. Secara khusus, di perkampungan Muslim, Belanda bergantung pada para kepala kampung untuk menjaga ketertiban sosial karena tidak ada institusi Belanda seperti gereja dan sekolah sebagaimana yang ada di perkampungan Kristiani. Setelah pelarangan monopoli cengkeh pada tahun 1864, para kepala kampung ditugaskan untuk mengumpulkan pajak, mengatur para pekerja paksa, dan menegakkan hukum serta ketertiban sosial (Chauvel 1990: 8).⁷

Selama negara kolonial Belanda berkuasa, jarak sosial antara umat Muslim Ambon dengan umat Kristiani Ambon menjadi lebar sebagai hasil dari isu kewarganegaraan, dan perekrutan pegawai negeri sipil. Belanda membagi penduduk Maluku menjadi penduduk kampung dan *burgers* (warga), di mana mereka yang dianggap sebagai warga mendapat beberapa keuntungan seperti bebas dari kerja paksa. Penduduk dapat memperoleh status sebagai warga apabila telah mendapat pekerjaan profesional yang berguna bagi Belanda, seperti pegawai negeri sipil, tentara, tukang kayu, atau tukang perahu. Dalam pertengahan abad ke-19, jumlah *burgers* di dalam perkampungan Kristiani jauh lebih banyak daripada di dalam perkampungan Muslim di Ambon dan Kepulauan Lease. Contohnya, 73% dari total populasi (11.436 jiwa) Ambon, dan 33% di Saparua merupakan *burgers* (Leirissa 1995: 4). Belanda lebih menyukai orang-orang Ambon yang beragama Kristiani dalam perekrutan pegawai negeri sipil dan tentara karena mereka tidak mempercayai orang-orang Ambon yang beragama Islam. Sebaliknya, orang-orang Ambon yang beragama Islam pada umumnya enggan bekerja untuk pemerintahan kolonial, karena mereka khawatir akan pindah keyakinan ke ajaran Protestan. Belanda juga membutuhkan tentara dan pegawai negeri sipil untuk wilayah lain di dalam koloni. Sebagian dari mereka direkrut dari Ambon, terutama orang-orang Ambon yang beragama Kristen. Pada tahun 1930, sekitar 16% orang-orang Ambon Kristiani bekerja sebagai pegawai administrasi dan tentara di luar Ambon,

5 Pada tahun 1621, hampir seluruh populasi Banda dibunuh secara brutal oleh pasukan VOC di bawah komando Gubernur J. P. Coen. Dari sekitar 3.000 penduduk, hanya 150 penduduk yang selamat, dan mereka pindah ke Kepulauan Kei. Orang Eropa, orang Asia asing, dan para budak kemudian dipekerjakan oleh perusahaan untuk menanam pala dan bunga pala.

6 Sebagai kompensasi, para kepala kampung mendapatkan 4% dari penjualan hasil kampung mereka (Braithwaite dan Dunn 2010: 148). Penduduk kampung tidak diizinkan oleh VOC untuk meninggalkan perkampungan, sebagaimana mereka harus memproduksi cengkeh, dan memberikan jasa mendayung perahu. Kesempatan satu-satunya untuk meninggalkan kampung hanya bila mereka bekerja sebagai tentara bagi perusahaan (Van Fraassen 1983: 17–19).

7 Kerja paksa dilarang oleh Pemerintah Kolonial Belanda pada tahun 1920, dan digantikan oleh pajak kepada pemerintah (Chauvel 1990).

yang secara ekonomi menguntungkan keluarga mereka di Ambon (Sidel 1999: 12).⁸

Ketika Indonesia mendeklarasikan kemerdekaan pada tahun 1945, masyarakat Ambon dapat diklasifikasi menurut agama dan kedudukannya secara politik. Masyarakat yang mendapatkan keuntungan dari kolonisasi, seperti para kepala kampung, pegawai pemerintah, dan tentara KNIL, mendukung Belanda. Sebaliknya, kebanyakan penduduk kampung kelihatannya mendukung kemerdekaan Indonesia (Chauvel 1990: 211–214.). Banyak elite politik dari kalangan masyarakat Ambon yang beragama Kristiani menolak negara Indonesia, sebab mereka percaya bahwa orang Jawa dan Muslim, yang dianggap lebih lemah di Ambon, akan mendominasi negara baru dan mereka akan kehilangan keuntungan yang selama ini didapat dari pemerintah kolonial Belanda (Bertrand 2002: 62–63; Ricklefs 2008: 270). Sebaliknya, orang-orang Ambon yang beragama Islam menganggap bahwa kemerdekaan akan memudahkan jalan mereka untuk meningkatkan emansipasi di kepulauan. Pada tahun 1949, Belanda secara resmi membentuk Republik Indonesia Serikat (RIS), dan Maluku menjadi bagian dari Negara Indonesia Timur (NIT). Pada tahun 1950, RIS dibubarkan dan diganti dengan Republik Indonesia, sebuah negara kesatuan di mana Maluku hanya menjadi sebuah provinsi. Namun, eks-prajurit KNIL yang bertugas di Ambon menolak negara kesatuan, dan berjuang demi sebuah Republik Maluku Selatan (RMS), yang diproklamirkan oleh mantan pejabat pemerintah NIT di Kota Ambon (Bartels 1978: 11; Chauvel 1990: 355–358). Untuk mengonsolidasikan posisi mereka, mantan prajurit KNIL menyerang beberapa perkampungan masyarakat Muslim yang mendukung integrasi negara Indonesia. Hingga saat ini, sebagian orang-orang Ambon yang beragama Islam tidak bisa melupakan kehancuran yang disebabkan pada masa itu, dan tetap mencurigai secara serius orang-orang

8 Oleh karena itu, Ambon Kristiani mengidentifikasi diri mereka dengan Belanda. Sebaliknya, semakin banyak Ambon Muslim yang meninggalkan Maluku untuk pergi haji, berdagang, atau berlayar. Interaksi mereka dengan saudara sesama Muslim menghasilkan sebuah identitas Muslim yang kuat, dan membantu pembentukan identitas Indonesia selama periode kolonisasi (Chauvel 1980: 40–80; Sidel 2008: 36–38).

Ambon yang beragama Kristiani, sebagaimana mereka menganggap bahwa orang Ambon Kristiani merupakan pendukung RMS dan kolonisasi Belanda (Bohm 2006: 15–16; Azra 2008: 116).

Meskipun pemberontakan RMS berhasil ditumpas pada tahun yang sama oleh militer Indonesia, kelompok masyarakat Ambon yang beragama Kristiani berhasil mengamankan posisi mereka dalam birokrasi dan institusi pendidikan di Maluku karena jenjang pendidikan mereka yang lebih tinggi yang didapatkan pada masa Belanda. Pada pemilu tahun 1955 di Kota Ambon, Partai Kristen Indonesia (Parkindo), yang populer di kalangan orang-orang Ambon yang beragama Kristiani, memenangkan pemilu dengan meraih 49,36% suara, mengalahkan Masyumi, sebuah partai orang-orang Muslim, dan Partai Nasional Indonesia (PNI), yang mendapatkan 24,10% dan 7,89% suara (van Klinken 2006: 141). Pelantikan anggota parlemen kota pada tahun 1957 yang terdiri dari perwakilan dari partai politik, mencerminkan hasil pemilu nasional pada tahun 1955. Orang-orang Ambon yang beragama Kristiani mendominasi parlemen kota melalui Parkindo antara tahun 1957 hingga 1971.

Selama enam pemilu nasional antara tahun 1971 hingga 1997, sebagaimana wilayah lain di Indonesia, Golkar mendapatkan 67% dan 75% suara di Ambon, sementara sisanya dibagi antara Partai Persatuan Pembangunan (PPP) dan Partai Demokrasi Indonesia (PDI). Selama Orde Baru, sebagaimana wilayah lain di Indonesia, pemerintah pusat menunjuk semua gubernur dan semua wali kota, yang hampir semuanya merupakan perwira militer. Di Maluku, posisi gubernur biasanya diberikan kepada orang-orang Muslim dan Suku Jawa, tetapi posisi wali kota diberikan kepada umat Kristiani dan Suku Ambon (Bertrand 2002: 63–64). Namun, perbedaan atas dasar agama dan suku tidak menonjol pada masa itu, sebagaimana pemerintah menekan konflik antarumat beragama. Hanya pada dekade 1990-an perbedaan agama menjadi isu penting, yaitu ketika Presiden Soeharto mulai menggunakan isu Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia (ICMI) untuk mencapai tujuan politisnya, yang berdampak pada politik lokal di Maluku. Sejumlah elite dari masyarakat Ambon yang beragama Kristiani merasa bahwa dominasi mereka pada pemerin-

tahan daerah mulai terancam (ICG 2000:3). Pada tahun 1992, pemerintah pusat menunjuk Akib Latuconsina, seorang Ketua ICMI cabang Maluku, sebagai gubernur. Figur ini merupakan orang Ambon Muslim pertama yang menduduki posisi tersebut, dan gubernur putra Ambon pertama dalam 24 tahun terakhir, sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya, kebanyakan gubernur sebelumnya adalah orang-orang Jawa (Van Klinken 2001: 18). Gubernur baru memutuskan untuk tidak mengangkat kembali wali kota Ambon sebelumnya, seorang Jawa Katolik, karena pejabat ini merekrut 90% pegawai negeri sipil dari kalangan masyarakat Ambon yang berlatar belakang keyakinan Kristiani (Bertrand 2002: 69).

Reformasi politis pada tingkat nasional tahun 1998 menghasilkan ketidakpastian di antara umat Muslim dan umat Kristiani di Maluku, yang mengarah pada pecahnya kekerasan komunal. Kalangan elite masyarakat Ambon, baik yang beragama Islam maupun Kristiani percaya bahwa fihak yang lebih kuat akan melanggar hukum, dan pemilu tahun 1999 akan menentukan posisi mereka di dalam pemerintahan dan parlemen lokal (Van Klinken 2005: 87; 2007: 94). Enam bulan sebelum pemilu nasional pada tahun 1999, kekerasan komunal muncul di dalam kota. Kedua kelompok menggunakan simbol dan istilah agama mereka untuk menjustifikasi agresi melawan masyarakat dengan kepercayaan yang berbeda. Penduduk juga mengidentifikasi secara jelas agama mereka karena alasan keselamatan (Stenkens dan Hadiwitanto 2009: 58–59). Kekerasan berhenti untuk sementara selama pemilu pada bulan Juni tahun 1999. Dalam pemilu untuk DPRD Kota Ambon, umat Kristiani mendukung PDI Perjuangan demi mengalahkan Golkar, yang kepemimpinannya didominasi oleh anggota ICMI. Pada tahun 2000, kehadiran kelompok militan Muslim seperti Laskar Jihad dan Majelis Mujahidin berkontribusi pada kekerasan dengan motif agama. Insiden ini menelan 4.840 korban nyawa di Maluku, termasuk 1.907 di antaranya merupakan korban di Ambon (Varshney dkk. 2004: 30, 34). Pada tahun 2002, para pemimpin Muslim dan Kristiani menandatangani sebuah perjanjian damai, tetapi kekerasan komunal baru berakhir pada tahun 2004.

PERUBAHAN DALAM HUBUNGAN BUDAYA

Hubungan tradisional yang eksis di antara perkampungan sebelum era kolonial masih relevan, meskipun perkampungan tersebut tidak lagi menganut agama yang sama. Di antara beberapa bentuk hubungan tradisional antarkampung, hanya *pela* yang masih dihormati oleh Belanda. Bahkan, membentuk hubungan *pela* yang baru masih diizinkan oleh Belanda, tetapi dengan supervisi oleh kepala residen. Ikatan pra-kolonial di antara perkampungan yang dikenal sebagai *pela* ialah sebuah bentuk aliansi dan kerja sama di antara dua atau lebih kampung. Sebagai bentuk dari mekanisme kerja sama yang saling menguntungkan, ada tiga tipe *pela* (hubungan darah): *pela keras*, *pela tempat sirih*, dan *pela gandong*. *Pela keras* dibentuk ketika para pemimpin bersumpah untuk bersatu sebagai saudara, dan saling membantu serta saling meminum darah masing-masing guna membentuk ikatan darah. *Pela tempat sirih* (*pela lunak*) didasarkan pada persahabatan di antara perkampungan, dan *pela gandong* (*pela persaudaraan*) ialah sebetuk hubungan kekeluargaan di antara dua atau lebih kampung yang mengklaim memiliki nenek moyang atau leluhur yang sama (Adam 2008: 228; Bartels 2003a: 133–135).

Ketiga jenis *pela* itu merupakan mekanisme yang mengikat dan mengkreasikan hubungan yang damai di antara perkampungan baik yang sama maupun yang berbeda secara keyakinan. Di masa lalu, *pela* terdiri dari seperangkat aturan, kebiasaan, larangan, serta hukuman yang harus diketahui oleh masyarakat kampung yang terlibat di dalamnya. Sebagai contoh, perkawinan dari kampung yang terlibat dalam *pela* sangatlah dilarang (Huwae 1995: 78–79). Penduduk yang tergabung di dalam hubungan *pela* dianggap memiliki hubungan darah yang sama, harus saling menolong di setiap waktu, baik dalam masa perang maupun masa damai. Penduduk kampung merupakan saudara, dan meskipun anggota *pela* memiliki keyakinan yang berbeda, hubungan mereka berdasar pada interaksi sosial yang berdasar pada sejarah yang panjang (Cooley 1962: 71). *Pela* meminimalisasi ancaman agresi antara perkampungan Muslim dengan perkampungan Kristiani, dan *pela* juga

memperkuat kepentingan bersama, serta berbagi nilai yang sama di antara perkampungan yang tergabung di dalamnya (Lowry dan Littlejon 2006: 410–411). Di samping *pela*, adat tradisional juga meminimalisasi persaingan antarkeyakinan, karena identifikasi kultural dan regional lebih kuat daripada identifikasi keyakinan (Bartels 2003b: 14–15). Meski memiliki kesamaan, *pela* dapat dibedakan dari adat karena adat mencakup semua nilai tradisional dan hukum di dalam sebuah komunitas yang spesifik (Sterkens and Hadiwitanto 2009: 69).

Setelah kemerdekaan, baik kebijakan pemerintah maupun aktivitas para pemuka agama dari luar Maluku berkontribusi pada erosi ikatan kultural tradisional terutama *pela* (Lowry dan Littlejon 2006: 410–411). Pada masa Orde Baru, pemerintah memaksakan UU No. 45/1979 yang mengubah perkampungan tradisional menjadi unit administratif. Akibatnya, hal itu mendorong para pemimpin lokal untuk mempertahankan sistem adat dan ikatan kebudayaan lokal di antara perkampungan. Banyak pemuka agama, yang merupakan bagian dari gelombang imigrasi ke Maluku, merupakan anggota dari komunitas atau denominasi religius global. Mereka memperkenalkan kepercayaan konservatif yang mereduksi peran signifikan dari ikatan dan nilai kultural. Contohnya, pada dekade 1980-an, menghadiri perayaan keagamaan yang melibatkan umat agama lain, dilarang oleh mereka. Di saat yang sama dengan konflik yang baru terjadi (1999–2004), *pela* semakin kehilangan maknanya dan menjadi metode yang tidak efektif untuk menghindari kekerasan (Pariela 2007: 104; Sterkens dan Hadiwitanto 2009: 67). Alasan lain ialah *pela* hanya berlaku bagi perkampungan yang tergabung di dalamnya. Penduduk kampung yang tergabung dalam hubungan *pela* tidak memperlakukan penduduk dari perkampungan lain sebagaimana mereka memperlakukan penduduk dari kampung yang mereka anggap sebagai saudara (Iwamony 2010: 104–106).

Perubahan politik di Maluku juga turut mendorong perubahan di dalam sistem pendidikan, yang sebelumnya dicirikan oleh polarisasi antara umat Muslim dengan umat Kristiani. Setelah VOC tiba di Maluku, komunitas Protestan membangun sekolah keagamaan di setiap kampung

Kristiani. Pada tahun 1871, sekolah tersebut menjadi sekolah pemerintah (*Volksscholen*), yang bertugas menyediakan pendidikan praktis bagi siswa. Konsekuensinya, pendidikan religius dihapuskan dari sekolah umum. Pemerintah kolonial juga mendirikan sekolah untuk para guru, asisten medis, dan profesi lainnya. Sejalan dengan politik etis pada awal abad ke-20, Belanda juga mulai memperkenalkan pendidikan modern di Maluku. Pada tahun 1920, *Hollands Inlandsche Schools* (HIS) dan *Middelbaar Uitgebreid Lager Onderwijs* (MULO) didirikan di Ambon dan Kepulauan Lease. Setelah enam tahun, sekolah tersebut memiliki 2.846 murid Kristiani. Alumni dari sekolah tersebut bekerja sebagai pegawai rendah dan menengah di dalam birokrasi kolonial. Pada tahun 1920, Belanda juga mendirikan *Volksscholen* (sekolah negeri) di enam perkampungan Muslim di Pulau Ambon. Namun, pada tahun 1930, hanya satu sekolah yang masih bertahan. Anak dari keluarga Muslim tidak masuk ke sekolah tersebut karena orangtua mereka khawatir bahwa anaknya akan kehilangan kepercayaan dan kebudayaan ketika belajar di sekolah Belanda (Chauvel 1990: 27). Sayangnya, tidak ada sekolah Islam tradisional bagi para Muslim Ambon seperti yang terdapat di bagian lain di seluruh Indonesia. Setelah kemerdekaan, anak-anak Muslim Ambon mulai belajar di sekolah pemerintah. Siswa Muslim dan siswa Kristiani, baik dari dalam maupun luar Ambon melanjutkan pendidikan tinggi mereka di Kota Ambon. Pada tahun 1962, pemerintah mendirikan Universitas Pattimura (Unpatti), yang merupakan universitas negeri pertama di Ambon. Sejak pertama kali didirikan, jumlah umat Kristiani Ambon yang bekerja sebagai dosen maupun staf administrasi jauh lebih banyak daripada jumlah umat Muslim Ambon, dan mahasiswa Muslim merasa diperlakukan secara diskriminatif oleh pihak universitas. Sejak awal, umat Kristiani Ambon membangun dan mengembangkan institusi pendidikan tinggi yang jauh lebih memadai daripada institusi pendidikan tinggi khusus untuk umat Muslim Ambon. Pada tahun 1965, musyawarah gereja Protestan terbesar di Maluku, Gereja Protestan Maluku (GPM), mendirikan Sekolah Tinggi Teologia (STT) GPM yang kemudian menjadi Universitas Kristen Indonesia di Maluku (UKIM) pada tahun 1985. Baru

pada tahun 1980, Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Sultan Alauddin Makassar membuka sebuah cabang di Ambon untuk mengakomodasi mahasiswa Muslim belajar di institusi pendidikan tinggi yang dibentuk oleh pemerintah. Pada tahun 1997, cabang itu menjadi Sekolah Tinggi Agama Islam Ambon (STAIN), yang kemudian berkembang menjadi Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Ambon pada tahun 2007.

Institusi pendidikan tinggi di Ambon juga dipengaruhi oleh politik lokal serta konflik yang terjadi belakangan. Pada tahun 1992, ketika elite Muslim mendominasi pemerintahan provinsi, gubernur mencoba untuk memberhentikan Rektor Unpatti karena dianggap menganakemaskan dosen-dosen yang beragama Kristiani dalam hal promosi dan beasiswa. Pada akhirnya, usaha gubernur gagal karena mendapat protes keras dari staf universitas serta mahasiswa (Bertrand 2002). Kontroversi lain bermula ketika gubernur menunjuk seorang Muslim Buton untuk menjadi kepala kantor dinas pendidikan, dan ia kemudian menambah jumlah guru-guru yang beragama Islam dari Sulawesi sebab jumlah guru-guru Muslim yang terdapat di Maluku tidak cukup. Selama konflik kekerasan, antara tahun 1999 hingga 2004, institusi pendidikan tinggi turut berkontribusi dalam konflik, dan sebagai akibatnya turut menderita dalam konflik. Setelah konflik tersebut, siswa dan mahasiswa memilih untuk belajar di sekolah dan institusi pendidikan tinggi yang terdapat di dalam lingkungan yang telah tersegregasi secara keagamaan. Seperti yang telah didiskusikan sebelumnya, hanya terdapat beberapa sekolah dan institusi pendidikan tinggi yang menampung kelompok dari kepercayaan yang berbeda, seperti Unpatti Ambon.

AGAMA, ETNISITAS, DAN POLITIK KONTEMPORER

Jika teori identitas sosial digunakan untuk menganalisis hubungan antarkelompok dan suku di Maluku, maka seolah-olah masyarakat Kota Ambon terpolarisasi dan tersegregasi menurut agama dan etnik yang dianggap sebagai pemicu konflik. Misalnya, keseimbangan jumlah umat Muslim dengan Kristiani dalam pemerintahan, baik dalam penunjukan pejabat publik maupun

dalam staf administrasi secara keseluruhan, selalu dipertanyakan. Pada tahun 2006, 84,07% pegawai negeri sipil di Kota Ambon merupakan umat Protestan, sementara umat Muslim dan umat Katolik hanya mendapat proporsi sebesar 14,48% dan 1,30%. Hal ini merupakan sebuah perbedaan yang tidak sesuai dengan realitas di mana umat Protestan mencapai 60% dari populasi kotamadya pada tahun yang sama (Tomagola 2007: 27–28). Dari 20 pejabat tinggi pada tahun 2012, hanya dua pejabat yang beragama Islam, dan sisanya beragama Kristiani. Demikian juga, tidak semua kelompok etnis yang terwakili di dalam pemerintahan kota. Sekitar 75,86% pegawai negeri sipil merupakan orang-orang dari etnis Ambon dan Lease, sementara sisanya (15,76%) terdiri dari orang-orang dari etnis Seram Bagian Barat (SBB), Buru, dan Maluku Tenggara, 8% terdiri dari orang-orang yang berlatarbelakang etnis dari luar Maluku (Tomagola 2007: 27–28). Hal ini tidak proporsional bila dilihat dari sisi keterwakilan etnis, namun tetap tidak menjadi bahan kajian hingga saat ini.

Meskipun sudah terjadi ketegangan antara kelompok orang-orang Muslim dengan Kristiani sejak pertengahan abad ke-16, kedua belah pihak hidup berdampingan secara damai. Namun, setelah periode konflik, pola interaksi sehari-hari menjadi terdistorsi dan tendensi untuk menghindari umat agama lain menjadi semakin kuat (Pariela 2007: 104; Yanuarti dkk. 2005: 83). Di Kota Ambon, konflik mengarah pada relokasi penduduk dalam jumlah besar. Semakin banyak penduduk yang hanya ingin tinggal dalam wilayah yang penduduknya menganut agama yang sama.⁹ Segregasi tempat tinggal yang berdasar pada agama menjadi semacam norma di dalam kota, sebagaimana yang sudah terjadi di desa selama berabad-abad (Chauvel 1990: 4–7). Umat Muslim tidak menginginkan lagi tinggal di kampung yang didominasi oleh umat Kristiani, sementara umat Kristiani juga tidak ingin lagi tinggal di kampung yang didominasi oleh umat Muslim. Kota Ambon terdiri dari 20 kampung perkotaan dan 30

9 Pada tahun 2008, sekitar 1.050.764 dari 1.200.000 penduduk Maluku yang tinggal dalam wilayah yang tersegregasi secara keagamaan, baik di area perdesaan maupun perkotaan (Subair dkk., 2008: 186).

kampung perdesaan. Hanya dua perkampungan yang merupakan pengecualian, yaitu Wayama dan Suli Atas, di mana umat Muslim dan umat Kristiani hidup secara berdampingan.¹⁰ Baik segregasi maupun ‘penghindaran’ (*avoidance*) memperburuk rivalitas dan kompetisi di antara umat Muslim dan umat Kristiani.

Segregasi sosial di antara umat Muslim dengan umat Kristiani tidak hanya dibatasi oleh pola tempat tinggal, atau tidak hanya terjadi dalam lapangan politik dan ekonomi seperti yang telah dijelaskan di atas. Hal itu juga tampak pada lapangan pendidikan. Sejak konflik, umat Muslim dan umat Kristiani di kota berusaha untuk saling menghindari dalam institusi pendidikan, baik di jenjang pendidikan dasar, pendidikan menengah, maupun pendidikan tinggi. Kebanyakan sekolah dan universitas telah tersegregasi berdasar agama sejak tahun 2004. Murid sekolah dasar dan sekolah menengah bersekolah di sekolah Protestan, Katolik atau Islam di dalam area mereka sendiri yang telah tersegregasi, dengan pengecualian beberapa sekolah negeri yang berhasil menarik perhatian murid dengan latar belakang religi yang berbeda. Kebanyakan mahasiswa Muslim studi di universitas Islam dan di perguruan tinggi Islam di wilayah Muslim, seperti Institut Agama Islam Negeri (IAIN), dan Universitas Darussalam (Unidar). Mahasiswa Kristiani cenderung untuk studi di universitas Kristen dan perguruan tinggi Kristen yang berada di area Kristiani seperti Universitas Kristen Indonesia di Maluku (UKIM) atau Sekolah Tinggi Ilmu Administrasi Trinitas (STIA). Hanya Universitas Pattimura (Unpatti) dan Politeknik Negeri Ambon yang menampung mahasiswa dengan latar belakang religi yang berbeda.

Jika ditelusuri lebih jauh, banyak realitas politik yang menunjukkan bahwa identitas agama sudah tidak relevan lagi digunakan sebagai satu-satunya alat perjuangan kekuasaan. Memang benar, dinamika politik di Maluku dipengaruhi oleh politik aliran yakni identitas keagamaan. Misalnya, Partai Demokrasi Kasih Bangsa

10 Dalam beberapa perkampungan, seperti Latta, Nania, dan Waiheru, interaksi antarumat beragama masih eksis, tetapi kedua kelompok tersebut masih hidup secara terpisah. Segregasi tempat tinggal juga diikuti oleh perbedaan penggunaan bahasa secara personal.

(PDKB) dan Partai Katolik selalu memperjuangkan kepentingan para pendukungnya yang hampir semuanya adalah umat Kristiani, sementara partai-partai Islam seperti PPP, Partai Bulan Bintang (PBB), Partai Kebangkitan Bangsa (PKB), dan Partai Amanat Nasional (PAN), turut memperjuangkan kepentingan para pendukungnya (Bertrand 2002: 66–69; Tomsa 2009: 4–6). Di sisi lain, partai-partai sekuler juga sadar bahwa mereka harus memperjuangkan kepentingan kelompok religius untuk menarik perhatian pemilih dan mempertahankan konstituen. Baik Golkar maupun PDI Perjuangan, harus mengakomodasi pendukungnya yang beragama Islam maupun Kristiani. Perjuangan politis di antara beberapa kelompok religius di Ambon semakin diperburuk oleh konflik kekerasan antara tahun 1999 hingga 2004. Dalam sebuah pemilihan umum (pemilu) anggota DPRD Kotamadya Ambon pada tahun 1999, yang berlangsung enam bulan setelah kekerasan, PDI Perjuangan menang 52,45%, Golkar meraih 19,45%, PPP mendapat 17%, dan PDKB hanya memperoleh 3,47% (Nurhasim dan Ratnawati 2005: 15). Sisa suara terbagi ke enam partai lainnya. PDI Perjuangan menang dalam pemilu karena partai ini berhasil meraih suara mayoritas umat Kristen di Kota Ambon, sementara partai-partai Islam dan nasionalis mendapatkan suara dari umat Muslim. Banyak pendatang Muslim yang sudah meninggalkan Kota Ambon sebelum pemilu berlangsung, yang tentunya mempengaruhi hasil pemilu, yang mengakibatkan umat Kristen menjadi mayoritas di area tersebut (60%) di mana mereka di dalam PDI Perjuangan guna mengalahkan partai berkuasa, Golkar, yang pengurusnya didominasi oleh orang-orang Islam (van Klinken 2001: 20–22).

Situasi politik berubah setelah Pemilu DPRD tahun 2009, di mana tidak ada partai yang mendapatkan suara mayoritas. Beberapa partai seperti PDI, PKP, PBB, PDKB, dan Partai Katolik melemah sebab suara yang mereka peroleh secara nasional lebih rendah dari ambang batas (*the national electoral threshold*) sementara mereka tidak memiliki perwakilan di parlemen. Memang, PDI Perjuangan kembali menang, tetapi dengan perolehan suara yang lebih kecil, yaitu 20%. Golkar dan Partai Demokrat masing-masing memperoleh 19% dan 11% suara. Sementara PKS

dan PPP mendapatkan 10% dan 8%, dan sebuah partai nasionalis baru (Hanura) memperoleh 8%, sedangkan sebuah partai Islam baru (PBR) meraih 6%. Sisa suara diraup oleh Gerindra (5%), PDK (4%), PAN (4%), dan PDS (%) (BPS Kota Ambon, 2011: 32). Partai Islam baru, seperti Partai Bintang Reformasi (PBR), Partai Damai Sejahtera (PDS), dan partai nasionalis baru seperti Partai Hati Nurani Rakyat (Hanura), Partai Gerakan Indonesia Raya (Gerindra), serta Partai Demokrasi Kebangsaan (PDK) mendapatkan suara yang cukup signifikan. Partai yang populer bagi kalangan umat Kristen dan umat Muslim ialah Golkar, Partai Demokrat, Hanura, Gerindra serta PDK. Secara umum, partai nasionalis tersebut berhasil mendapatkan suara yang lebih banyak bila dibandingkan dengan partai Islam (PKS, PPP, PBR, dan PAN), dan partai yang hanya populer di kalangan umat Kristen (PDI-P dan PDS).

Untuk mengatasi ketegangan di dalam politik, beberapa partai membentuk koalisi politisi temporer yang melampaui sekat-sekat agama guna membentuk pemerintahan lokal yang dapat diterima oleh kedua komunitas. Strategi ini telah digunakan ketika kampanye pemilu untuk pemilihan gubernur sejak tahun 2008 dan pemilihan walikota tahun 2011 (Pariela 2007: 107). Namun, koalisi politis ini juga dibentuk untuk mengatasi persoalan bahwa beberapa partai gagal dalam memenuhi persyaratan pencalonan, yakni memiliki sekurangnya 15% kursi di parlemen lokal. Untuk mencapai tujuan tersebut, partai-partai berorientasi Kristen, Islam, dan nasionalis berusaha untuk mencalonkan kandidat, satu orang Muslim dan satu orang Kristen, untuk posisi gubernur dan wakil gubernur serta walikota dan wakil walikota. Pemilihan gubernur tahun 2008 dimenangkan oleh koalisi PDI Perjuangan, Partai Demokrat, PDK, PKB, dan PBB yang mencalonkan seorang Kristiani menjadi gubernur dan seorang Muslim menjadi wakil gubernur. Dalam pemilu gubernur, PKS berkolaborasi dengan PAN, sementara PPP beraliansi dengan PDS. Golkar tidak membangun koalisi politis karena terlalu percaya diri sehingga tidak merasa perlu untuk berkoalisi.

Strategi yang sama juga digunakan dalam pemilu walikota dan wakil walikota pada tahun 2011, yaitu ketika seorang kandidat yang beragama Kristen menjadi walikota dan seorang

kandidat yang beragama Islam menjadi wakil walikota. Kandidat terpilih merupakan calon dari Golkar, yang beraliansi dengan PPP, PBR, PDS, serta Gerindra. Dalam pemilu walikota ini, Partai Demokrat berkolaborasi dengan Hanura, PDK, dan PKPI, sementara PKS bekerja sama dengan PAN serta PBB. Dalam pemilu ini, PDI Perjuangan tidak memiliki koalisi politis karena merasa percaya diri sebagai pemenang pemilu legislatif di Kota Ambon.

Pada tahun 2013, seorang Muslim yang dicalonkan sebagai gubernur bersama dengan seorang Kristiani yang dicalonkan menjadi wakil gubernur oleh Golkar, PKS, PPP, dan PAN menang dalam pemilihan gubernur. Dalam pemilu gubernur itu, Hanura beraliansi dengan Gerindra, PBB, PBR, dan PKB. PDI Perjuangan dan Partai Demokrat mengajukan calon masing-masing tanpa koalisi. Ketiga contoh kasus ini membuktikan bahwa partai-partai politik di Ambon telah kehilangan orientasi identitas keagamaannya dan menjadi lebih pragmatis.

Pada tahun 2011, Ambon kembali menjadi wilayah konflik religius. Insiden pertama terjadi pada bulan September 2011, setelah seorang tukang ojek yang beragama Islam ditemukan meninggal dalam sebuah kecelakaan lalu-lintas di sebuah kampung Kristiani. Dalam insiden itu, tiga orang terbunuh dan ratusan rumah dibakar. Insiden kedua terjadi pada bulan Desember 2011, setelah seorang supir angkutan yang beragama Kristiani ditusuk di wilayah Muslim. Konflik hanya terjadi di dalam kota dan tidak menyebar ke desa, karena baik Muslim maupun Kristiani merasa bahwa insiden tersebut disulut oleh elite politik. Tampaknya, aparat militer dan elite politik mendapat keuntungan dari insiden kekerasan itu, yang terjadi sebelum Pilkada pada tahun 2011, dan kembali terjadi sebelum pemilu gubernur pada tahun 2013. Analisis International Crisis Group (ICG) (2011: 6–7) menyebutkan bahwa insiden itu dibuat untuk mempromosikan ide bahwa gubernur terpilih seharusnya memiliki latar belakang militer. Di sisi lain, mereka boleh jadi ingin meningkatkan tensi di antara masyarakat Muslim dan Kristiani dalam pemilu wali kota.

Dewasa ini, baik masyarakat Muslim maupun Kristiani Ambon sudah menyadari arti penting

rekonsiliasi dengan kelompok dari keyakinan lain. Contohnya, baik kalangan masyarakat yang beragama Islam maupun Kristiani kini dapat membedakan antara nilai-nilai religius dengan kepentingan politis. Dalam merespons kekerasan komunal yang terjadi kembali pada tahun 2011, baik umat Muslim maupun umat Kristiani tidak lagi turut serta dalam isu yang mereka anggap sebagai bagian dari kekerasan yang direkayasa. Meskipun kedua belah pihak kini hidup dalam lingkungan yang tersegregasi secara keyakinan, mereka telah menyadari bahwa periode konflik berkepanjangan hanya akan menghasilkan penderitaan. Contoh lain dari proses rekonsiliasi adalah banyak mahasiswa kelas menengah yang membentuk komunitas, yang anggotanya terdiri atas mahasiswa dengan latar belakang keyakinan yang berbeda, untuk mengampanyekan perdamaian. Komunitas perdamaian yang paling populer di Ambon ialah *Kopi Badati*, yang merupakan sebuah komunitas musik hip-hop dan fotografi.

Terkait dengan hubungan-hubungan budaya antara kampung-kampung Islam dan Kristiani, setelah konflik berakhir, baik para kepala kampung maupun pemerintah lokal berusaha untuk mengaktifkan kembali *pela* untuk mencegah kekerasan yang bermotif agama di kemudian hari. Hingga saat ini, upaya tersebut tidak begitu berhasil sepenuhnya karena para pendatang tidak terikat dengan *pela*. Selain itu, generasi muda dari sektor tertentu kurang memahami *pela* dengan baik dan merasa lebih cenderung pada ikatan-ikatan keagamaan. Belakangan, *pela* telah terbukti tidak efektif untuk menyelesaikan konflik dan meningkatkan tegangan yang melibatkan para pendatang, sebagaimana mereka juga dianggap sebagai orang luar yang tidak memiliki hak dan kewajiban kultural. Akibatnya, para pendatang dikeluarkan dari ikatan kultural tradisional (Iwamony 2010: 108–109). Anak muda Maluku, terutama mereka yang menganut keyakinan agama yang fundamentalis menanyakan *pela* karena *pela* lebih didasarkan atas ikatan budaya daripada agama. Namun, pengaktifan kembali *pela* telah mendorong umat Kristiani dan umat Muslim untuk meningkatkan semangat untuk saling percaya dan bekerjasama yang merupakan inti dari penerapan *pela*. Sebagai contoh, selama Musabaqah Tilawatil Quran (MTQ), pada tahun

2012, umat Kristiani di Ambon berpartisipasi dalam penyediaan akomodasi peserta. Selama festival kor gereja nasional, beberapa sekolah Muslim berpartisipasi dengan mengirimkan tim kor untuk menampilkan beberapa lagu Maluku.

Lebih lanjut, baik para kepala kampung maupun pemerintahan lokal memberi perhatian lebih untuk mengaktifkan sistem adat yang telah eksis sebelum kemerdekaan. Reinststitusi hukum adat diinisiasi ketika para kepala kampung mendirikan sebuah majelis kebudayaan provinsi yang disebut sebagai “Majelis Latupati” atau “Majelis Para Raja” pada tahun 2002 guna mempromosikan perdamaian di antara perkampungan Muslim dengan perkampungan Kristiani, serta mendiskusikan hak penggunaan tanah dan hubungan kebudayaan. Sebagai bagian dari proses pembangunan dan pengembangan perdamaian, pemerintah bersama dengan majelis memutuskan untuk mengaktifkan kembali hukum adat yang mengizinkan perkampungan untuk mengakses tanah serta sumber daya alam lainnya. Namun, beberapa komunitas perkampungan menggunakan hukum adat untuk melanggengkan segregasi yang berdasar pada keyakinan religius, dan mencegah para pengungsi untuk mengklaim kembali properti mereka yang hilang (Adam 2010: 401). Belakangan, hampir semua wilayah, termasuk Kota Ambon, memiliki regulasi yang mengakui eksistensi ‘negeri’, yaitu sebuah kampung yang memiliki batas teritorial yang ditentukan oleh identitas keturunan, dan anggota yang memiliki otoritas untuk memerintah, ialah mereka yang merupakan keturunan dari penguasa sebelumnya. Konsekuensinya, perkampungan mendapat tingkat otonomi yang lebih tinggi, mirip seperti kondisi sebelum kemerdekaan (Adam 2010: 404–405).

PENUTUP

Berdasarkan paparan di muka, teori identitas sosial belum cukup menjelaskan relasi-relasi antarkelompok agama di Maluku pada masa kini yang telah jauh berubah dibandingkan pada masa-masa sebelumnya. Konsep yang dibangun oleh teori ini bahwa identitas sosial dipahami sebagai suatu afiliasi terhadap kelompok yang menjadi referensi, perlu dipertanyakan. Pada kenyataannya, identitas sosial tidak pernah bersifat beku dan

konstan. Akibatnya, batas-batas sosial dibentuk melalui kombinasi banyak elemen yang selalu dapat berubah. Keanggotaan dalam kolektivitas secara sosial dikonstruksi dan didasarkan pada interaksi sosial yang terus-menerus dan memungkinkan untuk berbagi unsur-unsur yang sama (Eisenstadt dan Giessen 1995: 97).

Proposisi Tajfel and Turner (1986: 7) yang menyebutkan bahwa identitas sosial mendorong pada terciptanya favoritisme kelompok, dan sikap bermusuhan dengan kelompok lain, mendapatkan kritik dari Huddy (2001: 131). Menurut Huddy, teori identitas sosial memandang identitas sosial sebagai suatu fenomena yang absolut. Ketika kelompok menjadi menonjol maka identitas kelompok akan menjadi identitas utama. Sebaliknya, ketika kelompok tidak menonjol maka identitas individu akan menjadi yang utama. Seperti teori Marxis, teori identitas sosial memandang bahwa dasar dari semua kelompok-kelompok manusia adalah pengakuan terhadap situasi yang eksploitatif (*a common plight*). Namun, berbeda dengan teori Marxist, teori ini menekankan proses psikologis yang menerjemahkan kategori-kategori sosial menjadi kelompok-kelompok manusia, dan penciptaan realitas psikologis dari realitas sosial (Hogg 1988 bdk.; Herring dkk. 1999).

Memang benar bahwa menurut teori identitas sosial, perilaku kelompok-kelompok agama menjelaskan bahwa identifikasi terhadap kelompok agama adalah salah satu determinan yang paling penting terhadap sikap politik di antara elite-elite politik dan agama (Jelen 1993: 178–179). Namun, Rubin dan Hewstone (2004: 823–830) mengkritik teori identitas sosial karena dianggap menekankan secara berlebihan favoritisme kelompok, tidak memperhatikan kecenderungan terhadap kelompok lain, dan ketidakmampuan dalam menjelaskan diskriminasi kelembagaan. Hasil penelitian Brewer (1999: 442) mengatakan bahwa favoritisme kelompok dan identifikasi sosial tidak berkorelasi secara langsung dengan persepsi terhadap diskriminasi dan perilaku melawan kelompok lain. Brewer berargumen bahwa keperluan untuk menyesuaikan nilai-nilai kelompok berkaitan dengan bentuk-bentuk superioritas moral, sensitivitas terhadap tantangan, dan proses-proses perbandingan sosial. Selain itu,

kekuatan politik dapat menjembatani identifikasi kelompok dengan penciptaan permusuhan melawan kelompok lain.

Jika orientasi negatif terhadap kelompok lain tidak sekuat elemen identitas kelompok, maka kategorisasi sosial tidak dapat menyebabkan seseorang mengaitkan dirinya dengan anggota-anggota kelompok yang menjadi referensinya. Oleh karena itu, budaya dapat menjadi salah satu cara di mana individu mendapatkan makna dan nilai kelompok, dan berkontribusi terhadap pembentukan identitas kelompok (Herring dkk. 1999). Sebuah identitas kolektif yang dipolitikasi terjadi ketika individu-individu memandang diri mereka sebagai anggota-anggota kelompok yang sadar diri di tengah perjuangan kekuasaan (Sears dkk. 2003: 421), dengan demikian favoritisme kelompok berkaitan dengan kolektivitas, tetapi tidak terkait dengan kebanggaan terhadap diri sendiri (*self-esteem*). Mobilisasi politik menjadikan identitas etnik lebih kuat dan menonjol, dan partisipasi dapat dilihat sebagai rasionalitas untuk mendapatkan hasil-hasil yang diharapkan atau sebagai alat untuk mencapai tujuan-tujuan yang bernilai (Klandermans 1984).

Pembentukan citra dalam pendefinisian kembali batas-batas kelompok, muncul karena batas-batas tersebut mendefinisikan identitas kolektif (Pitchford 2001: 48). Ketika penanda batas, seperti agama dan bahasa, tunduk pada penilaian negatif kelompok dominan, maka kelompok-kelompok yang tersubordinasi dapat mempengaruhi proses pendefinisian kembali makna dan identitas kelompok mereka dalam cara yang lebih positif (Pitchford 2001:48). Identifikasi diri terhadap kelompok (*the sosial self-identification*) terjadi ketika individu jatuh pada salah satu bagian dari konsepsi diri (*self-conception*) yang terpisah, yakni identitas sosial yang berasal dari keanggotaan di dalam kategori-kategori kelompok (Abram dan Hogg 1990: 22).

Jika kita melihat polarisasi, kompetisi, dan konflik kekerasan antarkelompok etnik atau agama dalam perspektif teori identitas sosial, maka sekolah-sekolah agama dan etnisitas adalah sumber konflik yang harus dihilangkan representasinya dalam hubungan antarkelompok. Namun, diskursus teoretis tentang identitas sosial

seringkali gagal menjelaskan mengapa individu melakukan tindakan-tindakan tertentu atau mengeluarkan pernyataan-pernyataan tertentu (Martin 1995: 5). Jenkins (1996: 6) menjelaskan bahwa identifikasi sosial dan perilaku seseorang seolah-olah berkaitan. Namun, menurutnya, sistem klasifikasi tentang diri dan orang lain adalah sesuatu yang bersifat multidimensional dan tampaknya tidak selalu konsisten. Merujuk pada Brubaker dkk. (2004: 31–36), Jenkins (1996: 9) mengatakan bahwa keanggotaan terhadap kelompok dan identitas sosial mungkin memiliki peran yang sangat penting, tetapi mereka tidak bersifat deterministik karena perilaku individu adalah cukup rumit dan berhubungan dengan pandangan terhadap dunia sosial, habitus, dan pengetahuan yang dimilikinya.

PUSTAKA ACUAN:

Buku

- Abrams, D., & Hogg, M.A. 1990. *Social Identification: A Social Psychology of Intergroup Relation and Group Processes*. London and New York: Routledge.
- Aritonang, J.S., & Steenbrink, K. 2008. *A History of Christianity in Indonesia*. Leiden and Boston: Brill.
- Azra, A. 2008. "Religious Pluralism in Indonesia". In: A. Azra & W. Hudson (Eds.), *Islam beyond conflict: Indonesia Islam and Western Political Theory* (pp. 113–122). Burlington, TV: Ashagate Publishing Company.
- Badan Pusat Statistik Kota Ambon (BPS Kota Ambon). 2011. *Kota Ambon dalam Angka 2010*. Ambon: BPS Kota Ambon.
- Bartels, D. 2003a. "Your God is no Longer Mine: Moslem-Christian Fratricide in the Central Moluccas (Indonesia) After a Half-millennium of Tolerant Co-existence and Ethnic Unity". In: S. Pannell (Ed.), *A State of Emergency: Violence, Society and the State in Eastern Indonesia* (pp. 128–153). Darwin: Northern Territory University Press.
- Barth, F. 1969. *Ethnic Groups and Boundaries*. Boston, MA: Little, Brown and Co.
- Böhm, C.J. 2006. *Brief Chronicle of the Unrest in the Moluccas 1999–2006*. Ambon: Crisis Centre of Diocese of Amboina.
- Braithwaite, J., & Dunn, L. 2010. Maluku and North Maluku. In: J. Braithwaite, V. Braithwaite, M. Cookson & L. Dunn (Eds.), *Anomie and Violence Non-truth and Reconciliation in Indonesian Peace Building* (pp. 147–242). Canberra: ANU Press.
- Chauvel, R. 1990. *Nationalists, Soldiers and Separatists: The Ambonese Islands from Colonialism to Revolt, 1880–1950*. Leiden: KITLV Press.
- Coser, L.A. 1956. *The Functions of Social Conflict*. Glencoe, Illinois: Free Press.
- Cooley, F.L. 1962. *Ambonese Adat: A General Description*. Cultural Report Series 10. New Heaven: Yale University Press.
- Durkheim, E. 1893/1933. *The Division of Labour in Society* (G. Simpson, Trans.). New York: Macmillan.
- Eisenstadt, S.N., & Giessen, B. 1995. *Power, Trust, and Meaning: Essays on Sociological Theory and Analysis*. Chicago: University of Chicago Press.
- Gijsberts, M., Hagendoorn, L., & Scheepers, P. (Eds.). 2004. *Nationalism and Exclusion of Migrants: Cross National Comparisons*. Burlington, USA: ASHAGATE.
- Leirissa, R.Z., Manusama, Z. J., Lopian, A. B., & Abdurachman, P.R. 1982. *Maluku Tengah di Masa Lampau: Gambaran Sekilas Lewat Abad Sembilan Belas*. Jakarta: Arsip Nasional Republik Indonesia.
- Malasevic, S. 2006. *Identity as Ideology: Understanding Ethnicity and Nationalism*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Merton, R.K. 1957. *Social Theory and Social Structure*. Greencoe: Free Press.
- Nanulaitta, L. O. 1966. *Timbulnja Militerisme Ambon: Sebagai Suatu Persoalan Politik, Social-Ekonomis*. Djakarta: Bhratara.
- Nurhasim, M., & Ratnawati, T. 2005. Bab III Kapasitas negara dan masyarakat dalam resolusi konflik di Ambon. In: S. Rozi (Ed.), *Hubungan Negara dan Masyarakat dalam Resolusi Konflik di Indonesia* (pp. 93–156). Jakarta: LIPI Press.
- Parsons, T. 1951. *The Social system*, New York: Routledge & Kegan Paul.
- Pariela, T.D. 2007. "Political Process, Public Policy, and Peace Building Process: Case of Ambon City, Maluku". In: K. Matsui (Ed.), *Regional Development Policy and Direct Local-head Election in Democratizing East Indonesia* (pp. 101–124). Chiba: Institute of Developing Economies, Japan External Trade Organization (IDE-JETRO).
- Pires, T. 1944. *The Suma Oriental: An Account of the East, from the Red Sea to Japan, Written in Malacca and India in 1512–1515* (A. Cortesao, Trans.). London: Hakluyt Society.
- Ricklefs, M.C. 1981. *A history of Modern Indonesia*. London: Mcmillan.

- Ricklefs, M.C. 2008. *Sejarah Indonesia Modern 1200-2004* (terjemahan S. Wahono, Trans.). Jakarta: Serambi.
- Sidel, J.T. 2008. The manifold meanings of displacement: Exploring inter-religious violence 1998-2001. In: E. -L. E. Hedman (Ed.), *Conflict, violence, and displacement in Indonesia*. Publication Studies in Southeast Asia No. 45 (pp. 29-60). Ithaca, New York: Cornell Southeast Asia Program.
- Steenbrink, K. 2007. *Catholics in Indonesia, 1808-1942: A documented history. Vol. 2 the spectacular growth of a self-confident minority*. Leiden: KITLV Press.
- Sterkens, C. J. A., & Hadiwitanto, H. 2009. "From Social to Religious Conflict in Ambon, an Analysis of the Origin of Religious Inspired Violence". In: C. Sterkens, M. Machasin, & F. Wijzen F. (Eds.). *Religion, Civil Society and Conflict in Indonesia*. Nijmegen Studies in Development and Cultural Change 45 (pp. 59-86). Münster/Berlin/Wien/London: Lit Verlag.
- Subair, S.A., & Rumra, M. Y. 2008. *Segregasi Pemukiman Berdasar Agama: Solusi atau Ancaman? Pendekatan Sosiologis Filosofis atas Interaksi Sosial Antara Orang Islam dan Orang Kristen Pasca Konflik 1999-2004 di Kota Ambon*. Yogyakarta: Graha Guru.
- Sumner, W.G. 1906/1959. *Folkways, a Study of the Sociological Importance of Usages, Manners, Customs, Mores, and Morals*. New York: The New American Library.
- Tajfel, H. 1978a. "Inter Individual Behaviour and Intergroup Behaviour". In: H. Tajfel (Ed.), *Differentiation Between Social Groups: Studies in the Social Psychology of Intergroup Relations* (pp. 27-60). London, New York, San Francisco: European Association of Experimental Social Psychology & Academic Press.
- Tajfel, H. 1978b. Social Categorization, Social Identity and Social Comparison. In: H. Tajfel (Ed.), *Differentiation between social groups: Studies in the social psychology of intergroup relations* (pp. 61-76). London, New York, San Francisco: European Association of Experimental Social Psychology and Academic Press.
- Tajfel, H., & Turner, J. 1986. An integrative theory of intergroup conflict. In: W. G. Austin & S. Worchel (Eds.), *The Social Psychology of Intergroup Relations* (pp. 149-178). Monterey, CA: Brooks/Cole.
- Tomagola, T.A. 2007. *Format Ulang Birokrasi Kota Ambon*. Makassar: Ininnawa.
- Turner, J.C. 1978. Social comparison and social recognition: Two complementary process of identification. In: H. Tajfel (Ed.), *Differentiation between social groups: Studies in the social psychology of Intergroup relations* (pp. 251-266). London, New York, San Francisco: European Association of Experimental Social Psychology and Academic Press.
- Turner, J.C. 1981. "The Experimental Social Psychology of Intergroup Behaviour". In: J. C. Turner & H. Giles (Eds.), *Intergroup Behaviour* (pp. 66-101). Oxford: Blackwell.
- Turner, J.C., Hogg, M.A., Oakes, P.J., Reicher, S.D., & Wetherell, M. 1987. *Rediscovering the social group: A Self-categorization Theory*. New York: Blackwell.
- Van Fraassen, C. 1983. "Historical Introduction". In Katrien Polman (ed.), *The Central Moluccas: An Annotated Bibliography*. Bibliographical series 12 (pp. 1-60). Dordrecht: Foris Publication Holland.
- Van Klinken, G. 2005. "New Actors, New Identities: Post-Suharto Ethnic Violence in Indonesia". In D. F. Anwar, H. Bouvier, G. Smith & R. Toll (Eds.), *Violent Internal Conflicts in Asia Pacific* (pp. 79-100). Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, LIPI, Lasema-CNRS, & KITLV.
- Van Klinken, G. 2006. "The Maluku Wars: Communal Contenders in a Failing State". In: C. A. Coppel (Ed.), *Conflict in Indonesia: Analysis, Representation, Resolution* (pp. 129-143). London: Routledge.
- Yanuarti, S., Marieta, J. R., & Tryatmoko, M.W. 2005. *Konflik di Maluku dan Maluku Utara: Strategi Penyelesaian Konflik Jangka Panjang*. Jakarta: The Indonesian Institute of Sciences.

Jurnal/Majalah

- Adam, J. 2008. "Forced Migration, Adat, and a Purified Present in Ambon Indonesia". *Ethnology*, 47 (4), 227-238.
- Adam, J. 2010. "Post-conflict Ambon: Forced Migration and the Ethno-territorial Effects of Customary Tenure". *Development and Change*, 41(3), 401-419.
- Bertrand, J. 2002. "Religious Violence in Indonesia's Moluccan Islands". *Pacific Affairs*, 75 (1), 57-85.
- Brewer, M.B. 1999. "The Psychology of Prejudice: In-group Love or Out-group Hate"? *Journal of Social Issues*, 55 (3), 429-444.
- Brewer, M.B. 2001. "The Many Faces of Social Identity: Implications for Political Psychology". *Political Psychology*, 22 (1), 115-125.

- Brubaker, R., Loveman, M., & Stamatov, P. 2004. "Ethnicity as Cognition". *Theory and Society*, 33, 1–34.
- Chauvel, R. 1980. "Ambon's Other Half: Some Preliminary Observations on Ambonese Moslem Society and History". *Review of Indonesia and Malayan Affairs*, 14 (1), 40–80.
- Festinger, L. 1954. "A Theory of Social Comparison Processes". *Human Relations*, 7 (2), 117–140.
- Greene, S. (1999). "Understanding Party Identification: A Social Identity Approach". *Political Psychology*, 20 (2), 393–403.
- Herring, M., Jankowski, T. B., & Brown, R. E. 1999. "Pro-Black Doesn't Mean Anti-White: The Structure of African-American Group Identity". *The Journal of Politics*, 61 (2), 363–386.
- Huddy, L. 2001. "From Social to Political Identity: A Critical Examination of Social Identity Theory". *Political Psychology*, 22 (1), 127–156.
- Huwaë, S. 1995. "Divided Opinions About Adat Pela: A Study of Pela Tamilou-Sirisori-Hutumuri". *Cakalele*, 6, 77–92.
- Klandermans, B. 1984. "Mobilization and Participation: Social-psychological Expansions of Resource Mobilization Theory". *American Sociological Review*, 49 (5), 583–600.
- Lowry, C., & Littlejohn, S. 2006. "Dialogue and the Discourse of Peace Building in Maluku, Indonesia". *Conflict Resolution Quarterly*, 23 (4), 409–426.
- Martin, D.C. 1995. "The Choices of Identity". *Social Identities*, 1, 5–20.
- Pitchford, S.R. 2001. "Image-Making Movements: Welsh Nationalism and Stereotype Transformation". *Sociological Perspectives*, 44 (1), 45–65.
- Rubin, M., & Hewstone, M. 2004. "Social Identity, System Justification, and Social Dominance: Commentary on Reicher, Jost et al., and Sidanius et al". *Political Psychology*, 25 (6), 823–844.
- Sears, D.O., Mingying F., Henry, P. J., & Bui, K. 2003. "The Origins and Persistence of Ethnic Identity Among the New Immigrant Groups". *Social Psychology Quarterly*, 66 (4), 419–437.
- Tajfel, H. 1970. "Experiments in Intergroup Discrimination". *Scientific American Journal*, 23, 96–102.
- Van Klinken, G. 2001. "The Maluku Wars: Bringing Society Back". *Indonesia*, 71, 1–26.
- Disertasi**
- Bartels, D. 1978. *Guarding the Invisible Mountain: Intervillage Alliances, Religious Syncretism and Ethnic Identity Among Ambonese Christians and Moslems in the Moluccas*. Ph.D. thesis in the Cornell University. Ann Arbor Michigan: University Microfilms International.
- Iwamony, R. 2010. *The Reconciliatory Potential of the Pela in the Moluccas: The Role of the GPM in this Transformation Process*. Doctoral Dissertation, Vrije University of Amsterdam.
- Widjojo, M.S. 2007. *Cross-Cultural Alliance-making and Local Resistance in Maluku During the Revolt of Prince Nuku, c. 1780–1810*. Doctoral dissertation, University of Leiden.
- Website**
- Bartels, D. 2003b, December. *The Evolution of God in the Spice Islands: The Converging and Diverging of Protestant Christianity and Islam in the Colonial and Post-colonial Periods*. Paper presented at the Symposium Christianity in Indonesia, Frankfurt, Germany. Retrieved November 10, 2010 from <http://www.nunusaku.com/pdfs/evolution.pdf>.
- Tomsa, D. 2009. *Local Elections and Party Politics in a Post-conflict Area: The Pilkada in Maluku* (Indonesian studies working paper No. 8, March 2009). Retrieved April 18, 2013 from http://eprints.utas.edu.au/8722/1/USYD-IS_Tomsa_Maluku.pdf.
- Varshney, A., Panggabean, R., & Tadjoeddin, M. Z. 2004. *Patterns of Collective Violence in Indonesia 1990-2003* (UNSFIR Working paper No. 04/03. Jakarta: United Nations Support Facility for Indonesian Recovery (UNSFIR). Retrieved April 10, 2010 from http://www.conflictrecovery.org/bin/Patterns_of_collective_violence_July04.pdf.
- Laporan:**
- International Crisis Group (ICG). 2000. *Indonesia: Overcoming Murder and Chaos in Maluku* (ICG Asia Reports No. 10/2000). Jakarta/Brussels: ICG.
- International Crisis Group (ICG). 2011. *Indonesia: Trouble Again in Ambon* (ICG Asia briefing No. 128/2011). Jakarta/Brussels: ICG.

LAMPIRAN 1.
PULAU AMBON DAN KEPULAUAN LEASE



Sumber: [http://en.wikipedia.org/wiki/File:Ambon_and_Lease_Islands_\(Uliasers\)_en.png](http://en.wikipedia.org/wiki/File:Ambon_and_Lease_Islands_(Uliasers)_en.png)

PERILAKU POLITIK PRAGMATIS DALAM KEHIDUPAN POLITIK KONTEMPORER: KAJIAN ATAS MENYURUTNYA PERAN IDEOLOGI POLITIK DI ERA REFORMASI

Firman Noor

Peneliti pada Pusat Penelitian Politik - Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia (P2P-LIPI)

Email: firman.noor@yahoo.co.id.

Diterima: 3-1-2014

Direvisi: 28-1-2014

Disetujui: 3-2-2014

ABSTRACT

This paper examines the fading of political ideology both as a people's reference and party's guidance in making strategy and conducting political behavior in contemporary Indonesia politics. Some current important political moments such as election, presidential election, the making of coalition, government's behavior or local election indicate the emergence of pragmatism influencing those processes and results, which replace the role of political ideology. This phenomenon is also indicated by the present of new approach in understanding the behaviour of political parties that no longer implements political ideology as the foundation. Such approach underscores pragmatism as an influential factor that moves political ideology in guiding political activities of most parties in Indonesia.

Keywords: *Ideology, pragmatism, culture, politics, behavior*

ABSTRAK

Tulisan ini membahas tentang menurunnya peran ideologi politik sebagai landasan yang sepatutnya dirujuk oleh masyarakat dan partai politik dalam kehidupan berpolitik, baik dalam soal menyusun strategi maupun berperilaku. Beberapa momen politik penting, seperti pemilihan legislatif, pemilihan presiden, pembentukan koalisi, perilaku pemerintah maupun pilkada saat ini semakin menunjukkan geliat pengaruh pragmatisme, yang semakin meminggirkan ideologi politik. Fenomena semakin tidak relevannya kacamata ideologis dalam melihat dan memaknai keberadaan partai politik, berikut perilakunya juga mengindikasikan ketersingkirannya itu. Kenyataan menunjukkan bahwa aktivitas di kebanyakan partai politik dewasa ini lebih ditentukan oleh kepentingan pragmatis semata.

Kata kunci: *Ideologi, pragmatisme, budaya, politik, perilaku*

PENDAHULUAN

“*The end of ideology*”, demikianlah simpulan Fukuyama (1992) lebih dari dua dekade lalu atas perkembangan masyarakat dunia dewasa ini. Apa yang dimaksud oleh Fukuyama jelas bukanlah eksistensi ideologi telah berakhir, melainkan berakhirnya tantangan ideologis bagi demokrasi liberal dan kapitalisme pascaruntuhnya benteng diktatorial dan komunisme di Uni Soviet. Bagi Fukuyama, kejatuhan komunisme telah memantapkan posisi demokrasi liberal sebagai ideologi dominan yang menjadi semacam episentrum ideologis tanpa lawan yang berarti, sebagai ujung dari perjalanan sejarah manusia (*the end of history*).

Konsep “telah berakhirnya ideologi” di Indonesia dapat diterapkan dalam konteks terbatas. Masyarakat tidak lagi menempatkan ideologi

sebagai acuan manakala melakukan ritual politik saat masuk dalam bilik-bilik suara, juga saat melakukan kampanye untuk mendapatkan suara. Mereka cenderung terlihat menjadi lebih pragmatis dalam berpolitik. Kehadiran sikap pragmatis tersebut pada akhirnya cukup mengesampingkan perhitungan-perhitungan yang lebih normatif, termasuk di dalamnya perhitungan atas dasar norma kebudayaan, kepercayaan atau aliran politik yang kemudian kerap juga disebut sebagai ideologi politik. Dengan demikian, ideologi politik tampak tidak lagi menjadi elemen yang cukup kuat untuk menjadi rujukan perilaku politik baik partai politik maupun masyarakat kebanyakan.

Studi yang dilakukan oleh Mujani dan Liddle (2010), misalnya, mengindikasikan beberapa faktor yang menentukan perilaku pemilih yang

terjadi dalam tiga kali pemilu terakhir. Menurut mereka figuritas dan rasa kedekatan dengan partai tertentu merupakan faktor-faktor yang menentukan perilaku memilih pada Pemilu 1999 dan 2004. Studi mereka menyimpulkan bahwa pada Pemilu 2009 pemilih lebih dipengaruhi oleh media dan kapabilitas kandidat. Mereka mengatakan: “*voters were influenced in addition by the media campaigns of parties and presidential candidates, by their perceptions of the state of the national economy and by their evaluations of governmental performance*” (Mujani dan Liddle 2010: 97).

Studi dari dua orang ahli politik Indonesia tersebut—yang secara kontinum sejak awal reformasi memotret perilaku politik masyarakat dalam pemilu—mengukuhkan pandangan yang melihat bahwa politik aliran atau ideologi politik memainkan peran terbatas dalam menentukan perilaku politik. Masyarakat saat ini semakin melihat hal-hal di luar itu, termasuk lebih melihat pilihan-pilihan kebijakan dan performa pemerintah dalam menjatuhkan pilihan politiknya. Sehubungan dengan hal itu, tulisan ini berupaya menganalisis penurunan peran ideologi politik dalam kehidupan politik saat ini. Penulis tidak bermaksud menyatakan bahwa peran ideologi politik itu sudah tidak ada sama sekali, namun secara umum perannya sudah semakin rendah dan digantikan oleh hal lain yang bersifat pragmatis.

Sehubungan dengan alasan tersebut, tulisan ini menjajaki dua persoalan. *Pertama*, mengkaji pergeseran tipologisasi partai, dari yang semula sarat bernuansakan politik aliran terutama sejak tahun 1955 hingga 1965, menuju kondisi kekinian yang semakin menunjukkan adanya “pola campuran” antara aliran dan non-aliran, yang belakangan bahkan terlihat semakin oportunistik.

Kedua, mengkaji beberapa kasus dalam momen-momen politik penting, seperti pemilihan legislatif, pemilihan presiden, pembentukan koalisi, hingga pemilihan kepala daerah (pilkada), termasuk fenomena terbaru yakni munculnya politik dinasti di dalamnya. Tujuannya untuk memperlihatkan beberapa hal lain yang tampak menjadi lebih penting dalam menentukan perilaku atau pilihan-pilihan politik daripada ideologi politik. Pembahasan bagian kedua ini ditujukan

untuk memperlihatkan perilaku memilih, baik masyarakat maupun elite atau partai politik, dalam kehidupan politik kontemporer.

DARI POLITIK ALIRAN MENUJU POLITIK KARTEL: PENJAJAKAN TIPOLOGISASI PARTAI

Studi budaya politik dalam ilmu politik diawali dengan munculnya pendekatan baru, yakni pendekatan tingkah laku (*behavioural approach*). Embrio pendekatan ini telah ada menjelang perang dunia kedua dan makin menguat pada tahun 1960-an. Pendekatan ini mengganti unit analisis ilmu politik dari yang berorientasi lembaga-lembaga formal dan juga dalam batas tertentu lembaga informal, menjadi individu atau aktor (Apter 1985: 330). Asumsi dasarnya ialah bahwa individu atau aktor politik adalah elemen yang sesungguhnya menentukan kondisi atau kualitas kehidupan politik, daripada lembaga-lembaga politik. Dalam sebuah negara yang memiliki lembaga-lembaga politik yang sama dapat saja menghasilkan situasi dan produk politik yang berbeda karena perilaku aktor politiknya berbeda.

Mengingat bahwa unit analisis dalam pendekatan tingkah laku adalah individu, pendekatan ini menyadari bahwa hal yang menentukan perilaku politik individu demikian kompleks, seperti status sosial, ekonomi, budaya, atau tingkat pendidikan individu tersebut. Kesadaran ini membangkitkan perhatian pada sebuah cara pandang yang lebih multidisipliner sehingga muncullah kemudian kajian-kajian turunan yang demikian penting, seperti ekonomi politik, psikologi politik, sosiologi politik, termasuk pula budaya politik. Bahkan kemudian, pendekatan tingkah laku tidak ragu menggunakan ilmu statistik dalam memotret perilaku politik masyarakat.

Dalam nuansa keilmuan seperti inilah kajian mengenai budaya politik menjadi berkembang, menghasilkan varian dan memunculkan banyak teori bernuansakan budaya politik. Hal ini termasuk studi Almond dan Verba berjudul *The Civic Culture* (1963), yang menjadi salah satu kajian klasik yang menggunakan pendekatan perilaku dan secara khusus mengkaji budaya politik di beberapa negara.

Perlu disampaikan di sini bahwa yang dimaksud sebagai budaya politik adalah seperangkat norma dasar yang dipandang sebagai sebuah kewajiban, dan menjadi pegangan dalam kehidupan berpolitik. Budaya politik merupakan bagian dari budaya itu sendiri, yang secara umum berarti kumpulan pengetahuan yang membentuk pola ciri tingkah laku kemasyarakatan, yang pada akhirnya menjadi kunci atas perilaku individu (Plano dkk.: 53–54). Beberapa pakar ilmu politik mengartikan budaya politik dalam sebuah definisi yang ringkas dan padat, yakni orientasi atau seperangkat cara berfikir sekelompok warga negara terhadap politik dan pemerintahan (Almond 1997: 41; Ranney 1993: 65). Adapun ideologi adalah seperangkat keyakinan yang dipengaruhi oleh budaya politik dan kemudian kerap memberikan pengaruh terhadap tuntunan berpikir dan berperilaku oleh sekelompok orang, partai atau negara dalam menganalisis sebuah fenomena politik dan menuntun penganutnya menuju sesuatu yang dianggap ideal. Adapun perilaku politik mengacu pada sebuah pola tingkah laku aktor-aktor politik baik yang didasari oleh budaya, ideologi, seperangkat norma maupun kepentingan politik dalam sebuah sistem politik.

Terkait dengan inti dari budaya politik pada akhirnya terkait dengan norma dan nilai-nilai dasar yang dijadikan pegangan aktivitas berpolitik, salah satu kajian yang cukup relevan dalam ranah budaya politik ini adalah kajian mengenai politik aliran. Kajian politik aliran memiliki asumsi dasar kuatnya pengaruh ideologi politik dalam menentukan perilaku politik seseorang termasuk perilaku memilih. Pembahasan politik aliran tidak dapat dilepaskan dalam sebuah batasan, yakni keyakinan dan tingkah laku politik yang dibentuk oleh latar belakang keyakinan ideologi maupun landasan primordial tertentu. Pandangan ini kerap melihat sektarianisme sebagai sesuatu yang “*given*” dan terkait dengan persoalan hegemonik, yakni sebagai sesuatu yang memengaruhi alam bawah sadar dan pada gilirannya turut menentukan preferensi politik.

Dalam konteks ke-Indonesiaan, politik aliran yang berintikan ideologi politik itu kerap dikaitkan dengan sebuah komunitas besar tertentu yang mencakup banyak kalangan. Meski belakangan diyakini bahwa sektarianisme ini bersifat kon-

tekstual dan terikat oleh perkembangan zaman, namun secara umum tetap dipercaya oleh para penganutnya bahwa keberadaannya merupakan sesuatu yang relatif mengikat dan cenderung bersifat konstan. Atas dasar itulah paradigma sektarianisme kerap dipakai untuk menganalisis sebuah pemikiran atau perilaku politik kalangan tertentu hingga masa kini. Tidak mengherankan jika dalam beberapa episode politik di tanah air kajian semacam ini selalu hadir.

Demokrasi Liberal hingga Orde Baru

Pada masa awal kemerdekaan hingga Orde Baru, salah satu karya besar yang berpengaruh, dalam kajian politik aliran adalah kajian Clifford Geertz dalam *magnum opus* nya *the Religion of Java* (Geertz 1960). Geertz membagi tipologi aliran dalam masyarakat Jawa yang mencerminkan ideologi politik mereka menjadi tiga, yakni santri, priyayi, dan *abangan*.

Menurut Geertz (1960) mereka yang cenderung masuk dalam kebudayaan santri berorientasi pada partai-partai Islam, seperti Majelis Syuro Muslimin Indonesia (Masyumi), Partai Sarekat Islam Indonesia (PSII), atau Partai Nahdatul Ulama (PNU). Adapun mereka yang berorientasi priyayi mempunyai kecenderungan kuat untuk memilih partai-partai nonagama yang kental bernuansa kejawaan dan “berbudaya tinggi”, seperti Partai Nasional Indonesia (PNI). Adapun mereka yang termasuk dalam kategori *abangan* (merah) akan memiliki orientasi kepada partai nonagama dan berkarakter populis, seperti Persatuan Rakyat Marhaen Indonesia (Permai), yang sangat menolak peran Agama Islam dalam segenap aspek kehidupan. Akibat pandangan ini, kaum *abangan* kerap juga terhubung atau bersimpati dengan gerakan komunis.

Teori ini dipandang mampu mengungkap tabir perilaku politik masyarakat. Belakangan skisma atau pembelahan politik model Geertz ini banyak menuai kritik. Salah satunya adalah karena dianggap mencampurkan sesuatu yang terlahir (*primordial*) dan yang tercapai atas bentukan sosiologis (*achievement*).

Hampir bersamaan dengan studi Geertz, Jay (1963) juga mengembangkan kajian mengenai budaya politik. Di sini dia melakukan pembela-

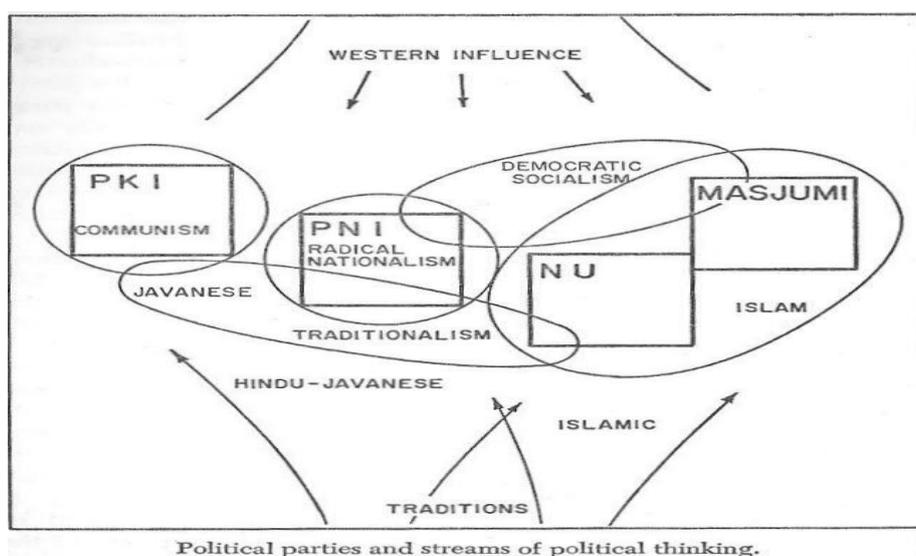
han kultur politik menjadi dua kelompok, yakni “ortodoksi” (santri) dan “sinkretis” (abangan). Kalangan ortodoksi merupakan kalangan yang berpegang teguh pada ajaran-ajaran agama Islam, sedangkan sinkretisme adalah mereka yang memadukan antara ajaran-ajaran Hindu-Budha dan Islam. Jay meyakini bahwa perkembangan politik Indonesia tak lain merupakan arena pertarungan antara kedua kelompok itu. Pertarungan dan konflik internal di dalam tubuh Sarekat Islam (SI), misalnya, dilukiskan oleh Jay sebagai pertarungan antara dua kelompok itu, yang tercermin antara SI-Putih dan SI-Merah. Dalam berbagai variasinya kemudian terus berlangsung hingga Republik Indonesia ini berdiri.

Feith dan Castles (1970), beberapa tahun kemudian melanjutkan studi sejenis, namun dengan pendekatan yang lebih komprehensif, karena mengadopsi pengaruh norma-norma politik dari luar Indonesia, termasuk Barat. Mereka kemudian membagi aliran politik Indonesia menjadi lima, yakni nasionalis radikal/*radical nationalism* (PNI), tradisional Jawa/*Javanese traditionalism*, komunisme/*communism* (Partai Komunis Indonesia/PKI), Islam (Masyumi dan PNU), dan sosialisme demokrat/*democratic socialism* (Partai Sosialis Indonesia/PSI). Kelima aliran itu dipengaruhi oleh norma-norma yang ada baik yang berasal asli dari Indonesia (yakni budaya Hindu-Jawa dan Islam) maupun yang diadopsi dari Barat (lihat Gambar 1).

Kajian Feith dan Castles ini mengindikasikan fenomena politik aliran yang demikian mendominasi dan mewarnai hampir semua aspek kehidupan politik saat itu. Hidup matinya partai politik sedikit banyak ditentukan oleh ideologi yang dianutnya. Pembubaran Masyumi dan PSI di tahun 1960, misalnya, menjadi bukti bagaimana kerasnya pertarungan ideologi yang ada. Nuan-sa ideologis juga terlihat kental dengan adanya perdebatan mengenai landasan negara di Badan Konstituante antara partai-partai yang setuju negara berlandaskan nilai-nilai Islam (tergabung dalam Faksi Islam) dan negara berdasarkan Pancasila.

Di masa Orde Baru, kajian mengenai politik aliran tampak mulai menurun, sejalan dengan proyek deideologisasi dan deparpolisasi yang dilakukan oleh Orde Baru atas dasar paradigma *developmentalism*. Asumsi yang dibangun oleh Rezim Soeharto itu adalah, dibutuhkan akselerasi ekonomi sebagai jawaban atas kemunduran kehidupan bangsa. Adapun kunci sukses untuk melakukan akselerasi itu adalah menciptakan sebuah stabilitas politik. Sayangnya, stabilitas politik itu diterjemahkan bukan sebagai sebuah pemantapan sistem politik demokrasi, namun justru mengarah pada penguatan sistem politik otoriter.

Dalam pemaknaan stabilitas politik seperti itulah diterapkan seperangkat paket penataan politik, termasuk di dalamnya penyederhanaan



Sumber: Feith dan Castles (1970: 14).

Gambar 1. Kategorisasi Partai Menurut Feith dan Castles

partai, konsep massa mengambang (*floating mass*), deparpolisasi (fusi parpol), ideologisasi, dan penetapan asas tunggal. Dampaknya adalah partai secara ideologis dapat eksis, namun tanpa jatidiri. Pasca 1985, saat asas tunggal dikukuhkan, jati diri ideologi partai-partai punah.

Era Reformasi

Di era Reformasi, liberalisasi politik membawa situasi baru yang lebih kondusif bagi eksperimentasi ideologi dalam ranah politik. Di awal Reformasi, eksperimentasi ideologi dicoba untuk dibangkitkan kembali. Dengan membawa romantisme ideologi politik atau politik aliran *ala* demokrasi liberal muncullah beberapa partai yang mencoba mengaitkan diri dengan partai-partai besar dari masa lampau, dan menggunakan basis politik ideologis sebagai modal politiknya. Dalam ranah PNI, misalnya, muncul parta-partai seperti PNI Masa Marhaen, PNI-Supeni, Partai Demokrasi Indonesia (PDI), dan Partai Demokrasi Indonesia Perjuangan (PDIP). Sebagai “kelanjutan” Masyumi hadir misalnya Partai Bulan Bintang (PBB), dan Partai Politik Islam Masyumi (PPI Masyumi). Adapun dari kelompok NU muncul Partai Kebangkitan Bangsa (PKB), Partai Kebangkitan Umat (PKU), Partai Nahdatul Umat (PNU), dan Partai Solidaritas Uni Nasional Indonesia (PSUNI). Partai-partai tersebut menggunakan simbol-simbol yang mirip atau hampir mirip dengan partai pendahulunya.

Banyak kalangan dengan berbasiskan ideologi atau budaya politik yang kemudian menaruh perhatian pada tipologi partai-partai politik di era Reformasi. Di antara yang cukup menonjol adalah pembagian dari Dhakidae (1999: 1–40), yang membagi tipologi partai menjadi dua sumbu, yaitu (i) sumbu vertikal, yaitu partai yang beorientasi agama *versus* kebangsaan; dan (ii) sumbu horizontal yang terbagi antara kutub sosialisme *versus* pembangunanisme. Adanya sumbu horizontal ini untuk menunjukkan pengakuan akan adanya varian di masing-masing kelompok partai, baik atas dasar agama maupun kebangsaan. Di dalam kedua kelompok itu diasumsikan ada kelompok yang cenderung pro-sosialis dengan orientasi pemerataan dan dekat-dengan ide-ide kiri dan kerakyatan; dan kelompok yang cenderung

pro-pembangunanisme yang sepakat dengan ide percepatan ekonomi.

Pembagian Dhakidae meski tampak memodifikasi tipologi politik aliran terutama untuk menampung variasi yang ada di antara kalangan kebangsaan dan agama, sedikit banyak menunjukkan keyakinan akan masih kuatnya pengaruh ideologi di kebanyakan partai-partai utama yang ada. Pandangan ini tampak sejalan dengan kecenderungan opini banyak kalangan tentang bangkitnya kembali politik aliran, terutama dalam konteks elektoral, selepas Orde Baru. Tuntutan-tuntutan yang berkesan “sektarian” memang terbukti belakangan muncul pasca-pemilu.

Hampir sejalan dengan Dhakidae, Evans (2003) muncul dengan sebuah ide kategorisasi partai-partai berdasarkan nuansa ideologinya. Berbeda dengan Dhakidae, Evans (2003: 10) membagi kategori partai ke dalam dua sumbu utama, yaitu sumbu horizontal yang berintikan pembelahan atas dasar “kiri dan kanan”, namun bukan atas dasar sosialis versus kapitalis, melainkan antara partai berorientasi sekuler versus Islam. Adapun pada sumbu vertikal atau “atas-bawah”, menurut Evans adalah orientasi budaya politik, antara mereka yang cenderung elitis yang ditandai dengan sikap mereka yang berorientasi proses daripada mengidentifikasi diri pada pemimpin partai, dan menilai pemimpin mereka secara objektif terutama atas kebijakan yang mereka buat; dengan mereka yang dikategorikan sebagai populis, di mana pola hubungan yang terbangun antara partai terutama elite dengan masyarakat cenderung bernuansakan simbolik dan bersifat emosional bahkan mistis.

Terkait dengan sumbu horizontal, partai-partai nasionalis sekuler seperti PDIP berada pada posisi paling kiri, sementara partai-partai seperti PBB dan PPP masuk dalam kategori Islamis dan ditempatkan pada posisi paling kanan. Sementara di antara kedua kelompok partai ini terdapat partai lain yakni Golongan Karya, PKB, dan PAN. Dalam konteks sumbu vertikal, Golkar dan PAN dianggap lebih “rasional” sehingga diletakkan lebih ke atas. Sementara PDIP dan PKB dianggap lebih populis sehingga diletakkan agak ke bawah. Adapun PBB dan PPP diletakkan Evans di antara partai-partai itu. Tipologisasi yang memotret

partai-partai yang tumbuh dan berkembang dalam periode 1998–1999 menunjukkan sekali lagi keyakinan masih kuatnya peran ideologi politik dalam konstelasi politik nasional.

Dalam perspektif yang kurang lebih sama, Ufen (2005) juga membuat kategorisasi partai dengan titik berat pada ideologi politik. Meski demikian, Ufen memasukkan unsur “non-ideologis” dalam kategorisasi partai yang dibuatnya. Di sini ia memasukkan kategori kecenderungan orientasi politik dalam sumbu vertikal yang di belah antara mereka yang cenderung konservatif, atau anti-perubahan, bersifat lambat merespons perubahan, pro-elite dan cenderung memelihara *status-quo*, dengan mereka yang berkarakter reformis, yang pro-perubahan atau progresif. Hasilnya adalah Golkar dianggap paling konservatif di antara semua partai, disusul dengan PPP dan PBB, sedangkan PAN ditempatkan sebagai partai paling reformis.

Pada sumbu horizontal, pembelahan masih bersifat klasik, yaitu antara kelompok yang berorientasi sekuler dengan mereka yang berorientasi Islam. Namun, Ufen membagi lagi kelompok Islam ini antara kelompok yang cenderung Islamik (yaitu mereka yang menekankan substansi), dengan mereka yang Islamis (yang menekankan pendekatan formal). PKB masuk dalam kategori Islamik, sedangkan PBB dan Partai Keadilan (PK) masuk dalam kategori Islamis, adapun PAN dan PPP berada di antara keduanya.

Pembagian tipe-tipe partai yang dilakukan oleh Dhakidae, Evans dan Ufen tersebut di atas, belakangan memunculkan kontroversi, keberatan dan bahkan perbedaan dalam menempatkan beberapa partai pada posisi-posisi yang kontradiksi. Namun, terlepas dari hal-hal tersebut, ketiganya tampak sepakat bahwa ideologi politik memainkan peran yang penting dalam mengatur cara pandang dan perilaku partai. Dalam hal ini, kajian ketiganya atas partai-partai yang tumbuh di sekitar tahun 1998–1999 dan turut serta dalam Pemilu 1999, tampak masih meyakini adanya peran yang signifikan dari ideologi politik dalam kehidupan politik bangsa.

Politik Kartel dan “*The End of Ideology*”

Hasil kajian Ambardi (2009) tentang perilaku partai sejak awal reformasi hingga kini berujung pada sebuah kesimpulan yang mematahkan asumsi kuatnya peran ideologi politik. Alih-alih digerakkan oleh kepentingan ideologi, dalam menjalankan aksinya, partai-partai sesungguhnya lebih digerakkan oleh upaya untuk bertahan hidup dan kepentingan untuk terus berada dalam arus kekuasaan, dengan menggunakan cara-cara yang pragmatis, yang untuk itu bahkan rela melakukan “migrasi ideologi” atau perpindahan sikap ideologis sekalipun. Ambardi kemudian menyimpulkan fenomena itu sebagai kartel politik.

Sudut pandang Katz dan Mair (1994; 1996), serta Ambardi (2009: 28) menunjukkan lima karakter sistem kepartaian yang terkartelisasi, yaitu:

- 1) Ideologi sebagai sesuatu yang tidak penting dalam menentukan perilaku partai.
- 2) Partai-partai bersikap permisif atau serba boleh (*promiscuous*) dalam membentuk koalisi.
- 3) Oposisi cenderung menjadi tidak ada atau tidak dapat diidentifikasi karena bercampur-baur dengan pemerintah.
- 4) Hasil-hasil pemilu memberikan dampak minimal atau bahkan tidak memberikan dampak sama sekali terhadap perilaku partai-partai.
- 5) Partai-partai, baik yang ada dalam pemerintahan atau tidak, cenderung berafiliasi menjadi satu kelompok besar dalam menangani isu-isu kebijakan yang berkembang.

Ambardi beranggapan bahwa peran ideologi dalam kehidupan politik cenderung terhenti pada proses elektoral saja. Beberapa partai pada masa-masa menjelang pemilihan menunjukkan kecenderungan dan geliat pergerakan yang menjadikan ideologi sebagai patokan kebijakan dan manuver politiknya. Simbolisasi sebagai penerus partai dari masa lalu demikian ditonjolkan, namun nuansa ideologis terhenti seketika menjelang pembentukan kabinet. Kenyataannya, setelah Abdurrahman Wahid, yang disapa Gus Dur (dari PKB), menjabat sebagai presiden dan Megawati Soekarnoputri (dari PDIP) sebagai wakil presiden, maka seluruh partai besar dan menengah, bahkan

beberapa partai kecil, yang berasal dari lintas ideologi menjadi bagian dari anggotanya tanpa terkecuali.¹

Inilah yang kemudian disebut sebagai koalisi *turah* (*grand coalition*), yang bersifat lintas ideologi, dan menjadi ciri politik kartel. Kemudian terlihat bahwa agenda dan program partai-partai menjadi tersingkirkan, digantikan oleh “kepentingan dadakan yang kolektif” yang dikelola kemudian secara kolektif pula sebagai satu “kelompok besar”. Situasi ini jelas tidak dapat terjawab oleh pendekatan ideologis yang dikembangkan oleh para pakar politik sebelumnya.

Ambardi (2009) berpendapat bahwa penyebab ini semua terkait dengan upaya partai-partai untuk melanjutkan keberlangsungan hidup mereka, melalui rente dari segenap jabatan negara yang ada. Upaya pemenuhan kepentingan pragmatis itu kerap bersifat *trade off* dengan upaya pencapaian kepentingan ideologis. Artinya, karena partai secara *inheren* tidak mampu membiayai dirinya, maka upaya perburuan rente menjadi pilihan yang tidak terelakkan dan pada akhirnya lebih diutamakan daripada perjuangan ideologis. Ambardi secara jelas menyimpulkan:

“... *kepentingan finansial yang bersifat kolektif adalah alasan utama partai-partai untuk bertindak sebagai satu kelompok dan hanya mengabdikan pada kepentingan kelompok itu sendiri. Kepentingan kolektif ini menjadikan mereka melihat jabatan menteri dan jabatan ketua DPR sebagai gerbang utama untuk mendapatkan rente-bukan untuk mengusung kepentingan ideologis dan programatik ... Kebutuhan partai-partai akan rente- untuk kelangsungan hidup kolektif mereka- merupakan kepentingan bersama. Dengan demikian, kepentingan bersama ini **menyingkirkan komitmen ideologi** (huruf tebal dari penulis) dan agenda program mereka” (2009: 344–345)*

Kesimpulan Ambardi ini bersinergi dengan kenyataan pada tataran masyarakat yang semakin

pragmatis dalam berpolitik, sebagaimana yang telah disampaikan sebelumnya di awal tulisan melalui cuplikan pandangan Mujani dan Liddle. Sinergisitas antara perilaku partai dan masyarakat ini berujung pada kondisi yang tentu saja menyebabkan aspek-aspek ideologi politik menjadi cenderung terlihat semakin tidak menentukan lagi. Pembahasan di bawah ini menelaah aspek empiris melalui beberapa momen politik penting yang terjadi selama kurun waktu 14 tahun reformasi, mengenai tersingkirnya ideologi dalam kehidupan politik.

MENURUNNYA PERAN IDEOLOGI POLITIK: DARI VOLATILITAS HINGGA UTILITARIANISME

Di era Reformasi peran politik aliran atau ideologi politik sulit untuk dikatakan telah lenyap. Beberapa kasus menunjukkan bahwa ideologi politik memainkan peran yang signifikan dalam menuntun perilaku politik, baik dalam tingkat internal partai atau dalam hubungannya dengan konstituen.

Pembentukan beberapa partai di awal Reformasi, misalnya, tampak memunculkan kembali kenangan politik aliran tahun 1950-an. Beberapa partai didirikan oleh tokoh-tokoh yang masih terikat dengan partai-partai masa lalu. PBB misalnya dibentuk oleh Keluarga Bulan Bintang (KBB) yang merupakan perkumpulan eksponen Masyumi,² yang kemudian bersepakat mendirikan partai itu di tahun 1998 (Amir 2003: 59–67). Partai ini dipimpin oleh Yusril Ihza Mahendra yang kerap disebut sebagai “anak emas” Moh. Natsir, Ketua Umum Masyumi terlama di tahun 1950-an.

Begitu pula dengan keberadaan beberapa partai lain, seperti PNI-Supeni/PNI-Marhaenisme yang didirikan oleh Supeni dan mengklaim sebagai kelanjutan dari PNI yang didirikan oleh Bung Karno. PKB pun yang didirikan oleh anak dari mantan ketua Partai NU Wahid Hasyim dalam

1 Hampir seluruh tokoh utama partai masuk dalam Kabinet Persatuan Nasional, di antaranya, Jusuf Kalla/Memperindag (Golkar), Kwik Kian Gie/Menkoeku (PDIP), Hamzah Haz/Menkokesra (PPP), Bambang Sudibyo/Menkeu (PAN), Yusril Ihza Mahendra/Menhukdang (PBB), Nur Mahmudi Ismail/Menhut (PK), Ryaas Rasyid/Menegotda (PDK), termasuk yang belakangan membentuk partai sendiri seperti Wiranto/Menkopolkam dan Soesilo B. Yudhoyono/Mentamben.

2 Keluarga Bulan Bintang adalah wadah silaturahmi yang dibentuk oleh tokoh dan simpatisan Partai Masyumi setelah partai ini membubarkan diri di tahun 1960, di bawah ancaman Rezim Soekarno yang akan membubarkan partai itu jika tidak segera membubarkan diri. Masyumi memilih cara terhormat dengan membubarkan diri daripada dilecehkan dengan dibubarkan oleh penguasa saat itu.

batas-batas tertentu bersikeras menyatakan diri sebagai pelanjut sah dari perjuangan NU, yang berarti tidak menafikan kelanjutan perjuangan Partai NU. Komunikasi politik yang dikembangkan oleh partai-partai, dengan menggunakan idiom dan logika berpikir yang sarat dengan nilai-nilai politik seperti Islam modernis untuk PBB, Nasionalis Radikal untuk PNI-Supeni ataupun Islam tradisional untuk PKB, cukup terasa.

Kesan kentalnya nuansa ideologi politik juga muncul dengan terbentuknya Poros Tengah sesaat menjelang pemilihan presiden oleh MPR tahun 1999. Poros Tengah adalah kelompok yang terdiri dari partai-partai Islam di parlemen di antaranya PPP, PAN, PK, PSII, PKU, dan PNU. Poros tengah ini bertujuan untuk menjadi kekuatan alternatif antara Partai Golkar, yang saat itu masih kuat dikesankan sebagai pelanjut Soeharto dengan PDIP dan kelompok nasionalis di belakangnya.

Komposisi partai dan anggota parlemen mengakomodir kelompok atau figur-figur non-muslim, dan poros ini menaruh kewaspadaan dengan manuver politik dan tampak berkeberatan jika Megawati dan PDIP dapat ke puncak pimpinan negeri ini. Megawati saat itu dipersepsikan sebagai “ancaman imajinatif” bagi kelompok Islam (Suharsono 1999: 89). Meski demikian, pascaproses pembentukannya, poros ini bergerak dengan amat fleksibel, yang pada akhirnya sukses menggandeng kekuatan besar dalam MPR termasuk kekuatan sekuler, seperti Golkar dan TNI/Polri.

Peran ideologi politik juga tercermin dari upaya ormas-ormas Islam dan dua partai Islam, yaitu PPP dan PBB, untuk memasukkan tujuh kata, yaitu *kewajiban menjalankan syariat Islam bagi para pemeluknya*, sebagaimana yang ada dalam Piagam Jakarta, ke dalam Pasal 29 (1) UUD 1945. Kedua partai itu, dengan sokongan beberapa ormas Islam³ menggunakan ajang Sidang Tahunan MPR tahun 2000 untuk

3 Di antaranya Lembaga Penelitian Pengkajian Islam (LPPPI), Persaudaraan Pekerja Muslim Indonesia (PPMI), Gerakan Pemuda Islam (GPI), Front Pembela Islam (FPI), Himpunan Mahasiswa Islam (HMI), Pelajar Islam Indonesia (PII), Komite Indonesia untuk Solidaritas Dunia Islam (KISDI), Kesatuan Aksi Mahasiswa Muslim Indonesia (KAMMI), Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia (DDII).

menyuarakan kepentingannya (Basalim 2002). Meski tampak sadar akan minimnya dukungan fraksi lain dalam MPR, kedua partai tersebut, dengan dorongan ideologi yang kental, tetap berupaya memperjuangkan perubahan Pasal 29 (1) UUD 1945 itu. Hal mana terbukti kemudian gagal karena ditolak oleh mayoritas fraksi pada pembahasan di Badan Pekerja MPR.

Terlepas dari masih berperannya ideologi politik, beberapa kasus penting lain dalam dunia politik justru menunjukkan semakin minim peran yang dimainkannya. Hal ini dapat dilihat misalnya dari kasus (i) pemilu legislatif, (ii) pemilihan presiden, (iii) pembentukan koalisi, (iv) karakter pemerintahan, dan (v) pilkada.

Pemilu Legislatif

Dalam konteks pemilu legislatif, masyarakat didekati oleh partai-partai yang ada saat ini yang lazim menggunakan pendekatan yang bersifat pragmatis. Simbol-simbol ideologis tetap ada, namun sudah semakin minim. Sistem proporsional terbuka yang mengharuskan kandidat untuk mendekati masyarakat secara langsung, makin menguatkan kenyataan ini. Banyak calon legislatif (caleg) yang menyadari bahwa mereka kurang dikenal kemudian menggunakan cara cepat untuk dapat terkenal dan menarik perhatian masyarakat. Misalnya, memberikan sesuatu yang konkret kepada masyarakat, seperti pemberian kebutuhan bahan pokok, melakukan kegiatan sosial yang sifatnya gratis, pembagian hadiah melalui kegiatan amal atau kompetisi olah raga, mengadakan pertunjukan hiburan rakyat, bahkan ada pula yang langsung memberikan uang kepada masyarakat.

Dalam beberapa kasus pertunjukan hiburan rakyat, yang biasanya menghadirkan penyanyi dangdut dan pelawak, menjadi ajang “bagi-bagi” uang. Pola pendekatan seperti itu, dapat menyebabkan nuansa politik uang demikian menggejala. Beberapa lembaga seperti *Indonesian Corruption Watch* (ICW), misalnya, mencatat bahwa pada Pemilu 2009, caleg merupakan aktor utama (82%) dari pelaku politik uang dalam pengertian membeli suara (*vote buying*) (Husein 2012).

Meski partai secara formal telah mengingatkan agar para caleg dapat menjaga pendekatan

pragmatis yang berlebihan, namun tidak semua caleg mematuhi. Salah seorang caleg yang berhasil diwawancara menjelang pemilu mengaku bahwa meski hal itu berarti melanggar aturan partai, dia tidak dapat mengelak melakukan kegiatan semacam pembagian sembako. Hal ini karena menurutnya masyarakat tampak berharap bahwa para caleg dapat memberikan sesuatu yang kongkret, tidak sekadar janji, kepada mereka (Wawancara dengan SBS seorang Caleg DPRD dari Partai Demokrat, di Surabaya, 30 Maret 2009).

Caleg yang ingin segera dikenal juga kerap mengandalkan figur tertentu yang masih terhitung keluarga, dan ini yang cukup banyak, memanfaatkan kepopuleran tokoh-tokoh nasional, mulai dari artis hingga pahlawan nasional, untuk menarik perhatian masyarakat (Noor 2009). Di banyak spanduk atau stiker mereka menyertakan gambar tokoh yang dirasakan akan membawa banyak perhatian khalayak.

Ketidakedulian untuk mengedepankan nilai-nilai ideologis menjadi menggejala, juga sebagai cerminan dari lemahnya pemahaman caleg mengenai ideologi partai yang dianutnya. Hasil penelitian Pusat Kajian Politik (Puskapol) menunjukkan bahwa kader-kader partai kerap tidak memahami ideologi yang dimiliki oleh partainya. Disebutkan oleh Puskapol bahwa;

“... Studi lanjutan ini juga menemukan indikasi bahwa pengurus partai sendiri nampak kebingungan dalam merumuskan ideologi partai dan terjemahannya dalam aktifitas partai sehari-hari” (Hidayat 2008: 12).

Hal ini menjadi wajar mengingat bahwa aspek internalisasi ideologi melalui kaderisasi menjadi sesuatu yang pada umumnya terbengkalai dalam kehidupan partai-partai (Haris 2004). Hanya sedikit partai yang memang benar-benar menjalankan kaderisasi dan sosialisasi ideologi dan menjadikannya sebagai kredit bagi kader untuk naik ke jenjang yang lebih tinggi (Muchlis 2007; Romli 2008). Kenyataannya, kenaikan jenjang itu kerap ditentukan oleh hal lain di luar pemahaman mereka terhadap ideologi dan komitmen untuk melaksanakannya.

Di sisi lain, pengedepanan ideologi menjadi semakin jarang terjadi, mengingat masyarakat memang juga semakin pragmatis atau tidak

mempedulikan hal itu. Hasil kajian Mujani dan Liddle (2010) sekali lagi dapat dilihat sebagai pembuktian dari tren perilaku politik yang digerakkan oleh hal-hal di luar ideologi.

Saat ini masyarakat cenderung tidak tabu lagi untuk mengaitkan kemampuan seorang politisi yang memberikan hasil konkret—terutama berupa pembangunan fisik di suatu wilayah, pada saat menjelang pemilu—dengan kelayakan untuk dipilih. Menurut salah seorang responden, bagi masyarakat di tingkat bawah, saat ini yang terpenting adalah para politisi itu dapat memberikan sesuatu kepada rakyat terlepas apapun benderanya (Wawancara dengan narasumber J, 26 Desember 2013, di Depok).

Sikap ini tampak sejajar dengan pandangan masyarakat terhadap politik, yang kerap menjadi semakin sederhana dan tidak menunjukkan sesuatu yang pantas untuk dihormati. Dalam konteks Indonesia saat ini situasi tersebut terlihat, misalnya, dari maraknya spanduk-spanduk bernuansakan oportunisme yang bertuliskan “*Ada uang ada suara. Menerima Serangan Fajar*” (<http://politik.news.viva.co.id/news/read/452798>), “*Ada uang ada suara. Siap Menerima Serangan Fajar*” ([Tribunsumsel.com/Tommy Sahara](http://tribunsumsel.com/Tommy%20Sahara)) atau “*Tanpa uang jangan datang. Kami Siap Menerima Serangan Fajar*”, yang tertulis pada sebuah spanduk di Desa Nagaela di wilayah Kabupaten Barito Timur (<http://www.republika.co.id/berita/nasional/daerah/13/10/29>).

Cerminan dari tidak bekerjanya ideologi juga terlihat dari rendahnya loyalitas masyarakat kepada partai, sementara volatilitas (ketidakloyalan) kepada partai demikian tinggi. Tercermin dari fluktuasi perolehan suara partai-partai yang cukup tinggi antara satu pemilu ke pemilu lain (Noor 2013). Menurut Kacung Maridjan, adanya ideologisasi yang benar akan menyebabkan tumbuhnya loyalitas dalam berpolitik. Orang tidak akan mudah dimobilisasi atau berpindah partai karena ada ikatan ideologis yang kuat terhadap partainya (Wawancara dengan Kacung Maridjan, di Jakarta, 26 November 2010). Sayangnya, ideologisasi itu tidak berjalan di kebanyakan partai, seiring dengan tersendatnya proses kaderisasi.

Volatilitas tinggi ini kemudian kurang memotivasi partai-partai untuk bekerja lebih keras

lagi. Alih-alih bekerja dengan sungguh-sungguh, mereka cenderung semakin menahan diri, untuk kemudian mendekati masyarakat tepat di detik-detik akhir menjelang pencoblosan melalui serangan fajar. Sikap ini justru pada gilirannya menyuburkan pragmatisme dan yang terpenting ketidakdekatan masyarakat pada partai, yang pada akhirnya makin menguatkan volatilitas. Lingkaran setan pun tidak dapat dihindari.

Pemilihan Presiden

Pada kasus pemilihan presiden (pilpres), ketersingkiran ideologi juga terlihat. Dalam tiga kali pelaksanaan pemilu, nuansa percampuran atau migrasi ideologi menjadi semakin kental terasa. Meski pada pemilihan presiden tahun 1999, melalui mekanisme sidang MPR, nuansa ideologis itu masih cukup terasa, namun pada saat pilpres langsung situasi ideologi tampak semakin cair.

Bagi sebagian kalangan, situasi ini dapat dilihat sebagai sebuah kedewasaan politik. Namun, bagi kalangan lain kondisi ini merupakan bukti dari ketersingkiran ideologi. Ketersingkiran ideologi dilihat dari dua tingkat, yaitu tingkat partai dan tingkat masyarakat. Termasuk dalam tingkat partai adalah kesepakatan politik yang diambil hanya dengan melibatkan unsur-unsur partai. Adapun dalam konteks masyarakat, berhubungan dengan bagaimana masyarakat menyikapi dan berperilaku dalam kontestasi politik di ajang pilpres ini.

Pada Pilpres 1999, Gus Dur yang didukung oleh beberapa fraksi, yakni Fraksi Reformasi

(PAN dan PK), Fraksi PPP, Fraksi Daulat Umat (PNU, PKU, PP, PSII, Masyumi), sebagian Fraksi Utusan Golongan, sebagian Fraksi TNI/Polri dan Fraksi Golkar serta belakangan Fraksi Kebangkitan Bangsa meraih suara 373 suara. Adapun Megawati yang didukung oleh Fraksi PDIP dan Fraksi PDKB, sebagian Fraksi Utusan Golongan dan sebagian Fraksi TNI/Polri meraih 313 suara. Dari elemen-elemen pendukung Wahid terlihat adanya nuansa lintas ideologi yang kentara, di mana Partai Golkar akhirnya bersedia bergabung ke dalam barisan partai-partai Islam. Dapat dikatakan di sinilah salah satu momen yang menandai munculnya fleksibilitas ideologi dalam konstelasi politik nasional era reformasi.

Pada Pilpres 2004 situasi “percampuran ideologi” terulang kembali, bahkan kali ini dengan nuansa pragmatisme yang jauh lebih kentara. Pada pilpres tersebut, baik kekuatan sekuler dan Islam sama-sama terpecah, yang tercermin dari munculnya beberapa kandidat presiden dari masing-masing kubu. Tidak saja demikian, hampir semua kandidat berupaya mengakomodir atau mengombinasikan kedua unsur aliran, Islam dan Kebangsaan, yang tercermin terutama dari komposisi presiden dan wakil presiden, yakni Megawati-K.H. Hasyim Muzadi, Wiranto-K.H. Salahudin Wahid, Amien Rais-Siswono Y.H., Hamzah Haz-Agum Gumelar. Dari semua kandidat praktis hanya pasangan Susilo B. Yudhoyono-Jusuf Kalla (SBY-JK) saja yang tidak mengombinasikan kedua unsur itu, namun melibatkannya di tingkat dukungan partai dan proyeksi kabinet.

Tabel 1. Kondisi Hipotetis dan Riil Pengelompokan Partai Pada Pilpres 2004

| Kondisi | Kandidat Presiden | Partai Pendukung |
|-----------------|-------------------------|--|
| Putaran Pertama | Megawati (TS) | <i>PDIP + PDS</i> |
| | Wiranto (TS) | <i>Golkar + PKB</i> |
| | Amien Rais (TI) | <i>PAN + PKS + PBR + PNBK + PNIM + PPDI + PSI + PBSB</i> |
| | Susilo B Yudhoyono (TS) | <i>PD + PBB + PKPI</i> |
| | Hamzah Haz (TI) | <i>PPP</i> |
| Putaran Kedua | Megawati (TS) | <i>PDIP + Golkar + PPP + PBR + PDS</i> |
| | Susilo B Yudhoyono (TS) | <i>PD + PBB + PKPI + PKS</i> |

Sumber: Ambardi (2009: 252). Dan *www.kpu.or.id*

Catatan: Penulisan dengan italic menunjukkan partai sekuler

Tabel 1 menunjukkan komposisi dukungan partai-partai atas kandidat presiden. Pada putaran pertama terlihat bahwa hanya Megawati (sekuler) dan Hamzah Haz (Islam) yang didukung secara disiplin oleh partai-partai yang satu aliran. Adapun kandidat lain didukung oleh lintas aliran. Namun, perlu diperhatikan bahwa baik Megawati maupun Hamzah Haz juga mengakomodir kepentingan aliran lain dalam kursi wakil presiden dengan menempatkan Hasyim (Islam) dan Agum (sekuler) sebagai wakil presiden mereka.

Kecairan ideologi justru tampak demikian kuat pada putaran kedua, di mana baik pasangan Mega-Muzadi atau SBY-JK sama-sama didukung oleh partai-partai dari semua aliran yang ada. Situasi ini makin menunjukkan bahwa secara konkret sekat-sekat politik aliran tampak sudah tidak bermakna lagi, yang menunjukkan pula menguatnya peran pragmatisme dalam berpolitik.

Pemilu Presiden 2009 juga tidak menunjukkan situasi yang berbeda secara signifikan. Pada pilpres ini memang ada kesan konsistensi, di mana tokoh-tokoh sekuler didukung oleh partai-partai yang sealiran. Pun tidak ada sebuah konsesi pada posisi wakil presiden terhadap kelompok yang beraliran berbeda. Dari tiga pasangan kandidat semuanya berasal dari partai (atau tokoh independen) yang berhaluan sekuler, yakni Megawati-Prabowo S., SBY-Boediono dan JK-Wiranto. Mega-Prabowo didukung oleh dua partai beraliran nasionalis, yakni PDIP dan Gerindra. SBY-Boediono didukung oleh PD, PKS, PAN, PPP, dan PKB. Adapun JK-Wiranto didukung oleh Golkar dan Hanura. Dalam kontestasi saat itu praktis hanya pasangan SBY-Boediono yang didukung oleh partai-partai menengah dan besar lintas ideologi.

Jika dicermati lebih dalam, menyatunya partai-partai sealiran, dalam hal ini dari kubu sekuler, bukan termotivasi oleh kepentingan ideologi politik semata, melainkan lebih karena konsesi atau posisi tawar politik yang didapatkan. Kesediaan Prabowo untuk menjadi wapres Megawati berlangsung alot dan diselesaikan setelah ada kesepakatan “bagi hasil” yang bersifat *win-win solution* di antara mereka mengenai komposisi kabinet. Konsekuensinya, Gerindra harus mendukung pasangan ini. Begitu pula yang terjadi dengan JK dan Wiranto, yang menyebabkan Ha-

nura harus turut serta dalam gerbong pendukung pasangan itu.

Persoalan kalkulasi atau transaksi politik itu juga yang menyebabkan dukungan partai-partai Islam diarahkan kepada pasangan SBY-Boediono. Meski demikian, memang ada pula beberapa perjanjian di belakang layar yang bersifat ideologis, terutama antara SBY dan PKS. Namun, tanpa sebelumnya berupaya melakukan peleburan *platform* apalagi ideologi, terbentuklah sebuah pengelompokan pendukung yang cair, yang belakangan menimbulkan problem di kemudian hari. Akibat ketidaksamaan ideologi, cara pandang dan visi politik itu di antara partai-partai pendukung koalisi Pemerintahan SBY, kerap terjadi perbedaan dalam melihat sebuah persoalan yang menimbulkan gesekan antara presiden dengan beberapa partai pendukung koalisi.

Secara umum, dapat dikatakan bahwa konsesi politik sebagai turunan dari pragmatisme jangka pendek yang kerap tidak terkait dengan kepentingan ideologis menjadi sebuah tren pada pemilu presiden, terutama pasca Pilpres 1999. Uniknyanya, sikap pragmatisme ini tidak saja ditunjukkan oleh elite politik dan partai-partai, namun juga oleh masyarakat.

“Keterpenjaraan” budaya politik atau ideologi politik tampak hampir tidak terjadi. Kesimpulan Mujani dan Liddle tampak tepat, mengingat faktor-faktor yang bersifat praktis termasuk *track record* dan kemampuan memimpin pemerintahan menjadi landasan perilaku memilih masyarakat. Penguatan pengaruh aspek-aspek non-ideologis tercermin juga dari lemahnya ikatan ideologis yang menyebabkan muncul semacam “dualisme pemilihan” antara memilih partai dengan memilih kandidat presiden.

Pada Pilpres 2004, misalnya, tidak seluruh pemilih PDIP memilih Megawati. Menurut data *International Foundation for Electoral System* (IFES) yang dikutip oleh Tan (2006) hanya 59,2% dari pemilih PDIP yang kemudian memilih Megawati. Hal ini menunjukkan bahwa faktor figuritas menjadi lebih penting daripada partai, apalagi ideologi politik. Pemilih SBY tersebut seolah mengabaikan kekecewaan Mega atas SBY yang telah dianggap mengkhianatinya dengan maju sebagai kandidat presiden.

Ideologi yang tidak berjalan juga tercermin dari kekalahan pasangan Mega-Hasyim di Kota Surabaya yang selama ini merupakan “kantong ideologis” NU sekaligus PDIP. Dari 31 kecamatan yang ada, pasangan tersebut hanya menang di tujuh kecamatan saja. Situasi di mana adanya peralihan suara juga terjadi dengan pemilih Golkar dan PPP. Mayoritas pemilih Golkar (39,1%) memilih SBY pada saat pilpres. Jumlah ini jauh lebih besar dibandingkan jumlah pemilih yang kemudian memilih Wiranto (38,4%). Adapun untuk PPP, sebanyak 39,4% pemilih partai Islam ini, memilih SBY yang notabene bukan tokoh Islam, dan hanya 26,3% saja yang memilih Hamzah Haz. Situasi yang sama juga terjadi pada PBB di mana 48,6% pemilihnya cenderung memilih SBY daripada tokoh lain, termasuk capres yang diidentikkan dengan kalangan Islam (Tan 2006: 102).

Sikap masyarakat yang tidak lagi dituntun oleh politik aliran dalam melakukan pilihan politik telah menumbuhkan konstelasi politik yang khas. Kekalahan pasangan Mega-Hasyim menunjukkan bahwa simbolisasi “putri Soekarno” berikut ajaran Marhaenisme dan kedudukan khas kyai pada masyarakat santri berikut budaya politik NU tidak terlalu berhasil. Demikian pula dengan kekalahan pasangan lainnya, seperti Wiranto-Solahuddin, Amien Rais-Siswono, dan Hamzah Haz-Agum yang dianggap merupakan figur-figur yang mewakili basis ideologi atau kultur politik tertentu, seperti Muhammadiyah, NU, atau kebangsaan, menunjukkan eksistensi politik aliran yang terabaikan. Sementara SBY-JK yang kurang mewakili simbol-simbol politik aliran justru keluar sebagai pemenangnya.

Pada Pilpres 2009, fenomena ketidakloyalan atau dualisme dalam memilih terlihat dengan jelas. Hal ini dapat terlihat dari keberhasilan pasangan SBY-Boediono meraih kursi hingga 60,8%, padahal Partai Demokrat (PD) hanya mendapatkan sekitar 20% kursi saja. Gabungan partai yang mendukungnya secara kalkulatif pun hanya sekitar 45% saja. Dengan kondisi tersebut terlihat jelas adanya “migrasi suara” dari kantong-kantong PDIP ataupun Golkar.

Pasangan SBY-Boediono menang di hampir semua provinsi yang ada, bahkan di Jawa Tengah, Kalimantan Tengah, dan Sumatera Utara yang

merupakan basis PDIP. Di Jawa Tengah pasangan ini bahkan mampu menguasai wilayah seperti Solo dan Blitar yang secara tradisi merupakan “kandang banteng”. SBY mampu secara meyakinkan menguasai Jawa Timur, termasuk untuk kedua kalinya di Surabaya. Sementara perolehan suara peringkat ketiga JK-Wiranto hanya memperoleh 12,41% saja. Padahal, gabungan suara Golkar dan Hanura dalam Pemilihan Legislatif (Pileg) mampu meraih suara hingga 18,3%; artinya pasangan ini mengalami defisit sekitar enam persen.

Pembentukan Koalisi

Politik aliran tidak menjadi pegangan bahkan di saat pembentukan koalisi pemerintah pun. Masing-masing pihak yang menentukan untuk bergabung pada sebuah koalisi lebih dituntun oleh kalkulasi pragmatis, yaitu *pertama*, probabilitas menjadi pemenang atas dasar hasil pemilihan, dan *kedua*, kompensasi yang akan didapatkan pascadukung dalam pilpres. Pada soal yang pertama itulah kemudian muncul kritik atas model pilpres setelah pileg, yang cenderung menyuburkan praktik dagang sapi (*horse trading*). Dengan situasi ini tidak ada wacana peleburan atau sintesis ideologis di antara peserta koalisi, sebelum koalisi terbentuk sebagaimana lazimnya sebuah koalisi ideologis terbentuk.

Di Perancis, misalnya, koalisi pada umumnya dilandasi oleh kepentingan politik aliran, sehingga biasanya koalisi adalah pengelompokan atas dasar aliran ideologi tertentu. Oleh sebab itu, sulit untuk dibayangkan adanya koalisi yang campur-aduk antarberbagai aliran. Memang kemudian, khusus di Perancis ada fenomena yang disebut kohabitasi. Namun, kohabitasi itu lebih sebagai pertemuan dua kelompok dengan elektoral ideologis yang berbeda dalam sebuah pemerintahan; hasil sebuah *political bargain* untuk mengefektifkan jalannya pemerintahan (Knapp dan Wright 2006).

Dalam konteks Indonesia, dengan tersingkirnya kalkulasi ideologis, tidak mengherankan jika kemudian koalisi-koalisi yang terbentuk mengikuti pola acak. Pada Pemerintahan SBY-JK partai-partai yang tergabung dalam koalisi pada putaran pertama mencakup kalangan sekuler dan Islam, yaitu PD, PKP, dan PBB. Pada putaran kedua, koalisi ini bertambah dengan masuknya PKS.

Setelah SBY-JK dinyatakan sebagai pemenang pada putaran pertama, tiga partai lain, yaitu PKB, PPP dan PAN menyatakan bergabung. Belakangan Partai Golkar juga turut masuk dalam koalisi, setelah JK berhasil merebut tampuk pimpinan partai itu dari tangan Akbar Tanjung. Dengan tergabungnya hampir seluruh partai besar dan menengah yang ada, terlihat “pola koalisi pragmatis” yang menyebabkan karakter ideologis koalisi SBY-JK menjadi sumir.

Pola tersebut terulang kembali pada Pemerintahan SBY-Boediono. Bedanya, jika sebelumnya koalisi awal pendukung SBY hanya melibatkan partai-partai menengah dan kecil, pada Pilpres 2009 koalisi awal pendukung SBY-Boediono telah melibatkan partai besar dan menengah. Saat dicalonkan pasangan SBY-Boediono telah didukung gabungan PD, PKS, PAN, PPP, dan PKB.

Setelah pasangan ini dinyatakan sebagai pemenang, Partai Golkar, dengan tabiat pragmatisme yang kental, kembali turut mendukung SBY setelah sebelumnya secara formal adalah partai inti yang menyokong Pasangan JK-Wiranto. Demikianlah, hingga saat ini koalisi non-ideologis berkuasa dengan melibatkan enam partai, dan menyisakan hanya tiga partai “oposisi”, yakni PDIP, Gerindra, dan Hanura.

Kondisi “koalisi yang bertemu di tengah jalan”, menggunakan istilah dari A.H Naja (Wijaya 2013), pada akhirnya memunculkan sebuah ikatan pragmatis, bahkan oportunistik, di antara peserta koalisi. Terbukti kemudian setelah masing-masing peserta koalisi mendapat kursi, partai tampak tidak merasa perlu untuk mengamati kinerja kadernya dalam koalisi, apakah telah sesuai dengan kepentingan ideologisnya atau tidak. Menteri-menteri

yang tidak menunjukkan performa memuaskan dibiarkan saja oleh partainya.

Karakter Pemerintahan

Selain pola koalisi yang demikian cair itu, dalam praktiknya garis kebijakan pemerintah dan oposisi, juga tidak mencerminkan sebuah karakter ideologis yang jelas. Studi Ambardi (2009) mengisyaratkan ketersingkirannya ideologi dalam pelaksanaan pemerintahan dan hubungan antara pemerintah dan parlemen. Pascaproses elektoral dan terbentuknya pemerintahan, aspek-aspek ideologis menjadi lemah. Masing-masing partai yang ada dalam pemerintahan, maupun yang seharusnya memainkan peran oposisi, dalam perlemen cenderung pada akhirnya menuju pada arah yang sama.

Pada masa Pemerintahan Gus Dur dan Megawati, adanya pemerintahan dan oposisi yang berkarakter politik kartel, mulai mengemuka. Hal ini tercermin dari bergabungnya partai-partai, apakah sekuler atau partai-partai Islam, menjadi sebuah kekuatan di belakang Gus Dur, termasuk Golkar, PDIP, PAN, PKB, PPP, PBB, PK (sekarang PKS), dan partai kecil lainnya. Pada masa Megawati, Koalisi Turah mengalami sedikit koreksi dengan keluarnya PK dan PKB, namun secara substansi tetap tidak mengubah kondisi kartel yang ada.

Fenomena kartel itu terlihat dari pembahasan beberapa undang-undang (UU). Dalam momen itu terlihat bagaimana partai-partai tersebut bergerak sebagai satu kelompok politik yang relatif solid. Meski seolah-olah ada perbedaan ideologi dan visi politik, yang memang cukup diperlihatkan pada saat kampanye. Hal ini dapat dilihat pada pembahasan beberapa UU yang sebenarnya kental

Tabel 2. Komposisi Partai dalam Koalisi Pemerintah dan Oposisi

| Pemerintahan | Koalisi Pemerintah | Oposisi |
|-------------------------------|---|------------------------|
| Abdurahman Wahid (1999–2001) | PDIP, Golkar, PKB, PPP, PAN, PBB, PK. | -- |
| Megawati S. Putri (2001–2004) | PDIP, Golkar, PPP, PAN, PBB. | PKB dan PK |
| SBY-JK (2004–2009) | PD, PBB, PKPI, PKS, Golkar, PPP, PAN, PKB | PDIP |
| SBY-Boediono (2009–2014) | PD, PKS, Golkar, PPP, PAN, PKB | PDIP, Gerindra, Hanura |

Sumber: Diolah dari berbagai sumber

nuansa ideologisnya, seperti UU Sisdiknas, UU BUMN dan Tenaga Kerja, UU Perburuhan, atau UU Otonomi Daerah, partai-partai cenderung memiliki sikap seragam dan tidak menyisakan ruang bagi pertentangan ideologis (Ambardi 2009: 206–220).

Pada masa SBY, kondisi kartel ini tetap berlangsung. Beberapa kebijakan yang dibuat oleh pemerintah bekerja sama dengan DPR memperlihatkan ketidakjelasan ideologi dan upaya melindungi kepentingan koalisi. Upaya mengangkat kasus-kasus pelik melalui mekanisme angket, misalnya, tampak sulit dilakukan karena upaya melindungi kepentingan koalisi. Kasus-kasus yang dimaksud di antaranya, kasus Bank Century dan mafia pajak.

Pada Pemerintahan SBY, harus pula diakui, beberapa partai mulai menunjukkan pola oposisi dan penentangan terhadap pemerintah. Uniknya salah satu partai yang cukup kuat menunjukkan penentangan ini, terutama di parlemen adalah PKS yang merupakan bagian dari koalisi pemerintah di wilayah eksekutif. Dalam beberapa momen partai itu cenderung melawan kepentingan koalisi seperti dalam kasus Bank Century dan mafia pajak.

Sikap oposisi ditunjukkan pula pada kasus terakhir, dengan penolakan atas usulan Peraturan Pemerintah Pengganti Undang-Undang Mahkamah Konstitusi (Perpu MK), pada tahun 2013. Usulan kebijakan itu sendiri merupakan prakarsa SBY sebagai respons dari tertangkapnya Ketua MK Akil Mochtar, untuk menyelamatkan dan memperbaiki citra lembaga tersebut di mata masyarakat. Namun bagi PKS, Perpu MK belum diperlukan karena belum ada situasi yang teramat genting di MK yang dapat dijadikan alasan untuk dikeluarkannya sebuah aturan semacam perpu tersebut.

Terlepas dari hal itu, hubungan naik-turun antara SBY dengan rekan sekoalisi ataupun kelompok oposisi di parlemen secara umum lebih digerakkan pada hitung-hitungan praktis yang kurang mencerminkan kepentingan politik aliran. Beberapa momen justru menunjukkan adanya kesepahaman antara partai sekuler (PDIP) dan Islam (PKS), dan ketidaksepahaman antara kedua partai tersebut dengan partai-partai sealiran, dan akhirnya makin menunjukkan fenomena tergerusnya

peran ideologi politik dalam kehidupan politik kontemporer.

Pemilihan Kepala Daerah

Pemilihan kepala daerah (Pilkada) di tahun 1950-an sarat dengan nuansa ideologi sehingga kerap sebuah daerah dikatakan telah dikuasai warna politik tertentu. Beberapa wilayah di Jawa Tengah, termasuk Surakarta, misalnya, kerap dikatakan sebagai daerah atau “basis merah” disebabkan salah satunya karena pimpinan pemerintahan, seperti walikota atau bupati, di wilayah-wilayah itu digenggam oleh kader PKI. Saat itu, masing-masing partai cenderung mengajukan kandidatnya dengan mengandalkan murni kekuatan kader dan propaganda.

Atmosfer itu tampak pudar pada kehidupan politik saat ini. Warna ideologi, di kebanyakan ajang pilkada, tidak lagi mengental. Hal ini disebabkan karena koalisi antarpolitis lintas ideologi menjadi sesuatu yang jamak terjadi. Adalah sesuatu yang wajar jika seorang kandidat didukung oleh gabungan partai lintas ideologi. Salah satu yang paling fenomenal adalah pada saat Pilkada DKI Jakarta tahun 2007, saat Fauzi Bowo didukung oleh belasan partai (lintas ideologi), melawan Adang Daradjatun yang hanya didukung oleh satu partai (PKS).

Dalam lebih banyak kasus, seorang kandidat dapat memperoleh dukungan baik dari kalangan sekuler atau agama, melawan kandidat lain dengan komposisi dukungan yang sama. Uniknya, hal itu berlaku pula pada pasangan yang berlatar belakang ideologi yang sama, namun tetap didukung oleh partai-partai dengan ideologi yang beragam. Tidak salah jika kemudian beberapa kalangan menduga jika dukungan itu bermotif pragmatisme, dengan harapan ada banyak keuntungan saat pasangan yang didukung sebuah partai berhasil menduduki jabatan. Hal yang khas terjadi adalah jual beli dukungan, di mana bersatu atau bubarnya sebuah kesepakatan untuk mendukung seorang kandidat kerap pada akhirnya ditentukan pada hal-hal yang bersifat pragmatis, dalam hal ini jumlah uang yang disepakati.

Pragmatisme juga ditopang oleh kontestasi politik di tingkat lokal yang cenderung menonjolkan aspek-aspek yang lebih konkret.

Pada tingkat itu, kandidat akan lebih terfokus untuk mengedepankan wacana seputar mengatasi persoalan-persoalan riil, daripada menonjolkan agenda-agenda ideologis (Noor 2009: 36). Dalam nuansa seperti inilah peran ideologi dalam kampanye menjadi semakin tersingkirkan.

Menguatnya gejala pragmatisme atau oportuniste juga terlihat dari penyikapan atau pemaknaan pilkada di benak masyarakat. Hal ini dapat terlihat, misalnya, dari pernyataan seorang responden berinisial A. Dia mengaku bahwa ayahnya, Haji E, adalah seorang tokoh publik di Kecamatan Maja, Kabupaten Serang, Banten, yang juga seorang perantara politik (*political broker*) yang tidak pernah gagal. Terakhir, ayahnya adalah bagian dari tim sukses yang berperan sebagai *vote getter* bagi calon gubernur yang juga Petahana (*Incumbent*) Gubernur Banten Atut Chosiyah, pada Pilgub Banten untuk daerah Maja.

A mengatakan bahwa dalam melakukan manuver politiknya, ayahnya dapat saja dengan mudah berpindah-pindah “warna partai”, (biru, kuning, merah, hijau) asalkan partai itu dapat memberikan hasil konkret untuk masyarakat. A mengatakan:

“Jadi bapak saya itu (sebelum hari pemilihan, pen) akan mengumpulkan warga untuk menanyakan apa yang mereka butuhkan. Setelah itu, kebutuhan itu ditawarkan kepada siapa saja (partai mana saja, pen) yang akan memenuhinya. Jadi, semacam kontrak. Bapak kemudian akan menginformasikan kepada warga partai mana yang bersedia memenuhinya dan oleh karenanya meminta warga untuk memilih partai itu pada saat hari pemilihan ... dijamin 80–90% suara akan diarahkan pada partai itu”⁴ (Wawancara dengan narasumber A di Depok, 15 Desember 2013).

Selanjutnya A mengatakan, dulu memang bapaknya, yang saat ini telah berusia 70 tahun dan juga pengusaha lokal, adalah pendukung partai tertentu. Namun saat ini, bapaknya A tidak lagi merasa terikat pada partai mana pun. Menurut A, sikap itu bagus untuk warga, karena ada hasil nyata yang dirasakan oleh mereka, seperti jalan yang menjadi mulus, dan rumah-rumah ibadah

yang menjadi lebih bagus. Menurut pengakuan A, dalam melakukan aksi politiknya itu, sebagai tokoh masyarakat bapaknya sama sekali tidak mengambil keuntungan pribadi.

Nuansa pragmatisme dalam semangat pemanfaatan (*utilitarianisme*) tersebut di atas, tampak hampir merata terjadi di banyak wilayah di tanah air. Masyarakat terlihat tidak ingin momen pilkada lepas begitu saja tanpa meninggalkan “hasil konkret” bagi mereka. Di satu sisi, hal ini memberikan semacam berkah bagi mereka. Namun di sisi lain, ajang pilkada menjadi kehilangan ruh, atau tereduksi maknanya menjadi sekadar transaksi politik tanpa adanya upaya mencerahkan pemahaman politik masyarakat, yang dapat menguatkan sebuah pemerintahan yang demokratis dan efektif.

Dengan demikian, pilkada juga tidak seutuhnya menjadi ajang komitmen pengembangan idealisme atas dasar keyakinan atau ideologi politik yang dianut. Pragmatisme yang telah demikian menguat ini menyebabkan seorang Yusril bahkan sampai pada kesimpulan bahwa uang adalah salah satu kunci terpenting untuk berhasil dalam dunia politik, terutama untuk memenangi momen-momen pemilihan.⁵ Pandangan Yusril itu terkesan merendahkan kualitas politik bangsa kita saat ini, namun kondisi seperti itu di lapangan tampak kerap sulit untuk dihindari.

Salah satu persoalan laten yang menyebabkan semua itu terjadi, adalah masih belum kuatnya kemandirian masyarakat dalam bidang ekonomi. Kemiskinan dan ketergantungan ekonomi yang akut pada pihak-pihak tertentu menyebabkan rasionalitas dan kemandirian berpolitik menjadi sulit untuk berkembang. Tidak terlalu salah premis yang mengatakan bahwa demokrasi akan tumbuh pesat di Indonesia jika US \$ 1 telah mencapai setidaknya Rp6.000. Esensi dari premis itu adalah kemapanan ekonomi sebuah bangsa, yang menimbulkan kemakmuran menyeluruh, akan menumbuhkan sebuah model partisipasi yang lebih independen dari masyarakatnya. Namun, sejauh kemapanan ekonomi itu belum terwujud,

4 Wawancara dengan A, seorang warga Maja yang saat ini berdomisili di Depok, di Depok, Jawa Barat, 15 Desember 2013.

5 Pernyataan tersebut disampaikan oleh Prof. Yusril Ihza Mahendra kepada peserta diskusi pada acara Diskusi Publik, “Masa Depan Neo-Masyumi” yang diselenggarakan oleh Inilah.com, pada 24 November 2013, di Jakarta.

politik uang dan sejenisnya akan tetap menjadi penyakit politik yang sulit untuk ditangkal.

Kenyataannya, ketergantungan ekonomi itulah yang menyebabkan dinasti politik di beberapa daerah mampu bertahan hingga lama. Berdasarkan kajian yang ada di Jepang atau Filipina, sebuah dinasti politik cenderung eksis di wilayah-wilayah yang terbelakang secara ekonomi (Junior, dkk. 2012). Pada wilayah itu masyarakat menjadikan elemen-elemen atau tokoh-tokoh di dalam dinasti sebagai tumpuan kehidupan keseharian mereka dengan kesetiaan atau loyalitas politik sebagai konsesinya. Dengan adanya ketergantungan ekonomi pada patron politik tersebut yang sudah cukup menahun, amat sulit bagi warga untuk bertindak independen dalam dunia politik.

Menurut penelitian Junior, dkk. (2012), sayangnya masyarakat yang telah menopang sebuah dinasti politik tidak selalu mendapatkan manfaat yang memuaskan. Kenyataannya, tetap saja mereka hidup dalam keterbatasan, yang pada akhirnya menyebabkan ketergantungan mereka pada dinasti terus berlanjut. Situasi kemiskinan di Provinsi Banten, misalnya, telah turut menyuburkan dinasti politik yang belum tergoyahkan hingga kini, dan secara tidak langsung menyuburkan praktik *money politics* dengan segenap variannya.

Hal yang cukup mengkhawatirkan adalah politik uang tetap terjadi pada momen-momen selepas pilkada dan merambat naik hingga melibatkan pihak-pihak di pemerintah pusat. Kasus Pilkada Lebak, misalnya, yang menyeret Akil Mochtar sebagai Hakim MK, telah menunjukkan fenomena ini. Kondisi ini semakin memperlihatkan hilangnya idealisme dalam dunia politik dan tergantikan dengan hal-hal yang bersifat oportunistik yang berujung pada kepentingan mempertahankan jabatan atau memperkaya diri dengan cara apa saja. Melakukan rente jabatan menjadi hal yang semakin jamak ditemui.

PENUTUP

Peran ideologi politik pernah demikian mendominasi kehidupan dan konstelasi politik di tanah air. Hal ini terlihat, salah satunya, dari kajian penting tentang tipologisasi partai-partai politik yang tidak dapat melepaskan diri dari keberadaan ideologi politik sebagai pijakan analisisnya.

Ideologi politik, dengan demikian, dianggap sebagai penggerak aktivitas politik. Namun, seiring dengan perjalanan waktu, semakin terlihat bahwa peran ideologi itu mulai tergantikan dengan hal-hal yang bersifat pragmatis.

Tulisan ini memperlihatkan bagaimana pergeseran itu menampakkan diri, baik dalam tatanan teoritis maupun praktis. Pada tingkat elite atau parpol, pragmatisme pada umumnya digerakkan oleh keinginan untuk tetap berada dalam *domain* atau pusran kekuasaan. Adapun pada tingkat masyarakat, paling tidak ada dua faktor yang turut menentukan perilaku politik mereka.

Pertama, pilihan rasional (*rational choice*) masyarakat yang telah menimbulkan semacam skeptisisme politik dan objektivitas masyarakat dalam mengevaluasi kehidupan politik. Saat ini masyarakat dapat melakukan sebuah evaluasi personal atau pilihan-pilihan rasional terhadap kondisi politik yang dihadapinya daripada “mengembalikan” hal itu pada aliran politik yang ada di lingkungannya. Situasi ini tidak dapat dihindari lagi mengingat semakin membaiknya tingkat pendidikan bangsa Indonesia dan semakin terbukanya jaringan informasi yang mengetengahkan beragam informasi mengenai politik.

Kedua, masalah kesejahteraan masyarakat dalam konteks politik. Problem klasik yang muncul dalam dunia politik yang berhubungan dengan masalah ekonomi, terkait dengan persoalan kemandirian masyarakat dalam berpolitik. Bagi sementara kalangan, asumsi semacam ini, yang terutama menggunakan pendekatan modernisasi di tahun 1960-an, sudah usang dan tidak lagi relevan. Namun, untuk menghilangkan sama sekali variabel kemandirian ekonomi ini dari kehidupan politik, jelas merupakan hal yang tidak bijak. Kenyataannya, pada kebanyakan masyarakat, kecenderungan pilihan rasional berpotensi tergerus oleh persoalan keterbatasan atau ketidakmandirian ekonomi. Tentu saja ada faktor lain yang patut pula diperhitungkan manakala mencari penyebab munculnya gradasi peran ideologi politik dalam kehidupan politik kontemporer. Namun, tulisan ini tidak dalam kapasitas untuk mengkajinya.

Terlepas dari itu, tulisan ini mengisyaratkan kondisi politik yang dapat memudahkan makna demokrasi yang sesungguhnya. Oleh karena itu,

sudah sepatasnya jika pihak-pihak yang terkait mulai menata dan meningkatkan peran ideologi dalam kehidupan berpolitik. Hanya dengan itulah demokrasi rasional yang bekerja dalam koridor idealisme, yang mencerminkan kebesaran budaya anak bangsa, dapat tumbuh berkembang dan memberikan manfaat yang maksimal bagi seluruh masyarakat.

PUSTAKA ACUAN

- Almond, Gabriel A. dan Verba, Sidney. 1963. *The Civic Culture: The Political Attitudes and Democracy in Five Nations*. New Jersey: Princeton University Press.
- Almond, Gabriel A. 1997. "Sosialisasi, Kebudayaan dan Partisipasi Politik". Dalam Mochtar Masoed dan Colin MacAndrews. *Perbandingan Sistem Politik*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.
- Ambardi, Kuskridho. 2009. *Mengungkap Politik Kartel. Studi tentang Sistem Kepartaian di Indonesia*. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia-LSI.
- Amir, Zainal Abidin. 2003. *Peta Islam Politik Pasca Soeharto*. Jakarta: LP3ES.
- Apter, David. 1985. *Pengantar Analisa Politik*. Jakarta: Rajawali Press.
- Basalim, Umar, ed. 2002. *Pro-Kontra Piagam Jakarta di Era Reformasi*. Jakarta: Pustaka Indonesia Satu.
- Dhakidae, Daniel. 1999. "Partai-partai Politik Indonesia: Kisah Pergerakan dan Organisasi dalam Patahan-patahan Sejarah" dalam Tim Penelitian dan Pengembangan Kompas. *Partai-partai Politik Indonesia: Ideologi, Strategi, dan Program*. Jakarta: Kompas.
- Evans, Kevin R. 2003. *The History of Political Parties and General Elections in Indonesia*. Jakarta: Arise Consultancies.
- Feith, Herbert and Castles, Lance, eds. 1970. *Indonesian Political Thinking 1945-1965*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- Fukuyama, Francis. 1992. *The End of History and The Last Man*. New York: Free Press.
- Geertz, Clifford. 1960. *The Religion of Java*. New York: Free Press.
- Haris, Syamsuddin, ed. 2004. *Pemilu Langsung di Tengah Oligarki Partai. Proses Nominasi dan Seleksi Calon Legislatif Pemilu 2004*. Jakarta: Gramedia, LIPI and IMD.
- Hidayat, Syahrul, ed. 2008. *Kerangka Penguatan Partai Politik di Indonesia*. Depok: Puskapol.
- Husein, Harun. 2012. "Proporsional Terbuka: Yang Alpa pada Pengalamannya". Dalam "Teraju-Republika, 15 Mei 2012", dalam <http://bheleque.wordpress.com/2012/05/15/teraju-republika-15-05-12/>
- Jay, Robert. 1963. *Religion and Politics in Rural Central Java*. New Haven: Southeast Asian Studies, Yale University.
- Junior, Edsel Beja, Mendoza, Ronald U., Venida, Victor S., and Yap, David B. 2012. "Inequality in democracy: Insights from an empirical analysis of political dynasties in the 15th Philippine Congress", *MPRA Paper* No. 40104.
- Katz, Richard and Mair, Peter. 1994. *How Party Organize: Change and Adaptation in Party Organizations in Western Democracies*. London: Sage Publication.
- Katz, Richard and Mair, Peter. 1996. "Cadre, Catch-all or Cartel? A Rejoinder". *Party Politics*, 1 (1), 5-38.
- Knapp, Andrew and Wright, Vincent. 2006. *The Government and Politics of France*. London: Routledge.
- Muchlis, Edison, ed. 2007. *Reformasi Kelembagaan Partai Politik Pasca-Orde Baru di Indonesia*. Jakarta: Pusat Penelitian Politik Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia.
- Mujani, Saiful dan Liddle, William. 2010. "Voters and the New Indonesian Democracy". Dalam Aspinnall, Edward dan Mietzner, Marcus. *Problems of Democratisation in Indonesia*. Singapore: ISEAS: 75-99.
- Noor, Firman. 2009. "Evaluasi Kampanye Pemilu Legislatif 2009: Analisis atas Pesan, Media dan Bentuk Kegiatan Kampanye". Dalam Lili Romli, ed. *Evaluasi Pemilu Legislatif 2009*. Jakarta: LIPI Press.
- Noor, Firman. 2009. "Mencermati Kampanye Pileg 2009: Gradasi Peran Partai dan Gejala Pragmatisme", *Jurnal Penelitian Politik*. 6 (1).
- Plano, Jack C., Riggs, Robert E. dan Robin, Helena S. 1985. *Kamus Analisa Politik*. Jakarta. Rajawali Press.
- Ranney, Austin. 1993. *Governing, An Introduction to Political Science*. New Jersey: Prentice-Hall International, Inc.
- Romli, Lili. 2008. *Pelembagaan Partai Politik Pasca-Orde Baru: Studi Kasus Partai Golkar, PKB, PBB, PBR dan PDS*. Jakarta: Pusat Penelitian Politik Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia.
- Suharsono. 1999. *Cemerlangnya Poros Tengah. Terpilihnya Gus Dur terobosan Besar Elite Politik*. Jakarta: Perennial Press.

- Tan, Paige Johnson. 2006. "Indonesia Seven Years after Soeharto: Party System Institutionalization in a New Democracy". *Contemporary Southeast Asia*, 28 (1).
- Ufen, Andreas. 2005. "Cleavages, Electoral Systems and the Politicization of Islam in Indonesia and Malaysia", *IJAS Newsletter*, # 37, June.
- Wijaya, Muhammad Akbar. 2013. "Koalisi Terseok-Seok", *Republika*, 17 Oktober 2013.

Sumber Lain

- <http://politik.news.viva.co.id/news/read/452798> (diunduh pada 3 Januari 2013)
- <http://www.republika.co.id/berita/nasional/daerah/13/10/29> (diunduh pada 3 Januari 2013)
- Tribunsumsel.com/Tommy Sahara (diunduh pada 3 Januari 2013)
- <http://usum.co/news/read/2013/12/21/ini-jawaban-pks-soal-penolakan-perppu-mk/> (diunduh pada 3 Januari 2013)

BUDAYA POLITIK KHAS MINANGKABAU SEBAGAI ALTERNATIF BUDAYA POLITIK DI INDONESIA

Nursyirwan Effendi

Penulis adalah pengajar di Jurusan Antropologi FISIP Universitas Andalas, Padang.

Email: effendi.pdg@gmail.com; neffendi@fisip.unand.ac.id

Diterima: 7-1-2014

Direvisi: 24-1-2014

Disetujui: 11-2-2014

ABSTRACT

This article analyses the peaceful conduct of the regional general election (Pilkada) in Padang city in 2013. It aims to offer an alternative insight of political culture in Indonesia that is conflict free. The conflict is avoided by articulating the concept of badunsanak to avoid political conflict among candidate. Qualitative research method is used through moderate participant observation and in-depth interview with informants. The findings show that the community were able to maintain conducive political condition during the Pilkada. Public openness has successfully sustained the transparent process of the Pilkada. Therefore, conflicting social behavior among community groups are almost non existence during the Pilkada. In this view, Pilkada Badunsanak can be perceived as a unique political culture in Minangkabau.

Keywords: Pilkada, Badunsanak, Power, Conflict, Political Culture

ABSTRAK

Tulisan ini mengkaji pemilihan kepala daerah (Pilkada) Kota Padang tahun 2013. Tujuan tulisan ini untuk menawarkan salah satu alternatif budaya politik di Indonesia yang bebas konflik. Pertentangan politik yang diakibatkan oleh pelaksanaan Pilkada dapat dihindari melalui gagasan persaudaraan dari para peserta pemilihan. Penelitian ini menggunakan metode kualitatif. Informan dipilih dengan teknik *purposive sampling* dan data diperoleh dengan cara pengamatan melalui keterlibatan setengah aktif dan wawancara mendalam. Temuan menunjukkan bahwa masyarakat kota Padang sangat memahami kondisi politik Pilkada yang kondusif yang tidak membangun suasana konflik oleh karena para calon peserta Pilkada membangun rasa persaudaraan (*badunsanak*). Berdasarkan ikrar yang dibangun oleh para calon peserta Pilkada, Pilkada *Badunsanak* dapat dikatakan sebagai suatu budaya politik yang khas Minangkabau.

Kata Kunci: Pilkada, Badunsanak, Kekuasaan, Konflik, Budaya Politik

PENDAHULUAN

Pasca digulirkannya gagasan demokratisasi di era Reformasi tahun 1997–1998,¹ masyarakat Indonesia mengalami atmosfer politik yang sangat bebas. Hampir setiap hari² media massa membentangkan wacana dan praktik politik yang dinamis. Faktanya, praktik politik di Indonesia

seringkali kisruh yang menjalar dari pusat ke daerah, atau sebaliknya.

Demokratisasi ditandai dengan dua hal pokok. Di satu sisi, terjadi fenomena perubahan sistem politik, terutama praktik pemilihan presiden dan kepala daerah ke sistem pemilihan langsung. Sistem ini pada realitasnya cenderung menciptakan kerentanan sosial yang berujung konflik sosial baik vertikal maupun horizontal. Perbedaan suku bangsa, ras dan agama merupakan isu klise yang masih diketengahkan dalam berbagai upaya mencari akar konflik sosial.³ Bentrokan antar-massa pendukung calon kepala daerah dan aksi

1 Terutama pasca kebijakan desentralisasi yang dimulai dari tahun 1999, melalui pemberlakuan UU No. 22 Tahun 1999 (revisi UU No.32 Tahun 2004) tentang otonomi daerah.

2 Terutama pengamatan umum sepanjang tahun 2011–2013, media massa cetak dan elektronik hiruk pikuk memberitakan sejumlah peristiwa politik: (i) Pilkada Bupati dan Walikota dan efek berupa konflik antarpengukung; (ii) Caleg bermasalah; (iii) Korupsi para pejabat dan konsekuensi jabatan politik; (4) kontroversi kebijakan pemerintah.

3 Konflik-konflik besar pernah mencabik integrasi sosial bangsa yang luar biasa memprihatinkan, semisal kerusuhan Ambon tahun 1999, Kerusuhan Sampit, dan Kerusuhan Sampang.

massa terkait sengketa Pilkada adalah sebagian dari modus operandi yang terjadi pada proses perubahan tersebut.⁴ Dalam konteks Indonesia, jumlah konflik sosial yang terjadi pada tiga tahun terakhir (sejak tahun 2010) sebanyak 351 peristiwa.⁵ Di sisi lain, terjadi reformasi perilaku politik masyarakat untuk berbicara, berpendapat dan pembaharuan tata pemerintahan yang baik (*good governance*) berupa gerakan transparansi, akuntabilitas, dan bebas dari KKN.

Kemajuan demokratisasi di Indonesia dapat dikatakan luar biasa, namun begitu menghadirkan ironi yakni biaya politik terlalu besar untuk mengongkosi proses demokratisasi tersebut,⁶ dibandingkan dengan pendanaan untuk pengentasan rakyat miskin dan peningkatan kesejahteraan. Di samping itu, biaya politik negara diperparah dengan praktik pelanggaran hukum, khususnya korupsi, di berbagai lembaga pemerintahan, khususnya lembaga penegak hukum, oleh para penegak hukum, pemimpin daerah, dan aparat birokrasi lainnya.

Salah satu wujud demokratisasi yang tak terhindarkan guna mengiringi implementasi kebijakan desentralisasi atau otonomi daerah adalah pemilihan kepala daerah, atau disingkat Pilkada. Era reformasi menggelindingkan perubahan perilaku masyarakat untuk turut menjadi peserta sekaligus pelaku utama politik praktis di dalam mengontruksi postur pemimpin dan kepemimpinan daerah. Sistem pemilihan kepala daerah secara langsung merupakan perubahan drastis perilaku politik masyarakat dari ketiadaan keterlibatan masyarakat untuk memilih pemimpin kepada keterlibatan aktif untuk menentukan pemimpin mereka. Pada konteks ini, kesadaran politik menjadi sebuah aksi praktis dari masyarakat untuk

turut menentukan kondisi politik di daerahnya masing-masing.

Kerusuhan, aksi bakar membakar, perkela-hian antarpendingung calon adalah sebagian model konflik sosial yang terjadi mengiringi proses Pilkada di seluruh wilayah kabupaten dan kota di Indonesia. Fenomena kerusuhan Pilkada pernah terjadi di Sumatera Barat pada tahun 2005 di Kabupaten Pesisir Selatan (Asrinaldi 2010: 27). Pada kerusuhan ini terjadi kemarahan massa dari salah seorang kandidat yang menolak keputusan kemenangan pasangan lainnya.

Tulisan ini mencoba menyajikan fakta lain tentang Pilkada di Kota Padang yang justru antikonflik, yakni fenomena Pilkada *badunsanak* (bersaudara). Fenomena ini merupakan komitmen dalam bentuk kesepakatan elit yang diformalkan dalam pelaksanaan Pilkada berupa kesiapan untuk menerima kekalahan sebagai bagian dari proses demokrasi yang dilaksanakan (Asrinaldi 2010: 28). Hal yang menjadi penekanan adalah fenomena ini merupakan agenda politik elit untuk membangun demokrasi lokal dan pesta demokrasi yang berjalan dengan aman dan damai (Asrinaldi 2010: 29).

Persoalan yang perlu dicari tahu jawabannya adalah mengapa setiap terjadi Pilkada masih saja muncul konflik? Tidak ada rumusan teori politik yang akan disajikan untuk menjelaskan jawaban dari pertanyaan tersebut, namun yang akan disajikan adalah penjelasan (*exposition*) berbasis kepada pandangan kebudayaan. Argumentasinya adalah rumusan politik kontemporer yang berlangsung di Indonesia dewasa ini merupakan rumusan politik yang tidak diambil dari pemikiran politik asli masyarakat Indonesia, melainkan istilah politik (*politics*) yang diambil dari konsep Barat (lihat Anderson 1972; Liddle 1972). Oleh karena itu, diperlukan penjelasan tentang politik dari bahan kebudayaan masyarakat Indonesia untuk dapat memberi alternatif pemahaman dari eksistensi politik yang terwujud sekarang ini. Hal ini masuk akal oleh karena setiap kebudayaan bersifat kontekstual dan terbangun dari pandangan asli masyarakatnya sendiri (*native point of view*).

Tulisan ini bertujuan untuk memberikan pandangan alternatif tentang perspektif pendukung suatu kebudayaan melihat entitas pemilihan

4 Berbagai konflik kepemimpinan yang terjadi di Indonesia, secara kuantitas masih lebih lemah dampaknya dibandingkan konflik kepemimpinan di jazirah Timur Tengah dan Afrika Utara yang dikenal dengan *Arab Spring*, yang dimulai dari konflik berdarah penggulingan kekuasaan yang syah di Tunisia di tahun 2010-2011, sampai dengan di Syria akhir-akhir ini di tahun 2013.

5 Data Kemendagri dalam Rapat Koordinasi Nasional Komunitas Intelijen Daerah (Kominda) tahun 2013 di Jakarta.

6 Dalam wacana umum, dikabarkan bahwa biaya Pilkada gubernur Jawa Timur yang baru berlangsung bulan Oktober 2013 menyerap biaya sampai satu trilyun rupiah.

kepala daerah sebagai suatu entitas politik dan, sekaligus, bagian dari kehidupan sosial mereka. Pada konteks ini, upaya penjelasan nantinya dapat mendukung hipotesis bahwa politik merupakan bagian yang integral dari cara pandang dan perilaku umum masyarakat, bukan semata-mata konstruksi metafisis dari ilmuwan politik, pemimpin atau kelas penguasa (*the ruling class*). Secara antropologis, argumentasinya adalah bahwa politik terikat (*embedded*) dalam kebudayaan.

METODE PENELITIAN

Tulisan ini beranjak dari hasil riset lapangan yang berlangsung dari bulan Juni–Agustus 2013. Tahun 2013 ditenggarai sebagai tahun politik kota Padang oleh karena berlangsungnya Pilkada Walikota dan Wakil Walikota. Masa pemerintahan walikota dan wakil walikota berakhir pada bulan Oktober 2013. Pilkada ini dianggap unik karena berlangsung dalam gagasan dan suasana kekeluargaan (*badunsanak*) dan diikuti oleh 10 calon pasangan, yang terdiri dari tiga pasangan yang diusung oleh partai, dan sisanya tujuh pasangan melalui jalur independen.

Ruang lingkup penelitian ini bersifat sangat terbatas karena hanya dijalankan pada area yang kecil (mikro), yakni konstruksi fakta sosial di salah satu sudut kota di Padang yang masuk ke dalam wilayah Kelurahan Kubu Marapalam, Kecamatan Padang Timur. Pelaksanaan pengumpulan data dilaksanakan secara singkat melalui pengamatan terlibat setengah aktif (*moderate participant observation*) (Spradley 1980; Stainback dan Stainback 1990: 50) dengan para informan, yakni anggota masyarakat Kota Padang yang memiliki hak pilih dalam Pilkada.⁷ Teknik sampel (*sampling technique*) yang digunakan adalah purposif

⁷ *Moderate participant observation means that the researcher maintains a balance between being an insider and being an outsider. The researcher observes and participates in some activities, but does not participate fully in all activities* (teknik pengamatan terlibat setengah aktif (*moderate*) berarti peneliti menjaga keseimbangan sebagai orang dalam dan sebagai orang luar. Peneliti mengamati dan turut serta dalam beberapa aktivitas, tetapi tidak sepenuhnya terlibat dalam seluruh aktivitas. Secara praktis, peneliti melakukan pengumpulan data melalui keterlibatan sebagian aktivitas masyarakat yang diteliti tanpa harus sepenuhnya berada sebagai bagian dari masyarakat yang diteliti atau berperan sebagai *insider* (orang dalam).

menurut suatu kriteria, yakni pemilih laki-laki dalam Pilkada Walikota Padang tahun 2013. Para informan yang dipilih sengaja kategorinya laki-laki karena penelitian ini berupaya menangkap wacana tentang budaya politik yang berkembang di tingkat masyarakat akar rumput (*grass roots*) yang berlangsung dalam konteks kedai kopi rakyat (*lapau*).⁸ Metode pengumpulan data penelitian ini juga digabung dengan sumber data yang dimiliki oleh penulis sebagai bagian dari anggota masyarakat kota Padang, yang juga sebagai salah satu pemilih dalam Pilkada tahun 2013 ini. Peneliti sangat dekat dengan subjek penelitian dan dapat dikatakan “menyuarakan” pemikiran tentang objek yang diteliti. Dengan kata lain, peneliti berperan sebagai subjek dan sekaligus objek dalam waktu yang bersamaan. Metode ini dikenal dengan istilah *autoethnography*. *The genre of autoethnography is almost exclusively concerned with the “voice” of the individual author, and in some cases it has been extended into fiction. This genre of work—which is simultaneously analytic and textual—treats the ethnographer as simultaneously the subject and the object of observation. Hence the authorial voice is an autobiographical one* (Hammersley dan Atkinson 2007: 204).

Lokasi *lapau* diambil sebagai konteks data dengan alasan tempat tersebut merupakan ruang sosio-kultural yang sangat integratif dalam gaya hidup masyarakat akar rumput di Minangkabau, khususnya bagi kaum laki-laki. Metode penelitian untuk mencari sumber data dan untuk mempelajari kebudayaan masyarakat Minangkabau pada masyarakat pedesaan dengan menggunakan *lapau* sebagai salah satu konteks sudah pernah diteliti oleh Errington (1984) dalam bukunya *Manners and Meaning in West Sumatra: The Social Context of Consciousness*. Melalui tempat ini, segala bentuk perilaku dan berbagai ungkapan mulai yang bersifat spontan sampai dengan yang bersifat

⁸ *Lapau* dipahami secara kultural oleh orang Minangkabau sebagai ruang sosial khusus laki-laki. Secara empirik *lapau* adalah sebuah kedai kopi yang biasa terdapat di kampung-kampung dan juga di beberapa sudut kota. Kedai ini biasanya dikunjungi oleh para laki-laki untuk menghabiskan waktu sambil berbincang-bincang secara informal (*ngobrol*). Secara metafisis, dalam pandangan emik orang Minangkabau, *lapau* adalah tempatnya kaum laki-laki dan dimaknai sebagai konstruksi interaksi sosial khusus laki-laki.

ungkapan atau kata-kata bijak dapat ditemui dari para pelaku yang terlibat dalam konteks tersebut. Errington berposisi sebagai peneliti yang hadir tanpa harus mengganggu ritme sosial yang berlangsung di *lapau*. Segala perwujudan perilaku, perkataan, dan dinamika sosial yang dapat ditemui dan dilihat di *lapau* dianggap sebagai representasi dari dunia budaya masyarakat pada konteks lokal.

MAOTA LAPAU:⁹ LOKALITAS DISKURSUS BUDAYA POLITIK

Di pagi hari sekitar pukul 7.15,¹⁰ di salah satu sudut Kota Padang, di sebuah kedai, *lapau*, kopi, “marapalam”¹¹ milik orang Padang, yang berlokasi di pinggir jalan Marapalam Raya, dekat jembatan ganda Marapalam, bertetangga dengan sebuah Kedai Kopi “Mie Aceh” yang masih tutup, milik seorang perantau dari Aceh Gayo, sejumlah laki-laki sedang terlibat *maota lapau* (ngobrol-ngobrol santai) yang mengasyikkan, mengenai “pernak-pernik” figur calon walikota dan wakil walikota Padang periode 2013-2018 mendatang.¹² Perbincangan (*ngobrol-ngobrol*) berkisar tentang pemilihan kepala daerah (Pilkada) mengenai

9 *Maota* adalah kata dari bahasa Minangkabau yang artinya *perbincangan santai* atau *ngobrol-ngobrol*. Sementara istilah *lapau* artinya kedai kopi rakyat. Tempat ini biasanya dikunjungi oleh para lelaki Minangkabau yang bertemu untuk memperbincangkan berbagai hal sambil menikmati minuman hangat seperti kopi, teh atau minuman segar lainnya, serta tidak lupa menikmati makanan ringan yang tersedia. Biasanya, *maota* dapat berlangsung berjam-jam tanpa henti.

10 Dalam konteks masyarakat Kota Padang, jam tujuh pagi adalah jam tersibuk bagi anak-anak sekolah untuk pergi sekolah, dan jam kantor bagi anggota masyarakat yang bekerja di sektor formal. Sementara bagi anggota masyarakat yang tidak bekerja di sektor formal, jam 7–9 pagi adalah salah satu masa/waktu favorit untuk memulai hari dengan terlebih dahulu minum kopi dan menikmati makanan ringan pagi, di kedai-kedai. Kedai makanan dan minuman pada pagi hari di Kota Padang paling mudah ditemui mulai jam 5.30 pagi sampai menjelang tengah hari. Hal ini salah satu yang membuat suasana pagi bagi masyarakat Kota Padang terasa sejahtera karena tersedianya menu makan pagi yang dijual di kedai-kedai. Hal ini berbeda bila seseorang pergi ke Kota Palembang, atau Jambi (Sumatera) atau Palangkaraya (Kalimantan) yang akan mengalami kesulitan mencari kedai makanan dan minuman yang buka mulai dari pagi hari.

11 Nama ini bersifat pseudonim.

12 Pada tahun 2013 ini, di Kota Padang dimulai proses Pilkada (pemilihan kepala daerah) untuk memilih walikota dan wakil walikota baru periode 2013–2018.

calon yang pantas dan yang tidak pantas¹³ untuk memimpin Kota Padang; sebuah kota yang sedang menggeliat secara demografis dan ekonomi. Jumlah penduduk Kota Padang tahun 2012 adalah 854.336 jiwa, dan laju pertumbuhan ekonomi mencapai 6,21% (Padang Dalam Angka 2013).

Sejumlah topik menarik bermunculan silih berganti dalam perbincangan yang tidak sistematis tersebut, namun dapat dikonstruksi sebagai berikut. *Pertama*, topik mengenai jumlah kandidat yang mencapai 10 calon pasangan, yakni tiga pasangan calon diusung oleh partai-partai dan sisanya tujuh pasangan calon independen. Semenjak negara ini menerapkan sistem pemilihan umum secara langsung tahun 2004, partai tidak lagi menjadi kendaraan politik utama untuk seseorang dapat mencalonkan diri menjadi bupati atau walikota. Jalur independen adalah salah satu alternatif untuk proses pencalonan tersebut. Sekelompok laki-laki yang berbincang di *lapau* agaknya merasa heran namun bangga karena jalur independen menjadi saluran favorit bagi anggota masyarakat untuk menjadi walikota di kota Padang ini. Belasan partai yang ada di negara ini, namun hanya tiga pasangan yang mampu diusung oleh partai, yang pada intinya mewakili enam partai, di mana masing-masing pasangan diusung oleh koalisi dua partai.

Topik kedua, yang dapat disimak dari perbincangan sekelompok laki-laki di kedai “marapalam” itu yakni isu kepercayaan masyarakat kepada partai yang cenderung menurun, buktinya lebih banyak calon independen yang ikut dalam Pilkada daripada calon dari partai. Masyarakat agaknya lebih yakin untuk menoleh kepada pasangan calon yang tidak diusung oleh partai. Apa penyebabnya? Ada yang berpendapat bahwa calon dari partai selalu ingkar terhadap janji politik mereka; ada yang berpendapat untuk para calon yang memilih jalur partai terutama untuk calon yang memiliki kekayaan yang luar biasa karena mereka harus membayar uang “kendaraan” yang jumlahnya dapat mencapai ratusan juta rupiah kepada partai yang akan mengusungnya; ada yang berpendapat bahwa calon yang diusung oleh partai sering tidak

13 Dalam bahasa Minangkabau, istilah pantas dan tidak pantas disebut dengan istilah *patuik* (patut). Seseorang dapat menjadi pemimpin bila sudah masuk dalam penilaian kultural yang disebut dengan *patuik*.

memenuhi dua sifat, yaitu *tokoh* dan *takah*,¹⁴ ada yang berpendapat calon-calon independen yang ada sekarang umumnya sudah melekat di hati dan berasal dari kalangan rakyat biasa yang selama ini tidak terlibat dalam partai; dan ada yang berpendapat sangat subjektif yakni “*kito cubo baa gaknyo calon indak dari partai ko malakekan tangannyo baisuak*” (artinya: sebaiknya kita mencoba melihat hasil kerja pasangan calon tidak dari partai ini nantinya).

Ada anggapan umum bahwa pemimpin yang berasal dari partai sering kali tidak fokus mengurus rakyat, karena kepentingannya diserap untuk kepentingan partai baik terang-terangan maupun tersembunyi. Sekelompok laki-laki di kedai ini agaknya memiliki “naluri” alternatif sekaligus harapan terhadap kepemimpinan dari kalangan nonpartai. Selain itu, ada yang berpendapat bahwa calon yang tidak diusung partai menandai adanya keseriusan menjadi pemimpin di kota ini karena tidak ada tujuan untuk membesarkan partai melalui jalur pemerintahan yang nanti hanya dinikmati oleh orang-orang dari partainya sendiri. Harapan kepada pemimpin dari nonpartai adalah komunikasi sosial (sambung rasa) diharapkan nanti tidak putus sebatas kepentingan birokrasi, namun juga atas dasar hati nurani. Perbincangan di kedai tersebut, semakin hangat dan mengarah kepada figur dari pasangan calon. Nilai *patuik* dari para calon pimpinan daerah pada Pemilu ini dikupas menarik di kedai tersebut. Pembicaraan pertama mengarah kepada siapa orang-orang yang ikut serta dalam Pilkada tahun ini. Calon-calon yang naik ternyata sangat bervariasi dan menggambarkan kualitas individu yang cukup unik. Tercatat calon dari partai, satu pasangan diusung oleh partai PPP dan Golkar, pasangan lain diusung

oleh PAN dan Demokrat, dan pasangan ketiga diusung oleh partai PKS dan PPP. Latar belakang calon berasal dari kalangan yang bervariasi, yaitu kalangan lembaga DPR RI (1 orang), DPD RI (1 orang), fungsionaris partai (3 orang), mantan pamong (3 orang), mantan ketua DPRD (1 orang), pengusaha dan direktur perusahaan (4 orang), notaris (2 orang), PNS dan Dosen (3 orang), mantan PNS/Militer (2 orang).

Pembicaraan di kedai kopi tersebut juga mengenai pasangan *incumbent* yang diusung dua partai berbasis Islam bahwa pada tingkat wacana masyarakat dijagokan untuk menang. Namun, ada yang berpendapat bahwa partai tidak lagi jaminan untuk memenangkannya karena kini bukannya “zaman partai”, tetapi siapa yang dianggap dekat dan mau membela kepentingan rakyat itulah yang bisa memenangkan Pilkada. Calon dari jalur independen-lah yang diharapkan dapat memperbaiki kondisi masyarakat dewasa ini.

Perbincangan di kedai tersebut diakhiri dengan kekhawatiran akan adanya konflik antar pendukung pasangan calon. Konflik yang tidak diinginkan oleh masyarakat Kota Padang, seperti yang sering terjadi di sejumlah pelaksanaan Pilkada di Indonesia. Untuk ini, masyarakat Kota Padang agaknya menyadari perlu upaya menghindari konflik dalam Pilkada di kota ini, yaitu dengan membangun semangat persaudaraan sehingga Pilkada Kota Padang memiliki istilah *Pilkada Badunsanak*.

Istilah *Pilkada Badunsanak* secara harfiah berarti Pilkada yang bersaudara. Konsep ini mengacu kepada semangat kebersamaan dan penuh kekeluargaan dari para pasangan calon untuk sepakat tidak membangun suasana kontraproduktif yang mengarah kepada lahirnya konflik sosial mulai dari proses pencalonan, pemungutan suara, sampai kepada keputusan akhir pihak penyelenggara Pilkada, yakni Komisi Pemilihan Umum (KPU) daerah. Inti dari upaya membangun semangat kebersamaan dan kekeluargaan ini adalah penciptaan suasana yang tenang dan damai (*peaceful coexistence*) dalam politik di daerah. Pembuktian semangat persaudaraan dalam proses politik yang rawan konflik ini, seluruh pasangan calon membuat ikrar bersama.

14 *Tokoh* dan *takah* adalah paduan kata yang populer di kalangan orang Minang dalam memilih pemimpin. Seorang pemimpin harus memiliki sifat ketokohan (tokoh), seperti halnya dengan pemahaman dalam bahasa Indonesia, sebagai sifat yang didukung oleh kemampuan SDM memadai, populer, memiliki elektabilitas, integritas. *Takah* arti harfiah enak dilihat atau dipandang. Secara konotatif, sifat *takah* ini pemahamannya mengacu kepada seseorang yang dianggap memiliki pancaran kharisma, pantas, layak atau patut bila diangkat sebagai pemimpin. Secara sederhana *takah* dicermati dari tampilan fisik, gerak gerik perilaku dan caranya berbicara. Sifat ini diambil sebagai salah satu kriteria dalam memilih seseorang menjadi *penghulu kaum* dalam tradisi kepemimpinan adat di Minangkabau.



Sumber: Harian Padang Ekspres

SEJARAH KEKUASAAN DI MINANGKABAU

Bagaimana memahami entitas budaya politik di Minangkabau? Jawabannya adalah gagasan tentang kekuasaan yang dipahami dari sudut pandang orang Minangkabau.¹⁵ Gagasan ini coba diungkap sekilas dalam perjalanan historis.

Secara historis, gagasan kekuasaan di Minangkabau tidak dapat lepas dari sejarah kehadiran kerajaan Pagaruyung yang pernah eksis pada pertengahan abad ke-14 Masehi (Abdullah 1972: 186, Hamka 1984: 10, Manan 1995: 15, Drakard 1999: 22).¹⁶ Keberadaan kerajaan ini dapat memberikan suatu fakta tentang lahir dan berkembangnya gagasan tentang kekuasaan, yang integral dalam tatanan sosial dan politik di Alam Minangkabau (*the Minangkabau World*) melalui

15 Anderson (1972: 3) menggali gagasan kekuasaan pada masyarakat lokal Jawa untuk menjelaskan gambaran sosial dan kehidupan politik yang dilihat dari lensa orang Jawa dan menggambarkan warna yang kontras dengan yang dijelaskan dari lensa ilmu sosial modern.

16 Eksistensi kerajaan Pagaruyung ditandai dengan ditemukannya prasasti Pagaruyung yang tercatat pada tahun 1347, raja yang memerintah kala itu adalah Adityawarman berasal dari keturunan kerajaan Majapahit (lihat Abudullah, 1972: 186 terutama pada catatan kaki No. 8). Drakard berpendapat bahwa Adityawarman adalah salah satu anggota keluarga kerajaan Melayu yang memiliki ikatan dengan kerajaan Majapahit dan ia pernah menghabiskan masa kecilnya di Jawa Timur (lihat Drakard 1999: 22). Hamka menekankan tentang keberadaan raja Adityawarman sebagai maharaja di Minangkabau yang memiliki ikatan erat dengan kerajaan Majapahit. Raja ini pernah memerintahkan pembuatan patung nenek moyangnya, permaisuri raja Majapahit yang disebut patung Manju Shri (Manja Sari) yang artinya “yang maha suci” (Hamka, 1984: 10).

kekuatan penguasa.¹⁷ Kerajaan ini dianggap pernah mengalami masa jaya pada abad ke-14 di seantero Alam Minangkabau dan Daerah Rantau Minangkabau. Kekuasaan dijalankan secara damai melalui pembagian kekuasaan (*power sharing*) dengan penguasa-penguasa lokal yang berada dalam lingkup kesatuan masyarakat hukum adat yang disebut *nagari*.¹⁸ Penguasa lokal *nagari* disebut dengan *penghulu*. Implementasi kekuasaan dijalankan dalam suatu tradisi sosio politik yang dikenal dengan istilah aristokrasi *koto piliang*. Tradisi ini diistilahkan secara adat dengan *bajanjang naiak, batanggo turun* (harfiah: berjenjang naik, bertangga turun) artinya sistem

17 Istilah *Alam Minangkabau* sangat lazim secara emik dipergunakan untuk memberikan pemahaman tentang ruang keberadaan kebudayaan Minangkabau yang tinggal di wilayah Sumatera Barat yang termasuk ke dalam dua wilayah besar yaitu *darek* (darat, daerah dataran tinggi/pegunungan) dan *pasisie* (pesisir, daerah pantai atau daerah rantau). Wilayah *darek* termasuk dalam tiga *luhak* (subwilayah), yaitu Luhak Agam, secara administratif termasuk dalam Kabupaten Agam, Luhak Tanah Datar, secara administratif termasuk wilayah Kabupaten Tanah Datar, dan Luhak 50 Koto, termasuk dalam wilayah administratif Kabupaten Lima Puluh Kota. Wilayah *pasisie* termasuk wilayah rantau yang berada di luar wilayah *darek*, seperti Kota Padang dan Kota Solok.

18 Dewasa ini, nagari disamaartikan dengan suatu entitas desa. Dalam konteks budaya Minangkabau, pada dasarnya substansi gagasan ini tidaklah sama antara nagari dan desa. Nagari lebih merupakan representasi kekuasaan dan pemerintahan adat yang dipegang oleh suatu kelompok pemimpin adat yang disebut kerapatan adat nagari (KAN). Namun, semenjak diberlakukannya undang-undang tentang otonomi daerah di tahun 1999 maka eksistensi nagari di Minangkabau menurut perundang-undangan yang dibuat oleh pemerintah dikonstruksi berbasis serupa dengan sistem pemerintahan desa di Indonesia.

kekuasaan bersifat hirarkis dari tingkat bawah sampai ke raja.

Drakard (1999:19) mengasumsikan bahwa penguasa Minangkabau pada masa lalu menjalankan pemerintahannya mirip dengan apa yang dipraktikkan di kalangan bangsa Eropa terutama di Inggris, yakni kekuasaan yang berbasis hak-hak khusus dan berpola dinasti. Pada abad ke-19, penelitian di Belanda mencatat temuan prasasti raja Adityawarman sebagai raja di Pagaruyung dianggap raja yang hebat yang pernah berkuasa dari tahun 1347–1375 (Drakard 1999: 19). Berbasis data sejarah tersebut dapat dinyatakan bahwa masyarakat Minangkabau sudah lama menjalani sistem politik sentralistik di bawah suatu sistem kerajaan yang membangun imperium dinasti yang berkuasa di seluruh wilayah.

Selain sentralistik, kekuasaan raja terbagi ke dalam sistem kekuasaan raja-raja yang dikenal dengan istilah *Basa Ampek Balai* atau disebut juga *Rajo Tigo Selo*. Suatu sistem kekuasaan yang dipegang oleh tiga raja yang berkedudukan di wilayah yang berbeda dan setiap raja menjalankan fungsi dan kekuasaan masing-masing dalam bidangnya. Mereka adalah *Rajo Adat* mengurus soal Adat berkedudukan di wilayah Buo; *Rajo Ibadat*, mengurus soal agama yang berkedudukan di wilayah Sumpur Kudus; dan *Rajo Alam*, yang mengurus pemerintahan dan berkedudukan di pusat kerajaan di Pagaruyung.

Kekuasaan kerajaan Pagaruyung dalam lingkup budaya Minangkabau ternyata tidak hanya dijalankan dalam konteks lokal, tetapi juga di luar wilayah kekuasaan. Kekuatan kekuasaan Kerajaan Pagaruyung sampai ke Semenanjung Melayu, khususnya di Negeri Sembilan, Malaysia. Antara tahun 1773–1795, Raja Malewar asal dari Pagaruyung sebagai Yang Dipertuan Agung di Negeri Sembilan mewakili Raja Alam di Pagaruyung (Mansoer 1970: 69). Pengaruh budaya Minangkabau melalui politik telah menyebar dari wilayah pusat kekuasaan kerajaan sampai ke wilayah di luar kekuasaan yakni di Malaysia sampai sekitar tahun 1800-an.

Kekuasaan yang telah lahir dan berkembang dalam budaya Minangkabau kemudian menjadi bagian dari eksistensi relasional antara budaya dan politik masyarakat Minangkabau (Dt. Batuah

dan Dt. Madjoindo 1956). Pemahaman tentang politik di Minangkabau cenderung lahir dalam tatanan sistem kerajaan, artinya dibangun oleh penguasa (*the ruling class*).

Dewasa ini, bukti kekuasaan yang telah berurat akar di Negeri Sembilan dapat ditemui pada struktur sosial dalam masyarakat negeri Sembilan yang serupa dengan masyarakat Minangkabau. Hal ini menjadi bukti sejarah tentang kebesaran budaya politik Minangkabau sampai ke Melaka (Josselin de Jong 1952). Dapat dikatakan bahwa kebudayaan politik Minangkabau yang berkembang di *Luhak nan Tuo* (daerah asal budaya Minangkabau di wilayah Kabupaten Tanah Datar sekarang) telah menyebarkan pengaruhnya sampai ke wilayah luar batas geografis Minangkabau adalah kehendak penguasa kala itu.

Dalam praktik dewasa ini, kekuasaan yang bersumber dari sistem kerajaan Pagaruyung tidak signifikan muncul dalam perilaku politik masyarakat secara umum. Kekuasaan yang banyak bersumber dari hukum Islam dan aturan adat sebagai identitas kebudayaan Minangkabau lebih banyak tergambar dalam kompleksitas budaya Minangkabau dan kajian-kajian ilmiah (Abdullah 1966: 72).

NAGARI SEBAGAI TIPE KEKUASAAN LOKAL

Pada saat ini, gagasan kekuasaan tergambar dalam tradisi sosial politik orang Minangkabau yang dijalankan dalam sistem pemerintahan *nagari*, bukan pada sistem kerajaan atau kraton seperti halnya di masyarakat Jawa. Secara tradisional, *nagari* didefinisikan sebagai unit teritorial yang berdiri sendiri (*autonomous*) (lihat Josselin de Jong 1952; Abdullah 1966, 1972; Oki 1977; Kahn 1980). Karakteristik yang utama dari *nagari* adalah memiliki pemerintah sendiri dalam wilayahnya yang terdiri dari berbagai dusun, *koto*, atau *taratak*.¹⁹ *Nagari* memiliki masyarakat

¹⁹ *Taratak*, *Dusun* dan *Koto* adalah unit-unit wilayah dan sosial yang lebih kecil dari suatu *nagari*. Unit wilayah dan sosial terkecil suatu *nagari* disebut *taratak*, yaitu tempat bermukim paling awal dari sekelompok seketurunan matrilineal setingkat kaum (*lineage*). Kaum ini kemudian dianggap penduduk paling awal yang membuka wilayah (*manaruko*) yang diberi tanda sebagai pemilik wilayah atau disebut tanda *cencang-latih*.

sendiri, dan sistem pelaksanaan pemerintahan (*governance*) yang berdasarkan kepada hukum adat. Gambaran yang paling nyata adalah, *nagari* memiliki karakter otonomi kekuasaan yang kuat, seperti dalam istilah *adat selingkar nagari* (adat atau norma hanya berlaku dalam *nagari* masing-masing). Oleh karena itu, tidaklah mengherankan bahwa *nagari* dapat berfungsi sebagai lembaga masyarakat yang independen dari negara atau sistem yang lebih tinggi dari *nagari*.

Kepemimpinan *nagari* dipegang oleh dua tipe pemimpin yakni wali *nagari*. Ia dipercayakan memimpin *nagari* dari sisi pemerintahan, administratif, kemasyarakatan, ekonomi dan hubungan pemerintahan antar-*nagari*.²⁰ Selain itu, urusan adat, agama, kekerabatan dan sistem pewarisan harta pusaka, kepemimpinan diatur dalam suatu kerapatan adat yang disebut Kerapatan Adat Nagari (KAN).

Sebagai suatu wilayah yang otonom secara adat, *nagari* mensyaratkan diri untuk memiliki beberapa fasilitas utama untuk kepentingan masyarakatnya, yakni tersedianya jalan, pemandian umum, mesjid, kerapatan adat,²¹ rumah *gadang*, pekuburan, dan lapangan terbuka untuk kepen-

Kelompok ini kemudian berkembang jumlahnya melalui perkawinan, dan datang ke tempat ini sekelompok orang dari kaum lain dan kemudian menjadi penduduk di wilayah *taratak* tadi. Wilayah ini kemudian berkembang dan menjadi wilayah yang lebih besar yang kemudian disebut *dusun*. Wilayah suatu *dusun* kemudian terus berkembang secara kuantitas dari jumlah penduduk dan wilayahnya, dan kemudian menjadi sebuah *koto*. Suatu *koto* terus berkembang menjadi wilayah yang tidak lagi dihuni oleh berbagai kelompok kaum, namun sudah pada tingkat suku (*clan*), yakni *kaum-kaum* yang sudah saling bertaut secara kekeluargaan baik melalui garis keturunan maupun perkawinan. Semakin besar suatu *koto*, semakin wilayah ini menjadi kompleksitas sistem kekerabatan dan pemerintahan yang kemudian disebut dengan *nagari*. (Lihat Dt. Batuah dan Dt. Madjoindo, 1956: 86–89).

20 Pengaturan sistem pemerintahan *nagari* di Sumatera Barat berdasarkan kepada Perda No. 9 Tahun 2000 dan direvisi menjadi Perda No. 2 Tahun 2007.

21 *Kerapatan adat* (*adat council*) adalah sejumlah pemimpin suku (*penghulu*) yang berhimpun menjadi sebuah lembaga normatif dan menjadi representasi suku yang berada dalam suatu *nagari*. Lembaga ini sering dikenal dengan sebutan Kerapatan Adat Nagari (KAN) yang dipimpin oleh seseorang yang disebut ketua yang biasanya dipilih secara musyawarah mufakat. Posisinya tidak lebih tinggi dan lebih jauh dari para kepala suku yang ada dalam kerapatan tersebut, dikenal dengan istilah *didahulukan salangkah*, *ditinggian saratiang* (didahulukan selangkah, ditinggikan posisinya seranting).

tingan umum. Untuk menjamin penyelenggaraan suatu *nagari*, *nagari* harus memiliki fasilitas ekonomi, khususnya faktor produksi massal, yakni sawah, ladang, hutan, dan pasar. Syarat material ini menguatkan suatu semangat otonomi di bidang ekonomi untuk mendukung roda pemerintahan dalam *nagari*.

Begitu pula dalam urusan politik, *nagari* tidak bisa lepas dari tradisi politik lokal yang membangun penyelenggaraan pemerintahan dan aturan dalam *nagari*, yakni tradisi politik *bodi caniago*,²² sebagai cerminan pemerintahan *nagari* yang demokratis, yang dikenal dengan istilah “duduk sama rendah, berdiri sama tinggi; pemimpin didahulukan selangkah dan ditinggikan seranting”. Tradisi sosio politik lain adalah tradisi *koto piliang*, seperti halnya raja-raja masa lalu, sebagai cerminan pemerintahan *nagari* yang otokratis, yang dikenal dengan istilah “berjenjang naik bertangga turun, naik dari jenjang yang di bawah; turun dari tangga yang di atas” (Amir 1997: 57). Biasanya setiap *nagari* memiliki salah satu dari tradisi sosial politik tersebut, meskipun ada *nagari* yang menggabungkan dua model tradisi pemerintahan tersebut, seperti halnya *nagari* Salo, di Kabupaten Agam.

Fasilitas fisik yang dimiliki oleh *nagari* dan pemanfaatannya harus dikontrol melalui mekanisme organisasi sosial yang ada di dalamnya. Unit yang melaksanakan kontrol tersebut adalah kelompok-kelompok matrilineal, yaitu setingkat suku (*clan*), kaum (*lineage*), dan *paruik* (*extended family*). Aturan yang dipakai berdasarkan kepada hukum adat, yang biasanya berlaku spesifik pada setiap *nagari*, dikenal dengan istilah *adat salingka nagari*. Seperti pepatah

Lain lubuk lain ikan
Lain padang, lain belalang
Lain nagari lain adatnya

Artinya antar-*nagari* membebaskan terbentuknya perbedaan tradisi sosial politik. Situasi ini mengakibatkan terwujudnya berbagai aturan sosial yang spesifik bagi masing-masing *nagari*

22 *Bodi caniago* adalah sebutan untuk salah satu nama suku di Minangkabau. Nama ini juga mengacu kepada sistem pemerintahan adat (*kelarasan*), atau disebut dengan *kelarasan bodi caniago*. Sistem ini dibangun oleh seorang datuk yang bernama Datuk Perpatih nan Sebatang.

guna mengatur berbagai aktivitas sosial, seperti perkawinan, pemilikan dan pemanfaatan tanah, pengorganisasian dan pewarisan harta pusaka, dan upacara kematian.

Dengan demikian, gagasan kekuasaan di Minangkabau dewasa ini terangkum dalam sistem pemerintahan *nagari* yang diatur dalam tradisi sosial politik yang khas.

Pilkada dan Budaya Politik Universal

Kasus cerita *lapau* di atas adalah sebagian dari representasi pelaksanaan politik praktis di Indonesia dalam konteks Pilkada (pemilihan kepala daerah). Semenjak amandemen keempat UUD 1945 Tahun 2002, pemilihan umum presiden dan wakil presiden dilaksanakan secara langsung yang dimulai pada Pemilu tahun 2004. Berdasarkan Undang-Undang No. 22 Tahun 2007 tentang penyelenggara pemilihan umum, maka pemilihan kepala daerah dan wakil kepala daerah dilaksanakan secara langsung di bawah suatu Komisi Pemilihan Umum (KPU). Melalui mekanisme politik tersebut, masyarakat semakin terbuka terhadap sejumlah aspek yang berkaitan dengan pemilihan umum. Aspek yang paling konkrit yang semakin terbuka bagi anggota masyarakat adalah praktik pemilihan calon kepala daerah atau wakil kepala daerah yang dimulai dari proses sosialisasi melalui ruang publik sampai kepada penentuan pilihan melalui pemberian suara di bilik-bilik suara. Apakah fenomena Pilkada dapat dikatakan sebagai suatu budaya politik universal?

Pada dasarnya, politik sebagai ilmu (*politics*) yang dipakai untuk memahami realitas politik di Indonesia tidak memiliki basis sosial di masyarakat dan juga budaya Indonesia sehingga tidak ada penjelasan yang cukup untuk menggunakan teori yang ada guna memahami realitas tersebut (Anderson 1972: 1). Dengan kata lain, Anderson menyatakan bahwa oleh karena tidak adanya penjelasan yang memadai tentang *any indigenous political theory* di Indonesia maka terdapat

the absence of a systematic exposition of a political theory in the classical literatures of Indonesia has fostered the assumption that no such theory, however implicit, exists and thus has hindered an awareness of the actual coherence and logic of traditional conceptions (Anderson 1972: 1).

Pandangan ini memberikan ruang dan dukungan (*encouragement*) kepada ilmu antropologi untuk dapat memberikan pemikiran alternatif tentang memahami politik lokal (*indigenous politics*) dengan pendekatan kebudayaan.

Antropologi memahami politik sebagai bagian dari organisasi sosial karena menyangkut berbagai perilaku individual dan kelompok masyarakat dalam mengatur berbagai urusan publik dan kemudian mencari model pengendalian berupa kesepakatan atau pengendalian umum terhadap perilaku individu dan kelompok tersebut (Kottak 2006: 370). Bagi antropologi, realitas politik adalah lahan untuk menyelidiki perilaku sosial dan nilai budaya yang berlangsung di dalam berbagai pranata politik dan sistem politik dalam ruang lingkup suatu kebudayaan dan juga lintas batas kebudayaan secara komparatif.

Liddle (1972) memberikan hasil riset yang sangat menarik tentang kaitan antara kesukubangsaan dan organisasi politik di masyarakat lokal pada kasus masyarakat Simalungun Atas dan Simalungun Bawah, serta di Pematang Siantar, Sumatera Utara. Pandangan yang diberikan Liddle tentang keterkaitan dua variabel tersebut adalah loyalitas primordial dan pertikaian antarpengukung organisasi politik tidaklah bersifat tradisional, melainkan karena modernisasi yang dipaksakan oleh kolonial Belanda melalui pengenalan agama Kristen dan Islam, terbangunnya jaringan komunikasi, dibangunnya pertumbuhan kota, dan disediakannya pekerjaan berbasis upah bagi masyarakat desa dan kota (Liddle 1972: 172). Lebih jauh dinyatakan bahwa loyalitas kesukubangsaan berkaitan erat dengan terbentuknya identitas personal dan hubungannya dengan budaya politik di Indonesia. Hubungan antara afiliasi agama dan identitas politik pun memiliki keterkaitan dalam membentuk sikap masyarakat terhadap organisasi politik (Liddle 1972: 173).

Pandangan kedewasaan dan keterbukaan memahami budaya politik di daerah oleh karena modernisasi seperti yang disinggung oleh Liddle di atas, memiliki titik singgung dalam konteks masyarakat Minangkabau. Hal ini diungkapkan dalam tulisan Abdullah (1972) tentang *Modernization In The Minangkabau World: West Sumatra In The Early Decades Of The Twentieth Century*.

Dalam tulisannya Abdullah menyampaikan argumen tentang redefinisi dan makna tentang modernisasi dengan mengambil kasus peristiwa modernisasi di wilayah Alam Minangkabau. Proses redefinisi ini dipahami bahwa penyesuaian terhadap perubahan akibat modernisasi bukanlah soal ketegangan antara kelompok tradisional dan kelompok modern, atau keberlanjutan dan perubahan, namun yang lebih penting adalah pemunculan sikap-sikap baru terhadap eksistensi tradisi dan upaya mencari landasan yang cocok untuk menjalani modernisasi itu sendiri (Abdullah 1972: 181). Dalam konteks budaya Minangkabau pada awal dekade abad ke-20, modernisasi terjadi karena tekanan kekuasaan eksternal dari dominasi politik dan ekonomi kolonial Belanda. Akibatnya, terjadi konflik yang bersifat religius dan intelektual yang menyebabkan terbelahnya masyarakat Minangkabau (Abdullah 1972: 181). Dari tulisan Abdullah (1972: 244) tersebut terdapat suatu gagasan utama dari budaya politik di Sumatera Barat yakni dinamika politik berkait erat dengan konflik ideologis dan konflik antargenerasi.

Sejalan dengan pandangan Abdullah di atas, realitas budaya politik dunia tidak lepas dari gambaran besar tentang perbenturan antarperadaban (*the clash of civilization*) (Huntington 2003). Perbenturan ini dianggap sebagai suatu proses pembentukan peradaban universal, namun masih belum pasti apakah peradaban itu terwujud karena perkembangan yang dinamis dari budaya Barat? Ada empat karakter untuk menandakan adanya bukti yang tidak mengarah kepada pertanyaan tersebut mengenai peradaban universal (Huntington 2003: 76–79), yaitu *pertama*, peradaban dunia sebenarnya adalah kumpulan manusia yang dibagi kedalam subgolongan, yakni sukubangsa-sukubangsa dan entitas kultural lainnya yang lebih luas. *Kedua*, peradaban merupakan wujud dari kehidupan masyarakat yang telah mengenal peradaban sebelumnya, dan yang telah mengembangkan sistem sosial kota dan hidup tidak dalam kehidupan yang barbar dan bahkan “primitif”. *Ketiga*, peradaban universal berisi berbagai asumsi, nilai-nilai, dan doktrin-doktrin yang sebagian besar dijalankan oleh masyarakat Barat dan sebagai oleh masyarakat Timur sehingga kedua bagian masyarakat menjalankan peradaban yang relatif sama, terutama budaya intelektual yang ber-

dasarkan ilmu-ilmu yang setingkat perguruan tinggi. Budaya saling menggunakan peradaban melalui ranah intelektual ini disebut *davos culture* (Huntington 2003: 77). Kedua masyarakat ini (Barat dan Timur) dapat saling bertukar pengalaman budaya dan saling bepergian antarnegara untuk merasakan langsung kehidupan yang berbeda budaya. *Keempat*, peradaban yang diciptakan melalui bentuk budaya Barat yang dikembangkan melalui kebudayaan populer dan kemudian kebudayaan ini dimodifikasi oleh masyarakat di seluruh dunia.

Berdasarkan penjelasan di atas, dapat dipahami bahwa fenomena Pilkada secara praktik belum dianggap sebagai budaya politik yang universal. Hal ini didasari kepada argumen bahwa budaya politik terikat erat (*embedded*) di dalam konteks kebudayaan dari suatu masyarakat tertentu. Ada faktor-faktor yang mendukung argumen tersebut, yakni (1) teori politik yang tidak cukup menjelaskan fenomena politik di masyarakat lokal, (2) nilai budaya lokal yang mewarnai fenomena politik di tengah masyarakat, (3) tidak cukup kuat bukti bahwa budaya politik Barat telah berpengaruh besar ke dalam fenomena Pilkada di masyarakat.

BUDAYA POLITIK BADUNSANAK

Budaya politik yang dicermati dari Pilkada Wako dan Cawako Padang di atas mengetengahkan konsep *badunsanak* sebagai suatu nilai yang menjwai keseluruhan praktik politik praktis di Kota Padang. Nilai ini juga yang mendorong proses pemilu dapat berlangsung dengan aman dan tidak berakhir dengan konflik horizontal. Berawal dari keinginan semua pihak mulai dari pemerintah daerah, penyelenggara pemilihan umum (KPU), para pasangan kandidat walikota dan wakil walikota, dan masyarakat pendukung masing-masing kandidat, bahwa Pilkada jangan sampai menghasilkan konflik yang dapat menyengsarakan masyarakat. Istilah lokal *badunsanak* berarti persaudaraan yang berkonotasi dua hal:

- 1) Dalam budaya Minangkabau *dunsanak* mengandung arti persaudaraan dalam satu kaum (*lineage*) dan dalam satu suku (*clan*), semakin luas ikatan persaudaraan maka hubungan semakin sebagai suatu kekerabatan semu (*fictive kinship*). Pada tataran ini

kekerabatan atau persaudaraan mengandung kekuatan hubungan yang cenderung berbentuk kekerabatan semu, namun terikat dalam satu nilai kekerabatan yang diakui bersama oleh pendukung kaum atau suku tersebut.

- 2) *Dunsanak*, sejatinya berasal dari satu keturunan kerabat (*genealogis*), dalam suatu keluarga luas dapat terjadi dua sampai tiga tingkat dari posisi ego. Pada tataran ini, ikatan persaudaraan sangat kuat dan memiliki orientasi menjaga garis keturunan berdasarkan garis ibu (*matri-lineal*) berikut harta pusaka yang diwariskan terutama untuk anak-anak perempuan.

Secara politik, *badunsanak* yang dipergunakan dalam istilah Pilkada masih dianggap jargon politik dari kalangan elit untuk membangun kebersamaan, namun masih memiliki semangat kompetisi (Asrinaldi 2010). Konsep Pilkada *badunsanak* mengarahkan masyarakat melaksanakan apa yang disepakati elit politik dan bukan menjadi bagian dari pembuatan kesepakatan tersebut (Asrinaldi 2010: 32–33). Elite politik agaknya menggunakan semacam nilai yang hidup dan berkembang dalam masyarakat sebagai upaya membangun konsolidasi demokrasi antara elite dan masyarakat (Asrinaldi 2010: 33).

Secara antropologis, dalam konteks *dunsanak* di Pilkada, makna yang terkandung lebih menggunakan ikatan persaudaraan yang fiktif daripada persaudaraan sejati. Rasa persaudaraan secara sengaja dibangun dan kemudian dikendalikan menurut kepentingan sesaat dalam relung politik praktis. Kekuatan makna tersebut terletak pada perasaan membayangkan (*imagined*) bahwa pelaku yang terlibat dalam Pilkada semua berasal dari suku bangsa Minangkabau dan ini berarti masih bersaudara. Dengan menggunakan substansi persaudaraan tersebut, maka Pilkada dianggap tidak masuk akal bila terjadi konflik atau permusuhan di antara para kandidat dan terutama antarpara pendukung kandidat. Dengan menggunakan makna persaudaraan se suku bangsa maka kekuasaan tidak mengarah kepada pemahaman kekuasaan pada sistem Kerajaan Pagaruyung yang sentralistis, pada masa lalu.

Bukti untuk mewujudkan keinginan persaudaraan tersebut adalah para pasangan kandidat yang akan bertarung melakukan ikrar (perjanjian

terbuka) untuk menjalankan proses Pilkada dengan penuh rasa persaudaraan dan menjamin tidak membangun suasana konflik, maupun upaya memprovokasi persengketaan sehingga memunculkan konflik horizontal, terutama sesama pendukung calon.

Gagasan *Badunsanak* ini dipergunakan tidak hanya di kota Padang, tetapi sudah dipraktikkan pada Pilkada tahun 2010 lalu di Kabupaten Lima Puluh Kota, propinsi Sumatera Barat. Sebuah Kutipan Berita Harian Padang Ekspres 24/5/2010 sebagai berikut:

“Meski tidak bersumpah, tapi tujuh pasang calon Bupati dan Wakil Bupati Lima puluh Kota berjanji akan mengikuti semua tahapan Pemilu dengan semangat *badunsanak*, dilandasi hubungan persaudaraan yang mendalam demi kebersamaan. Mereka, di hadapan seluruh Muspida dan masyarakat Lima puluh Kota di Aula Bupati Sarilamak, Senin (24/5) kemarin juga berjanji akan tunduk dan patuh pada semua ketentuan hukum dan perundang-undangan yang berlaku. Ikrar Pemilu Badunsanak yang dibacakan oleh Ketua Panwaslu Lima puluh Kota O SH diikuti oleh tujuh pasang calon, minus Arfi Kamil Bastian, juga berikrar akan menjaga keamanan, kenyamanan, dan ketertiban serta suasana yang kondusif selama proses penyelenggaraan Pemilu. Ikrar selanjutnya, akan menjadikan Pemilu sebagai wadah pembelajaran untuk membangun partisipasi politik bagi seluruh elemen masyarakat, mewujudkan kompetisi lokal yang dinamis dan elegan demi kemajuan Lima puluh Kota pada khususnya dan Sumbar pada umumnya. “Akan menghargai kebebasan berpendapat serta menghormati hasil Pemilu sebagai wujud dari pilihan masyarakat,” ujar tujuh pasang calon Bupati dan Wakil Bupati Limapuluh Kota serempak. Endrijon Dt. Rajo Junjungan-Usni Adri Ak. Adam Nan Bagadiang (i), H. Ekos Albar, S.E-Adib Mastur, S.E(ii), Ir. Irfendi Arbi, MP- Ir. Zadri Hamzah, MS Dt. Musaid (iii), Eka Kurniawan Sago Indra, SH-Arifi Bastian Kamil, SE(iv), H.Rifa Yendi, SH- H. Safri. Y (v), H.Zahirman Zabir, SH, MH-Ir. H. Novyan Burano(vi) dan Dr. Arlis Marajo-Drs. Asyrwan Yunus(vii) melafalkan lima ikrar Pemilu Badunsanak tersebut.

Kutipan berita di atas memberikan fakta tambahan bahwa gagasan *badunsanak* telah menjadi salah satu nilai penting dalam Pilkada di Sumatera Barat.

Konstelasi *badunsanak* dalam Pilkada tidak hanya antara sesama kandidat, namun juga dengan sesama aparat penegak hukum, seperti kasus Pilkada dalam berita Koran di atas. Di Pilkada ini berlangsung kesepakatan ikrar dari Kapolresta, Kapolres Limapuluh Kota, Ketua Panwaslu, dan Ketua KPU Lima puluh Kota. Ikrar ini merupakan upaya antisipatif mencegah konflik melalui koordinasi yang cepat dan cenderung tidak formal dari seluruh unit yang terlibat. Secara singkat dapat dinyatakan bahwa Pilkada ini disamaartikan dengan sejumlah tradisi adat yang digambarkan memiliki kekuatan kebersamaan dan kekeluargaan.

Faktor lain yang memperlihatkan upaya implementasi *badunsanak* dalam Pilkada adalah keterbukaan informasi dari para kandidat kepada publik. Pada kasus Pilkada di Kota Padang, keterbukaan tersebut dibantu oleh media televisi dan radio yang ada di kota Padang. Ada dua stasiun televisi yang terus menerus melakukan siaran untuk memperkenalkan para calon 10 pasang.

- 1) Televisi swasta lokal Padang TV menyiarkan acara debat publik yang bernama “Forum Editor”.
- 2) TVRI Padang menyiarkan berita Pemilu sebagai bagian dari acara rutin “berita Ranah Minang”.
- 3) Beberapa Koran lokal lokal, seperti Padang Ekspres, Singgalang, dan Haluan menampilkan rubrik ruang Pemilu dan berita suasana Pilkada.

Faktor lain yang menarik dalam wacana publik di masyarakat akar rumput adalah rumor yang terus berkembang dan “dikembangkan” mengenai beberapa hal:

- 1) Sifat pribadi para calon.
- 2) Kekayaan para calon.
- 3) Strategi usia para pasangan kandidat
- 4) Asal kampung, atau semacam validasi pemahaman “putra asli daerah” (PAD).
- 5) Pengalaman kepemimpinan.
- 6) Sikap pro dan kontra terhadap kandidat asal partai dan nonpartai.

Pada perbincangan di *lapau* para calon yang berasal dari jalur independen lebih disorot dengan beberapa alasan:

- 1) Para calon jalur independen sangat berpotensi untuk menjadi pemimpin oleh karena dari tujuh kandidat tersebut umumnya sudah dikenal secara luas di kalangan masyarakat melalui profesi mereka yang hampir setiap hari berurusan dengan masyarakat. Dari para calon independen jenis pekerjaan yang tengah digeluti sebagai Kepala Badan Amil Zakat Kota, dosen, notaris, ustadz, pengusaha, dan PNS. Sementara dari partai, para calon bekerja sebagai fungsionaris partai, oleh masyarakat disebut “*urang partai*” (orang dari partai). Untuk hal ini, masyarakat memahami tujuan *urang partai* naik menjadi pemimpin adalah berlatar belakang kepentingan partai. Pada titik inilah yang agaknya sebagian anggota masyarakat mengalami “trauma sosial”, bahwa janji kandidat biasa mungkir bila sudah menjadi pemimpin. Untuk ini, masyarakat lebih baik mencari pilihan lain, yakni calon pemimpin dari nonpartai mungkin lebih baik dalam hal janji-janji politik mereka.
- 2) Alasan *badunsanak* memberikan arti lain yang positif dari sebagian anggota masyarakat, yaitu anggota masyarakat dapat bebas memilih siapapun orangnya karena potensi konflik antarpendukung telah diminimalkan oleh para kandidat. Masyarakat juga tidak menjadi takut memilih siapapun yang mereka kehendaki. Pengalaman di daerah lain di Indonesia, umumnya Pilkada berakhir dengan konflik antarpendukung. Pada konteks ini, prinsip *badunsanak* pada Pilkada sudah mengonstruksi gagasan tentang kekuasaan yang tidak elitis, melainkan populis, bagi sebagian anggota masyarakat.
- 3) Kekuasaan melalui jalur Pilkada yang *badunsanak* agaknya telah dibagi bersama (*power sharing*) dari dominasi partai kepada masyarakat luas. Masyarakat tidak lagi merasa ada “keharusan politik” bahwa pemimpin yang sesuai dengan sistem pemerintahan daerah adalah yang berasal dari partai. Partai juga tidak lagi dapat mewujudkan kehendaknya dengan mendorong mesin partai mereka untuk “memaksa” masyarakat memilih calon dari partai mereka. Partai dengan kondisi ini telah mengalami kontestasi pengaruh dengan

masyarakat luas yang pada dasarnya memilih hak suara individual yang independen.

PENUTUP

Pemilihan Kepala Daerah (Pilkada) Kota Padang tahun 2013 memiliki semangat politik kekeluargaan. Hal ini berakibat kepada pergeseran model kekuasaan (*power shift*) yakni kendali kekuasaan oleh pelaku politik (partai dan kandidat dari partai), pada masa sejarah Minangkabau dianalogikan pada kekuasaan raja-raja, kepada masyarakat luas yakni para kandidat dari jalur independen. Konsep *badunsanak* yang diimplementasi sebagai suatu prinsip budaya politik menggunakan pengertian kekeluargaan yang biasa dipahami oleh orang Minangkabau. Dalam pengertian ini, secara tidak langsung, praktik Pilkada *badunsanak* kota Padang, telah membangun suatu budaya politik asli yang berbasis budaya lokal.

Pemilu di tingkat daerah dalam mencari pemimpin yang tepat, dengan mengambil kasus Pilkada *badunsanak*, dapat dijadikan model pelaksanaan Pemilu di tingkat nasional yang mengambil nilai-nilai kekeluargaan dari berbagai budaya suku bangsa yang ada di Indonesia. Secara antropologis, nilai persaudaraan atau *kekeluargaan* dipraktikkan dalam pola yang berbeda-beda dari satu masyarakat ke masyarakat lain.

Pemilu *badunsanak* memberikan gagasan kekuasaan rakyat dalam politik lebih utama untuk menghindari konflik. Dengan kata lain, untuk menghindari konflik politik, dalam proses Pilkada di Indonesia, ruang kebebasan rakyat untuk menentukan pilihan politik harus dibuka selebar mungkin tanpa infiltrasi dari kepentingan elite partai. Meskipun demikian, limitasi untuk mempraktikkan gagasan ini bisa saja menjadi penghalang karena sifat budaya suku bangsa dari satu daerah ke daerah lain di Indonesia tidaklah seragam, melainkan beraneka ragam. Pendewasaan rakyat atas pandangan politik dapat dikembangkan melalui komunikasi horizontal dari sebagian besar anggota masyarakat melalui perbincangan yang lepas, santai, dan terbuka, seperti halnya model perbincangan informal, *maota* di lapau pada masyarakat Minangkabau.

PUSTAKA ACUAN

Buku

- Abdullah, Taufik. 1966. "Adat and Islam: An Examination of Conflict in Minangkabau". *Indonesia*, 2, 1–24.
- Abdullah, Taufik. 1972. "Modernization in the Minangkabau World: West Sumatra in the Early Decades of the Twentieth Century". Dalam, Holt, Claire (ed). *Culture and Politics in Indonesia*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- Amir, M.S. 1997. *Adat Minangkabau: Pola dan Tujuan Hidup Orang Minang*. Jakarta: PT Mutiara Sumber Widya.
- Anderson, Benedict, R.O.G. 1972. "The Idea of Power in Javanese Culture". Dalam, Holt, Claire (ed). *Culture and Politics in Indonesia*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- Drakard, Jane. 1999. *A Kingdom of Words: Language and Power in Sumatra*. Shah Alam, New York: Oxford University Press.
- Dt. Batuah, Ahmad dan Dt. Madjoindo. 1956. *Tambo Minangkabau dan Adatnya*. Djakarta: Balai Pustaka.
- Errington, Frederick K. 1984. *Manners and Meaning in West Sumatra: The Social Context of Consciousness*. New Haven and London: Yale University Press.
- Hamersley, Martyn dan Atkinson, Paul. 2007. *Ethnography: Principles in Practice (Third Edition)*. London and New York: Routledge.
- Huntington, Samuel P. 2003. *Benturan Antar Peradaban dan Masa Depan Politik Dunia*. Yogyakarta: CV Qalam (terjemahan).
- Josselin de Jong, P.E. de. 1952. *Minangkabau and Negri Sembilan: Socio-political Structure in Indonesia*. Martinus Nijhoff: The Hague.
- Kahn, Joel S. 1980. *Minangkabau Social Formation: Indonesian Peasant and the World Economy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kottak, Conrad Phillip. 2006. *Anthropology: The Exploration of Human Diversity*. Boston: McGraw Hill.
- Liddle, R. William. 1972. "Ethnicity and Political Organization: Three East Sumatran Cases". Dalam, Holt, Claire (ed). *Culture and Politics in Indonesia*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- Manan, Imran. 1995. *Birokrasi Modern dan Otoritas Tradisional di Minangkabau (Nagari dan Desa di Minangkabau)*. Padang: Yayasan Pengkajian Kebudayaan Minangkabau.

Padang Dalam Angka Tahun 2013. Padang: Kantor
Biro Pusat Statistik

Spradley, James P. 1980. *Participant observation*. New
York: Holt, Rinehart & Winston.

Stainback, Susan dan Willian, Stainback. 1988. *Under-
standing & Conducting Qualitative Research*.
Iowa, Dubuque: Kendall/Hunt Publishing
Company.

Jurnal

Asrinaldi, A. 2010. "Pemilukada Badunsanak: Men-
guatkan Demokrasi Elit atau Mendorong Par-
tisipasi Masyarakat?". *Jurnal Analisa Politik*,
1 (1) (September).

Disertasi

Oki, Akira. 1977. *Social change in West Sumatran
village, 1908–1945*. Canberra: Australian
National University.

DINAMIKA KOMUNITAS WARUNG KOPI DAN POLITIK RESISTENSI DI PULAU BELITUNG

Erwiza Erman

Peneliti pada Pusat Sumber Daya Regional - Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia (PSDR-LIPI)
Email: erwiza_e@yahoo.com

Diterima: 27-1-2014

Direvisi: 11-2-2014

Disetujui: 28-2-2014

ABSTRACT

At present the coffee shop business undergoes rapid development in conjunction with the creation of tastes, desires, and lifestyle of new urban middle class. In the past, drinking a cup of coffee is identical to old people, it now, through a variety of advertisement, comes as a very expensive and luxurious lifestyle for middle class. By choosing the towns of Tanjung Pandan and Manggar in Belitung island as a case study, this article tries to see the factors of the emergence, development, function of coffee shops, and the role of the community in the wider political and economic contexts. By applying the method of historical research, direct observation, and in-depth interviews with the owners and customers as well as communities around the coffee shop, this study found that a coffee shop is not just a business venture and public spaces that satisfy the desire and craving coffee addict, but it is as a place to establish community, solidarity and channel of the politics of resistance to fight for justice. This development continue to process, and it cannot be separated from local/nasional economic and political developments.

Keywords: *Coffee shop, development, community, politics of resistance, Belitung.*

ABSTRAK

Dewasa ini bisnis warung kopi mengalami perkembangan yang pesat bersamaan dengan penciptaan selera, hasrat, dan gaya hidup baru kelas menengah kota. Jika dulu minum kopi identik dengan orangtua, kini melalui berbagai iklan, kopi hadir sebagai minuman supermahal, identik dengan kemewahan dan gaya hidup kelas menengah. Dengan memilih Kota Tanjung Pandan dan Manggar di Pulau Belitung sebagai studi kasus, artikel ini mencoba melihat faktor-faktor kemunculan, perkembangan, fungsi warung kopi, dan peran komunitasnya dalam konteks politik dan ekonomi yang lebih luas. Dengan menggunakan metode penelitian sejarah, observasi langsung dan wawancara mendalam dengan pemilik dan pelanggan serta masyarakat sekitar warung kopi, penelitian ini memperlihatkan bahwa warung kopi tidak hanya sekedar sebuah usaha bisnis dan ruang publik yang memuaskan keinginan, hasrat pencandu kopi, tetapi adalah sebagai tempat membentuk komunitas, solidaritas dan saluran *politik resistensi* untuk memperjuangkan keadilan. Perkembangan ini berproses dan itu tidak dapat dipisahkan dari perkembangan ekonomi dan politik lokal/nasional.

Kata kunci: *Warung kopi, perkembangan, komunitas, politik resistensi, Belitung*

PENDAHULUAN

Indonesia adalah negara pengekspor kopi utama di dunia. Sebagian besar kopi yang dihasilkan oleh para petani Indonesia diekspor, dan hanya sebagian kecil dikonsumsi.¹ Tanaman kopi yang lebih berorientasi ekspor ini bukanlah fenomena baru, tetapi merupakan akumulasi pengalaman masa lalu. Bukti-bukti historis menunjukkan betapa pentingnya kopi bagi pemerintah kolonial

Belanda untuk diekspor ke luar Hindia-Belanda. Melalui kebijakan Tanam Paksa kopi di daerah Jawa, Sumatra Barat, Tapanuli Selatan, dan Sulawesi Utara, pemerintah Belanda memperoleh keuntungan besar dalam perdagangan kopi itu.² Di Pulau Jawa, tanaman kopi lebih banyak

1 Mengingat konsumsi kopi masyarakat Indonesia rata-rata baru mencapai 1,2 kg per kapita/tahun dibanding dengan negara-negara pengimpor kopi seperti USA 4,3 kg, Jepang 3,4 kg, Austria 7,6 kg, Belgia 8,0 kg, Norwegia 10,6 kg, dan Finlandia 11,4 kg per kapita/tahun. [Http://www/finance.detik.com](http://www/finance.detik.com). Diakses 23 Desember 2013.

2 Untuk ini lihat studi-studi antara lain oleh Mestika Zed, 2010, "Dari Melayu Kopi Daun Hingga Kapitalisme Global, dalam ejournal.unp.ac.id. Vol. 6, No. 2 (2010); Mestika Zed, 1983. *Melayu Kopi Daun: Eksploitasi Kolonial dalam Sistem Tanaman Paksa Kopi di Minangkabau Sumatra Barat (1847-1908)*. Thesis S2. Jakarta: Pascasarjana Bidang Studi Ilmu Sejarah, Universitas Indonesia; R.E. Elson, 1994. *Village Java under The Cultivation System, 1830-1870*, Sidney; ASA Publication, hlm.68.

dibudidayakan di beberapa wilayah dataran tinggi seperti di Keresidenan Kedu (Bagelen), Banten, Kediri, Madiun, Pasuruan, dan Semarang. Di Sumatra Barat, sebelum pemerintah Belanda mewajibkan kopi sebagai Tanam Paksa pada tahun 1847, penduduk sudah lama mengenal dan menanam tanaman ini untuk diperdagangkan, terutama dengan para pedagang Amerika yang datang ke Padang.

Pada masa sekarang, Indonesia merupakan negara penghasil kopi terbesar ketiga di dunia setelah Brasil dan Vietnam. Indonesia mampu memproduksi 748 ribu ton atau 6,6% dari produksi kopi dunia pada tahun 2012. Dari jumlah tersebut, produksi kopi robusta mencapai lebih dari 601 ribu ton (80,4%) dan produksi kopi arabika mencapai lebih dari 147 ribu ton (19,6%).³ Sebagian besar kopi Indonesia diekspor ke luar negeri, seperti Amerika, Jepang, Norwegia, dan Filandia.

Selama satu dekade terakhir, berbagai usaha dilakukan dalam meningkatkan tingkat konsumsi kopi dalam negeri dengan berbagai promosi. Kondisi ini bersamaan dengan munculnya bisnis pengolahan kopi yang dikemas dalam berbagai bentuk menarik dan munculnya bisnis warung kopi dari yang berbentuk sederhana sampai ke sistem pelayanan yang prima dan canggih. Di *mall-mall* di kota-kota besar, bermunculan warung-warung kopi modern, seperti Starbucks dan Coffee Bean yang menyuguhkan kopi dengan harga mahal, bergaya Barat, dilengkapi pula dengan fasilitas internet. Warung kopi modern, Starbucks yang merupakan usaha kapitalis internasional telah melakukan penetrasi dan ekspansi bisnisnya ke berbagai negara dan menyuguhkan pelayanan untuk masyarakat global.

Di Indonesia, dalam 10 tahun usia Starbucks pada tahun 2012, terdapat 125 gerai di sepuluh kota dan meningkat menjadi 150 gerai pada tahun 2013 (*Pewarta Indonesia* 28 Mei 2012). Seiring dengan ekspansi global warung kopi internasional ini, berbagai cara dilakukan untuk meningkatkan konsumsi kopi masyarakat kelas menengah atas. Hal ini terbukti dari penelitian Nielsen di sembilan kota besar di Indonesia, di mana jumlah pengunjung kedai kopi meningkat hampir tiga kali

3 <http://www.houseofinfographics.com/kopi-indonesia-terbesar-ketiga>, diakses 23 Desember 2013.

lipat dalam tiga tahun terakhir dari 1,2 juta orang pada tahun 2011 menjadi 3,5 juta orang pada tahun 2013. Sekitar 64% konsumennya berada di Jakarta.⁴ Menurut survei Antara terhadap analis, dealer, dan pelaku industri kopi diprediksi bahwa konsumsi kopi di Indonesia periode 2013–2014 akan naik sampai 13,44%.⁵

Bersamaan dengan ekspansi warung kopi internasional, warung kopi tradisional dan setengah modern juga meningkat jumlahnya di berbagai kota di Indonesia. Boleh jadi peningkatan kedua jenis warung kopi ini sebagai kontestasi antara budaya global dan lokal atau karena munculnya kelas menengah kota dengan gaya hidup yang memerlukan identitas baru, ruang publik dan organisasi sosial baru. Artikel ini mencoba melihat faktor-faktor penyebab sejarah kemunculan, dinamika perkembangan warung kopi di Pulau Belitung dalam perspektif ekonomi, politik dan budaya yang lebih luas. Memang ada kaitan erat antara kehadiran warung kopi dengan proses Islamisasi dan perkembangan tarekat yang berhubungan dengan dunia Arab di mana tradisi minum kopi berasal. Kriteria di atas tidak ditemukan di Belitung, tetapi dua kota di pulau itu, Tanjung Pandan dan Manggar memiliki warung kopi sejak zaman Belanda. Boleh jadi kasus dinamika warung kopi di Belitung memperlihatkan tradisi berbeda dengan daerah-daerah yang masuk dalam kriteria di atas. Sampai saat ini studi mengenai warung kopi dari berbagai perspektif tampaknya telah menarik perhatian dunia akademis dari berbagai jurusan. Dari perspektif sejarah, Amra (2013) memperlihatkan sejarah kemunculan dan perkembangan bisnis warung kopi keluarga Tionghoa mulai dari yang berskala kecil sampai memiliki cabang-cabangnya di berbagai kota di luar Makassar. (2013). Dwi Indah Lestari (2009) menganalisis kaitan erat antara pencarian identitas generasi muda ‘Jawa Timur’ warung kopi Blandongan di Yogyakarta.

Dari perspektif ekonomi, Leonard, (2002) mencoba menganalisis perkembangan warung kopi di Medan dari sudut pendapatan, sementara dari perspektif komunikasi, Perwita (2011)

4 <http://pasardana.com/konsumsi-kopi-Indonesia>, diakses, 23 Desember 2013.

5 <http://pasardana.com/konsumsi-kopi-Indonesia>, diakses, 23 Desember 2013.

melihat bahwa komunikasi dan pelayanan yang menyenangkan oleh pemilik dan pelayan warung kopi dengan pelanggan telah membawa dampak positif terhadap perkembangan bisnis ini. Dari perspektif sosiologis, menurut Ditrastiko (2013), ada hubungan erat antara kebutuhan masyarakat bawah (buruh) di Gresik terhadap ruang publik seperti warung kopi, tempat untuk menyampaikan berbagai keinginan, kegelisahan individual dan kolektif terhadap kehidupan dan kondisi kerja. Kebanyakan studi-studi di atas dibuat setelah era Reformasi, yakni ketika warung kopi internasional memasuki pasar dan warung kopi lokal mulai menggeliat. Dengan demikian, tampak hubungan erat antara produksi pengetahuan tentang warung kopi dengan studi sosial-ekonomi dan budaya dari warung kopi itu sendiri.

Studi-studi di atas telah memberikan kontribusi positif tentang warung kopi baik dari perspektif sejarah, ekonomi, komunikasi, maupun sosiologi. Perbedaan sudut pandang ini sebenarnya memperkaya dan memperdalam pengetahuan kita mengenai studi warung kopi, terutama dari perspektif mikro. Artinya, semua studi di atas mengkaji warung kopi, baik sebagai usaha bisnis maupun sebagai wadah atau tempat pembentukan komunitas dan pencarian identitas secara detil dan mendalam, tanpa menghubungkannya dengan konteks perkembangan sosial-ekonomi dan politik yang lebih luas. Kemunculan, perkembangan, fungsi warung kopi, dan peran komunitasnya tidak terjadi dalam situasi yang vakum, tetapi ada proses interelasi keduanya. *Pertama*, kemunculan warung kopi sebagai sebuah usaha bisnis adalah “perang ekonomi” antara kapitalisme internasional dan lokal sebagaimana ditemukan dalam studi Yoffie dan Bijlani (2013).⁶ Meskipun Starbucks sejak tahun 1996 telah berekspansi ke-41 negara di dunia, tetapi tidak semua usahanya berhasil, sebagaimana ditemukan di India. *Kedua*, kemunculan warung kopi berkaitan dengan perkembangan kelas menengah dan gaya hidup yang berubah dari masyarakat kota di satu pihak. Di pihak lain, pembentukan dan perubahan-perubahan organisasi sosial yang terjadi dalam masyarakat mendapatkan tempatnya di warung kopi. Kondisi

ini disebut Brian (2005) dengan *civilizing society*, artinya warung kopi berfungsi sebagai tempat bagi masyarakat untuk menyampaikan berbagai masalah sosialnya dengan cara-cara bijak.

Studi ini mencoba melihat proses kemunculan dan dinamika perkembangan warung dan komunitasnya dalam konteks perubahan sosial-ekonomi yang lebih luas. Lokasinya adalah warung kopi yang terdapat di Kota Tanjung Pandan dan Manggar. *Pertama*, kemunculan warung kopi di Belitung tidak dapat dipisahkan dari perkembangan ekonomi timah dan kemunculan masyarakat tambang. *Kedua*, adanya keinginan untuk datang ke warung kopi tidak hanya sekedar menikmati harumnya aroma kopi, tetapi adalah kombinasi yang unik antara ‘budaya keingintahuan’ dan ‘budaya keluh kesah’ melalui obrolan warung kopi dan menikmati kopi. *Ketiga*, berkembangnya bisnis warung kopi tidak dapat dipisahkan dari bisnis perdagangan kopi di satu pihak, munculnya komunitas dan organisasi sosial baru yang membutuhkan ruang publik yang netral untuk tempat bertemu, bergosip, berbagi informasi dan mendiskusikan berbagai hal secara netral dan bebas, dan bahkan menyalurkan ideologinya. Warung kopi adalah ruang publik yang merupakan bagian dari budaya politik tempat terjadinya pertarungan ideologis antar berbagai kelompok komunitas sebagaimana dibuktikan dalam studi Faisal (2008).

Ada tiga faktor penting yang perlu dikemukakan dalam studi ini. *Pertama*, studi ini berangkat dari pengalaman empiris yang didasarkan pada observasi langsung daripada menguji kerangka teoritis dalam kenyataan empiris. *Kedua*, pendekatan etnografi yang berusaha memahami pengalaman sehari-hari pengunjung warung kopi serta wacana dan konteks melalui pandangan dan pemikiran dari orang-orang yang berbicara di warung kopi. *Ketiga*, penulis kembali mendiskusikan dengan aktor-aktor yang menjadi anggota dari komunitas warung kopi melalui media sosial. Wawancara mendalam dilakukan dengan pemilik dan pengunjung warung kopi untuk menggali

6 David B. Yoffie, Tanya Bijlani (2013), “Coffee Wars in India: Cafe Coffee Day Takes on the Global Brands” dalam journal *Harvard Business School* August 8.

proses kemunculan dan perkembangan, alasan dan aktivitas komunitas warung kopi.

LETAK GEOGRAFIS DAN PENDUDUK PULAU BELITUNG

Belitung, Belitong, Billiton, dan Negeri Laskar Pelangi adalah nama-nama yang diperuntukkan untuk pulau ini. Asal usul kata Belitung berkaitan erat dengan siput, tetapi ada pula yang menghubungkannya dengan asal usul kata Belitung dalam buku Negara Kertagama karangan Prapanca. Penyebutan Belitung dalam buku ini dikaitkan dengan posisi Belitung sebagai daerah takluk kerajaan Majapahit (Wawancara Fr, 19 Oktober 2013). Kata Belitong dan Billiton adalah penamaan yang sering muncul dalam sumber-sumber sejarah yang ditulis dalam bahasa Belanda dan dijadikan nama perusahaan timah swasta, *Billiton Maatschappij*. Nama Billiton juga dikaitkan dengan kata Billitonit, yakni batu Satam yang dihasilkan oleh Belitung. Dalam beberapa tahun terakhir, Belitung telah mendapatkan julukan baru, Negeri Laskar Pelangi, merujuk ke novel karangan Andrea Herata. Novel dan film Laskar Pelangi telah membawa dampak pada keterbukaan Belitung dan perhatian wisatawan dalam dan luar negeri ke pulau ini dan sekaligus pada penciptaan kreativitas yang berkaitan dengan warung kopi baik sebagai usaha bisnis maupun ikon kota (Wawancara Y, 25 Oktober 2012).

Pulau Belitung yang letaknya di bagian timur Pulau Sumatra, memiliki luas 4.800 km² atau 480.010 ha. Pulau ini diapit di sebelah utara dengan Laut Cina Selatan, sebelah timur dengan Selat Karimata, sedangkan di sebelah selatan dengan Laut Jawa, dan sebelah barat berbatasan dengan Selat Gaspar. Di sekitar pulau ini terdapat pulau-pulau kecil seperti Pulau Mendanau, Kalimambang, Gresik, dan. Sejak terbentuknya Bangka-Belitung menjadi provinsi dan lepas dari provinsi induknya, Sumatra Selatan pada November 2000, Pulau Belitung yang dulunya berstatus sebagai Kabupaten Belitung, lalu dimekarkan menjadi dua kabupaten, yaitu Kabupaten Belitung dengan ibukotanya Tanjung Pandan, dengan jumlah penduduknya 163.871 orang pada tahun 2012, dan Kabupaten Belitung Timur dengan ibukota Manggar dengan jumlah penduduk lebih kurang

112.569 orang pada tahun 2012 (*Bangka Belitung dalam Angka 2013*).

Letak Pulau Belitung strategis, tempat persinggahan bagi pelaut-pelaut yang berlayar dari bagian Selatan, Laut Jawa ke utara melalui Laut Cina Selatan atau Selat Karimata. Letaknya yang strategis itu telah membawa dampak pada peninggalan arkeologis dan penduduknya. Peninggalan arkeologis dari dinasti Ming ditemukan di Belitung dan tidak heran pula bila peninggalan arkeologis bawah laut dari kapal-kapal VOC, junk-junk Cina bertebaran di sekitar perairan pulau ini. Lalu lintas laut yang membawa orang dan barang-barang dagangan dari berbagai wilayah membawa pengaruh pada karakteristik penduduk Belitung, pada penamaan nama-nama kampung dan pulau, dan penggunaan gelar-gelar bangsawan keturunan kerajaan baik kerajaan Badau maupun kerajaan Balok.

Penduduk asli Belitung disebut orang-orang Melayu yang memiliki dialek Melayu Belitung, bahasa Melayu yang bercampur dengan bahasa Melayu Betawi, Minangkabau, dan Melayu Riau-Lingga. Percampuran bahasa ini adalah hasil pertemuan berbagai etnik yang singgah dan tinggal untuk beberapa lama atau mereka kemudian menetap di Belitung (Erman 1995: Bab II). Pada umumnya, orang-orang Melayu Belitung ini menumpukan mata pencaharian mereka di sektor pertanian, terutama perkebunan lada, karet, kelapa, dan kelapa sawit. Sejak tahun 1999, ketika timah diizinkan ditambang oleh masyarakat Belitung, mereka juga membuka tambang-tambang timah berskala kecil yang umumnya berada di daerah bekas kawasan kuasa penambangan PT Timah. Selain masyarakat Melayu yang tinggal di pedalaman dengan mata pencaharian utama berkebun lada dan karet, ada pula komunitas Orang Laut yang tinggal di sekeliling laut Pulau Belitung. Pola tempat tinggal mereka berpindah-pindah mengikuti musim. Wilayah pesisir Belitung mayoritas dihuni oleh masyarakat Bugis yang datang dari berbagai daerah di Sulawesi Selatan, tinggal mengelompok berdasarkan asal usul kampung. Mereka lebih banyak berprofesi sebagai nelayan, dan pada waktu ombak besar, mereka berkebun. Selain berbagai kelompok etnik yang dijelaskan di atas, etnik Cina merupakan etnik yang datang

ke Belitung bersamaan dengan pembukaan penambangan timah di sana sejak tahun 1852. Mereka berasal dari Cina bagian selatan. Mereka umumnya adalah Cina Hakka, bekerja sebagai penambang timah, sedangkan Cina Hokkien lebih banyak sebagai pedagang. Selain itu, ada juga beberapa suku lain seperti Teochu, yang bergerak di bidang perdagangan, tetapi tidak banyak jumlahnya. Kehadiran orang-orang Cina sebagai penambang timah dan sebagian kecil pedagang memberikan pengaruh cukup signifikan pada komposisi penduduk Belitung sampai sekarang. Sebagian mereka juga sudah berasimilasi dengan orang-orang Melayu Belitung. Sepanjang sejarahnya hampir tidak ditemukan konflik-konflik antar-etnik di Pulau Belitung sampai sekarang. Dengan kehadiran orang-orang Cina sebagai kuli tambang timah, muncul istilah . Sayangnya, data penduduk berdasarkan kelompok etnik di Belitung tidak tersedia untuk periode kontemporer.

SEJARAH KEMUNCULAN WARUNG KOPI DI INDONESIA DAN BELITUNG

Perkembangan warung kopi di Indonesia dan di Belitung khususnya tidak terlepas dari perkembangan tanaman kopi dan warung kopi dunia. Kopi dan warung kopi memiliki sejarah yang panjang. Kopi sudah dikenal sejak 1.000 tahun Sebelum Masehi oleh suku Galla yang tinggal di Afrika Timur. Tanaman ini kemudian menyebar ke pelosok Ethiopia pada abad ke-5 Masehi dan antara 700–1.000 Masehi, kopi sudah dikenal di jazirah Arab sebagai minuman yang dapat menjaga stamina tubuh. Penyebaran tanaman kopi dan warung kopi ke berbagai wilayah bersamaan waktunya dengan penyebaran Islam, dan ekspansi bangsa-bangsa Barat ke negara-negara jajahan. Sumber kopi pertama di Mocha, Yaman. Kemudian pada tahun 1.400 penyebaran tanaman kopi dan warung kopi pesat di jazirah Arab, menyebar ke Turki pada tahun 1.453 yang memiliki hubungan politik dengan kerajaan Aceh. Pada tahun 1475, di Turki, warung kopi atau disebut juga Kiva Han tercatat sebagai warung kopi pertama di negeri itu. Perdagangan kopi dan penyebaran tradisi minum kopi menyebar ke berbagai wilayah, mengikuti jalur perdagangan ke Barat dan juga ke Timur.

Tradisi minum kopi di Belanda tercatat pada tahun 1616, Venetia pada tahun 1645, dan Oxford pada tahun 1650.⁷

Penyebaran tradisi minum kopi dari wilayah Arab ke Eropa dan ke Asia membawa dampak pada perluasan tanaman kopi itu sendiri. Pada tahun 1658, VOC membuka perkebunan kopi pertama di daerah jajahannya di Sri Lanka, diikuti pula di Batavia yang memaksa penduduk menanam kopi, pertama kali di Jawa Barat.⁸ Kapan kopi ditanam dan kapan pula warung kopi dibuka di Indonesia tidak diketahui dengan pasti. Walaupun demikian, pengenalan tanaman kopi dan pembukaan warung kopi memiliki sejarahnya sendiri di masing-masing daerah di Indonesia, bisa saja bergantung pada kontak dengan para pedagang Arab atau pedagang lainnya yang memiliki tradisi minum kopi lebih awal di Aceh yang dijuluki negeri Serambi Mekah dan Negeri Sejuta Warung Kopi, memiliki hubungan dagang dan diplomatik dengan Turki diketahui memiliki kebiasaan minum kopi sejak proses islamisasi di sana (Andreas Maryoto, *Kompas* 23 Juni 2012). Ketika warung kopi berkembang di Ottoman, pada saat yang sama sufisme juga berkembang di tempat itu. Kopi diminum oleh kaum Sufi sebelum mereka melakukan ritual. Mereka minum kopi agar dapat menahan kantuk, dan bahkan ada yang menghubungkan antara produktivitas intelektual tokoh-tokoh sufisme seperti Hamzah Fanzuri dan Syamsudin Al Sumatrani di Aceh dengan tradisi minum kopi. Sangat mungkin tradisi minum Turki Ottoman itu bersamaan dengan masuknya paham sufisme di Aceh. Guru besar Universitas Islam Negeri Ar Raniri, Aceh, M. Hasbi Amruddin, yang banyak mengkaji sejarah hubungan Aceh dengan kerajaan Ottoman mengatakan, kemungkinan besar ada keterkaitan antara warung kopi dan kebiasaan orang Aceh mendengarkan pembacaan kitab-kitab yang berisi

7 Mengenai penyebaran perdagangan dan kebiasaan minum kopi dari jazirah Arab dan Turki ke Venesia, London, Amsterdam, dan Paris dan beberapa kota lainnya di Eropa dan kemudian ke Asia dan Amerika, lihat Elliot Horowitz, 1989. "Coffee, Coffeeshouses, and Nocturnal Rituals", dalam *AJS Review*, Vol. 14, no. 1, p. 44; Jean Laclant, 1979. "Coffee and Cafes in Paris 1644–1693" dalam R. Forster dan O. Ranum (eds.). *Food and Drink in History*. Baltimore, hlm. 86–97.

8 http://id.wikipedia.org/wiki/Sejarah_kopi, diakses 2 Desember 2013.

ajaran sufisme, sebagaimana dibuktikan melalui pengalaman masa kecilnya sebagai berikut:

”Saat saya masih kecil, sekitar tahun 1970-an, saya sering keluar rumah pada malam hari. Saya mendatangi kedai kopi untuk mendengarkan pembacaan hikayat. Mereka mengobrol sambil minum kopi, kemudian mendengarkan pembacaan hikayat” (Andreas Marwoto, *Kompas* 23 Juni 2012).

Minangkabau yang memiliki hubungan erat dengan Aceh dalam penyebaran Islam, pengembangan ajaran sufisme dan sekaligus sebagai wilayah taklukannya juga memiliki kebiasaan minum kopi. Masyarakat Minangkabau sejak lama telah menanam kopi di halaman rumah mereka atau sebagai tanaman pekarangan, sebelum adanya kewajiban Tanam Paksa kopi yang diperkenalkan pemerintah kolonial Belanda pada tahun 1847. Di sepanjang wilayah dataran tinggi di kaki Gunung Merapi sejak abad ke-18, masyarakatnya menanam tanaman kopi dan menguntungkan sehingga mereka dapat menunaikan haji ke Mekah.⁹ Mereka juga memiliki tradisi yang masih ditemukan sampai kini, yaitu minum seduhan daun kopi yang dikeringkan untuk dimasak dengan air dan diminum seperti minum teh atau disebut juga minum daun qahwa.¹⁰

Kebutuhan kopi semakin meningkat seiring dengan meningkatnya permintaan kopi di berbagai negara. Oleh karena itu, Belanda menerapkan Sistem Tanam Paksa kopi pada pertengahan abad ke-19 di Minangkabau dan di Manado. Kopi yang dihasilkan melalui Tanam Paksa ini kemudian

9 Christin Dobbin telah melihat adanya hubungan erat antara keuntungan ekonomi yang diperoleh dari penanaman kopi dengan naik haji ke Mekah yang kemudian membawa pengaruh pada gerakan revivalisme Islam di Minangkabau. Lihat Christin Dobbin, 1983. *Islamic Revivalism in a Changing Peasant Economy in a Central Sumatra, 1784–1847*. Monograph Series No. 47. London, Malmo: Curzon Press.

10 Qahwa berasal dari bahasa Arab untuk menyebut kopi. Masyarakat Minangkabau sebelum Belanda datang tidak hanya biasa minum kopi bahkan juga telah mengambil daun kopi yang dikeringkan di atas tungku untuk kemudian diminum seperti meminum teh. Untuk penjelasan ini lihat Mestika Zed 2010, “Dari Melayu Kopi Daun Hingga Kapitalisme Global, dalam *ejournal.unp.ac.id*. Vol. 6, No. 2 (2010); *Melayu Kopi Daun: Eksploitasi Kolonial dalam Sistem Tanaman Paksa Kopi di Minangkabau Sumatra Barat (1847–1908)*. 1983. Thesis S2. Jakarta: Pascasarjana Bidang Studi Ilmu Sejarah, Universitas Indonesia.

diperdagangkan Belanda di pasar kopi internasional. Untuk konsumsi dalam negeri, muncul pula perusahaan pengolahan kopi dan dikatakan tertua di Hindia-Belanda yang berlokasi di Batavia. Perusahaan itu berdiri tahun 1878, dijalankan oleh seorang migran dari suku Hakka, Liaw Tek Soen. Selain pengolahan biji kopi yang datang dari berbagai daerah nusantara untuk dijadikan bubuk kopi, ia juga membuka warung kopi yang kemudian terkenal dengan nama *Waroeng Kopi Tinggi* yang berlokasi di jalan Hayam Wuruk, Jakarta.¹¹ Contoh lain, di kota Surabaya. Masyarakat Kota Surabaya pada masa kolonial telah memiliki tradisi minum kopi di warung-warung kopi yang bertebaran di banyak tempat seperti di halaman depan stasiun Semut, halaman kantor pos besar Kebon Rodjo, sekitar stasiun Madoerataram, dan di sepanjang jalan Willemskade (Moordiati 2013; dikutip dari Imam Dikut 2011: 40). Banyaknya warung kopi di Surabaya pada masa kolonial telah menjadi penanda awal muncul dan meluasnya tradisi minum kopi bagi masyarakat kota Surabaya.

Budaya minum kopi di warung kopi tidak hanya terbatas pada masyarakat di Indonesia, tetapi juga dibawa oleh para perantau Indonesia yang menetap dan bahkan telah menjadi penduduk permanen di luar negeri. Misalnya, para perantau Indonesia di New York, Amerika Serikat. Mereka mendirikan Partai Waroeng Kopi, sebuah komunitas perantau Indonesia yang merindukan suasana kebersamaan, khususnya setelah selesai melakukan shalat Jumat.¹² Kelompok ini bertemu setelah Jumat dan mengopi di *Bakery*. Melihat kenyataan ini, para perantau Indonesia ini telah mengartikulasikan makna Waroeng Kopi untuk menjalin hubungan sosial di tengah masyarakat dan budaya individualistis yang kuat di Amerika Serikat.

Bagaimana sejarah kopi dan warung kopi di Belitung? Tidak diketahui sejak kapan masyarakat Melayu Belitung pertama kali mengonsumsi kopi

11 Lihat website warung kopi tinggi dalam <https://four-square.com/.../kopi-warung-tinggi.../4c6eb>. Diakses, 29 Desember 2013.

12 “Waroeng Kopi” bagi masyarakat Indonesia di New York merupakan kepanjangan dari perkumpulan, yaitu Warga Oenggoelan Koempoelan Perantaoe Indonesia di New York, dan mereka minum kopi sehabis shalat Jumat, mereka “Ngopi di Bakery” dalam <http://www.youtube.com/watch?v=7Id4Ylrmog4>. Diakses 29 Desember 2013.

sebagai minuman. Boleh jadi masyarakat Melayu Belitung sudah memiliki tradisi minum kopi sejak berabad-abad lalu, seiring dengan proses Islamisasi di Belitung yang dibawa oleh ulama dari Pasai, Aceh, yaitu Syekh Abubakar Abdullah atau lebih terkenal dengan gelar Datuk Gunong Tajam, dan Datuk Ahmad dari Mempawah.¹³ Sayangnya, sumber-sumber informasi yang dapat dipercaya untuk mengetahui kebiasaan minum kopi, baik di rumah maupun di warung kopi sulit ditemukan. Walaupun demikian, menurut para informan yang diwawancarai, penduduk yang tinggal di kampung-kampung di pulau itu sudah memiliki kebiasaan minum kopi yang lama di warung-warung kopi, baik di kalangan masyarakat nelayan maupun masyarakat petani. Boleh jadi kebiasaan minum kopi masyarakat Belitung dan kemunculan warung-warung kopi di daerah pedesaan berkaitan erat dengan proses perubahan dari ekonomi subsistem ke ekonomi uang yang merubah struktur sosial masyarakat pedesaan sebagaimana ditemukan di pedesaan Minangkabau dan juga di kalangan masyarakat petani di Turki.¹⁴

Pada masyarakat Kota Tanjung Pandan dan Manggar, kemunculan warung kopi di Belitung lebih banyak dikaitkan dengan masuknya ekonomi kapitalis dengan pembukaan perusahaan tambang timah dan kehadiran masyarakat tambang yang mayoritas etnik Cina.¹⁵ Kehadiran kuli-kuli Cina yang menjadi penambang timah tidak bisa dipisahkan dari berdirinya perusahaan Billiton atau *Billiton Maatschappij* pada tahun 1852 yang kemudian dinasionalisasikan pada tahun 1957 dan setelah itu dikuasai oleh PN. Timah Indonesia yang kemudian berubah nama menjadi PT. Timah Tbk.

Perusahaan timah dan kehadiran masyarakat tambang dalam kenyataannya telah menjadi

motor penggerak perkembangan penduduknya yang heterogen dan sosial-ekonomi Belitung, sehingga pulau ini dijuluki sebagai '*company island*' (Heidhuis 1991: 1–20). Selain kepentingan ekonomi dari pemilik warung kopi, adanya warung kopi dapat dijadikan sebagai wadah hiburan dan wadah untuk menampung berbagai persoalan masyarakat tambang, baik untuk masyarakat kelas bawah maupun untuk masyarakat kelas atas. Masyarakat kelas bawah adalah kuli-kuli tambang timah yang mayoritas China dan setelah kemerdekaan, mereka bercampur dengan suku bangsa lain, baik orang Melayu Belitung sendiri maupun orang Jawa, Sunda, Flores, dan berbagai suku bangsa lain yang datang bekerja di perusahaan timah di Belitung.

Ada dua kota yang memiliki tradisi panjang dalam bisnis warung kopi, yaitu Tanjung Pandan dan Manggar. Tanjung Pandan dalam sejarah perkembangannya adalah sebagai pusat pemerintahan dan kantor perusahaan Billiton di sana. Adapun Manggar adalah kota yang dibentuk karena dibukanya tambang timah dan kehadiran masyarakat tambang pada dekade pertama abad ke-20. Di pusat Kota Tanjung Pandan, terdapat warung kopi Senang yang dibuka oleh keluarga Tionghoa Ake, yang sampai sekarang menurunkan bisnisnya itu melalui empat generasi (Wawancara dengan pemilik warung kopi Ake, 23 Oktober 2013). Menurut informan, Warung Kopi Senang adalah warung kopi kelas menengah dan merupakan pusat berita, bisnis dan pusat informasi lainnya. Bagi masyarakat Eropa dan elit Cina, Warung Kopi Senang merupakan tempat untuk berbagi informasi. Sampai sekarang, warung kopi ini menjadi pusat berita tentang pejabat dan politik. Di Manggar, ada beberapa warung kopi yang sudah lama ada, seperti warung kopi Lohen, warung Kopi A Ngi, dan Warung Kopi Atet. Akan tetapi, kesan tua warung menghilang karena direnovasi. Warung kopi Atet ini didirikan sejak tahun 1949, diwariskan secara turun-temurun dan sekarang dikelola oleh generasi ketiga dan merupakan warung kopi terlaris di Manggar (*Antara* 23 Oktober 2012). Sama seperti di Tanjung Pandan, warung kopi di Manggar ini juga berperan untuk melayani para pencinta kopi dari kelas menengah ke atas pada masa lalu.

Salah satu contoh warung kopi masyarakat kelas bawah yang pada umumnya berada di seki-

13 <http://disbudpar.belitungkab.go.id/agama-dan-kebudayaan>, diakses pada 30 Desember 2013.

14 Brian W. Beeley, 1970. "The Turkish Village Coffeehouse as A Social Institution", dalam *Geographical Review*, Vol. 60, No. 4 (Oct., 1970), hlm. 475–493.

15 Penulis telah menjelaskan secara terperinci mengenai sejarah eksploitasi dan kemunculan masyarakat penambang Cina di Belitung dalam buku Erwiza Erman, 1995. *Kesenjangan Buruh-Majikan; Pengusaha, Koelie dan Penguasa di Industri Penambangan Timah Belitung, 1852–1942*. Jakarta: Sinar Harapan.

tar lokasi penambangan timah adalah warung kopi Kong Djie, terletak di Siburik, Tanjung Pandan. Kopi yang disajikan oleh pemilik warung kopi untuk penambang ini disebut pula dengan kopi kuli (Wawancara dengan informan J, 21 Oktober 2013). Warung kopi kuli ini juga terdapat di daerah pertambangan lainnya, seperti di Manggar. Setelah kemerdekaan, kedua jenis warung kopi ini masih ada, bahkan sampai sekarang, hanya latar belakang komunitasnya yang berubah. Perubahan komunitas warung kopi itu ditandai dengan kembalinya orang-orang Eropa ke negeri Belanda sejak nasionalisasi perusahaan *Gemeenschappelijk Maatschappij Billiton* (GMB) pada tahun 1957 dan sebagian besar masyarakat Cina Belitung yang kembali pula ke Cina akibat diterapkannya PP No. 10/1959 yang berisi larangan orang asing (termasuk Cina) yang melakukan aktivitas ekonomi di tingkat kabupaten. Akibatnya, komposisi masyarakat tambang mengalami perubahan dan perubahan ini membawa efek pada perubahan latar belakang etnik pelanggan kopi. Warung kopi yang biasanya dikunjungi oleh orang-orang Eropa dan kelas atas masyarakat Cina digantikan oleh orang-orang Indonesia dari kelas menengah atas, yang bekerja baik di perusahaan timah maupun di birokrasi pemerintahan dan bisnis lain. Sampai tahun 1990-an, warung kopi kuli masih ditemukan di dekat lokasi penambangan, baik di Tanjung Pandan maupun di Manggar.

Sampai tahun 1990-an, ketika PT. Timah masih beroperasi di Belitung, pelanggan warung kopi dan waktu kunjungan dipengaruhi oleh waktu dan ritme kerja perusahaan tambang. Warung kopi kuli akan dikunjungi oleh para kuli menjelang pukul 7.00 pagi, sebelum sirene berbunyi sebagai tanda mereka harus mulai bekerja. Bunyi sirene kedua, pukul 12.00 siang menandakan jam istirahat siang. Pada saat inilah warung kopi kuli kemudian ramai dikunjungi oleh para pekerja tambang kembali. Pada warung kopi kuli ini, ada istilah kopi Pan Chok, yakni bahasa suku Hakka yang berarti satu takaran kopi dibayar satu orang, untuk dua gelas kopi yang berisi setengah. (Wawancara dengan informan, FR, 28 Desember 2013). Minum kopi Pan Chok bersama teman ini sebenarnya bertujuan untuk mengingatkan waktu mengopi mereka yang terbatas, dibatasi oleh jam kerja

ketat dan dikontrol perusahaan. Kopi Pan Chok¹⁶ adalah kopi setengah yang diminum oleh dua orang dengan waktu minum kopi yang terbatas, karena disesuaikan dengan ritme dan disiplin kerja perusahaan. Kondisi ini berlangsung sampai tahun 1990-an, ketika PT. Timah Tbk melakukan reorganisasi perusahaan dengan ‘merumahkan’ sekitar 20.000 orang tenaga kerja dan kemudian menutup areal operasi penambangan di Belitung. Sejak itu, istilah kopi Pan Chok juga menghilang. Waktu minum kopi tidak lagi dibatasi atau dikontrol oleh jam kerja perusahaan. Sejak itu pula warung-warung kopi tidak lagi mengenal batas waktu dan pengunjung. Mantan pekerja tambang timah yang sebelumnya menikmati kopi dalam waktu terbatas, kini memiliki waktu yang tidak terbatas. Mereka kini dapat menghabiskan waktunya dari pagi sampai sore, menikmati kopi, mengobrol antarsesama mereka, membicarakan masalah pesangon, dan romantisme pengalaman selama bekerja. Periode ini disebut dengan masa ‘keluh kesah’ mantan karyawan timah di warung kopi (Wawancara dengan informan Y, 24 Oktober 2013).

Periode 1990-an sampai transisi politik dari Orde Baru ke Era Reformasi, warung kopi mulai mengalami pergeseran dari warung kopi yang dibatasi waktu ke warung kopi ‘liberal’ yang dikunjungi oleh para pengunjung pensiunan PT Timah Tbk. Periode ini ditandai semakin banyak berdiri warung-warung kopi baru dengan pembicaraan tidak lagi masalah kondisi kerja, gaji, dan jaminan sosial para kuli tambang, tetapi beralih ke soal kondisi mereka yang dipensiunkan. Pada masa ini, warung-warung kopi dipenuhi dengan ‘para mantan karyawan timah’, yang datang pagi, siang, sore, dan malam yang menunggu dan sedang menikmati pesangon. Kondisi ini berlangsung sampai akhir tahun 1990-an. Dengan demikian, ada perubahan yang dramatis dari latar belakang pelanggan warung kopi, dari karyawan timah yang disiplin bekerja dan menikmati kopi dengan waktu terbatas ke mantan karyawan timah

16 Istilah kopi Pan Chok ini juga dikenal di kalangan pencitan kopi di warung kopi di kota Pontianak. Kemungkinan istilah yang berasal dari bahasa Cina ini berkaitan erat dengan kehadiran masyarakat Cina sejak abad ke-17 sebagai penambang di wilayah Kesultanan Sambas. Wawancara dengan informan di warung kopi Pontianak, 25 Februari 2014.

yang pengangguran, memiliki waktu yang tidak terbatas, dari pagi sampai malam. Adalah tidak mengherankan bila satu gelas kopi yang dipesan pagi akan ditinggalkan dan kemudian diminum kembali pada waktu siang atau sore hari dengan cara meninggalkan gelas kopi yang masih tersisa. Pemilik warung kopi sudah mengetahui tanda itu dan tidak akan membersihkan gelas kopi yang sudah ditutup dengan piring kecil, sebab pengunjungnya akan kembali lagi pada waktu siang hari (Wawancara dengan BM, 19 Oktober 2013).

Perkembangan warung kopi sebagai sebuah institusi sosial mulai meningkat sejak perubahan politik, ekonomi, dan penciptaan budaya minum kopi. Dari perspektif makro pendirian berbagai warung kopi dan pembentukan berbagai komunitasnya sebenarnya tidak dapat dipisahkan dari empat faktor. *Pertama*, peralihan politik dari rezim Orde Baru ke Era Reformasi yang pada dasarnya memberikan ruang dan peluang bagi masyarakat sipil Indonesia untuk menyalurkan berbagai keluhannya, memperjuangkan keadilan lebih bebas daripada masa sebelumnya. Era Reformasi ini ditandai dengan begitu banyaknya Lembaga Swadaya Masyarakat (LSM) dan berbagai organisasi sosial yang tumbuh di kalangan masyarakat, termasuk di Belitung. Warung kopi berfungsi sebagai kantor dan sekaligus sebagai tempat pertemuan. *Kedua*, Era Reformasi ditandai dengan perubahan politik pemilihan kepala daerah dan anggota legislatif secara langsung, serta pemekaran provinsi dan kabupaten baru. Provinsi baru Kepulauan Bangka-Belitung memisahkan diri dari propinsi induknya, Sumatra Selatan dan menjadi provinsi sendiri pada bulan November 2000. Pembentukan Provinsi Bangka-Belitung itu diikuti pula dengan pemekaran dua kabupaten menjadi enam kabupaten. Pembicaraan-pembicaraan yang berkaitan dengan politik lebih banyak di warung kopi Pak A. Kabupaten Belitung Timur adalah kabupaten pemekaran dengan ibukota Manggar pada tahun 2003 yang kemudian berimplikasi pada pencarian ikon kota Manggar sebagai “Kota 1001 warung kopi”. Penciptaan ikon ini sebenarnya memiliki alasan ekonomis, di mana pemerintah daerah ingin menangkap peluang dari konsumen baru dari kalangan turis. Belitung menjadi tempat destinasi yang mulai populer di kalangan para turis domestik dan mancanegara terutama sejak

dipopulerkannya Belitung melalui novel Laskar Pelangi. Pemerintah Kabupaten Belitung Timur menangkap peluang-peluang ekonomi itu dengan ikon di atas. *Ketiga*, dari perspektif ekonomi, adanya liberalisasi dalam sistem pengelolaan timah di Bangka-Belitung pada gilirannya membuka peluang kepada masyarakat lokal untuk menambang timah. Keuntungan yang diperoleh dari timah telah membawa perubahan dalam status sosial dan gaya kehidupan penambang, termasuk kebiasaan baru mendatangi warung kopi. *Keempat*, gencarnya promosi budaya minum kopi di Indonesia yang diiklankan lewat berbagai mass media.

Keempat faktor yang dijelaskan di atas saling berkaitan satu sama lain dan membawa implikasi pada pertumbuhan dan perkembangan warung kopi dan pengunjungnya di Belitung. Jumlah warung kopi semakin banyak sejak awal tahun 2000. Sayangnya, data yang pasti mengenai jumlah warung kopi ini tidak tersedia. Perkembangan warung kopi ini berjalan seiring dengan diizinkan masyarakat menambang timah oleh pemerintah yang dikenal dengan istilah Tambang Inkonvensional (TI). Banyak mantan karyawan timah yang sudah dipensiun-dini-kan yang memiliki modal, kembali menekuni pekerjaan sebagai penambang timah yang dikenal dengan istilah TI. Pada periode inilah fungsi warung kopi bergeser, dari periode keluh kesah mantan karyawan timah ke periode keberhasilan mereka yang diperoleh dari bisnis timah. Pada masa ini, warung-warung kopi sebagai sebuah ruang publik dijadikan sebagai tempat untuk menceritakan kejayaan dan keuntungan yang diperoleh timah dan sekaligus sebagai tempat mencari pengakuan akan status sosial mereka yang meningkat sebagai pebisnis timah yang berhasil (Wawancara dengan informan M, 18 Oktober 2013). Kondisi ini berlangsung sampai tahun 2009, dan sejak pemerintah mengontrol penambangan TI lebih ketat dan deposit timah semakin berkurang, sejak itu pula jumlah pengunjung warung kopi dari kalangan pebisnis dan penambang timah juga menurun.

Dilihat dari sejarah, fungsi, dan karakteristiknya, warung kopi di Tanjung Pandan berbeda dengan warung kopi di Manggar. Warung kopi di Tanjung lebih tua dibanding dengan Kota Manggar karena Kota Tanjung Pandan lebih dulu berkem-

bang daripada Manggar. Kota Tanjung Pandan adalah sebagai pusat pemerintahan, ibukota Kabupaten Belitung, pusat perdagangan, kantor utama perusahaan timah sejak abad ke-19. Seiring dengan perkembangan kota industri, muncul kelas menengah kota yang membutuhkan hiburan dan arena sosial. Salah satunya adalah warung kopi. Sementara Kota Manggar berkembang sejak ditemukannya deposit timah di sana awal abad ke-20 dan kemudian baru sejak era Reformasi menjadi ibukota kabupaten pemekaran, Belitung Timur. Dilihat dari fungsi dan karakteristiknya, warung kopi di Tanjung Pandan heterogen dari latarbelakang pengunjung ideologi dan topik diskusi, sementara di Manggar fungsi dan karakteristiknya hampir seragam. Di Manggar, fungsi sebagian warung kopi ganda, tidak hanya sebagai warung yang menyediakan kopi, juga sebagai penyedia prostitusi. Sulit ditemukan warung kopi politik, warung broker, dan warung kopi budaya seperti di Tanjung Pandan.

Di Tanjung Pandan, warung kopi kelas atas baik untuk masyarakat Eropa dan kelompok elit setelah merdeka, berlokasi di pusat kota, di kawasan *Staanplaats*. Warung kopi itu disebut Cafe Senang. Di wilayah Cafe Senang ini terdapat pula warung kopi Ake, sebuah bisnis keluarga Cina yang turun temurun sejak berdiri pada tahun 1922, khusus menyediakan kopi dan berbagai kue tradisional. Warung kopi Ake ini sebenarnya adalah representasi budaya Barat, karena kursi-kursi yang disediakan terletak di teras, di tempat terbuka, lebih bernuansa ‘ambtenaar’, karena pengunjungnya adalah para pejabat timah, birokrat atau disebut juga kelas ‘setaf’ (staf). Jika masa kolonial, warung kopi Senang dikunjungi para pejabat Eropa dan elit Cina, setelah kemerdekaan digantikan oleh para pejabat Indonesia dan staf perusahaan timah (Wawancara dengan pemilik Warung kopi A, 23 November 2013). Di Era Reformasi ini, warung kopi Ake disebut juga warung kopi politik karena dikunjungi oleh birokrat dan politisi baik pada pagi hari atau malam hari. Pada saat penelitian ini dilakukan, warung kopi ini dikunjungi oleh anggota legislatif tingkat kabupaten dan diskusi mereka seputar Pilkada Bupati Belitung.

Selain warung kopi Senang atau Cafe senang yang merupakan representasi dari kelas sosial atas, ada pula warung kelas bawah untuk para kuli atau pekerja tambang yang berlokasi di seputar wilayah penambangan. Dari zaman pemerintah kolonial Belanda sampai berakhirnya pemerintahan Orde Baru, pembagian warung kopi berdasarkan kelas sosial ini masih ada. Menurut para informan yang diwawancarai, sulit untuk menemukan kelas sosial yang lebih tinggi di warung kopi kuli dan sebaliknya. Inilah tipikal gambaran masyarakat Belitung yang membedakan kelas sosial di dalam masyarakat pertambangan dan antara masyarakat pertambangan dengan masyarakat lokal.

Selain dua jenis tipe warung kopi yang disebutkan di atas, di Tanjung Pandan ditemukan warung kopi yang berlokasi di Gang 60 yang disebut warung kopi broker, warung kopi Udin di dekat pasar Tanjung Pandan, warung kopi klekak, warung kopi Band Two, warung kopi Mak Jana, dan warung kopi Bansai. Bila warung kopi Ake adalah warung kopi kelas atas yang cenderung mendiskusikan berbagai persoalan politik, beberapa warung kopi yang disebutkan di atas juga memiliki komunitas dan kepentingannya sendiri. Misalnya, warung kopi Udin yang berlokasi di dekat pasar Tanjung Pandan memiliki komunitas kesenian. Ketika penulis mengunjungi warung kopi ini, dua alat musik gitar tergantung di dinding warung, bisa dipakai oleh pengunjung yang bisa memainkan alat itu. Pengunjung warung kopi otomatis akan mengiringi petikan gitar dengan berbagai lagu. Warung Kopi Mak Jana lebih banyak memiliki pelanggan para wartawan dan pegawai negeri sipil yang pulang dari tugasnya di sore hari. Warung Kopi Band Two adalah kumpulan komunitas ilmiah, budayawan, aktivis lingkungan yang merupakan komunitas yang serius, mendiskusikan budaya lokal dan masalah lingkungan sambil menikmati kopi. Warung kopi ini biasanya banyak dikunjungi pada malam hari karena siang hari anggota komunitas yang terdiri dari berbagai profesi sibuk dengan pekerjaannya masing-masing. Warung kopi Gang 60 yang terdapat di samping bioskop adalah warung kopi yang memiliki kepentingan ekonomi karena di warung kopi inilah broker bisnis mulai dari motor, mobil, tanah, rumah sampai ke persoalan pengadaan makanan (*catering*) berkumpul. Warung

kopi Klekak didirikan oleh Fithrorozi pada tahun 2013, adalah warung kopi dengan *life* musik, selain mencoba berbisnis, bagi pemiliknya, warung kopi berfungsi sebagai tempat menampung berbagai informasi yang datang dari desa untuk dijadikan sebagai bahan tulisan bagi pemiliknya.

Menurut pemiliknya, pendirian warung kopi ini dimaksudkan untuk menjembatani generasi muda dan generasi tua, menjembatani masalah-masalah sosial budaya yang terjadi di kampung. Sejak awal pendiriannya, selain ada keinginan untuk berbisnis warung kopi, tujuan lain adalah untuk menjadikan warung kopi sebagai tempat menghimpun informasi yang datang dari desa untuk kemudian dipublikasikan dalam bentuk tulisan.¹⁷ Pemiliknya yang menjadi pegawai negeri sipil dan memiliki keterbatasan waktu dan dana untuk melakukan riset sendiri ke desa-desa secara intensif, maka warung kopi merupakan salah satu wadah untuk menampung informasi dari para pengunjunnya.

Berbagai jenis dan karakteristik warung kopi yang dijelaskan di atas terjadi melalui sebuah proses yang panjang. Tidak saja pada persamaan ideologi, tetapi juga bergantung pada latarbelakang para pengunjung. Ketika sebuah tema apakah politik atau budaya, diskusi warung kopi secara berulang-ulang dibicarakan. Penjurusan tema-tema pembicaraan dari tema politik, otonomi daerah, budaya dan ekonomi di warung-warung kopi membawa pengaruh pada pelabelan atau ciri khas warung kopi tersebut. Ada yang disebut warung kopi budaya, warung kopi politik, dan warung kopi broker atau pialang. Pelabelan warung kopi ini tidak tertulis dan tidak diketahui oleh pendatang baru, tetapi diketahui oleh para pengunjung setia warung kopi (Wawancara dengan para informan di warung kopi A, 23 Oktober, 2013).

17 Perjuangan Fithrorozi untuk kesejahteraan masyarakat kelas bawah, budaya lokal telah ditulis dalam bahasa Melayu Belitong dan dibukukan di bawah judul *Ngejunjak Republik Klekak*. Waktu peluncuran bukunya di Tanjung Pandan, ia kemudian dinobatkan sebagai Presiden Republik Klekak. Ia dididik sebagai ekonom di Universitas Indonesia, tetapi ia lebih memilih menekuni masalah budaya Belitong. Di Belitong, ia terkenal sebagai figur yang mewakili perjuangan masyarakat akar rumput. Wawancara dengan informan FR, 25 Desember, 6 Januari, 2014.

Kota Manggar yang baru membangun sejak menjadi ibukota kabupaten Belitong Timur, perkembangan warung kopi di kota ini tidak dapat dipisahkan dari intervensi pemerintah daerah. Diinspirasi oleh kopi kuli dalam novel *Laskar Pelangi*, dipadu dengan usaha meningkatkan pendapatan asli daerah, pemerintah daerah akhirnya menjadikan ikon kopi sebagai ciri khas untuk Kota Manggar (*Bangka Pos* 13 Maret 2013). Penciptaan ikon Manggar kota 1001 warung kopi itu kemudian diwujudkan dalam bentuk bangunan tugu teko dan cangkir kopi, di atas angka 1001 di Jalan Lipat Kajang, Manggar (*Bangka Pos* 13 Maret 2013). Penciptaan ikon kota ini telah membawa dampak positif bagi perkembangan warung kopi. Sampai tahun 2012, kota Manggar hanya memiliki kurang lebih 60 warung kopi. Pada waktu penelitian ini dilakukan, menurut perhitungan kasar, ada sekitar 100 warung kopi dari berbagai tipe. Warung-warung kopi ini terletak di jalan utama Kota Manggar dan kini sudah berkembang sampai ke rumah-rumah penduduk yang berlokasi agak jauh dari kota itu. Intervensi pemerintah daerah dalam melegitimasi warung kopi sebagai ikon kota telah memberi peluang bisnis bagi penduduk kota. Kondisi ini cukup memberikan bukti tentang proses komersialisasi minum kopi yang sekarang masuk ke rumah-rumah penduduk. Jika dipetakan dari begitu banyak jumlah warung kopi di Manggar, sekurang-kurangnya ada empat tipe. Tipe *pertama* adalah tipe warung kopi lama dengan lingkungan yang masih kuno. Warung kopi ini sangat sederhana, menyediakan kursi dan meja kayu yang panjang, pelayanan kopi langsung dari pemiliknya. Hal ini ditemukan di warung kopi Alifa yang sudah menjalankan bisnisnya dari orangtua dan kakeknya, dari etnik Cina atau sudah berjalan selama tiga generasi. Ciri warung kopi dengan kursi kayu panjang dengan meja kayu panjang telah memungkinkan pendatang duduk bebas berkelompok untuk bermain catur, domino, dan mengobrol sambil menghirup kopi panas. Menurut pemilik warung kopi ini, interior warung kopi yang masih tradisional ini sengaja mereka pertahankan karena kursi dan meja kayu panjang sebenarnya memiliki fungsi sosial yang lebih tinggi, dapat menimbulkan keakraban satu sama lain dari pada pengunjung duduk pada

masing-masing kursi (Wawancara dengan Alifa, 20 Oktober 2013).

Tipe *kedua* adalah warung kopi yang masih tradisional, sudah lama berdiri, tetapi interiornya mulai diperbaharui. Para pengunjung disuguhkan kopi yang dibuat pemiliknya. Akan tetapi, pengunjung duduk di kursi masing-masing, mengelompok menjadi empat orang dengan satu meja. Tipe ini ditemukan pada warung kopi A Tet yang berlokasi di dekat pasar Manggar. Warung kopi ini merupakan warung kopi terlaris di Manggar. Menurut informan yang diwawancarai, warung kopi A Tet didirikan pada tahun 1949, sebuah usaha keluarga yang turun temurun sampai sekarang. Tipe *ketiga* adalah warung kopi yang dilengkapi dengan pramuniaga. Mayoritas pramuniaga didatangkan dari luar, terutama dari Bogor. Warung kopi ini muncul ketika maraknya penambangan rakyat atau yang dikenal dengan TI yang kebanyakan lokasinya di wilayah Belitung Timur. Usaha penambangan rakyat yang marak antara tahun 2005 sampai 2009 telah membawa keuntungan yang luar biasa baik bagi pemilik maupun penambang. Selain untuk membangun rumah dan memenuhi kebutuhan lain, para pemilik TI dan penambang juga menghabiskan uangnya untuk menikmati hiburan. Hiburan untuk minum di warung kopi bersama perempuan-perempuan penghibur atau pramuniaga. Tipe *keempat* adalah warung kopi yang menurunkan produk kopi dan turunannya sebagaimana ditemukan pada warung kopi Bijih Emas milik pasangan muda AW dan isterinya (Wawancara dengan Y, 7 Januari 2014). Bila warung kopi pada umumnya menghadirkan keakraban, tanpa mengindahkan kualitas maka warung kopi ini lebih profesional. Lokasinya tidak di pasar, tetapi di dalam kompleks perumahan penduduk dengan ciri rumah yang kuno. Warung kopi lebih edukatif sifatnya karena pemiliknya akan memperkenalkan pengunjung pada berbagai jenis kopi yang dihasilkan oleh berbagai daerah di Indonesia, proses penggilingan biji menjadi tepung, penimbangan kopi dan cara memasaknya. Dengan kata lain, pemilik warung kopi ini memiliki tujuan ganda, selain memperoleh keuntungan dari bisnisnya, juga sebagai pusat pemberian informasi, transfer pengetahuan kepada pengunjung mengenai komoditas kopi sampai proses pembuatannya. Warung ini masih menggunakan

kursi dan meja kayu panjang, sebagai simbol keakraban, tetapi di bagian lain interiornya telah diselingi dengan kursi untuk satu orang. Warung kopi ini tidak banyak diminati oleh kalangan masyarakat biasa, tetapi justru disukai oleh kelompok muda yang masih pelajar karena selain kopi juga ada berbagai jenis minuman dan kue lainnya (Wawancara dengan Y, 7 Januari 2014).

Dari uraian di atas dapat disimpulkan bahwa kemunculan dan perkembangan warung kopi di Pulau Belitung, terutama di Tanjung Pandan dan Manggar tidaklah terisolasi dari perkembangan ekonomi timah, perkembangan politik seperti pemekaran wilayah dan kebijakan wisata pemerintah di satu pihak. Di lain pihak, perkembangan warung kopi juga tidak dapat dipisahkan dari kemunculan masyarakat kelas menengah yang diuntungkan dari keuntungan bisnis timahnya serta perkembangan masyarakat sipil. Minum kopi di warung kopi tidak lagi sekadar milik budaya orang tua, tetapi sudah diminati oleh generasi muda dari berbagai kalangan profesi.

DINAMIKA KOMUNITAS WARUNG KOPI DAN POLITIK RESISTENSI

Sebagaimana dijelaskan di atas, bahwa perkembangan bisnis warung kopi meningkat pesat sejak tahun 1990-an, sejalan dengan perubahan ekonomi timah dan perubahan politik nasional. Perkembangan bisnis warung kopi tidak semata-mata sebagai sebuah kesuksesan komersial, tetapi juga kesuksesan sosial dan sekaligus kesuksesan politik. Sayangnya artikel ini membatasi diri pada peranan warung kopi sebagai arena sosial dan arena politik praktis dan tidak membicarakan pada persoalan pendapatan yang diperoleh pemilik warung kopi. Dalam perkembangannya, fungsi warung kopi memperlihatkan dinamikanya. Periode awal sebagai tempat dua komunitas dengan pembagian kelas sosial yang tajam, antara warung kopi Senang dan warung kopi Kuli. Kemudian terjadi proses demokratisasi komunitas warung kopi dan pembentukan komunitasnya yang berkaitan erat dengan fokus pembicaraannya. Selain itu, legitimasi politik yang berselubung dengan kepentingan ekonomi pemerintah daerah dengan menjadikan Manggar sebagai “Kota 1001 Warung Kopi” ikut memperluas bisnis warung

kopi sampai ke rumah-rumah penduduk. Dalam kaitan ini, dapat diungkapkan bahwa kopi kini telah memasuki dunia kehidupan sehari-hari masyarakat Belitung dan menjadi bisnis massal yang tidak hanya didominasi oleh masyarakat Cina saja, tetapi telah menjadi bagian dari masyarakat di seputar Manggar. Bagian ini akan melihat bagaimana proses terjadinya pembentukan komunitas warung kopi yang beragam, tema-tema pembicaraan di warung kopi, dan peranan komunitas warung kopi dalam memperjuangkan keadilan melalui politik resistensi.

Proses sosialisasi ke dunia warung kopi sudah dimulai dari masa kecil bagi anak laki-laki Belitung. Dari hasil wawancara dengan pelanggan warung kopi Senang, seperti pebisnis, anggota DPR-D, diketahui bahwa mereka sudah mengenal satu sama lain di warung kopi sejak masih anak-anak. Salah seorang dari mereka menjelaskan pengalaman pertamanya ketika mengunjungi warung kopi Senang.

“... saya pertama kali diajak Bapak ke warung kopi Senang. Teman yang sering bicara dengan Bapak adalah Pak Darwin. Penampilannya parlente, intelek sekali bu, selalu rapi dengan kemeja panjang. Ia paling parlente di mata saya dibanding pelanggan yang lain. Mungkin ia menyesuaikan dengan status sosial pelanggan di sana. Belakangan saya tahu bahwa beliau bekerja di biro yang mengurus surat-surat semacam biro pengurus. Memang beliau banyak kenal dan dikenal orang (Wawancara dengan Y, 6 Januari, 2014).

Para pelanggan warung kopi umumnya adalah laki-laki. Kondisi ini bukanlah tipikal untuk warung kopi di Belitung, tetapi juga ditemukan di berbagai warung kopi di Indonesia, dan bahkan di dunia Eropa sebelum ekspansi warung kopi internasional, Starbuck dan sebelum intensifnya promosi minum kopi di berbagai mass media dewasa ini. Ketiadaan perempuan di warung kopi erat kaitannya dengan fungsi warung kopi sebagai dunia publik, dunia maskulin, sedangkan perempuan diidentikkan dengan dunia domestik yang berperan sebagai istri dan ibu yang mengurus dunia internal rumah tangganya.

Lalu mengapa laki-laki pergi ke warung kopi? Pada umumnya para pelanggan warung kopi Ak, Ud, dan At mengatakan bahwa mereka lebih

menyukai minum kopi di warung kopi daripada di rumah karena pembuatan dan rasa kopinya yang berbeda. Walaupun demikian, argumen mereka ini sebenarnya tidak kuat karena jika proses pembuatan kopi yang persis sama dilakukan oleh istri di rumah, mereka masih tetap memilih minum kopi di warung kopi. Di balik argumentasi yang kurang kuat tentang rasa kopi, sebenarnya alasan mereka mengunjungi warung kopi di pagi hari, sore atau malam hari didorong oleh rasa ingin tahu berbagai berita dan isu-isu hangat yang dibincangkan, ingin berbagi pengalaman suka dan dukanya dengan pengunjung lain, ingin memperlihatkan identitas sosialnya dan bahkan ingin mencari dukungan massa. Dengan kata lain, ada banyak motif yang melatarbelakangi orang untuk pergi ke warung kopi. Minum kopi di sini adalah sebagai media untuk mendapatkan atau memberi berbagai berita, mulai dari yang ringan sampai ke berita politik luar negeri. Walaupun demikian, sesuai dengan munculnya beragam warung kopi maka isu-isu sosial yang dibicarakan oleh pengunjung juga bervariasi

Pembentukan komunitas warung kopi sebenarnya dapat dibagi ke dalam dua tipe. Tipe *pertama* adalah komunitas yang sudah terbentuk di luar dan kemudian masuk ke warung kopi. Biasanya, anggota komunitas ini adalah anggota organisasi sosial, seperti Lembaga Swadaya Masyarakat (LSM), komunitas budaya dan organisasi-organisasi sosial yang banyak muncul sejak reformasi. Dalam hal ini, warung kopi sebagai sebuah lingkungan publik bagi berbagai organisasi sosial yang berfungsi sebagai wadah mendiskusikan isu-isu yang menjadi perhatiannya, apakah isu lingkungan, budaya, ekonomi, politik dan isu-isu sosial lainnya. Tipe *kedua*, adalah komunitas yang terbentuk secara alami melalui proses interaksi sosial dan keterlibatan diskusi dan persamaan persepsi di kalangan pengunjung warung kopi. Tidak ada batas yang kaku antara tipe komunitas pertama dan kedua dari komunitas warung kopi. Bisa jadi, anggota komunitas kedua bergabung dengan anggota komunitas pertama karena memiliki persepsi yang sama mengenai satu isu yang dibahas.

Proses pembentukan komunitas warung kopi ini bergantung pada tata letak meja dan waktu. Waktu mengopi, pagi, siang atau sore memberi pengaruh

pada proses sosialisasi dan interaksi sosial dan pembentukan komunitas warung kopi. Pada pagi hari, komunitas warung kopi Ake yang berlokasi di dekat pasar sayur lama Tanjung Pandan, adalah komunitas para sopir angkot antardaerah dan para pedagang hasil bumi. Di warung kopi ini hadir pejabat negara yang bertugas memperpendek jalur birokrasi, terutama dalam soal pengurusan perpanjangan Surat Izin Mengemudi (SIM), Surat Tanda Nomor Kendaraan (STNK) dan sebagainya. Polisi datang ke warung ini untuk mengumpulkan SIM dan STNK para sopir angkutan antardaerah untuk diperbaharui atau diperpanjang. Pada sore hari, komunitas warung ini berubah. Biasanya para pegawai kantor atau pedagang pasar yang menjadi pengunjung warung kopi. Sementara warung Udin yang berlokasi di dekat pasar ikan di Tanjung Pandan, komunitasnya lebih bervariasi, antara lain adalah komunitas pedagang ikan, para pensiunan, dan juga seniman. Warung kopi ini lebih santai karena pada waktu-waktu tertentu, alat-alat musik seperti gitar yang tergantung di sudut warung digunakan pengunjung untuk menghibur diri mereka dan para penikmat kopi.

Bagaimana proses sosialisasi dan interaksi sosial antarpemikmat kopi terjadi sehingga menciptakan jalinan pertemanan dalam obrolan dan kemudian memelihara pertemanan? *Pertama*, sebagaimana dijelaskan di atas, bahwa proses sosialisasi ke dunia warung kopi sudah dimulai sejak kecil, kemudian masa muda dan memperlihatkan intensitas yang tinggi ketika sudah pensiun, sebagaimana dibuktikan oleh para pensiunan timah yang memiliki waktu luang. Ketika seorang pencinta kopi datang ke warung kopi dan kemudian mengobrol dengan teman semejanya, dan dalam proses waktu, kemudian ia menemukan kecocokan, senasib, seide, maka kemudian terjalin pertemanan. Pada tahap inilah seorang pengunjung warung kopi akan memilih meja yang sama dengan temannya. Meskipun ada kursi kosong di tempat lain, ia tidak akan duduk di kursi itu karena merasa tidak memilikinya.

Di warung kopi Atet, pelanggannya adalah komunitas politik, yang dicirikan dengan duduk di teras di atas kursi yang sudah kuno dan meja tua, sementara pengunjung biasa akan memilih duduk di dalam warung. Warung kopi Atet yang dulu adalah warung kopi Senang berada

di *staanplaats*, pusat kota Tanjung Pandan. Anggota komunitasnya memiliki arti yang penting, sebab tata letak dan perabotan warung tersebut telah menyatu dalam keseharian mereka. Meja, kursi, dan dinding-dinding warung menjadi saksi sejarah bagi anggota komunitasnya. Oleh sebab itu, ketika bangunan tersebut dibongkar paksa oleh Bupati, anggota komunitas melakukan protes sebagaimana dijelaskan oleh salah seorang anggota komunitasnya sebagai berikut.

“Warung kopi Atet yang lama itu begitu bagus, kami sudah menyatu dengan tempatnya, kalau mengobrol dibatasi oleh dinding tembok. Nyaman dan tenang. Meskipun bangunannya jelek, kursi dan mejanya kuno, tetapi warung kopi itu memiliki makna sejarah yang penting bagi kami. Makanya kami protes ketika Bupati mau menghancurkan bangunan lama yang bersejarah dan menggantikannya kini dengan bangunan baru. Ini salah satu akibatnya ia tidak populer (Wawancara dengan anggota PDI-P, 24 Oktober 2013).

Tahap lebih lanjut adalah memelihara pertemanan dan kemudian membahas isu-isu yang menjadi perhatian bersama, dan kemudian tercipta sebuah komunitas warung kopi yang memiliki ciri yang berbeda dari satu warung ke warung kopi yang lain. Misalnya, anggota warung kopi Blantu, milik Pak Marwan, adalah representasi dari komunitas intelektual, sebuah kelompok budayawan dan aktivis lingkungan yang membahas masalah-masalah budaya dan lingkungan. Komunitas ini lebih sering mengadakan pertemuan pada malam hari, karena mereka sibuk dengan pekerjaan masing-masing di siang hari. Berbeda dengan komunitas sopir angkutan antardaerah, atau pun juga anggota komunitas warung kopi politik yang mendatangi warung kopi pada pagi atau malam hari. Proses seleksi anggota komunitas di warung kopi berjalan alamiah, dan ini terjadi ketika membahas satu isu. Jika seseorang yang duduk satu meja dan tidak bisa masuk dan menyatu dalam pembicaraan, lama kelamaan ia akan menghindar dan mencari teman lain atau warung kopi lain.

Selain kebutuhan untuk memperoleh informasi di warung kopi, ada motif lain bagi seseorang untuk menjadi anggota komunitas warung kopi di kota. Menjadi anggota komunitas warung kopi kota akan membawa pengaruh pada kedudukan dan status seseorang di kampung yang ingin men-

calonkan diri menjadi anggota legislatif. Akan tetapi, orang itu tidak mendapat perhatian di warung kopi kampung, padahal ingin mencalonkan diri menjadi anggota legislatif. Caranya adalah dengan pergi ke warung kopi di kota melalui kenalannya di kota. Dalam proses awal, ia ditemani oleh kenalannya untuk mempertimbangkan ke warung kopi mana ia akan menjadi pengunjung dan menjadi bagian dari komunitasnya. Untuk ikut terlibat dalam obrolan di warung kopi, ia menyiapkan diri dengan menguasai beberapa hal yang berkaitan dengan isu-isu terkini yang sedang hangat dibicarakan orang. Melalui kenalannya, ia kemudian datang ke warung kopi politik dan ikut bergabung dalam pembicaraan-pembicaraan dengan tokoh-tokoh penting seperti Bupati dan tokoh politik lainnya. Ia memberikan komentar. Pembicaraannya diperhatikan oleh pengunjung warung kopi yang lain. Meskipun pembicaraan di warung kopi adalah pembicaraan yang tidak berakhir dengan keputusan (*open ended discussion*), tetapi bagi anggota komunitas baru, hal ini merupakan langkah positif untuk kemudian ikut terlibat dalam acara-acara resmi seperti pertemuan di rumah atau kantor bupati atau gubernur. Kedekatannya dengan tokoh-tokoh penting itu pada gilirannya telah menaikkan statusnya. Pengalaman inilah kemudian diceritakan di kalangan komunitas warung kopi di kampungnya. Pembicaraannya di kalangan komunitas di kampungnya telah berubah, melibatkan orang-orang besar (Wawancara dengan Informan FR, 4 Januari 2014).

Tidak ada garis yang tegas dan kaku antara anggota komunitas warung kopi yang satu dengan warung kopi lainnya. Setiap orang bebas datang ke setiap warung kopi. Walaupun demikian, seseorang yang sudah masuk dalam komunitas tertentu akan dibatasi pembicaraannya karena pelabelan itu. Pelabelan seseorang telah mengiring dan membatasi fokus pembicaraan di warung kopi. Sebagai contoh, seorang informan yang dilabelkan budayawan, jika ia pergi ke warung kopi politik dan berbicara politik maka anggota komunitas warung kopi politik akan membelokkan pembicaraan, misalnya tentang dukun kampung. Ia tidak bisa dominan dan menjadi figur utama di warung kopi politik, apalagi untuk diperhatikan pembicaraannya sebagaimana

diungkapkan oleh informan yang telah dilabelkan sebagai budayawan berikut ini.

“Saya tidak membatasi bergaul di warung kopi mana, tapi orang membatasi saya dengan pelabelan Republik Klekak, budayawan. Tetapi, ketika saya berbicara politik dan memahami politik, mereka beralih bicara tentang dukun kampung atau mereka enggan menanggapi. Kata mereka ini Shahibul Hikayat. Meskipun saya bekerja di Bappeda, lalu berbicara masalah tata ruang, mereka juga tidak memperdulikan. Mereka malas menanggapi. Saya tidak bisa dominan jika berbicara masalah politik atau pemerintahan, meskipun saya orang pemerintahan (Wawancara dengan FR dan Y, 30 Desember 2013).

Pembicaraan di kalangan komunitas warung kopi kadangkala memperlihatkan tensi yang tinggi antara anggota yang setuju atau tidak setuju dengan ide awal yang dilontarkan. Dalam situasi ini, ada seorang tokoh yang dianggap bisa meredam emosi dan membawa pembicaraan-pembicaraan serius dalam bentuk yang lebih ringan. Tokoh-tokoh ini muncul sebagai penghibur. Salah satu dari tokoh penghibur itu adalah Pak I. yang dijuluki Cik I, dianggap tokoh legendaris seperti si Kabayan. Cik I adalah orang yang rajin mengumpulkan informasi dari obrolan yang dibicarakan di berbagai warung kopi. Ia kemudian merangkumnya. Akibatnya, ia memiliki stok informasi/pengetahuan yang lumayan banyak untuk menanggapi isu-isu yang serius dengan cara yang lebih rileks. Sebagai contoh, isu kapal isap yang hendak melakukan penambangan timah di lepas pantai yang mendapat kecaman dari masyarakat Belitung karena akan merugikan nelayan. Isu ini membuat orang terprovokasi dan didengar oleh birokrat yang menjadi pengunjung warung kopi juga. Tokoh penghibur, Cik I, berperan menenangkan suasana warung kopi yang semakin tegang. Cik I berperan mengingatkan para anggota pembicaraan dengan menyimpulkan pembicaraan dan mengemasnya dengan gaya bicara yang ringan dan jenaka. Cik I tidak terjebak ke dalam perseteruan antarkelompok yang sedang berdebat di warung kopi. Berbekal pengetahuan cerita rakyat (*folklore*) tokoh Cik I ini berperan juga menghidupkan tradisi lisan, *folklore* di warung kopi (Wawancara dengan FR, 30 Desember 2013).

Dari penjelasan di atas dapat diketahui, bahwa kehadiran tokoh pelipir lara dapat berperan untuk memperingatkan batas-batas pembicaraan atau batas perdebatan dengan mengatakan ini adalah 'warung kopi' atau dengan mengemas pembicaraan-pembicaraan serius dengan gaya santai dan humoris. Pertanyaan kini adalah sejauh mana komunitas warung kopi memainkan peranan penting dalam memperjuangkan masalah-masalah sosial yang merugikan masyarakat? Pertanyaan ini akan dijawab dengan mempelajari dua kasus sebagai berikut. Kasus *pertama* adalah kasus perusahaan kelapa sawit milik PT Agro Makmur Abadi yang terletak di Kecamatan Sijuk dan Badai dengan 12.000 ha luas wilayah garapan. Izin pembukaan perkebunan kelapa sawit ini diberikan oleh Bupati Belitung, Ishak Zainuddin pada bulan Februari 2004.¹⁸ Dalam pembebasan tanah, perusahaan tidak mengomunikasikan kepada pihak desa dan pemilik lahan. Akibatnya, bukan hanya kebun warga dan hutan desa, tetapi makam leluhur pun digusur. Pengalihan fungsi lahan hutan rakyat ke kelapa sawit sebenarnya telah membawa akibat hilangnya sumber pendapatan masyarakat yang diperoleh dari pemanfaatan hasil hutan, seperti mengambil lebah madu hutan atau *sunggau madu*, mencari jamur hutan atau *ngulat*, mencari kayu bakar, berburu pelanduk dengan jerat atau *berasuk*.

Penggerak dari gerakan protes masyarakat Sijuk dan Badai ini adalah tokoh pemuda dari Kota Tanjung Pandan dengan membentuk Forum Masyarakat Sijuk dan Badai. Forum ini tidak memiliki kantor, dan telah menjadikan warung kopi di Tanjung Pandan sebagai tempat untuk menyusun strategi gerakan. Dipilihnya warung kopi di Tanjung Pandan sebagai tempat berdiskusi dianggap jauh lebih aman daripada di Sijuk dan Badai yang justru diperkirakan memancing banyak perhatian kelompok yang pro perusahaan kelapa sawit oleh PT Agro Makmur Abadi. Pembicaraan-pembicaraan di warung kopi oleh anggota Forum ini mendapat dukungan yang lebih luas dari anggota komunitas lain yang kemudian muncul kesepakatan untuk memprotes kantor Dewan Perwakilan Rakyat Daerah Kabupaten Belitung pada 12 September 2011 (*Bangka Pos*,

¹⁸ Berdasarkan surat keputusan Bupati Belitung No. 0061/1/2004.

12 September 2011). Pembicaraan warung kopi secara informal kini maju dalam institusi formal yang didengar oleh anggota legislatif. Perseteruan masyarakat dengan PT. AMA dan pihak Pemerintah Kabupaten Belitung mengenai penguasaan lahan tidak pernah tuntas. Oleh karena itu, Forum Masyarakat Kecamatan Sijuk dan Badai menempuh jalur hukum, menggugat izin lokasi yang dikeluarkan Bupati Belitung Ishak Zainuddin sampai ke tingkat Mahkamah Agung (MA).

Kasus *kedua*, adalah kasus penolakan kapal isap yang hendak melakukan eksploitasi penambangan timah di perairan Pulau Belitung. Jika di Bangka eksploitasi kapal isap telah merusak lingkungan laut dan biodata laut, dan merugikan masyarakat nelayan di sana, maka di Belitung ada kesadaran dan kekompakan dari masyarakatnya untuk menolak dampak negatif dari eksploitasi penambangan timah di laut dengan masuknya kapal isap. Sebelum perjuangan penolakan kapal isap, Bupati Belitung memberi izin adanya pembangunan *Dolphin Island* sebagai pulau wisata. Pembangunan pulau itu sebenarnya hanyalah suatu strategi untuk memasukkan kapal-kapal isap yang digunakan untuk menambang timah di sekitar pulau itu. Oleh karena itu, muncul kecurigaan di kalangan masyarakat sekitarnya dan kemudian masalah ini masuk dalam pembicaraan di kalangan komunitas warung kopi. Sejak itu, bergulir diskusi di warung kopi, terutama warung kopi Band Two yang dimiliki oleh Pak Marwan, seorang aktivis lingkungan. Pembicaraan di warung kopi bersentuhan dengan masalah lingkungan tentang apa itu *Dolphin Island*, kemudian tokoh-tokoh penyelamat lingkungan menerangkan tentang *Dolphin*, dampaknya, disertai dengan penempelan foto-foto di dinding warung kopi.

Pada tahap kemudian, pembicaraan tidak hanya terbatas di warung kopi Band Two milik komunitas lingkungan dan budaya, tetapi menyebar ke warung kopi lain seperti warung kopi Kong Djie, Bansai, dan warung kopi Ake. Bahkan ada warung kopi yang berlokasi di terminal bus yang memperlihatkan sikap mendukung gerakan penolakan kapal isap. Isu pembangunan *Dolphin Island* menghilang dan beralih ke isu eksploitasi penambangan dengan menggunakan kapal isap. Lama kelamaan isu itu bergulir, meluas ke pelaku wisata yang akan mengalami kerugian jika kapal

isap beroperasi di perairan Belitung. Diskusi-diskusi mengenai penolakan kapal isap kemudian beralih lokasi, tidak lagi di warung kopi di Kota Tanjung Pandan dan Manggar, tetapi beralih ke warung-warung kopi yang berada di pesisir pantai. Aktivis lingkungan telah menjadikan warung kopi sebagai kantor dan bahkan memfungsikannya sebagai posko-posko mereka. Isu kapal isap dalam kaitan dengan penggunaan tata ruang menjadi obrolan di warung-warung kopi di pesisir. Akhirnya, disertai dengan siaran-siaran radio sampai ke kampung-kampung, muncul penyatuan emosi penolakan kapal isap dalam bentuk aksi demo besar-besaran terhadap Bupati Belitung yang akan membuka pintu investasi bagi para investor untuk menambang timah di lepas pantai dengan kapal isap. Demo ini sebenarnya yang berperan menurunkan reputasi Bupati yang sedang memerintah di Kabupaten Belitung. Kekuatan penolakan masyarakat Belitung itu telah berdampak pada kontrak politik yang dibuat oleh pasangan calon bupati yang maju dalam Pilkada tahun 2013. Isi kontrak politik itu adalah bahwa calon pasangan bupati dan wakil bupati tidak akan memasukkan kapal isap ke perairan Belitung (Wawancara dengan FR, 24 Oktober 2013). Perjuangan itu berhasil, karena pasangan bupati memperoleh dukungan suara dari masyarakat Belitung, menandingi pesaing lainnya. Keberhasilan kontrak politik dengan pasangan bupati terpilih untuk Kabupaten Belitung menjadi pembicaraan kembali di warung kopi dan dianggap sebagai sebuah kemenangan bagi aktivis lingkungan.

Dari uraian di atas terlihat betapa pentingnya warung kopi sebagai ruang publik yang berfungsi tidak hanya sekedar tempat menikmati kopi, tetapi lebih jauh adalah sebagai ruang demokrasi terbuka yang membangun daya pikir kritis. Dalam setiap pembicaraan-pembicaraan kritis dan debat hangat di kalangan anggota komunitas warung kopi tidak ditenggarai oleh kekerasan fisik bagi pihak yang pro atau yang kontra. Di sinilah peran tokoh pelipur lara yang mampu meredam emosi dan menyadarkan anggota komunitas kopi bahwa ini adalah pembicaraan di warung kopi. Kata warung kopi menyimbolkan tidak seriusnya pembicaraan dan tidak adanya keputusan. Walaupun demikian,

tidak berarti bahwa pembicaraan di warung kopi tidak memiliki dampak signifikan terhadap kebijakan pemerintah.

Kasus penolakan terhadap PT Agro Makmur Abadi dan kasus penolakan kapal isap adalah dua contoh yang dapat memperlihatkan bahwa anggota komunitas yang memiliki kesamaan persepsi dan ide telah menjadikan warung kopi sebagai ruang publik yang menebarkan ide untuk melakukan politik resistensi terhadap ekspansi ekonomi kapitalis yang masuk ke wilayah mereka. Forum Masyarakat Kecamatan Sijuk dan Badau serta protes para aktivis lingkungan yang dapat menggalang massa secara besar-besaran merupakan bukti bagaimana pembicaraan-pembicaraan mereka di warung kopi memiliki implikasi politik yang lebih luas. Oleh sebab itu, pembicaraan-pembicaraan di warung kopi tampaknya tidak bisa dipandang remeh karena akan meluas dan menjamah institusi formal dan memunculkan kesadaran politik yang semakin tinggi di kalangan masyarakat sipil. Masuknya kasus protes terhadap pengambilan tanah hutan dan kebun masyarakat oleh PT Agro Makmur Abadi dari Forum Masyarakat Sijuk dan Badau ke Mahkamah Konstitusi dan demo penolakan terhadap kapal isap yang kemudian diikuti pembuatan kontrak politik antara pendemo dengan pasangan bupati adalah produk dari pembicaraan-pembicaraan di warung kopi. Produk pembicaraan di warung kopi memiliki implikasi politik yang lebih luas dan menjamah institusi formal. Dalam perspektif komparatif, kondisi ini juga ditemukan dalam budaya warung kopi di Inggris sebagaimana distudi oleh Klein (1996), Zappiah (2007) dan Cowan (2004).

PENUTUP

Di Belitung, warung kopi adalah satu wahana yang mempertemukan berbagai usia, latar belakang suku, agama, dan profesi. Sebagai ruang publik, warung kopi berfungsi sebagai pusat informasi, media sosialisasi, dan sentra kehidupan bagi masyarakat Belitung. Di warung kopi, orang-orang Belitung bisa duduk seharian, mengobrol, dan membicarakan apa saja yang menjadi perhatiannya.

Dilihat dari perkembangannya, kemunculan dan perkembangan warung kopi di Belitung tidak dapat dipisahkan dari konteks yang lebih luas,

seperti pendirian perusahaan timah Belitung pada pertengahan abad ke-19 dan kehadiran masyarakat Cina sebagai kuli tambang dan masyarakat Eropa dan para elite lainnya. Pada masa ini, warung kopi terbagi ke dalam dua ruang publik yang memperlihatkan perbedaan kelas, antara warung kopi kuli dan warung kopi elite. Di Era Reformasi, muncul berbagai warung kopi dengan komunitas yang fragmentaris, sesuai dengan tema utama pembicaraan seperti politik, sosial-budaya, lingkungan, dan ekonomi. Fragmentasi tema pembicaraan yang menjadi label dari warung kopi merupakan representasi dari organisasi-organisasi sosial baru yang memang membutuhkan ruang publik yang lebih banyak untuk membicarakan isu-isu kebijakan publik. Komunitas warung kopi juga terbentuk berdasarkan persamaan persepsi, nasib, ideologi yang berproses bersamaan dengan kedatangan dan keterlibatannya dalam diskusi-diskusi yang diikuti di warung kopi.

Pembicaraan-pembicaraan di warung kopi memang terbuka, tanpa keputusan, tetapi bukan tidak memiliki pengaruh terhadap proses pengambilan politik. Kasus penolakan masyarakat Sijuk dan Badau terhadap pengambilan tanah hutan dan kebun rakyat oleh PT Agro Makmur Abadi dan kasus penolakan kapal isap yang disertai demo dan kontrak politik dengan pejabat pemerintah mengajarkan kita akan fungsi penting warung kopi sebagai tempat bertumbuhnya solidaritas, kesadaran dan partisipasi politik komunitas. Partisipasi politik komunitas meluas dari komunitas warung kopi ke masyarakat luas di luar warung kopi dan akhirnya bermuara pada politik resistensi yang sampai ke institusi formal. Ujung dari perjuangan untuk mencapai keadilan itu adalah ditandatanganinya kontrak politik dengan pasangan Bupati Kabupaten Belitung sebelum terpilih.

UCAPAN TERIMA KASIH

Penulis mengucapkan terima kasih banyak kepada Pak Yudha dan Bung Fithrorozi yang memberikan informasi dalam dan luas mendukung studi ini serta Dr. Linda Sunarti (UI) atas bantuannya dalam mengakses jurnal internasional untuk keberhasilan penelitian ini.

PUSTAKA ACUAN

Buku

- Brian, Cowan. 2005. *The Social Life of Coffee: The Emergence of the British Coffeehouse*. New Haven, London: Yale University Press.
- Elson, R.E. 1994. *Village Java under The Cultivation System, 1830-1870*. Sidney: ASA Publication.
- Erman, Erwiza. 1995. *Kesenjangan Buruh-Majikan; Pengusaha, Koelie dan Penguasa di Industri Penambangan Timah Belitung, 1852-1942*. Jakarta: Sinar Harapan.
- Laclant, Jean. 1979. "Coffee and Cafes in Paris 1644-1693" dalam R. Forster dan O. Ranum (eds.). *Food and Drink in History*. Baltimore.
- Bangka. 2013. *Bangka Belitung dalam Angka*, BPS, 2013.

Tesis & Skripsi

- Amra, Riswan. 2013. "Perkembangan Warung Kopi Phoenam 1946-2006". *Skripsi S1*, Jurusan Sejarah, Universitas Hasanuddin.
- Ditrastiko, Rifno T. 2013. "Fenomena Warung Kopi Uyel". *Skripsi S1*, Sosiologi, Fisipol, Universitas Erlangga.
- Faisal, Andi. 2008. "Ruang Publik Phoenam sebagai bagian Budaya Politik Kontemporer Makassar: Sebuah Pertarungan Ideologis Menuju Hegemoni". *Thesis S2*. Studi Ilmu Sastra, Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Indonesia.
- Lestari, Dwi Indah. 2009. "Warung Studi Blandongan dan Makna Pendidikannya: Studi tentang Perkembangan Kopi Blandongan dan Identitas Anak Muda". *Skripsi S1*. Jurusan Sejarah, Universitas Negeri Malang.
- Leonard, A.H.S. 2002. "Analisis Pendapatan Usaha Warung Kopi di Kota Medan: Studi Kasus Kecamatan Medan Baru dan Kecamatan Medan Polonia". *Skripsi S1*. Jurusan Ekonomi Pembangunan, Fakultas Ekonomi, Universitas Sumatra Utara.
- Perwita, Kiki Diah. 2011. "Analisis Costumer Relations Kedai Kopi Espresso Bar di Yogya dalam Meningkatkan dan Mempertahankan Konsumer". *Skripsi S1*, Jurusan Ilmu Komunikasi, Universitas Pembangunan Nasional Veteran.
- Zed, Mestika. 1983. "Melayu Kopi Daun: Eksploitasi Kolonial dalam Sistem Tanaman Paksa Kopi di Minangkabau Sumatra Barat (1847-1908)". *Thesis Master*. Jurusan Sejarah. Fakultas Sastra, Universitas Indonesia.

Jurnal

- Beeley, W. Brian. 1970. "The Turkish Village Coffeehouse as A Social Institution". *Geographical Review*, 60 (4), 475-493.

- Brian, Cowan. 2004. "Mr. Spectator and the Coffee-house Public Sphere". *American Society for Eighteenth Century Studies (ASECS)*, 37. (3), 345–366.
- Dobbin, Christin. 1983. "Islamic Revivalism in a Changing Peasant Economy in a Central Sumatra, 1784-1847". *Monograph Series No. 47*. London, Malmo: Curzon Press.
- Heidhuis, S. Mary Somers. 1991. "Company Island: A Note on the History of Belitung". *Indonesia*, 51 (April), 1–20.
- Horowitz, Elliot Horowitz. 1989. "Coffee, Coffee-houses, and Nocturnal Rituals". *AJS Review*, 14(1), .44.
- Klein, Laurence E. 1996. "Coffee house Civilizing courtly Culture in England". *Huntington Library Quarterly*, 59 (1), 30–51.
- Yoffie, David B dan Bijlani, Tanya. 2013. "Coffee Wars in India: Cafe Coffee Day Takes on the Global Brands". *Journal Harvard Business School*, August 8.
- Zappiah, Nat. 2007. "Coffee House and Culture", *Huntington Library Quartely*. 70 (4), 671–677.
- Zed, Mestika. 2010. "Dari Melayu Kopi Daun Hingga Kapitalisme Global" *ejournal.unp.ac.id*. 6, (2).

Surat Kabar

- Antara*, 23 Oktober, 2012
- Kompas*, 23 Juni, 2012.
- Bangka Pos*, 12 September 2011
- Bangka Pos*, 13 Maret 2013.
- Pewarta Indonesia*, 28 Mei 2012

Website

- [Http://www.houseofinfographics.com/kopi-indonesia-terbesar-ketiga](http://www.houseofinfographics.com/kopi-indonesia-terbesar-ketiga), diakses 23 Desember 2013.
- [Http://id.wikipedia.org/wiki/Sejarah_kopi](http://id.wikipedia.org/wiki/Sejarah_kopi), diakses 2 Desember 2013.
- [Https://foursquare.com/.../kopi-warung-tinggi.../4c6eb](https://foursquare.com/.../kopi-warung-tinggi.../4c6eb), diakses, 29 Desember 2013.
- [Http://www.youtube.com/watch?v=7Id4Ylnog4](http://www.youtube.com/watch?v=7Id4Ylnog4), diakses 29 Desember 2013.
- [Http://disbudpar.belitungkab.go.id/agama-dan-kebudayaan](http://disbudpar.belitungkab.go.id/agama-dan-kebudayaan), diakses 30 Desember 2013.

DISERTASI

**REVITALISASI TRADISI:
STRATEGI MENGUBAH STIGMA
KAJIAN *PIIL PESENGGIRI* DALAM BUDAYA LAMPUNG**

Risma Margaretha Sinaga

Disertasi dalam bidang Antropologi - Program Studi Antropologi - Universitas Indonesia.
Dipertahankan di hadapan Sidang Terbuka Senat Akademik pada hari Jumat, 28 Desember 2012,
di Kampus Universitas Indonesia, Depok.

Diterima: 11-12-2013

Direvisi: 13-1-2014

Disetujui: 20-1-2014

ABSTRACT

This study begins from the marginalization of ulun Lampung. As a local ethnic group, they are under-appreciated by outsiders or migrants coming to Lampung. In the external domain, ulun Lampung are stigmatized, because their actions are often not in line with Piil Pesenggiri context. Basically, Piil Pesenggiri is associated with positive characteristics such as such hospitality towards guests, keeping the dignity and self-esteem, but ulun Lampung appear to display violence, laziness, arrogance and other attitudes which are viewed by migrants to be associated with Piil Pesenggiri. This study aims to explain the strategy to revitalize Piil Pesenggiri values of ulun Lampung as cultural capital in maintaining their identity and equality with the migrants. Currently, they are reviving Piil Pesenggiri into capital and an exit strategy against the domination of the migrants and are changing the stigma which has been attached to them. Ulun Lampung strengthen their collective consciousness to stand at an equal position as the migrants through revitalization and re-articulation of Piil Pesenggiri as the representations of their identity. The study also found that reproduction of Piil Pesenggiri is a form of resistance against inequality with the migrants and the effort of ulun Lampung to be recognized and appreciated as a local ethnic group. One example is they hold begawi adok, a ritual of awarding an honorary degree to outsiders (immigrants) as a sign of brotherhood or as an exchange.

Keywords: *Ulun lampung, piil pesenggiri, revitalization, reproduction, strategy*

ABSTRAK

Kajian ini berangkat dari marginalisasi pada *ulun* (orang) Lampung. Sebagai etnik lokal, mereka kurang dihargai oleh pendatang. Di ranah eksternal, *ulun* Lampung mendapat stigma, karena berbagai tindakannya sering di luar konteks *Piil Pesenggiri*. Pada dasarnya, *Piil Pesenggiri* berhubungan dengan makna positif seperti keramahtamahan terhadap tamu, menjunjung martabat dan harga diri, namun sebaliknya yang tampil adalah kekerasan, malas, arogan dan tindakan lainnya yang dalam pandangan pendatang diasosiasikan dengan *Piil Pesenggiri*. Penelitian ini bertujuan menjelaskan tentang strategi *ulun* Lampung dalam merevitalisasi nilai *Piil Pesenggiri* sebagai modal budaya. Saat ini, dengan merevitalisasi kembali *Piil Pesenggiri*, adalah upaya untuk keluar dari dominasi pendatang dan mengubah stigma yang dilekatkan kepada *ulun* Lampung. Mereka menguatkan kesadaran kolektif melalui revitalisasi dan reartikulasi *Piil Pesenggiri* sebagai representasi identitas. Penelitian ini juga menemukan, bahwa reproduksi *Piil Pesenggiri* adalah bentuk resistensi terhadap ketidaksetaraan dengan pendatang, pengakuan dan dihargai sebagai etnis lokal. Revitalisasi tradisi yang dilakukan antara lain dengan menggelar *begawi adok*, yaitu ritual pemberian gelar kehormatan kepada orang luar (pendatang) sebagai tanda hubungan persaudaraan—atau sebagai pertukaran.

Kata Kunci: *Ulun lampung, piil pesenggiri, revitalisasi, reproduksi, strategi*

PENDAHULUAN

Penelitian ini berupaya menjelaskan perubahan suatu kelompok etnik lokal di Lampung yang dalam waktu lama “tak beraksi”, distigmanisasi dan “termarginalisasi” oleh dominasi pendatang.

Sebuah pertanyaan sederhana yang turut melatarbelakangi penelitian ini adalah rasa ingin tahu peneliti seperti apakah orang Lampung itu? Padahal menurut Barth (1969), suatu kelompok lokal dapat dikatakan eksis jika terdapat identitas

yang diklaim menjadi miliknya yang ditampilkan dalam berbagai dimensi, termasuk fisik, dialek, dan atribut lain. Ditegaskan oleh Turner (1992), bahwa identitas merupakan bagian tidak terpisahkan dari kelompok, sehingga identitas itu dapat dijadikan tanda pengenalan orang luar (*outsider*) untuk mengenali sebagai anggota kelompok etnik tertentu.

Kaburnya identitas *ulun* Lampung, tidak terlepas dari derasnya pendatang, dan menjadikan Lampung menjadi daerah tujuan migrasi yang berkontribusi terhadap posisi *ulun* saat ini. Migrasi yang terjadi secara masif dan berlangsung dalam waktu lama, dan peningkatan pendatang yang berkembang sangat cepat, meminggirkan posisi *ulun* Lampung sebagai etnis lokal. Dampaknya, mereka semakin terdesak dan cenderung kurang dihargai. Dalam pandangan Castels & Miller (2003), migrasi merupakan salah satu faktor penting dalam perubahan global yang memberi sumbangan terhadap tingkat kompleksitas suatu fenomena karena perpindahan para migran meningkatkan perbedaan etnik dalam banyak masyarakat.

Para pendatang di Lampung kemudian berkembang menjadi lebih dominan khususnya dalam bidang ekonomi, dan berimplikasi kemunduran pada diri *ulun* Lampung sebagai etnis lokal. Menurut Swasono & Singarimbun (1986), untuk memenuhi kebutuhannya, *ulun* Lampung makan harta pusaka mereka sendiri. Kecenderungan tersebut didukung oleh harga tanah yang melonjak akibat meningkatnya populasi pendatang sehingga kepemilikan sebagian besar tanah di Lampung berpindah tangan dari etnik lokal ke pendatang. Keadaan ini juga didukung oleh sifat konsumtif dan tradisi *ulun* Lampung yang gemar menghamburkan uang, menjadi salah satu unsur penyebab mereka semakin terpinggirkan.

Dominasi pendatang juga semakin terasa bersama pola penamaan daerah yang berkembang sejak era transmigrasi. Pendatang memberi nama tempat barunya sesuai daerah asal mereka di Jawa, seperti Probolinggo, Sukabumi, dan Wonosobo. Menariknya, di tengah situasi yang memarginalkan tersebut, *ulun* Lampung justru terlihat sangat mudah menerima, bahkan berkompromi dengan pendatang. Kondisi ini tentu semakin menyulitkan untuk mengenali budaya Lampung dan identitas etnis lokalnya sebagai entitas yang utuh.

Para pendatang bahkan merasa tidak berusaha mengadaptasikan identitasnya menjadi “seperti orang Lampung”, karena “ke-Lampung-an” tidak hadir di lingkungan mereka. Justru hal sebaliknya yang terjadi, *ulun* Lampung mengidentifikasi diri seperti pendatang dengan menggunakan bahasa pendatang, sehingga di ruang-ruang publik yang terdengar justru bahasa pendatang, sementara pengguna bahasa lokal semakin berkurang, berbeda dengan kajian Bruner pada suku Batak di Medan dan Bandung (Bruner 1969; 1972). Di Medan dan Bandung, meski interaksi antaretnis yang beragam itu saling memengaruhi, namun masing-masing etnis masih memiliki ciri-ciri sendiri yang tetap dipertahankan (Bruner 1969: 10).

Merujuk kepada pendapat Bruner, Oommen (1997: 20–23), posisi *ulun* Lampung saat ini disebut sebagai proses etnifikasi, yaitu pemarginalan suatu kelompok masyarakat atau kesenjangan antaretnis sehingga hubungan antara teritori dan budaya menjadi tidak efektif dan kelangsungan sebuah bangsa menjadi terancam. Akumulasi dari kondisi-kondisi ini berpeluang menciptakan disharmoni antara penduduk lokal-pendatang yang akhirnya dapat mengarah pada penguatan konsolidasi identitas etnik, dan berpotensi seperti yang terjadi pada konflik etnik Madura dengan Dayak atau kasus etnik lainnya (Maunati 2004).¹

Adanya kekhawatiran yang mendalam memunculkan *sense of collectivism* mereka sebagai *ulun* Lampung. Dalam rangka melawan “gempuran” pendatang, mereka menghidupkan kembali tradisinya melalui nilai-nilai lama atau me-reinvensi tradisi (Hobsbawm & Ranger 1992). Tentu hal ini bukan agenda yang mudah, karena dalam upaya membangkitkan identitas, rekacipta yang mereka lakukan bukan hanya mempertahankan dan menghidupkan kembali tradisi, tetapi juga membentuk kembali tradisi dalam konteks yang baru sehingga dapat menjadi elemen aktif untuk mencapai tujuan budaya, sosial, ekonomi, dan politik (Shahab 2004: 129–133). Gejala yang paling tampak, antara lain tampilnya isu etnik dalam momentum rekrutmen jabatan-jabatan

¹ Menurut Maunati (2004), Dayak di Kalimantan Barat, Dayak Kalimantan Timur juga merasa terluka dan marah karena mereka tidak mempunyai kekuatan politik, dan secara ekonomi mereka sudah kalah dari kelompok-kelompok migran.

publik. Wacana dan gerak etnik justru mulai menggeliat pada masa reformasi, dan lebih vulgar artikulasinya dalam kontestasi politik, seperti pemilihan gubernur dan walikota. Dalam momen tersebut etnik dipolitisasi di tingkat wacana dan dalam praktik diaktivasi dengan menggunakan hubungan kekerabatan, kesamaan etnis, dan isu putra daerah. Tentu gejala ini beriringan dengan fenomena yang lebih makro di tingkat nasional, yaitu liberalisasi politik, otonomi daerah, dan desentralisasi kepegawaian—fenomena-fenomena yang memberi peluang bagi tuntutan *power sharing* oleh etnik lokal atas dominasi etnik pendatang. Melalui isu tersebut, *ulun* Lampung meredefenisi dirinya, membangun ulang jati diri, menghidupkan klaim sebagai etnis lokal, dan memiliki teritori atas Lampung sehingga pada suatu saat mereka dapat mengatakan “inilah orang Lampung.”

Uraian tersebut di atas menjadi jendela kecil untuk mengkaji *ulun* Lampung yang bangkit di tengah heterogenitas, berjuang agar sejajar, kesamaan peluang, dan dihargai eksistensi identitasnya. Situasi yang kontradiktif inilah yang menjadi titik intip untuk menjelaskan fenomena tersebut, dan berkembangnya aspirasi etnik lokal untuk mendapat peluang yang sama dengan etnik pendatang, bahkan jika mungkin melampaui mereka. Apa yang menggerakkan mereka untuk menegaskan posisinya? Salah satu unsur penting yang menggerakkan kesadaran dan kebangkitan etnik lokal tersebut dapat dilihat dari prinsip *Piil Pesenggiri*² atau nilai harga diri (Fachruddin 2003). Memaknai ulang tradisi dan budaya *Piil Pesenggiri* merupakan proses identifikasi dan pembentukan ulang identitas ke-Lampungan

2 Pemahaman akan harga diri sebagai tatanan hidup masyarakatnya juga ditemukan pada masyarakat lain yang menganut nilai sama, yaitu *siri*, maupun *carok*. Masyarakat Bugis terkenal dengan nilai budaya yang berkaitan dengan harga diri/martabat manusia yang disebut “*siri*” (mengandung arti rasa malu dan harga diri) sehingga *siri* diartikan sebagai sistem pranata harga diri dan martabat manusia. Hal yang sejajar juga terdapat pada masyarakat Madura yang disebut *carok*. *Carok* merupakan institusionalisasi kekerasan dalam masyarakat Madura yang berelasi dengan struktur budaya, struktur sosial, kondisi ekonomi, agama dan pendidikan. *Carok* cenderung merupakan tindakan pembalasan terhadap orang yang melakukan pelecehan akan harga diri antara lain pada istri, anak, ataupun keluarga yang menyebabkan orang Madura *malo* (malu). (Lihat Witaya (2002), Marzuki (1995), dan Rahim (1992).

dan strategi bertahan di tengah marginalisasi pendatang. Namun, dalam konteks kehidupan yang baru, *Piil Pesenggiri* bukan barang jadi dari masa lalu yang dapat langsung diaktivasi dan digunakan dalam konteks kehidupan masa kini. *Piil Pesenggiri* harus dibaca ulang oleh *ulun* Lampung dalam konteks kesejarahannya di masa lalu, dan direka ulang agar relevan dalam konteks yang baru. Meningkatnya kesadaran budaya secara kolektif, telah menggerakkan dan mendorong *ulun* Lampung mengangkat kembali martabatnya sebagai penduduk lokal. Secara tidak langsung pula, hal ini menjadi titik awal *ulun* Lampung untuk bangkit dan “mengambil apa yang dimiliki pendatang” sebagai upaya kesetaraan dengan tetap merujuk pada sejarah dan nilai yang terdapat di masyarakatnya.³

Di dalam *Piil Pesenggiri*, terdapat nilai dan norma yang mengatur tata hidup *ulun* Lampung sebagai makhluk sosial. Namun, dalam ranah sosial berkembang anekaragam tindakan *ulun* Lampung dalam mengimplementasikan nilai-nilai *Piil* sesuai dinamika dan kepentingan masing-masing individu, yang dapat menjadi “senjata” ketika berhadapan dengan orang lain. Keragaman ekspresi ber-*Piil* ini pada gilirannya mengakibatkan makna *Piil* lebih dekat dengan konotasi negatif, khususnya bagi pendatang. *Piil Pesenggiri* meski secara ideal bernilai luhur, namun tidak dapat disangkal telah membentuk stigma pada *ulun* Lampung, dan jika pembentukan ini terus berlanjut dapat berpotensi memicu terjadinya konflik.

Berdasarkan gejala-gejala yang menunjukkan bagaimana *ulun* Lampung yang “terasing” di daerah sendiri, penelitian ini difokuskan pada strategi *ulun* Lampung membangun eksistensi identitasnya, termasuk dalam menyikapi dominasi pendatang. *Piil Pesenggiri*, sebagai nilai utama *ulun* Lampung, merupakan modal simbolik dan modal budaya dalam kontestasi di tengah masyarakat Lampung secara umum. Masalah yang akan dibincangkan dalam penelitian ini mengambil

3 Kajian Rutherford (2000) tentang masyarakat Biak dengan logika budayanya, di mana mereka mengambil pengetahuan orang luar (pendatang) untuk meningkatkan kapasitasnya ketika berkompetisi dalam internal masyarakatnya, sekaligus dijadikan strategi berhadapan dengan orang luar (pendatang) yang pengetahuannya telah mereka adopsi, atau dengan kata lain mengambil keuntungan dari suatu hubungan dengan orang lain.

isu revitalisasi identitas dan identifikasi diri yang dilakukan *ulun* Lampung dengan memaknai ulang nilai *Piil Pesenggiri*. Identitas pada kelompok etnik yang berakar dan tumbuh dari pengalaman kolektif dapat didefinisikan secara situasional dan strategis, juga dimanipulasi bahkan dapat diubah sesuai dengan kebutuhan suatu kelompok pada tataran tertentu (Eriksen dan Sivert 2001; Woodward 1999; Geertz 1973; Shahab 2004).

Berdasar paparan di atas, *ulun* Lampung saat ini sedang mengalami krisis identitas. Dalam situasi seperti itu, *Piil Pesenggiri* mendorong mereka untuk menyikapi tantangan global sekaligus untuk keluar dari inferioritas. *Piil Pesenggiri* sebagai khazanah fundamental yang telah berusia ratusan tahun harus dihidupkan kembali dan dibentuk ulang, sebagaimana yang dilihat Shahab (2004), saat berbicara tentang identitas yang dihidupkan dan dibentuk ulang atau disebut dengan rekacipta. Meredefinisi identitas melalui rekacipta nilai-nilai *Piil Pesenggiri*, menunjukkan bahwa *ulun* Lampung tidak pasif di balik status keterpinggiran dan sikap “diam” mereka selama ini. Hal ini juga menunjukkan tentang *ulun* Lampung yang dinamis, bersama *Piil Pesenggiri*-nya sebagai modal untuk berstrategi di tengah masyarakatnya yang heterogen. Proses produksi dan reproduksi *Piil Pesenggiri* dalam konteks masa kini mengungkap dinamika dunia sosial *ulun* Lampung dalam relasinya dengan pendatang dan dinamika internalnya. Jika dilihat dari pandangan Comaroff & Comaroff (2009), maka selain bentuk representasi identitas etnik, pengaktifan kembali *Piil Pesenggiri* juga sarana perjuangan etnik yang termarginalisasi.

Posisi *ulun* Lampung sebagai agen dalam menyikapi pendatang dan kaitannya dengan prinsip *Piil Pesenggiri* sebagai prinsip harga diri mereka, serta respons terhadap dominasi pendatang yang “meminggirkan” eksistensinya, kemudian dikembangkan dalam dua pertanyaan penelitian. *Pertama*, bagaimana *ulun* Lampung memaknai dan membangkitkan kembali ketahanan identitasnya melalui nilai *Piil Pesenggiri* sebagai respons terhadap pendatang? *Kedua*, bagaimana *Piil Pesenggiri* menjadi modal dan strategi bertindak dalam relasi-relasi sosialnya?

ORIENTASI TEORITIS: “PRODUKSI DAN REPRODUKSI BUDAYA”

Revitalisasi dan rekacipta tradisi (*reinvented tradition*) pada dasarnya merupakan dialog antara tradisi dalam konteksnya yang lama, dengan konteks kekinian, sehingga memungkinkan munculnya wajah tradisi yang berbeda dari wujud lamanya tersebut. Dapat juga disebut proses, cara, atau tindakan menghidupkan kembali suatu hal yang sebelumnya kurang berdaya menjadi penting. Shahab (2004) menyebut proses ini dalam konsep rekacipta.⁴ Beberapa bagian tradisi dipertahankan dan beberapa bagian lainnya diaktualisasikan dalam bentuk baru.

Tradisi yang direkacipta itu, dalam hal ini adalah (*Piil Pesenggiri*) merupakan seperangkat praktik-praktik yang secara normal memiliki aturan-aturan, baik yang bersifat terbuka maupun aturan yang bersifat rahasia. *Ulu*n Lampung dalam konteks ini secara normal tetap melestarikan masa lalu yang masih dianggap sesuai. Mereka memasukkan kembali sejarah masa lalu ke dalam tradisi baru sehingga objek serta karakteristik dari tradisi yang direkacipta menjadi sangat bervariasi.⁵ Bagi generasi tua, rekacipta tradisi tidak serta merta dapat diterima. Terhadap bentuk tradisi yang baru, mereka sendiri perlu beradaptasi karena (a) masih terkait dengan bentuk komunitas lama, (b) pola pikir mereka masih otoritas dan dianggap sebagai kewajiban, (c) konsekuen dengan tradisi lama yang mereka praktikkan. Adaptasi diperlukan untuk menghadapi kondisi-kondisi baru, meskipun menggunakan modal lama, tetapi tujuannya baru (Hobsbawm 1992).

Merujuk pada konsep Bourdieu (2003), *Piil Pesenggiri* dapat merupakan produk sejarah dari interaksi bolak-balik dan terus-menerus antara

4 Shahab (2004), melihat bagaimana dalam proses rekacipta ini secara perlahan-lahan orang Betawi mulai terlibat, terutama dalam penghidupan kembali kesenian Betawi. Orang Betawi Kota, mulai aktif membangun aktivitas membangkitkan kembali tradisinya, dan perlahan-lahan mulai kembali menyandang identitas kebetawian sehingga eksistensi mereka mulai nyata. Diikuti dengan usaha peningkatan peran oleh anak Betawi, maka proses penghidupan kebetawian ini mulai berpindah ke tangan anak Betawi.

5 Hobsbawm (1992:15–41), Shahab (2004), menyebut proses ini dalam tulisan-tulisannya sebagai konsep rekacipta, yaitu beberapa bagian tradisi dipertahankan dan beberapa bagian lainnya diaktualisasikan dalam bentuk baru.

tindakan *ulun* Lampung dengan struktur masyarakat Lampung. Dalam struktur ini, *Piil Pesenggiri* adalah seperangkat relasi sosial yang tahan lama, menganugerahi individu dengan kekuasaan, status, dan sumber daya, diejawantahkan dalam aspek kehidupan mereka dari ritual kelahiran hingga kematian. Bagi *ulun* Lampung, *Piil Pesenggiri* selalu berada pada kondisi yang dikontestasikan oleh para penganutnya sendiri. Meniscayakan adanya silang-sengkarut kekuatan dari banyak pihak yang mengidentifikasi diri sebagai yang paling mengerti, mewarisi, dan mempraktikkan *Piil Pesenggiri* dalam kehidupan sehari-hari sehingga senantiasa menjadi ajang pertarungan dan relasi kekuasaan antaragen dalam dunia sosial.

Dunia sosial menurut Bourdieu (1998) adalah ranah perjuangan, di dalamnya ada yang menguasai dan ada yang dikuasai. Perjuangan ditentukan oleh akumulasi ekonomi, budaya, simbolik, dan sosial. Dalam hal ini, tindakan manusia terkait dengan reaksi orang lain atau perilaku orang. Tindakan para agen terjadi dalam situasi sosial nyata, diatur oleh seperangkat relasi sosial objektif yang oleh Bourdieu dibagi ke dalam empat ranah, yaitu ranah ekonomi, ranah sosial, ranah politik, dan ranah kultural. Di dalam setiap ranah terdapat strategi dan modal, juga merupakan sistem yang pola-polanya terbentuk melalui proses panjang. Setiap agen saling bersaing sesuai ranah melalui berbagai strategi dengan menggunakan modal sebagai aset yang dimiliki dan berinteraksi atas dasar status tersebut (Bourdieu 2003: 6). Selain ranah dan tindakan, modal juga terkait dengan habitus. Habitus adalah serangkat disposisi yang menjadi dasar tindakan, diperoleh dari proses belajar, dan menjadi bagian dalam diri individu sebagai hasil dari proses sosialisasi (Bourdieu 1984).

Habitus *ulun* Lampung, dengan demikian dapat dimengerti dari relasi tersebut yang terikat dengan sejarah, yaitu ruang-waktu di mana agen memproduksi tindakan-tindakannya. Melalui perspektif Bourdieu terlihat *ulun* Lampung dengan habitus dan modal yang dimilikinya bergerak, bertindak secara aktif di dalam ranah-ranah yang menghasilkan praktik-praktik sosial. Habitus menjadi dasar bagi *ulun* Lampung dalam memak-

nai kembali *Piil Pesenggiri* sebagai identitasnya sekaligus strategi budaya untuk mempertahankan eksistensi mereka sebagai etnik lokal. Melalui habitus pula mereka memahami, menghargai, serta mengevaluasi diri sesuai realitas sosial. Menurut Ortner (2002), bangkit di tengah keragaman identitas adalah untuk meneguhkan kembali ‘tanda’ yang membedakan mereka dari orang lain sebagai harga diri.

Memang, dalam melakukan identifikasi, labelisasi sebagai suatu respons yang mengandung rasa keberpihakan pada kelompok sendiri atau *sentiment primordial* sulit untuk dihindari (Eriksen dan Sivert 2001; Geertz 1973: 259). Identitas bukan sesuatu yang rumit (dalam konteks diri-liyan) yang tidak takluk oleh ruang dan waktu. Memahami proses perubahan identitas yang berlangsung di kalangan *ulun* Lampung, memberi suatu pemahaman bahwa identitas bersifat cair (Hall 1991). Konsep diri dan liyan, juga mengalami perubahan karena berkembangnya makna baru. Posisi dan status tinggi dalam identitas budaya tidak lagi secara kaku disandarkan pada faktor kedudukan dalam ranah internal, tetapi dapat diberikan kepada siapa saja sejauh dianggap memiliki kelayakan. Pandangan yang berubah menyebabkan *Piil* yang dulunya hanya dimiliki sekelompok orang (*punyimbang*), saat ini dapat dimiliki oleh siapapun dengan syarat-syarat tertentu seperti pendidikan, kekayaan, dan pengakuan oleh orang lain.

Tidak dipungkiri kesadaran itu merupakan reaksi atas situasi “krisis identitas” yang mereka alami bersama serbuan migran ke Lampung. *Ulu*n Lampung sebagai kelompok etnik yang sadar akan posisinya yang terpinggirkan, bergerak untuk mendapatkan pengakuan dan peran sejajar dengan kelompok etnik lainnya. Resistensi yang dilakukan sebagai perlawanan tersembunyi *ulun* Lampung terhadap dominasi pendatang, merupakan bagian dari upaya mencairkan identitas tidak seimbang yang dikonstruksi oleh sejarah. Perubahan cara pandang ini memperlihatkan bahwa struktur yang dianggap statis menjadi ruang terbuka bagi perubahan dalam strukturnya sendiri, lebih terbuka untuk dimaknai ulang, baik dalam struktur internal (*papadun* dan *saibatin*)

maupun struktur eksternalnya (*ulun* Lampung dengan pendatang).

Secara teoritik, *Piil Pesenggiri* merupakan tradisi yang dimodifikasi sebagai identitas baru, namun tetap merupakan bagian sejarah dari pengalaman individu dan kolektif etnis Lampung. Proses penciptaan (*created*) dan penciptaan ulang (*recreated*) identitas adalah refleksi yang diekspresikan sekaligus diproyeksikan sebagai etnisitas. Tindakan ini sebagai upaya menemukan kembali budaya dan sejarah mereka yang hampir hilang sebagaimana konsep Schortman dkk. (2001).

PIIL PESENGGIRI: PEMAANAAN DARI WAKTU KE WAKTU

Meningkatnya kompleksitas masyarakat Lampung menjadi heterogen memengaruhi struktur masyarakat *ulun* Lampung dengan pola-pola interaksi yang tentunya juga mengalami perubahan. Ditilik dari ranah etnisitas, tindakan *ulun* Lampung dalam memperteguh eksistensi dirinya, untuk mendapat pengakuan di ranah publik merupakan sinyal yang menunjukkan mereka memiliki martabat dan harga diri sebagai etnik lokal. Hal itu dapat terwujud apabila ada kesamaan pola pandang perjuangan untuk maju dan mengubah paradigma tentang *Piil Pesenggiri* yang rasional. Keinginan untuk maju, diperhitungkan oleh orang luar, menjadi dasar pemicu *ulun* Lampung untuk membenahi diri dengan menguatkan relasi antar-mereka, memperkuat kesatuan dan solidaritas antar-*ulun* Lampung.

Sebagai produk habitus, pengetahuan akan *Piil Pesenggiri* menjadi modal dasar bagi *ulun* Lampung ketika berinteraksi dengan orang lain dalam kehidupannya. Jangkauan dari memiliki *Piil Pesenggiri* (ber-*Piil*) meliputi hampir semua aspek kehidupan *ulun* Lampung, di mana ranah sosialisasinya adalah keluarga. Menurut Coleman (2009: 791), keluarga memang merupakan entitas tempat pembentukan banyak hal, tempat berlangsungnya banyak aktivitas, seperti produksi ekonomi, berketurunan, sosialisasi anak, dan kegiatan rekreasi. Sebagai sebuah sistem tindakan, keluarga juga terdiri dari pelaku-pelaku purposif yang saling berhubungan, juga memiliki kapasitas yang di dalamnya mengandung kepentingan-

kepentingan sebagai dasar tindakan untuk menegakkan kehormatan keluarga.

Fachrudin (2003) beranggapan bahwa, *Piil Pesenggiri* memuat beberapa unsur yang saling terintegrasi, yakni (i) *pesenggiri* (harga diri), (ii) *bejuluk beadek* (bernama bergelar), (iii) *nemui nyimah* (memiliki sifat keterbukaan dan memberi penghormatan kepada siapa saja), (iv) *nenгах nyappor* (kemampuan beradaptasi), (v) *sakai sambayan* (mengandung, bentuk kepedulian, welas asih, dan dermawan). *Piil Pesenggiri* merupakan pengetahuan dan kearifan lokal yang dihayati, dilaksanakan, dan dipedomani dalam kehidupan sehari-hari, atau dengan kata lain “malu berbuat yang tidak baik, dan malu untuk tidak berbuat yang baik”. Nilai-nilai yang terdapat di dalam *Piil Pesenggiri* berakar dari tradisi masyarakatnya, sarat pesan moral sebagai aturan, ada nilai tentang falsafah hidup yang relevan dengan kondisi Lampung saat ini. Konsekuensinya, dituntut memiliki integritas moral yang tinggi, menyadari kewajiban dan haknya secara kesatria.

Piil Pesenggiri, tidak serta merta mempunyai implementasi yang sama meskipun memiliki pengetahuan dasar yang sama. Munculnya beragam pandangan dan respons ketika dihadapkan dengan satu kata “*Piil Pesenggiri*”, menyebabkan adanya perbedaan pandangan terhadap nilai *Piil*. Tidak dapat disangkal, selama ini *Piil Pesenggiri* dijadikan sarana kepentingan sekelompok orang saja, sebagai alat pembenaran suatu tindakan. Bahkan nilai-nilai yang di dalamnya menjadi arogansi kelompok, khususnya mereka yang masih mengutamakan gelar sebagai ukuran harga diri. *Piil Pesenggiri* hanya dijadikan “slogan” karena pelaksanaannya banyak disalahgunakan dan menyimpang dari nilai *Piil*. Hal ini menyebabkan tercemarnya makna *Piil* yang pada gilirannya dapat mendistorsi nilai-nilai *Piil* itu sendiri.

Beragamnya pemahaman dan tindakan atas nama *Piil* membentuk pengalaman yang kurang menyenangkan bagi orang-orang yang berkontak dengan *ulun* Lampung sehingga terbangun stigma. Antara lain “*hati-hati dengan orang Lampung, kemana-mana selalu bawa Piil*”. Padahal, hanya sebagian kecil dari keseluruhan *ulun* Lampung yang melakukan tindakan bertentangan dengan nilai *Piil*. Kesadaran untuk bangkit dengan memaknai ulang *Piil Pesenggiri* merupakan ke-

sadaran sejarah yang terikat dalam konteks ruang dan waktu yang mereka alami, yang terwujud karena memperlakukan simbol-simbol dengan cara baru. Bagi *ulun* Lampung yang selama ini termarginalisasikan, simbol-simbol kebudayaan itu direproduksi menjadi modal kekuasaan untuk melakukan resistensi. Resistensi yang dilakukan *ulun* Lampung atas dominasi pendatang pada dasarnya berlangsung dalam ruang simbolik.

Tindakan perlawanan atau resistensi mereka dilegitimasi secara budaya. Tindakan tersebut selain diliputi oleh idiom-idiom budaya, juga merupakan wujud tafsir baru *ulun* Lampung atas modal simbolik, yaitu *Piil Pesenggiri* di dalam konteks sejarah yang baru. Resistensi terhadap pendatang juga bukan narasi tunggal, di dalamnya terdapat proses redefinisi dan revitalisasi *ulun* Lampung atas *Piil Pesenggiri* sebagai identitas mereka. Realitas keterpinggiran ini yang melatarbelakangi munculnya kesadaran di antara *ulun* Lampung untuk mengukuhkan kembali jati dirinya.

Di sini penting mengingat perspektif Bourdieu (1977) tentang habitus. Lampung sebagai ruang sosial bukanlah ruang sosial monolitik dan homogen. Habitus yang muncul dari ruang sosial tersebut, tidak dapat dikatakan terbentuk dari sumber tunggal dan linear, yaitu *ulun* pada masa lalu beserta *Piil* pada masa itu yang merentang hingga masa kini. Habitus *ulun* saat ini adalah habitus yang lahir dalam ruang sosial Lampung yang plural dan dinamis, menembus batas-batas etnik Lampung yang pada prinsipnya berpengaruh dalam proses pembentukan habitus. Dengan mengacu pada konsep Hall (1991), internalitas *ulun* Lampung sesungguhnya bukanlah formasi ajeg yang steril dari pengaruh struktur eksternal.

Dengan memahami proses pembentukan habitus *ulun*, kita dapat melihat dengan lebih jernih proses reproduksi *Piil Pesenggiri*. Mereka melakukan penyegaran atas nilai-nilai yang sudah ada sebelumnya dalam konteks keseharian. Aktivitas keseharian merupakan arus tindakan atau praktik dalam pengertian Bourdieu, yaitu rangkaian artikulasi *habitus* yang membentuk sekaligus menghidupkan identitas *Piil* sebagai struktur; secara singkat arus praktik yang didorong oleh disposisi-disposisi (*habitus*) tertentu dari agen tersebut merupakan proses reproduksi

struktur. Reproduksi berlangsung dalam kehidupan sehari-hari sehingga prosesnya berlangsung di luar kesadaran agen, sebab umumnya agen tidak terlebih dahulu melakukan refleksi dan evaluasi atas keseluruhan tradisinya sebelum bertindak; tindakan atau praktik berlangsung sebagai kebiasaan dari kehidupan sehari-hari agen. Sampai di sini konsep Bourdieu tentang reproduksi, *habitus*, dan praktik sangat cermat dalam menempatkan makna penting dari tindakan keseharian agen dalam kaitannya dengan proses pelestarian struktur. Konsep-konsep tersebut, karena menekankan sifat tindakan keseharian yang berlangsung di luar kesadaran agen, tidak dapat menangkap tindakan tertentu dari agen atau sekelompok agen yang dilakukan secara sadar setelah mereka melakukan refleksi dan evaluasi atas keseluruhan tradisinya. Misalnya, kebijakan pemerintah daerah tentang budaya Lampung atau aktivitas para tokohnya, yang dilakukan atas dasar evaluasi menyeluruh tentang *Piil*. Konsep Hobsbawm tentang rekacipta tradisi (*reinvented tradition*) lebih sesuai untuk menjelaskan fenomena ini.

Rekacipta tradisi berlangsung dalam situasi ketika sebuah tradisi berada dalam keadaan *mandeg*, stagnan, atau bahkan mungkin mati. Meski stagnan, tradisi tersebut bukannya tidak ada, melainkan berhenti bergerak sebagai elemen kultural yang membangun keutuhan sebuah masyarakat. Keadaannya tertekan oleh elemen-elemen baru yang mendominasi masyarakat tersebut. Dalam kondisi semacam itu tradisi dievaluasi ulang dan dibangkitkan dalam bentuknya yang baru secara sadar. Upaya semacam itu tidak dapat dikatakan sebagai produksi ataupun reproduksi; ia bukan produksi sebab tradisi itu sendiri sudah ada. Reproduksi juga kurang tepat untuk mendefinisikan upaya tersebut, sebab upaya itu berlangsung bukan dari *habitus* yang tumbuh dari dalam tradisi itu sendiri, melainkan dari pikiran sadar (*conscious thought*) yang berangkat dari evaluasi menyeluruh tentang tradisi itu sendiri dengan dihadapkan pada konteks yang baru. Kesemuanya itu, yang pada ujungnya diwujudkan dalam tindakan atau upaya-upaya tertentu, lebih tepat didefinisikan sebagai rekacipta tradisi dalam pengertian Hobsbawm. Rekacipta tradisi, merupakan upaya *ulun* Lampung sebagai kolektifitas untuk mencapai posisi

sejajar dengan pendatang, menjadi lebih mungkin terjadi.

Tindakan *ulun* Lampung ini dapat dianggap sebagai praktik sosial yang mereka gunakan untuk menata ulang hubungan *punyimbang* dengan bukan *punyimbang*, hubungan antara lokal dengan pendatang dan hubungan antara struktur internal dengan eksternal, yang semuanya sekaligus mereproduksi ulang ruang sosial yang bersifat publik. Tujuannya untuk mengkonversikan modal sosial, simbolik, dan kultural yang mereka miliki menjadi modal politik di ranah yang lebih luas. Dalam perkembangannya, terjadi perubahan pemaknaan *Piil* untuk menyikapi dunia yang semakin mengglobal. Fenomena ini diperkuat dengan dukungan elit-elit pemerintahan, para seniman, tokoh adat, akademisi yang semuanya adalah *ulun* Lampung, baik yang tinggal ataupun berada di luar Lampung. Otonomi daerah ataupun pilkada, baik di tingkat provinsi maupun di tingkat kabupaten/kota, menjadi momen yang menciptakan kekhasan ruang sosial, yaitu bebas dan terbuka. Momen tersebut merupakan peluang atau kesempatan mengubah relasi struktur dan agen (reproduksi struktur sosial).

Memahami dan memaknai ulang *Piil Pesenggiri* beserta unsur-unsurnya sebagai strategi keberdayatahan identitas di tengah ‘gempuran’ pendatang, akan menempatkan ungkapan “hati-hati dengan *ulun* Lampung, kemana-mana bawa *Piil*”, dalam posisi yang tidak lagi ‘menakutkan’ bagi pendatang. *Piil Pesenggiri* yang diperjuangkan adalah nilai yang baru, di antaranya gigih dan malu jika tertinggal. Mereka mengubah gaya dan cara hidup yang sebelumnya (dari dulu) gemar pesta, boros, pemalas, dan mengubah *Piil* yang irasional menjadi rasional dan proporsional. Mereka menerima dengan tangan terbuka siapa pun yang ingin tinggal dan hidup di Lampung.

Kapasitas selaku agen dengan demikian tidak berhenti sebagai pengguna pasif simbol-simbol harga diri, tetapi secara aktif mengkreasiannya sebagai identitas baru untuk memperlihatkan posisi mereka di ruang publik. Salah satunya adalah menggunakan strategi pertukaran, sebagaimana yang dahulu mereka lakukan dengan Banten (Vickers 2009). Gelar kebangsawanan atau *adok* yang diperoleh dari Banten pada masa lalu, saat

ini juga dapat dimiliki oleh etnik non-Lampung. *Adok* menjadi sarana inkorporasi *ulun* atas etnik pendatang, dan memunculkan idiom-idiom metaforis yang menggambarkan hubungan antara etnik pendatang dengan *ulun*. Dalam posisi tersebut, pandangan Bourdieu tentang prinsip hubungan antara produsen dan konsumen yang berlangsung dalam setiap ranah membantu untuk menjelaskan hubungan antara pendatang dengan *ulun*.

Pada masa lalu, *ulun* merupakan konsumen atas *adok* yang diproduksi oleh Banten. *Adok* sebagai modal simbolik dipertukarkan dengan hak-hak khusus dalam perdagangan antara *ulun* dengan Banten. Pada saat ini, posisi *ulun* berubah menjadi produsen atas modal simbolik *adok* yang dipertukarkan dengan jenis modal yang lainnya dari pendatang. Pemda Lampung secara khusus juga mengeluarkan Peraturan Daerah tentang keharusan menggunakan *siger* di setiap toko dan bangunan di Lampung, penggunaan bahasa Lampung pada hari tertentu di instansi pemerintahan, memasukkan bahasa dan sulam Lampung sebagai muatan lokal kurikulum sekolah, serta pemberian gelar-gelar internal ke ranah eksternal. Peraturan Daerah tersebut dapat dibaca dengan cara yang sama, yaitu relasi produsen-konsumen dalam ranah simbolik.

Sebagai kelompok yang didominasi, diberi label, dengan kebudayaan yang dimilikinya, *ulun* Lampung secara kreatif melakukan kalkulasi budaya sebagai modal dalam menghadapi pendatang, sekaligus resistensi dalam rangka menunjukkan eksistensi kelompoknya di ranah kontestasi. Mereka mengubah stigma kelompok orang pemalas, kasar, tidak mau maju dengan meredefinisi identitasnya sebagai *ulun* Lampung yang menghargai orang lain sesuai nilai *Piil Pesenggiri*. Struktur lapisan sosial masyarakat Lampung yang membedakan anak berdasarkan posisi kelahirannya juga mengalami perubahan karena interaksinya dengan dunia luar atau pendatang.

Kesadaran akan perlunya identitas yang jelas dan keinginan untuk dihargai secara layak dalam ranah kekuasaan, mendorong pembentukan beberapa asosiasi yang bersifat independen, seperti *Lampung Sai* (Lampung Bersatu) dan Majelis *Punyimbang* Adat Lampung (MPAL) yang dapat

mengakomodir kepentingan *ulun* Lampung dalam berbagai tindakan budayanya, serta mempererat kembali hubungan antar *ulun* Lampung sebagai suatu kesadaran etnis yang ber *Piil Pesenggiri*. Pembentukan asosiasi ini adalah strategi baru karena perkumpulan yang bersifat kesukuan lazim dilakukan oleh mereka yang jauh dari tanah asalnya. Membentuk asosiasi adat di daerah sendiri adalah “pengetahuan yang diperoleh dari struktur eksternal”, karena adanya perasaan senasib sepenanggungan di daerah rantau. Jadi, sekali lagi apa yang dilakukan *ulun* Lampung saat ini juga memiliki kesamaan jika meminjam “*istilah amberbeba*” dalam kajian Ruthernford (2000), yaitu istilah yang diberikan orang-orang di Biak terhadap pendatang, ketika melakukan resistensi dengan “menjarah pengetahuan kaum pendatang”, selanjutnya pengetahuan tersebut diolah dalam struktur internal, dan dipakai sebagai alat kontestasi dengan pendatang.

Refleksi atas kondisi yang dihadapi, mendorong agen-agen melakukan re-evaluasi dan pemaknaan ulang atas *Piil Pesenggiri*. *Ulu*n Lampung adalah agen yang memberi makna pada *Piil Pesenggiri* melalui tindakan-tindakan dan rumusan mereka terhadap nilai tersebut. *Pertama*, pemberian makna ulang merupakan upaya untuk mengangkat martabatnya sebagai etnis lokal; *kedua*, pemaknaan ulang tersebut juga didorong oleh kebutuhan adaptasi identitas etnik dalam konteks ruang sosial yang baru.

Upaya-upaya ini secara kontinum membentuk rantai produksi dan reproduksi identitas. Menggunakan idiom budaya sebagai metafora dalam tindakan agen adalah strategi baru karena keinginan untuk diakui eksistensinya dalam struktur eksternal. Tindakan para pejabat elit juga merupakan bagian dari resistensi mereka terhadap dominasi pendatang sekaligus strategi untuk merumuskan identitas lokal Lampung. Selaku agen, tindakan mereka merupakan upaya memaknai ulang *Piil Pesenggiri* sekaligus merupakan respons terhadap dinamika yang berkembang untuk sejajar dengan pendatang (eksternal), dan dengan memanfaatkan berbagai momen sebagai upaya penguatan kembali identitasnya sebagai *ulun* Lampung. Dukungan pemerintah dalam menumbuhkan kesadaran identitas dan eksistensi

ulun Lampung di tengah masyarakatnya yang heterogen diwujudkan dalam berbagai kegiatan kebudayaan yang di-*display* untuk umum, seperti “Lampung Expo”, pemilihan *Muli-Mekhanai* (Bujang-Gadis), dan menjadi agenda rutin untuk mempromosikan Lampung baik secara nasional maupun internasional. *Ulu*n Lampung berusaha mengembalikan harga diri dan prestis yang selama ini sudah terinternalisasi dalam kehidupan *ulun* Lampung, mengembangkannya dengan mengambil pengetahuan pendatang, mengolah dalam struktur internal dan mengubahnya menjadi modal budaya dan modal simbolik.

Strategi pengolahan *Piil Pesenggiri* sebagai modal berkontestasi dengan pendatang mengutip pendapat Bourdieu (1977), merupakan bentuk aktual dari internal-eksternal dan eksternal-internal. Tindakan *ulun* Lampung merupakan kemampuan agen untuk melakukan dialektika antara struktur objektif, seperti pengetahuan dan peraturan-peraturan dengan subyektifitas ke-*ulun*-an dan ke-*Piil*-an mereka. Pengetahuan *ulun* Lampung tentang identitas budaya mereka tidak dapat dilihat semata-mata sebagai suatu kumpulan gagasan yang bersifat abstrak, steril dari sentuhan eksternal, dan *stagnan*, melainkan selalu dalam proses formasi dan hasil sentuhan dengan struktur eksternal. Tindakan mereka bukan reaksi mekanik atas stimulasi dari faktor eksternal, karena eksternalitas terkandung dalam internalitas tindakan itu sendiri, sehingga tindakan sosial selalu mencerminkan struktur objektif sekaligus internalitas *agency*.

Piil Pesenggiri terkandung dalam struktur organisasi sosial ranah politik, yang dalam masyarakat modern melibatkan proses profesionalisasi, produksi politis (program, kebijakan) yang terkonsentrasi di tangan politisi profesional. Ketika mereka menemukan format *Piil* dalam makna baru sebagai tindakan kulturalnya, maka *Piil* menjadi bersifat kontekstual. Dimensi waktu dan ruang ikut membentuk *Piil* yang dinamis, kompetitif. Strategi dalam kontestasi *ulun* Lampung untuk merespons dinamika yang berkembang, sumber resistensi dalam rangka memperbaiki struktur, bahkan mengambil alih posisi yang selama ini dikuasai pendatang (Bourdieu 2003). *Piil Pesenggiri* sebagai tradisi sekaligus pengetahuan

lokal juga dapat dilihat dalam konteks perubahan institusional dan perubahan identitas, yaitu sebuah kondisi di mana manusia mulai mempertanyakan cara pandang atas dirinya sendiri (Jones 2009: 221; Hobsbawm dan Ranger 1992).

Identitas merupakan kesadaran terhadap ikatan kolektif, khususnya dalam situasi yang terintegrasi antara etnis Lampung (lokal) dengan pendatang. Bagi *ulun* Lampung, kelompok-kelompok adat, kekerabatan, (ke)marga(an), dan sejenisnya, merupakan unsur dalam pembentukan identitas kolektif sekaligus investasi baik investasi keluarga, ekonomi dan sosial maupun investasi simbolik. *Ulu*n Lampung sangat sadar bahwa ragam perubahan kehidupan yang demikian cepat dan dinamis membutuhkan respons yang *lihai* dan penuh kreativitas. *Piil Pesenggiri* ditempatkan sebagai kekuatan baru yang diyakini mampu merespons segala kekuatan luar yang hadir dan dikuatirkan akan menggerus identitas *ulun* Lampung. Mereka juga sadar bahwa dengan menggamit *Piil Pesenggiri* sebagai kekuatan baru dalam merespons berbagai jalinan kekuatan luar itu, maka mereka telah menjadikan tumpukan nilai dan tradisi yang ada sebagai modal yang paling berharga, bukan hanya untuk mempertahankan identitas yang mereka miliki, melainkan juga menjadikannya sebagai strategi bertahan sekaligus melawan kekuatan lain.

Di sinilah letak penting dan strategisnya *Piil Pesenggiri* bagi *ulun* Lampung dalam seluruh proses relasi sosial yang terjadi. Kemampuan para agen dalam mengontestasikan *Piil Pesenggiri* dalam jalinan relasi sosial itu telah menjadikan *ulun* Lampung memiliki kemampuan untuk merespons perubahan yang terjadi secara terus-menerus sekaligus menjaga keberlangsungan hidup mereka. *Ulu*n Lampung sangat memahami betapa nilai yang terdapat dalam *Piil Pesenggiri* bukan hanya dianggap sebagai undang-undang yang mengarahkan seluruh perilaku dan tindakan mereka, melainkan juga sebagai spirit yang di-dayagunakan untuk menjaga kehormatan hidup *ulun* Lampung.

*Ulu*n Lampung sebagai sebuah kelompok etnik sejauh ini dapat terus bertahan. Kebertahanan itu dimungkinkan karena tradisi mereka selalu dihidupkan melalui dialektika dengan konteks yang baru, sehingga identitas kolektif tradisional

mereka selalu relevan. Dalam upaya memahami identitas *ulun* Lampung dan pembentukan revitalisasi tradisi lama, yaitu *Piil Pesenggiri*, kita harus lihat *ulun* Lampung sebagai agen yang hidup di tengah kondisi modern. Dengan demikian, struktur tidak terletak di luar tindakan, di luar aktivitas, atau di luar praksis, tetapi sebaliknya, tindakan, praksis, dan aktivitas itu sendiri memperlihatkan sebagai struktur.

Dengan perspektif seperti inilah *Piil Pesenggiri* menjadi mungkin untuk selalu diperbarui dan menemukan relevansinya dalam konteks yang baru. Kehormatan dalam masyarakat Lampung dapat kita temukan dari praksis mereka; dari situlah kita dapat menyimak struktur internal *ulun* Lampung. Redefenisi *Piil Pesenggiri* sebagai respons terhadap globalisasi yang dapat dinamakan sebagai kembali ke “lokal” (Hall 1991), bersamaan dengan keinginan masyarakat atas *equilibrium*. Munculnya kesadaran etnis Lampung sebagai agen yang memaknai kembali *Piil Pesenggiri*, mendorong agen melakukan re-evaluasi dan refleksi diri melalui tindakan-tindakannya. Dengan kapasitas dan modal yang dimilikinya mereka memberi makna *Piil Pesenggiri*, beradaptasi dengan situasi kekinian, dan berstrategi untuk memperjuangkan martabat, dan kehormatan atas dominasi pendatang. Dengan memahami pola perjuangan *ulun* Lampung dan keberdayaahan diri dalam relasi dengan pendatang, pola produksi dan reproduksi posisi masing-masing kelompok sosial akan dapat dikenali.

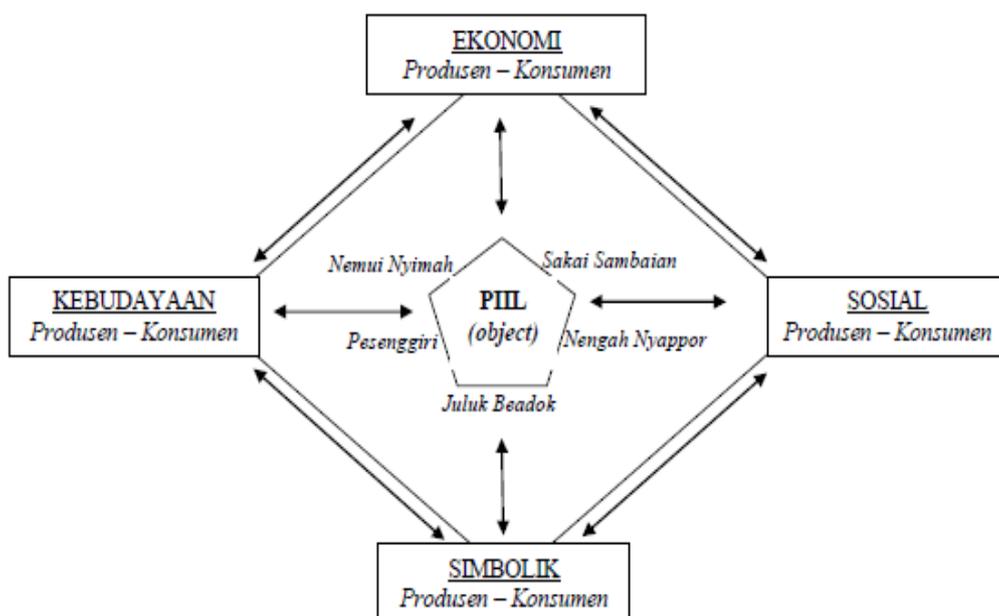
Produksi dan reproduksi *Piil Pesenggiri* adalah strategi mengembalikan citra dan menempatkannya sebagai modal kultural dan model simbolik dalam pertarungan identitas di ranah sosial. Salah satu tindakan yang paling gencar dilakukan adalah menggelar berbagai peristiwa budaya dan memberi makna baru akan unsur-unsur *Piil Pesenggiri* khususnya upacara *adok* sebagai bentuk pencitraan. *Adok* diubah menjadi komoditi dengan menggunakan metafora kekerabatan, sehingga keagungan *adok* sebagai modal budaya menjadi daya tarik bagi pendatang yang mau dan bersedia dijadikan saudara. Memiliki *juluk adok* merupakan harapan dan simbol harga diri *ulun* Lampung yang diidam-idamkan, namun saat ini *adok* semakin mudah diberikan kepada orang lain, sehingga fenomena ini menjadi hal biasa.

Aktualisasi harga diri sebagai *ulun* Lampung dilakukan dengan pemberian *adok* kepada siapa yang sanggup menggelarnya dalam berbagai peristiwa budaya. Pendetang yang ingin menerima *adok*, meski dengan membayar sejumlah uang, adalah pengakuan dan penghargaan terhadap *ulun* Lampung. Di saat yang bersamaan citra *ulun* Lampung yang ramah dan tidak lagi eksklusif semakin dikokohkan dengan gelar budaya tersebut. *Adok* bukan lagi milik sekelompok orang, atau hanya milik *punyimbang* saja, namun *adok* gaya baru ini memberikan kesempatan untuk dihargai asal mampu mencapainya. *Juluk adok* tidak berdiri sendiri, karena sangat erat kaitannya dengan unsur lain, yaitu *nemui nyimah*. Prinsip dalam *nemui nyimah* adalah menghargai tamu. Metafora tamu merupakan salah satu faktor yang menyebabkan jarangya konflik etnik di daerah Lampung.

Memperlakukan pendatang sebagai “saudara”, sesungguhnya bentuk keterbukaan *ulun* Lampung menerima orang lain untuk masuk menjadi “bagian dari mereka”. Diikat oleh persaudaraan, sesungguhnya *ulun* Lampung tengah menghargai pendatang sebagai tamu. *Adok* yang pada mulanya ditujukan bagi *punyimbang*, sekarang dapat diberikan kepada pendatang yang dilegitimasi oleh *nemui nyimah*, dan *nengah nyappor*. Dalam *nengah* (di tengah) seseorang dapat diandalkan sebagai penengah ketika ada permasalahan,

mampu diketengahkan dalam dunia yang semakin mengglobal, serta berkompetisi secara sehat. Kemampuan *ulun* Lampung untuk bergaul atau *nengah nyappor* selama ini, terkadang menjadi “adaptasi yang keterlaluan”, sehingga melupakan kepribadian dan budayanya sendiri. Kebanggaan atau memegahkan diri di tengah masyarakat justru dijalani dengan cara menjadi “orang lain”, seperti berbicara dengan menggunakan bahasa orang lain, bahasa Jawa misalnya. Kemampuan menggunakan bahasa “orang lain” memunculkan kebanggaan. Sayangnya, kecenderungan tersebut lambat laun justru akan memudahkan bahasa Lampung itu sendiri. *Sakai sambayan* adalah unsur *Piil Pesenggiri* lainnya yang lebih dipahami sebagai sifat gotong royong, meski *sakai sambayan* sekarang ini dipandang sebagai musyawarah untuk mufakat.

Piil dalam relasinya di struktur internal dan eksternal, pada dasarnya merupakan objek yang dipertukarkan, yaitu pertukaran yang berlangsung seperti dikonsepsikan oleh Bourdieu mengenai relasi produsen dengan konsumen dalam setiap ranah. *Piil* sebagai objek, dalam setiap masing-masing unturnya, dapat dipertukarkan menurut ranah ekonomi, kebudayaan, sosial maupun simbolik. Secara skematik, relasi pertukaran tersebut digambarkan pada Skema 1.



Skema 1. Relasi Pertukaran *Piil Pesenggiri*

Skema 1 menunjukkan unsur-unsur *Piil* yang berhubungan satu sama lain, menempati posisi yang setara dan bersama-sama membentuk *Piil Pesenggiri* secara utuh. Pada prinsipnya, *Piil* seperti tergambar dari skema itu mengisi empat ranah sekaligus, yaitu sosial, kebudayaan, simbolik, dan ekonomi. Pertukaran berlangsung dengan melibatkan berbagai modal sekaligus, yaitu gelar itu sendiri sebagai modal simbolik, sejumlah uang tertentu sebagai ‘mahar’ untuk mendapatkan gelar (modal ekonomi), dan adanya jaringan yang memungkinkan seorang pendatang mendapatkan gelar (modal sosial).

RESISTENSI DENGAN MEMBANGKITKAN YANG TELAH ADA: MODAL DAN STRATEGI KOLEKTIF

Dalam melihat kekuasaan sebagai bagian dari struktur dan kebudayaan masyarakat Lampung, terjadi proses dialektik antara inkorporasi struktur atas agen dan objektifikasi *habitus* atas struktur, sebagaimana kerangka pemikiran Bourdieu mengenai *practice* (tindakan). *Ulu*n Lampung berusaha menempatkan harga diri yang sudah terinternalisasi dalam kehidupan mereka, sebagaimana *habitus* yang menjadi struktur dasar berperilaku. Sebagai modal, unsur *Piil Pesenggiri* saling terkait satu dengan lainnya. *Pertama; nemui nyimah*, prinsip utama di dalamnya adalah menghargai tamu, membuat tamu senang. Nilai ini mengharuskan *ulu*n Lampung menghormati pendatang sebagai tamu. Produksi dan reproduksi *nemui nyimah*, dari sudut pandang internalitas eksternal Bourdieu adalah, pengaturan kembali hubungan antara yang ditamui (tuan rumah) dan yang me-namui (tamu). Prinsip internalitas eksternal, harus dijalankan oleh kedua belah pihak. Memberikan penghargaan pada yang datang, dan pendatang juga harus sadar akan posisinya sebagai orang luar. Metafora tamu adalah istimewa, harus dihargai kedatangannya merupakan nilai baru dalam reproduksi *nemui nyimah*. Menggunakan kata “tamu” kepada pendatang dikristalisasi dalam nilai *Piil Pesenggiri*, dan inilah salah satu faktor dari jarangnyanya konflik antaretnik di daerah Lampung.

Kedua; nengah nyappor, yaitu bercampur, berbaur dan mudah berintegrasi dengan siapapun.

*Ulu*n Lampung harus mampu tampil dalam dunia yang semakin mengglobal, berkompetisi secara sehat, mampu berjuang dalam kontestasi dengan pendatang, sehingga *nengah nyappor* dimaknai sebagai orang yang mampu bersaing dalam pergaulan secara nasional dan internasional. Kemampuan untuk bergaul ini yang terkadang menjadi ‘adaptasi yang keterlaluhan’, karena yang muncul adalah kebanggaan diri akan kehebatan, terlalu memegahkan diri di tengah masyarakat lain justru dengan cara menjadi “orang lain”. Malu dikatakan “bodoh jika tidak mampu berbahasa orang asing” tanpa disadari lambat laun memudahkan bahasanya sendiri.

Mereproduksi kembali nilai *nengah nyappor* berlangsung dalam bentuk memanfaatkan peluang melalui kebijakan penguasa lokal. Memasukkan bahasa lokal sebagai muatan kurikulum adalah memegahkan diri dalam bentuk positif, mengubah stigma, dengan halus dan tanpa disadari oleh orang yang dituju. Produksi dan reproduksi *Nengah nyappor* tidak lagi hanya mampu berbaur, namun dalam pembauran itu *ulu*n Lampung menancapkan kekuasaannya melalui modal simbolik dan modal budaya *Piil Pesenggiri* dalam struktur eksternal. “Kami masih eksis, harga kami” merupakan nilai baru *nengah nyappor* yang dieksternalisasi secara halus.

Ketiga; sakai sambayan, dimaknai sebagai gotong royong dan tolong menolong. Sekarang ini *ulu*n Lampung memaknai *sakai sambayan* sebagai musyawarah untuk memecahkan masalah, yang diakomodir perkumpulan asosiasi adat.

KESEJAJARAN DAN RESISTENSI: DULU MENERIMA SEKARANG MEMBERI

Piil Pesenggiri merupakan nilai yang sudah lama hidup dan merasuk ke dalam sanubari setiap *ulu*n Lampung. Ber-*Piil Pesenggiri* berarti berharga diri yang tinggi. Tinggi rendahnya harga diri seseorang salah satunya juga ditentukan status sosial yang dimilikinya. Sejak dulu sampai sekarang status sosial dipengaruhi oleh gelar, yang dalam bahasa Lampung disebut *adok*, sehingga panggilan gelar lebih disukai daripada nama jika seseorang memiliki *adok*. *Juluk beadok* merupakan unsur *Piil Pesenggiri* yang mengatur

tata krama panggilan dalam struktur kekerabatan *ulun* Lampung sesuai gelar yang disandanginya. *Bejuluk beadok*, artinya bernama dan bergelar yang bersumber dari pemberian atau memiliki nama baru yang disematkan kepada seseorang sebagai tanda bahwa dirinya berhasil. Seseorang dianggap ber-*Piil jika memiliki nama yang baik dan gelar sebagai identitasnya*.

Menurut Fachrudin (2003), setiap individu *ulun* Lampung memiliki beberapa nama sejak dia lahir, dan pergantian atau pemberian nama baru juga berkaitan dengan harga diri dan kehormatan. Nama yang diberikan sejak lahir disebut dengan nama kecil, disebut *juluk* dan nama baru yang disebut *adok* akan diberikan setelah dewasa. Itulah sebabnya jika terjadi perkawinan antaretnis, maka salah satu syaratnya, harus dilampungkan terlebih dahulu. Proses me-Lampungkan juga berkaitan dengan gelar atau *adok* yang akan diberikan sesuai dengan status yang dimilikinya dalam keluarga dan marga. Merunut ke sejarahnya *adok* atau gelar yang dimiliki sebagai salah satu tanda seseorang ber-*Piil* (harga diri) diperoleh dari Banten sebagai bentuk kerja sama politik. “Dahulu menerima” adalah bentuk kontestasi dengan tujuan agar sejajar dengan Banten yang dulu memberi gelar. Melalui pemberian gelar, *ulun* Lampung tengah menunjukkan resistensinya kepada pendatang, mengukuhkan identitasnya, sekaligus merangkul pendatang ke dalam lingkungan tradisi *ulun* Lampung. Dahulu mereka melakukan hal yang sama dengan mengadopsi sesuatu yang didapatkan dari Banten (Vickers 2009).

Menggunakan, dan menerima berarti mengakui eksistensi si pemberi. Memberikan gelar adalah perlawanan yang sifatnya *hidden* atau resistensi terhadap dominasi pendatang selama ini (Scott 1985). Resistensi merupakan reaksi terhadap adanya dominasi yang kuat terhadap yang lemah, di dalamnya ada hubungan kekuasaan antara mereka yang ordinat dan subordinat di posisi lebih lemah. Dahulu *adok* diperoleh dari Banten dengan memberikan gelar kepada *ulun* Lampung sebagai bentuk kerja sama politik (pertukaran antara produsen-konsumen sebagaimana konsep Bourdieu (2003). Gelar seperti *Pangeran, Minak, Dalom, dan Raden* memiliki kesamaan dengan gelar yang ada di Banten, menggambarkan hubungan Banten dan

Lampung saat itu sangat erat. Hal ini diakui oleh informan, bahwa gelar-gelar adat Lampung memang diperoleh dari Banten sehingga ada kesamaan gelar yang terdapat di Banten dengan di Lampung. Model yang sama kini mereka kembangkan dengan mengadopsi apa yang dulu dilakukan Banten kepada mereka.

Upacara pemberian *adok* khususnya kepada mereka yang non-Lampung, dimaknai sebagai angkatan saudara adalah sebuah pertarungan, sehingga kontestasi dan negosiasi seperti ini akan terus dapat berlangsung dalam ranah-ranah dengan menggunakan modal yang mereka miliki. Dalam konteks kekuasaan simbolik, maka *ulun* Lampung, si pemilik *adok*, memberikan kepada pendatang (penerima) *adok* yaitu simbol kehormatan, sehingga jika dilihat dalam relasi kekuasaan maka si pemberi berada dalam posisi relasi kuasa yang lebih tinggi daripada si penerima. Ketika dahulu Banten memberikan gelar kepada Lampung, saat itu relasi kekuasaan berada di tangan Banten, ketika *ulun* Lampung memberikannya kepada pendatang kekuasaan ada di tangan mereka.

Prinsip menerima gelar “dahulu menerima” dari penguasa Banten yang lebih dominan dimanfaatkan oleh Banten untuk mendapatkan keuntungan dalam bidang perdagangan khususnya rempah-rempah, dan pola yang sama saat ini dilakukan oleh *ulun* Lampung dengan “sekarang memberi”. Jika “dahulu menerima” adalah upaya agar sejajar dengan Banten yang juga memiliki gelar, maka saat ini memberi adalah resistensi terhadap keberadaan pendatang.

Secara politis pandangan ini dimaknai ketika seseorang telah menjadi saudara tentu tidak akan saling menyakiti, sedangkan dalam kaca mata *ulun* Lampung sebagai upaya menghindarkan konflik antaretnis sekaligus sebagai peredam konflik. Strategi *adok*, adalah agenda tersembunyi atau resistensi masyarakat yang selama ini kurang dihargai dan ditempatkan dalam stigma negatif, mereka menggunakan simbol-simbol, maupun *gesture* di belakang panggung (bersembunyi dalam adat Lampung sebagai strategi) melalui sebuah pawai atau festival dengan mengadopsi prinsip dalam praktik hubungan sehari-hari, yaitu sebagai saudara. Dalam hal ini, *ulun* Lampung telah dan sedang merefleksikan identitasnya di balik ritual-ritual yang secara sengaja dibangun

dengan megah. Melalui kontes budaya mereka berharap ada mekanisme baru untuk dijadikan alat revisi internal, tidak saja terhadap kebudayaannya sendiri, juga sebagai respons penawar terhadap perubahan yang sedang berlangsung.

Pemberian *adok* yang khusus diberikan kepada non-Lampung adalah strategi identitas dengan menggunakan modal simbolik melalui ritual adat kepada pendatang, yaitu mengukuhkan identitasnya kembali sekaligus sebagai resistensi dan strategi kebangkitan identitas. *Trend* memberi gelar termasuk kepada mereka yang non-Lampung (pendatang), adalah sebagai hubungan timbal balik atau pertukaran modal yang dimiliki (Bourdieu 1984), sebagaimana dulu *ulun* Lampung melakukan “*seba*” ke Banten sebagai hadiah. Melalui metafora “saudara” yang diberikan kepada pendatang, mengharuskan *ulun* Lampung untuk menghargai pendatang sebagai tamu (*nemui nyimah*). Metafora mengandung banyak konotasi daripada arti sesungguhnya, bukan hanya *figure of speech* karena metafora sebuah konstruksi budaya bukan hanya pemaknaan secara harfiah, tetapi memiliki konsekuensi yang sangat dalam sesuai konteks kebudayaannya (Rudyansjah 2009). Keinginan untuk mampu bersaing dan berkompetisi secara sehat, dalam pergaulan secara nasional dan internasional adalah pemaknaan baru akan unsur lain yang ada dalam rumusan *Piil Pesenggiri*. Sebagai habitus, *Pesenggiri* dibuat sebagai upaya mempertahankan diri dari pelecehan orang lain.

Adok dalam konteks dinamika dan kontestasi dengan para pendatang (struktur internal) juga mendapat makna baru. Saat ini *adok* tidak lagi sebatas gelar adat, namun mengalami perluasan makna, yaitu bagi mereka yang bergelar sarjana. Munculnya kesadaran baru akan pemaknaan *adok* maka agen *ulun* Lampung mengejar ketertinggalannya dalam pendidikan. Gelar dalam pendidikan adalah *adok* yang baru, tanpa melupakan *adok* lama, bahkan disejajarkan dengan *adok* baru. Selama ini rumitnya kontestasi dalam struktur internal membuat *ulun* Lampung lupa bahwa kontestasi yang sebenarnya adalah mengukuhkan identitas dan harga diri sebagai *ulun* Lampung di berbagai ranah. Dalam ranah ada kekuatan yang saling tarik-menarik, ada sistem atau pun relasi-relasi yang memungkinkan terjadinya kontestasi. Dalam arena atau ranah inilah

kesempatan *ulun* Lampung untuk berstrategi dan berjuang memperoleh hak-haknya dengan modal *Piil Pesenggiri*. Di sinilah ditunjukkan bahwa mereka mampu untuk sejajar dan menunjukkan eksistensinya paling tidak mendapat pengakuan dalam struktur eksternal sehingga stigma yang terlanjur ada dapat dihapus dengan citra baru.

Perjuangan dalam pencapaian kesejajaran dan eksistensi seperti yang terjadi dalam relasi *ulun* Lampung (*saibatin-papadun*); ataupun *ulun* Lampung-pendatang, adalah ranah perjuangan yang akan selalu diproduksi dan direproduksi. Dalam ranah-ranah ini pula sejumlah strategi dan modal dimainkan karena di dalam arenalah hal yang paling mungkin bagi keduanya berkontestasi dan bernegosiasi. Perjuangan *ulun* Lampung adalah strategi dalam upaya meraih kekuasaan simbolik agar berada dalam posisi setara yang selama ini diposisikan inferior, bangkit dengan kesadaran kulturalnya untuk mengambil alih kembali peran-peran yang selama ini “terabaikan” melalui *Piil Pesenggiri* yang sejak dulu telah mereka buat sendiri. Keseluruhannya ini menunjukkan, mereka adalah kelompok yang juga diperhitungkan karena memiliki nilai yang mengedepankan harga diri dan martabat.

PENUTUP

Desakan yang dirasakan oleh seluruh lapisan *ulun* Lampung, salah satunya akibat migrasi, mendorong kehendak *ulun* sebagai tuan rumah untuk merevitalisasi identitas mereka. Upaya revitalisasi identitas tersebut tidak mudah, karena *ulun* juga harus berhadapan dengan berbagai stigma yang disampirkan kepada mereka; stigma yang terkadang muncul akibat mudahnya *ulun* mengatasnamakan *Piil* untuk setiap tindakan mereka, dan karena ketidakmengertian penduduk pendatang atas makna dasar *Piil*.

Perubahan-perubahan tersebut mendorong kesadaran *ulun* secara kolektif untuk mengejar ketertinggalan dan keterpinggiran yang berlangsung selama ini. *Piil Pesenggiri* menjadi modal simbolik yang unik, nilai dan tradisi yang telah berusia ratusan tahun namun masih efektif untuk terus dikuatkan oleh *ulun* Lampung. Selain itu, bertahannya identitas *ulun* dengan *Piil*-nya merupakan hasil belajar interaksi selama ratusan

tahun dengan pendatang. *Ulun* mengambil pengetahuan pendatang, mengolahnya dengan makna baru, kemudian dijadikan modal dan strategi keberdayahtan identitasnya ketika dihadapkan kembali dengan kekuatan pendatang.

Di sinilah *ulun* Lampung menunjukkan kemampuannya pada pendatang untuk menegosiasikan posisinya, melakukan resistensi dengan membangkitkan kesadaran kolektifnya melalui rekacipta tradisi *Piil Pesenggiri*. Resistensi tidak selalu berupa perlawanan secara fisik atau kasat mata, tetapi dalam bentuk simbolik yang sering secara sadar maupun tidak diterima oleh pihak lain, tak terasakan, tak dapat dilihat bahkan oleh sasarannya sendiri. Rekacipta tradisi dengan *Piil Pesenggiri* sebagai pilihan karena di dalamnya terdapat nilai-nilai yang mengatur kehidupan dan tata cara bermasyarakat dengan azas harga diri dan kehormatan. Nilai yang ada di dalam *Piil Pesenggiri* mampu mengakomodir berbagai kebutuhan masyarakatnya baik di struktur internal maupun di struktur eksternal.

Piil dengan basis kekerabatan yang cenderung harmonis ini, pada masanya merupakan lingkungan *habituasi ulun* Lampung sebagai agen. Namun, relasi antara *punyimbang* dan bukan *punyimbang* ini secara tidak langsung menyiratkan adanya potensi kontestasi internal—kontestasi di kalangan *ulun* itu sendiri. Kontestasi ini, uniknya, justru mendorong agen yang bukan *punyimbang* untuk mendapat *Piil* dengan sumber-sumber yang dapat digalang dari luar strukturnya. Pola ini membawa implikasi khusus bagi makna *Piil*: makna *Piil* dibangun ulang (produksi) dan diteguhkan (reproduksi) dari gerak agen yang secara dinamis keluar-masuk dari struktur internal dan struktur eksternal. Agen keluar dari strukturnya untuk mendapatkan sumber-sumber energi dari struktur eksternal, dan kemudian membawanya balik untuk memperkuat *Piil*. Ketika keluar, nilai ke-*Piil*-an menjadi tameng dan senjata yang terbawa ke struktur eksternal sesuai habitusnya. Dalam konteks ini pola produsen-konsumen sebagaimana metafora ekonomi Bourdieu merupakan bentuk pertukaran strategi antaragen.

Kombinasi itu dijadikan modal budaya dan modal simbolik untuk berkontestasi dengan pendatang. Sebagai agen, *ulun* Lampung memiliki

kapasitas dan mampu keluar dari stigma, bangkit, sejajar sehingga sebagai agen ia akan mendapatkan ke-*Piil* an sebagai identitas individu sekaligus kolektif bukan hanya dalam struktur internal, juga dalam struktur eksternal sekaligus memberikan model untuk menginkorporasi unsur-unsur pendatang yang asing dengan cara damai. *Piil Pesenggiri* merupakan sumber identitas *ulun* Lampung, namun sekaligus sebagai pintu masuk untuk me-Lampung-kan para pendatang.

“Menjadi Lampung”, artinya menjadi bagian dari *ulun*, atau menjadi “saudara”, yaitu menjunjung tinggi nilai-nilai penghargaan, kepatutan, dan toleransi. Konsep ini mengatasi potensi konflik karena nilai dasarnya adalah integrasi sebagaimana berlaku dalam nilai-nilai kekerabatan bahwa sesama “saudara” tidak boleh bersiteru. Meredefenisi *Piil Pesenggiri* menjadi strategi baru, merupakan tindakan untuk merebut kembali apa yang selama ini didominasi oleh pendatang.

Piil Pesenggiri yang merupakan sumber stigma oleh kalangan luar telah menyadarkan *ulun* Lampung untuk membenahi struktur masyarakatnya, sekaligus juga pintu kebangkitan bagi *ulun* Lampung. Mereka mengolah makna *Piil Pesenggiri*, menambahkan di dalamnya hasil serapan pengetahuan dari struktur eksternal, menjadikannya modal dan strategi, serta membangun habitus *ulun* yaitu sebagai agen yang berkemampuan menginternalisasi yang eksternal dan mengeksternalisasi yang internal. Dalam proses pengolahan inilah *Piil Pesenggiri* menjadi makna baru, tradisi lama yang dibangkitkan (rekacipta), dan dipakai sebagai kekuatan *ulun* Lampung untuk memposisikan dirinya sebagai etnis yang bermartabat sesuai makna *Piil Pesenggiri*.

Resistensi yang dilakukan *ulun* Lampung merupakan upaya untuk mewujudkan kembali bumi *Lampung* sebagaimana konsep *sang bumi rua jurai*, sekaligus untuk mengambil kembali kekuasaan simbolik sebagai eksistensi diri, dan memperlihatkan bahwa mereka bukanlah agen yang pasif, pesimistis, meski di permukaan terlihat diam dan tanpa riak ketika berhadapan dengan pendatang. Kini, *ulun* Lampung dianggap telah berhasil sejajar, bahkan mulai mengambil alih posisi yang selama ini dikuasai pendatang. Mereka juga berhasil menumbuhkan semangat *sense of*

collectivism melalui modal simbolik dan budaya, telah mengubah konstelasi relasi *ulun* Lampung-pendatang saat ini di dalam ruang sosial.

Produksi dan reproduksi *Piil* dalam makna baru sebagai “*becoming identity*” yang sarat nilai-nilai budaya dalam tradisi masyarakatnya, dianggap sebagai konstruksi dari kesadaran sejarah yang mereka hasilkan di ruang terbuka untuk berkontestasi dalam bentuk simbolik yang diproduksi, direproduksi dengan maksud memenuhi kebutuhan akan mekanisme baru.

Implikasi teoritis dan metodologis yang dapat dipetik dari penelitian ini adalah *Piil Pesenggiri* bukanlah suatu yang ajeg, ia merupakan pencapaian atau usaha, yang dilihat dari bekerjanya agen dalam penelitian ini ketika mengubah *Piil* menjadi rasional dan proporsional. Dalam *Piil* terepresentasi kebersamaan, perjuangan, kemauan untuk berubah, menemukan jati diri dan sumber kekuatan *ulun* Lampung. Pemaknaan *ulun* Lampung kembali akan nilai-nilai *Piil Pesenggiri* menggambarkan kemampuan mengkonstruksi *Piil Pesenggiri* yang diwujudkan dalam tindakan mengikuti perubahan yang terjadi saat ini.

Piil bukan hanya dilihat semata budaya dan milik *ulun* Lampung, karena jika *Piil* diimplementasikan ke ranah yang lebih luas (nasional) akan mendorong seseorang untuk maju dan berkompetisi secara sehat. Meskipun *Piil* berawal dari ketimpangan sosial dan posisinya yang tidak seimbang dalam struktur internal yang berimplikasi di struktur eksternal, tidak membuat *ulun* Lampung menjadi terpuruk. Justru *Piil* atau harga diri menjadi pemicu dan untuk bangkit dari dominasi dan ketimpangan yang selama ini terjadi.

Potensi Lampung untuk menjadi inspirasi bagi antisipasi konflik sangat terbuka. Dalam kondisinya yang marginal, *ulun* masih mempraktikkan *Piil* dalam tindakan, yaitu mereproduksi *Piil* itu sendiri. Kendati praktik atas nama *Piil* tersebut mendatangkan stigma negatif terhadap *ulun*, namun justru dengan cara itulah *Piil Pesenggiri* terus terdengar, meski dalam bentuknya yang stagnan dalam pengertian bahwa bentuk *Piil* terikat pada model artikulasi masa lalu, sementara karakter arena sosial telah berubah. Pengatasnamaan *Piil* dalam tindakan-tindakan *ulun* menjaga *Piil* tetap terekam dalam internalitas

ulun yang teraktualisasi dalam habitus mereka. Tentu, sebagaimana telah dipaparkan dalam bab sebelumnya, *Piil* yang terus direproduksi dalam keseharian tersebut bukanlah *Piil* sebagaimana yang didapati dalam masa lalu *ulun* Lampung, dan bukan pula *Piil* yang dianggap kompatibel dengan karakter eksternalitas Lampung saat ini. Di sinilah pentingnya kita menengok langkah-langkah yang diambil oleh Pemerintah Daerah dan tokoh-tokoh *ulun*, yang secara mendalam mengevaluasi *Piil* dan menghidupkannya dengan cara yang dinilai kompatibel dengan Lampung saat ini. Penjelasan reproduksi, dalam pandangan saya, terlalu lemah untuk membuat fenomena ini dapat difahami, dan ini merupakan kelemahan dari konsep Bourdieu tersebut.

Upaya Pemerintah Daerah dan tokoh masyarakat menata ulang sikap mental serta artikulasi tindakan dalam ber-*Piil* merupakan fenomena rekacipta tradisi dalam pengertian Hobsbawm. Sehingga dalam konteks ini, Lampung dapat menjadi rujukan bagi antisipasi konflik untuk daerah-daerah dengan keadaan serupa, menjadi mungkin bila kita menempatkan proses rekacipta tradisi sebagai sama penting dengan proses reproduksi identitas. Reproduksi yang cenderung membicarakan praktik sebagai artikulasi *habitus* yang berlangsung di luar kesadaran agen, harus diimbangi dengan rekacipta tradisi yang menekankan upaya-upaya sadar dalam merevitalisasi tradisi.

Dalam konteks yang lebih luas, budaya *Piil Pesenggiri* dapat menjadi inspirasi bagi masyarakat Indonesia yang multikultur dan rawan konflik, artinya *Piil* bukan lagi semata-mata harga diri membabi buta yang didasari kepentingan individu atau sekelompok orang saja, tetapi menjadi *Piil* yang bermartabat, yang dalam kesimpulan penelitian ini disebut dengan *Piil Jamo-jamo* atau *Piil* yang dilandasi semangat kebersamaan.

PUSTAKA ACUAN

Buku

- Barth, Frederik. 1969. *Ethnic Groups And Boundaries “The Social Organization of Culture Difference”*. Little Brown and Company Boston.
- Borofsky, Robert. 1994. *On the Knowledge of Cultural Activities* dalam Robert Borofsky, *Assesing Cultural Anthropology*. New York: McGraw-Hill.

- Bourdieu, Pierre. 1977. *Outline Of A Theory Of Practice*. Cambridge University Press.
- , 1984. *Distinction: A Social Critique of The Judgement of Taste*, translated oleh Richard Nice. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- , 1998. *Practical Reason On The Theory of Action*. Cambridge: Polity Press.
- , 2003. *The Field of Cultural Production: Essay on Art and Literature*. Edited and Introduced by Randal Johnson. Cambridge: Polity Press, Blackwell Publishing Ltd.
- Castles, Stephen & Miller, Mark J. 2003. *The Age of Migration: International Population Movements in The Modern World*. Third Edition Revised and Updates. Palgrave Macmillan
- Coleman, James S. 2009. *Dasar-dasar Teori Sosial*, (Terjemahan ke dalam bahasa Indonesia dari *Foundations of Social Theory*). Penerbit Nusa Media Bandung
- Comaroff, John L. & Comaroff, Jean. 2009. *Ethnicity. Inc*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Erickson, Paul A. & Liam, D. Murphy. 2006. *Reading For History Anthropological Theory*. Canada: Broadview Press.
- Fachrudin. 2003. *Falsafah Pil Pesenggiri Sebagai Norma Tatakrama Kehidupan Sosial Masyarakat Lampung*. Proyek Pembinaan Kebudayaan Daerah Lampung Dinas Pendidikan Provinsi Lampung: CV Gunung Pesagi
- Fetterman, David M. (1989). *Ethnography Step by Step in Applied Social Research Methods Series*
- Fox, James. 1986. *Bahasa, Sastra, dan Sejarah Kumpulan Karangan Mengenai Masyarakat Pulau Roti*. Penerbit Jambatan.
- Fox, Richard G. 1991 (Eds.), *Recapturing Anthropology: Working in the Present*. School of American Research Press. New Mexico, United States of America.
- Geertz, Clifford. 1973. *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York: Basic Books.
- Hall, Stuart. 1991. *Culture, Globalization and The World-System: Contemporary Conditions for The Representation of Identity*. Edited by Anthony D. King. Houndmills, Basingstoke, Hampshire and London: MacMillan Education Ltd.
- Hobsbawm, Eric & Ranger, Terence. 1992. *The Invention of Tradition*. Cambridge University Press.
- Jones, PIP. 2009. *Pengantar Teori-teori Sosial: Dari Teori Fungsionalisme hingga Post-Modernisme* (Alih Bahasa: Achmad Fedyani Saifuddin: *Introducing Social Theory*, 2003). Jakarta: Yayasan Obor Indonesia
- Marzuki, M.L. 1995. "Siri" *Bagian Kesadaran Hukum Rakyat Bugis* Makasar. Ujung Pandang: Hasanuddin University Press
- Maunati, Yekti. 2004. *Identitas Dayak Komodifikasi dan Politik Kebudayaan*. Yogyakarta: LKiS Pelangi Aksara
- Nice, Richard. 1983. "Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital." in *Soziale Ungleichheiten (Soziale Welt, Sonderheft 2)*, edited by Reinhard Kreckel. Goettingen: Otto Schartz & Co. 1983. pp. 183–98.
- Olwig, Karen F. 1997. "Cultural Sites: Sustaining a Home in a Deterritorialized World," dalam Kristen Hastrup & Karen F.Olwig, eds. *Siting Culture. The Shifting Anthropological Object*. London & New York: Routledge. Hlm. 17–38.
- Oommen. T.K. 1997. *Kewarganegaraan, Kebangsaan & Etnisitas*. Diterjemahkan oleh Munabari Fahlesa. Bantul: Kreasi Wacana Offset.
- Rahim, H.A.R. 1992. *Nilai-nilai Utama Kebudayaan Bugis*. Ujung Pandang: Hasanuddin University Press.
- Rudyansjah, Tony. 2009. *Kekuasaan, Sejarah, dan Tindakan: Sebuah Kajian Tentang Lanskap Budaya*. Jakarta: Rajawali Pers PT Rajagrafindo Persada.
- Scott, James, C. 1985. *Weapons of the Weak. Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven, CT: Yale University Press.
- , 1990. *Domination and the Arts of Resistance, Hidden Transcripts*. London: University Press.
- Shahab, Yasmine Zaki. 2004. *Identitas dan Otoritas, Rekonstruksi Tradisi Betawi*. Laboratorium Antropologi FISIP UI
- Swasono, Sri Edi dan Singarimbun, Masri. 1986. *Transmigrasi di Indonesia 1905-1985*. Jakarta: Penerbit Universitas Indonesia
- Vickers, Adrian. 2009. *Peradaban Pesisir Menuju Sejarah Budaya Asia Tenggara*. Udayana University Press
- Wiyata, Latief.A. 2002. *Carok; Konflik Kekerasan dan Harga Diri Orang Madura*. Yogyakarta: LKIS Pelangi Aksara.
- Woodward, Kathryn. 1999. *Identity and Difference: Culture Media and Identities*. Sage Publication London: Thousand Oaks New Delhi

Jurnal

- Bruner, EM. 1959. Kinship Organization of The Urban Batak Sumatera. *Transaction of The New York Academy of Science*, 22 (2) New York
- , 1972 "Batak Ethnic Assosiation in Three Indonesian City, South Western". *Journal Anthropology* XXVIII
- Ortner, Sherry B. 2002. 'Burned Like a Tattoo' High School Social Categories and 'American Culture' London, Thousand Oaks, CA and New Delhi: *SAGE Publications Vol. 3(2): 115-148*.
- Rutherford, Danilyn. 2000. "The White Edge of The Margin: Textuality and Authority in Biak, Irian Jaya, Indonesia". *American Ethnologist* 27 (92): 312-339. Copyright (c) 2000, American Anthropological Association.
- Turner, Terence. 1992 "Defiant Images: The Kayapo Appropriation of Video": Source: *Anthropology Today*, 8 (6), 5-16 Published by: Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/2783265> Accessed: 17/02/2009 23:59.

Website:

- Eriksen, Thomas Hylland & Sivert, Nielsen Finn. 2001. *A History of Anthropology*. By Pluto Press. 345 Archway Road, London N6 5AA and 22883 Quicksilver Drive, Sterling, VA 20166-2012, USA www.plutobooks.com
- Schortman, Edward M., Patricia A. Urban, Marne Ausec. 2001. "Politics with Style: Identity Formation in Prehispanic Southeastern Mesoamerica". Source: *American Anthropologist, New Series, Vol. 103, No. 2 (Jun., 2001), pp. 312-330* Published by: Blackwell Publishing on behalf of the American Anthropological Association Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/683468>

TINJAUAN BUKU
SHADES OF GREY
(*A Political Memoir of Modern Indonesia, 1965–1998*)
Jusuf Wanandi: Singapore: Equinox, 2012

INGATAN PRIBADI DAN SEJARAH

Taufik Abdullah

Ketua Komisi Ilmu Sosial, Akademi Ilmu Pengetahuan Indonesia (AIPI)

Diterima: 13-1-2014

Direvisi: 17-1-2014

Disetujui: 24-1-2014

Dalam *Symposium on Southeast Asian Studies*, yang diadakan untuk menghormati seorang profesor yang akan pensiun, di Vrije Universiteit, Amsterdam (2001) saya menyajikan sebuah makalah, yang berjudul *Neither “out there” nor “the other”*. Dalam makalah singkat, yang kemudian diterbitkan SEASREP di Manila, saya sampai pada kesimpulan bahwa ketika menulis karya sejarah akademis tentang Asia Tenggara, apalagi tentang negeri sendiri, saya sadar benar bahwa saya tidak berbicara tentang hal-hal yang terjadi “*di sana*” (di negeri orang) dan bukan pula tentang “orang lain” (bangsa lain). Perasaan ini semakin terasa kalau saya berhadapan dengan sejarah kontemporer—yaitu rentetan peristiwa yang terasa seperti langsung dialami. Akan tetapi, memang sejarah kontemporer bukanlah sebagaimana dikatakan seorang teoretikus “*a foreign country*”, tempat orang berbuat yang aneh-aneh.

Keyakinan ini bertambah kuat juga setelah saya membaca buku *Shades of Grey*, memoir Jusuf Wanandi. Meskipun buku ini mengisahkan pengalaman pribadi sang penulis dalam dunia perpolitikan Indonesia, suasana yang diuraikannya menggugah apa yang rasanya pernah saya alami. Senang, marah, dongkol, dan sebagainya adalah berbagai corak perasaan yang pernah saya alami ketika berbagai peristiwa politik di tanah air terjadi. Tetapi lebih daripada itu, buku ini dengan begitu saja mengingatkan kita—atau setidaknya saya—bahwa berkisah tentang peristiwa sosial-politik kontemporer tanah air sebenarnya kita berhadapan dengan tiga lapis pengetahuan.

Lapis pertama, boleh dikatakan “terbuka”—peristiwanya pernah kita baca di koran, dengar di radio, dan bahkan saksikan lewat siaran TV dan sebagainya. Peristiwa itu mungkin pernah pula dinikmati atau diperdebatkan atau bahkan dipergunjingkan dengan nada penghargaan atau sinisme. Pada *lapis pertama* ini kita berhadapan dengan pengetahuan tentang “apa, bila, di mana, dan siapa”. Siapa mengangkat “siapa” menjadi “menteri” (umpamanya) “bila” dan “di mana “pelantikan” itu diadakan? “Siapa” yang membuat “apa” tentang sesuatu dan “bila”? Dan entah apa lagi.

Lapis kedua, boleh dikatakan “setengah terbuka”, yaitu ketika jawaban “mengapa” ingin didapatkan. Maka beberapa kemungkinan muncul begitu saja. *Pertama*, kejadian itu bisa diterangkan berdasarkan *rentetan kausalitas* yang jelas tampak. “Dia diangkat Presiden menjadi menteri karena diusulkan oleh partai pendukung pemerintah”. *Kedua*, bertolak dari *interpretasi atau analisa situasi* “Meskipun bukan anggota partai koalisi, tetapi tampaknya Presiden percaya akan kemampuan dan kesetiaannya”. *Ketiga*, *gosip dan kabar angin*, “Tentu saja dia diangkat, bukankah Presiden hutang budi padanya. Waktu Presiden masih begini dan begitu, dialah yang menolong”. Tapi apakah hal ini benar? Pada lapis ini kita mungkin berhadapan dengan peristiwa yang terjadi “di belakang layar dan sayup-sayup dikabarkan dan dibicarakan”.

Adapun *lapis ketiga* ialah kasus yang sama sekali tidak diketahui publik dan hanya diketahui

oleh mereka yang terlibat secara langsung. Publik hanya bisa menduga-duga apa yang terjadi sesungguhnya. Publik tidak mengetahui realitas empirik yang sesungguhnya. Tahu-tahu “sudah terjadi begitu saja” atau malah yang terasa hanya akibatnya saja. Tiba-tiba suatu hal seperti telah terjadi atau berubah begitu saja.

Saya tekankan ketiga lapis pengetahuan ini karena beberapa memoar politik yang sempat saya baca hanya bermain pada *lapis pertama* dan kadang-kadang pada *lapis kedua*. Adapun *lapis ketiga* sama sekali tak disentuh, padahal saya merasa pasti bahwa dalam beberapa peristiwa penting yang telah terjadi sang pengisah adalah saksi dan bahkan pelaku dari sesuatu yang seperti terjadi begitu saja itu.

Jadi bagi saya memoar yang sempat saya baca itu hanya berfungsi sebagai “alat pengingat” saja. Atau paling-paling sebagai pemberi kisah yang utuh dari kepingan-kepingan berita yang sempat saya baca secara terpenggal-penggal. Jadi, fungsinya tak lebih daripada sekadar memperjelas masalahnya saja. Keunggulan buku Jusuf Wanandi ini ialah bahwa buku ini lebih menekankan *lapis ketiga*, meskipun kadang-kadang—entah disengaja, entah tidak—terasa ia tidak terlalu menggubris *lapisan satu* dan *dua* yang memang jauh lebih kaya dan lebih kompleks. Dengan kata lain, ia lebih memfokuskan perhatiannya pada pengalaman langsung dan sekadarnya pada *lapisan kedua*, dan kadang-kadang tak begitu peduli dengan *lapisan pertama*, yang mungkin umum diketahui oleh *political public*, kecuali sebagai pengantar ke arah *lapisan ketiga*. Ia pun seperti menghindar dari kupasan atau analisa hipotetis yang terdapat dalam *lapisan kedua*. Ia menolak dengan keras, misalnya, kemungkinan Soeharto terlibat dalam G-30-S dan yakin bahwa *the real culprits* adalah PKI.

Hanya saja hal-hal yang dikatakan sepintas lalu ini kadang-kadang bisa juga menimbulkan perdebatan. Sebagai contoh, ia mengatakan bahwa hanya kelompok Islam radikal yang mencoba membunuh Sukarno. Mungkin juga, tetapi bagaimana dengan perwira AURI, Maukar yang menembak istana dari kapal terbang? (hlm. 75). Sambil lalu dikatakannya bahwa Wakil Presiden Hatta diangkat menjadi Perdana Menteri karena

“peristiwa Madiun”. Padahal, peristiwa itu terjadi ketika Bung Hatta telah menjabat Perdana Menteri, setelah kabinet Amir Syarifuddin yang menandatangani ‘perjanjian Renville’, ditolak KNIP (hlm. 76). Maka janganlah heran kalau PKI biasa sekali menuduh bahwa “peristiwa Madiun” adalah hasil provokasi Hatta. Buku ini juga mengatakan—lagi-lagi sepintas lalu saja—bahwa Masyumi dan PSI dibubarkan pada tahun 1959. Pada hal peristiwa ini terjadi pada tahun 1960. Jadi, bukan ketika Dekrit Presiden 5 Juli, 1959 diumumkan. Foto Prawoto (ketua Masyumi) dan Sjahrir (ketua PSI) yang sedang melihat Surat Keputusan Presiden itu mengharukan juga. Bukankah keputusan itu boleh dikatakan secara praktis merupakan awal sesungguhnya dari gaya pemerintahan yang otoriter meskipun memakai sebutan “Demokrasi Terpimpin”?

Tetapi “kekeliruan” detail ini dan lain-lain tidak terlalu mengganggu rekonstruksi *lapisan dua* dan *tiga* yang dikisahkannya. Apalagi peristiwa-peristiwa ini terjadi sebelum tahun 1965, jadi bukan masa yang menjadi fokus perhatian. Hanya saja, kadang-kadang dalam berkisah pada *lapisan ketiga* ini Jusuf Wanandi tidak pula selamanya terbuka, apalagi kalau reputasi tokoh yang dikisahkan bisa menjadi taruhan. Siapakah nama tokoh-tokoh Golkar menjelang Pemilu 1971? Selanjutnya, bagaimanakah strategi dan taktik pemilu yang dijalankan Golkar, organisasi yang memang sudah umum diketahui, hanyalah *electoral machine* (atau sebagaimana disebut buku ini Soeharto’s *political instrument*) saja, dalam pemilu yang selalu dimenangnya? Buku ini hanya mengisahkan semua ini pada tahap *lapisan pertama* saja. Jadi sudah diketahui, tetapi bagaimana dengan kabar-kabar yang sangat “tidak rahasia” (*lapisan dua*) yang biasa juga jadi pembicaraan bisik-bisik?

Bagimanapun juga memoar ini adalah salah satu buku terpenting yang diterbitkan tentang zaman Orde Baru. Bukankah salah satu ciri dari sistem pemerintahan yang otoriter ialah sifat kerahasiaan yang tinggi? Buku ini membuka tabir dari beberapa episode dan proses politik yang penting dengan jelas.

Beberapa kasus menarik: persaingan Soeharto dengan Nasution dalam sidang MPRS—sudah

menjadi pengetahuan umum, tetapi buku ini lebih memperjelas permasalahannya. Dengan jelas juga dikatakan keberpihakan Jusuf Wanandi dan kelompok Katolik kepada Soeharto dalam persaingan internal ABRI. Dalam memoar ini Jusuf Wanandi *in retrospect* menyesalkan juga usahanya yang membuka jalan bagi Soeharto untuk tampil menjadi penguasa tunggal. Kupasannya tentang Soeharto sebagai pribadi dan Presiden boleh dikatakan suatu *expose* yang mendalam, tetapi sayangnya baru disadari ketika semua telah berlalu.

Renggangnya hubungan Ali Moertopo dari Soeharto segera disinyalir *political public* ketika ia diangkat menjadi Menteri Penerangan. Adapun putusnya hubungan akrab Benny Moerdani dengan sang Presiden diketahui *political public* secara pasti ketika ia diberhentikan sebagai Panglima ABRI beberapa bulan sebelum waktunya. Akibat selanjutnya, publikpun telah menduga juga putusnya hubungan CSIS dengan Soeharto, meskipun *the political public* tidak tahu bahwa Jusuf selama bertahun-tahun selalu memberi masukan rahasia kepada Presiden tentang berbagai hal, khususnya tentang masalah luar negeri. Tetapi, apakah yang terjadi di belakang semua ini? Bisik-bisik (jadi menurut *Lapisan Dua*) mengatakan antara lain karena kelakuan anak-anak Soeharto yang semakin dewasa, tetapi juga semakin berkelakuan aneh-aneh. Sigit kabarnya malah sempat kalah di perjudian dua juta US\$. Benny Moerdani marah. Hal ini sebenarnya telah diketahui dalam sistem pengetahuan pada *lapisan dua*. Dan konon, entah benar, entah tidak, diberitakan juga betapa repotnya pak Dubes Indonesia di Amerika Serikat, Susilo Sudarman, menyelamatkan sang putra.

Dalam kasus Timor Timur memoar ini menyatakan bahwa Presiden Soeharto ingat juga dengan Pembukaan UUD yang menyatakan—“Kemerdekaan adalah hak semua bangsa”. (Saya harus minta maaf karena dalam hati saya sempat “menuduh” pak Harto lupa akan kalimat ini). Dalam kasus ini, menurut Jusuf Wanandi, pemerintah praktis menjalankan strategi Benny Moerdani yang militeristik, bukannya yang direncanakan CSIS dan Ali Moertopo. Akibatnya, Timor Timur menjadi beban politik dan ekonomi, bahkan juga terpuruknya reputasi internasional yang melelahkan. Jadi, dalam menghadapi peris-

tiwa yang penting ini Benny Moerdani lebih dibimbing oleh insting militerisme. Betapapun akrabnya hubungan pribadi Jusuf dengan Benny, tetapi dalam buku ini ia beberapa kali menyebut kenafian Benny Moerdani dalam politik.

Tentang pencalonan Sudharmono sebagai Wakil Presiden, buku ini memberi konfirmasi pada gosip politik yang telah sempat beredar. ABRI sebenarnya tidak setuju ia menjadi Wakil Presiden—jadi masuk akal juga kalau dalam memoarnya (yang mungkin dituliskan orang lain) Soedharmono tidak menyinggung masalah ini, meskipun bisa diperkirakan bahwa ia pasti tahu juga sikap ABRI ini. Adapun tentang kisah kucing-kucingan antara Soeharto dengan ABRI, yang tak mau lagi “kena”, tentang pencalonan Try Soetrisno, juga sempat menjadi gunjingan publik di waktu itu. Hubungan Try dengan Benny yang akrab telah diduga publik ketika terjadi Peristiwa Tanjung Priok—sebuah peristiwa yang sampai kini terasa masih memprihatinkan. Mungkin karena tidak langsung berhubungan dengan dirinya memoar Jusuf Wanandi ini tidak melanjutkan kisah dari dinamika politik selanjutnya dari peristiwa yang menggenaskan ini.

Mengenai keberhasilan Try sebagai calon Wakil Presiden tampaknya memoar ini berbicara menurut satu versi. Karena versi lain (jadi *lapisan kedua*) juga sempat beredar pada waktu itu.

Hal yang menarik juga, tetapi sama sekali tidak berada dalam *lapisan satu* dan *lapisan dua* ialah usaha Jusuf Wanandi untuk menolong nasib eks PKI atau yang dicurigai PKI dengan pergi ke Geneva minta kemungkinan ICRC untuk menolong mereka (1977). Lebih penting lagi nasihatnya diterima Menteri RRC, yang ingin rehabilitasi hubungan dengan Indonesia, agar langsung berhadapan dengan Soeharto. Ternyata nasihatnya diterima dan Soeharto bersedia menjalin kembali hubungan diplomatik dengan RRC. Jusuf Wanandi pun berkomentar, “*I thought to myself, I’ve done one thing right*”.

Memoar adalah ingatan tentang pengalaman yang ingin dikisahkan. Jadi, memoar pada dasarnya adalah hasil pilihan subjektif. Tidak semua yang dialami yang teringat dan tidak semua yang teringat dikisahkan atau direkonstruksi. Ukuran dari mutu memoar bukanlah pada subjektivitas dari

pilihan peristiwa yang dikisahkan bahkan juga bukan pada penilaian subjektif yang disampaikan, tetapi pada kejujuran dalam menyampaikan *apa yang dikisahkan* dan *pandangan yang subjektif* tentang apa yang dikisahkan. Memang memoar bukanlah sejarah yang menuntut objektivitas—di samping ketepatan rekonstruksi—tetapi pada subjektivitas yang disampaikan dengan jujur. Tidak kurang pentingnya ialah sifat memoar yang *reflektif*. Memoar adalah juga perenungan tentang berbagai peristiwa yang telah dilalui dan dialami dan bahkan juga pemikiran dan renungan yang sempat terpikirkan dan terenungkan.

Dengan menulis buku ini Jusuf Wanandi telah menyampaikan beberapa hal yang pantas dan harus dihargai. Memang benar memoar pribadi tidak selamanya bisa mengubah uraian kesejarahan yang mungkin telah umum diterima, sebagai “*accepted history*”. Tetapi, bukankah sejarah barulah ada ketika pengetahuan tentang peristiwa yang terjadi di masa lalu itu—entah yang terjadi seribu tahun yang lalu atau bahkan pada tahun yang baru saja berlalu—telah ditulis atau dikisahkan? Hanya

saja seketika rekonstruksi sejarah telah ingin disampaikan maka ketika itu pula *langgam* atau *gaya bahasa* dan *pilihan kata* memainkan peranan yang penting. Kedalaman atau tingkat *intimacy* dari sang pengisah tidak selalu diperlihatkan oleh panjang pendek kisah dari peristiwa sejarah yang disampaikannya, tetapi sering juga oleh langgam dan gaya bahasa dan pilihan kata. Jadi andaipun buku ini tidak mempertebal uraian kesejarahan, pemahaman yang jauh lebih mendalam yang diberikannya—melalui informasi *lapisan ketiga*—bisa mengubah alur kisah. Langgam bahasa dan pilihan kata bisa juga “mengatakan sesuatu tentang sesuatu”. Dengan begini pemahaman yang lebih akurat akan dinamika dan bahkan struktur masa kontemporer yang telah dilalui bangsa lebih bisa didapatkan.

Akhirnya, harus dikatakan juga bahwa sebuah sumbangan yang berharga untuk memahami sejarah kontemporer bangsa telah kita dapatkan dengan terbitnya buku *Shades of Grey*. Memang ternyata juga sejarah bukanlah soal hitam dan putih yang penuh kepastian.