



UNIVERSITAS
INDONESIA

FISIP

The 6th International Symposium of Journal Antropologi Indonesia



Proceedings

Post-Reformasi Indonesia: The challenges of social inequalities and inclusion

FISIP UNIVERSITAS INDONESIA
JULY 25-28, 2016



ANTROPOLOGI
INDONESIA

Indonesian Journal of Cultural and Social Anthropology



Proceedings



The 6th International Symposium of Journal Antropologi Indonesia

Post-Reformasi Indonesia: The challenges of social inequalities and inclusion

Universitas Indonesia, Depok, West Java
25-28 July 2016



Contents

TABLE OF CONTENT	4
GREETING FROM JAI	5
RATIONALE	6
HISTORY	6
THE COMMITTEE	7
CONFERENCE SCHEDULES	8
PRE-SYMPOSIUM	17
THE SYMPOSIUM	32
PROCEEDINGS BOOK ONE (PANEL 1-6)	1-284
PROCEEDINGS BOOK TWO (PANEL 7-15)	285-605
PROCEEDINGS BOOK THREE (PANEL 16-19)	606-830



Greeting from JAI

Selamat datang

Welcome to the 6th Symposium of Jurnal Antropologi Indonesia

It is a pleasure to greet you again in this very special occasion. We had been organized an international symposium for six times since 2000. Before, it was annually conducted by Jurnal Antropologi Indonesia (JAI). As some of you may recall, the previous symposia were held in Makassar in 2000, Padang in 2001 and Denpasar 2002. Then it followed by the same events in Depok 2005, and Balikpapan in 2008. It seemed that it will be a three years event but then we could not make it happen in 2011. Until two years ago, we decided to organize this academic event again, and now we all have this 6th symposium.

Jurnal Antropologi Indonesia, the only national accredited journal of anthropology in Indonesia is enthusiastic to establish an academic forum for two main reasons. Firstly, it will provide the journal with some materials to publish in its future editions. We are experiencing difficulties with the low inputs of articles from local intellectuals. Although there are incentive's schemes for scientists and students who publish articles in a reputable journal, we are still lacking of applicants. Secondly, a growing number of scientists which are distributed in some universities in this country need a forum to regularly meet and communicate their research findings and ideas. This symposium thus plays an important role in these academic endeavor.

On the other side, if I am telling you the difficulties in getting articles and providing a forum for scientist to meet, the interest in research of social, political and cultural issues in Indonesia are still high enough. This country is like a laboratory for many issues like development, environment, democracy, labour, religious problems, ethnicity, conflicts, and many more. Both foreign and local researchers, particularly in anthropology, spent a lot of time conducting investigations in Indonesia.

Today, in the final days of preparing this event, we have 19 panels opened and followed by scholars from 15 countries. The committee also proudly announces that we have 173 papers which will be presented in this three days meeting. Prior to the symposium, we will have a pre-symposium as a tribute for Professor James J. Fox, a well reputed anthropologist from Australian National University. He has been participating in the previous symposiums and always shares his intellectual influences for the Indonesianists.

While enjoying the green scenery and the warm of tropical whether in the UI campus, I invite you actively involved in the presentation and discussion sessions. Any new perspective, finding, theory and debate are very much welcome.

Semiarto Aji Purwanto

Editor-in-chief /

Head of Organizing Committee



Rationale

Since *Reformasi* began in 1998, Indonesia has experienced tremendous political, economic, social, and cultural transformations. The nation has made significant progress in building a more democratic polity. The general election in 2014 was an important turning point. The newly elected president, Joko Widodo (widely known as Jokowi), is the first president with no ties to the Suharto regime, and therefore many people take it as a positive sign for change.

When we organized the first Symposium of Jurnal Antropologi Indonesia in 2000, we were optimistic that Reformasi would improve the lives of Indonesians everywhere. In particular, we believed that a greater political equality and an progress in multiculturalism would lead to greater social and economic equality. However Indonesia is experiencing rising income inequality, conflicts over access to resources and jobs, increasing religious intolerance, and continuing marginalization of groups and individuals. Some scholars predict that these problems will continue since Reformasi alone could not address the root causes of the inequalities.

In the 6th International Symposium of the Journal of Anthropology Indonesia, we invite Indonesian and foreign scholars to propose panels and papers to discuss pressing issues associated with inequality. The objective of the symposium is to explore the social, political-economic, and cultural dimensions of these inequalities, their underlying causes, and the challenges of addressing them. We seek for contributions that critically analyze various forms and processes that produce inequalities, including that of governmental and non-governmental initiatives and interventions that are meant to address these problems.

History

The 1st international symposium was held in Makassar, South Sulawesi, August 1-5, 2000, with *The Beginning of the 21st Century: Endorsing Regional Autonomy, Understanding Local Cultures, Strengthening National Integration* as the main theme. It was meant as Indonesian anthropology's response to the new chapter of the political system in Indonesia. The Universitas Hasanuddin, Makassar acted as the host for the event.

The 2nd international symposium came to response to the globalization impacts in Indonesia and what are the contributions of the new era of reformation. Collaborating with Universitas Andalas as the host, it held in Padang, West Sumatera, July 18-21, 2001, with the theme *Globalization and Local Culture: A Dialectic towards New Indonesia*.

A lot of inter-ethnic and inter-religious conflicts in Indonesia during the five years after reformasi had been the main concern and discussion of social scientists. The 3rd international symposium was held in collaboration with Universitas Udayana, Bali, chose the main theme that was *Rebuilding a New Indonesia* to come with anthropological answers to the premordial conflicts arose in the country. It took place in Bali on July 2002

The University of Indonesia hosted the 4th international symposium in Depok at July 12-15, 2005. The changing in the global issue to a more partnership in international relationship, has in fact pushed Indonesia to become more active in the global interface. With that notion, the main issue that proposed was: *Indonesia in the changing global context: building cooperation or partnership?*

Concerns on the environments issues arose when many parties, to include the local government with a powerful and broad authority, seemed to exploit natural resources to develop their regions in a way that threaten sustainability. *The Future of Indonesia: Sustainable Development and Local Initiatives in the Post-Capitalist Era* was the title of the 5th international symposium held in Banjarmasin, July 22-26, 2008. The Universitas Lambung Mangkurat, Banjarmasin, South Kalimantan, acted as the host for the conference.



The Committee

STEERING COMMITTEE

Coordinator : Suraya Afiff, PhD

Secretary: Ratna Fabrian

Members:

Prof. Yasmine Zaki Shahab, Ph.D

Prof. Achmad F. Saifuddin, Ph.D

Prof. Dr. Meutia F. Swasono

Irwan M. Hidayana, Ph.D

Dr. Tony Rudyansjah

Dr. Dian Sulistiawati

Dave Lumenta, Ph.D

Max Richter, Ph.D

Prof. Dr. Bambang S. Laksmono, MSc.

Ery Seda, Ph.D

Dr. Selly Riawanti

Fadjar I. Thufail, Ph.D

ORGANIZING COMMITTEE

Coordinator : Dr. Semiarto A. Purwanto

Vice Coordinator I : Raymond Michael Menot

Vice Coordinator II : Sri Paramita Budi Utami

Members:

Sri Murni (registration)

Jajang Gunawijaya (accommodation)

Imam Ardhianto (website)

Rhino Arifiansyah (exhibition)

Hafiz Awlia Ramadhan (secretariat)

Adline Febri Prihandiani (conference)

Dewi Zimarny (finance)

Dadang Sudiadi (facilities)

Adi Rahmat (facilities)

Ary Aditya (public relations)

Rizky (design)

Rani Maharnis (press)



CONFERENCE SCHEDULES

25-28 JULY 2016

PRE-SYMPOSIUM, 25 JULY 2016

Time	Activities	Place
08.00-09.30	REGISTRATION	F Building 1st Floor
09.30-10.00	OPENING Dr. Tony Rudyansjah (Chair, Department of Anthropology) Prof. James Fox (The Australian National University)	Auditorium Juwono Sudarsono F Building 2nd Floor
10.00-10.30	COFFEE BREAK	F.202
10.30-12.00	Pre-Symposium P1. P1.1. Satoshi Nakagawa P1.3. Lintje H. Pellu P1.2. Shu-Ling Yeh	Auditorium Juwono Sudarsono F Building 2nd Floor
12.00-13.00	LUNCH	F.202
13.00-14.30	Pre-Symposium P1. P1.5. Imam Ardhianto P1.4. I Gde Pitana & Nyoman Sri Natih	Auditorium Juwono Sudarsono F Building 2nd Floor
14.30-14.45	COFFEE BREAK	F.202
14.45-16.15	Pre-Symposium P2. P2.2. David Mitchell P2.4. Barbara Dix Grimes P2.5. Gregor Neonbasu	Auditorium Juwono Sudarsono F Building 2nd Floor
16.15-16.30	COFFEE BREAK	F.202
16.30-18.00	Pre-Symposium P2. P2.1. Eriko Aoki P2.3. Asrun Li Refelctions James Fox	Auditorium Juwono Sudarsono F Building 2nd Floor



SYMPOSIUM, DAY I, 26 JULY 2016

Time	Activities	Place
08.00-09.00	REGISTRATION	F Building 1st Floor
09.00-09.45	<p>OPENING</p> <p>Dr. Semiarto Aji Purwanto (OC, Editor-in-chief of Journal Antropologi Indonesia)</p> <p>Dr. Tony Rudyansjah (Chair, Department of Anthropology)</p> <p>Dr. Arie Setiabudi Soesilo (Dean, Faculty of Social and Political Sciences)</p> <p>Prof. Dr. Ir. Muhammad Anis (Rector, Universitas Indonesia)</p>	Auditorium Juwono Sudarsono F Building 2nd Floor
09.45-10.15	<p>HONORARY SPEECH</p> <p>Hilmar Farid Ph.D. (Director General of Cultural Affairs, Ministry of Education and Culture of the Republic of Indonesia)</p>	
10.15-10.45	COFFEE BREAK	F.202



Time	ROOM							
	H.301	H.304	H.305	H.401	H.402	H.403	H.501	H.502
PARALEL SESSIONS I								
13.15-14.45	<p>PANEL 2:</p> <p>2.1. Jacqueline Vel, Prio Sambodho & R. Yando Zakaria</p> <p>2.2. Ulfah Alifa & Muhammad Syukri</p> <p>2.3. Stepanus Makambombu</p>	<p>PANEL 3:</p> <p>3.4. Nouruz Zaman Oktaby & Pujo Semedi</p> <p>3.1. Krisna Satya & Max Richter</p> <p>3.3. Max Richter, Pujo Semedi, Ariel Liebman, Nouruz Oktaby & Krisna Satya</p>	<p>PANEL 9:</p> <p>9.9. Hilma Safitri</p> <p>9.6. Manshur Zikri</p>	<p>PANEL 11:</p> <p>11.1. Budi Hernawan & Ahmad Suedy</p> <p>11.2.1 Ngurah Suryawan</p> <p>11.3. Cypri Jehan Paju Dale</p>	<p>PANEL 6:</p> <p>6.4. Hestu Prahara</p> <p>6.7. Louis Plottel</p>	<p>PANEL 7:</p> <p>7.5. Fatimah Az Zahro</p> <p>7.10. Gabriella Devi Benedicta</p>	<p>PANEL 19:</p> <p>19.4. Novel Lyndon</p> <p>19.1. Mohamad Fauzi Sukimi & Muham-mad Ridhwan Sarifin</p>	<p>PANEL P3:</p> <p>P3.1. Andrew McWilliam</p> <p>P3.5. Andrey Damaledo</p> <p>P3.6. Bambang Hidayana</p>
14.45-15.15	COFFEE BREAK							



PARALEL SESSIONS 2								
	PANEL 2: 2.5. Anggun Susilo & Irfani Darma 2.8. Early M. Wulandari & Fitri Lailah Mokui 2.6. Prio Sambodho 2.1. Budi Setiyono		PANEL 9: 9.2. Sudiarso 9.5. Radjimo S. Wijono 9.1. Syarifah Ratnawati	PANEL 5: 5.4. Fatimah Hussein 5.3. Wahyudin Halim 5.1. Moh. Yasir Alimi	PANEL 6: 6.1. Abdul Mughis Mudhofir 6.2. Iqram Sulhin 6.3. Rahadhika Utama	PANEL 7: 7.1. Fitriani 7.2. Muhammad Adlin Sila 7.3. Alicia Paramita Rebuelta Cho	PANEL 19: 19.2. Jaluddin Abdul Malek 19.3. Mohd. Nor Shahizan Ali	PANEL P3: P3.4. Yunitta T. Winarto P3.3. Dedi Supriadi Adhuri P3.2. Greg Acciaioli
15.15-16.45								
18.30-21.00	WELCOMING DINNER							

08.00-09.00	REGISTRATION							
09.00-10.30	Plenary Session 2 1. Prof. Dr. Bambang Shergi Laksmono, MSc. (Universitas Indonesia) 2. Prof. Danilyn Rutherford (University of California, Santa Cruz) 3. Prof. Elizabeth Drexler (Michigan State University) Chair: Dr. Tony Rudyansjah							
10.30-11.00	COFFEE BREAK							
Time	ROOM							
	H.301	H.304	H.305	H.401	H.402	H.403		
	H.501	H.501	H.502					
	PARALEL SESSIONS 3							
	11.00-12.30	PANEL 1: 1.9. S.Ant. Karim 1.14. Mohammed Syukri 1.6. James J. Fox & Yunita T. Winarto	PANEL 11: 11.7. Irene Gayatri 11.8. Thung Ju Lan 11.10. Ignatia Dyahapsari & Irfan Nugraha	PANEL 9: 9.7. Lina Marina, Rahmi Indriyani & Hilma Saftiri 9.4. Riefky B. Prastowo 9.3. Subhi Azhari	PANEL 5: 5.7. Martin Slama 5.5. Eva Nisa	PANEL 6: 6.5. Mira Indiwara Pakan 6.6. Abdul Manaf Tubaka	PANEL 7: 7.4. A'malina Az Zahra & Sari Damar Ratri 7.9. Diana Teresa Pakasi & Abner Krey Koibur 7.6. Reni Kartikawati	PANEL 2: 2.7. Iqra Anugrah 2.6. Muhammad Damm 2.4. Shoei Nakamura
12.30-13.30	LUNCH							



Time		ROOM							
		H.301	H.304	H.305	H.401	H.402	H.403	H.501	H.502
PARALEL SESSIONS 4									
13.30-15.00		<p>PANEL 1:</p> <p>1.15. Moham-med Taquiuddin</p> <p>1.16. Yunita T. Winarto, Kees Stigter, Rhino Ariefiansyah & Adlinanur R. Prihandiani</p> <p>1.3. Rhino Ariefiansyah</p>	<p>PANEL 16:</p> <p>16.4. Nukila Evanty</p>	<p>PANEL 14:</p> <p>14.1. Max Walden</p> <p>14.2. Madeline Gleeson</p> <p>14.3. Wiryadiwi</p>	<p>PANEL 5:</p> <p>5.2. Ratna Fabrian</p> <p>5.8. Dayana Parvanova</p> <p>5.6. Muhammad Adlin Sila</p>	<p>PANEL 13:</p> <p>13.2. Timo Kaartinen</p> <p>13.9. Dylan Fagan</p> <p>13.6. Hatib Kadir</p>	<p>PANEL 7:</p> <p>7.7. Lamtiur H. Tampubolon</p> <p>7.8. Made Mastianta</p> <p>7.11. Achmad Dwisetyo N. ???</p>	<p>PANEL 15:</p> <p>15.1. Semi-arto Aji Purwanto</p> <p>15.2. Josias Simon</p> <p>15.3. Sofyan Ansori</p>	<p>PANEL P4:</p> <p>P4.2. Luthfi Makhasin</p> <p>P4.5. Muhammad M. Nafis</p> <p>P4.6. Stella Aleida Hutagalung</p>
15.00-15.30		COFFEE BREAK							
PARALEL SESSIONS 5									
15.30-17.00		<p>PANEL 1:</p> <p>1.8. Timo Kaartinen</p> <p>1.12. Mohamad Fathi Royyani</p> <p>1.13. Budiawati Supangkat</p>	<p>PANEL 11:</p> <p>11.9. Munsilampe</p> <p>11.4. Vissita Ita Yulianto</p> <p>11.6. Jumhari</p> <p>11.5. Arif Arif Mundayat</p>	<p>PANEL 14:</p> <p>14.4. Fairuziana H. Hamid & Holly Angeliq</p> <p>14.5. Antje Missbach</p> <p>14.6. Danau Tanu</p>	<p>PANEL 18:</p> <p>18.1. Sofyan Cholid et.al</p> <p>18.2. Sari Viciawati et.al.</p> <p>18.3. Sri Murni</p> <p>18.4. Djoe-melia Rasanti et.al.</p>	<p>PANEL 13:</p> <p>13.7. Hanro Yonathan Lekitoo</p> <p>13.1. Tony Rudyansjah</p> <p>13.6. Ikhtiar Hatta ???</p>	<p><i>Book Launching:</i></p> <p>Prof. Nurul Ilimi Idrus (Universitas Hasanuddin)</p>	<p>PANEL 15:</p> <p>15.4. Raymond Michael Menot</p> <p>15.5. Irfan Nugraha</p> <p>15.6. Harry H. Nazarudin</p>	<p>PANEL P4:</p> <p>P4.7. Endang Turmudi</p> <p>P4.8. Minako Sakai</p> <p>Discussant: James J. Fox</p>



ROOM								
Time	H.301	H.304	H.305	H.401	H.402	H.403	H.501	H.502
PARALEL SESSIONS 6								
08.30-10.00	<p>PANEL 1:</p> <p>1.7. Herman Hidayat</p> <p>1.4. Sofyan Ansori</p> <p>1.11. Adi Prasetijo</p>	<p>PANEL 10:</p> <p>10.3. Ubaidillah Nugraha</p> <p>10.2. Pan-geran P.P.A. Nasution</p> <p>10.1. Hizkia Respatiadi</p>	<p>PANEL 14:</p> <p>14.7. Selly Riawanti</p> <p>14.8. Thomas Brown</p> <p>14.9. Realisa D. Masardi</p>	<p>PANEL 18:</p> <p>18.5. Annisah et.al.</p> <p>18.6. Syadza Alifa et.al</p> <p>18.7. Johanna D. Imelda et.al.</p>	<p>PANEL 13:</p> <p>13.8. Gillian Bogart</p> <p>13.11. Joseph Klein</p> <p>13.5. Djekky Djoht Morin</p>	<p>PANEL 16:</p> <p>16.1. Nagatsu Kazufumi</p> <p>16.2. IWayan Suyadnya</p> <p>16.3. Riwanto Tirtosudarmo</p>	<p>PANEL 17:</p> <p>17.3. Pinky Saptandari</p> <p>17.4. Amirudin Ketaren</p> <p>17.5. Angie Bexley</p>	<p>PANEL 12:</p> <p>12.1. Ah-sani Amalia Anwar</p> <p>12.2. Anwar</p> <p>12.3. Nas-tasja Roels</p>
10.00-10.30	COFFEE BREAK							
PARALEL SESSIONS 7								
10.30-12.00	<p>PANEL 1:</p> <p>1.10. Omar Pidani</p> <p>1.5. Rahmad Efendi</p>	<p>PANEL 8:</p> <p>8.1. Yanwar Pribadi</p> <p>8.2. Al Khanif</p> <p>8.3. A'an Suryana</p>	<p>PANEL 4:</p> <p>4.6. Muzayin Nazaruddin</p> <p>4.5. Ahmad Arif</p>	<p>PANEL 18:</p> <p>18.8. Meutia F. Swasono</p> <p>18.9. Jajang Gunawijaya</p> <p>18.10. Ratna Fabrian</p>	<p>PANEL 13:</p> <p>13.10. Clare Cameron</p> <p>13.3. Nurlin</p> <p>13.4. M. Suret</p>	<p>PANEL 16:</p> <p>16.5. Fajar I Thufail</p> <p>16.6. Arianto Sangaji</p> <p>16.7. Dedi Supriadi Adhuri</p>	<p>PANEL 17:</p> <p>17.8. Zusmelia & Firdaus</p> <p>17.7. Nur Anggraeni</p>	<p>PANEL 12:</p> <p>12.7. Lia Amelia</p> <p>12.8. Hairul Anwar</p> <p>12.9. Sutriyani Fauzan</p>



Time	ROOM							
	H.301	H.304	H.305	H.401	H.402	H.403	H.501	H.502
	PARALEL SESSIONS 8							
13.00-14.30	<p>PANEL 1: 1.2. Dedi Supriadi Adhuri, Laksmi Rachmawati & Ary Wahyono 1.1. Greg Acioli, Natasha Stacey, Dirk J. Steenberg & Julian Clifton</p>	<p>PANEL 8: 8.4. Stefani H.S. Nugroho 8.5. Chong Wu Ling 8.6. Tito Panggabean & Lamtiur H. Tampubolon</p>	<p>PANEL 4: 4.4. Fathimatuz Zahra 4.1. Yasin Yusup</p>	<p>PANEL 18: 18.11. Meutia F. Swasono & A. Sumantri 18.12. Galih B.</p>		<p>PANEL 16: 16.8. Nimas Tunas, Isra, Wa Ode Kolombia, Ady Setyawan & Wa Ode Sifatu 16.9. Narihisa Nakashima 16.10. Herry Yogaswara</p>	<p>PANEL 17: 17.9. Nursyirwan Effendi 17.1. Maribeth Erb & Lasarus Jehamat 17.2. Wilhelmus J. Anggai & Sarlinda A. Kisek</p>	<p>PANEL 12: 12.4. Firnayani 12.5. Anis Yulia 12.6. Nurul Ilmi Idrus & A. Batara Al-Isra</p>
14.30-15.00	COFFEE BREAK							
15.30-17.00	CLOSING SESSION							

Time	ROOM								Auditorium Juwono Sudarsono
	H.301	H.304	H.305	H.401	H.402	H.403	H.501	H.502	
July 25th 10.30-12.00									P1.1 P1.3 P1.5 P1.4
13.00-14.30									P2.2 P2.4 P2.5 P2.3
14.45-16.15									P3.1 P3.5 P3.6
16.30-18.00									P3.4 P3.3 P3.2
July 26th 13.15-14.45	2.1. 2.2. 2.3.	3.4 3.1 3.3	9.9 9.6	11.1 11.2 11.3	6.4 6.7	7.5 7.10	19.4 19.1	P4.1 P4.3 P4.5 P4.8	
15.15-16.45	2.5 2.8 2.1		9.2 9.5 9.1	5.4 5.3 5.1	6.1 6.2 6.3	7.1 7.2 7.3	19.2 19.3	P4.2 P4.6 P4.7 P4.9	
July 27th 11.00-12.30	1.9 1.14 1.6	11.7 11.8 11.10	9.7 9.4 9.3	5.7 5.5	6.5 6.6	7.4 7.9 7.6	2.7 2.6 2.4		
13.30-15.00	1.15 1.16 1.3	16.4	14.1 14.2 14.3	5.2 5.8 5.6	13.2 13.9 13.6	7.7 7.8 7.11	15.1 15.2 15.3		
15.30-17.00	1.8 1.12 1.13	11.9 11.4 11.6	14.4 14.5 14.6	18.1 18.2 18.3 18.4	13.7 13.1		15.4 15.5 15.6		
July 28th 08.30-10.00	1.7 1.4 1.11	10.3 10.2 10.1	14.7 14.8 14.9	18.5 18.6 18.7	13.8 13.11 13.5	16.1 16.2 16.3	17.3 17.4 17.5	12.1 12.2 12.3	
10.30-12.00	1.10 1.5	8.1 8.2 8.3	4.6 4.5	18.8 18.9 18.10	13.10 13.3 13.4	16.5 16.6 16.7	17.8 17.7	12.7 12.8 12.9	
13.00-14.30	1.2 1.1	8.4 8.5 8.6	4.4 4.1	18.11 18.12		16.8 16.9 16.10	17.9 17.1 17.2	12.4 12.5 12.6	



7.2. WOMEN AGENCY IN BIMA, INDONESIA: DOMINANT ROLES OF FEMALE SANDO (HEALER) IN ISLAMIC LIFE-CYCLE RITUAL

Muhammad Adlin Sila
(Indonesian Ministry of Religious Affairs)
silaadlin2000@gmail.com

Abstract

The dominant narrative of women in the Muslim world is that they are conditioned to accept second-class status. Due to the fears of unchastity from interaction between sexes outside their home, Muslim women are encouraged to stay at home for most of the time. Ahmed (1992) and Hessini (1994), for example, said that Islam does recognize gender disparity, in part, by assigning separate gender rights and obligations. A woman's space is in the private sphere of the home, and a man's is in the public sphere. This paper will suggest an ethnographic account to a diverse outlook of women roles and address some of the needs and conditions for the study of women role in an Islamic context.

This paper explores how women in an Islamic community of Bima in Indonesia perceive themselves as independent individuals who play a pivotal role in life-cycle rituals. *Sando*, a local term for healer, can be also attached to women. The female *Sando* are important figures in the ritual prayer of life-cycles from the stage of unborn to birth for the local Muslims. They lead the ritual salvation of the mother's unborn baby and to pray for the mother's health at the time of birth delivery. The detailed description of women's roles in life-cycle rituals, represents another picture of Islam in the public sphere which was previously related only to men. The focus is on the productive agency of Muslim women within the embodied meanings of being Muslim in everyday life. The aim of this paper is to question the adequacy of the prevailing approaches and to suggest a more relevant framework of inquiry for understanding women in Muslim societies.

7.3. BIOMEDICAL CHILDBIRTH IN FLORES ISLAND, INDONESIA

Alicia Paramita Rebueta Cho
(Universitat Autònoma de Barcelona)
AliciaParamita.Rebueta@uab.cat

Abstract

Being birth process a universal part of human female physiology and biology, anthropologists understand birth not just as a simply biological act, but on the contrary, as Brigitte Jordan said: "Birth is everywhere socially marked and shaped" (1993 [1978]: 1).

In rural Indonesian villages, facts such as limited resources and high Maternal and Neonatal Mortality Rates (MMR and NMR) generate perseverance and alterations between traditional and biomedical way of giving birth. Consequently, the availability of biomedical options has conducted local people to modify their traditions (Hildebrand 2009). Taking clinical settings and local life as main scenarios in Sikka District, the present paper explores the way in which Sikka women in Flores Island give birth in maternity wards where biomedical obstetrical system is performed, and thus give voice to their perception about this way of giving birth within their culture as well as to elucidate changes in pregnancy and childbirth practices.

Keywords: Flores, Indonesia, Reproduction, Pregnancy, Childbirth

Background

Improving health and reducing MMR and NMR are some of the eight Millennium Development Goals adopted by the international health community in 2000 (UN 2015). WHO, UNICEF, UNFPA, World Bank Group and The

United Nations Population Division reported in Trends in Maternal Mortality: 1990 to 2015 that global MMR and NMR have decreased 40% since 1990 (WHO et al. 2015). According to this report, global MMR has decreased from 532,000 deaths in 1990 to 303,000 in 2015. This means that global MMR is currently around 216 maternal deaths

for every 100,000 live births.

As Bhutta pointed out, Southeast Asia has achieved great improvement in maternal health. Between 1990 and 2010, the region as a whole reduced its MMR from 410 deaths per 100,000 live births to 150, a 63% decrease (Bhutta 2012). In 2015, the area presented 110 maternal deaths for every 100,000 live births (WHO et al. 2015). However, this rate is marked by large disparities across the region and within countries (Bhutta 2012). Although having improved during the last decade, in 2015 Indonesian MMR remains among the highest in Southeast Asia with 126 deaths per 100,000 live births (WHO et al. 2015).

Given global attention on reproductive health issues, the government of Indonesia has developed extensive reproductive health programs. In order to improve maternal and child health, the government launched a program called Kesehatan Ibu dan Anak (Maternal and Child Health). By that time, it was believed that mothers and pregnant women kept on choosing the services of dukun bayi (Indonesian traditional birth attendants) during childbirth because of transport difficulties to clinical settings: puskesmas (community health centers, one or two for each sub-district) and hospitals (just a few for a whole district). Thus, in order to replace the existing dukun bayi and decentralize the services of these two facilities, in 1989 the government began to train bidan di desa (midwives biomedically trained in the village) who would live and work in a specific village (Hildebrand 2009). Consequently, this bidan would be in closer and faster contact with local pregnant women. This new development in the Indonesian health program was supported by numerous health care organizations (PATH; US-AID; WHO).

In the last decades it is shown that the percentage of childbirths attended by bidan have significantly increased. In 2004, Shefner-Rogers and Sood reported that only a 34% of childbirths in rural areas were attended by bidan. UNICEF estimates that between 2008 and 2012 this percentage increased to 83%.³³

The case of Nusa Tenggara Timur

These estimations vary among different Indonesian provinces. Nusa Tenggara Timur (NTT), one of the poorest provinces in the country, is known for having one of the highest MMR and NMR in Indonesia. It was found that the risk of dying for women delivering at home was almost three times higher than delivering in facilities. Consequently, home deliveries contribute between the 47-49% of all maternal deaths (AIPMNH 2015). In order to reduce these rates, provincial programs such as Revolusi KIA NTT (Revolusi Kesehatan Ibu dan Anak NTT or Revolution on Maternal and Child Health NTT) and

³³ See http://www.unicef.org/infobycountry/indonesia_statistics.html#0

AIPMNH (Australia Indonesia Partnership for Maternal and Neonatal Health) have worked intensively in this area.

Revolusi KIA NTT, launched in 2009, is the provincial implementation of the national program MPS (Menuju Persalinan Selamat) adopted from the global program Making Pregnancy Safer. This program determined that dukun were no allowed to assist childbirths, and all deliveries had to take place at puskesmas or hospitals. Although limiting dukun's traditional role, they were asked to collaborate with health care staff and within Desa Siaga (communities support safety of pregnant women and their children with the focus on all births in health facilities) in order favor MNH. At puskesmas and hospitals a 24/7 hours team of health professionals would assist every pregnant woman. For this purpose, transport services for pregnant women and their families would be facilitated if needed (Revolusi KIA NTT 2009).

Aligned with these initiatives, AIPMNH was designed to build on previous investment by AusAID in Maternal and Neonatal Health (MNH) in Eastern Indonesia. This program supported 14 districts out of 21, encompassing approximately a 78% of the NTT population. One of these districts was Sikka District in Flores. The rationale of the program was to show that supporting local governments by using integrated and intersectional approach a significant reduction in maternal deaths would be possible in poor districts. Among others, the development of MNH adaptation of Desa Siaga, the construction of Rumah Tinggu (small houses established by Community Boards at selected puskesmas where pregnant women and their families could stay days before giving birth) and the provision of 24/7 Emergency Obstetric and Neonatal Care (PONEK) by Districts Hospitals (AIPMNH 2015).

According to the AIPMNH final report in 2015, the MMR in 2009 with 273 maternal deaths per 100,000 live births, was reduced in 2014 to 151 maternal deaths per 100,000 live births, a 40% decrease between 2009-2014. Nevertheless, neonatal deaths have not decreased this much, a 7% between 2009 and 2014. Currently, the obstacle for providing more Comprehensive Emergency Obstetric and Neonatal Clinical (CEONC) services, is the lack of specialized physicians in NTT (in 2010, there were only 4 obstetricians in NTT) (AIPMNH 2015).

State of the problem

The present paper explores how Sikka women used to give birth before and how they do it now in facilities where biomedical obstetrical system is performed. According to Agus et al. (2012), many women especially in rural areas still prefer to be assisted by traditional birth attendants (TBAs) since they believe TBAs' services are part of their culture. Nevertheless, the increased number

of childbirths performed by bidan in Indonesia during the last decade, and concretely in NTT, show that this situation has possibly changed. Also, this study aims to give voice to women's perceptions and preferences about this way of giving birth within their culture as well as to elucidate changes in pregnancy and childbirth practices.

Methods

Setting and sample

Characteristics of the setting, sample and recruitment

Based on a broader study framed in an on-going PhD dissertation project, the study here presented is based on the data collected during two different periods of time. One took place during February-April 2015 at the T.C. Hillers general hospital in the city of Maumere. Here I did participant observation in maternity wards, 12 interviews to Sikka women who had recently given birth or were pregnant, and 10 interviews to husbands who were waiting for their wives to go home after birth. Women with some complication in pregnancy were brought here to give birth since the only gynecologist in the district was settled there. Consequently, the residence of these women and men varied within Sikka District. This was useful to find similarities and disparities among different places in Sikka.

In order to be in a closer contact with locals, the second period took place during June 2016 in Bola Sub-district. Here I did participant observation in maternity wards as well as accompanying the health care staff of the puskesmas of Bola village to every event they had to perform in different villages of the sub-district. During these events I was able to have informal conversations with women, men and bidan di desa. 15 semistructured interviews were conducted to women between 20-40 years old. These women were pregnant by that moment or had already experienced childbirth. I also interviewed a dukun from Bola village. This sub-district has a population of 11,805 (census 2015) and high levels of poverty. Most of Sikka people are patrilineal and patrilocal (Lewis 2010) which means that women are not necessarily born and raised in the place they are living. Being a village on the coast, most of its inhabitants live from selling fish and also among others, moke (local alcoholic drink), coconut, cacao, papaya and vanilla.

All women interviewed were from Sikka. 10 of them lived in Bola village, 5 of them in other villages from Bola Sub-district, and the rest in other villages from other Sikka sub-districts. All of them were Catholics and had an average of three or four children.

All interviews were conducted in Indonesian language and most of them took place at the informants' homes. Interviews were recorded and supplemented with

handwritten notes. These were transcribed and coded manually into different topics and sub-topics leading to different categories.

Ethical consideration

This study follows the PhD and Ethic Code of the Universitat Autònoma de Barcelona. Based on this code, the Head of Sikka District followed by the Head of the District Health Office approved the study. After this, the objective and significance of this research were also explained to the Head of T.C. Hillers hospital, the Administration Head of Bola Sub-district, the Head of Bola puskesmas, the health care staff of both centers and every informant interviewed.

Findings

Changes in pregnancy practices

Where and who to go to if pregnant? The condition of living far or close from facilities

Before bidan di desa were introduced, when a woman used to miss her period for the first two months she would have gone to the dukun bayi of the village. Nowadays -especially those women who live far away from the puskesmas or polindes-, the woman would still go to the dukun first and then the dukun would bring her to the polindes of the village. There, she would let the bidan di desa test whether she is pregnant or not. If so, most of the following check-ups would take place there. The dukun would be available for the pregnant women in case of needing belly massages, traditional remedies and/or support during childbirth.

"After six years of trying to get pregnant, when I missed my period for two months I told my husband about it. We came to see the dukun close to our house, the same who was giving me traditional remedies to get pregnant. She said I was pregnant. Then she accompanied me to see the bidan. The bidan tested whether I was pregnant or not, and I was. We were very happy."

(Pregnant woman, 36 years old. Hokor village)

The fact of living far or close to facilities appears to condition women's perceptions about the figure of dukun bayi. Women who live far from facilities tend to require dukun's support during pregnancy and childbirth. However, women who lived very close to the puskesmas recognized not have called a dukun during their pregnancy.

"I trust bidan better, I do not believe dukun have special skills. Why would we need their services while we have bidan so close to us? Also, if I

wanted dukun's services, I would feel indebted to give her something in return, however the government already pays the bidan."

(Pregnant woman, 34 years old. Bola village)

Although women in Bola village kept saying that they did not want the services of dukun, informal conversations with different people point out that couples and pregnant women often ask for their traditional remedies, especially those who think could not have children, want to strength their womb during pregnancy or want a quicker recover after childbirth. This is what the dukun of Bola village said while her phone did not stop receiving calls from people asking for traditional remedies:

"The herbs that I use to make traditional remedies are very easy to get. However not every one comes from a dukun family. That is why people come to me. When I get the herbs I need, before taking them, I pray and say special words."

(Dukun, 42 years old. Bola village)

These dukun descend from other dukun. Their traditional knowledge about pregnancy and childbirth has been transmitted generation after generation from mothers to daughters. Many believe that they have a very wide knowledge in terms of preparing traditional remedies. Some would say they are magical. After Indonesia gained its independence, the governments of Sukarno and Suharto trained dukun bayi in basic medical skills, were provided with basic equipment to assist childbirth and promoted their collaboration in bringing women to check-up their pregnancies and give birth at facilities. These were called dukun terlatih (Hildebrand 2009).

Traditional antenatal care to protect the life of pregnant woman and the baby

Although pregnancy is taken as a natural state during the life of a woman, it is also considered as a state of caution. While some traditional cautions are strictly followed, others are fading away.

Food myths

Other cultures have also developed food prohibitions for pregnant women. For instance, Chinese women in Hong Kong stated that beef could affect fetal health (Lee et al. 2009). In this study, women admitted that before prohibitions of food were very strict during pregnancy and childbirth. However, as in some rural villages in Laos (Alvesson, H. L. et al. 2013), they pointed out that nowadays myths around food, although still present, are vanishing because of the information the health personnel provide: every month women and children under 5 years

old check-up with a health care provider at an Integrated Health Service Post (Posyandu). Here the bidan di desa, the nurse and a kader (health volunteers) check their status health and provide them with information about health care during pregnancy. Also, every couple of months the puskesmas staff goes to every village to provide general health information and raise awareness among local people favoring interaction between locals and health personnel (Pusling).

"Before octopus was totally forbidden to eat during pregnancy. Many women still believe so. It is believed it could cause difficulties during childbirth. Also we were not allowed to eat turtles. People would be afraid of delivering a baby with fingers glued like turtle hands."

(Mother, 36 years old. Bola village)

Amulets and cautions to avoid damage on the mother and the baby

According to the health center staff and every woman interviewed, in Bola sub-district -as well as in the rest of Sikka- every woman, regardless of where they live, would take cautions to avoid evil spirits. It is believed that pregnant women and especially babies are attractive figures for evil spirits since their wombs carry sinless life. By hurting the mother and/or the baby these spirits would empower themselves. It is believed that pregnant women show a special odor that would easily be recognized: during the day a pregnant woman would never walk alone in the street or go out of her house after six pm. It is believed that six pm is the favorite hour for evil spirits to go out. Even at home, also during this time the woman is not allowed to sleep unless a member of the family guarded her. Spirits would find the sleeping pregnant women more vulnerable. To repel evil spirits, women carry specifics objects with them. The most common ones are: a damar (a plant put on their hair), a rosary and other objects made of iron such as paku (a clove placed in their bun) and a safety pin with kaliraga (a plant) put on her top clothes.

"Here there are many evil spirits here: people alive or dead who want to harm others. This is what makes them happy so we have to be very careful while we are pregnant. I know that around here there are at least two of them, my grandmother told me."

(Pregnant woman, 39 años. Bola village)

Also habits such as pregnant women standing under a doorframe are forbidden since it would be an obstacle for people who want to cross the door. This could bring "obstacles" during childbirth. Also symbols that involve the umbilical cord: women are not allowed to cut their

hair off during pregnancy or tie things such as bags. In case of opening an already tied bag, they should untie the bag carefully instead of cutting the knot so the umbilical cord would not be damaged. Also she should not wear necklaces -except rosaries- so the umbilical cord would not be around the baby's neck. Some of these cautions are also the responsibility of husbands. For example, they should not cut thin logs to make fire with an ax; instead they should use their own hands. Although every woman generally follows these habits, the youngest ones recognized not being able to explain the reason of these cautions.

"I follow the advises that my mother gave me while pregnant, for example I do not cut my hair or wear necklaces. However I do not know why we have to do these things. The Adat says so. I think it is better if you ask people of my mom's age."

(Pregnant woman, 20 years old. Bola village)

Changes in childbirth practices

Women expressed they would prefer to give birth at facilities, especially at puskesmas. This decision was very much conditioned by the fear of having any possible complication and/or dying during childbirth. Women admitted they trusted bidan better to assist their childbirth since they were afraid that dukun did not know what to do in case of complications. However, this is not always possible. Although in Bola Sub-district most deliveries are performed at puskesmas, still some women who live far away from facilities are not able to reach puskesmas on time. In this case, the figure of dukun bayi is again very important to give the woman confidence on receiving some assistance, as well as for some people who walk from their houses to the puskesmas and give birth in the middle of the way:

"Do you see that corner of the road? My son was born right here 12 years ago. My wife, the dukun and I went walking on foot from dusun Wuu in Wolokoli to puskesmas. On the way, my wife told me she could not walk any longer; she felt she was going to give birth right there. So, she gave birth in that corner helped by the dukun. Once my son was born, the dukun cut the umbilical cord with a piece of those bamboos. We use to come here every year when it is my son's birthday."

(Father, 43 years old. Wolokoli)

"We were very happy being asked by bidan to collaborate with them. If women would come to me ready to deliver the baby, I would accompany them and their families to give birth at puskesmas.

However sometimes when it is too late, I have no choice but to help them delivering the baby at their homes or at mine."

(Dukun, 42 years old. Bola village)

Practices around traditional childbirth

According to the data collected during the second period of fieldwork, before childbirth started to be assisted in facilities, in most places of Sikka District it usually took place in the pregnant woman's home in the couple's room. Here the woman would be helped by a dukun bayi of her village and would usually be supported by her mother (mama kandung) and/or other close female relatives. Her husband and other men of the family would stay outside of the door. Some women sustained this was for them to guard the room from evil spirits. Others said that this was because they were afraid of seeing blood. Inside the room, in a squatting position, a rope tied to the ceiling would help the woman to push down. When usually tired, the woman's hair would be untied as a contributing symbol for the umbilical cord would not be around the baby's neck. Once her waters broke the dukun would tell her to start pushing. While pushing, the dukun would give massages on her belly and back while her mother would give her some water to drink. Once the baby came out, the dukun would cut the umbilical cord with a sharp piece of bamboo, or if already provided with medical tools, with an umbilical cord scissors. If childbirth were successful, in most cases the family would give her money or traditional sarongs in return. Once the baby was delivered, usually the husband would bury the placenta (puher oha) in front of their house. Meanwhile a member of the family would cook rice porridge with coconut milk, young chicken and/or chicken egg for the woman in order to favor the good quality and quantity of the mother's milk. This porridge could not be shared with other people; otherwise it is believed that the baby might steal things from others in the future. The person who cooked the porridge would be an estimated family member since they believe that this person's faculties would be transferred to the baby. Later, the woman would clean regularly herself with hot water cooked with special leafs. After childbirth, the baby would not be taken out of the house for safety reasons (this period of time varies among some people). Once this period was over, there would be a celebration for getting the baby out of the house for the first time (lodong me).

Practices around biomedical childbirth

Nowadays when the pregnant woman starts feeling the first contractions, if possible, the woman, some family members, the bidan di desa, and sometimes the dukun

would go to puskesmas to give birth (the companions may vary according to each situation). There a team of bidan, most of them from Bola Sub-district, will check-up the woman and the baby. If everything is correct the childbirth will take place at the puskesmas, if not the woman and her family will be taken to T.C. Hillers hospital. Then the bidan will determine whether she is ready to deliver or not. If not, she and her companions could wait, sleep and cook in the rumah tinggal. Here the procedures of childbirth are based on APN (Asuhan Persalinan Normal or normal delivery care), and within this process the principles of Asuhan Sayang Ibu (Safe Motherhood principles). When contractions start bidan would wait for the pregnant woman to dilate from 1 until 10 cm (kala I). During this time the bidan team would try to calm the woman and her family down. They know very often each other or know some people in common. Usually they speak in Sikka language. The woman's sarong would be removed letting her wearing just her top clothes with the safety pin with kaliraga leaf on them. Asking for her permission, the Bidan would touch the vaginal area to check the dilatation's state. Having reached 10 cm, the bidan would show the woman how to breathe and push for her to imitate it. The woman would begin pushing. While pushing, usually the ones chosen by the woman to support her inside the room are her husband and her mother. They would caress and blow her in the face and give her some water. Also, her husband would massage her nipples to stimulate contractions. The bidan team would be supporting her with encouraging sentences like "well done! You are doing great! A little bit more, the baby is almost out!" and when the baby would come out (kala II) this will be put on the woman. Then, the bidan will put the woman an oxytocin injection for the placenta to come out more easily. Thus, the placenta will be carefully taken out (kala III) and checked if there is any sign of internal tear. Then the bidan will put it in a previously prepared plastic bag to give it to the family in order to bury it. Then local anesthesia will be put on the vaginal area to sew stitches if needed. Afterwards the bidan will cover the woman with her sarong. During the first hour after birth, the baby will remain on the mother to favor breastfeeding (IMD). During this hour, as traditionally, a member of the family will cook the porridge to the woman. Later the baby will be weighed and immunized. The woman and the baby will have to stay in the postpartum room for at least 24 hours observation. If by that time everything is correct, the ambulance will take the mother, the baby and the family home. Once arrived, using a big leaf (from a huler plant), a family member will spray cold water from a plate in order to bless the mother and baby before entering the house (huler wair). Later on, the woman will also clean regularly herself with hot water cooked with special leaves. Although

less common than before, some families still maintain the process of lodong me. However if during these days, if the mother and baby are required to attend any health care check-up such as posyandu, they will go there and right after they will return quickly to their home.

Limitations

Since this research is framed in an on-going PhD dissertation project, the number of interviews needs to be increased in order to transfer these results to a wider sample of population. The researcher communicates in Indonesian language, when in many situations locals would speak in Sikka language. Also a wider knowledge of the existing literature review on the subject is needed to have a more comparable perspective. Future research will be focused on getting a deeper knowledge about beliefs, practices and perceptions around the process of pregnancy and childbirth.

Conclusion and discussion

According to Sikka's KIA report in 2013, most maternal deaths are because of 1st) hemorrhages, 2nd) eclampsia and 3rd) Infections. As shows the documentary *Inerie, mama cantik about maternal death in Flores*, factors that contributed to these causes are: delays in deciding to contact medical assistance and delays in arriving to medical settings (Amaria 2014). As it was announced during the recent 65th IBI anniversary (Ikatan Bidan di Indonesia), from January-June 2016, 2329 women gave birth in Sikka District. Out of these: 9 women died, 29 babies from 0-28 days died, 11 babies from 29 days to 1 year old died, and 38 babies were born dead. Provided by bidan at puskesmas, in Bola sub-district there have not been maternal deaths in the last years. However from January-June there have been four neonatal deaths in 2016. Although MMR has been reduced, the fear of mothers and babies' death is very present. Pregnancy is taken as a natural state during women's life and also a state of caution. Most women show fear about the idea of giving birth at home expressing their preference of giving birth with a team of bidan that would know what to do in case of complications. Nevertheless, even though women have this predilection, especially for those women who live far away from facilities, the figure of dukun is very present during pregnancy and childbirth in case of not reaching facilities on time.

Taking a historical perspective, we found changes in relation to pregnancy and childbirth practices. The generation of mothers today from 20-40 years old would not follow all practices their mothers did. The availability of biomedical knowledge has caused some traditions to fade away while others remain and others appear. Although moving towards global recommendations, women express

their comfort giving birth in facilities where biomedical process of giving birth and tradition can work together.

Acknowledgments

I am very grateful to all those people who have helped me along the way of this research so far. I am also so much grateful to the Health Office of Sikka District for allowing me to conduct this study. I want to thank T.C.

Hillers hospital and puskesmas of Bola Sub-district's health staff. I want to give a special mention to every woman and man that kindly and patiently answered my questions. I eventually would like to thank The Spanish Minister of Education, Culture and Sport for financing this study framed in an on-going PhD dissertation project.

References

Agus, Y. et al.

- 2012 Rural Indonesia Women's Traditional Beliefs about Antenatal Care, *BMC Research Notes*, vol. 5, no. 1, October, pp. 1-8.

AIPMNH.

- 2015 Activity Completion Report, January 2009-June 2015, Jakarta, Indonesia: AIPMNH.

Alvesson, H. L. et al.

- 2013 Changes in Pregnancy and Childbirth Practices in Remote Areas in Lao PDR within Two Generations of Women: Implications for Maternity Services, *Reproductive Health Matters*, vol. 21, no. 42, November, pp. 203-211.

Amaria, L.

- 2014 *Inerie, mama cantik* [Documentary], Jakarta: Lola Amaria Productions.

Butta, S. Z.

- 2012 Maternal Mortality Trends and Determinants in Southeast Asia, *International Journal of Gynecology and Obstetrics*, vol. 119, no. 3, November, pp. 171.

Dinas Kesehatan NTT.

- 2009 *Pedoman Revolusi KIA di Provinsi NTT*, Kupang: Government of NTT.

Hildebrand, V.

- 2012 Scissors as Symbols: Disputed Ownership of the Tools of Biomedical Obstetrics in Rural Indonesia, *Culture, Medicine, and Psychiatry*, vol. 36, no. 3, September, pp. 557-570.

Jordan, B.

- [1978] 1993 *Birth in Four Cultures, a Crosscultural Investigation of Childbirth in Yucatán, Holland, Sweden and the United States*, Illinois: Waveland Press.

Lee, D.T. et al.

- 2009 Antenatal taboos among Chinese women in Hongkong, *Midwifery*, vol. 25, no. 2, April, pp. 104-113.

Lewis, E. D.

- 2010 *The Stranger-Kings of Sikka*, Leiden: KITLV Press.

United Nations.

- 2015 *The Millennium Development Goals Report 2015*, New York: United Nations.

WHO et al.

- 2015 *Trends in Maternal Mortality: 1990 to 2015*, Ginebra: WHO Publications.

7.4. INSECURITY AND DOMINATION AMONG SEX WORKERS IN JAKARTA

A'malina Az Zahra

(Ekuator)

amalinaazzahra@yahoo.com

Sari Damar Ratri

(Universitas Indonesia)

sari.damar.ratri@gmail.com

Abstract

This article describes form of layered vulnerabilities that inhabits sex workers'daily life in Jakarta Indonesia. We seek to deepen understanding of how male domination is not necessarily relevant to exemplify sexual inequality when talking about sex work activities. Sexual inequality is a form of structural violence rooted in sexual objectification by the oppressor and the concomitant sexual subjectivity of the dominated (Teunis and Herdt 2007: 3). In sex work activities, power relation is represented by transactional relationship from those who need the service and those who provide the service through money. In this sense, sex workers are the dominated sexual subjectivity in which they are vulnerable to violence due to the lack of empowerment in economic condition. We would like to elaborate form of vulnerabilities of male, female and transgender communities influenced by shame, stigma and discrimination of sex work. This study relies upon the life history of sex workers in Jakarta gained from in-depth interviews. In efforts to examine form of vulnerabilities, we focus on safety issues related to their economic condition.

Keywords: power relation, sexual inequality, security, vulnerability, sex workers

7.5. INTEGRITAS TUBUH DAN PRAKTIK SUNAT PEREMPUAN DI INDONESIA

Fatimah Az Zahro
(Universitas Indonesia)
f.azzahro@live.com

Abstract

Gagasan mengenai *Bodily Integrity* di mana setiap orang memiliki hak atas tubuhnya masing-masing menjadi dasar bagi gerakan global untuk menghapuskan praktik sunat perempuan. Berbeda dengan sunat yang dilaksanakan pada laki-laki, sunat perempuan tidak memiliki manfaat dari aspek kesehatan. Praktik sunat perempuan seringkali malah membawa dampak negatif bagi kesehatan reproduksi dan kesehatan seksual. Gagasan *Bodily Integrity* memandang bahwa praktik sunat perempuan yang dilaksanakan tanpa adanya persetujuan dari orang yang bersangkutan, berarti melanggar hak asasi orang tersebut atas tubuhnya.

Penelitian yang dilakukan oleh Pusat Kajian Gender dan Seksualitas pada tahun 2015 mengenai Praktik Sunat Perempuan di Indonesia menunjukkan bahwa gagasan *Bodily Integrity* tidak bisa begitu saja diterapkan dalam masyarakat Indonesia. Pada masyarakat Indonesia, penguasaan atas tubuh seseorang tidak serta merta hanya dimiliki oleh orang yang bersangkutan. Hal ini terutama berlaku bagi anak-anak. Anak merupakan bagian dari keluarga, di mana keluarga memiliki wewenang dan tanggung jawab penuh atas apa yang terjadi atas anak tersebut. Di sisi lain, keluarga merupakan unit yang menjadi bagian dari masyarakat yang memiliki nilai dan norma tertentu. Keluarga sebagai bagian dari masyarakat dituntut untuk mengikuti nilai dan norma yang telah disepakati, salah satunya adalah melaksanakan sunat pada anak perempuannya.

Pertentangan antara gagasan *Bodily Integrity* yang diusung oleh paradigma hak asasi manusia dengan kenyataan praktik sunat perempuan di lapangan kemudian semakin diperkeruh oleh kebijakan pemerintah mengenai sunat perempuan yang terus berubah-ubah.

Tulisan ini merupakan analisa terhadap penelitian kualitatif dan kuantitatif yang telah dilaksanakan oleh Pusat Kajian Gender dan Seksualitas mengenai Praktik Sunat Perempuan di 7 Wilayah Indonesia.

Keywords: FGC (Female Genital Cutting), bodily integrity, society, norms & values, policy ambiguity

Sunat perempuan merupakan praktik yang dilaksanakan secara luas di Indonesia meskipun mendapatkan tentangan dari berbagai pihak. Pada Laporan Riskesdas 2013 disebutkan bahwa 51,2% anak perempuan umur 0-11 tahun di Indonesia pernah disunat.³⁴ Lebih lanjut disebutkan bahwa dari keseluruhan anak perempuan yang disunat pada umur 0-11 tahun, 55,8% berada di wilayah perkotaan dan 46,9% di wilayah perdesaan.³⁵ Hal ini menunjukkan bahwa praktik sunat perempuan dilaksanakan secara merata tidak hanya di wilayah perdesaan saja melainkan juga dilaksanakan oleh masyarakat di wilayah perkotaan.

Pada Januari-April 2015, penelitian mengenai sunat perempuan dilakukan pada dua wilayah dengan karakteristik yang berbeda di Indonesia yakni Kabupaten Polewali Mandar di Sulawesi Barat dan Kota Medan di Sumatera Utara. Penelitian dilakukan dengan melakukan survey kepada 100 orang Ibu yang menyunatkan anak perempuannya dan 100 Ibu yang tidak/belum menyunatkan anak perempuannya. Penelitian juga dilakukan dengan

melakukan FGD kepada kelompok Ibu yang menyunatkan anak perempuannya, kelompok remaja perempuan yang pernah disunat, dan kelompok penyedia layanan kesehatan. Wawancara mendalam dilakukan kepada penyedia layanan sunat tradisional (dukun sunat dan Sando), tokoh agama dan tokoh masyarakat, perwakilan Dinas Kesehatan Kota/Kabupaten, dan penyedia layanan sunat.

Sulawesi Barat dan Sumatera Utara merupakan dua provinsi dengan tingkat sunat perempuan yang tinggi. Sulawesi Barat berada pada 10 besar provinsi dengan persentase sunat perempuan paling tinggi, yaitu 72,1% anak perempuan usia 0-11 tahun pernah disunat. Sedangkan di Sumatera Utara 57,3% anak perempuan usia 0-11 tahun pernah disunat. Kabupaten Polewali Mandar di Sulawesi Barat memiliki karakteristik perdesaan, dengan tingkat sunat perempuan 100%. Dengan kata lain, sunat sudah pasti dilakukan kepada anak perempuan di Polewali Mandar. Di sisi lain, Kota Medan di Sulawesi Utara memiliki karakteristik perkotaan. Kota Medan merupakan kota terbesar ketiga setelah Jakarta dan Surabaya, dan memiliki posisi strategis di kawasan yakni berbatasan langsung dengan Selat Malaka dan merupakan pertemuan dua

34 Riset Kesehatan Dasar, Riskesdas 2013, Badan Penelitian dan Pengembangan Kesehatan Kementerian Kesehatan RI, Hal. 248.

35 Riset Kesehatan Dasar, Riskesdas 2013, Badan Penelitian dan Pengembangan Kesehatan Kementerian Kesehatan RI, Hal. 249.

Sungai penting yaitu Sungai Babura dan Sungai Deli. Sebagai ibu kota Sumatera Utara, penduduk Kota Medan sangat beragam baik dari sisi etnis, ras, maupun agama.

Praktik Sunat Perempuan di Sulawesi Barat

Pelaksanaan sunat perempuan di Sulawesi Barat sangat dipengaruhi oleh praktik sunat perempuan yang dilakukan oleh Suku Mandar. Suku Mandar merupakan suku yang berasal dari Polewali Mandar dan menyebar ke berbagai penjuru wilayah Sulawesi Barat. Praktik sunat perempuan di Sulawesi Barat disebut dengan *Pasunnang*. *Pasunnang* merupakan bahasa Mandar yang berarti pengkhitanan. Hingga saat ini, keluarga bangsawan Suku Mandar masih melakukan rangkaian upacara *Pasunnang* secara lengkap. Rangkaian upacara *Pasunnang* diawali dengan urung rembuk atau musyawarah di antara para pemangku adat dan keluarga bangsawan untuk merencanakan pelaksanaan *Pasunnang*, seperti di mana dan berapa lama upacara akan dilaksanakan. Lamanya pelaksanaan upacara *Pasunnang* ditandai dengan banyaknya petak *Baruga* yang dibangun, yakni tujuh, lima, atau tiga hari. *Baruga* merupakan bangunan panggung yang tingginya kurang lebih satu meter yang dialas dengan papan kayu *gere-gerean*. Selesai musyawarah kemudian ditandai dengan tari-tarian dan seteah pembangunan *Baruga* selesai kemudian dilanjutkan dengan pembangunan pelaminan.

Upacara pertama yang dilakukan adalah upacara *Pelattigi* yakni membubuhkan sejumput daun *lattigi* atau daun pacar di atas telapak tangan anak yang akan disunat. *Pelattigi* ini dilakukan oleh tujuh orang yang paling penting atau berhasil di masyarakat. Melalui upacara *Pelattigi*, diharapkan berkah keberhasilan dan kesejahteraan yang dimiliki ketujuh orang penting akan dapat menurun kepada anak yang akan disunat. Upacara selanjutnya adalah *Pagesoang* atau meratakan gigi, dan upacara *Palluanggan Pasangan* yakni memasang baju adat khusus remaja perempuan kepada anak yang akan disunat. Pemasangan baju adat ini menandai bahwa anak perempuan tersebut telah beranjak dewasa dan tidak boleh lagi memperlihatkan tubuhnya.

Setelah upacara *Pelattigi*, *Pagesoang*, dan *Palluanggan Pasangan* telah selesai dilaksanakan, barulah acara inti yakni upacara *Pasunnang* dapat dimulai. Bagi keluarga bangsawan, pelaksana sunat perempuan adalah *Syarifah* yang merupakan keturunan para *Sayyid*. Pisau yang bertahtakan emas atau jarum emas digunakan sebagai alat untuk menyunat. Sedangkan bagi masyarakat biasa, sunat dilaksanakan oleh *Sando* atau dukun sunat. Anak yang akan disunat kemudian dipangku oleh orang penting atau Ibu dari anak yang bersangkutan. Anak kemudian ditutupi dengan kain putih atau mukena putih, dan kemudian *Syarifah* atau *Sando* akan masuk ke dalam kain putih untuk menyunat

si anak perempuan. Setelah sunat telah selesai dilakukan, maka anak perempuan akan *ditu'do* atau ditindik yang menandakan bahwa anak perempuan telah disunat. Setelah upacara *Pasunnang* selesai dilaksanakan, maka dilakukan upacara *Mappandoe* yaitu acara memandikan anak yang telah disunat oleh *Syarifah* atau *Sando*. Selanjutnya dilakukan upacara *Maccra* yaitu memotong jengger ayam betina, dan kemudian mengusapkan darah jengger ayam betina itu ke pelipis anak. Hal ini dipercaya akan memberikan cahaya dan keindahan bagi wajah si anak perempuan. Upacara ini sekaligus mengakhiri rangkaian prosesi sunat perempuan.

Sunat perempuan dilaksanakan oleh masyarakat biasa di Polewali Mandar mengacu kepada rangkaian upacara yang dilakukan oleh para bangsawan, namun disesuaikan dengan kemampuan ekonomi masing-masing keluarga. Meskipun pelaksanaan upacara *Pasunnang* tidak mengikuti semua prosesi sebagaimana yang dilaksanakan oleh kaum bangsawan, namun dapat dipastikan bahwa upacara *Pasunnang* yang dilakukan oleh masyarakat biasa juga meliputi tindik telinga dan pemotongan jengger ayam betina.

Sebanyak 79% responden mengetahui bentuk sunat yang dilakukan kepada anak perempuan di Polewali Mandar adalah *makaruk* atau menggaruk, namun para responden tidak dapat menjelaskan lebih lanjut seperti apa penggarukan yang dilakukan atau bagian mana yang dikeruk. Sedangkan 21% responden sisanya sama sekali tidak tahu seperti apa bentuk sunat yang dilaksanakan oleh *Sando* di bawah kain putih. Ketika dikonfirmasi kepada dua *Sando* dan satu *Syarifah*, dijelaskan lebih lanjut bahwa bentuk sunat yang dilakukan kepada anak perempuan adalah *makaruk* atau mengeruk selaput putih dari ujung klitoris. *Sando* dan *Syarifah* menggunakan pisau kecil yang tidak tajam untuk mengeruk selaput putih dari ujung klitoris, dan membungkus selaput putih hasil kerukan dengan kapas. Meskipun kebanyakan *makaruk* tidak menyebabkan luka berdarah, namun *Sando* dan *Syarifah* mengakui bahwa pada beberapa anak terdapat darah yang menetes sebagai akibat dari *makaruk*. Kapas berisi selaput putih hasil *makaruk* tersebut kemudian diletakkan di atas tiang pancang utama rumah. Hal ini dilakukan dengan harapan bahwa kehidupan si anak perempuan akan berjalan dengan baik dan kuat, serta mendapatkan berkah dan perlindungan.

“Anaknya didoakan dulu, baru masuk ke dalam kamar dengan membawa pisau kecil, kapas dan pisaunya itu diperuntukkan khusus untuk melakukan sunat. Pisaunya yang tumpul saja, jadi tidak menyakiti si anak, dan tidak merusak itunya anak. Cara sunatnya dikaruk-karuk saja sedikit. Nanti putih-putihnya (yang dikaruk) diletakkan di dalam kapas. Pisau setelah digunakan direndam air panas dan disimpan, lalu ketika mau digunakan



Gambar 1
Prosesi Sunat Perempuan di Polewali Mandar, Sulawesi Barat
Sumber: Dokumentasi narasumber

direndam air panas dulu dan bisa digunakan lagi.”
(IG, Wawancara Mendalam dengan Sando, Tinambung, 10 Maret 2015)

MH, penggiat dan pemerhati budaya Mandar menyebutkan dua tahun adalah usia maksimal anak perempuan harus disunat. Jika tidak segera disunat maka akan menjadi beban moral dan menimbulkan rasa malu bagi orang tua dan keluarga besar. Hal ini juga sesuai dengan hasil survey di mana 70% responden menyunatkan anaknya di usia 0-1 tahun, dan 30% sisanya menyunatkan anak perempuannya pada usia 1-3 tahun.

“Rata-rata enam bulan disunatnya. Kita dulu diberitahunya sama orang-orang tua satu tahun ke bawah saja. Kalau sudah dua tahun ke atas, anaknya sudah tahu apa-apa, kasihan sudah bisa merasakan.”

(FGD ibu yang menyunatkan anak perempuannya, 10 Maret 2015)

Bagi masyarakat Sulawesi Barat, sunat perempuan dilakukan dengan tujuan meng-Islamkan si anak. Peserta FGD kelompok remaja perempuan yang pernah disunat menyebutkan alasan sunat dilakukan karena sesuai dengan adat istiadat yang berkaitan dengan agama Islam. Mereka mengatakan bahwa, “Kalau belum sunat, belum Islam” (FGD

Remaja Perempuan, Polewali Mandar, 10 Maret 2015). Salah satu tokoh agama, AM, menjelaskan bahwa sesungguhnya sunat perempuan hukumnya sunah, hanya wajib dilakukan untuk laki-laki. Ketika ditanyakan mengenai pendapat yang mengatakan bahwa perempuan belum disunat artinya belum Islam, ia menyatakan:

“Sebenarnya tetap Islam meskipun tidak disunat, tapi karena budaya ya itu cuma diislamkan saja. Karena disunnahkan dan merupakan budaya yang positif, jadi tetap dipertahankan.”

(AM, Wawancara Mendalam dengan Tokoh Agama, 12 Maret 2015)

Praktik Sunat Perempuan di Sumatera Utara

Praktik sunat perempuan di Kota Medan, Sumatera Utara mendapat banyak pengaruh dari praktik sunat yang dilaksanakan di Pulau Jawa. Sunat perempuan biasanya dilaksanakan berbarengan dengan Upacara Aqiqah pada hari ketujuh kelahiran anak, atau berbarengan dengan Upacara Selapanan yakni perayaan empat puluh hari kelahiran anak. Jika dalam jangka waktu tersebut orang tua belum memiliki biaya untuk melaksanakan sunat bagi anak perempuannya, maka sunat dapat ditunda hingga anak berusia dua atau tiga tahun. Sebanyak 76% responden menyunatkan anak perempuannya pada usia 0-1 tahun dan



Gambar 2
Pisau yang Digunakan Oleh *Sando* dalam Upacara Pasunnang di Sulawesi Barat
Sumber: Dokumentasi penulis

20% responden menyunatkan anak perempuannya pada usia 1-3 tahun.

Berdasarkan survey, 72% sunat perempuan dilakukan oleh bidan, sedangkan 24% lainnya dilakukan oleh dukun sunat. Mencari dukun sunat di Kota Medan yang memiliki karakteristik kota metropolitan bukanlah hal yang mudah. Dukun-dukun sunat yang berhasil ditemui pun berusia renta. Salah satu Dukun Sunat, ME menjelaskan bahwa ia melaksanakan sunat menggunakan silet dan kunyit sebagai antiseptik. Sunat dilakukan dengan memong sedikit ujung klitoris sehingga berdarah. Sedangkan Dukun Sunat lainnya, WA, mengaku menggunakan gunting kecil semacam gunting alis untuk memotong sedikit bagian manapun dari vagina. Pemotongan bisa dilakukan pada labia minora atau ujung klitoris. Ketiga dukun sunat yang berhasil ditemui mengaku tidak ada ritual khusus dalam pelaksanaan sunat perempuan. Hal yang paling penting adalah membaca doa sebelum melakukan sunat dan membacakan doa bagi si anak perempuan pada saat melakukan penyunatan.

“Kalau di sini secara praktiknya memakai silet dengan kunyit, lalu dipotong putingnya saja namanya putingnya diambil ya berdarah dan tidak boleh banyak-banyak. Ini yang buletnya agak atasnya, Cuma ujungnya. Sedikit saja yang penting

berdarah. Pasti nangis dan berdarah.”

(ME, Wawancara Mendalam Dukun Sunat, Medan, 12 Februari 2015)

Langkanya dukun sunat menyebabkan banyak masyarakat kemudian meminta pertolongan bidan atau dokter untuk melaksanakan sunat perempuan. Namun bidan dan dokter yang bekerja di rumah sakit dan puskesmas menolak melakukan sunat bagi anak perempuan. Rumah sakit dan puskesmas di Kota Medan memiliki kebijakan melarang pelaksanaan sunat perempuan. Berdasarkan FGD yang dilaksanakan dengan kelompok petugas kesehatan, beberapa bidan menyatakan banyak masyarakat yang datang ke tempat praktik mandiri untuk meminta layanan sunat perempuan.

“Saya menerima jika ada orang datang untuk minta sunat. Tapi biasanya yang datang ke saya Muslim saja, kalau Kristen tidak. Kalau laki-laki Kristen biasa juga sunat, anak saya (laki-laki) juga saya sunat dua-duanya.”

(FDG Petugas Kesehatan, Medan, 11 Februari 2015).

Fenomena menarik kemudian muncul di Kota Medan saat para petugas kesehatan pada institusi formal dilarang

memberikan layanan sunat perempuan, sedangkan dukun sunat sudah sulit ditemukan. Meskipun 98% responden yang menyunatkan anak perempuannya beragama Islam, namun masyarakat yang bingung hendak menyunatkan anak perempuannya kepada siapa, kemudian mencari bidan praktik mandiri tanpa memandang latar belakang apakah sang bidan beragama Islam atau tidak, asalkan bidan tersebut mau melaksanakan sunat bagi anak perempuannya. Para bidan yang tidak beragama Islam tentu saja tidak pernah mengetahui bagaimana cara menyunat anak perempuan, dan bagian mana yang harus disunat. Mereka melaksanakan sunat sesuai dengan permintaan si orang tua anak perempuan.

“Karena kita Nasrani, saya sering lihat sunat untuk perempuan itu hanya syarat saja. Tadinya saya juga nggak tahu gimana caranya, nurutin permintaan orang tuanya aja.

Memang pernah nggak sampe berdarah, hanya ditoreh dan jangan sampai berdarah, karena itu kan sensitif. Kalau dulu kan dipotong. Dulu saya kerja sama dengan dukun beranak, dia minta tolong ke saya untuk syarat saja nyunatnya. Sekarang sudah kita kasih penyuluhan kepada masyarakat dan dukun-dukun di pinggiran bahwa nggak boleh dipotong.”

(FGD Petugas Kesehatan, Medan, 11 Februari 2015)

Di tengah kebingungan masyarakat yang menginginkan adanya layanan sunat perempuan, terdapat kelompok lain yang tidak ingin menyunatkan anak perempuannya. Ibu L yang merupakan salah satu penggiat pemenuhan hak perempuan dan hak anak mengisahkan bahwa dirinya memutuskan untuk tidak menyunat anak perempuannya. Meskipun demikian, ia tidak dapat terbuka atas keputusannya tersebut. Setiap kali keluarga besar atau para tetangga menanyakan apakah anak perempuannya telah disunat, Ibu L akan menjawab bahwa anak perempuannya telah disunat ketika masih masih bayi. Jawaban singkat ini diberikan untuk menghindari pertanyaan-pertanyaan lebih lanjut yang menghakimi keputusan Ibu L, dan secara tidak langsung menuntut Ibu L untuk menyunat anak perempuannya.

“Saya tidak menyunatkan anak saya.... Kalau ada orang tanya, bilang aja sudah disunat. Saya tidak mau anak saya jadi berbeda kalau (mereka tau anak saya) belum sunat.”

(Ibu L, Wawancara Mendalam Aktivistik Perempuan dan Anak, Medan, 10 Februari 2015).

Peraturan Pemerintah Terkait dengan Sunat Perempuan

Pemerintah Indonesia sendiri memiliki berbagai macam peraturan terkait dengan praktik sunat perempuan. Pada tahun 2006, Dirjen Bina Kesehatan Masyarakat Departemen Kesehatan mengeluarkan Surat Edaran Nomor HK 00.07.1.31047 tentang Larangan Medikalisasi Sunat Perempuan, yang menyebutkan bahwa petugas kesehatan dilarang melakukan sunat perempuan karena sunat perempuan tidak terbukti memiliki manfaat secara medis.

Sedangkan pada tahun 2010, Kementerian Kesehatan mengeluarkan Peraturan Menteri Kesehatan Nomor 1636/Menkes/Per/XI/2010 tentang Sunat Perempuan yang mendefinisikan sunat perempuan sebagai tindakan menggores kulit yang menutupi bagian depan klitoris, tanpa melukai klitoris. Permenkes ini juga mengatur tata cara pelaksanaan sunat perempuan dan menyebutkan bahwa sunat perempuan hanya dapat dilakukan oleh tenaga kesehatan yakni dokter, bidan, dan perawat yang memiliki surat izin praktik atau surat izin kerja.³⁶

Selanjutnya pada tahun 2014 Kementerian Kesehatan mencabut Permenkes Nomor 1636/Menkes/Per/XI/2010 melalui Peraturan Menteri Kesehatan Nomer 6 Tahun 2014. Permenkes Nomer 6 Tahun 2016 ini mencabut Permenkes terdahulu dengan menimbang bahwa setiap tindakan dalam bidang kedokteran harus berdasarkan indikasi medis dan terbukti bermanfaat secara ilmiah, sedangkan sunat perempuan tidak termasuk dalam tindakan kedokteran karena pelaksanaannya tidak berdasarkan indikasi medis dan belum terbukti bermanfaat bagi kesehatan.³⁷ Lebih lanjut dalam pasal 2 Permenkes Nomer 6 Tahun 2014 memandatkan Majelis Pertimbangan Kesehatan dan Syarak untuk menerbitkan pedoman penyelenggaraan sunat perempuan yang menjamin keselamatan dan kesehatan perempuan yang disunat serta tidak melakukan mutilasi alat kelamin perempuan. Namun hingga penelitian ini selesai dilakukan pada April 2015, Majelis Pertimbangan dan Syarak Kementerian Kesehatan belum mengeluarkan pedoman penyelenggaraan sunat yang dimaksud.

Integritas Tubuh dan Praktik Sunat Perempuan dalam Masyarakat Indonesia

Rumitnya upacara Pasunnang dan besarnya biaya yang harus dikeluarkan untuk melaksanakan upacara tersebut tidak menyurutkan niat masyarakat Polewali Mandar di Sulawesi Barat untuk terus melaksanakan sunat perempuan.

36 Peraturan Menteri Kesehatan Republik Indonesia, Nomor 1636/Menkes/Per/XI/2010 tentang Sunat Perempuan, hal. 3.

37 Peraturan Menteri Kesehatan Republik Indonesia, Nomor 6 Tahun 2014, hal. 1, diunduh dari <http://www.bkkbn.go.id/jdih/Instrumen%20Peraturan%20PerundangUndangan/PMK%20No.%206%20ttg%20Sunat%20Perempuan.pdf>



Gambar 3
Gunting Alis yang Digunakan Oleh Dukun Sunat WA di Medan
Sumber: Dokumentasi penulis

Seluruh perempuan dewasa yang berada di Polewali Mandar dapat dipastikan telah disunat. Sebanyak 96% responden menyatakan bahwa mereka akan terus menyunatkan anak perempuannya. Salah satu tokoh masyarakat menyebutkan bahwa jika anak perempuan telah mencapai usia 2 hingga 3 tahun dan belum disunat, maka keluarga besar si anak perempuan akan mendiskusikan hal tersebut. Jika biaya yang menjadi masalah bagi tertundanya pelaksanaan sunat perempuan, maka keluarga besar akan bergotong royong agar Pasunnang dapat terlaksana. Rasa malu yang ditimbulkan akibat anak perempuan belum disunat tidak hanya dirasakan oleh orang tua anak perempuan, melainkan juga seluruh keluarga besar.

Urgensi dalam bentuk berbeda ditemukan di Kota Medan, Sulawesi Utara. Semenjak dikeluarkannya Surat Edaran oleh Dirjen Bina Kesehatan Masyarakat Departemen Kesehatan pada 2006, petugas kesehatan di rumah sakit dan puskesmas di Kota Medan tidak lagi mau memberikan layanan sunat perempuan. Meskipun pada tahun 2010 telah dikeluarkan Permenkes Nomer 1636 yang mengatur pelaksanaan sunat perempuan oleh petugas

kehatan, sosialisasi peraturan tersebut tidak sampai pada level pelaksana layanan kesehatan. Para bidan dan perawat di puskesmas tidak mengetahui adanya peraturan baru yang kembali memperbolehkan petugas kesehatan untuk memberikan layanan sunat perempuan. Di sisi lain, terdapat kebutuhan dari masyarakat atas layanan sunat perempuan. Kesenjangan antara permintaan masyarakat Kota Medan atas layanan sunat perempuan dengan penyedia layanan sunat perempuan baik berupa dukun sunat yang tradisional maupun dokter dan bidan yang bekerja pada institusi formal memaksa masyarakat Kota Medan mencari alternatif penyedia layanan sunat perempuan.

Meskipun terdapat latar belakang agama yang mempengaruhi tradisi untuk menyunat anak perempuan, masyarakat Sulawesi Barat dan Sumatera Utara melaksanakan sunat perempuan dengan tujuan untuk mengendalikan hawa nafsu perempuan dan mengatur tingkah laku perempuan. Tujuan sunat perempuan yang demikian menunjukkan bahwa praktik sunat perempuan semakin memperkuat *stereotype* perempuan sebagai makhluk yang kotor dan tidak dapat mengendalikan nafsu

seksualnya.

“Kalau dampak negatifnya (sunat perempuan) saya tidak terlalu tau. Kan kalo disunat itu klitorisnya dan katanya saya tidak tahu persisnya secara psikologi atau psikis, tapi itu ada bedanya. Antara klenit yang terpotong atau tidak. Selain itu ya kanji-kanjian nanti (genit) kalau nggak disunat. Perempuan itu kalau tidak dipotong mungkin nafsu besar kan tersenggol dikit langsung nafsunya besar. Kan kalau agama yang menganjurkan pasti ada manfaatnya, harus dilakukan. Seingat saya sunat itu harus ada darah saja yang keluar, dan ada kok di Quran.”

(M, Wawancara Mendalam dengan Tokoh Masyarakat, Polewali Mandar, 11 Maret 2015)

“Bila terlalu banyak dipotong, perempuan akan ‘bingung’ Apabila ada kesalahan potong, itu berbahaya. Sunat itu salah satunya memotong luapan napsu. Tapi jika terlalu banyak diambil, berbeda perasaan napsunya. Kalau kurang motong itu, napsunya luar biasa. Iya makanya ada perempuan yang suka kawin itu karena orang sunatnya salah.”

(SY, Wawancara Mendalam dengan salah satu Sando, Polewali Mandar, 11 Maret 2015)

“Ya mungkin bedanya antara anak yang disunat dengan yang nggak itu anaknya jadi genit.”

(FGD Remaja Perempuan, Polewali Mandar, 10 Maret 2015)

“Yang saya tau, kita kan banyak bertanya. Kalau perempuan sunat dan laki-laki sunat, dua-duanya anjuran agama. Kalau perempuan bukan karena faktor kebersihan, macam nasi dia bukan kotor, itu harus dibuang, disitu gariah seks sangat tinggi, maka harus dibuang. Untuk mengangkat derajat wanita. Kalau di luar negeri sana, kaya di Amerika itu nafsu wanita itu sangat luar biasa. Makanya sebelum dia dewasa harus dibuang. Kalau laki-laki untuk kebersihan. Kemudian jika tidak dibuang juga ada kemungkinan jadi maniak seks. Untuk harus atau tidak dalilnya kurang paham. Taunya dari pengajian.”

(FGD Kelompok Ibu yang menyunatkan anak perempuannya, Medan, 13 Februari 2015)

Pada masyarakat Indonesia, penguasaan atas tubuh seseorang tidak serta merta hanya dimiliki oleh orang yang bersangkutan. Hal ini terutama berlaku bagi anak-anak. Anak merupakan bagian dari keluarga, di mana keluarga memiliki wewenang dan tanggung jawab penuh atas apa yang terjadi atas anak tersebut. Sunat perempuan yang

dilakukan di Sulawesi Barat dan Sumatera Utara jelas tidak mempertimbangkan pendapat si anak karena sunat dilaksanakan pada anak di bawah usia tiga tahun. Sunat dilaksanakan secara sepihak oleh keluarga dan masyarakat kepada anak yang belum bisa memiliki pendapat sendiri atas apa yang terjadi pada tubuhnya. Seringkali anak tidak memahami dan tidak dapat mengingat apa yang telah dilakukan terhadap tubuhnya. Dalam FGD yang dilaksanakan pada kelompok remaja perempuan, tidak satu pun narasumber dapat mengingat bagaimana sunat yang telah dilakukan pada dirinya. Narasumber tidak tahu bagian mana dari dirinya yang telah disunat, apa perbedaan yang ditimbulkan oleh sunat tersebut, dan bagaimana dampak yang ditimbulkan terhadap kesehatan reproduksi dan kesehatan seksualnya.

Di sisi lain, keluarga merupakan unit yang menjadi bagian dari masyarakat yang memiliki nilai dan norma tertentu. Keluarga sebagai bagian dari masyarakat dituntut untuk mengikuti nilai dan norma yang telah disepakati, salah satunya adalah melaksanakan sunat pada anak perempuannya. Keluarga terutama Ibu mendapatkan tekanan masyarakat untuk melakukan sunat kepada anak perempuannya. Sebanyak 94% responden di Kabupaten Polewali Mandar, Sulawesi Barat dan 84% responden di Kota Medan, Sumatera Utara mengaku merasa bersalah atau berdosa jika tidak menyunatkan anak perempuannya. Panjangnya rangkaian upacara yang dilakukan di Sulawesi Barat dalam rangka menyunat anak perempuan menyebabkan seluruh kerabat dan tetangga sekitar mengetahui dengan pasti apakah anak perempuan sudah disunat atau belum. Jika anak perempuan belum disunat hingga usia dua tahun, maka keluarga besar akan masuk mengambil alih tanggung jawab menyunat anak perempuan. Hal ini dilakukan untuk menghindari gunjingan masyarakat dan rasa malu yang diakibatkan. Keluarga inti tidak memiliki otoritas untuk menolak intervensi yang dilakukan oleh keluarga besar terkait dengan sunat perempuan.

Sedangkan di wilayah dengan karakteristik perkotaan seperti Kota Medan, pemahaman bahwa sunat perempuan tidak memiliki manfaat dari aspek kesehatan dan bahkan memberikan dampak negatif bagi kesehatan reproduksi dan kesehatan seksual, tidak serta merta dapat menghentikan praktik sunat di Indonesia. Saat suatu keluarga memiliki anak perempuan, maka otomatis tetangga dan kerabat akan menanyakan apakah si anak sudah disunat. Jika anak perempuan belum disunat, maka pertanyaan akan dilanjutkan dengan kapan si anak perempuan akan disunat. Meskipun keluarga telah mengetahui dampak sunat perempuan dan tidak ingin menyunat anak perempuannya, tuntutan terus menerus dari keluarga besar dan masyarakat sekitar dapat meruntuhkan niat orang tua

untuk tidak menyunatkan anak perempuannya. Bahkan bagi keluarga yang telah memutuskan untuk tidak menyunat anak perempuannya tidak dapat terbuka atas keputusan tersebut. Mereka mengaku telah melaksanakan sunat perempuan demi menghindari pertanyaan-pertanyaan yang menuntut mereka untuk menyunat anak perempuan.

Praktik sunat perempuan tanpa adanya permintaan atau persetujuan perempuan yang bersangkutan secara otomatis merenggut integritas tubuh perempuan di mana perempuan tidak memiliki kebebasan untuk menentukan sendiri apa yang terjadi pada tubuhnya. Sunat perempuan juga menempatkan perempuan pada posisi inferior yang pilihan-pilihan seksualitasnya diatur dan dikendalikan oleh masyarakat. Peraturan pemerintah yang terus menerus berubah tanpa adanya sosialisasi hingga pada tingkat petugas kesehatan di lapangan semakin memperumit permasalahan sunat perempuan di Indonesia. Terdapat kebingungan di antara para petugas kesehatan, apakah sunat perempuan boleh dilaksanakan dan bagaimana

tata caranya, atukah sunat perempuan memang tidak diperbolehkan sama sekali. Begitu kuatnya tuntutan masyarakat untuk melanggengkan praktik sunat perempuan menyebabkan penghapusan sunat perempuan yang sama sekali tidak menghargai tubuh perempuan dan memiliki dampak buruk bagi kesehatan reproduksi dan kesehatan seksual sulit untuk diwujudkan. Dibutuhkan ketegasan dari pemerintah Indonesia untuk membuat regulasi yang secara tegas melarang sunat perempuan yang dilakukan tanpa permintaan dan persetujuan perempuan yang bersangkutan, dan membutuhkan izin dari orang tua atau wali jika perempuan tersebut masih di bawah umur. Regulasi tidak boleh hanya mengatur pelaksanaan sunat perempuan, melainkan juga harus dilengkapi dengan sanksi yang jelas bagi pelaksana dan pengakses layanan sunat perempuan tanpa permintaan dan persetujuan perempuan yang bersangkutan. Jika regulasi dan sanksi yang tegas tidak diberlakukan, maka praktik sunat perempuan akan terus dilanggengkan dalam masyarakat Indonesia.

7.6. ANAK 'BERANAK' HILANGNYA HAK DAN IDENTITAS SEBAGAI WARGA NEGARA: PRAKTIK MERARIQ SUKU SASAK DI DESA SURABAYA UTARA, KABUPATEN LOMBOK TIMUR

Reni Kartikawati
(Universitas Indonesia)
reni.kartikawati@gmail.com

Abstract

Tingginya angka perkawinan usia anak di Nusa Tenggara Barat (NTB) tidak terlepas dari praktik 'kawin lari' yang dikenal dengan istilah *merariq* dalam terminologi Suku Sasak. Tulisan ini bertujuan untuk melihat fenomena perkawinan anak lewat mekanisme *merariq* yang terjadi pada anak perempuan serta implikasinya pada kehidupan perempuan dalam perkawinan. Khususnya, tulisan ini menganalisa mengenai posisi tawar yang timpang pada perempuan Suku Sasak yang menjalani kehidupan berumah tangga di Desa Surabaya Utara, Kecamatan Sakra Timur, Kabupaten Lombok Timur, NTB. Keseluruhan implikasi dari tulisan ini menunjukkan bahwa posisi tawar yang timpang pada perkawinan anak perempuan di Suku Sasak berdampak semakin meluas pada ketergantungan secara ekonomi, hingga terjadinya bentuk kekerasan baik verbal dan fisik atau secara seksual di dalam perkawinan. Tulisan ini melihat kaitan antara praktik kultural *merariq* yang dilakukan pada usia anak (perempuan) berdampak pada terjadinya kasus kekerasan di dalam rumah tangga mereka. Seperti apa gambaran dan pengalaman langsung anak perempuan korban perkawinan anak melalui mekanisme *merariq* akan dijelaskan dalam studi penelitian dengan menggunakan pendekatan kualitatif melalui wawancara terstruktur dan diskusi kelompok terfokus.

Keywords: perkawinan anak, anak perempuan, adat perkawinan merariq, ketimpangan relasi, kekerasan

Pendahuluan

Perkawinan usia anak adalah sebuah isu besar mengenai hak dan perlindungan anak, tidak hanya dilevel internasional, namun juga di level nasional seperti Indonesia. Jika melihat dari persentase negara di dunia, Indonesia memiliki peringkat ke-37 dari jumlah pernikahan usia muda tertinggi. Sementara itu, dilevel ASEAN Indonesia menduduki peringkat tertinggi kedua setelah Kamboja (<http://www.tempo.co>, 29 Juni 2016). Berdasarkan data Riset Kesehatan Dasar (Riskesdas) tahun 2013, terdapat kehamilan pada umur sangat muda (<15 tahun) pada penduduk perempuan umur 10-54 tahun sebesar (0,02%) atau 22.000 perempuan muda berusia 10-14 tahun sudah menikah, terutama terjadi di perdesaan (0,03) (RISKESDAS, 2013: 203).

Banyaknya kasus perkawinan usia anak di Indonesia tidak terlepas dari berbagai faktor yang berpengaruh. Menurut hasil penelitian terdahulu, beberapa faktor yang mempengaruhi tingginya perkawinan anak di Indonesia adalah pengetahuan remaja yang relatif masih rendah mengenai pendidikan kesehatan reproduksi dan seksual; faktor kemiskinan; tradisi/adat budaya yang mendorong perkawinan anak; serta faktor agama sebagai upaya penyelesaian masalah untuk menghindari dosa atau zina (Djamilah & Kartikawati, 2014). Salah satu yang menarik penulis dalam fenomena perkawinan anak di Indonesia

adalah faktor tradisi adat perkawinan *merariq* atau 'kawin lari', yang dilakukan oleh usia anak khususnya perempuan pada Suku Sasak di Lombok, NTB.

Dalam data BPS Provinsi NTB tahun 2013, perempuan di NTB kawin pertama kali sebelum usia 16 tahun sebesar 6,2%, sementara usia 16 – 19 tahun merupakan usia perkawinan pertama kali terbanyak, yaitu sebesar 45,24%. Jumlah tersebut meningkat dibandingkan data tahun 2012, yaitu 5,8%. Selain itu, Menteri Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak (KPP&PA) Yohana Yembise, menuturkan dalam kunjungannya ke NTB pada tanggal 10 Agustus 2015, bahwa angka perkawinan usia anak di NTB merupakan tertinggi di Indonesia (<http://www.radarlombok.co.id>). Dari jumlah usia perkawinan pertama kali pada perempuan di NTB, jumlah kelompok usia 10-19 tahun tertinggi berada di Kabupaten Lombok Timur, yaitu sebesar 41,56% (Laporan BP3AKB Provinsi NTB, 2015). Lebih jauh, Menteri KPP&PA Yohana Yembise, mengatakan bahwa faktor budaya yang berkembang di masyarakat NTB menjadi salah satu tantangan terbesar yang menyebabkan tingginya angka perkawinan usia anak di Provinsi NTB (<http://www.indopos.co.id>).

Penulis tertarik untuk melakukan studi penelitian perkawinan *merariq* pada Suku Sasak di Desa Surabaya Utara, Kecamatan Sakra Timur, Kabupaten Lombok Timur dikaitkan dengan ketimpangan relasi perkawinan

dan dampaknya pada kasus kekerasan dalam rumah tangga (KDRT) yang terjadi pada anak perempuan korban perkawinan anak. Kajian awal penelitian yang pernah dilakukan bersama tim Puska Gender dan Seksualitas FISIP UI tahun 2014 di 7 (tujuh) kota/wilayah di Indonesia mengenai “Dampak Perkawinan Anak di Indonesia, salah satunya di Provinsi NTB, didapatkan data bahwa dampak perkawinan anak yang ditemukan dalam wilayah penelitian diantaranya adalah tingginya angka anak putus sekolah, resiko kehamilan dan melahirkan, instabilitas di dalam membangun keluarga, subordinasi perempuan, serta terjadinya kekerasan dalam rumah tangga (KDRT) (Djamilah & Kartikawati, 2014: 13-15). Selain itu, dari beberapa penelitian diketahui bahwa anak yang menikah pada usia muda lebih rentan mengalami kekerasan dalam rumah tangga (KDRT) akibat relasi yang timpang; semakin muda usia menikah, maka semakin rendah tingkat pendidikan yang dicapai oleh sang anak; serta perkawinan anak lebih rentan terhadap perceraian. (UNICEF, 2005; Fadlyana dan Larasaty, 2011; Anshor, 2016).

Berbagai penelitian tentang dampak perkawinan anak tersebut juga ada di dalam kehidupan Suku Sasak khususnya dikaitkan dengan sistem perkawinan adat *merariq* (kawin lari) yang dilakukan oleh masyarakat adat Suku Sasak di Desa Surabaya Utara, Kecamatan Sakra Timur, Kabupaten Lombok Timur, NTB. Dalam prakteknya perkawinan *merariq* yang dilakukan pada anak perempuan pada Suku Sasak membuat relasi atau kedudukan mereka semakin timpang di dalam rumah tangga. Hal ini membuat mereka tidak berkuasa atas dirinya sendiri dan sering kali mendapatkan kekerasan baik secara fisik, psikis, dan bahkan kekerasan seksual dalam rumah tangganya.

Metode Penelitian

Studi ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan teknik pengumpulan data wawancara terstruktur serta diskusi kelompok terfokus (FGD). Wawancara terstruktur dan diskusi kelompok terfokus (FGD) dilakukan agar penulis dapat memahami lebih dalam sudut pandang informan penelitian serta bagaimana kondisi sosial budaya daerah penelitian, yaitu Desa Surabaya Utara, Kecamatan Sakra Timur, Kabupaten Lombok Timur NTB. Penentuan lokasi penelitian dipilih berdasarkan beberapa pertimbangan, yaitu pertama, Kabupaten Lombok Timur, merupakan salah satu kabupaten dengan angka perkawinan anak yang cukup tinggi dibandingkan kabupaten lainnya di Lombok, NTB. Kedua, Desa Surabaya Utara, Kecamatan Sakra Timur merupakan daerah yang masih memegang teguh adat istiadat daerahnya (lihat Wardani, 2009). Ketiga, Dusun Batu Nyala dan Dusun Jebuk yang berada di wilayah Desa Surabaya Utara sebagai dua lokasi utama yang menjadi tempat adalah wilayah yang memiliki kasus

perkawinan anak cukup tinggi. Waktu penelitian dilakukan di akhir bulan April, sejak tanggal 27 April 2016 sampai dengan 9 Mei 2016.

Untuk pengumpulan data kualitatif dengan wawancara terstruktur dilakukan terhadap beberapa informan kunci, seperti anak perempuan korban perkawinan anak, orang tua korban perkawinan anak, tokoh masyarakat (Kepala Desa, Kepala Dusun), tokoh agama (Tuan Guru Haji), Kepala KUA, Koordinator Layanan Pengaduan P2TP2A Lombok Timur, serta Ketua Majelis Adat Paer Timuq (Lombok Timur). Sementara itu, diskusi kelompok terfokus dilakukan terhadap para guru madrasah dan pondok pesantren Darul Al-Istiqomah di Kecamatan Sakra Timur, dan Pemuda Desa Surabaya Utara, Dusun Batu Nyala. Jumlah peserta diskusi kelompok terfokus dibatasi 4-6 orang dengan waktu diskusi 120 menit. Wawancara mendalam dan diskusi kelompok terfokus dilakukan untuk menggali informasi terkait dengan norma budaya terkait adat perkawinan *merariq*, nilai dan norma adat mengenai kedewasaan dan seksualitas, persoalan remaja, masalah pendidikan, informasi, dan layanan yang tersedia bagi remaja terkait dampak perkawinan anak, pandangan agama mengenai perkawinan anak, peran tokoh agama, adat, dan masyarakat dalam perkawinan anak melalui *merariq*, serta yang terpenting adalah pengalaman anak perempuan sebagai korban perkawinan anak melalui mekanisme *merariq*.

Hasil dan Pembahasan

Berdasarkan hasil wawancara dan diskusi kelompok terfokus, penelitian ini melihat berbagai aspek yang penting dalam kaitannya dengan perkawinan *merariq* yang dilakukan oleh anak perempuan pada Suku Sasak di Desa Surabaya Utara dengan terjadinya kasus kekerasan yang terjadi di dalam rumah tangga mereka. Berikut ini akan dijelaskan terlebih dahulu mengenai konteks geografi, sosial dan budaya masyarakat; Pandangan masyarakat mengenai nilai perkawinan adat *merariq* dulu dan sekarang; kasus-kasus perkawinan *merariq* pada anak perempuan dan implikasinya terhadap relasi perkawinan sehingga menyebabkan terjadinya kekerasan dalam rumah tangga.

Kondisi Sosial dan Budaya Masyarakat Adat Suku Sasak di Desa Surabaya Utara, Kecamatan Sakra Timur

Desa Surabaya Utara adalah desa pemekaran dari Desa Surabaya (induk) pada tahun 2010. Desa Surabaya Utara terbagi lagi menjadi 3 (tiga) dusun, yaitu Dusun Batu Nyala, Dusun Jebuk dan Dusun Peropok. Penulis terfokus pada 2 (dua) dusun yang paling banyak memiliki kasus perkawinan pada usia anak yang mencakup Dusun Batu Nyala dan Dusun Jebuk. Berdasarkan luas wilayahnya Desa Surabaya Utara memiliki luas 3,44 Km², dengan jumlah penduduk

2.827 jiwa dan rasio penduduk perempuan sedikit lebih banyak, yaitu sebanyak 1.488 jiwa dan penduduk laki-laki 1.339 jiwa. Berdasarkan sukunya, di Desa Surabaya Utara ini 100% penduduknya adalah Suku Sasak dan beragama Islam. Dalam hal sarana pendidikan Desa Surabaya Utara belum memiliki kelengkapan sarana pendidikan yang memadai karena masih merupakan desa pemekaran baru sesuai Perda No.15/2010 (www.kemendagri.go.id, Mei 2016). Dalam hal ini hanya ada 2 (dua) bangunan sekolah dasar negeri (SD) (BPS Kabupaten Lombok Timur, 2015: 3-24). Untuk sekolah lainnya setingkat SMP, SMA atau sekolah keagamaan setingkat Madrasah Ibtidaiyah (MI), Madrasah Tsanawiyah (MTs), dan Madrasah Aliyah (MA) berada di desa terdekat seperti Desa Surabaya dan Desa Lepak Timur. Terkait pemilihan jenis sekolah, para orang tua di Desa Surabaya Utara lebih memilih menyekolahkan anaknya pada sekolah-sekolah berbasis agama (Islam) seperti di Pondok Pesantren yang biasanya juga merangkap sekolah madrasah (MI, MTs, dan MA). Pemilihan sekolah berbasis agama (Islam) pada masyarakat Desa Surabaya Utara didorong kuat oleh adanya persepsi masyarakat tentang pentingnya agama bagi kehidupan khususnya dalam membentuk perilaku generasi muda.

Untuk mata pencaharian utama penduduk adalah bertani sawah padi dan tembakau. Namun secara umum mata pencaharian penduduk di Desa Surabaya Utara, terdapat 2 (dua) kategori, yaitu pertanian (termasuk peternakan) serta non pertanian, yaitu perdagangan, pekerja industri, angkutan, buruh industri kerajinan, tukang kayu, tukang batu, dan pemerintahan seperti PNS, Polri, Guru, dan lainnya (BPS Kabupaten Lombok Timur, 2015: 36- 40). Selain data BPS, hasil observasi di lapangan pada bulan April- Mei 2016, di Desa Surabaya Utara penduduk umumnya laki-laki usia produktif juga bekerja sebagai Tenaga Kerja Indonesia (TKI) baik sebagai pekerja bangunan, atau buruh perkebunan sawit. Negara yang menjadi tujuan kerja, yaitu Malaysia dan Arab Saudi. Pemilihan pekerjaan sebagai TKI di dorong oleh berbagai faktor seperti pendapatan dari sektor pertanian yang semakin tidak menentu dan semakin sulit, serta kurangnya lapangan pekerjaan di desa. Situasi ini mendorong masyarakat desa lebih memilih untuk bekerja dibandingkan meneruskan sekolah (tidak melanjutkan sekolah ke jenjang pendidikan menengah atas). Berikut kutipan dalam diskusi kelompok bersama pemuda di Dusun Batu Nyala, Desa Surabaya Utara:

“Laki-laki umuran saya (> 20 tahun) rata-rata pergi jadi TKI ke Malaysia atau Saudi, hampir setengahnya laki-laki disini kerja di kebun sawit atau jadi pertukangan, kalau perempuan ada tapi jarang juga jadi TKW ke Malaysia sebagai pekerja rumah tangga pelayan toko atau pabrik. Karena kalau kita ga bisa mengandalkan sawah tani lagi

sudah pergi saja ke Malaysia biar dapat uang banyak.. Karena kalau sudah ga ada biaya sekolah mending cari kerja saja, kalau yang perempuan ya nunggu diajak *merariq*.”

(Diskusi bersama pemuda di Dusun Batu Nyala, Desa Surabaya Utara, Kec. Sakra Timur, NTB, 28 April 2016)

Terkait kehidupan ekonomi dan sosial masyarakat di Desa Surabaya Utara, khususnya di Dusun Batu Nyala dan Dusun Jebuk memiliki tingkat ekonomi menengah ke bawah. Hal inilah yang mendorong pemuda desa lebih memilih untuk bekerja dibandingkan harus meneruskan pendidikan. Pemuda desa rata-rata hanya lulusan Tsanawiyah (MTs) dan Aliyah (MA), jarang yang meneruskan hingga perguruan tinggi. Sementara itu, untuk perempuannya kebanyakan hanya lulusan Tsanawiyah (MTs) dan putus sekolah karena tidak ada biaya atau memilih menikah (*merariq*) untuk mengurangi beban ekonomi keluarga. Dalam hal ini kesulitan ekonomi menyebabkan tingkat pendidikan yang rendah pada generasi muda Suku Sasak dan turut mendorong terjadinya perkawinan anak.

Perubahan Nilai Adat Perkawinan *Merariq* Berdampak Pada Tingginya Perkawinan Anak

Dalam menjalankan tradisi budayanya Suku Sasak dikenal sangat menghargai nilai-nilai budaya adatnya tidak terkecuali dalam masalah perkawinan. Perkawinan dalam masyarakat adat Suku Sasak dianggap sebagai suatu hal yang penting. Peristiwa perkawinan dipandang sebagai peristiwa sosial dan keagamaan, juga sebagai wadah atau media untuk menunjukkan gengsi kemasyarakatan. Tidak jarang suatu upacara perkawinan dirayakan secara besar-besaran dan memakan biaya, tenaga yang tidak sedikit. Semakin besar perayaan upacara adat dan jenis hiburan, maka cenderung semakin meningkat status keluarga tersebut dimata masyarakatnya. Oleh sebab itu, dalam upacara perkawinan tampak adanya percampuran unsur-unsur adat istiadat dan agama (Islam) (Sudirman & Bahri, 2014: 444). Hal ini juga disampaikan oleh ketua majelis adat *paer timuq*, sebagai berikut:

“..adat sasak itu bersendirikan syara dan syara bersendikan kitabullah, kalau agama mengatakan boleh menikah ya boleh.. apa ukuran bolehnya haid.. Masalah finansial tidak menjadi persoalan.. menjadi kewajiban orang tuanya untuk segera membagikan warisan. Misalnya kakeknya punya sawah 1 hektar, ketika sudah *merariq* dia punya hak sesuai dengan hukum waris.. Itu kalau bicara adat, tapi bisa juga orang tua belum siap membagikan, hanya berupa hasil panen biasanya juga suka ditunda perayaan proses adatnya bahkan bisa

sampai 3 (tiga) bulan, apalagi kalau dari keluarga yang terpandang mungkin dia mau acaranya lumayan besar kan jadi menunggu panen padi..” (Wawancara Lalu GF, Ketua Majelis Adat Paer Timuq, Lombok Timur, NTB, 5 Mei 2016)

Pada masyarakat Sasak dikenal berbagai bentuk perkawinan, namun yang paling umum dilakukan oleh masyarakat di Desa Surabaya Utara adalah perkawinan dengan cara “*merariq*”. Dalam buku “Manusia Sasak, Bagaimana Menggaulinya?” karya Lalu Bayu Windia, banyak masyarakat menterjemahkan “*merariq*” sebagai kawin lari atau selarian, yang mana sering kali terjemahan ini justru membawa citra buruk, sehingga membuat perselisihan budaya ketika diterapkan dengan cara yang “salah” dari semangat sebenarnya (lihat Windia, 2011). Dalam salah satu dialek Sasak ‘lari’ diucapkan berari. Jadi Merari artinya mengambil perempuan secara diam dan dibawa untuk tujuan perkawinan. Pada adat Sasak waktu *merariq* dikenal istilah ‘memaling’. Memaling ini tidak bisa serampangan diartikan mencuri, tetapi memaling ini mempunyai makna mengambil perempuan untuk memalingkannya dari pandangan orang tua (Sudirman & Bahri, 2014:445).

Dalam hal ini, *merariq* harus dipandang sebagai sebuah konsep perkawinan yang utuh dengan tahapan prosesi yang panjang, sakral, dan menarik. Bahkan sebelum *merariq*, dikenal terlebih dahulu konsep midang, yaitu masa saling menjajaki antara perempuan dan laki-laki dewasa yang ingin melakukan perkawinan (*merariq*). Dalam perkawinan *merariq*, jika seorang perempuan sudah dibawa *merariq* maka pantang untung dikembalikan kepada orang tua karena akan melanggar adat dan menjadi aib keluarga. Oleh karena itu, pada zaman dahulu, konflik budaya akan terjadi apabila *merariq* terjadi tanpa melalui proses midang, apalagi tanpa sepengetahuan orang tua, tiba-tiba si gadis dilarikan (Windia, 2011:151). Berikut kutipan ketua majelis adat paer timuq mengenai upacara adat *merariq* :

“*Merariq* ini adalah keberanian, ada juga kesepakatan sebenarnya tapi tidak diperlihatkan, jadi tergantung siapa yang berani membawa si gadis itulah yang beruntung, kadang orang tuanya setuju, sudah tau kalau anaknya *merariq* tapi tidak serta merta..Prosesi *merariq* yang diadatkan itu berlangsung di malam hari, dibawa dari rumahnya perempuan dan bersama beberapa orang tua yang menjemput tidak langsung si gadis dan si pemuda saja, artinya ada rombongan yang mengawal ketika si gadis sudah keluar rumah langsung dibawa. Setelah itu dibawa ke tokoh adat atau agama yang ada di desa itu atau desa lain karena bisa antar kampung jadi tidak langsung dibawa ke rumah, lalu setelah beberapa hari baru dijemput, barulah ada proses berikutnya, ada bersejati, nyelabar,

minta wali atau menjemput wali dan seterusnya.. Kalau sudah berjalan prosesi *merariq* tapi pihak keluarga minta dikembalikan anak perempuannya akan terjadi aib besar, karena itu jarang sekali ada prosesi adat *merariq* yang tidak berhasil, kalaupun ada kesalahan atau kekurangan dalam proses yang berjalan pasti pihak calon pengantin laki-laki yang akan kena denda adat” (Wawancara Lalu GF, Ketua Majelis Adat Paer Timuq, Lombok Timur, NTB, 5 Mei 2016)

Pada zaman dahulu, pilihan untuk melakukan perkawinan *merariq* dilakukan secara matang. Baik laki-laki maupun perempuan yang ingin *merariq* sudah memiliki kesiapan lahir dan batin. Artinya selain siap secara mental, untuk laki-laki sudah siap bertanggung jawab menafkahi keluarga. Untuk pihak perempuan sudah memiliki kemampuan untuk mengurus rumah tangga. Nilai ini lah yang diajarkan orang tua dulu dalam melihat kesiapan anak-anak mereka. Faktor umur biologis bukanlah patokan umum seseorang boleh menikah. Sementara itu dari segi agama konsep sudah ‘balig’ dalam ajaran agama Islam juga menjadikan patokan nilai kedewasaan seorang anak. Untuk perempuan mengalami menstruasi dan untuk laki-laki sudah mengalami mimpi basah.

Berbeda dengan kondisi saat ini, batasan kedewasaan seorang anak dilihat dalam konsep umur biologis saja. Orang tua juga tidak lagi mensosialisasikan mengenai nilai tanggung jawab dan kesiapan dalam mengurus rumah tangga terhadap anak-anak mereka. Peran dan pengawasan orang tua semakin berkurang yang dahulu sangat menjaga ketat anak perempuan yang akan *merariq* sekarang dibiarkan kawin dengan siapapun. Belum lagi tokoh-tokoh adat dan masyarakat tidak juga mensosialisasikan nilai adat *merariq* yang benar dan tergantikan dengan perkembangan peraturan hukum nasional yang hanya melihat konsep kedewasaan perkawinan dari segi umur biologis saja. Seperti Undang-Undang Perlindungan Anak No.35 tahun 2014 misalnya, kategori anak pada Pasal 1 ayat (1) menyatakan secara tegas, bahwa “Anak adalah seseorang yang belum berusia 18 (delapan belas) tahun, termasuk anak yang masih dalam kandungan”. Artinya jika sudah berusia 19 tahun seseorang barulah dikatakan dewasa. Sementara itu, menurut Undang-Undang Perkawinan No.1 tahun 1974 pada Pasal 7 ayat (1) batas usia menikah perempuan adalah 16 tahun dan laki-laki 19 tahun.

Menurut Marcoes (2016), perubahan ruang hidup secara fundamental mengubah hubungan internal keluarga yang membuat anak menjadi lebih rentan terhadap praktik perkawinan anak. Sementara itu, aparat desa tak menjalankan fungsi sosialnya sebagai pamong, kecuali dalam urusan administrasi, keamanan, serta urusan iuran warga (Marcoes, 2016, 7-8). Hal inilah yang membuat generasi

muda saat ini seolah-olah hanya mengukur kedewasaan pada umur biologis tanpa melihat nilai tanggung jawab secara sosial, ekonomi serta kesiapan mental. Tidak adanya peran orang tua dan tokoh adat serta agama sebagai kontrol sosial, membuat generasi muda berpikir bahwa jika sudah memenuhi usia perkawinan yang diperbolehkan maka seorang laki-laki bisa mengajak pasangannya untuk *merariq*. Bahkan tidak jarang konsep perkawinan yang hanya berdasarkan umur biologis ini pun dilanggar dengan dalih sudah sama-sama balig menurut agama serta untuk menghindari dosa atau berzina. Berikut kutipan kepala KUA Kecamatan Sakra Timur :

“Kalau laki jarang yang dibawah 20 tahun, kalau perempuan masih seperti itu.. ditambah lagi pengaruh media, hp, dan seterusnya, apalagi kalau sudah lulus SMA tidak melanjutkan kuliah.. dianggap sudah aman untuk menikah.. Padahal kan agama tidak hanya mempertimbangkan dari sisi itu, mesti mempertimbangkan maslahat mudaratnya. Tidak bisa kan hanya dari pertimbangan supaya tidak berbuat zina saja lantas dinikahkan, tapi juga dari faktor kesehatannya itu juga jadi pertimbangan.. Itu yang tidak dilihat oleh anak muda sekarang.”

(Wawancara AM dan IH, Kepala KUA dan Penghulu Kecamatan Sakra Timur, Kabupaten Lombok Timur, 3 Mei 2016)

Selain itu, pada zaman dahulu, perkawinan *merariq* yang dilakukan oleh masyarakat Sasak telah melalui proses adat yang benar. Sebelum memutuskan untuk *merariq*, kedua pihak (laki-laki dan Perempuan) yang ingin kawin harus melalui proses saling mengenal calon pasangannya atau midang. Tidak jarang proses pengenalan ini berlanjut hingga bertahun-tahun sampai menemukan kecocokan diantara keduanya dan kedua keluarga. Semua prosesi perkenalan saat midang pun dilalui dengan sangat hati-hati sesuai nilai dan norma adat yang masih menjunjung ajaran agama (tidak berduaan diruangan yang sepi, menjaga jarak duduk, serta tidak bersentuhan tangan). Dalam hal ini sangat jauh dari hal-hal yang dapat menimbulkan fitnah atau perbuatan zina seperti yang ditakutkan oleh masyarakat pada pergaulan anak muda saat ini, sebelum akhirnya melakukan *merariq*. Hal ini juga diungkapkan oleh salah satu tokoh agama atau Tuan Guru Haji:

“Kalau adat disini sebelum dia kawin kan namanya midang, berkunjung bahasa Indonesiannya. Kadang proses itu sampai satu dua tahun berkenalan kalau orang dulu, kalau anak-anak sekarang kan mudah sekali berkenalan hanya lewat handphone saja, kalau sudah jadi (kawin) ikut *merariq* menyesal

dia, karena kalau dilihat perempuan dan laki-laki itu ternyata tidak sejalan tidak serasi.. kalau dulu baru setelah midang bertahun-tahun baru bisa kita larikan ajak *merariq*, jadi berbeda sekali kalau dilihat *merariq* orang dulu dengan pemuda sekarang ini, yang MasyaAllah berduaan, pegangan tangan..”

(Wawancara MA, Pendiri Pondok Pesantren dan Madrasah Darul Istiqomah sekaligus Tokoh Agama di Desa Lepak Timur, Kec.Sakra Timur, 30 April 2016)

Berdasarkan uraian di atas, berbagai rangkaian prosesi awal perkawinan dari proses midang sampai dengan *merariq* ini sayangnya mengalami perubahan. Masyarakat adat Sasak khususnya generasi muda hanya sekedar menjalankan ‘ritual’ praktek *merariq*-nya saja tanpa mengetahui makna dari setiap prosesi yang dijalankan. Tujuan perkawinan pun tidak lagi sesakral konsep perkawinan orang tua dulu, yaitu menjalankan perintah agama dan menjaga kelangsungan keturunan. Generasi muda saat ini menganggap perkawinan hanyalah sebuah alasan pelampiasan hawa nafsu untuk menghindari perbuatan dosa atau zina yang mengatasnamakan agama sebagai ‘kambing hitam’-nya. Belum lagi tidak adanya pengetahuan yang cukup memadai mengenai konsep nilai perkawinan menyebabkan mereka tidak memiliki kesiapan dalam berumah tangga sehingga rawan perceraian. Sementara itu, anak perempuan korban perkawinan anak adalah pihak yang paling rentan mengalami dampak praktik perkawinan *merariq*. Posisi mereka yang rentan ditambah relasi gender yang timpang membuat mereka menjadi sasaran ‘empuk’ korban kekerasan dalam rumah tangga (KDRT). Berikut kutipan wawancara dengan koordinator layanan pengaduan P2TP2A (Pusat Pelayanan Terpadu Pemberdayaan Perempuan dan Anak) di Lombok Timur:

“Kasus perkawinan anak dengan *merariq* memang cukup tinggi di Lombok Timur..Tapi memang lebih banyak usia anak disini adalah perempuannya.. Kalau dari data kami di P2TP2A memang pada tahun 2015 ini kasus kekerasan pada perempuan dan anak cukup tinggi kalau pada perempuan ada 119 kasus, sementara untuk kekerasan pada anak ada 101 kasus, itupun yang terlapor karena umumnya masih banyak yang tidak terlaporkan.. Dari jumlah kasus ini beberapa memang ada pengaduan karena KDRT. Kalau dilihat kembali perkawinan pada usia dini apalagi Suku Sasak ini kawin dengan *merariq* memang menjadi rawan KDRT, ya karena emosi yang masih kurang stabil, ditambah lagi perempuannya cenderung lebih muda dan tidak punya power untuk melawan

karena mungkin takut, dan lainnya.”
(Wawancara SP, Koordinator Layanan Pengaduan,
P2TP2A, Kec. Sakra Timur, Lombok Timur, NTB,
3 Mei 2016)

Dari berbagai kutipan wawancara diatas diketahui bahwa perkawinan usia anak dengan mekanisme *merariq* yang saat ini dilakukan generasi muda menjadi salah satu faktor yang menyebabkan tingginya angka perceraian, dan juga kasus kekerasan dalam rumah tangga (KDRT) yang umumnya dialami oleh anak perempuan.

Kasus-Kasus Perkawinan *Merariq* Pada Usia Anak di Desa Surabaya Utara

Dalam temuan hasil penelitian cukup banyak kasus perkawinan *merariq* dibawah umur di Kecamatan Sakra Timur, khususnya Desa Surabaya Utara. Namun sayangnya data kasus ini jika dilihat dalam pencatatan pernikahan di KUA (Kantor Urusan Agama) Kecamatan Sakra Timur tidak ada atau tidak terdaftar. Hal ini dikarenakan masih banyak pelanggaran terkait pengurusan perkawinan oleh oknum-oknum di pemerintahan dusun dan desa, tidak terkecuali Desa Surabaya Utara, Dusun Batu Nyala dan Dusun Jebuk yang menjadi lokasi penelitian. Usia calon mempelai perempuan dan laki-laki umumnya dinaikkan (mark up) atau dipalsukan mengikuti batasan undang-undang perkawinan. Selain itu, beberapa kasus perkawinan anak yang tidak terdaftar di KUA ternyata dilakukan secara agama dan adat tanpa melalui pencatatan hukum yang sah (nikah siri). Berikut kutipan wawancara kepala KUA di Kecamatan Sakra Timur:

“Memang ini sering dikatakan bahwa sebagian orang bilang KUA sering melakukan pernikahan dibawah umur, tapi ya sebetulnya kita punya data juga yah bahwa itu terjadi tanpa sepengetahuan kita, itu yang diluar pencatatan KUA.. Kalau pun ada yang seperti itu faktanya ya bisa jadi ada rekayasa usia.. Bisa jadi yang seperti itu juga dibawah tangan kawin agama saja atau adat.. karena kita kan berdasarkan NA, NI (surat keterangan kelengkapan nikah) dan seterusnya yang berasal dari kepala desa, nah kalau kepala desa sudah tanda tangan dan di stempel itu berarti sah, dan berarti kepala desa berani bertanggung jawab bahwa data yang ada disitu berarti tanggung jawab desa.. seringkali kita juga melihat kejadian seperti itu, kita melihat dari segi fisik memang masih kecil, tapi dari data NA dari kepala desa usianya itu sudah memperbolehkan.. kita tidak bisa berbuat apa-apa karena desa sudah tanda tangan..”

(Wawancara AM Kepala KUA Kecamatan Sakra Timur, Kabupaten Lombok Timur, 3 Mei 2016)

Dari keterangan wawancara diatas, terdapat dua bentuk perkawinan usia anak dengan mekanisme *merariq* yang dilakukan oleh masyarakat adat Suku Sasak di Desa Surabaya Utara, pertama dengan menaikkan usia calon pengantin perempuan, dan kedua dengan menikahkan secara agama dan adat (kawin siri). Terkait hal tersebut, terdapat 2 (dua) contoh kasus anak perempuan korban perkawinan anak yang terjadi di Desa Surabaya Utara (Dusun Jebuk dan Dusun Batu Nyala) melalui mekanisme *merariq*. Dalam kasus ini anak perempuan korban perkawinan anak mengalami kekerasan baik secara verbal, fisik hingga kekerasan seksual. Berikut gambaran kasusnya :

• Inisial EW, Menikah Pertama Umur 13 Tahun, Pendidikan SD

EW sudah putus sekolah semenjak lulus SD karena tidak ada biaya. Sejak kecil EW tinggal bersama neneknya (ibu dari ayahnya). Tahun 2014, EW memutuskan untuk *merariq* padahal usianya saat itu masih 13 tahun. Alasan EW untuk *merariq* salah satunya karena kondisi ekonomi keluarga yang semakin sulit. Suatu hari EW berkenalan dengan pemuda dari dusun lain yang usianya jauh lebih tua diatasnya. EW berkenalan sekitar 6 (enam) bulan dan langsung diajak *merariq*. Tanpa berpikir panjang EW langsung menyetujui. Baru berjalan satu setengah tahun perkawinan, EW diceraikan oleh suaminya. Saat itu EW sedang mengandung usia 8 (delapan) bulan. Alasan EW diceraikan karena dituduh selingkuh dan tidak bisa melayani suami dengan baik. Ketika masih berumah tangga EW pun pernah dibentak dimarahi karena dituduh selingkuh, hingga dipukuli ketika usia kandungannya berjalan 2 bulan. Alasannya tidak lain karena suami EW cemburu jika EW pergi keluar atau bergaul dengan temannya. Saat dipukuli EW tidak bisa melawan, ia takut semakin dipukuli oleh suaminya, ditambah EW juga masih tergantung secara ekonomi karena ia tidak bekerja. Sekarang ini EW dan anaknya yang baru lahir tinggal kembali bersama neneknya. EW dan anaknya hingga saat ini tidak pernah diberi nafkah oleh mantan suaminya. EW menyesal karena saat itu mau diajak *merariq* tanpa mengetahui akibat yang akan ditanggungnya. Terlebih karena EW menjadi korban kekerasan dalam rumah tangga.

“Iya, ga tau kalau *merariq* ternyata seperti ini, karena asal mau saja kesian papu (nenek) ga ada biaya untuk sekolah dan makan sehari-hari..ya jadi mau saja diajak *merariq* saat itu.. waktu menikah suami sempat memukuli tiang (saya) umur 2 bulan hamil.. mau melawan takut, ga tau kenapa dia pukul tapi karena cemburu katanya, padahal

tiang (saya) ga pernah selingkuh. Terus ya diceraikan begitu saja sama suami..”

(Wawancara EW, anak perempuan korban perkawinan anak di Dusun Batu Nyala, Desa Surabaya Utara, 1 Mei 2016)

•Inisial AT, Menikah Pertama Umur 15 Tahun, Pendidikan Kelas 2 MTs (Madrasah Tsanawiyah)

AT adalah anak kedua dari dua bersaudara. Sejak kecil ayahnya meninggal dan kakanya menjadi tulang punggung keluarga dengan menjadi TKI di Malaysia. Kini AT tinggal berdua saja bersama ibunya yang bekerja sebagai buruh tani di Desa Surabaya Utara. AT diajak *merariq* oleh pacarnya yang berumur 19 tahun, sementara usia AT masih 15 tahun. AT mengaku sudah satu tahun pacaran dan akhirnya diajak *merariq*. Ajakan *merariq* ini bukan untuk pertama kalinya, sampai akhirnya AT terpaksa mau diajak *merariq* karena takut ditinggalkan. Setelah *merariq*, AT tinggal bersama suaminya di rumah sepupu sang suami yang masih satu Dusun. Namun demikian, baru berjalan 2 (dua) minggu perkawinan, suami AT sudah tidak pulang ke rumah. AT ditinggalkan begitu saja di rumah sepupunya tanpa kabar. Akhirnya AT kembali ke rumah ibunya. Beberapa hari pulang ke rumah ibunya, AT mendapatkan kabar dari temannya bahwa suami AT memutuskan untuk bercerai. Perceraian diputuskan sepihak oleh suaminya melalui pesan singkat di handphone (sms). Tanpa ada alasan apapun dan tanpa melalui sidang perceraian. Padahal AT dan suami saat itu menikah secara resmi di KUA dengan mark up umur dan memiliki buku nikah. Setelah sebulan bercerai AT baru mengetahui bahwa mantan suaminya telah selingkuh dan punya pacar lagi. Selain korban perselingkuhan, AT juga merupakan salah satu korban kekerasan seksual. Saat malam pertama berhubungan suami istri, AT sempat dipukuli karena tidak tahu bagaimana cara berhubungan seksual. AT juga kerap mengalami beberapa perlakuan kasar saat berhubungan seksual untuk kedua kalinya hingga pemukulan.

“..karena ada teman yang bilang kalau dia selingkuh, dia seminggu tinggal di rumah habis menikah langsung pergi katanya ke rumah teman, ternyata kencan sama cewek itu. Saya sempat marah-marah, cari dia, karena saya tau dari teman berita dia selingkuh.. Dulu awal kawin juga pernah dipukul karena ga tau gimana caranya ‘berhubungan’ dia kasar, saya dimarahi, dibentak, dan ya terpaksa melakukan hubungan.. sempet beberapa kali juga dipukuli dulu, ga bisa melawan karena takut..”

(Wawancara AT, Dusun Jebuk, Desa Surabaya Utara, 5 Mei 2016)

Dua kisah anak perempuan korban kekerasan dari adanya perkawinan usia anak di Desa Surabaya Utara, yang penulis gambarkan tentunya belum sepenuhnya mewakili pengalaman anak perempuan di Desa tersebut. Namun demikian, dua kasus ini bisa menggambarkan bahwa perkawinan anak membuat anak perempuan memiliki posisi yang timpang sehingga berdampak pada terjadinya kasus-kasus kekerasan di dalam rumah tangga mereka (KDRT).

Perkawinan Merariq Pada Anak Perempuan : Ketimpangan Relasi Kuasa dan Implikasinya Terhadap Kasus Kekerasan Dalam Rumah Tangga

Ketimpangan relasi dalam perkawinan merupakan salah satu penyebab timbulnya berbagai bentuk kekerasan dalam rumah tangga (domestik violence). Kekerasan (violence) sendiri dapat diartikan sebagai sebuah serangan terhadap fisik maupun mental psikologis seseorang (Fakih, 2008: 17). Sementara itu kekerasan dalam rumah tangga atau disingkat KDRT adalah perbuatan apapun terhadap seseorang dalam relasi rumah tangga, yang berakibat timbulnya kesengsaraan atau penderitaan bisa dalam bentuk penderitaan fisik, seksual, psikis, dan juga penderitaan berupa penelantaran rumah tangga (noviranti, dkk, 2005: 2). Dalam hal ini perempuan-perempuan yang dikawinkan pada usia muda sangat rentan mengalami kekerasan yang mana tidak secara fisik melainkan juga psikis. Hal inilah yang dialami oleh EW dan AT, korban perkawinan anak melalui mekanisme *merariq* yang mengalami kekerasan dalam rumah tangga. EW dalam perkawinannya mengalami kekerasan psikis karena seling dimarahi, dan dibentak oleh suaminya yang mengakibatkan ia merasa ketakutan dan tidak berdaya sehingga tidak berani melawan. Selain itu pada usia kandungannya yang berjalan dua bulan EW juga mengalami kekerasan secara fisik dalam bentuk pemukulan sehingga menyebabkan luka memar ditubuhnya. Sementara itu dalam kasus AT, terjadi pemaksaan dalam melakukan pelayanan seksual tanpa kerelaan kepada suaminya saat malam pertama sampai dengan pemukulan. Belum lagi setelah seminggu perkawinannya AT sudah ditinggalkan begitu saja oleh suaminya tanpa berita apapun, dan tanpa dinafkahi. Dalam hal ini AT mengalami bentuk kekerasan berlapis, baik kekerasan secara seksual, fisik, psikis, dan sekaligus penelantaran dalam rumah tangga yang berujung pada perceraian secara sepihak oleh suaminya.

Jika dilihat dalam kedua kasus tersebut, bentuk KDRT yang dialami oleh EW dan AT dikarenakan adanya faktor relasi yang timpang. EW dan AT yang masih berumur sangat muda melakukan perkawinan *merariq* dengan pasangannya yang berumur jauh lebih dewasa menyebabkan relasi kuasa yang berbeda diantara keduanya. Terlebih ketimpangan ini diperparah karena suami EW dan AT (pelaku) memiliki kendali lebih dalam hal ekonomi. Sementara EW dan AT

(korban) hanya seorang ibu rumah tangga dan memiliki pendidikan yang rendah. Korban dalam hal ini tidak memiliki kuasa akan kehidupan berumah tangganya secara seimbang. Ketidaksiapan dalam berumah tangga karena usia yang relatif muda, pendidikan yang rendah menyebabkan kurangnya pengetahuan membina keluarga, serta kecenderungan secara finansial terhadap suami akibat tidak memiliki pekerjaan inilah yang mendorong anak perempuan korban perkawinan anak seperti EW dan AT rentan mengalami kekerasan dalam rumah tangga (KDRT). Lebih lanjut, pandangan tradisi perkawinan *merariq* memposisikan perempuan pada Suku Sasak sebagai pihak yang pasif dan pasrah. Menurut ketua majelis adat paer timuq, perempuan Sasak sifatnya pasif sehingga tidak memiliki kuasa dalam memilih dengan siapa mereka kawin. Berbeda dengan lelaki Sasak yang memiliki kuasa untuk mengajak *merariq* (membawa kawin lari) perempuan yang mereka kehendaki. Belum lagi ada pandangan hukum adat bahwa ketika sudah dibawa *merariq* pantang untuk perempuan tersebut dikembalikan kepada orang tuanya dengan alasan apapun karena akan terkena aib atau akan terkena mitos perawan tua jika menolak diajak *merariq*. Hal ini membuat kedudukan perempuan atas nama adat di dalam relasi perkawinannya semakin rendah karena tidak memiliki daya dalam menolak bahkan ketika mengalami kekerasan dalam rumah tangga akibat perkawinan *merariq*. Berikut kutipannya:

“karena beda perempuan dalam adat kita itu pasif.. kan dia tidak membuat keputusan.. kalau laki-laki kan dia yang memutuskan untuk *merariq*, ibaratnya kenapa dia melompati saya, karena saya bisa membuat keputusan besok saya akan menikah kalau kamu mau menikah bulan depan..” (Wawancara Lalu GF, Ketua Majelis Adat Paer Timuq, Lombok Timur, NTB, 5 Mei 2016)

“Kemudian sanksi terbesar dari *merariq* ini sebenarnya adalah resiko moral sanksi adatnya.. ketika si perempuan sudah dibawa lari oleh si laki-laki kemudian keluarga perempuan datang menuntut, kadang diarus globalisasi ini banyak juga masyarakat kita yang sebenarnya tidak setuju kalau anaknya dicuri (*merariq*), sehingga kadang datang untuk meminta bahasa kasarnya “kembalikan anak saya” sehingga kaum adam ini pede saja menantang “kalau kamu berani bawa pulang anakmu silakan, tapi awas ada sanksi moralnya kan dari masyarakat..” bisa saja nanti dia terisolir dari kehidupan sosialnya.. Wah ini anak perempuan pernah *merariq* tapi batal, karena disini bahasa aslinya ‘penganti batal’ ya kita kadang biasa saja tapi orang bilang itu sudah ‘bekas’ jadi justifikasi moral ini yang besar kadang juga nanti

takut dibilang perawan tua..”

(Diskusi bersama Kepala Sekolah dan Staff Guru di Pondok Pesantren Darul Istiqomah NW Juet, Desa Lepak Timur, Kec. Sakra Timur, 30 April 2016)

Dengan demikian, akibat ketimpangan relasi dalam berumah tangga ini, seringkali anak perempuan sebagai korban perkawinan anak melalui mekanisme *merariq* hanya dipandang sebagai ‘obyek’ dalam perkawinan saja. Anak perempuan dalam hal ini terkondisikan dalam sebuah situasi yang tidak menguntungkan bahkan sangat merugikan bagi masa depan mereka.

Simpulan

Kasus-kasus kekerasan dalam rumah tangga akibat adanya pola relasi yang timpang di dalam perkawinan *merariq* pada anak perempuan Suku Sasak di Desa Surabaya Utara ini merupakan kasus yang sudah banyak diangkat dalam tulisan penelitian mengenai perkawinan anak. Bukan hanya terjadi pada Suku Sasak saja, perkawinan anak yang mengatasnamakan adat sebagai payung pelindung juga masih banyak terjadi di Indonesia. Hal ini membuat perkawinan anak menjadi lumrah terjadi terlebih jika dihubungkan dengan banyaknya kasus kekerasan dalam rumah tangga yang menjadi salah satu implikasinya. Ditingkat provinsi NTB, sudah ada berbagai aturan dan program pemerintah yang mencoba mengurangi masalah perkawinan anak melalui mekanisme *merariq* ini. Salah satunya program pendewasaan usia perkawinan (PUP) tahun 2014 yang dibuat melalui surat edaran Gubernur Nomor 150/1138/Kum. Namun sayangnya implementasi peraturan yang sudah ada ini belum berjalan maksimal dan tidak tersosialisasi hingga masyarakat pedesaan terpencil seperti Desa Surabaya Utara.

Menurut penulis, beberapa hal yang sangat diperlukan dalam menangani masalah perkawinan anak yang berimplikasi kepada kekerasan dalam rumah tangga di wilayah pedesaan adalah pertama, meningkatkan kinerja kapasitas aparatur negara ditingkat pedesaan, dalam hal ini Kepala Desa/Kepala Dusun, Kepala KUA atau pencatat pernikahan yang berwenang dan memiliki kekuatan untuk mencegah terjadinya perkawinan usia anak, mulai dari mensosialisasikan kepada seluruh lapisan masyarakat akan dampak akibat perkawinan usia anak, mensosialisasikan seluruh ketentuan perundang-undangan yang berkaitan dengan perlindungan anak untuk mencegah perkawinan usia anak, hingga komitmen untuk tidak bersedia mengeluarkan dokumen yang dapat memberikan dispensasi nikah dibawah umur untuk keperluan perkawinan usia anak. Kedua, Sinergi berbagai elemen masyarakat termasuk tokoh agama, tokoh adat, tokoh masyarakat, termasuk orang tua serta

LSM penggiat isu perlindungan anak dan kesehatan untuk mendukung pemerintah dalam upaya pengawasan praktik perkawinan usia anak dan mendukung adanya peraturan kebijakan terkait Pendewasaan Usia Perkawinan (PUP) baik ditingkat daerah maupun nasional yang bersinergi (tidak saling bertolak belakang) dengan hukum adat yang ada dalam masyarakat NTB. Ketiga, memberikan informasi atau pemahaman kembali mengenai nilai perkawinan *merariq* yang utuh kepada generasi muda baik secara formal melalui sekolah madrasah maupun non-formal pengajian dan

acara-acara adat agar tidak terjadi penyalahgunaan adat *merariq*. Terakhir, perlu dikembangkan model pelayanan yang mudah diakses oleh korban KDRT agar mereka berani untuk melapor dan menerima bantuan baik dalam proses pemulihan karena menjadi korban maupun bantuan hukum jika terjadi kekerasan lebih lanjut.

Daftar Referensi

Anshor, Maria Ulfa.

2016 Kerentanan Anak Perempuan dalam Pernikahan Anak., Jurnal Perempuan Edisi 88, Vol.21, No.1, Februari 2016, hlm.116-129.

Djamilah, R. Kartikawati.,

2014 Dampak Perkawinan Anak di Indonesia, Jurnal Studi Pemuda, Volume 3, No.1, Mei 2014, hal. 1-16. Yogyakarta: Youth Studies Center FISIP UGM.

Fadlyana, Eddy., dan Larasaty, Shinta.

2009 Pernikahan Dini dan Permasalahannya., Sari Pediatri, Vol. 11, No. 2, Agustus 2009. (internet), [17 Desember 2015]. Diunduh dari : <http://saripediatri.idai.or.id/pdf/11-2-11.pdf>.

Fakih, Mansour.,

2008 Analisa Gender dan Transformasi Sosial. Cetakan ke-12. Penerbit: Pustaka Pelajar, Yogyakarta.

Kecamatan Sakra Timur dalam Angka Tahun 2015.,

2015 internet., [20 April 2016]. Di unduh dari: http://lomboktimurkab.bps.go.id/website/pdf_publicasi/Kecamatan-Sakra-Timur-Dalam-Angka-Tahun-2015.pdf.

Marcoes, Lies, dan Sirimorok, Nurhady.,

2016 Kerja Kuasa Tersamar dalam Praktik Kawin Anak: Diskusi, Kesimpulan dan Sejumlah Saran, Seri No.12. Monografi Penelitian Perkawinan Anak. Penerbit: Rumah Kitab bersama Ford Foundation.

Novirianti, Dewi., dkk.,

2005 Kekerasan Dalam Rumah Tangga., Justice for the Poor Program., The World Bank.

Sudirman, dan Bahri.

2014 Studi Sejarah dan Budaya Lombok, Penerbit: Pusat Studi dan Kajian Budaya Prov. NTB (PUSAKANDA).

UNICEF

2005 Early Marriage A Harmful Traditional Practice: A Statistical Exploration., (internet), [11 November 2015]. Diunduh dari: http://www.unicef.org/publications/files/Early_Marriage_12.lo.pdf

Wardani, ST Jumhuriatul.

2009 Adat Kawin Lari “*Merariq*” Pada Masyarakat Sasak (Studi Kasus di Desa Sakra Kabupaten Lombok Timur). Skripsi: Jurusan Sosiologi dan Antropologi, Fakultas Ilmu Sosial, Universitas Negeri Semarang. (internet), [18 Desember 2015]. Diunduh dari : <http://lib.unnes.ac.id/2508/1/6397.pdf>.

Windia, Lalu Bayu.

2011 Manusia Sasak; Bagaimana Menggaulinya?, Cetakan kedua, Penerbit : GENTA PRESS, Yogyakarta.

Berita Online

Indeks Pembangunan Manusia NTB, Diunduh dari : http://www.kemendagri.go.id/media/filemanager/2015/08/18/5/2/52._ntb.pdf, diakses pada tanggal 19 Mei 2016, pukul 21.26 WIB.

Kasus Kekerasan dan Kejahatan, Perkawinan Anak NTB Kategori Tinggi., 17 Juni 2016. (internet), [diakses 25 Oktober 2015]. Diunduh dari: <http://www.indopos.co.id/2015/10/kasus-kekerasan-dan-kejahatan-perkawinan-anak-ntb-kategori-tinggi.html>.

MK dan Pernikahan Dini. (internet), [29 Juni 2016]. Diunduh dari : <http://www.tempo.co/read/opiniKT/2015/06/22/10332/mk-dan-pernikahan-dini>

NTB, Tertinggi Pernikahan Dini se-Indonesia., 9 Oktober 2015. (internet), [diakses 25 Juni 2016]. Diunduh dari: <http://www.radarlombok.co.id/ntb-tertinggi-pernikahan-dini-se-indonesia.html>.

7.7. DOES INAGAWAN PLAY A ROLE IN A PUBLIC SPHERE?

Lantiur H. Tampubolon
(Atma Jaya Catholic University)
lantiur.tamp@atmajaya.ac.id

Abstract

In the traditional structure of the Amungme society, men and women have a cleared role that develops a traditional relationship between them in their daily activities. Women were used to have domestic roles as a care taker, the one who raises pigs and who serves food, etc. On the other hand, men do hunting, building a house and a traditional house (*honai*), clearing the land for a garden, as they regarded stronger than women. The Amungme is a paternalistic society; therefore, a man is a leader and has power in the family as well as in the community to take a decision in any aspects of daily life. In the community, there is a local term known as 'inagawan', i.e. a woman who has a charismatic character as she has mercy, provides assistance and can protect people. 'Inagawan' is perceived has a broad knowledge and the ability to lead. A woman who can be categorized as 'inagawan' is very rare, but some people ever mentioned, she was the wife of a chief tribe in Dolilingogin, a small village in Kabupaten Mimika. As 'inagawan', that woman should play a role in a public area; it means that she has courage to show her opinion. As 'inagawan', she would be given a time to speak in the public area. However, looking at the patrilineal system in the Amungme, it is doubt that 'inagawan' could do such a thing. Even though she is 'inagawan', her role in the domestic sphere still avails. It does not automatically stop her duty as a wife and a mother in the family. This was a qualitative study, utilizing an in-depth interview and observation. *Indepth interview* was conducted to some mothers/women, community leaders (male), and local members of the community. The results of the in-depth interview was transcribed in the form of *verbatim*, and was analyzed its content (*content analysis*). This study find out that even though 'inagawan' could be seen as a leader in the community, or has a voice to speak up in public sphere, it only happens when male/men give her a change to do so.

Keywords: gender, sex, leader, power relation

Pendahuluan

Orang Amungme merupakan salah satu etnis/sukubangsa yang berdiam di Distrik Tembagapura, Kabupaten Mimika, Papua, suatu daerah yang merupakan pegunungan. Orang Amungme bukan satu-satunya etnis yang tinggal di Pegunungan Tengah. Ada etnis lain, antara lain: Dani, Damal, Moni, dan lain sebagainya. Mereka juga mengenal orang non-Papua, dengan sebutan *oyame*, yang berada di wilayah pegunungan karena *oyame* merupakan karyawan dari suatu perusahaan tambang atau pemilik kios/toko. Mata pencaharian orang Amungme adalah berkebun, dengan jenis tanaman seperti sayuran, dan buah-buahan, yang digunakan untuk kebutuhan sendiri.

Tampubolon dkk (2014) mencatat bahwa etnis Amungme tersebar di beberapa lembah. Ada 8 lembah besar dengan 17 lembah kecil di dalamnya yang menurut orang Amungme menjadi bagian dari basis identitas mereka. Masing-masing lembah ini melingkupi daerah-daerah kepala air sebuah sungai yang alirannya menyatu di daerah yang lebih rendah. Secara lebih spesifik, batas-batas wilayah hidup etnis Amungme adalah sebagai berikut:

1. Timur : Gunung Mangsawari Ninggok dan sungai Torpedo
2. Barat : Gunung Enaninggok dengan sungai Kamora
3. Utara : Puncak Nemangkawi Ninggok/Carstenz Top/ Puncak Jaya
4. Selatan: Wilayah orang Kamoro

Sampai saat ini dikenal 11 wilayah adat orang Amungme yang mereka sebut dengan "Amungsa", yaitu Alama, Bela, Ompiliga, Jila, Hoeya, Tsinga, Waa, Aroanop, Agimuga, Timika, dan Jita. Berdasarkan lokasi tempat tinggalnya, orang Amungme mengidentifikasi diri mereka sendiri menjadi dua kelompok. Orang Amungme yang tinggal di daerah 'kepala air' disebut *ninume*, dan yang tinggal di daerah muara disebut *onime*. Fam-fam (marga) yang termasuk *ninume* antara lain: Omaleng, Jangkup, Uamang, Janampa, dan lain-lain; sedangkan yang termasuk *onime* adalah Kelabetme, Kelanangeme, Wanmang, Alomang, Anggaibak, Onioma, Bewilingame, Amisim, Kanongopme, Kualik, Katagame, dan lain-lain. Tulisan ini membahas orang Amungme yang berada di Waa, Aroanop, dan Tsinga.

Orang Amungme menarik garis keturunan dari sisi laki-laki/ayah, atau yang lebih dikenal dengan istilah patrilineal.

Konsekuensinya, nama fam/marga diwariskan oleh ayah kepada anak-anaknya, baik laki-laki maupun perempuan. Bukan hanya itu saja, laki-laki juga terlihat mendominasi beberapa aspek kehidupan sehari-hari, misalnya yang boleh menanam keladi hanya laki-laki (Tampubolon, dkk, 2014). Laki-laki menjadi pemimpin dan mempunyai kekuasaan di dalam keluarga dan masyarakat sehingga memiliki otoritas dalam mengambil keputusan. Ya, orang Amungme termasuk masyarakat yang paternalistik.

Metode Penelitian

Studi ini merupakan bagian dari kegiatan “Kajian Sosial Program Tiga Desa”, yang berlangsung dari bulan Februari hingga Desember 2013. Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah kualitatif, dengan teknik pengumpulan data berupa wawancara mendalam, wawancara kelompok, dan pengamatan terlibat. Secara keseluruhan, studi ini menggunakan 8 tenaga peneliti lapangan, dan 2 orang supervisor.

Pembagian kerja

Dalam struktur masyarakat Amungme, perempuan dan laki-laki memiliki pembagian peran yang jelas. Pembagian peran ini membentuk relasi yang jelas antar jenis kelamin/gender, terutama dalam kegiatan hidup sehari-hari di masyarakat. Perempuan memiliki peran besar di ranah domestik dalam rumah tangga sebagai perawat anak, pemelihara babi dan ternak lainnya, pengolah hasil kebun untuk dimakan, dan lainnya. Sedangkan laki-laki memiliki tugas berburu ke hutan atau melakukan pekerjaan yang memerlukan kekuatan fisik besar, seperti memperbaiki honai (rumah adat) memotong kayu untuk kebun baru atau kayu bakar, dan membuka hutan untuk kebun. Dalam beberapa dimensi kegiatan sehari-hari terlihat ada kerjasama antar jenis kelamin/gender. Misalnya saja dalam hal pengelolaan kebun yang dilakukan bersama-sama antara laki-laki dan perempuan. Dari penjelasan ini terlihat bahwa perbedaan gender lebih cenderung ke arah faktor biologis; bahwa laki-laki dianggap memiliki tendensi karakter yang lebih agresif dibandingkan dengan perempuan, walaupun memang teori ini sebenarnya didasarkan pada perilaku hewan dan sudah banyak dibantah (Giddens, 2001).

Honai, atau dalam bahasa Amungme dikenal dengan nama *Itongoi*, adalah tempat menampung tidur laki-laki Amungme dan laki-laki etnis lain yang datang dari perjalanan jauh melintas gunung-gunung. Bahkan, semua anak laki-laki yang sudah disapih dan pemuda yang belum kawin harus tidur di sana. Di dalam *itongoi* itulah merupakan tempat menjalin komunikasi antara bapak dengan anak laki-laki, memudahkan sang bapak memberikan nasihat, dan mewariskan cerita sejarah nenek moyang. Selain kaum laki-laki, anjing yang biasa diajak berburu juga tidur di dalam

itongoi. Perempuan tidak boleh tidur pada malam hari di *itongoi* kecuali pada saat terjadi kematian.

Jika *itongoi* adalah *honai* untuk tempat berkumpulnya para lelaki, *Ongoi* adalah *honai* untuk keluarga batih. *Ongoi* biasa disebut juga dapur perempuan. *Ongoi* merupakan area kekuasaan perempuan. *Ongoi* tidak boleh dibuat terlalu sempit supaya ibu dan anak-anak bisa bergerak leluasa di dalamnya. Setiap orang Amungme yang sudah menikah dan memiliki keluarga harus memiliki *ongoi*. Sebuah *ongoi* adalah wujud fisik sebuah keluarga batih, karena di dalam *ongoi* semua kehidupan sehari-hari sebuah keluarga berlangsung. Di dalam *ongoi* ibu memasak, mengasuh anak, menasihati anak perempuan dan mewariskan pengetahuannya. Laki-laki lain boleh masuk jika di dalam *ongoi* terdapat suami dari perempuan yang mengelolanya.

Semua kepala keluarga yang ada di sekitar *itongoi* akan saling membantu untuk memberikan makanan jika ada tamu yang datang menginap di *itongoi* tersebut, atau jika ada sebuah *kalawin* yang dilakukan. Para ibu dari masing-masing keluarga akan memberikan makanan untuk para laki-laki di dalam *itongoi*. Jika para ibu tidak sempat memasak karena baru pulang dari kebun, mereka akan menyerahkan bahan makanan mentah: ubi, keladi, sayuran, dan lain-lain. Para laki-laki di dalam *itongoi* kemudian akan memasak sendiri. Jika terjadi kekurangan makanan atau keterlambatan pemberian makanan untuk para laki-laki di dalam *itongoi*, orang yang paling merasa bersalah adalah istri pemilik *itongoi* tersebut.

Dari penjelasan mengenai *itongoi* dan *ongoi* di atas, terlihat bahwa seorang anak, baik laki maupun perempuan, belajar mengenai peran gender dengan bantuan keluarga (atau anggota keluarga lainnya) yang berjenis kelamin yang sama di suatu tempat tertentu. Pendekatan ini mengatakan bahwa perbedaan gender bukan ditentukan secara biologis, tapi perbedaan gender merupakan konstruksi budaya. Dikatakan lebih lanjut, bahwa ketidaksetaraan gender itu karena laki-laki dan perempuan sejak awal disosialisasikan ke dalam peran yang berbeda (Giddens, 2001).

Dari pembagian kerja tersebut jelas terlihat bahwa ada perbedaan peran antara laki-laki dan perempuan. Tulisan ini ingin membahas apakah ada pemimpin perempuan atau adakah perempuan yang berkuasa di masyarakat Amungme yang paternalistik, yang didengar pendapatnya?

Menagawan vs Inagawan

Dalam struktur masyarakat Amungme, kepemimpinan tradisional dipegang oleh ‘*big men*’ yang mempunyai pengaruh besar dan disegani oleh masyarakat. Tampubolon dkk (2014) mengungkapkan bahwa ‘*big men*’ ini adalah orang-orang kaya secara adat, yang dalam bahasa Amungme disebut *Menagawan*³⁸ (untuk laki-laki) dan *Inagawan* (untuk

38 Saat penelitian berlangsung, beberapa kali muncul istilah “kepala suku”. Orang Amungme awalnya tidak mengenai istilah “kepala suku”.

perempuan).

Beberapa informan bercerita bahwa dulu *Menagawan* itu adalah pemimpin sejati dan ia harus mampu menyelesaikan masalah di masyarakat. *Menagawan* juga adalah orang yang dipercaya oleh seluruh kampung ketika berbicara di depan umum. *Menagawan* harus bisa bertanggung jawab dan berbuat sesuatu untuk masyarakat. Secara tradisional, *menagawan* itu orang yang memiliki banyak kulit bia,³⁹ mempunyai banyak istri, bisa membayarkan mas kawin saudara atau kerabat laki-laki, bisa membeli dan memotong babi besar dan memberikannya kepada semua orang, mempunyai kebun yang luas dan membawa banyak keladi untuk diberikan kepada masyarakat. *Menagawan* juga orang yang dikenal banyak orang, karena ia banyak memberikan makan kepada orang yang datang ke desanya (tamu). Salah seorang informan mengatakan bahwa saat ini (ketika penelitian berlangsung) masih ada orang-orang yang dapat disebut dengan *menagawan*, yaitu dua orang yang bertempat tinggal di Tsinga (di Dolilingogin dan di Miniponogoma). Mereka berdua dinilai sebagai seorang *menagawan* karena berlaku baik dan lebih mendahulukan keselamatan masyarakat banyak. Namun, tidak semua desa harus mempunyai *menagawan*, contohnya di Nosalanop, tidak ada seorang pun yang dapat dikategorikan sebagai *menagawan* atau pun sebagai “kepala suku”.

Menagawan juga penting keberadaannya dalam situasi perang; ia bisa menjadi kepala perang itu sendiri atau seorang yang berkoordinasi dengan kepala perang. *Menagawan* akan berkoordinasi dan berkomunikasi dengan kepala perang mengenai korban perang dan memberikan keputusan untuk mengakhiri perang agar dapat membatasi korban jiwa yang lebih banyak. Jika tidak bisa tercapai perimbangan jumlah korban maka *menagawan* ini yang akan berkorban harta seperti memberikan kulit bia yang bernilai ratusan juta rupiah, untuk melunasi pembayaran ‘kepala’ kepada pihak musuh. Sekali seseorang memperoleh status *menagawan*, maka status tersebut akan tetap melekat sampai ia meninggal dunia. Status tersebut tidak akan lepas dari orang tersebut walaupun ia sudah tua dan kekuatannya sudah tidak sebesar dulu. Namun, anak dari *menagawan* tidak serta merta bisa menjadi seperti ayahnya. Ada kemungkinan yang menjadi *menagawan* adalah keponakan dari *menagawan* atau justru adiknya sendiri.

Saat ini (ketika penelitian berlangsung), ada tambahan kriteria yang bisa menjadikan seseorang disebut *menagawan*, yaitu faktor pendidikan, karena dianggap bisa memberikan pikiran-pikiran baik bagi masyarakat. Namun ia tetap orang yang harus bisa menjadi *Kalame* (orang yang pandai berbicara di depan umum) dan menyelesaikan berbagai Mereka menyebut seseorang sebagai ‘kepala suku’ karena orang tersebut menerima upah dari suatu perusahaan tambang yang beroperasi di sana. “Kepala suku” belum tentu sanggup menyelesaikan masalah di masyarakat.

39 Semacam kulit kerang yang dijadikan sebagai mas kawin

masalah yang dihadapi masyarakat.

Nah, bagaimana dengan *inagawan*? Keberadaan perempuan yang memiliki pengaruh di tengah masyarakat sebenarnya ada. Masyarakat Amungme di Tsinga mengenal konsep *inagawan* sama seperti *menagawan* untuk laki-laki, yaitu perempuan yang memiliki karisma karena mampu memberikan kebaikan, pertolongan dan perlindungan kepada masyarakat. *Inagawan* juga memiliki pengetahuan yang luas serta kemampuan memimpin. *Inagawan* ini terkadang juga merupakan sosok perempuan yang berani mengemukakan pendapat di ruang publik di kampung. Menurut informan di Aroanop, kaum perempuan memiliki peluang untuk mendapatkan predikat *inagawan* asalkan ia berprestasi di dalam kehidupan bermasyarakat. Prestasi perempuan dalam masyarakat Amungme di Aroanop diukur melalui hal-hal sebagai berikut (Beanal, 1997):

1. Sifat keibuan, yaitu sungguh-sungguh menyayangi anak, terlebih anak yatim piatu
2. Kaya akan hewan peliharaan
3. Dapat mengawinkan banyak pemuda dengan hartanya

Tim peneliti mencoba memasukkan kriteria yang telah disebutkan sebelumnya, dan mencari sosok tersebut. Sayangnya, salah seorang perempuan tersebut ternyata adalah istri “kepala suku” dari kampung Dolilingogin, yang suaminya juga disebut sebagai *menagawan*.

Demikian juga halnya dengan tokoh perempuan di kampung Jagamin di desa Aroanop. Isteri kepala kampung itu merupakan sosok yang banyak menolong orang/warga kampungnya di kampung halaman maupun terhadap migran di kota. Hampir seluruh kebutuhan pokok di luar dari yang dihasilkan dari kebun, dipasok ke kampung atas kerja isteri kepala kampung tersebut. Apakah ia seorang *inagawan*? Kalau dia dianggap *inagawan*, itu karena suaminya adalah *menagawan* dan kepala kampung. Kepala Kampung itu mempunyai kekuatan politik atau kekuatan yang memberi pengaruh terhadap sebagian besar warga karena pihak yang mempengaruhi itu adalah pihak yang dihormati.

Jadi, kesimpulan penulis adalah bahwa tidak ada perempuan yang memenuhi kriteria yang disebutkan oleh informan maupun oleh Beanal untuk disebut seorang *inagawan*, bila perempuan tersebut bukanlah isteri seorang kepala kampung, kepala suku atau *menagawan*.

Terlepas dari adanya sosok *inagawan*, seperti telah disebutkan di atas bahwa perempuan Amungme lebih dominan memegang peran di ranah domestik. Dalam urusan pemenuhan kebutuhan makan keluarga secara tradisional di dalam masyarakat Amungme ditemukan adanya pembagian tugas antara laki-laki dan perempuan. Laki-laki yang membuka kebun dan perempuan yang menanam serta memelihara kebun, khusus untuk kebun keladi hanya laki-laki yang boleh menanam. Sementara itu

pada saat ada pertemuan masyarakat kampung seperti *kalawin* (musyawarah adat), perempuan dapat berbicara jika diberi kesempatan oleh laki-laki. Jika ada perempuan yang mencoba untuk menyampaikan pendapat secara spontan dalam suatu pertemuan biasanya akan dihentikan oleh laki-laki yang hadir.

Bagi kaum laki-laki Amungme, tidak semua perempuan—walaupun sudah berpendidikan tinggi dan punya jabatan bagus dalam pekerjaan—punya hak suara dalam menyelesaikan masalah-masalah di ruang publik yang menjadi arena kaum laki-laki Amungme. Bahkan menurut mereka tidak ada perempuan yang punya hak suara apa pun jika masalah-masalah tersebut menyangkut masalah adat, seperti perang, pembayaran denda perkara, mas kawin, aliansi fam, dan sebagainya. Hanya ada beberapa perempuan tertentu yang boleh bersuara dan didengar pendapatnya pada saat ada *kalawin* dalam masyarakat. Kriteria yang dipakai adalah:

1. Perempuan tersebut adalah anak atau istri dari laki-laki yang dianggap sebagai *menagawan* dalam masyarakat, artinya keluarganya memiliki pengaruh dan kekayaan
2. Perempuan tersebut dihormati masyarakat karena konsisten dengan pekerjaannya yang menjangkau seluruh lapisan masyarakat
3. Perempuan tersebut mampu berbicara dalam “ragam bahasa kiasan Amungme” yang bijaksana di depan umum

Secara umum, seorang perempuan Amungme diharapkan para informan laki-laki tetap mengikuti aturan adat ketika hidup di dalam masyarakat dan menjalankan pembagian peran dan fungsinya sesuai tradisi yang umum berlaku dalam masyarakatnya walaupun ia sudah berpendidikan tinggi dan mempunyai jabatan bagus dalam pekerjaan.

Adanya pembagian kerja berdasarkan jenis kelamin, mengakibatkan adanya pandangan yang salah dari orang luar terhadap perempuan Amungme. Menurut Beanal (1997), orang luar melihat bahwa perempuan Amungme bekerja terus, sementara kaum laki-lakinya hanya *mondar-mandir* dengan membawa busur panah di bahu. Padahal, Beanal melanjutkan, setelah kaum laki-laki melaksanakan pekerjaan berat di kebun dari pagi sampai siang hari, mereka diwajibkan untuk menjaga keamanan di kampung. Sementara kaum laki-laki menjaga kampung, kaum perempuan memelihara kebun atau memetik hasil kebun untuk dibawa pulang dan dimasak. Hal ini dilakukan secara reguler setiap hari, tidak pernah berhenti. Selain memelihara kebun, secara adat perempuan juga diwajibkan memelihara babi.

Secara tradisional perempuan Amungme bertanggung jawab dalam pengelolaan persediaan makanan dalam

keluarganya. Perempuan dapat mengatur kapan ia harus ke kebun dan kapan ia harus tinggal di ongoi. Selama persediaan makanan keluarganya masih cukup tersedia di ongoi maka dia tidak perlu ke kebun. Walaupun banyak orang mengatakan bahwa kampung-kampung orang Amungme biasanya sepi dari pagi sampai siang karena semua orang ke kebun, kenyataannya tidak demikian. Kita akan menemukan beberapa laki-laki dan perempuan berada di kampung beserta anak-anak mereka dan anak-anak lain yang dititipkan orangtua mereka yang berada di kebun kepada mereka yang memilih tetap berada di kampung pada hari tersebut.

Kaum laki-laki dan perempuan yang tetap berada di kampung pada pagi-siang hari dan tidak pergi ke kebun bukan berarti tidak memiliki kegiatan. Kaum laki-laki bertugas menjaga kampung, sementara kaum perempuan memiliki kegiatan di ongoi dan di sudut-sudut kampung. Kegiatan utama perempuan di ongoi biasanya adalah mengurus anak dan mengurus kebutuhan keluarga seperti memasak dan mencuci pakaian seluruh anggota keluarga. Ketika para perempuan berkumpul di sudut-sudut kampung, biasanya anak-anak mereka yang masih bayi atau balita ikut meramaikan. Bersama-sama mereka menyulam membuat noken, menggiling cabai, atau bertukar cerita dan membahas hal-hal seputar kejadian sehari-hari di kampung.

Sejak kecil perempuan Amungme dibiasakan untuk mengikuti kegiatan sehari-hari ibunya yang dikategorikan sebagai kegiatan perempuan dewasa. Kegiatan perempuan yang dianggap sudah dewasa antara lain: mengasuh anak, pergi ke kebun setiap pagi, memasak makanan setelah pulang dari kebun, memberi makan babi di sore hari, dan membuat noken di waktu senggang. Perempuan memiliki kekuasaan besar di wilayah domestik atau dalam kehidupan sehari-hari rumah tangganya.

Perempuan di ruang publik

Berbeda dengan penjelasan Beanal, dalam sebuah observasi peneliti mendapat kesan bahwa perempuan tidak terlalu dianggap dan didengar suaranya di ruang publik. Ketika sebuah acara *kalawin* untuk membicarakan permasalahan kampung dilakukan di *Tsinga*, perempuan mendapatkan kesempatan yang sama dengan laki-laki menghadiri acara tersebut, namun tidak ada dari mereka yang mengambil suara apalagi sampai memutuskan hasil rapat itu. Mereka lebih banyak mendengar dan bergumam sendiri di belakang. Kaum laki-laki dan “kepala suku” yang biasanya memimpin acara itu jarang memberi kesempatan kepada para perempuan untuk berbicara. Dalam proses observasi lainnya di *Tsinga*, beberapa kali terjadi peristiwa ketika para laki-laki atau kepala rumah tangga memberikan informasi mengenai anggota rumah tangganya, mereka luput menyebutkan anak perempuan. Mereka baru

menjawab ketika kami tanya apa masih ada anggota keluarga lain. Seorang informan dari Nosolanop menjelaskan bahwa perempuan dilihat kurang penting karena perempuan tidak bisa menurunkan nama fam kepada anaknya, dan dianggap hanya ikut suaminya.

Ada sebuah kasus menarik mengenai peran perempuan dalam pengambilan keputusan yang ditemukan peneliti di Jagamin. Ketika akan diadakan sebuah acara penguburan di Jagamin, terlihat bagaimana kaum perempuan memiliki hak bicara dalam kalawin yang membahas mengenai persoalan ini. Walaupun memiliki hak bicara, sikap dan perilaku perempuan jauh berbeda dari laki-laki. Ketika berbicara, kaum laki-laki berdiri, kadang-kadang berada di tengah kerumunan. Mereka menyatakan sikapnya atas perihal yang berkaitan dengan kematian, penguburan dan kewajiban sosial pihak keluarga yang ditinggal. Sementara kaum perempuan juga menyatakan sikapnya, namun tidak pernah berdiri, apalagi berada di tengah kerumunan. Mereka duduk saja, mengucapkan kata-kata tidak lantang, cenderung berbicara dengan orang di sebelahnya. Hal yang menarik adalah bahwa dari mulai kematian sampai waktu penguburan, ditentukan oleh kakak perempuan dari orang yang meninggal.

Sampai saat ini jabatan-jabatan publik di kampung-kampung di Tsinga, belum bisa dipegang oleh perempuan. Kepala Desa Beanekogom pernah mengatakan bahwa siapa saja dari fam apa saja, baik Magal atau Beanal, memiliki hak untuk menjadi kepala desa asalkan memenuhi syarat. Syarat kepemimpinan kampung antara lain bisa bertanggung jawab untuk soal kemandirian dan membawa kepentingan masyarakat. Walaupun demikian hingga kini syarat mutlak dari pemimpin kampung haruslah laki-laki karena perempuan tidak memiliki “hak suara” di masyarakat. Perempuan hanya memiliki andil pada penentuan kandidat. Pemilihan kepala desa sendiri melalui pemungutan suara di mana perempuan juga bisa ikut menyumbangkan suaranya.

Pasar

Pasar adalah kegiatan jual beli yang menjadi arena dominasi perempuan terutama para ibu. Di desa Aroanop misalnya, setiap seminggu sekali di Omponi diadakan pasar pada hari Jumat. Omponi dipilih sebagai lokasi pasar karena lokasinya yang relatif strategis, di tengah-tengah dan dapat dijangkau dari berbagai wilayah lain di Aroanop. Dari hasil pengamatan, kaum laki-laki tidak nampak perannya dalam kegiatan transaksi jual-beli di pasar tersebut. Mereka umumnya berada di pinggir, menyaksikan proses transaksi berlangsung, atau berbincang-bincang membahas kejadian terkini di masyarakat bersama kaum laki-laki lainnya, atau menemani istri-istri mereka bertransaksi.

Pendidikan

Pendidikan dapat mengubah pola pikir seseorang. Kesempatan mengenyam pendidikan ini dimanfaatkan oleh orang Amungme, baik laki-laki maupun perempuan, untuk bersekolah ke luar negeri. Saat ini sudah muncul perempuan-perempuan Amungme yang berpikiran maju dan modern. Mereka berani melakukan hal yang tidak biasa dilakukan perempuan Amungme sebelumnya, misalnya menjadi karyawan di suatu perusahaan tambang.

Perempuan di Aroanop terkesan tidak memiliki prioritas dalam mendapatkan pendidikan di dalam keluarga. Adalah hal yang wajar ditemukan perempuan usia sekolah yang putus sekolah. Biasanya perempuan di Aroanop mengenyam pendidikan hingga tamat SD dan tidak melanjutkan pendidikan SMP. Berbeda dengan kaum laki-laki di Aroanop yang akan mengejar pendidikan keluar kampung karena di Aroanop tidak ada SMP. Hanya sebagian kecil dari kaum perempuan di Aroanop yang mendapat kesempatan mengenyam pendidikan tinggi.

Di sisi lain, peneliti menemukan informan perempuan Amungme di Aroanop yang menyatakan bahwa banyak perempuan di Aroanop malas sekolah dengan alasan adanya pembagian tugas secara tradisional yang jelas dan mapan dalam masyarakat Amungme, yaitu laki-laki yang bekerja, mencari uang, sementara perempuan bertugas mengurus anak, merawat kebun dan hewan ternak.

Ada opini yang ambigu di kalangan perempuan Waa sendiri tentang peran perempuan Amungme. Semua informan perempuan di Waa berpendapat bahwa perempuan Amungme perlu diberi kesempatan dan akses yang sama dengan laki-laki dalam soal pendidikan, pekerjaan, dan kesehatan. Di sisi lain, ketika ditanya bagaimana posisi perempuan yang sudah terpelajar dan mempunyai penghasilan sendiri ketika harus berhadapan dengan aturan-aturan adat⁴⁰—seperti dalam soal perkawinan—semua informan perempuan menyatakan bahwa perempuan harus tetap mengikuti aturan yang berlaku. Mereka tetap merasa bahwa:

1. Tradisi pemberian mas kawin tetap harus dilakukan, walaupun ada kesan bahwa mas kawin adalah harga yang harus dibayar untuk membeli seorang perempuan dari sebuah fam untuk dijadikan istri

2. Setelah menikah, perempuan harus siap dengan peran-peran domestik secara adat, seperti membuat noken besar sendiri, memelihara babi, merawat kebun-kebun, memasak, dan melahirkan anak-anak

⁴⁰ Saat penelitian berlangsung, ada seorang perempuan dari Aroanop yang memiliki jabatan penting dalam pemerintahan. Walaupun demikian ia tetap tidak memiliki kuasa dalam pengambilan keputusan di dalam wilayah kampungnya. Ia lebih banyak tinggal di kota Timika dan lepas dari kehidupan sehari-hari yang dialami perempuan lain di kampungnya.

Walaupun ada opini yang ambigu, para perempuan Waa kelihatan tidak merasa terganggu dengan adanya kesempatan dan akses terbuka untuk bersekolah, bekerja, dan menjadi sehat dengan tetap melaksanakan aturan adat yang mengikat sebagai perempuan. Salah seorang informan mengungkapkan:

“...tidak masalah toh. Yang penting semua jalan bae-bae. Laki-laki tida injak kita perempuan. Perempuan juga tida injak kepala laki-laki...”

Opini yang sifatnya ambigu juga terlihat di kalangan laki-laki Waa yang menjadi informan. Semua laki-laki yang menjadi informan di Waa setuju bahwa perempuan Amungme harus diberikan akses dan kesempatan yang sama untuk pendidikan, pekerjaan, dan kesehatan. Di sisi lain mereka melihat bahwa tidak banyak perempuan Amungme sendiri yang berani untuk tampil di ruang publik, untuk mengambil kesempatan dan akses yang sudah terbuka agar bisa bersekolah tinggi, bekerja di posisi pengambil kebijakan, maupun sekedar mendapatkan pelayanan kesehatan. Menurut kaum laki-laki, hal ini terjadi karena sebagian besar perempuan seringkali merasa “malu” atau “ragu-ragu” untuk bersikap jika merasa tidak ada dukungan yang kuat dari keluarga klen suaminya dan dari keluarga klennya sendiri. Apalagi perempuan yang sudah menikah, sudah dibayar mas kawinnya, biasanya menganggap dirinya adalah “hak milik” suaminya dan keluarga suaminya, sehingga tidak merasa bahwa hak-hak individualnya menjadi hal yang penting.

Perubahan lingkungan fisik di Waa juga membuat perubahan pada kegiatan perempuan saat ini. Jika secara tradisional perempuan Amungme pada masa lalu harus mengurus kebun dan memetik hasilnya untuk dimakan, yang terjadi sekarang adalah orang Amungme di Waa banyak yang tidak lagi memiliki kebun karena wilayah kebun mereka di daerah Unatki (sekitar Utekini) sudah dikuasai oleh orang Dani, Damal, dan Moni sejak perang Banti vs Kembeli terjadi terakhir tahun 2006-2007. Oleh karena sudah tidak mempunyai kebun lagi, sebagian besar perempuan Amungme di Waa adalah menunggu gaji dari suaminya yang menjadi karyawan, lalu berbelanja kebutuhan sehari-hari seperti beras, “ayam es” (frozen chicken), telur, mie instan, gula, dan lainnya di salah satu toko atau Koperasi di Banti 2, atau di Hero Supermarket di Tembagapura.

Daftar Pustaka

Beanal, Tom.

1997 Amungme, Magaboarat Negel Jombeï-Peibel. Yogyakarta: WALHI

Giddens, Anthony.

2001 Sociology (4th Edition). Cambridge: Polity Press

Selain itu, ada beberapa perempuan Amungme yang membuka kios di rumah mereka untuk menambah pendapatan keluarga. Bahkan ada juga yang cukup berhasil hingga bisa mendapatkan akses kontainer untuk membawa suplai barang dagangan dari Timika. Ada dua perempuan Amungme yang dianggap kaya dan berhasil di Waa, keduanya adalah janda. Salah seorang adalah Ketua Koperasi, yang merupakan koperasi serba usaha binaan perusahaan tambang, yang khusus dikelola oleh ibu-ibu di Waa. Salah seorang perempuan lainnya adalah anak dari “kepala suku” yang berhasil dalam karirnya di perusahaan jasa kontraktor perusahaan tambang. Kedua perempuan ini tidak menikah lagi dan menghidupi keluarganya dari usaha-usaha mereka sendiri.

Kegiatan di gereja

Kegiatan Gereja juga menjadi arena perempuan di Aroanop menunjukkan keterlibatan mereka di ruang publik. Misalnya saja di Ainggogin, setiap hari Rabu para ibu biasa berkumpul untuk ikut kebaktian yang biasanya diakhiri dengan proses mengumpulkan uang untuk keperluan kegiatan Gereja.

Kesimpulan

Dalam masyarakat Amungme, pembagian kerja antara laki-laki dan perempuan sangat jelas. Walaupun perempuan Amungme terlihat berada di ruang publik seperti pasar dan gereja, mereka tidak mempunyai hak suara dalam mengambil keputusan untuk masalah-masalah yang bersifat umum, terutama yang berkaitan dengan masalah adat dan perang.

Ada pemikiran yang ambigu di kalangan perempuan Amungme sendiri mengenai akses terhadap pendidikan. Di satu sisi mereka menuntut adanya akses tersebut, namun di sisi lain mereka tetap menginginkan perempuan mengambil peran di ranah domestik.

Jadi, sebenarnya, dalam masyarakat Amungme, belum ada seorang perempuan yang bisa dikatakan sebagai *inagawan* sesuai dengan konsep yang ada dan dinyatakan oleh para informan. Walaupun ada perempuan yang dianggap *inagawan*, dia masih terkait sebagai isteri dari kepala kampung, kepala suku, atau *menagawan*.

Mampioper, Arnold.

2002 Amungme, Manusia Utama dari Nemangkawi, Pegunungan Carstenz. Papua: PT Freeport Indonesia

Muller, Kal & Yunus Omabak.

2014 Amungme. Timika: Lembaga Pengembangan Masyarakat Amungme dan Kamoro

Tampubolon, Lamtiur dkk.

2014 Kajian Sosial Program Tiga Desa. Jakarta: Pusat Kajian Pembangunan Universitas Katolik Indonesia Atma Jaya

7.8. USING NARRATIVES AS STRATEGY FOR LGBT INCLUSION

Made Mastianta
(Universitas Budi Luhur)
mnl4591.2014@my.bristol.ac.uk

Abstract

This paper explores the possibility of using personal experience narratives to examine the master narrative of religious, heteronormative identity and its counter narrative of religious, non-heteronormative identity. The analysis on the telling of a sexual story is made by comparing two different narratives from two personalities: first, a self-proclaimed religious, gay activist and second, a former gay celebrity whose newfound spirituality led him to become a married heterosexual and a *mualaf* (converted Muslim). Using mainly texts from the conservative media and more liberal media, I argue that the master narrative privileged by the conservative majority characterizes a man's fulfilled life may only be achieved with conformity to a religious heteronormativity. This is evident in the championing of the path to righteousness in the more religious, conservative media. On the other hand, the counter narrative characterizing that one can also fulfill life as a religious gay is considered to be incongruent and a subversion of the master narrative, therefore it received a negative valuation. This counter narrative is mainly circulated among the more liberal media. Silencing the voice of the minority and preventing this counter narrative to challenge the dominant narrative has remained the practice to limit the participation of the gay minority in the wider Indonesian population. This paper highlights the potential use of narrative analysis to inform readers on the negotiation of religious, non-heteronormative identity in modern Indonesia.

Keywords: narrative analysis, master and counter narratives, religious sexual identity, telling sexual stories

Introduction

The gay rights movement in Indonesia seemed to gain another foothold earlier in 2015 after the same sex marriage was legalized in the US. Spurred by a more liberal media since Reformasi 1998 and the pervasiveness of the social media, Indonesian gay right activists found a momentum to advance their causes. Facebook was quick to introduce an app that allowed people to add the rainbow flag on their profile pic as the symbol of solidarity for the movement. However, the seemingly harmless choice was seen as an offensive by those who consider that same-sex marriage is endangering the religious sanctity of marriage. There have been many cases where the heated argument between friends of opposing camps led to a termination of friendship. This phenomena shows that there are parts of the Indonesian society who harbour some reservations about homosexuality in general and same-sex marriage in particular.

Initially, there was a euphoria that the movement might find support from the least likely ally, the religious conservatives. With the Minister of Religious Affairs reacting positively to the latest development in the US by insinuating that 'any possibilities that one day Indonesia might legally accept same-sex marriage are not ruled out', at least the resistance from religion as the staunchest

opposition camp has been somewhat reduced.

Nevertheless, gay rights movement in Indonesia finds organized religions remain their staunchest adversary. As the majority of Indonesians are Muslims, the issue have taken the dimension of pitting Islam against homosexuality. However, this is not typical of a country with the largest Muslim population in the world, as the same problem is also found in a more developed society with similar multicultural experience such as the UK. Sexual diversity will remain key areas of conflict even in a liberal society such as the UK, underlining the mutual exclusivity of the identities of 'gay' and 'Muslim' where 'gay' is understood as western and 'Muslim' as unable to accept gay public equality (Rahman 2010: 948).

The issue of gay acceptance resurged once again earlier this year. While previously the religious conservatives used euphemism to express their disapproval, this time around the rhetoric deployed showed downright disrespect. There have been widespread use of terminology that has not been used since 1970's for being one coined to equate homosexuality with a disease, with wording in point being 'cure for gays'. One highly intellectual minister allegedly commented that one therapy to cure this unwanted disorder is by having them 'boiled' with some spices, an outright irrational comment that prompted a question

whether the anti-intellectualism is actually on the rise in Indonesia (Robet 2016).

The debate on the issue of minority resurfaced after the Minister of Higher Education stumbled upon a poster published by a gender research center claiming to be operating within the largest university in Indonesia. It apparently offered counselling service for closeted gay students and assistance to navigate the turbulent period of self-acceptance. He was possibly alarmed by the increasing visibility of non-heteronormative students on campus ground. In most Asian societies issues of sexual identity is regarded more as a private, intimate affairs. Therefore, sexual identity is a private identity rather than social identity, exposing the opposing notion of two categories: the 'closet' category and the 'coming out'. The category of 'closet' is defined as the 'social patterns of secrecy and sexual self-management that structures the lives of gay individuals in societies organized around the norm of heterosexuality' while 'coming out' is defined as the 'dramatic quality of privately and publicly coming to terms with a contested social identity' (Seidman, Meeks and Traschen 1999: 9, italics mine). For some conservative Asians, 'closet' is a more strategic option, a notion that is apparently shared by the minister. On the other hand, some more liberated gays decided to pronounce their sexual identity in highly accessible social media such as youtube, as evidenced by two male teenagers who called their father and acknowledged their sexual identity, recorded the conversation and subsequently posted it on youtube.

This marks the development in the postmodern sexuality with narratives of life experience as a commodity that can be circulated across the globe. Narrative has the potentials to disrupt what the majority regards as the master narrative originated from heteronormativity orthodoxy. With such effective use of the social media, the story telling process of 'coming out' or the telling of 'sexual story' can be circulated widely in such a short time, inherently with the power to reshape perception of sexual identity. The life stories can work their way out in a series of circle in the order of: self, others, community, the whole society (Plummer 2001: 242).

The enormous influence that the university enjoys makes it very likely that this development could be replicated somewhere else across the nation, prompting negative reaction from the minister. The minister reportedly demanded clarification from the university administrator, who in their reply maintained that the center is not officially recognized as part of the university, further underlining the university disinterest to engage in this contentious issue. While the reaction of the minister is not going to be the basis for analysis in this paper, it is important to see it as the precursor for the study to

analyse how a personal experience narrative or life story are treated differently using the measures of religious heteronormativity. In this paper, the author tries to complicate master and counter narratives as they are used to perpetuate the heteronormativity values of identity.

Using Narratives to Analyse Religious Sexual Identity

There have been a number of publications about Muslims and gays in Indonesia using a variety of research methodologies. Boellstorff (2005) studied Indonesian gay Muslims through ethnography to observe the negotiation of religion and desire while using the term 'incommensurability' to denote the perceived incompatibility. Murtaugh (2007) studied the portrayal of gays through popular culture products such as a novel portraying gay life in Jakarta as a restricting and limiting and Murtagh (2010) studied a film romanticizing the imaginary life of the gay characters, inadvertently portrays an incongruence between the imaginary and the lived experience. These accounts are nevertheless valuable, yet they are insufficient to demonstrate how these life experiences - when captured in accompanying narratives - are accepted, circulated or rejected by the majority, heteronormative culture. The use of narrative in sociology dates back to the seminal work of Thomas and Znaniecki's *The Polish Peasants* (Maines 1993), and while there is a growing tendency to use fictional works as basis to portray actual life experience in sociology, the slice of reality portrayed seems rather less convincing.

Among the most common strands to study Indonesian gays, some dominant causes are presented by a number of research who mix their activism and academic objectivity. Boellstorff (2003:226) claimed that "gay" and "lesbi" is a 'distinctively Indonesian phenomena, formed through discourses of nation and sexual desire as well as a sense of linkage to distant but familiar Other', a historical reference to prove that homosexuality has been around for centuries in the archipelago. Another familiar argument is usually presented in reference to the repressive regime known as Orde Baru (New Political Order) and that the negative reaction can be traced back to their 'fear of movement' tendency during the purge of Communism after 1966. This has been maintained and today's reaction is the remnant of that particular fear, as asserted by activist Dede Oetomo in an interview with the Japan Times ('Virulent gay remarks test Indonesia's moderate image': 2016). While these views are important to provide different standpoints, there have been a minimum number of research that attempt to use narrative analysis of lived personal experience as they are presented and contested in the media. This paper attempts to provide a new look at using narrative analysis to uncover

the practice where one particular personal experience narrative has been subjected to approval by the majority, the religious and conservative elite.

As one of the approaches in qualitative methodology, narrative research has been used widely in many research from the studies on the trajectories of identity development among a group of artist/craft person through interviews (Mishler quoted in Riesmann 2008: 6) to illness narrative (Frank 1995; Bury 2001; Riesmann 2003)

Riesmann (2008: 7) asserted that the popularity of narrative analysis might originate in the contemporary preoccupation with identity, where they are expected 'to construct who they are and how they want to be known just as groups, organizations and governments do. In postmodern times, identities can be assembled and disassembled, accepted and contested'.

In this paper personal narratives are treated as narrative of experience rather than story text, whose function is to represent past event in the form of a story as proposed by Labov. Narrative analysis is then employed to understand personal narrative as storytelling performance (Paterson, 2008: 23). With reliance on structural analysis, Labov's narrative analysis has some particular limitation to be applied in this research as the author of this paper uses the text from the media rather than obtaining personal narrative through qualitative interview. As the objective of this paper is to expose the role of religion in perpetuating master narrative while subverting the counter narrative, Labovian method is deemed unsuitable as it looks at 'core narrative' as the representation of what actually happens. The Personal Narratives Group assert that narratives does not reveal the past, but through interpretation they do reveal truth about narrators (Paterson, 2008: 31) highlighting the value of experience rather than events.

Experience-centered narrative focuses on the meaningful stories of personal experience, characterized by its flexibility in time and personal experience and defined by theme rather than structure. Denzin (1989, quoted in Squire 2008: 42) asserts that an experience-centered narrative might address life's turning point, such as realization about sexuality.

While other themes in social research can find a physical, concrete fieldwork to work on, studies on sexuality – and sexual identity - unfortunately does not enjoy such a luxury. Haywood and Mac an Ghail (2006: 192) proposed the use of standpoint epistemologies to study sexuality where standpoint is not taken from the perspective of the author, rather seen 'if you take a particular perspective [of the subject of research]'. This gay standpoint epistemology then allows a number of functions that include the following: making visible the perspectives of group that are socially marginalized,

enabling the exploration of this marginalized experiences and enabling access to the views of social majorities. This view is pertinent to this research as it looks at both how the personal narrative is encapsulated and subsequently presented by the media, and how the majority reserves the role as the adjudicator, rooting for what is considered valuable and dismiss one that does conform to the master narrative.

As this research deals with lived experience, the issue of subjectivity is foregrounded. Bochner (1990, pp. 5-6 as quoted in Ellis and Flaherty, 1992: 5) asserts that

'lived experience is treated as interpretive, rather than causal, where the narrative lives with plurality, embracing the power of language to make new and different things possible;...focuses on how we talk about the world and tries to deal with it;...recounts improvisations, changes, contradiction, ambiguities and vulnerabilities'.

Apparently this subjectivity is what the religious conservatives reject, with one dominant interpretation of what is considered an acceptable religious sexual identity.

In this paper master narratives are referred to 'the stories woven by the dominant culture into the fabric of social structure as a means of garnering and maintaining power, while justifying the subjugation of marginalized community (Giroux, 1991, Stanley 2007 in Espino, 2008: 14). On the other hand, counter narrative is the narrative produced as a means of challenging the master narrative. In Critical Race Theory (CRT) master narrative is referred to as 'majoritarian stories' whereas counter narrative is referred to as 'counterstories, whose purpose is to reveal the contingency, partiality, and self-serving quality of the stories [i.e master narratives] in which we have been relying to order our world (Delgado 1993: 666 as quoted in Espino 2008: 18). In brief, counterstories challenged the received wisdom (ideology) and it can also provide windows into a different reality, showing us that 'there are possibilities for life other than the one we live' (Delgado 1989: 2414).

This method of analysing the competing master narrative and counter narrative has been successful to unearth some misgivings in the ability of Mexican American to complete their studies, challenging the master narrative of the American Dream (Espino 2008), the importance of American plantation slavery narrative for tourist guides to ensure the more acceptable version of the history of slavery, challenging the dominant master narrative of slavery (Giovanetti, 2009), and biased newspaper coverage of the racially-motivated beating of Rodney King in Los Angeles challenging the master narrative of race relations in the US (Jacobs, 1996).

In addition to juxtaposing master and counter narrative, the method and definition deployed in this paper is used creatively, arguing that an alternative ending should be possible much in the same way different life stories will have different endings.

Islam and Non-heteronormativity

Divergent understanding and interpretation of Islam's position toward homosexuality exist albeit with differing view between conservatives and non-conservatives: conservatives view the Qur'an as being very explicit in its condemnation of homosexuality, with no loopholes for a theological accommodation (Duran, 1993:181 quoted in Minwalla, et al, 2005: 115), whereas non-conservatives hold the view that the Qur'an is not clear about the position of same-sex sexuality, especially about exclusive homosexuality or the queer lifestyle as is understood in the West (Jamal, 2001 as quoted in Minwalla, et al., 2005: 15).

Scholarly research on homosexuality in the Arab/ Islam is yet to be developed. AbuKhalil (1993) studied homosexuality in the Arab/ Islamic world. He offers his view in the following quote:

Homosexual identities were actually absent in Arab/Islamic civilization. [...] Islam recognizes the sexual desire and unlike the Christian dogma it does not call for the suppression of this desire. [...] The contact with non-Muslims who questioned the moral legitimacy of sexual permissiveness in Islam led to the abandonment of the classical sexual openness and a replacement with Christian sexual mores. [...]sexual conservatism is due more to Victorian puritanism than to Islamic mores (AbuKhalil, 1993: 32).

There has been a surge in the religious vitality after the fall of Soeharto's regime, marked by the rise of Islam in the public sphere manifested in a number of forms that include the widespread use of headscarf, publication of books with Islamic themes, screening of films with Islamic themes and emergence of militant Islamic movement such as the Islamic Defender Front (FPI) (Weck, Hasan and Abubakar 2011: 3) which often imposes the strict interpretation of the religious preachings.

Most organized religions oppose the practice of non-heteronormativity. This hostility springs from religion understanding on the function of family in a traditional sense. The role of family as the location for religious socialization is instrumental. There is this mutual dependency between religion and family, where religion shapes family life and cultural understanding of family life, families can either sustain or change the religious

institution (Edgell, 2011: 636). Steven (2007: 213) asserts that 'the dominant heteronormative model privileges the monogamous heterosexual couple as family unit, which is the key social element in providing capitalism with a stable unit capable of producing more workers and consumers'.

Battle of Narratives

The case studied in this paper emerges from a negative reaction from a high ranking official on a poster aimed at facilitating self-realization of non-heteronormative identity. What he objected to is the apparent telling of the sexual story, which when regarded as a counter narrative might proliferate and solidify to disrupt the master narrative of heteronormativity.

Plummer (1995) asserted that today's society is marked by our penchant for story telling, as we have become 'the sexual story telling, confessional society'. He further added that the prominence in such telling provide 'an analysis of one kind of emerging sexual story – those of 'sexual suffering and survival', highlighting the lesbian and gay experience of 'coming out'.

The narrative of the life experience of Sam Brodie, a former celebrity, has the elements of the sexual tale as noted by Plummer with the element of sexual suffering during his turbulent years. The website of Front Pembela Islam (FPI/Islamic Defender Front) runs an article on Brodie's life with headline that runs 'Here is the hard proof that those suffering from LGBT can be cured' [Inilah Bukti Nyata Penderita LGBT Bisa Disembuhkan] ('Inilah Bukti Nyata Penderita LGBT Bisa Disembuhkan': 2016). The life of Brodie is charted since the first time he moved to London by using the verb 'hijrah'. This word was originally reserved to describe the trip Prophet Muhammad made from Mekah to Medinah, but nowadays is commonly used to denote a humble beginning of a person moving to a city which presumably offers better chances in life. In his struggle he is described to have 'forged his identity as a 'woman', [memalsukan identitas sebagai 'wanita'] with the word woman in scare quotes to denote that this is not a fixed gender category, rather a fluid, temporary category. Brodie is described as having 'appeared on television as a woman' [kerap tampil di televisi sebagai perempuan], once again underlining the fluidity of his gender 'as a woman (albeit) temporarily' something that he is probably not comfortable with. His life changed when he finally had the opportunity to appear in major television shows, yet his successful life on foreign shore did not make him happy. This phrase 'being succesful on foreign shore' [meraih kehidupan sukses di negeri orang] marks a longing on his part to return home, signifying a journey that will eventually lead him back home. He remained deeply saddened by the fact he was a victim of paedophilia and

that he had engaged in homosexual relationship. The author of this article uses the pejorative term of 'homo' rather than a more neutral 'gay' to portray the minority in a less favourable light. Brodie is quoted as saying "I have been a victim of paedophilia. I can say that my case has been unique. I needed an extra struggle to return [hijrah] from homosexuality to become normal". The use of the word 'hijrah' here denotes a triumphant return to righteousness. This article is presumably based on an interview during the public discussion Brodie attended which was entitled "Embracing the LGBT victims, rejecting legal recognition of LGBT". In this article he is also described as the patron of the movement #MenjagaFitrah or Safeguarding religious belief.

Brodie's account on survival is allegedly assisted by his choice to return to the religious path. His guilt drove him to the path of Allah [God], by embracing the God's guidance [menjemput hidayah], and became a converted Muslim [mualaf], drawn by the comprehensive preachings of the Koran. "I have never been close to God, yet when I received the God's guidance, that's the beginning of change when I return to the path of righteousness [kembali ke fitrah]". He admitted that his life is somewhat fulfilled with his comment, "I am now married and expecting a second child", a statement that signifies the traditional, religious heteronormativity understanding of family as the site for procreation.

On the other hand, the narrative of the lived experience of Hartoyo, a gay activist, tells a different tale. He was aware of his different sexual orientation while he was in elementary school in rural South Sumatra, yet he only realized the consequences of it when he was in Junior High School. The religious instruction he received as a Muslim stipulated that being gay is sinful and he will be severely punished. This period marked his struggle that was extended until he was in university. He lived a life full of depression and at one point he even contemplated suicide. His survival period came with the increasing flow of information when he joined a gender equality movement. He was introduced to the works of Ulil Abshar Abdala, a liberal Muslim writer, who opened his eyes that there are many religious interpretations of homosexuality in Islam and there are also sexual identity politics and power relations being at play. He views his role as a religious gay, "I feel that God creates myself to help improve the quality of human life. If I hadn't done that, this discrimination will remain. Therefore, I felt that I am chosen by God" (Sinaga, 2016).

These two narratives of a lived experience pinpoint to a different treatment of sexual tales. The website of FPI, of religious conservative nature, foregrounds the fact that a happy man is characterized by his devotion to

religion and conformity to its preachings including being away from non-heteronormativity activities. The suffering is part of the test of life and survival is ensured with religious conformity.

On the other hand, *Tribun News*, of more liberal religious nature, exposes the life of an activist where he has proven that religion can accommodate non-heteronormativity activities. It underlines the importance of negotiating a religious identity, as it is possible to have the 'core identity' as Muslim and being homosexual at the same time. Both Brodie and Hartoyo have actually undergone the identity negotiation as part of the adult socialization. There is an importance of identity negotiation in both religious and sexual which is a part of a natural phase to create a more stable and coherent self-concept (Becker 1963; Straus 1976; Gecas 1982 in Thumma 1991: 334).

The view on the religious sexual identity, of being gay and Muslim, however, has been denied by the more religious conservatives, who ridiculed Hartoyo's choice of outfit during an interview in *Kompas TV* where he wore white skull cap (the one that Muslim men normally wear when attending prayer in a mosque) calling him 'a fake ustadz' [ustadz jadi-jadian] ('Hartoyo "Ustadz Jadi-jadian" Terima Dana Asing untuk Kampanye LGBT di Indonesia', 2016).

The negative valuation from the conservatives on Hartoyo's narrative contradict the more common pattern that although in the early stage of coming out the rejection of religious tradition is common, in later stages with acceptance and pride, gays usually reconcile their religious and homosexual identity (Minwalla et al, 2005: 113).

IV. Conclusion

In spite of the historical origin of sexual permissiveness in Islam as explained by AbuKhalil (1993), the more restrictive attitudes towards non-heteronormativity is exhibited in the case of the master narrative of Sam Brodie, championed by the religious conservatives and the counter narrative of Hartoyo that has been dismissed as nonsensical.

The resistance of the religious conservatives to accept this counter narrative in Indonesia adds to the lithany of authoritarianism in a predominantly Muslim society (Fish, 2002:4). High ranking officials in Indonesia jumped the bandwagon to condemn the non-heteronormative attitude, waging the asymmetrical culture war against the minority, with popular, promising politicians such as Ridwan Kamil, Tri Rismaharini and Basuki "Ahok" Tjahaja Purnama expressing their concern on the heightened visibility of non-heteronormative attitude in public and in the content of social media (Hermawan, 2016: 2).

While it is encouraging that this issue can be debated

out in the open, the struggle for gay social inclusion and equality is far from accomplished with one version of sexual story perpetuated to privilege the heteronormative identity. Narrative analysis provides a tool to expose this flaw and to help researchers engage in research on religious sexual identity.

References

AbuKhalil, A.

1993 'A note on the Study of Homosexuality in the Arab/Islamic Civilization', *The Arab Studies Journal*, vol. 1, no. 2 (Fall 1993), pp. 32-34, 48.

Boellstorff, T.

2003 'Dubbing Culture: Indonesian "Gay" and "Lesbi" subjectivities and Ethnography in an already Globalized world', *American Ethnologist*, vol. 30, no. 2, May, pp. 225-242.

Boellstorff, T.

2005 'Between Religion and Desire: Being Muslim and Gay in Indonesia', *American Anthropologist*, vol. 107, no. 4, December, pp. 575-585.

Bury, M.

2001 'Illness narratives: fact of fiction?' *Sociology of Health and Illness*, vol. 23, no 3, pp.263-285.

Delgado, R.

1989 'Storytelling for oppositionist and others: a plea for narrative', *Michigan Law Review*, vol. 87, no. 8, August, pp. 2411 – 2441.

Edgell, P.

2011 'Religion and Family', in Clarke, P. (ed) *The Oxford Handbook of the Sociology of Religion*, Oxford: Oxford University Press.

Ellis, C. and Flaherty, M. G.

1992 *Investigating Subjectivity: Research on Lived Experience*, London: Sage.

Espino, M. M.

2008 *Master Narratives and Counter Narratives: An Analysis of Mexican American Life Stories of Oppression and Resistance Along the Journeys to the Doctorate*, Doctoral Dissertation, University of Arizona, [Online]. Available: <http://hdl.handle.net/10150/195733> [31 May 2016].

Fish, M.S.

2002 'Islam and Authoritarianism', *World Politics*, vol. 55, no 1, October, pp 4- 37.

Frank, A. R.

1995 *The Wounded Storyteller*, Chicago: University of Chicago Press.

Giovanetti, J.L.

2009 'Subverting the Master's Narrative Histories of Slavery in Plantation America' *International Labour and Working Class History*, No. 76, Fall 2009, pp. 105-126.

'Hartoyo "Ustadz Jadi-jadian" Terima Dana Asing untuk Kampanye LGBT di Indonesia', *Hidayatullah.com*. Available: <http://www.hidayatullah.com/berita/nasional/read/2016/02/20/89763/hartoyo-terima-dana-asing-untuk-kampanye-lgbt-di-indonesia.html> [30 June 2016].

Haywood, C. and Mac an Ghill, M.

- 2006 'Knowing Sexuality: Epistemologies of Research', in Hobbs, D. And Wright, R. (ed), *The Sage Handbook of Fieldwork*, London: Sage.

Hermawan, A.

- 2016 'The asymmetrical culture war facing Indonesian liberals', *The Jakarta Post*, 19 February, p. 2.

'Inilah Bukti Nyata Penderita LGBT Bisa Disembuhkan', website of Front Pembela Islam, 2016. Available: <http://www.fpi.or.id/2016/02/inilah-bukti-nyata-penderita-lgbt-bisa.html> [15 June 2016]

Maines, D. R

- 1993 'Narrative's Moment and Sociology's Phenomena: Towards a Narrative Sociology', *The Sociological Quarterly*, vol. 34, no. 1, Spring 1993, pp. 17-38.

Minwalla, O., Rosser, B.R.S., Feldman, J., Varga, C .

- 2005 'Identity experience among progressive gay Muslims in North America: A qualitative study with Al-Fatiha', *Culture, Health & Sexuality*, vol.7, no. 2, March, pp 113-128.

Murtagh, B.

- 2007 'Beautiful Men in Jakarta and Bangkok: the pressure to conform in a recent Indonesian novel', *South East Asian Research*, vol. 15, no. 2, July, pp 281-299.

Murtagh, B.

- 2010 "'Coklat Stroberi": an Indonesian romance in three flavours', *South East Asian Research*, vol. 18, no. 12, June, pp. 219-248.

Paterson, W.

- 2008 'Narrative of events: Labovian narrative analysis and its limitations', in Andrews, M., Squire, C., and Tamboukou, M. (eds) *Doing Narrative Research*, London: Sage

Plummer, K.

- 2001 *Documents of Life 2*, London: Sage.

- 1995 'Telling Sexual Stories in A Late Modern World', *Studies in Symbolic Interaction*, Vol. 18, pp. 101-120.

Rahman, M.

- 2010 'Queer as Intersectionality: Theorizing Gay Muslim Identities', *Sociology*, vol. 44, no. 55, October, p. 948.

Reisman, C.K.

- 2003 'Performing identities in illness narrative; masculinity and multiple sclerosis', *Qualitative Research*, vol. 3(1), pp. 5 – 33.

- 2008 *Narrative Methods for the Human Sciences*, London: Sage.

Robet, R.

- 2016 *Anti-intellectualism in Indonesia*, [Kompas Online], Available: <http://print.kompas.com/baca/2016/04/25/OPINION-Anti-Intellectualism-in-Indonesia> [13 June 2016].

Seidman, S., Meeks, C., Traschen, F.

- 1999 'Beyond the Closet? The Changing Social Meaning of Homosexuality in the United States', *Sexualities*, Vol 2(1), p.9.

Sinaga, E.K.

2016 'Hartoyo Sadar Dirinya Gay Sejak SD', *Tribun News* (20 February 2016). Available: <http://www.tribunnews.com/nasional/2016/02/20/hartoyo-sadar-dirinya-gay-sejak-di-sd?page=4> [7 June 2016]

Stevens, M.

2007 'Sexualizing', in Matthewman, S., West-newman, C.L., and Curtis, B. (eds) *Being Sociological*, Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Thumma, S.

1991 'Negotiating a Religious Identity: The Case of Gay Evangelical', *Sociological Analysis*, vol 52, no. 4 (Winter edition), p. 334.

'Virulent anti-gay remarks test Indonesia's moderate image', the *Japan Times* (27 March 2016). Available: <http://www.japantimes.co.jp/news/2016/03/27/asia-pacific/social-issues-asia-pacific/virulent-anti-gay-remarks-test-indonesias-moderate-image/#.V3OCz-NqPDR> [29 June 2016]

Weck, W., Hasan, N., and Abubakar, I.

2011 *Islam in the Public Sphere: the Politics of Identity and the Future of Democracy in Indonesia*, Jakarta: CSRC.

7.9. DOING 'CHEMICAL SEXUALITIES', BECOMING A JAGO: PERFORMING MASCULINITIES IN A PRECARIOUS LIFE OF YOUNG MEN IN PAPUA

Diana Teresa Pakasi
(Universitas Indonesia)
Diana.pakasi@gmail.com
Abner Krey Koibur
(Universitas Cenderawasih)

Abstract

The practices of enhancing sex and the penis among men in Indonesia and Melanesia have a long history. However, the ways in which they are entangled with the ongoing rapid transformations in the regions taking place in men's everyday lives have been little studied. Based on our ethnographic study on the use of a wide array of *drugs*, cosmetics, tonics, or products in sexual contexts among young men, this paper analyzes the ways in which the 'chemical sexualities' usage is a way of performing masculinities in an unstable place of Papua. Our study shows young men practice chemical sexualities in their attempt to become a *Jago* (manly man) marked by sexual potency, whereas at the same time they hope someday they can be a *laki-laki ideallidaman* (an ideal man). The notion of *laki-laki ideal* is a kind of fantasized masculinity which is signified not by the size of the penis or sexual prowess, but by the ability to get a steady job and to be responsible for their family that in the reality of enduring inequalities and structural violence are difficult to obtain. We argue that the chemical sexualities are instruments through which young men can gain access to an alternative form of power in dealing with precarious lives.

Keywords: masculinities, sexuality, gender, Papua, young people.

7.10. VISIBILITY DILEMMA OF BEING TRANSMEN AT WORK

Gabriella Devi Benedicta
(Universitas Indonesia)
gabriella.devi@gmail.com

Abstract

In comparison with transgender women/waria, the exploration issue of visibility among transgender men (transmen) in Indonesia is underrepresented. Drawing from the perspectives of transmen individuals, this article examines how they encounter sexual inequality in the workplace through in-depth interviews with young transmen in Jakarta and Bekasi. This study shows young transmen face challenges to transition from female to male. They experience their transitions in a variety of ways; only socially, only hormonally or combination of hormonal transition and surgery with different consequences in different social spheres. Some of them experience sexual inequality experience in the workplace because their appearances were not appropriate with their gender designation on national ID. National ID accurately reflecting one's gender identity and it becomes very important to define gender roles at work. Some of them finally decided to change their job from formal sector to informal sector within the dilemma of visibility to avoid sexual inequality experiences as a way to negotiate their gender identity among transmen. I argue that the visibility status and gender identity of young transmen depend on how they deal with the social construction in their everyday lives.

Keywords: transmen, gender identity, social construction, sexual inequality

Diskursus mengenai isu seks, tubuh dan gender di dunia kerja semakin berkembang dan kompleks dari waktu ke waktu. Persoalan berkembang dari ketidaksetaraan antara perempuan (*cisfemale*) dan laki-laki (*cismale*)⁴¹ yang bersifat biner, melainkan juga melibatkan juga representasi identitas lainnya, yaitu kelompok homoseksual dan transgender.⁴² Di Indonesia kita mengenal dua kategorisasi transgender, yaitu waria dan trans laki-laki.⁴³ Dibandingkan dengan trans laki-laki, di Indonesia waria dianggap lebih dominan dalam menunjukkan visibilitasnya. Tidak jarang, waria mengalami berbagai persoalan dalam dunia kerja terkait identitas dan ekspresi gender mereka. Waria dalam hal ini mendapat diskriminasi dalam mencari pekerjaan,

terutama dalam sektor formal seperti dalam pekerjaan seperti mengajar, perbankan bahkan salon menengah atas yang dianggap 'aman' untuk mereka.⁴⁴

Tidak berbeda dengan waria, trans laki-laki mengalami berbagai dilema dan persoalan terkait identitas gender baru yang dibentuknya dalam dunia kerja. Memilih untuk menjadi 'berbeda' sebagai konsekuensi atas transisi fisik/ medis maupun sosial⁴⁵ yang dilakukan berdampak terhadap pilihan kerja trans laki-laki. Melalui wawancara mendalam yang dilakukan terhadap enam informan kunci trans laki-laki muda usia 18-24 tahun di wilayah Jakarta dan Bekasi, peneliti mencoba mengidentifikasi dan menemukannya berbagai persoalan terkait visibilitas trans laki-laki muda di dunia kerja. Usia 18-24 tahun dipilih oleh peneliti karena di usia tersebut trans laki-laki pada umumnya memulai untuk melakukan transisi baik sosial maupun fisik. Usia tersebut juga menjadi usia transisi masa sekolah dan kuliah menuju masa kerja. Berbagai persoalan dapat muncul terkait

41 *Cisfemale* dan *cismale* (cis-gender) menjelaskan adanya keselarasan antara seks pada saat dilahirkan dengan identitas gender yang mereka yakini. *Cisfemale* adalah seseorang yang terlahir perempuan dan meyakini bahwa identitas gendernya juga perempuan sedangkan *cismale* adalah seseorang yang terlahir laki-laki dan meyakini bahwa identitas gendernya juga adalah laki-laki.

42 Transgender pada umumnya didefinisikan sebagai individu yang dengan sengaja menolak penetapan gender yang diberikan pada saat lahir. Kelompok transgender adalah transseksual, namun melingkupi kelompok yang dapat lebih luas dari definisi ini. Catherine Connell, 2010, "Doing, Undoing or Redoing Gender? Learning from the Workplace Experience of Transgender People", *Gender and Society*, Vol 24, 1, p. 33.

43 Terminologi yang digunakan untuk menunjuk trans yang mengidentifikasikan dirinya sebagai laki-laki (misalnya: seseorang yang terlahir sebagai perempuan namun mengidentifikasikan dirinya sebagai laki-laki). Bahasanya lain yang digunakan adalah FTM (female to male). Health Policy Project, Asia Pacific Transgender Network, United Nation Development Programme. 2015. *Blueprint for the Provision of Comprehensive Care for Trans People and Trans Communities in Asia and the Pacific*. Washington, DC: Futures Group, Health Policy Project.

44 Hidup sebagai LGBT di Asia : Laporan Nasional Indonesia , Tinjauan Analisa Partisipatif tentang Lingkungan Hukum dan Sosial Bagi Orang dan Masyarakat Madani Lesbian, Gay, Biseksual dan Transgender (LGBT), diakses dari http://www.id.undp.org/content/dam/indonesia/docs/LGBT/Indonesia%20report,%2027%20May%2014_ID_FINAL_Bahasa.pdf

45 Dalam wawancara yang dilakukan, informan penelitian ini mendefinisikan transisi sebagai proses 'penegasan' identitas mereka sebagai laki-laki. Transisi dapat dilakukan dalam bentuk transisi sosial, yaitu tidak melakukan penegasan fisik namun mengubah penampilan seperti laki-laki dan transisi fisik/medis, yaitu melakukan penegasan fisik melalui tindakan medis berupa HRT (Hormone Replacement Therapy). HRT adalah terapi yang dilakukan untuk meningkatkan kadar hormon testosteron dan menekan unsur hormon estrogen dalam tubuh.

dengan identitas baru yang dipilih sebagai seorang trans laki-laki ketika mereka memasuki dunia kerja yang memiliki mekanisme dan aturan tersendiri.

Dunia Kerja dan Standar Ganda terhadap LGBT

Dalam pasal 5 UU Republik Indonesia nomor 13 tahun 2003 tentang ketenagakerjaan, diatur hak bagi bagi setiap tenaga kerja untuk memperoleh pekerjaan dengan kesempatan yang sama tanpa diskriminasi. Pasal 32 dalam UU tersebut juga mengatur dengan jelas mengenai penempatan tenaga kerja yang dilaksanakan berdasarkan asas terbuka, bebas, obyektif, serta adil, dan setara tanpa diskriminasi. Dalam penjelasan pasal-pasalnya, kata diskriminasi dalam UU ini didasarkan pada Konvensi ILO No. 100, dan No. 111. Dalam Konvensi ILO nomor 111 tahun 1958 dengan jelas disebutkan larangan diskriminasi terhadap jabatan dan pekerjaan (artinya setiap perbedaan, pengabaian atau preferensi ras, warna kulit, jenis kelamin, agama, aliran politik, pencabutan kewarganegaraan atau asal muasal yang mengakibatkan lemahnya atau batalnya untuk memperoleh kesetaraan kesempatan dan perlakuan dalam pelatihan, akses ke pekerjaan dan atau jabatan tertentu, keamanan dan kondisi terkait dengan pekerjaan).⁴⁶

Namun dalam praktiknya, ternyata asas perlakuan yang sama bagi tenaga kerja untuk bekerja tanpa diskriminasi ini masih harus dipertanyakan. Salah satu informan penelitian ini menjelaskan bagaimana ia ditolak untuk bekerja setelah lolos seleksi psikotest, FGD dan wawancara dengan user hanya karena ia menjelaskan bahwa dirinya adanya trans laki-laki, sesuai dengan surat yang dikeluarkan oleh psikiater. Ketika kontrak akan ditandatangani, informan AA yang sudah lolos seleksi rekrutmen di sebuah bank swasta sebagai *credit analyst* dipanggil oleh pihak manajemen dan ia dijelaskan bahwa kebijakan bank tersebut adalah penyesuaian cara berpakaian dan sistem pengupahan dengan identitas yang dimiliki. Ada aturan yang jelas mengenai penampilan karyawan sesuai dengan identitas gender yang tertera di KTP.

“Pas gw tanda tangan kontrak, gw baca aturannya, terus harus gini-gini, trus gw kasih surat psikiater gw dari dr. D, trus mereka manggil gw sama beberapa petinggi-petingginya, manajemen bank itu bilang kita nggak bisa ubah kebijakan secepat itu karena dia bilang semua sistem itu harus ngikutin ID, sistem pengupahan, cara berpakaian, pake *high heels*.”⁴⁷

Kasus AA menunjukkan adanya standar ganda yang diberlakukan bagi seorang trans laki-laki di dunia kerja. Ukuran standar penilaian yang awalnya diberikan kepada informan AA yang dianggap laki-laki karena penampilan fisiknya akhirnya berubah setelah perusahaan mengetahui bahwa di kartu identitas, tertera informasi bahwa AA adalah seorang perempuan. Ketidaksiharian antara penampilan dan identitas inilah yang membuat AA tidak mendapat akses kepada pekerjaan dan mengalami diskriminasi berbasis gender di dunia kerja. Informan lainnya, RY yang sudah menjalani transisi fisik maupun sosial menyatakan sulitnya untuk memiliki ekspresi gender yang berbeda dengan jenis kelamin yang tertera di kartu identitasnya. “Indonesia itu butuh kepastian. Kalo kamu perempuan ya perempuan. Kalo kamu laki ya laki – laki. Sementara kan kalau kamu fisiknya begitu tapi suaranya begini itu yang susah.”⁴⁸

Pakaian dalam hal ini, dianggap sebagai penanda identitas yang melekat dengan kedirian. Seseorang dapat dikatakan sebagai laki-laki atau perempuan ketika ia berupaya untuk membuktikan identitas gendernya tersebut kepada publik, salah satunya melalui pakaian yang digunakan. Gender, bahkan seks menurut Butler bagaikan sebuah drag/pertunjukan waria untuk membuktikan sisi feminitasnya yang sebenarnya melalui ujian yang pada akhirnya dapat mengesahkan kehalusan kulit, kegemulian gerak dan kelembutan suara. Seperti halnya waria, identitas yang dianggap sebenarnya tersebut perlu terus dibuktikan kepada orang tua, teman, media, dsb melalui berbagai cara, salah satunya adalah pakaian.⁴⁹ Butler menambahkan bahwa identitas gender ditentukan secara performatif oleh ekspresi gender yang dibentuknya.⁵⁰

Pakaian seperti kemeja, jas maupun celana panjang yang digunakan trans laki-laki adalah bentuk komunikasi non verbal yang digunakan untuk merepresentasi diri sebagai ‘laki-laki’. Konsepsi tubuh yang terkait dengan pakaian dapat dianggap sebagai identitas ganda signifikan, baik untuk pengguna dan untuk orang-orang yang berinteraksi dengan pengguna. Tubuh menempati posisi kunci dalam unit dasar representasi dalam karya Claude Lévi-Strauss, dimana tubuh adalah konstruksi simbolis.⁵¹ Tubuh dibentuk dan dikendalikan oleh masyarakat. Shilling dalam bukunya *The Body and Social Theory*, mengungkapkan pandangan Foucault dan Goffman pengaturan atas tubuh oleh struktur sosial yang berada di luar jangkauan diri/individu.⁵² Le Breton yang juga mengkaji tubuh dari sudut pandang sosiologis juga menyoroti unsur imajinasi sosial atas tubuh

48 Wawancara dengan informan RY, 29 Februari 2016.

49 Judith Butler, *Gender trouble: feminism and the subversion of identity*, New York: Routledge, 1990, p. ix.

50 *Ibid.*, p. 33.

51 David Le Breton, *La sociologie du corps*, Paris, Presses Universitaires de France, 2002, p. 37.

52 Chris Shilling, *The Body and Social Theory*, London, Sage Publication, p. 71.

46 Konvensi-Konvensi ILO tentang Kesetaraan Gender di Dunia Kerja, Kantor Perburuhan Internasional, diakses dari http://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/@asia/@ro-bangkok/@ilo-jakarta/documents/publication/wcms_122045.pdf

47 Wawancara dengan informan AA, 15 Maret 2016.

karena semua tindakan manusia terhadap lingkungan didasarkan pada sistem makna dan nilai-nilai.⁵³

Tubuh media ekspresi diri, yaitu sarana untuk bebas mengekspresikan semua yang ada di dirinya sendiri, apakah dalam bentuk perasaan, pikiran maupun ide-ide. Pilihan yang diambil untuk melakukan transisi, baik secara sosial maupun fisik oleh trans laki-laki adalah ekspresi tubuh yang seharusnya dimiliki oleh tubuh yang otonom. Namun, nyatanya masyarakat memiliki mekanismenya sendiri untuk mengatur tubuh. Tubuh privat tidak lagi menjadi tubuh yang otonom, namun menjadi tubuh yang terikat pada aturan dan sistem nilai yang telah terbentuk sebelumnya. Gail Weiss menekankan tentang identitas tubuh yang membedakan seseorang atau sekelompok orang lain. Ia juga menjelaskan tentang gagasan otonomi tubuh sebagai kemampuan seseorang untuk mengontrol tubuh mereka.⁵⁴

Kebebasan tubuh yang otonom nyatanya menjadi gagasan yang probematis; di satu sisi, itu adalah hak mutlak bagi individu, tetapi di sisi lain kita tidak pernah mengetahui apakah setiap individu dapat benar-benar mengaksesnya. Namun, dalam masyarakat yang relatif komunal, arti 'tubuh' tidak dapat berdiri sendiri. Sedangkan dalam masyarakat individualistis, saklar tubuh, menandai batas-batas individu, yang adalah untuk mengatakan di mana dimulai dan berakhir kehadiran seorang individu.⁵⁵

Serikat Pekerja dan Identitas Kebertubuhan

Dalam industri tenaga kerja, pengaturan atas tubuh individual tidak dapat dilepaskan. Adanya pengaturan atas tubuh ini salah satunya ditunjukkan oleh adanya aturan yang jelas dalam sebuah serikat pekerja. Dalam serikat bidan nasional (Ikatan Bidan Indonesia) misalnya, didefinisikan secara jelas bahwa bidan adalah perempuan.⁵⁶ Adanya pembatasan bahwa hanya perempuan yang dapat menjadi bidan ini menjadi persoalan tersendiri bagi informan RYD yang menempuh pendidikan sebagai bidan dan akhirnya memilih untuk menjalani transisi fisik melalui HRT.

"Bidan itu otomatis kan cuma perempuan, gw mikirnya pendek banget waktu itu ya, karena gw mau transisi sebagai laki-laki, ga ada namanya bidan laki-laki. Ga ada, di Indonesia itu di Undang-Undangnya itu bidan itu perempuan, wanita gitu. Jadi kecuali kalau perawat masih ada kan laki-laki, dokter kandungan juga masih ada. Cuma kalau

bidan, harus perempuan. Disitu aku mikir, ya udah cut aja."⁵⁷

Informan RYD mengalami kebingungan untuk menjalani profesinya sebagai bidan yang mensyaratkan dirinya, tidak hanya memiliki identitas tertulis sebagai perempuan, namun juga harus berpenampilan sebagai perempuan untuk tetap bisa bekerja sesuai dengan pendidikan yang ditempuhnya di akademi kebidanan. Pilihannya untuk melakukan transisi fisik membuatnya tidak lagi memiliki kesempatan untuk bekerja di bidang pekerjaan yang selama ini ia geluti. Selain bidan, perawat juga tidak dapat dilepaskan dari organisasi profesi yang mengikat anggotanya dengan aturan-aturan yang harus dipatuhi. Informan lainnya, RD mengatakan bahwa setelah lulus dari akademi keperawatan, ia harus melakukan registrasi ke PPNI (Persatuan Perawat Nasional Indonesia) sebagai bukti untuk melamar kerja ke rumah sakit. Sertifikasi ini menjadi syarat wajib bagi rumah sakit untuk menghindari adanya perawat-perawat ilegal yang melamar dan bekerja disana.

Tidak seperti dalam serikat kebidanan yang melakukan pengaturan atas jenis kelamin anggotanya, organisasi keperawatan dapat menerima perawat baik laki-laki maupun perempuan. Namun, terdapat masalah lain yang dihadapi oleh salah seorang informan penelitian ini, yaitu identitas yang didaftarkan informan yang sudah melakukan transisi fisik ke PPNI tersebut. Informan RD mengatakan bahwa ia memiliki KTP ganda dari dua KK (Kartu Keluarga) dengan nama yang sama namun dengan jenis kelamin yang berbeda. Di satu KTP-nya, ia tertulis perempuan namun di KTP lainnya, ia diidentifikasi sebagai laki-laki. Masalah terjadi ketika sekretaris PPNI merasa adanya keanehan antara nama dan jenis kelamin informan RD di KTP yang tertulis sebagai laki-laki. Pihak sekretariat PPNI akhirnya mengkonfirmasi langsung mengenai identitas informan RD ke universitas tempat RD menempuh studi keperawatan dan memperoleh informasi bahwa dari data-data RD, ia adalah perempuan.

Informan RD akhirnya dipanggil oleh pihak PPNI dan ia diminta menjelaskan mengapa hal tersebut dapat terjadi. Pihak PPNI hanya mengingatkan bahwa masalah dokumentasi itu berkaitan dengan aspek legal dan ia berisiko dipidanakan atas upaya penggantian identitasnya tersebut. Akhirnya informan RD tetap menggunakan identitasnya sebagai perempuan walaupun memiliki ekspresi gender yang berbeda.

Pembuatan kartu identitas dengan jenis kelamin yang tidak sesuai dengan informasi yang tertera di KK juga dilakukan oleh informan lainnya, NL. NL menjelaskan bahwa dirinya membuat KTP nembak (secara ilegal) dengan jenis kelamin laki-laki, berbeda dengan informasi di kartu keluarganya yang tertulis perempuan. Hal ini juga dilakukan

53 Op. Cit., p. 37.

54 Gail Weis, 2009, "Intertwined Identities: Challenges to Bodily Autonomy". *Perspectives: International Postgraduate Journal of Philosophy*, 2 (1) : 22-37.

55 Le Breton, *Loc. Cit.*, p. 34.

56 Definisi bidan menurut Ikatan Bidan Indonesia (IBI) adalah perempuan yang lulus dari pendidikan Bidan yang diakui pemerintah dan organisasi profesi di wilayah Negara Republik Indonesia serta memiliki kompetensi dan kualifikasi untuk diregister, sertifikasi dan atau secara sah mendapat lisensi untuk menjalankan praktik kebidanan. http://ibi.or.id/id/article_view/a20150112004/definisi.html

57 Wawancara dengan informan RYD, 25 Februari 2016.

oleh NL untuk mendaftarkan pekerjaan karena secara fisik, ia sudah menjalani HRT lebih dari 2 tahun. HRT memberi dampak fisik yang menegaskan unsur kelaki-lakian dalam dirinya, misalnya tumbuhnya bulu-bulu halus seperti kumis, janggut, bulu di ketiak, maupun bulu kaki. Namun informan NL mengakui hingga saat ini ia tidak bisa membuka rekening di bank karena khawatir mengenai identitas palsu yang dibuatnya tidak sama dengan data di KK-nya, padahal pihak perusahaan tempatnya bekerja sudah memintanya untuk membuka rekening di bank.

Negosiasi Kerja atas Pilihan Transisi

Ketika trans laki-laki memilih untuk melakukan transisi fisik, bukan berarti mereka menunjukkan visibilitas identitas mereka kepada publik. Berdasarkan wawancara dengan informan, beberapa informan yang secara tegas menunjukkan dan mengakui identitas gender mereka sebagai trans laki-laki sulit mengakses pekerjaan tertentu. Visibilitas ini menyulitkan trans laki-laki untuk dapat bekerja, khususnya di sektor formal. Beberapa informan akhirnya memutuskan untuk mengubah data diri mereka secara ilegal dengan tujuan untuk bisa mengakses pekerjaan dengan status sebagai 'laki-laki'.

Ketika sebuah identitas kebutuhannya menjadi suatu persoalan di ranah kerja formal, beberapa informan akhirnya memilih untuk mencari pekerjaan lain di sektor informal. Informan RYD yang berprofesi sebagai bidan sebelumnya, setelah menegaskan dirinya sebagai trans laki-laki melalui HRT, akhirnya memilih berprofesi sebagai ojek online. Hal ini dilakukannya sebagai negosiasi atas pilihan transisi fisik yang dilakukannya. Ketika harus memilih untuk bekerja sebagai bidan namun tetap harus menjadi 'perempuan' atau mencari pekerjaan lain yang tidak memiliki aturan khusus mengenai identitas gender, ia akhirnya melakukan transisi pekerjaan. Informan RD yang sebelumnya berprofesi sebagai perawat juga akhirnya memutuskan untuk berjualan minyak dan gel rambut laki-laki secara online. Hal ini mereka lakukan untuk tetap dapat bertahan dengan pilihan identitas gender yang mereka yakini namun tetap dapat memenuhi kebutuhan hidup mereka secara finansial.

Gender dan seksualitas adalah hasil konstruksi sosial yang ada di masyarakat. Dalam masyarakat kontemporer, seksualitas dan gender memainkan peran penting dalam pembangunan identitas individu. "Seksualitas adalah nama yang diberikan untuk konstruksi sosial, menunjuk rasi bintang yang sangat berbeda, baik dilihat dari praktek, interaksi, emosi dan representasi yang menentukan ruang lingkup hubungan dan menyebabkan proses konstruksi tentu saja dapat bervariasi."⁵⁸ Butler juga melihat seks

58 Michel Bozon, « Orientations intimes et constructions de soi. Pluralité et divergences dans les expressions de la sexualité * », *Sociétés Contemporaines*, 2001, no 41-42, p. 15.

dan gender sebagai bentuk dari konstruksi sosial karena baginya tidak ada kondisi alamiah bagi manusia selain penampakan tubuhnya sendiri. Seorang trans laki-laki yang sudah melakukan transisi fisik melalui operasi misalnya, dapat diasumsikan bahwa ia telah mengubah kondisi fisik alamiahnya dari bentuk perempuan secara biologis menjadi bentuk laki-laki. Ia tidak hanya mengubah bentuk fisiknya saja tetapi juga jenis kelamin dan berdampak pula pada orientasi seksualnya. Butler menyampaikan bahwa seks, gender maupun orientasi seksual bersifat sangat cair dan dapat berubah karena berbagai faktor serta dipengaruhi oleh konstruksi sosial yang ada di dalam masyarakat.⁵⁹

Konstruksi sosial yang memandang trans laki-laki sebagai suatu penyimpangan sosial juga membuat informan VL memilih untuk tidak melakukan transisi fisik dan menunjukkan visibilitasnya sebagai seorang trans laki-laki karena alasan pekerjaan. Bekerja di sebuah bank yang mengharuskan ia berpenampilan menarik secara fisik membuat pakaian dan sepatu yang ia gunakan pun diatur. Transisi fisik bukan pilihan yang akhirnya diambil karena ia tidak ingin pilihannya untuk melakukan transisi tersebut justru akan menghambat karirnya. Informan muda yang sedang membangun karirnya di industri perbankan tersebut akhirnya mengambil pilihan yang dianggapnya rasional untuk mengikuti aturan kantornya tersebut untuk memakai kemeja, rok dan high heels.

Kesimpulan

Identitas gender yang diyakini sebagai trans laki-laki memberikan pilihan untuk menunjukkan visibilitas mereka melalui ekspresi gender, baik secara terbuka maupun tertutup. Ekspresi gender yang terbuka dapat ditunjukkan melalui transisi, baik secara sosial maupun fisik. Namun, hal ini ternyata menimbulkan dilema tersendiri ketika mereka dengan terbuka menunjukkan visibilitas atas ekspresi gender mereka di dunia kerja. Persolan yang umumnya dihadapi oleh trans laki-laki muda di dunia kerja terkait dengan isu registrasi diri. Indonesia adalah salah satu negara yang dengan spesifik mencantumkan informasi atas jenis kelamin biner (perempuan dan laki-laki) dalam KTP sebagai standar informasi diri.

Negasi atas pemberian identitas gender sesuai yang tertera dalam kartu identitas diri mereka membuat beberapa informan penelitian ini akhirnya melakukan perubahan data diri secara ilegal (dari jenis kelamin perempuan menjadi laki-laki). Negasi lain yang dilakukan adalah dengan menunjukkan ekspresi gender mereka sebagai laki-laki lewat penampilan dan pakaian. Hal ini menimbulkan masalah karena adanya anggapan ketidaksesuaian antara penampilan dengan data jenis kelamin yang tercantum di dalam KTP mereka. Trans laki-

59 Butler, *Loc. Cit.*, p. 96.

laki yang berpenampilan maskulin dengan kemeja, celana panjang, rambut pendek, kumis maupun jenggot serta bersuara berat menemui masalah ketika pihak perusahaan menemukan adanya perbedaan antara ekspektasi dan realitas yang tertera dalam data diri mereka di KTP sebagai perempuan.

Tanggapan perusahaan terkait hal ini ditanggapi secara berbeda oleh trans laki-laki muda. Memilih untuk menjalani kerja di bidang informal akhirnya dipilih oleh beberapa informan sebagai bentuk negosiasi atas pilihan mereka untuk mempertahankan penampilannya yang

maskulin. Namun, pilihan untuk tidak melakukan transisi fisik juga akhirnya diambil oleh informan lainnya sebagai pilihan rasional untuk tetap diterima bekerja di bidang pekerjaan yang ia minati. Di Indonesia, adanya aturan hukum ketenagakerjaan yang dengan jelas melarang praktik diskriminasi atas dasar apapun masih perlu dipertanyakan karena identitas gender ternyata masih menjadi dasar terjadinya diskriminasi dan ketidaksetaraan seksual. Oposisi biner yang berbasis konstruksi sosial masih menjadi dasar kuat yang menentukan status dan peran seseorang dalam dunia kerja.

Daftar Referensi

Bozon, Michel.

- 2001 "Orientations intimes et constructions de soi. pluralite et divergences dans les expressions de la sexualite", SOCIÉTÉS CONTEMPORAINES, no 41-42.

Breton, David Le

- 2002 La sociologie du corps. Paris, Presses Universitaires de France.

Butler, Judith

- 1990 Gender trouble: feminism and the subversion of identity. New York: Routledge.

Connell, Catherine

- 2010 "Doing, Undoing or Redoing Gender? Learning from the Workplace Experience of Transgender People", Gender and Society, Vol 24, 1, p. 31-55.

Health Policy Project, Asia Pacific Transgender Network, United Nation Development Programme

- 2015 Blueprint for the Provision of Comprehensive Care for Trans People and Trans Communities in Asia and the Pacific. Washington, DC: Futures Group, Health Policy Project.

Hidup sebagai LGBT di Asia : Laporan Nasional Indonesia , Tinjauan Analisa Partisipatif tentang Lingkungan Hukum dan Sosial Bagi Orang dan Masyarakat Madani Lesbian, Gay, Bisexual dan Transgender (LGBT), diakses dari http://www.id.undp.org/content/dam/indonesia/docs/LGBT/Indonesia%20report,%2027%20May%2014_ID_FINAL_Bahasa.pdf

Konvensi-Konvensi ILO tentang Kesetaraan Gender di Dunia Kerja, Kantor Perburuhan Internasional, diakses dari

http://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/@asia/@ro-bangkok/@ilo-jakarta/documents/publication/wcms_122045.pdf

Shilling, Chris

- 1993 The Body and Social Theory. London: Sage Publication.

Weis, Gail

- 2009 "Intertwined Identities: Challenges to Bodily Autonomy". Perspectives: International Postgraduate Journal of Philosophy, 2 (1).

PANEL 8: WHOSE AUTHORITY? ETHNIC AND RELIGIOUS STRUGGLES FOR HEGEMONY IN INDONESIA

Yanwar Pribadi

(IAIN Sultan Maulana Hasanuddin Banten)

yanwarpribadi@bantenologi.org/yanwarpribadi@gmail.com

Stefani Nugroho

(Universiti Brunei Darussalam)

stefani.swarati-nugroho@fulbrightmail.org

Abstract

Since the New Order collapse, Indonesia underwent dramatic transformations. The nation sought to implement reforms to democratize governance and improve civil society, for instance through decentralization strategies. Ironically, these reforms do not necessarily result in democratization, good governance and strong civil society. One of the challenges is the myriad of struggles between different discourses and social groups for hegemonic power. These are not binary struggles between “the majority” versus “the minority”, because each category contains different groups and discourses that are not necessarily in agreement with each other. This panel explores the complex landscape of these struggles in an effort to map the forces. By investigating the interplay between religion, culture and social groups, the panel shows that various communities in Indonesia hold pivotal roles in defining ethnic and religious hegemony, and creating authority.

8.1. ASSALAMUALAIKUM VERSUS SAMPURASUN: MANAGING CULTURAL HEGEMONY IN THE RELATIONSHIPS BETWEEN ISLAM AND LOCAL CULTURE

Yanwar Pribadi

(IAIN Sultan Maulana Hasanuddin Banten)

yanwarpribadi@bantenologi.org | yanwarpribadi@gmail.com

Abstract

This paper examines recent developments of the relationships between Islam and local culture in Indonesia. Specifically, it focuses on the dispute between Islamic Defenders Front's (FPI) leader, Habib Rizieq and the regent of Purwakarta, Dedi Mulyadi together with the West Java Siliwangi Youth Wing (AMS). The dispute was triggered by Rizieq's sermon allegedly insulting Sundanese culture over a traditional Sundanese greeting (*sampurasun*/please pardon me) and altering it into '*campur racun*' (mixed poison). AMS felt that the sermon insulted Sundanese people and demanded that Rizieq must apologize to the Sundanese. The dispute then developed into wider issues such as demoralization, acts of polytheism, and infidelity promoted by Mulyadi in Purwakarta. This paper seeks to answer the following questions: What is the dispute all about? What factors guide the interaction between Islam and local culture? How have notions of Islamic symbols and cultural pride been used in order to convey disagreement messages in the dispute? To what extent has the dispute turned into a struggle over cultural hegemony? To what extent has the dispute affected the development and dynamics of Indonesia's fledgling democracy in the post-New Order period? This paper argues that the rise of more overt expressions of Islamic piety and cultural resilience after the 1998 political reformation have shaped and characterized identity politics of certain groups of influential people's leaders.

Pendahuluan

Setelah reformasi politik 1998, Indonesia telah mengalami transformasi sosial-politik yang tidak ada hentinya yang pada akhirnya telah membentuk dan memberi karakter pada politik lokal dalam konteks desentralisasi dan demokratisasi. Periode pasca Orde Baru ini telah memperlihatkan suasana politik yang semakin meningkat di mana masyarakat kini mampu menyuarakan kepedulian sosial-politik mereka. Hal ini bertolak belakang dengan kondisi pada masa pemerintahan sebelumnya ketika negara secara terus-menerus mencoba mengintervensi seluruh aspek kehidupan warga negaranya. Kekuasaan negara bergantung pada dominasi kontrol terhadap wilayah publik dan privat. Di dalam masyarakat di mana tradisi dan adat identik dengan Islam, peranan pemimpin keagamaan untuk menginterpretasi, mensensor, dan menyebarkan persepsi politik sangatlah jelas terlihat. Pada masa Orde Baru ketika akses informasi sangat terbatas, ulama adalah sumber utama informasi, termasuk dalam urusan politik, bagi masyarakat. Kini, walaupun ada perubahan yang cukup signifikan, peranan ulama sebagai penentu keputusan sosial-politik masyarakat tetap penting.

Walaupun masa kepemimpinannya sangat singkat (Mei 1998 – Oktober 1999), kepemimpinan Presiden B.J. Habibie ditandai dengan kebijakan desentralisasi yang melahirkan dua undang-undang, yaitu Undang-undang No. 22/1999 yang berhubungan dengan penghapusan kewenangan politik

dan Undang-undang No. 25/1999 yang membentuk sistem baru masalah keuangan yang menguntungkan daerah, yang membidani lahirnya proses desentralisasi administrasi yang mulai berlaku sejak 1 Januari 2001 (Schulte Nordholt & Van Klinken 2007: 12, Aspinall & Fealy 2003: 3). Dari sini, sebuah era desentralisasi telah menggantikan periode sentralisasi yang terlihat mengabaikan otonomi daerah. Menurut agen-agen pembangunan internasional dan LSM, desentralisasi dianggap mendukung tata laksana pemerintahan yang baik (Schulte Nordholt 2004), terutama di tingkat lokal. Politik lokal di Indonesia telah lama menjadi ladang di mana pemimpin lokal memperoleh kekuasaan. Proses pembentukan 'state-building' pada masa pasca Orde Baru telah memberikan jalan bagi kemunculan pemimpin-pemimpin lokal baru yang otonom. Menurut Vedi Hadiz, Indonesia di era desentralisasi ditandai dengan dinamika politik utama yang terjadi di tingkat lokal (Hadiz 2010). Di daerah telah muncul sebuah ekspektasi di mana ketika negara menyerahkan kontrolnya, di sana muncul kesempatan sosial-politik bagi masyarakat sipil untuk mengorganisasi dan menuntut praktik-praktik pemerintahan yang lebih transparan dan akuntabel (Fung and Wright 2003).

Sifat dan peran elit-elit daerah pada masa pasca Orde Baru, terutama di bidang birokrasi, ekonomi, dan politik identitas sering digambarkan sebagai tokoh bersifat predator yang dibina pada masa Orde Baru. Nankyung Choi berpendapat bahwa walaupun keberadaan dan

ketahanan elit-elit lama dari masa Orde Baru tetap terlihat, proses diversifikasi elit telah terjadi di tingkat bawah, ketika bentuk baru pencari kekuasaan muncul dari latar belakang yang berbeda. Bentuk baru pencari kekuasaan lokal ini mencari posisi jabatan terpilih dengan mengumpulkan dukungan dari konstituensi mereka seperti komunitas lokal, konstituensi bisnis, dan sejumlah organisasi masyarakat madani (Choi 2014: 366-367).

Bupati Purwakarta, Dedi Mulyadi, adalah produk nyata Era Reformasi (masa pasca Orde Baru). Ia memulai karir politiknya sebagai anggota DPRD Purwakarta pada periode 1999 – 2004. Namun, pada tahun 2003 ia terpilih sebagai wakil bupati Purwakarta mendampingi Lily Hambali Hasan sebagai bupati untuk periode 2003 – 2008. Pada tahun 2008 ia memenangkan pilkada (pemilihan kepala daerah) langsung pertama di Purwakarta. Wakil bupatinya adalah Dudung B. Supardi. Pada periode berikutnya, 2013 – 2018, ia kembali memenangkan pilkada di daerahnya. Kali ini wakilnya adalah Dadan Koswara. Nampaknya, Dedi adalah bupati yang unik. Ia ingin membuat Purwakarta menjadi ikon budaya Sunda di Indonesia, dan untuk mewujudkan mimpinya, ia menggunakan simbol-simbol budaya pra- atau non-Islami, seperti mendirikan patung-patung pewayangan di sudut-sudut kota dan memberikan sarung penutup di pepohonan dengan pola hitam-putih, mirip dengan yang ada di Bali. Bahkan banyak yang mempercayai bahwa ia mengklaim telah menikahi Nyi Roro Kidul dan telah menyediakan kereta kuda untuk sang Ratu Pantai Selatan tersebut dalam acara festival budaya tahunan di Purwakarta.⁶⁰

Sementara itu, Muhammad Rizieq Shihab—dikenal sebagai Habib Rizieq—juga adalah produk Era Reformasi. Ia adalah pendiri Front Pembela Islam (FPI). Kedua orang tuanya adalah keturunan Arab Hadhrami. Sebelum mendirikan FPI, Rizieq adalah seorang guru sekolah, anggota Jamiat Kheir⁶¹ dan pimpinan sejumlah majelis taklim. Ia adalah ketua FPI dari tahun 1998 hingga 2003, dan sejak 2003 ia menjadi ketua dewan Tanfidz (dewan eksekutif). Sejak tahun 2013 ia telah diangkat menjadi Imam Besar FPI seumur hidup.

Pada tanggal 13 November 2015 Rizieq berceramah di Purwakarta. Ceramahnya kemudian menjadi kontroversi dan berkembang menjadi perselisihan yang dipicu oleh kata-kata Rizieq yang dianggap menghina budaya Sunda melalui pelesetan ucapan salam masyarakat Sunda sampurasun (saya mohon dimaafkan/sempernakan diri Anda) menjadi

60 Pada upacara peringatan hari kemerdekaan RI ke-71 pada tanggal 17 Agustus 2016, kereta kuda milik Kabupaten Purwakarta yang dinamakan Ki Jaga Raksa tersebut dipergunakan sebagai kendaraan pembawa duplikat bendera pusaka untuk dikibarkan. Penggunaan kereta kuda tersebut adalah untuk yang pertama kalinya dipergunakan dalam upacara hari kemerdekaan RI.

61 Satu di antara beberapa lembaga swasta di Indonesia yang terlibat di dalam bidang pendidikan dan juga berperan penting dalam sejarah perjuangan Indonesia melawan kolonialisme Belanda.

campur racun. Angkatan Muda Siliwangi (AMS) merasa bahwa ceramah Rizieq menghina masyarakat Sunda dan menuntut Rizieq untuk meminta maaf kepada masyarakat Sunda. Perselisihan tersebut kemudian berkembang menjadi isu yang lebih besar seperti demoralisasi, kemusyrikan, dan kekafiran.

Makalah ini mengeksplorasi perselisihan antara pemimpin FPI, Habib Rizieq dan bupati Purwakarta, Dedi Mulyadi bersama dengan AMS. Secara lebih luas, makalah ini meneliti perkembangan terbaru dari hubungan antara Islam dan budaya lokal di Indonesia dan melihatnya dalam kerangka hegemoni budaya dan politik identitas. Makalah ini berusaha untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan berikut: Bagaimanakah perselisihan tersebut berlangsung? Faktor-faktor apakah yang mendorong interaksi antara Islam dan budaya lokal? Bagaimanakah bentuk-bentuk simbol Islam dan kebanggaan budaya digunakan untuk menyampaikan pesan-pesan ketidaksetujuan di dalam perselisihan tersebut? Sampai sejauh mana perselisihan tersebut berkembang menjadi perjuangan merebut hegemoni? Sampai sejauh mana perselisihan tersebut mempengaruhi perkembangan dan dinamika demokrasi pada masa pasca Orde Baru? Makalah ini berpendapat bahwa kemunculan ekspresi-ekspresi kesalehan Islami dan ketahanan budaya yang lebih terang-terangan setelah reformasi politik 1998 telah membentuk dan memberikan karakter kepada persaingan memperoleh hegemoni budaya dan kemunculan serta penguatan politik identitas kelompok-kelompok tertentu yang di dalamnya terdapat pemimpin massa yang berpengaruh.

Perselisihan

Pada tanggal 13 November 2015, Habib Rizieq bersama dengan sejumlah pimpinan FPI dan beberapa pengikut memberikan ceramah di Purwakarta atas permintaan Kiai Muhammad Syahid Joban, pemimpin Majelis Dakwah Manhajus Sholihin (MS) dan Pesantren Ibnu Sina dalam sebuah acara khaul untuk memperingati hari kematian Kiai Abdullah bin Awood Joban, ayah Kiai Muhammad Syahid Joban. Ceramah tersebut berubah menjadi polemik dan berkembang menjadi perselisihan setelah direkam dan diunggah ke situs berbagi video global, YouTube oleh Asep Muhammad Nazar, anggota MS. Di dalam video tersebut Rizieq mencemooh kegemaran Dedi akan budaya Sunda dan bukannya nilai-nilai Islami, terutama kecenderungan Dedi menggunakan salam tradisional Sunda sampurasun. Rizieq mempelesetkan sampurasun menjadi campur racun.

Tidak lama setelah itu, AMS menjadi marah. Menurut Denda Alamsyah, Sekretaris Jenderal AMS, seorang anggota AMS secara tidak sengaja menghadiri ceramah Rizieq dan mendengarkan kata-kata hinaan tersebut. Sehari setelah ceramah, video tersebut diunggah ke YouTube

dan menyebar luas. AMS Purwakarta melaporkan dugaan penghinaan tersebut kepada Dewan Pimpinan Pusat (DPP) AMS di Bandung. Setelah mempelajari video tersebut, DPP AMS memutuskan untuk melaporkan penghinaan tersebut kepada polisi dan menuntut Rizieq untuk diproses secara hukum. DPP AMS mengklaim bahwa Rizieq telah menghina masyarakat Sunda karena sampurasun sebagai salam tradisional Sunda memiliki nilai-nilai luhur dan menjadi simbol kebanggaan orang Sunda. Rizieq dilaporkan oleh DPP AMS ke Polda Jawa Barat pada 24 November 2015. Setelah memberikan laporan, DPP AMS mengadakan pertemuan dengan sejumlah organisasi masyarakat Sunda yang tergabung dalam Aliansi Masyarakat Sunda Menggugat (AMSM) dan mereka menyetujui bahwa Rizieq harus dituntut dan dihukum sesuai dengan hukum yang berlaku dan harus mengakui kesalahannya serta meminta maaf karena kata-katanya yang menghina (<http://news.okezone.com/read/2015/11/26/525/1256154/kronologi-plesetan-sampurasun-hingga-pelaporan-ke-polda-jabar>).

Selain sampurasun, Rizieq juga menyerang Dedi karena alasan lain, yaitu isu yang lebih luas seperti demoralisasi, kemusyrikan, dan kekafiran. Dedi dituduh telah mengubah Purwakarta menjadi daerah Sunda Wiwitan bahkan juga Hindu. Lebih jauh, ia juga disalahkan karena telah mencegah Purwakarta berubah menjadi kota syariah. Akhirnya, ia juga dituding merendahkan Islam sebagai tradisi asing yang berasal dari Arab Saudi dan bukan merupakan tradisi Indonesia asli (<http://news.okezone.com/read/2015/11/27/525/1257151/ini-isi-ceramah-habib-rizieq-saat-plesetkan-sampurasun?page=1>).

Sementara itu, AMS menuduh Rizieq menghina budaya Sunda, dan di saat yang bersamaan Dedi dan walikota Bandung, Ridwan Kamil, menuntut Rizieq meminta maaf atas ucapannya yang melecehkan masyarakat Sunda. Rizieq merespon protes dari AMS dan kelompok-kelompok masyarakat Sunda lainnya dengan menegaskan bahwa orang Sunda harus berpikir jernih terhadap kata-katanya. Ia menjelaskan bahwa sampurasun adalah ucapan salam terhormat dan mengandung penghormatan kepada manusia. Selain itu, ia juga menyebutkan bahwa sampurasun dapat digunakan selama ia tidak menggantikan assalamualaikum. Ia mengkritik Dedi karena berusaha menggantikan assalamualaikum dengan sampurasun yang dianggap tidak bersifat islami (<http://megapolitan.kompas.com/read/2015/11/26/08490071/Diprotes.karena.Pelestikan.Sampurasun.Ini.Respons.Rizieq.Syihab>). Hingga hari ini, perselisihan tersebut tidak menemui titik terang di tingkat hukum karena pihak aparat keamanan belum atau mungkin tidak mengambil tindakan yang jelas bagi kedua pihak.

Interaksi antara Islam dan budaya lokal

Politik lokal di Indonesia sering ditandai dengan adanya kompleksitas koeksistensi, pertumbuhan, perjalinan, dan persaingan antara Islam dan elemen-elemen budaya lokal dalam hubungan yang pragmatis dan saling menguntungkan. Sesudah Orde Baru runtuh, hubungan antara pemerintah pusat dan pemimpin keagamaan berubah. Seiring dengan kemunculan pemimpin-pemimpin keagamaan yang lebih independen, kewenangan tunggal negara berikut kekuatan pemaksanya mulai menghilang. Pemerintah Suharto menempatkan dirinya sebagai pemerintah yang berusaha mereformasi pemerintah terdahulu (Orde Lama) dan membimbing negara menuju ke arah 'demokrasi yang benar', sedangkan era pasca Suharto telah menerapkan kebijakan yang lebih demokratis dan terdesentralisasi, membuat pemimpin masyarakat di banyak daerah mampu menyebarkan pengaruh mereka lebih dari pada masa sebelumnya.

Sebagai hasil proses reformasi yang terus berlanjut, interaksi antara Islam dan budaya lokal telah memasuki hubungan tahap baru. Seperti dalam kasus di banyak negara berkembang, nampak jelas bahwa keberadaan pemimpin lokal tradisional di era desentralisasi tidak dapat diabaikan karena pengaruh mereka yang signifikan. Kondisi di Jawa Barat mendorong interaksi antara segmen masyarakat yang penting di mana ulama dan pejabat pemerintah membentuk hubungan kompleks dalam perjuangan untuk memperoleh pengaruh; di mana simbol-simbol keislaman dan patronase memainkan peran penting. Saya juga berpendapat bahwa di samping sikap yang berbeda dari para aktor sosial-politik tersebut, hubungan mereka mungkin secara tepat dapat digambarkan sebagai hubungan yang pragmatis dan saling menguntungkan. Menurut Hans Antlöv, struktur politik lokal yang diciptakan oleh Orde Baru berdasarkan hubungan individu yang erat dan juga patronase (Antlöv 2003: 196). Di Jawa Barat pada masa pasca Orde Baru, selain adanya pengecualian dan perubahan, kondisi yang ada nampaknya tidak banyak berubah.

Interaksi antara Islam dan budaya lokal di era desentralisasi telah membentuk dan memberikan karakter politik identitas kelompok-kelompok tertentu dan memberikan jalan bagi mereka untuk terlibat dalam pendefinisian agama mereka sendiri. Hal ini dapat terjadi karena di Indonesia agama terletak dan berfungsi di dalam masyarakat sekuler yang merupakan kondisi yang belum pernah terjadi sebelumnya di banyak tempat yang didominasi oleh agama tertentu. Selain itu, interaksi antara keduanya perlu dilihat dalam konteks gerakan demokrasi Indonesia yang semakin terfragmentasi. Implikasi dari masalah ini akan menjadi sebuah pemahaman terkini mengenai desentralisasi, demokratisasi dan bentuk-bentuk kewarganegaraan di Indonesia, terutama di tingkat lokal.

Secara umum, interaksi antara Islam dan budaya lokal di Indonesia dapat dijelaskan sebagai sebuah arena kontestasi, terutama antara kekuatan-kekuatan keagamaan dan budaya, di mana pihak-pihak yang bersaing menggunakan simbol-simbol Islam dalam berinteraksi dengan masyarakat. Walaupun terkesan seperti praktik manipulatif, penggunaan simbol-simbol keislaman dianggap penting oleh masyarakat, terutama di Jawa Barat karena orang Sunda mengidentifikasi diri mereka secara kuat dengan Islam. Segmen-segmen masyarakat yang berbeda merespon bentuk-bentuk interaksi tersebut menurut cara yang berbeda-beda. Politik lokal di Jawa Barat telah lama menjadi ladang di mana pemimpin lokal memperoleh kekuasaan. Proses pembentukan 'state-building' yang terus berlangsung, termasuk kebijakan seperti demokratisasi dan desentralisasi, telah memunculkan pemimpin lokal yang otonom. Di Jawa Barat, ulama dan pejabat negara terus-menerus bersaing memperebutkan pengaruh dan memiliki kepentingan sendiri untuk memperoleh kekuasaan, pengaruh dan status sosial. Pada masa pemerintah Suharto, kolaborasi antara ulama dan negara terutama muncul di bidang sosial-politik. Hal ini meminimalisasi peran politik ulama. Sejak keruntuhan pemerintah Suharto, ulama telah mampu memperkuat visibilitas mereka dalam konstelasi politik, dan telah membuat mereka memiliki posisi penting dalam beragam ruang publik. Dalam urusan politis ini, sudah cukup biasa bagi ulama untuk membangun aliansi dengan pejabat negara untuk memperkuat kekuasaan mereka. Oleh karena itu, di Jawa Barat sering terjadi pertarungan antara ulama dan pejabat negara, atau antara kedua kelompok ini dengan pemerintah pusat. Di Jawa Barat dua hal tersebut terus-menerus terjadi.

Sebagai contoh, ulama dan pejabat negara lokal dapat menghadiri acara-acara keagamaan, seperti khaul, slametan, dan ziarah tidak hanya untuk tujuan keagamaan, tapi juga untuk tujuan sosial, politik, dan ekonomi. Pejabat negara lokal terkemuka tidak ingin berada di bawah bayang-bayang ulama. Untuk tujuan politik, sebagai contoh pada masa Orde Baru, mereka dapat bekerja sama dengan ulama yang merupakan pendukung Golkar karena keduanya dikooptasi oleh partai penguasa tersebut. Pada masa pasca Suharto, mereka bekerja sama dengan ulama karena mereka memiliki tujuan yang sama, yaitu memperoleh kekuasaan. Sementara itu, ulama hanya akan bekerja sama dengan ulama yang memiliki pandangan yang sama. Jika mereka tidak memiliki tujuan yang sama dan tidak dapat bekerja sama dengan ulama yang tidak sepaham, mereka akan berusaha membentuk hubungan dengan pejabat, terutama di tingkat lokal (Pribadi 2015: 13).

Hubungan antara pemimpin keagamaan dan pejabat negara di Jawa Barat memang sangat kompleks sejak masa kolonial. Perjuangan memperoleh pengaruh di

antara elit-elit ini tidak hanya terpusat pada kesempatan untuk memperoleh keuntungan materi pribadi, tapi juga pada kompetisi politik yang tidak terlalu terorganisasi, pragmatis, dan sering saling menguntungkan. Kehadiran mereka secara terus-menerus pada masa pasca Suharto merefleksikan pengaruh mereka yang tetap terhadap masyarakat, dan kehadiran mereka sesuai dengan proses 'state building'. Politik lokal di Jawa Barat ditandai dengan sifat tipikal masyarakat tradisional. Kehadiran pemimpin lokal sangat terlihat jelas dalam perjuangan mereka memperoleh pengaruh, dalam menghubungkan komunitas lokal dengan dunia luar, dan dalam menjelaskan nilai-nilai dan norma-norma yang tepat bagi warga. Dalam perjuangan memperoleh pengaruh, simbol-simbol keislaman, kekayaan, dan genealogi digunakan secara meluas untuk memperoleh dukungan warga, sedangkan patronase dan hubungan personal menjadi pola umum dalam hubungan dengan warga.

Secara umum, hubungan antara Islam dan politik lokal di Jawa Barat seharusnya dipahami sebagai aspek sentralisasi pada masa Orde Baru dan desentralisasi pada masa Orde Baru. Namun, transformasi dari satu pemerintahan ke pemerintahan yang lain di Jawa Barat seharusnya tidak dipahami sebagai pergantian otomatis dari pemerintahan otoriter ke pemerintahan demokratis. Proses tersebut ditandai oleh banyaknya perubahan, kesinambungan, pengulangan, dan perkembangan yang tidak demokratis di masyarakat Sunda.

Perselisihan antara Dedi Mulyadi dan Habib Rizieq merupakan salah satu dampak dari hubungan gaya baru tapi lama antara Islam dan budaya lokal, dan perselisihan seperti itu masih merupakan hal yang sensitif dan penting di Indonesia, termasuk di Jawa Barat dan Purwakarta. Sejak lama Islam telah berinteraksi dengan budaya lokal, baik yang akhirnya berujung kepada konflik maupun akomodasi. Pada masa pasca Orde Baru, hubungan tersebut semakin memperlihatkan aspek politiknya dalam ranah pencarian hegemoni, dominasi dan kekuasaan yang dalam aspek ketiganya hampir tidak dapat dibedakan. Perselisihan tersebut menunjukkan bahwa hegemoni budaya dan politik identitas adalah salah satu elemen kunci dalam proses demokratisasi di Indonesia. Namun, hal tersebut menunjukkan bahwa perselisihan tersebut dapat berkembang menjadi isu kontra-produktif dalam proses demokratisasi dan proses pembentukan 'state-building' di Indonesia.

Seputar hegemoni budaya

Dalam konteks studi budaya, perselisihan antara Dedi dan Rizieq mungkin secara sepintas dapat digolongkan ke dalam perjuangan memperoleh hegemoni budaya, sebuah konsep yang dikembangkan oleh Antonio Gramsci.

Pemikiran Gramsci yang paling menarik mengkristal di seputar konsep hegemoni budaya yang ia sebut untuk menghubungkan antara budaya dan kekuasaan di bawah kapitalisme. Konsep hegemoni budaya hanya dapat dipahami dalam beragam konteks historis dan intelektual karena hanya mengandalkan satu definisi saja tidaklah tepat. Namun, sebelumnya kita perlu mengetahui bahwa konsep hegemoni memiliki sedikit makna kecuali jika digabungkan dengan konsep dominasi. Bagi Gramsci, persetujuan dan paksaan hampir selalu berjalanan, walaupun satu atau yang lain mendominasi. Sebagai contoh, rezim Tsar Rusia berkuasa dengan menggunakan dominasi dengan cara memonopoli instrumen paksaan. Di antara rezim yang ada, hanya yang terlemah yang dipaksa bergantung pada dominasi; biasanya mereka berkuasa melalui hegemoni walaupun ancaman paksaan yang bersifat menghukum selalu bersifat implisit. Kelompok-kelompok yang berkuasa tidak mempertahankan hegemoni mereka hanya dengan memberikan aura kewenangan moral kepada dominasi mereka melalui penciptaan dan pengabdian simbol-simbol legitimasi; justru mereka harus mencari cara untuk mendapatkan persetujuan kelompok-kelompok yang tersubordinasi kepada tatanan sosial yang ada (Lears 1985: 568).

Hegemoni adalah konsep yang telah ada cukup lama. Dari sejak permulaan studi budaya di tahun 1970an, hegemoni mungkin adalah salah satu konsep utama dalam disiplin ilmu tersebut. Studi budaya sejak awal memang tertarik dengan pertanyaan mengenai kekuasaan, dan melalui hegemonilah, para analis studi budaya dapat memahami efektivitas kekuasaan; bahwa kekuasaan saat ini adalah yang disebut dengan pasca-hegemoni (Lash 2007: 55).

Hegemoni adalah konsep yang secara *de facto* mengkristalkan studi budaya sebagai sebuah disiplin. Hegemoni berarti dominasi melalui persetujuan dan paksaan. Hegemoni berarti dominasi melalui ideologi atau diskursus. Ia berarti kekuasaan simbolis dalam hal yang dikembangkan oleh Pierre Bourdieu. Dalam studi budaya Inggris klasik, hegemoni dipahami sebagai perlawanan terhadap kekuasaan simbolis tersebut. 'Kekuasaan disipliner' untuk tujuan tersebut adalah sebuah cara untuk memahami kekuasaan hegemonis. Dalam 'kekuasaan disipliner' selalu ada wacana (psikoanalisis dan sebagainya) yang tersembunyi di balik lembaga disipliner yang didukungnya (Lash 2007: 55).

Sejalan dengan penafsiran Perry Anderson yang ditunjukkan oleh tulisan Gramsci, konsep hegemoni tidak berarti langsung atau sederhana, apalagi simplistik sebagaimana yang pada tahun 1973 dikhawatirkan oleh Raymond Williams akan terjadi, dan implikasinya dalam banyak bidang hingga sekarang. Dalam karya

Gramsci, Anderson menemukan setidaknya tiga formulasi hegemoni, yang mana semuanya diyakini oleh Anderson gagal menjawab pertanyaan tentang peran negara secara relatif dan peran masyarakat madani, serta paksaan dan persetujuan dalam kelangsungan negara kapitalis borjuis. Empirisme sosiolinguistik tentu saja tidak dapat menyelesaikan seluruh kesulitan yang mungkin dihadapi oleh Gramsci, tetapi dapat dilakukan untuk menangani lebih dari itu sampai saat ini (Woolard 1985: 739).

Dalam membicarakan masalah hegemoni, Woolard merujuk kepada gagasan Gramscian tentang hegemoni budaya, bukan kepada pengertian hegemoni politik yang dilacak oleh Anderson hingga ke karya-karya Marxis seperti yang ditekankan oleh ahli teori seperti Poulantzas. Hegemoni di sini berarti legitimasi kewenangan budaya kelompok dominan, yaitu sebuah kewenangan yang memainkan peran signifikan dalam reproduksi sosial menurut sejumlah pengamat. Woolard menyetujui konsep hegemoni menurut Raymond Williams yang mengatakan tentang "kejenuhan yang mendalam dari kesadaran masyarakat". Apakah kita memetakan proses hegemonik pada aparat negara atau masyarakat madani, Woolard membawa masalah hegemoni menjadi masalah kewenangan dan kolaborasi atau persetujuan, yang bertolak belakang dengan dominasi dan paksaan, dalam pemeliharaan formasi sosial tertentu (Woolard 1985: 739).

Dalam perselisihan antara Dedi dan Rizieq yang melambangkan persaingan antara budaya lokal dan Islam, tidaklah mudah menjelaskan apakah manuver-manuver Dedi dan Rizieq merupakan persaingan memperebutkan hegemoni budaya atau bukan. Isu yang lain, seperti pembentukan dan persaingan politik identitas, juga merupakan salah satu isu penting yang layak dicermati dalam perselisihan keduanya. Yang jelas, persaingan antara budaya lokal dan Islam memperlihatkan pentingnya simbolisasi makna-makna tertentu dalam usaha kedua tokoh tersebut mempertahankan pendekatan-pendekatan populis mereka dalam menjaga dan bahkan meningkatkan karir sosial-politik keduanya di tingkat yang lebih tinggi dan untuk jangka waktu yang lebih lama.

Perselisihan Dedi Mulyadi dan Habib Rizieq berdampak terhadap demokratisasi?

Lalu, bagaimanakah persetujuan antara Habib Rizieq dan Dedi Mulyadi atau pertemuan antara Islam dan budaya lokal berpengaruh terhadap proses desentralisasi dan demokratisasi yang sedang berlangsung saat ini? Nanyung Choi dalam penelitiannya mengenai politik lokal di Pontianak memberikan kesimpulan yang paradoksial. Di satu sisi, ia berpendapat bahwa proses diversifikasi elit lokal terlihat di pemerintahan tingkat menengah dan bawah. Di sisi lain, menurutnya perkembangan ini tidak berarti

menandakan adanya masyarakat yang lebih demokratis, karena baik elit lokal baru dan lama memperlakukan politik elektoral sebagai sebuah cara untuk mengembangkan dan mengeksploitasi jaringan patronase, seperti di negara-negara demokrasi lain di dunia (Choi 2014: 367).

Lebih jauh, ia menekankan bahwa pemilihan yang kompetitif dan pemerintahan terdesentralisasi telah membuat segmen masyarakat Indonesia yang berbeda-beda mampu meraih dukungan populer dalam usaha mereka mendapatkan kekuasaan dan akses ke sumberdaya pemerintah, terutama di tingkat lokal. Sebenarnya tidak diragukan lagi bahwa ada kesempatan yang terus meningkat bagi politisi dengan latar belakang kelas menengah-bawah untuk menuju struktur birokratik dan partai politik, walaupun tingkat sukses mereka lebih rendah dibandingkan dengan kekayaan dan jaringan mereka yang luas (Choi 2014: 367).

Pertentangan etnis dan keagamaan sering melibatkan asumsi-asumsi mengenai agama dan pertimbangan tentang budaya tertentu terhadap masyarakat yang dominan. Apa yang menjadi temuan Jane Monnig Atkinson pada orang Wana, masyarakat peladang di dataran tinggi Sulawesi tengah bagian timur, adalah sebuah respon yang inovatif terhadap seperangkat konvensi yang ia sebut sebagai "civil religion" Indonesia. Dengan menciptakan sebuah makna tentang apa itu "agama", berdasarkan transaksi mereka dengan masyarakat dominan, mereka telah membangun sebuah "agama" untuk mereka sendiri yang berbeda dengan agama tetangga mereka yang memeluk Islam dan Kristen. Kasus orang Wana membuat pengakuan akan adanya fakta bahwa signifikansi "agama" bagi kelompok etnis di tiap sisi batasan budaya mungkin tidak terbukti atau tidak sama. Sangatlah esensial untuk melampaui penjelasan fungsional mengenai penggunaan agama dalam kasus tersebut (Atkinson 1983: 685).

Pentingnya agama dalam persaingan antara agama dan budaya lokal di daerah tentunya tidak bisa dilepaskan dari kuatnya pengaruh Orde Baru dalam kehidupan sehari-hari dan bagaimana elit-elit daerah, baik elit agama, budaya, maupun pejabat lokal berinteraksi dengan pemerintah pusat. Seorang penulis menekankan kondisi ini dengan menekankan bahwa walaupun infiltrasi mendalam Orde Baru ke dalam masyarakat dan dominasinya terhadap masyarakat lokal jauh lebih kuat dibandingkan pemerintah kolonial Belanda, elit daerah menunjukkan kekuatan luar biasa dan mampu bertahan. Lebih jauh, di satu titik, terlepas dari perekrutan personel militer dan eks-militer dalam posisi-posisi strategis, pemerintah Orde Baru juga merekrut keturunan aristokrat lama sebagai agen-agen lokal (Schulte Nordholt 2003: 575). Oleh karena itu, elit-elit lokal tersebut (elit non-agama) tidak muncul sebagai ancaman signifikan kepada pemerintah

karena ketergantungan mereka kepada subsidi dan keuntungan material lainnya serta kelemahan mereka ketika berhadapan dengan masyarakat. Pada prinsipnya, pemerintah Orde Baru memelihara patronase dengan elit lokal untuk menjamin kelanjutan pemerintahannya di tingkat lokal (James 1990: 20).

Setelah keruntuhan Orde Baru pada tahun 1998 Indonesia menyaksikan kemunculan provinsi-provinsi baru dan pola-pola yang berubah dalam politik regional. Hingga 1998 hanya ada 27 provinsi, sementara hari ini ada 34 provinsi. Daerah-daerah administratif baru diharapkan dapat menyediakan kebutuhan publik seperti infrastruktur transportasi, pekerjaan dan kesempatan, dan sistem pendidikan yang dapat diakses, dan oleh karena itu daerah-daerah tersebut akan menyaksikan tersedianya pelayanan yang kompleks dan khusus. Akibatnya, muncul kelompok-kelompok kelas menengah baru dan penguatan kelas menengah lama yang berkontribusi kepada transformasi sosial-ekonomi dan sosial-budaya. Kelompok-kelompok kelas menengah lama dan baru terdiri dari, di antaranya, Muslim sebagai elit politik lokal, pejabat dan pegawai lembaga negara yang ada di daerah, pengusaha, pegawai negeri sipil, dan pekerja kerah putih lainnya.

Aspirasi politik Dedi Mulyadi dan Habib Rizieq pada masa pasca Suharto nampak mengindikasikan pragmatisme pemimpin keagamaan sebagai broker kekuasaan. Ketika kesempatan yang menguntungkan datang, mereka tidak menyalahkan waktu mereka, walaupun mereka beresiko kehilangan posisi terhormat mereka di masyarakat. Pragmatisme mereka juga menunjukkan kemampuan pemimpin keagamaan sebagai individu-individu yang mampu menempatkan diri mereka di mata masyarakat. Mereka cenderung untuk mengamankan tempat mereka di masyarakat untuk tidak terjebak dalam pilihan politik yang salah. Jadi, ketika ada kesempatan politik (seperti dalam kasus pasca keruntuhan Orde Baru), mereka mengetahui cara untuk menyuarakan aspirasi politik mereka atau mereka mengetahui bagaimana masyarakat akan menyuarakan aspirasi mereka.

Penggunaan elemen-elemen keagamaan oleh elit-elit keagamaan diarahkan untuk melindungi ekonomi dan modal politik mereka. Sebaliknya, pemimpin formal lokal pada masa desentralisasi juga semakin menunjukkan tingkat pragmatisme politik yang tinggi, terutama ketika berkaitan dengan isu-isu keagamaan. Manuver-manuver politik Habib Rizieq memperlihatkan bahwa isu-isu keagamaan dapat digunakan untuk kepentingan sosial-politik yang lebih luas, di antaranya memperoleh dukungan masyarakat yang pada akhirnya dukungan tersebut akan berguna dalam menentukan "suara rakyat" bahwa sepak terjangnya dapat dibenarkan atas nama agama. Usaha Dedi Mulyadi mempertahankan unsur-unsur budaya Sunda juga bukan

tanpa aspek pragmatisme. Nampaknya posisinya yang merupakan pejabat petahana membuatnya lebih leluasa untuk bereksperimen dengan manuver-manuver politiknya yang dari luar secara sekilas bertabrakan dengan Islam. Justru kebijakan politiknya, setidaknya hingga saat ini, nampak berhasil merengkuh lebih banyak Muslim yang mulai jenuh dengan Islam politik yang mulai semakin sering kehilangan momentumnya. Pandangan Dedi tentang budaya Sunda telah dibentuk dan dikarakterisasi oleh kekhawatiran tentang bagaimana nasib identitas primordial tersebut di masa yang akan datang dan bagaimana unsur identitas tersebut akan memberikan kesempatan yang besar di era otonomi daerah ini.

Pendukung dan penentang penguatan identitas budaya lokal tersebut juga melihat adanya kesempatan di era desentralisasi dan menggunakannya untuk kepentingan mereka, walaupun mereka sering harus berhadapan dengan penentangan yang terus meningkat dari kebanyakan masyarakat Sunda yang tidak melihat kebudayaannya dengan cara yang sama dengan para tokoh masyarakat tersebut. Sementara itu, mayoritas warga lokal justru terus berjuang menampilkan kembali dan berusaha mengakomodasi eksistensi sosial-budaya mereka yang dalam periode sebelumnya di bawah kepemimpinan Suharto sering mengalami masa-masa terdominasi dan terkontrol secara sosial-ekonomi-politik-budaya. Di Purwakarta, mimpi Dedi untuk menciptakan masyarakat Sunda yang sesungguhnya telah terhambat oleh ganjalan-ganjalan bernuansa “keagamaan”. Di sini kita melihat bagaimana perjuangan Dedi terus berlanjut dan bagaimana hal tersebut nampak terlihat menjadi ujian bagi kebijakan otonomi daerah dalam usahanya menyaksikan bagaimana masyarakat dapat menemukan otonomi yang sesungguhnya yang selama ini mereka cari.

Kondisi di atas memperlihatkan bahwa Rizieq dan Dedi adalah tokoh-tokoh yang pragmatis. Namun, sikap pragmatis mereka tidak akan mampu bertahan lama jika mereka tidak ditopang oleh identitas yang kuat. Dedi telah menggunakan counter-culture-nya ketika berhadapan dengan ‘budaya Islam’. Demikian pula sebaliknya, Rizieq juga telah sering memakai counter-culture-nya ketika berhadapan dengan ‘budaya non-Islam’. Counter-culture mereka sering menjadi kunci dalam pertarungan memperebutkan hegemoni budaya atau pembentukan politik identitas yang pada akhirnya dapat membawa mereka memperoleh keuntungan yang lebih besar dalam bidang sosial, ekonomi dan politik.

Kesimpulan

Perselisihan antara Dedi Mulyadi beserta AMS dan Habib Rizieq merupakan salah satu bentuk proses demokratisasi sekaligus desentralisasi di mana segmen-

segmen masyarakat semakin memiliki banyak saluran untuk menyuarakan aspirasi mereka. Dalam proses demokratisasi, pertemuan antara Islam dan budaya lokal yang menjurus kepada persaingan dan perjuangan memperoleh hegemoni merupakan salah satu pertemuan yang sering berujung kepada perselisihan di banyak daerah. Kelompok-kelompok sosial-politik di tingkat provinsi dan kabupaten/kota, seperti LSM, organisasi mahasiswa, dan serikat pekerja sering membawa permasalahan publik ke tangan mereka, seperti dalam urusan yang berhubungan dengan sengketa tanah, HAM, dan korupsi. Hal ini pulalah yang terjadi dalam perselisihan antara Dedi Mulyadi dan Habib Rizieq. Yang jelas terlihat adalah bahwa perselisihan ini adalah “permainan” tingkat elit yang sering hanya melibatkan warga sebagai “pemain figuran” yang tidak menikmati euforia pasca Orde Baru yang tidak terlibat dalam partisipasi politik, dan bahkan hanya meraup keuntungan yang kecil dari tersedianya akses ke pemerintah yang lebih terbuka.

Hegemoni budaya yang nampaknya merupakan tujuan dari perselisihan tersebut ternyata bukanlah tujuan akhir dari keduanya. Ada unsur-unsur politik yang lebih besar yang melandasi kepentingan kedua pihak, di antaranya adalah proses pencarian dan proses pembentukan politik identitas. Proses demokratisasi dan desentralisasi yang tengah dibangun oleh bangsa Indonesia memang menyediakan ruang yang besar bagi terciptanya manuver-manuver politik yang sering tersembunyi di balik sebuah perselisihan. Dedi Mulyadi dan Habib Rizieq telah berhasil memainkan peran mereka masing-masing sebagai simbol penjaga budaya lokal dan Islam yang pada akhirnya mewarnai proses perkembangan dan dinamika demokrasi pada masa pasca Orde Baru. Namun, ketika konsolidasi demokratik ingin dicapai, persaingan politik identitas di Indonesia tidak akan menjadi “bumbu penyedap” yang membuat rasa masakan menjadi lebih enak. Ia justru akan membuat Indonesia kehilangan momentumnya sebagai negara yang dapat mencapai konsolidasi demokratik.

Daftar Pustaka

Antlöv, Hans

- 2003 'Not enough Politics! Power, Participation and the New Democratic Polity in Indonesia', in Aspinall, Edward and Fealy, Greg (ed.) *Local Power and Politics in Indonesia: Decentralisation and Democratisation*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2003.

Aspinall, Edward and Fealy, Greg

- 2003 'Introduction: Decentralisation, Democratisation and the Rise of the Local', in Aspinall, Edward and Fealy, Greg (ed.) *Local Power and Politics in Indonesia: Decentralisation and Democratisation*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.

Atkinson, Jane Monnig

- 1983 'Religions in Dialogue: The Construction of an Indonesian Minority Religion', *American Ethnologist*, vol. 10, no. 4, November, pp. 684-696.

Choi, Nankyung

- 2014 'Local political elites in Indonesia: "risers" and "holdovers"'. *Sojourn: Journal of Social Issues in Southeast Asia*, vol. 29, no. 2, July, pp. 364-407.

Fung, Archon and Wright, Erik Olin. (ed.)

- 2003 *Deepening democracy: institutional innovations in empowered participatory governance*, London and New York: Verso.

Hadiz, Vedi

- 2010 *Localising Power in Post-Authoritarian Indonesia: A Southeast Asia Perspective*, Stanford: Stanford University Press.

James, Pierre

- 1990 'State Theories and New Order Indonesia', in Budiman, Arief (ed.) *State and Civil Society in Indonesia*, Clayton: Centre for Southeast Asian Studies, Monash University.

Lash, Scott

- 2007 'Power after hegemony: cultural studies in mutation?', *Theory, Culture & Society*, vol. 24, no. 3, pp. 55-78.

Lears, T.J. Jackson

- 1985 'The concept of cultural hegemony: problems and possibilities', *The American Historical Review*, vol. 90, no. 3, June, pp. 567-593.

Pribadi, Yanwar

- 2015 'The Klebun, the Kiai, and the Blater: Notes from Western Madura, Indonesia', *South East Asia Research*, vol. 23, no. 3, pp. 303-317.

Schulte Nordholt, Henk

- 2003 'Renegotiating Boundaries: Access, Agency and Identity in Post-Soeharto Indonesia'. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, vol. 159, no. 4, pp. 550-589.

- 2004 'Decentralisation in Indonesia: Less State, More Democracy?', in Harriss, John; Stokke, Kristian; and Törnquist, Olle (ed.) *Politicising Democracy: The New Local Politics of Democratisation*, Basingstoke [etc.]: Palgrave Macmillan.

Schulte Nordholt, Henk and Klinken, Gerry van

2007 'Introduction', in Schulte Nordholt, Henk and Klinken, Gerry van (ed.) *Renegotiating Boundaries: Local Politics in Post-Suharto Indonesia*, Leiden: KITLV Press.

Woolard, Kathryn A.

1985 'Language variation and cultural hegemony: toward an integration of sociolinguistic and social theory', *American Ethnologist*, vol. 12, no. 4, November, pp. 738-748.

Internet

<http://megapolitan.kompas.com/read/2015/11/26/08490071/Diprotes.karena.Pelesetkan.Sampurasun.Ini.Respons.Rizieq.Syihab>.

<http://news.okezone.com/read/2015/11/26/525/1256154/kronologi-plesetan-sampurasun-hingga-pelaporan-ke-polda-jabar>.

<http://news.okezone.com/read/2015/11/27/525/1257151/ini-isi-ceramah-habib-rizieq-saat-plesetkan-sampurasun?page=1>.

8.2. THE DISCONTENT OF MINORITY-MAJORITY TIES WITHIN THE CONCEPT OF A THEISTIC SECULAR INDONESIA

Al Khanif
(Universitas Jember)
Al_khanif@unej.ac.id

Abstract

This article is a version of more in-depth discussion from my two previous articles published by the Jakarta Post; “Tolikara: Minority – Majority Ties and Its Discontent” and “The Paradox of Religious (in) Tolerance in Indonesia”. The first article examines the persecution of minority Muslim in Papua as a Christian dominated region while the second article discusses the persecution of minority Christian in Aceh as a Muslim dominated region. In principle, I argue in those two articles that minorities, especially religious minorities have long experienced various forms of discrimination because they are seen as challenging established norms of the majority. The established norms may include the exclusive interpretation of religious freedom in the constitution, the communal character of religion, and the concept of religious pluralism as well. In many incidents especially in those two regions, the discontent results in the segregation of interreligious public spheres and causes social and religious disharmony which frequently end up with the persecution of religious minorities. The majorities generally rely on the “consensus” held by the majorities to persecute religious minorities. Additionally, they also use religion as the primary source to validate the rights of religious minorities. This article concludes that even though Indonesia does not uphold a theocratic state where the state is the manifestation of the social group that adheres to a certain religion, repressions of minorities show an uneasy relationship between religion and the state and the position of religion as a pillar of collective identity within society. This complex relation brings about the realisation of religious pluralism and the protection of minorities are in contention with the application of human rights instruments in Indonesia.

NOTE FROM THE AUTHOR: This is a preliminary draft. Please do not cite or quote

Introduction

This article examines the concept of a theistic secular state and its implementation to preserve harmonious minority-majority relationship. Additionally, this article also analyses the cause of persecution toward religious minorities in a dynamic and complex democratic transition in Indonesia. It should also be emphasised that this article criticises all kinds of domination from religious majorities toward all religious minorities in some regions to show that the concept of a theistic secular state is often misunderstood by religious majorities.

It is also worth to examine Pancasila as an Indonesian ideology and state philosophy and how this legal canopy understands religious freedom and minority rights. This discussion is important specially to oversee the pluralistic nature of Indonesia and its challenges toward the implementation of human rights to protect religious minorities especially in the context of a theistic secular Indonesia. Additionally, this article focuses on the issue of the minority and majority ties in two regions. The first part discusses the persecution of Christian minority in Singkil Aceh as a Muslim majority region while the second part examines the persecution of Muslim minority in Tolikara as

a Christian majority region. These two incidents principally show that the persecution of minorities is caused by religious domination against the minorities.

The comparison analysis between Tolikara and Singkil cases is significant to emphasize that the persecution of religious minorities is not only caused by state discriminatory policies but also by domination of the majorities against minorities. These two cases also illustrate that even though most religious persecutions against minority religions in Indonesia occurred in Muslim societies, it must be noted that the main cause of the persecution is the discontent of majority and minority relation in a fragile democratic environment and communal character of religion in the country. This argument is drawn from the fact that even though Islam is the majority religion, the Tolikara incident shows that Muslims can become victims when they are minorities in a particular society. On the other hand, in regions that are predominantly Muslim like in Singkil Aceh, Christians and other religious minorities are usually the victims.⁶²

⁶² See for example, Al Khanif, ‘The Paradox of Religious (in)tolerance in Indonesia’, accessed 1 January 2016, <http://m.thejakartapost.com/news/2015/10/16/the-paradox-religious-intolerance-indonesia.html> and Al Khanif, ‘Tolikara: Majority-Minority Ties and Its Discontent’, accessed 1 January 2016, <http://www.thejakartapost.com/>

Definition of a Theistic Secular State

In this article, the term “a theistic secular state” is defined as a state which is based upon belief in One Supreme God, but leaves it open to interpretation about which God is meant, thus accommodating, potentially, all belief systems present in Indonesia.⁶³ In this concept, God and religion are inclusive as they refer to a multi faith God and religion which mean people can define God and religion according to their belief. This means that under this state, all religions have equal status because there is no denomination among religions. The equal status of religion is required because religion in Indonesia is very popular and an integral part of people’s daily life.⁶⁴ Thus, there must be a state that can facilitate the present of religious values in public sphere but at the same time the state does not adopt a particular religious values as a source of law and state policies.

The concept of a theistic secular state is also to designate that every person has equal rights to choose and practice their religion or belief. This principle shows a plurality-sensitive religious state philosophy, which is that the ideals of every religious denomination can be realized, in the sense that the state allows and assists its citizens to enjoy their respective religious freedom.⁶⁵ In this sense, religious denomination can be realized as long as it allows reconciliation of all religions in a democratic way so that all religions can share positive interests such as respecting the rights of others.

Regarding the acknowledgment of “One Supreme God”, it indicates that God must be interpreted as a theistic God and religion must also be interpreted as a theistic religion. Yet, the state must leave enough room for individuals to embrace theistic, non-theistic and atheistic religious beliefs because the theistic principle should correspond with secularism. The theistic secular principle also demonstrates that religion and secularism cannot be neatly separated because theocracy clearly distinguishes between sacred and secular expression⁶⁶ while secularism in its most forms is usually defined as a system that separate between religion and the state.⁶⁷ In the concept of France’s laicite, religious involvement is totally absent in government affairs.⁶⁸ Based on this matter, there must

[news/2015/07/25/tolikara-majority-minority-ties-and-its-discontent.html](http://www.thejakartapost.com/news/2015/07/25/tolikara-majority-minority-ties-and-its-discontent.html).

63 Al Khanif, ‘Questioning a Theistic, Secular Pancasila to Protect Religions’, The Jakarta Post, 1 June 2015, <http://www.thejakartapost.com/news/2015/06/01/questioning-a-theistic-secular-pancasila-protect-religions.html>.

64 *ibid.*

65 *ibid.*

66 Mulford Q. Sibley, ‘Religion and Law: Some Thoughts on Their Intersections’, Journal of Law and Religion 2, no. 1 (1984): 60, doi:10.2307/1051032.

67 Michel Troper, ‘French Secularism, or Laïcité’, Cardozo L. Rev. 21 (1999): 1267.

68 Susannah C. Vance, ‘Permissibility of Incitement to Religious Hatred

be a harmonious relation between religion and secularism not only to protect equality among religions but also to accommodate religion plays a significant role within society.

The concept of a theistic secular state accommodates the state to act as a guarantor of religious life rather than the protector of religion. This principle is meant to facilitate equal religious atmosphere for all religions where all religions and beliefs as well as believers of religions and beliefs have equal status and rights as a significant condition of a secular state. The principle of a secular state restricts the state as the protector of religion because in this sense the state differentiates between legal and illegal religions. The status of legal religion is usually performed by majority religions while illegal religions are usually associated with minority religions as well as sects within a particular religion.

The present of the state as a guarantor of religious life is required because all believers in each religion or belief system usually consider themselves as the sole guardians of their faith and fight against whatever is considered deviant views as well as claims of exclusivity of interpretation of their faith.⁶⁹ The exclusive perspective from believers in a certain religion not only triggers inter religious conflicts but may also result in the persecution of religious minorities within a particular religion. In a state which acknowledges Islam as the foundation of the state for example, the persecution of individuals and religious minorities within Islam in the Muslim world occurs because the Muslim majority groups advance only their version of Islamic interpretation and seek to speak as guardians of the religion to suppress any dissident religious thoughts.

Indonesia as a Theistic Secular State: Theory and Implementation

This article proposes that Indonesia is a theistic secular state because Indonesian law is not based on a particular religion but on the other hand the country also does not deny the significant role of religion in public sphere. This means that religion and God in a theistic secular Indonesia are inclusive as they refer to a multi-faith God and religion so that all Indonesians have an equal right to interpret God and religion as long as it is in accordance with the spirit of pluralism as one significant foundation of the state.⁷⁰

The discussion of religious majorities and religious minorities relation is still significant because democratic transition which started rolling since the fall of New Order regime in 1998 until very recently has resulted in very complex realities of the protection of vulnerable Offenses under European Convention Principles, The, Transnat’l L. & Contemp. Probs. 14 (2004): 67.

69 Nazila Ghanea-Hercock, The Challenge of Religious Discrimination at the Dawn of the New Millennium (Springer, 2013), 85.

70 Khanif, Questioning a Theistic, Secular Pancasila to Protect Religions.’

groups including religious minorities. One of the main reasons is that even though Indonesia is not an Islamic state per se,⁷¹ it is a republic politically and ideologically influenced by Islamic law due to its status as a country, with a predominantly Muslim majority population.

The enactment of Regional Autonomy Law (RAL) in 2004 which gives greater authority to regional governments at regency (kabupaten), city (kota) and province levels to preserve local values to ensure social and religious harmony within their respective jurisdictions has also resulted in the alienation and repression of religious minorities. The reason is that the RAL provides the potential application of consensus by “jural community” run by majorities to uphold common standard of values and moralities. Thus, in practice, it is not only Muslims who tend to dominate public sphere but also other religious majorities in other regions.

In theory, the RAL potentially provides a loophole for non-litigation process such as the adat or unwritten norms, commonly based on consensus held by state officials and community elders including religious leaders to revive itself against the development of human rights in the country. Additionally, the RAL gives greater chance for laws or other laws influenced by a particular religion to strengthen its role in the consensus system held by “jural community”. It is because religious minorities normally live amongst the majorities in different regions and localities, who can easily reach a consensus against the minority on issues of religious freedom.

Indonesia does not deny a role for religion in relation to law, and thus is not based on laïcité in the strict French sense of the word. It is portrayed and perceives itself as a religious democratic state, which does not hold onto a particular religion. This is because Indonesia is built on the foundation that the nation is and will always be a religious-pluralistic country,⁷² as illustrated in its national slogan, *bhinneka tunggal ika* (unity in diversity). The pluralist status of Indonesia as a religious state is also stipulated in the first principle of Pancasila which asserts that the establishment of the Republic of Indonesia is based upon belief in One Supreme God, but leaves it open to interpretation which God is meant, thus accommodating, potentially, all belief systems present in Indonesia.

According to article I of People Consultative Assembly (Majelis Permusyawaratan Rakyat, MPR) Decree No. III/MPR/2000, Pancasila is the supreme source of law in the Indonesian legal system. Thus, the Pancasila is not only the Indonesian ideology but it also becomes the sole foundation of the polity. Thus, the Pancasila represents

the grundnorm of Indonesia. This basic framework is further emphasised by the preamble of the Indonesian Constitution (hereafter the 1945 Constitution), which declares that independence of the nation was bestowed by God and therefore the structural form of the Republic of Indonesia is based upon sovereignty of the people and shall be based upon belief in the One Supreme God.⁷³

These two fundamental laws, Pancasila and the 1945 Constitution, assert that Indonesia is based on the rule of law, forming a state based on laws,⁷⁴ which believes in monotheistic religions. This principle stipulates that Indonesians should respect their fellow citizens even if they have different religious beliefs, as a consequence of the observable fact that Indonesia is a religiously plural state and upholds the ideology of tolerance.⁷⁵ Hence, there should not be domination of the law by religion as religion cannot be enforced on people. The basic position seems to be rather that the laws should give freedom to people to find their own path to God.⁷⁶

The establishment of Indonesia as a religious democratic state is to preserve the diversity of Indonesia as an archipelago comprising of thousands of islands, hundreds of different ethnicities, languages, cultures and religions. Every region has its own distinctive characteristics of tradition, customary law, ethical and moral values as a mixture of local culture and indigenous religion, combined with various imported religions. For years, Indonesia has been known as the largest Muslim nation in the world and roughly 88 per cent of its population are Muslims.⁷⁷ The Pew Forum estimates that about 205 million Indonesians are Muslims, and the nation is home to about 13 per cent of the world’s Muslims.⁷⁸ The remaining population embraces many kinds of religions such as Protestant Christianity (6 per cent), Catholic Christianity (3 per cent), and small numbers of Hindus, Buddhists, Confucians, and various indigenous religions (dynamism, animism, and mysticism).⁷⁹ There is also religious syncretism within particular religions, as well as many different religious sects within the major religions such as Islam, Protestants,

73 M. B. Hooker, *Indonesian Islam: Social Change Through Contemporary Fataāwā* (University of Hawaii Press, 2003), 16.

74 Daniel S. Lev, *Legal Evolution and Political Authority in Indonesia: Selected Essays* (Martinus Nijhoff Publishers, 2000), 221.

75 Douglas E. Ramage, *Politics in Indonesia: Democracy, Islam and the Ideology of Tolerance* (Routledge, 2002), 12.

76 Ota Atsushi, Okamoto Masaaki, and Ahmad Suaedy, *Islam in Contention: Rethinking Islam and State in Indonesia* (Wahid Institute, 2010), 55.

77 Kevin Boyle and Juliet Sheen, *Freedom of Religion and Belief: A World Report* (Routledge, 2013), 201. Based on census in 2010 by Badan Pusat Statistik or Central Bureau of Statistic (BPS), total population are 237.556.363 people.

78 Pew Research Center, ‘Muslim Population of Indonesia’, Pew Research Center’s Religion & Public Life Project, 4 November 2010, <http://www.pewforum.org/2010/11/04/muslim-population-of-indonesia/>.

79 Census by the MORA in 2010, <<http://www.kemenag.go.id/file/dokumen/KEMENAGDALAMANGKAupload.pdf>>

71 Abdullah Saeed, *Approaches to the Qur’an in Contemporary Indonesia* (OUP, 2005), 221.

72 Luthfi Assyaukanie, *Islam and the Secular State in Indonesia* (Institute of Southeast Asian Studies, 2009), 16.

Catholics, Hinduism and Buddhism. This is truly a plurality of pluralities, and will be reflected in the Indonesian legal structures.⁸⁰

The various kinds of religions and beliefs designate that religion in Indonesia is very popular and an integral part of people's daily life, reflecting also the most prominent value system for most people. Notably, the numbers of new religions and beliefs as well as religious minorities within particular religions have greatly increased after the fall of the New Order regime of President Suharto in 1998⁸¹ due to the enactment of the second amendment of the 1945 Constitution in 2000, which acknowledged freedom of expression and broadly construed freedom of religion or belief.

Indonesia also enacted an intermingling of religions and cultures, reflected by Garuda as its national symbol; a mythical bird on the mount of the Hindu god Visnu.⁸² This signifies the recognition of God in ideology, and the enactment of a religious-cultural symbol illustrates that Indonesia is a culturally and religiously heterogeneous country, not only within Islam but also within the minority religions of the country. The anonymous name of God in state ideology signifies that Indonesia believes in a "multi-faith God".⁸³ This term means that God in Indonesian law is inclusive. The term also leaves God open to interpretation, allowing individuals to decide which God accommodates belief systems present in Indonesia. Thus, all Indonesians have an equal right to interpret God and religion as long as it is in accordance with international human rights law and the spirit of pluralism as one significant foundation of the state.⁸⁴

Based on that principle, there should be no domination of religion while at the same time, the Nation should also ensure and protect religious national identity. The legal recognition of religion is not only vital for Indonesian society but is also important in view of legalising the general religious identity of the nation and preserving the survival of religious pluralistic societies. People must understand the deep difference of religious values and forms of religious life and forge to tolerate and accept those differences in Indonesia.⁸⁵ They should know

that the greater concept of Indonesia in the frame of Pancasila, which covers Humanitarianism, Indonesian unity, Democracy and Social justice, is as sacred as God or religion and thus protects the rights of people to embrace religions. It is also as sacred as protecting the sustainability of Indonesia as a nation-state.

After the Government enacted Presidential Decree No. 6/2000 on the Withdrawal of the Regulation on Chinese Culture, Belief, and Religion No. 14/1967, Indonesia recognised Confucianism, adding it to the previous five official religions (Islam, Christian Protestant, Christian Catholic, Hindu, and Buddha).⁸⁶ Lukman Hakim Syaifuddin, appointed as Minister of Religious Affairs in 2014 said that even though Indonesia has not recognised Baha'i as a religion, he personally argued that Baha'i should be recognised as a new religion in Indonesia.⁸⁷ It implies that not all religions and customary non-religious beliefs are recognised as official religion even though people can embrace them practically. However, people who lack an officially recognised religion are generally referred to in Indonesia as people who do not possess a religion. The negative sense is significant here for it implies that eventual conversion into a recognised religion is inevitable.⁸⁸ It means that those who embrace "kepercayaan" and non-mainstream religions should convert to one of the six religions to be entitled to relevant freedoms and rights as are guaranteed by the Constitution.

Based on the pluralistic nature of Indonesia above, the concept of a theistic secular state in Indonesia is required because the State has to act as guardian of religious life as a consequence of the separation between the State and religion. This concept is basically required because human rights, particularly the rights of religious minorities in Indonesia need some legitimacy from the majorities. Apparently, a purely secular approach to human rights will fail to resolve the problem of religious minorities in Indonesia since that will require the majorities to subordinate their religion to criteria that would be perceived by many as non-religious. Thus, a theistic secular approach in Indonesia provides room for Indonesian people to choose and practice their religion or belief and at the same time it allows the Government to occasionally intervene in people's religious life to protect public order.

The main problem with this concept is how to ensure

80 About plurality of plurality concept, see Werner F. Menski, *Comparative Law in a Global Context: The Legal Systems of Asia and Africa* (Cambridge University Press, 2006).

81 The New Order Regime in office from 1967 until 1998.

82 Hans Thoolen, *Indonesia and the Rule of Law: Twenty Years of 'New Order' Government: A Study* (London: Frances Printer, 1987), 2. <http://link.bu.edu/portal/Indonesia-and-the-rule-of-law--twenty-years-of-Ahqq3PLZzk/>.

83 Another term is "secular God" as proposed by Hooker. See Hooker, *Indonesian Islam*, 17.

84 Hans Toolen, 'Indonesia and the Rule of Law: Twenty Years of "New Order" Government: A Study', accessed 2 September 2016, <http://link.bu.edu/portal/Indonesia-and-the-rule-of-law--twenty-years-of-Ahqq3PLZzk/>.

85 John Richard Bowen, *Islam, Law, and Equality in Indonesia: An Anthropology of Public Reasoning* (Cambridge University Press, 2003),

3.

86 Before 1967 Confucianism had been recognized as official religion but during the New Era regime it had been denied as religion due to the alleged involvement of communism in 1965 Coup d'état.

87 'Menag: Resmi Atau Tidak Agama Bukan Otoritas Saya', *Tempo Nasional*, accessed 2 September 2016, <https://nasional.tempo.co/read/news/2014/07/27/078596011/menag-resmi-atau-tidak-agama-bukan-otoritas-saya>.

88 Jane Monnig Atkinson, 'Religions in Dialogue: The Construction of an Indonesian Minority Religion', *American Ethnologist* 10, no. 4 (1983): 668.

the neutrality of the State in the case of the rights of individuals who deviate from perceived orthodox religious norms or individuals who belong to a minority religion. While many Indonesians could accommodate some religious rights, such as the right to change and adopt a new religion and the right to have inter-religious marriage, many others claim that heretical religious teaching and the spread of religious minorities is strictly prohibited as such right threatens the faith of the majorities. This problem illustrates that the majorities especially Muslims seek an religious foundation for human rights. An appropriate solution to overcome human rights problems in religious society is therefore to combine religious and secular human rights approaches, and not to merely adopt the Western concept of secularism.⁸⁹

In principle, this argument asserts that Indonesia which upholds theistic religions and advocates religious pluralism is different from the liberal character of Western countries which promotes unlimited religious freedom for individuals because this right tends to denigrate a theistic concept of religion. It means that the assurance of a quasi theistic secular state as stipulated in Pancasila should not be used by the State to intervene in religious affairs but rather to protect freedom of religion for all.

Tolikara and Singkil: A Twin Face of Minority Problems

The theoretical concept of a theistic secular Indonesia to protect religious freedom seems failed to respond the decrease of religious pluralism in the country. The repetitive persecution against minorities demonstrate that the theistic secular concept that provides equality for all religions is misunderstood by the majorities, not only to protect their own interest but also to discriminate against minorities that they as the outsider. The majorities usually subordinated Pancasila and constitution by referring to their traditional religious orthodoxy for understanding the scope of religious freedom or to filter a particular right for the outsider. This perspective in many occasions result in the repression on minorities around Indonesia.

On 25 July 2015, Jakarta Post published my article entitled "Tolikara: Majority-Minority Ties and Its Discontent". In that article I described how most Indonesians were shocked by the incident in Tolikara, Papua, when Muslims who held an Idul Fitri prayer service in a local mosque were disrupted by a violent Christian mob affiliated with the Evangelical Church of Indonesia (GIDI). Some Muslims overreacted and wanted to retaliate, while

⁸⁹ An-Na'im and Othman propose slightly different methods of re-interpreting Islam on human rights. Othman seeks to liberalise Islam, and is somewhat indifferent to international human rights law, while An-Na'im, by contrast, seeks an Islamic foundation for international human rights law. See Michael Freeman, 'The Problem of Secularism in Human Rights Theory', *Human Rights Quarterly* 26, no. 2 (2004): 381.

others called on their fellow Muslims to exercise restraint. Some Christians were also convinced that the incident had no bearing to Christianity, even though the restrictions on celebrating Idul Fitri in Tolikara were written in an official letter signed by the local chair of the GIDI. The Tolikara incident also shocked us, not only Indonesians but also foreign scholars who focus on Indonesian context because Muslims, the majority faith in Indonesia, were the victims, even though they are a minority in Papua. In regions that are predominantly Muslim, Christians and other religious minorities are usually the victims.

Four months after Tolikara (October 2015), I wrote an article entitled "The Paradox of Religious (In)tolerance in Indonesia" in Jakarta Post to respond violence which occurred in Aceh Singkil. This time a clash between Muslim as a majority group and Christian as a minority which resulted in the destruction of a church, one man dead and others injured. In principle, these two, and other, religious-violence incidents demonstrate the deficiency in religious pluralism in the country that was long ago introduced by the founders of Indonesia. Additionally, it also illustrates that relations between members of majority and minority religions remain tense.

These two incidents show that religious pluralism is misunderstood by many Indonesians. Religious pluralism is in fact acknowledged not only in the Constitution but also in Pancasila as the ideology of the nation. These two supreme canopies of law do not mention any specific religion in building a collective awareness of Indonesia's socio-religious pluralistic character. The religious principle of Pancasila and the 1945 Constitutional religious rights clauses have become precepts of religious tolerance in Indonesia, especially in the early phase of modern (post colonial) Indonesia and have partially inspired Indonesians to preserve religious tolerance in a form of dynamic religious pluralism.

During its development, Islam as the majority religion in Indonesia has also shown a high degree of Islamic intellectual activity, which has promoted tolerant theological thought, civil pluralism, and legal development. This proposition is emphasised by some scholars who envisage that the future progress of Islam will not occur in the Middle East but in Indonesia.⁹⁰ The phrase "future progress of Islam" means Islam as religion being used as a progressive tool to promote religious pluralism and boost human rights fulfilment, including the implementation of religious freedom for the adherents of all religions. On the other hand, the Christians and other minority religions also show their willingness to adjust and integrate with the majority by living side by side and have generally still

⁹⁰ Carool Kersten, *Cosmopolitans and Heretics: New Muslim Intellectuals and the Study of Islam* (Columbia University Press, 2011), 9.

maintained fluctuating peaceful relations among religions, apart from a bloody conflict between Christians and Muslims in 1999, as a consequence of a fragile democratic transition.⁹¹

Regrettably the incidents in Tolikara and Singkil emphasize that some people still use their religion to set a particular standard of rights for others. The majority also uses religion as the primary source for validating the rights of others. They consider a certain minority right, such as building a place of worship, as conflicting directly with democratic values and needing to be eliminated to avoid tensions in society. Therefore, a violent mob generally targets a particular place of worship as a symbol of the minority's existence. This means that similar religious violence will potentially occur around Indonesia especially in a region where a majority religion manipulates religious solidarity among its members to persecute members of minority religions.

Even though most religious persecutions against minority religions in Indonesia occurred in Muslim societies, it must be noted that the main cause of the persecution is the discontent of majority and minority relation in a fragile democratic environment and communal character of religion in the country. This argument is drawn from the fact that even though Islam is the majority religion, Muslims can become victims when they are minorities in a particular society. On the other hand, in regions that are predominantly Muslim, Christians and other religious minorities are usually the victims.⁹² The complex relationship between the majority and minority illustrates that even though Indonesia is not a theocratic state, religion in Indonesia still has a significant role in shaping identity among the people. Thus for many Indonesians, solidarity on the common ground of religion is more important than social and economic reasons. This solidarity generally creates a web of common understanding among adherents of a particular religion.

The government then faces challenges to preserve religious pluralism because of the demand from the majority to restrict the rights of minorities. The majority usually attempts to persuade the government to adopt intolerant policies against minority rights. Consequently, the government in some cases including in the Singkil case

decides to close down a particular place of worship in the name of preserving public order and the protection of the followers of minority religions. The government generally refers to the Joint Ministerial Decree on the Administrative Procedure of the Construction of Places of Worship (Decree on Places of Worship) to justify its policies. Yet, this regulation is effectively intolerant against the rights of religious minorities because it requires all religions including minority religions to obtain the signatures of a certain number of people who support the building of a place of worship.

The Decree on Places of Worship regulates the construction of places of worship requires each religious organization to obtain 60 signatures from people in the surrounding area who agree to support the establishment of the place of worship. Additionally, it also requires agreement from 90 people who will use the place for religious congregation. The requirement of a certain number of signatures to build places of worship asserts that all religions that are a minority in a certain region may potentially become victims and face difficulties in building their places of worship.

This decree basically regulates two main matters; protecting religious harmony and controlling the establishment of places of worship. Even though the decree was enacted by the government to prevent conflict and to preserve religious harmony, in practice it has caused rather than prevented religious violence. In Singkil Aceh for instance, the Christians decided to build 'illegal churches' because as a minority they faced difficulties in obtaining the minimum number of signatures from their neighbors to support the building of a church. This also may happen with Muslims in a predominantly Christian region. The Interfaith Harmony Forum (FKUB) whose main task is to oversee the establishment of places of worship is still monopolized by majority religions.

In regard to the submission from minority religions to build places of worship, the FKUB often conducts a monologue consensus rather than a dialogue. This is because the Decree on Places of Worship stipulates the FKUB should mirror the composition of believers in a certain area. This means that in Muslim-majority areas the FKUB should have significantly more Muslim members than Christians, and vice versa.

Thus, building "illegal places of worship" illustrates the desperation of minorities to achieve their rights. The government must explain how a minority religious group without a place of worship can get support from the majority if most people still perceive religious difference as a threat rather than the nature of religion. This means that places of worship are a cause of strife among religions. They represent the core identity of believers and hence

91 See e.g. Jon Goss, 'Understanding the "Maluku Wars": An Overview of the Sources of Communal Conflict and Prospects for Peace', *Cakalele: Maluku Research Journal* 11 (2004): 18-19 and generally Sholeh, B., 2013. 'The Dynamics of Muslim and Christian Relations in Ambon, Eastern Indonesia', *International Journal of Business and Social Science*, 4 (3): 303-311.

92 Al Khanif, 'The Paradox of Religious (in)tolerance in Indonesia', accessed 1 January 2016, <http://m.thejakartapost.com/news/2015/10/16/the-paradox-religious-intolerance-indonesia.html> and Al Khanif, 'Tolikara: Majority-Minority Ties and Its Discontent', accessed 1 January 2016, <http://www.thejakartapost.com/news/2015/07/25/tolikara-majority-minority-ties-and-its-discontent.html>.

result in solidarity among the congregations. When there is a conflict between two different religious solidarities, it is very likely that the conflict will end in mass violence.

The religious violence in Singkil demonstrates that some people still use religious sentiments to utilize negative stereotyping and antipathy against minority religions even though some others also succeed in using religion as social engineering to create peace and harmony among religious adherents. The Tolikara incident on the other hand shows that in the post-reformasi era, repression of minorities is still increasing, even though there has been significant development regarding religious freedom in the Constitution. This shows social norms and cultures have yet to include respect of minorities. Yet, whatever the reason, we must realize that similar incidents have already occurred and will potentially occur in other regions. Until recently, the segregation of intra and interreligious public spheres in Indonesia often causes social and religious disharmony, which usually results in the alienation of religious minorities.

When there is advocacy to protect these minorities, the majority often sees it as the promotion of liberal human rights, which is considered alien to Indonesian legal norms and culture. Tolikara, Singkil and similar incidents suggest that majority groups generally justify their repressive actions against minorities because they accuse minorities as being transgressive. They argue that minorities break or challenge established community norms, or the communal character of religious practices. In many cases, these “community norms” generally force minorities to follow certain rules set up by the majority, which are potentially detrimental to their rights. This practice illustrates that most religious majority groups in Indonesia have inadequate knowledge of human rights, especially regarding how to respect religious differences.

The repression of religious minorities in Indonesia also suggests that the majority still monopolizes the interpretation of constitutional religious freedom and religious pluralism as a foundation of the nation. They repudiate the Indonesian concept of religious pluralism that all minorities should have the right to religious freedom equal to that of the majority faith. This means that Tolikara and any other similar incidents demonstrate exclusive interpretation of religious faith from the majority, which generally sees religious difference as a threat to their community members.

When the majority has this kind of interpretation, they create socio-religious barriers to segregate communities. If the minorities demand particular rights without fulfilling their obligations to respect the “community norms” determined by the majority, it is seen as a kind of social confrontation, or more specifically a human

rights confrontation; basically a sort of a clash between individualism and communalism. It is especially so in rural communities like Tolikara because this discourse is closely related to customary norms that generally give precedence to the larger community over minorities and individuals.

This also suggests that even though Indonesia does not uphold a theocratic state where the state is the manifestation of the social group that adheres to a certain religion, repressions of minorities show an uneasy relationship between religion and the state, and the position of religion as a pillar of collective identity within society. Therefore, the protection of religious freedom and the recognition of religious pluralism do not only require non-interference from the government, but also oblige other religious groups to have adequate knowledge of the rights of others.

If the majority does not have adequate knowledge, they claim to represent themselves as the will of the people and as the source of legal order that leads them to oppress minority groups. Thus minority groups are threatened not only by the state, but also by the social majority that renders minorities vulnerable to significant injustice at the hands of the majority.

Conclusion

The discussion of the majority and minority relation in those two cases demonstrates that the right to embrace and practice religion or belief for religious minorities is understood differently, not only by Muslims in Indonesia but also by other Muslim and non-Muslim majority groups. In those two context, religious majorities perceive religious difference as an obstacle for a well-established religious community. This results in the complex relation between religious discourse and state law in Indonesia and hence engenders the spectrum of human rights in the country. Recognising religious discourse in Indonesia as part of legal pluralism on many occasions stimulates the complexity of marginalised groups such as religious minorities.

The discussion of religious minorities in a state-religion relationship, is a complicated issue and becomes more challenging especially when the state tries to administer religious life. The state is required to administer the performance of religious freedom in general to establish public order. But, when the state engages in defining what is true and what is wrong, as the fundamental element of religious freedom, the state then acts as the guardian of religion rather than as the protector of the right to freedom of religion. In this context, the theoretical concept of a theistic secular state becomes a theocratic one which potentially results in the repression of minorities as the outsider of a well-established community endorsed by the majorities.

NOTE FROM THE AUTHOR: This is a preliminary draft. Please do not cite or quote

8.3. AHMADIYAH AND SHIA RESISTANCE: AHMADIYAH, SHIA AND COUNTER-HEGEMONY IN POST NEW ORDER INDONESIA

A'an Suryana

(Australian National University)

aan.suryana@anu.edu.au/aan.suryana@gmail.com

Abstract

The Indonesia post-New Order era saw anti-heresy campaign against Ahmadiyah and Shia on the rise. Instead of protecting Ahmadiyah and Shia congregations, the government officials often were complicit to the violent protests perpetrated by the vigilante groups, who demanded the disbandment of the two minority congregations. I found that the local State officials – under the pressure of the vigilante grouping – developed variety of hegemonic instruments and even resorted later to domination to allow for the subaltern groups to conform to beliefs of majority. The social and political stability were the main goal of the local State officials. This paper presents Ahmadiyah and Shia resistance against penetration of power committed against them by the state officials and the vigilante groups. The resistance was performed through the material and moral co-optations. The resistance was effective in Ahmadiyah, in a sense that it undermined the state's penetration to Ahmadiyah. However, Shia's resistance faltered due to the absence of material co-optation and less institutional support from the society. Despite the different outcomes, nonetheless the two case studies show that the subordinate minorities were not just merely passive objects of the state oppression, but in contrast to the Gramsci's theory on hegemony, the minorities were able to demystify the prevailing ideology being penetrated against them by the ruling class. The paper is based on almost three months fieldwork in Manislor, Kuningan regency, West Java province and another four months in East Java province, including Sampang regency of Madura Island in 2013.

Keywords: Ahmadiyah, Shia, resistance, hegemony, post-New Order Indonesia

Heresy campaign against Ahmadiyah and Shia congregations was on the rise in the post-New Order Indonesia. The campaign turned to violent in some parts of Indonesia, but this paper would focus on two areas that became frequent sites of heresy campaign turning to incidents of religious violence:

Manislor village in West Java province, and Nangkernang and Gading Laok hamlets in East Java province. Manislor village was home to some 3,200 Ahmadiyah adherents, while some 500 Shia residents used to live in the two hamlets, before they were forcibly relocated to a government shelter in Jemundo area, Sidoarjo regency in 2013. Manislor village in Kuningan regency saw periodic religious violence starting in 2002, but subsided in 2010; while, the similar conflicts that plagued communities in Nangkernang and Gading Laok hamlets occurred between 2004 and 2012.

The conflicts were results of intense years of struggle over which beliefs were thought to be truthful. Activists of mainstream Muslims in Kuningan regency long opposed the presence of Ahmadiyah in Manislor village, claiming that Ahmadiyah tenets are heretical. Majority Sunni Muslims in

Sampang regency objected rapid growth of Shia after Shia leader, Tajul Muluk, was found to have started disseminating Shia belief in the two hamlets in 2004. The dominant social groups exerted social pressures against Ahmadiyah and Shia congregations to convert them to the majority belief. Meanwhile, instead of protecting Ahmadiyah and Shia congregations, the state officials often were complicit to the violent protests perpetrated by the vigilante groups, who demanded the disbandment of the two minority congregations. The local state officials – under the pressure of the vigilante grouping – developed variety of hegemonic instruments and even resorted later to domination to allow for the subaltern groups to conform to beliefs of the majority.

Did the subaltern groups comply with the hegemony of discourse and direct violence directed against them? If the minority congregations complied with the hegemony discourse, how did they comply? In contrast, if the congregations did not comply, then how did they develop the resistance? I found during my research that, in response to the social power penetration by the dominant groups and the state, Ahmadiyah and Shia congregations

established resistance performed through the material and moral co-optations. The resistance was effective in Ahmadiyah, in a sense that it undermined the state's penetration to Ahmadiyah. However, Shia's resistance faltered due to the absence of material co-optation and less institutional support from the society. Despite the different outcomes, nonetheless the two case studies show that the subordinate minorities were not just merely passive objects of the state and society oppression, but in contrast to the Gramsci's theory on hegemony, the minorities were able to demystify the prevailing ideology being penetrated against them by the ruling class.

This paper examines power relationship in the conflict between Sunni and Shia. My research draws upon a seven-month fieldwork in 2013 in the religious minority communities in West Java and Madura Island respectively, where I gathered research data about the state practices through in-depth interviews and ethnographic research.

History of Heresy Campaign against Ahmadiyah and Shia Congregations

Ahmadiyah and Shia had good number of followers across Indonesia. Ahmadiyah congregation consists of over 300 branches nationwide, with its population is estimated between 50,000 to 500,000 people.⁹³ Meanwhile, Shia followers mostly reside in Bandung, the capital of West Java province and Makassar, the capital of South Sulawesi province. In regard to Ahmadiyah, my study focuses on Ahmadiyah community in Manislor village, which is situated in Jalaksana district, Kuningan regency of West Java province; meanwhile for Shia, the focus will be on Shia community in Nangkernang and Gading Laok hamlets in Sampang regency, East Java province. I chose to study the power relationship in the two communities because the frequent religious conflicts were taking place in the areas where they lived.

Manislor is the largest branch of Ahmadiyah in Indonesia in terms of the organization's membership. Ahmadiyah population is majority in the village, in which Ahmadiyah members are 3,200 or 70 percent of total Manislor population.⁹⁴ However, when the population was compared to the Kuningan regency population, Ahmadiyah

93 Ministry of Religious Affairs estimates that the number of Ahmadiyah is between 50,000 and 80,000 members, while Ahmadiyah claims membership about 500,000 people (Platzdasch, 2011, p. 2). In a document for socialization of Joint Ministerial Decree No. 2/2008 on Warning and Orders for Members and Executive of Ahmadiyah and General Public, government joint socialization team quoted chairman of Ahmadiyah as saying that the population of Ahmadiyah is between 300,000 – 400,000. The document can be accessed at: http://balitbangdiklat.kemenag.go.id/download/search_result.html. Accessed on April 7, 2014. The last figure could be the most accurate one, because during my fieldwork, my Ahmadiyah informant said Ahmadiyah has extensive database about Ahmadiyah membership.

94 Interview with Yusuf Ahmadi, head of Manislor village on Aug. 29, 2013.

residents were still minority. Manislor village is just one out of total 376 villages/sub-districts in Kuningan regency, with total population of 1.1 million, majority of them are Sunni Muslim.

Ahmadiyah organization that I am referring to in my thesis is Jemaat Ahmadiyah Indonesia (Indonesia Ahmadiyah Congregation/JAI), which is headquartered in Jakarta. It is part of the international London-based Ahmadiyah congregation founded in 1889, with over tens of million members reside in more than 200 countries.⁹⁵ The organization is different with smaller Gerakan Ahmadiyah Indonesia (Indonesia Ahmadiyah Movement/GAI), which is based in Yogyakarta. The Gerakan Ahmadiyah Indonesia is less controversial because it acknowledges that the last prophet is Prophet Muhammad. While Jemaat Ahmadiyah Indonesia believes that Mirza Ghulam Ahmad is the last prophet, albeit unlike Prophet Muhammad, he was not introducing new tenet. Mirza Ghulam Ahmad is a kind of reformer within Islam, but he gets stature of prophet in the eyes of the Ahmadis. That was source of disappointment among Muslim Sunni, the majority of Muslim in Indonesia, who strongly believe that Muhammad is the last prophet. The Sunni preachers considered Ahmadiyah to be heretical because Ahmadiyah believed that Mirza Ghulam Ahmad, the Ahmadiyah founder, is the last prophet, which is contrast to Islam faith that Muhammad is the seal of the prophet. Muhammad prophet hood is important for Muslims because it is one of five pillars of Islam.⁹⁶ Other differences that led the Sunni preachers believed that Ahmadiyah is heretical were, among others, Ahmadiyah's non-compromise attitude for becoming ma'mum (followers) in prayers in congregation with other adherents of Islam; and habit of Ahmadiyah's women and children to participate in Friday prayers, in contrast to Sunni practice, in which only men do the Friday prayers.

Ahmadiyah teaching came to Manislor in 1954, or 29 years after the transnational Ahmadiyah congregation disseminated the teaching in Indonesia through Padang city, the capital of West Sumatra. Manislor was the most successful work of Ahmadiyah missionary, as the teaching gained followers quickly and even Ahmadiyah population became majority in the village.

Being Sundanese, Ahmadis in Manislor village follow local Sunda culture and norms. However, when it comes to the organization's life, the congregation had their own ways in organizing their community. Ahmadiyah's Manislor

95 The data is based on Ahmadiyah's international official website: <http://www.alislam.org/introduction/index.html>. Accessed on April 10, 2014.

96 The five pillars of Islam are first, declaring there is no god except Allah, and Muhammad is God's Messenger; second, perform prayer five times a day; third, giving annual alms about 2.5 percent of one's income at the end of fasting month of Ramadhan; fourth, perform fasting during month of Ramadhan and fifth, perform haj pilgrimage to Mecca, if he or she is capable of doing it mentally, physically and financially at least once in lifetime.

branch is part of the Jemaat Ahmadiyah Indonesia, and hence the branch is responsible to the national board of the congregation. Ahmadiyah has neat and solid organization, and obedience to organization is distinct trait of Ahmadi organization, unlike Nadhlatul Ulama and Muhammadiyah, which are more autonomous. Loyalty to the leaders is high, so that it affects community's solidity in exercising resistance toward state officials or anti-Ahmadiyah activists.

Heresy campaign and incidents of religious violence already occurred in Manislor village after local residents embraced Ahmadiyah in 1954, but at minor scales and even Ahmadiyah was thriving under secular regime of New Order between 1966 and 1998. However, the turn of event occurred in 2002 when the Institute for Islamic Research and Study (LPPI) conducted anti-Ahmadiyah seminar in Jakarta, where anti Ahmadiyah activists in Manislor also participated in the event held at the Istiqlal Mosque, the most prominent mosque in Indonesia and where headquarters of the Indonesian Council of Ulama (MUI) is located. The seminar was broadcast nationwide, and emboldened anti Ahmadiyah activists in stepping up pressure for government officials to disband Ahmadiyah. It was precursor to frequent heresy campaign and incidents of religious violence such as vandalism to houses belong to Ahmadiyah followers or Ahmadiyah mosques that occurred frequently between 2002 and 2010.

In regard to Shia, focus of my study is incidents of religious violence in Shia community in Nangkernang and Gading Laok hamlets, Sampang regency. The two hamlets are located in the border between Karanggayam village in Omben district and Blu'uran village in Karangpenang district. Population of Shia in Nangkernang and Gading Laok hamlets in 2012 was 585⁹⁷ or about 3 percent of total population of Karanggayam and Blu'uran villages where the two hamlets are located respectively.⁹⁸ Population of Shia is only small fraction of total population of Sampang regency in 2012, amounting to 883,282, majority of them are Muslim Sunni. In term of occupation, majority of Sampang residents are farmers; meanwhile in term of culture, the distinct culture – that distinguish Madurese, including Shia residents, with the rest of Indonesian population – is defined by Madurese's saying: *bheppa-bheppu, guru, rato* (parents, kyai, government officials), which means loyalty and obedience go first to the parents, kyai and last to the government.

The tension began to occur in the hamlets after Tajul Muluk, son of influential kyai in the area, introduced Shia

teaching to limited circle of community in 2004.⁹⁹ Unlike Ahmadiyah, Shia grouping in Sampang regency has no international affiliation. The group chose to be part of Shia's national organization Ikatan Jamaah Ahlulbait Indonesia (IJABI) in 2007, but withdrew from the organization in 2011 (*Penyerangan ke Syiah Sudah Terjadi Sejak Lama/ Attacks against Shia Have Occurred since Long Time Ago/2011*). Assisted by his brothers Rois Hukama and Ikhlil al Milal, Tajul soon garnered sizable numbers of students and followers, to the disappointment of local ustadzs (religious teachers).¹⁰⁰ Some ustadzs – who spotted that Tajul was teaching Shia, which are not in parallel with Sunni teachings – informed local residents and expressed opposition to the teachings that are foreign to them. The event polarized the community, and the polarization was aggravated by long time family feuds between Tajul family and among others, family of head of Blu'uran village.

The ustadzs reported Tajul's missionary activities to influential kyais, including kyai Ali Karrar Sinhaji, who lives in neighboring regency of Pamekasan. Ali Karrar's influence radiates beyond his area of residence, given that he owns a large Muslim boarding school (*pesantren*), and many his former students returned to their respective villages to be ustadzs, including the ustadzs in Gading Laok and Nangkernang hamlets. Ali Karrar is also Tajul's relative as he is younger brother of Tajul's grandfather. Ali Karrar and other kyais persuaded Tajul to return to Sunni teachings and to stop disseminating Shia, but Tajul refused to do so. Hostile encounters between Tajul and his followers against Sunni communities ensued after local residents found out Tajul continued to disseminate Shia teachings. Tajul also became target of accusations by kyais as he often challenged kyai's authority and questioned their integrity.

In the next two sections, I explain that the state and society imposed "intellectual and moral leadership"¹⁰¹ against the minority congregations, Ahmadiyah and Shia. Hegemony is about process, through which dominant social group attempt to exercise non-violent forms of control to the subaltern social groups to allow for the latter group

99 Tajul's father, the late kyai Ma'mun, was highly respected by the community because through his leadership skill, he helped reduce some activities considered as vice in society, such as crimes, alcoholism and gambling. He was attracted to Shia teachings after Iranian revolution in 1979, which helped enhance popularity of Shia teachings across the world. Shia is majority in Iran. However, kyai Ma'mun only taught Shia to his family, so that he did not face opposition from local Sunni residents.

100 Ustadz is different with kyai (religious preacher, leader and teacher). Similar to kyai, ustadz get the respected status due to informal recognition from local residents, but stature of ustadz is lower than kyai. Ustadz is recognized due to his good understanding of Islamic knowledge so that he is more regarded as religious teachers. Ustadz is regarded as junior of kyai. But, as time goes by, if he can prove later on to the community that he acquires greater understanding of Islamic knowledge, better leadership skill and more exemplary behavior, then his status could be elevated and recognized as kyai.

101 Gramsci meant hegemony as "intellectual and moral leadership" (Kurtz, 1996, pp. 105-107).

97 Interview with Tajul Muluk on Dec. 3, 2013.

98 Data with the Sampang office of Indonesia Central Bureau of Statistics (BPS) shows that population of Karanggayam village in 2012 was 5,157, while Blu'uran population was three times larger (14,867).

to conform to the belief of the dominant groups and to support their cause. In order to get it done, the dominant social group used non-violent forms of control exercised through the whole range of dominant cultural institutions and social practices, from schooling, museums and political parties to religious practice, architectural forms and the mass media (Mitchell, 1990, p. 553). In addition to that, I will show through the Ahmadiyah and Shia cases that the state and society did not only impose the hegemony to win the consent of the minority congregations, but also used the domination instruments, in the forms of discrimination, coercion and violence.

Hegemony and Domination: the Society

This section argues that, while the organized vigilante groups were responsible for production of heresy campaign in Ahmadiyah community in Kuningan regency, the ustadz and kyais held prominent roles in inspiring and leading the heresy campaign against Shia in Sampang regency. The society waged the heresy campaign through hegemony and domination. In Ahmadiyah community, the Sunni religious leadership used a variety of hegemonic instruments to convert Ahmadiyah residents back to Sunni. The Sunni preachers disseminated regular heresy campaign against Ahmadiyah through sermons during the Friday prayers or through writings in the mass-media.

However, the social groups also resorted to domination in the forms of protests that often led to violence. The frequent violence against Ahmadiyah congregation occurred after the polarization between the Sunni and Ahmadiyah residents gained momentum in the reform era. The village vigilante groups, who laid dormant during the New Order era, began to protest against Ahmadiyah teaching. The heresy campaign against Ahmadiyah was rampant following participation of some members of Manislor vigilante groups in an anti-Ahmadiyah seminar held by LPPI in Jakarta in 2002. These youths often organized protests in the public area adjacent to Ahmadiyah housing complex in the village. They also unfurled banners and posters that described Ahmadiyah being heretical, and hence the heterodox sect organization had to be disbanded. The youths also lobbied the government to move for disbandment of Ahmadiyah. They threatened to resort to violence if their demands is not materialized, or they would not support the Regent in the election. Heresy escalated after vigilante groups outside Manislor joined forces. The groups consisted of the organizations based in Kuningan and other regencies near Kuningan. On December 18, 2007, the organizations grouped under the Joint Indonesian Muslim Community (GUM) staged violent protests against Ahmadiyah congregations to push for the closure of Ahmadiyah mosques. It was becoming pattern in

Kuningan. Usually, the small groups demanded the Kuningan regency government to shut down Ahmadiyah mosques (and smaller mosques) in Manislor villages. The government would give in the demands. The vigilante groups joined forces to materialize the mosques' closure.

In Shia community, the production of heresy against Shia began after local ustadz found that Tajul introduced Shia teachings. The ustadz, who lost economy and social influence after their students left them and joined Tajul, alerted local residents about the presence of the new teaching. The tension escalated after residents were polarized between Sunni and Shia. The ustadz then briefed their teachers, the influential kyais, to persuade Tajul Muluk to stop disseminating Shia. Kyai Ali Karrar Sinhaji initiated a gathering on February 20, 2006 to clarify the Shia teaching propagated by Tajul.¹⁰² The gathering, which was taking place in a local figure's house near the conflict area, was significant event. At least 75 Sampang state officials and prominent religious figures attended the gathering. Tajul Muluk also participated in the gathering, along with other Shia leaders (Religious Cleric's Version of Sampang Conflict, 2012). The Sunni and Shia figures failed to reconcile the different faiths, which resulted in kyai Karrar gave opportunity for Tajul Muluk to reconsider his Shia faith within one week. The gathering basically aimed at intimidating and imposing social pressure against Tajul Muluk and his congregation to return to Sunni faith. At the end of the gathering, kyai Karrar warned Tajul that if the Shia leader failed to give in to the kyais' demand, Tajul disseminating Shia faith could be subject of legal prosecution for blasphemy charges. Another gathering was organized a week later, but Tajul was absent from the gathering, although he was invited to participate in the event. Through his intermediary, Tajul said he was ready to return to the mainstream belief (Sunni), and promised not to disseminate Shia teaching. However, the practice of disseminating the Shia teachings continued, drawing the ire of the Sunni kyais. The kyais sustained their social pressures against Tajul and his congregations through heresy discourse developed during various social and religious forums or events, among others, during the communal feast commemorating the birthday anniversary of Prophet Muhammad (Maulid Nabi), or through mosques' loudspeakers in the near conflict areas. Some issues that the kyais developed to point out that Shia was heretical was Shia practice that acknowledge the contract marriage

102 The information is based on police internal presentation by then Adj. Sr. Comr. Solechan, Chief of Sampang regency police, in a session called Analysis and Evaluation (ANEV), pp. 32-33. The presentation, the soft copy of which is available to the author, is titled: "Presentation of Chief of Sampang regency police related to horizontal conflict between K. Tajul Muluk & K. Rois in Karanggayam village, Omben district and Blu'uran village, Karangpenang district."

and the difference way of doing prayers.¹⁰³

Hegemony and Domination: the State and Its Complicity in the Heresy Campaign

The state was complicit in the heresy campaign against Ahmadiyah and Shia. The state officials employed persuasion, discrimination and intimidation, which aimed to convert Ahmadiyah and Shia congregations to mainstream beliefs. The state officials believed that the conversion was the solution to address prolonged violence against Ahmadiyah and Shia congregations, perpetrated by the vigilante groups and Sunni residents.¹⁰⁴ In Kuningan regency, the semi-government institution or the state agent (the Indonesian Council of Ulema or MUI) took initiative to persuade Ahmadiyah to convert to the mainstream belief through *pembinaan* (building awareness sessions). The Kuningan state officials, including head of Jalaksana district government and Ministry of Religious Affairs' Kuningan office, invited and visited Ahmadiyah congregation to implement *pembinaan* sessions between Nov. 2002 and March 2003. The *pembinaan* sessions were basically forums for the appointed ulemas to brief Ahmadis about "true and genuine" teachings of Islam and to call Ahmadis to abandon their beliefs. At times, Ahmadis attended the sessions, but other times they failed to appear. Since the *pembinaan* efforts were unfruitful, the Kuningan Ulema Council (MUI) requested the regency council (DPRD) to facilitate dialogues between representatives of Ahmadiyah and Kuningan religious leaders (MUI) to find for common ground of faith. It was in the format of dialogues, and no longer *pembinaan*. The dialogues were taking place for five times at the Kuningan council building, between October 2005 and July 2006. The topics varied in between one dialog to another, but the essence of the dialogues was to convince counterpart, about which teaching was true. But the dialogues reached deadlock.

When the persuasion failed to meet the objectives, the state officials resorted to the domination instrument. The state officials, through the secretary of Kuningan government and the Ministry of Religious Affairs' Kuningan office, issued a letter that they would send officials to lead and to give sermon during Ahmadiyah's Friday prayers,

which is considered as grave challenge and intrusion to Ahmadiyah religious practice.¹⁰⁵ Other domination instrument was through preventing Ahmadis from getting marriage certificates. It was an old policy, which started to be implemented in 2003, but it was still taking effect. The policy was issued through a letter signed by then head of Ministry of Religious Affairs' Kuningan office, M.A. Syarifuddin on Jan. 7, 2003, which ordered head of district religious offices across Kuningan regency for not issuing marriage certificate for the Ahmadis on the ground that Ahmadiyah is heretical and is not part of Islam. Another domination instrument was through providing economic incentive for the Ahmadis to convert to the mainstream belief. The Kuningan office of the Ministry of Religious Affairs distributed "basic necessity packages" for them, and the office planned to organize entrepreneurship workshops and to find for them jobs so that they would stay follow Sunni teachings.¹⁰⁶

Ahmadiyah and Shia Resistance

Manislor's Ahmadiyah counter-hegemony consists of two types, which I call them the built-in and the deliberate counter-hegemony. The built-in counter-hegemony is cultivated through values inherently passed from one generation to another to assure their survival as minority, while the deliberate counter-hegemony is engineered as response to social and political pressures being exerted to them between 2002 and 2010. The first type of counter-hegemony was developed through internal education and activities, which strengthen Ahmadi faiths and bonds among members of Ahmadis. The internal education refers to Ahmadiyah values internalized to Ahmadiyah members, which strengthen their identity and faith as Ahmadis. Parents education is the most powerful because they instill values to their children day by day, while other values are passed through sermons given by Ahmadiyah preachers during variety of events, including *Jalzah Salanah* (annual gathering), mass prayers to commemorate Islam festivities or lessons given by Ahmadi teachers in a school run by Ahmadiyah. Ahmadiyah foundation runs a junior high school in Manislor.

Ahmadi preachers and activists also cultivate counter-hegemony through activities for children, such as cross country walk during school holiday, in which during the events, values of Ahmadiyah are disseminated. The values that are often passed through Ahmadiyah members are

103 Tajul Muluk argued the contract marriage is allowed as Prophet Muhammad never prohibited Muslims for doing it. However, Tajul Muluk also pointed out that Shia followers rarely practiced the contract marriage. In contrast to Sunni practice, Shia teaching states that Friday prayer is not mandatory. If a Shia follower already does the routine noon prayer on Friday, he does not need to participate in Friday prayer. Interview with Tajul Muluk on December 4, 2013.

104 A Blu'uran village official argued the social situation in the area was harmonious prior to the dissemination of Shia teaching. Tajul introducing the teaching polarized the community. Following the eviction of Shia residents from the village, the Sunni residents rejected the return of Shia residents to their area. Informal conversation with the village official on October 27, 2013.

105 Informal conversation with an Ahmadiyah preacher who served Manislor branch of Ahmadiyah between 2009 and 2011. The conversation was taking place in Bandung, West java province on July 1, 2013.

106 Interview with Agus Abdul Kholik, head of the Ministry of Religious Affairs' Kuningan regency office, at his office on June 7, 2013. His staff, Agus Rochaedy, the office's sub-head for People's Guidance section, also participated in the interview

“Peace for All, Hatred for None” or “the importance of self-sacrifice in paying contributions to the organization (candah).” The internal education and activities enhance internal cohesiveness of Ahmadiyah, and serve as counter-hegemony against Sunni teachings imposed to them through public or private school outside Manislor,¹⁰⁷ the media and “the pembinaans” taken by force by State officials against them.

The presence of four Ahmadiyah preachers in Manislor, just like in other branches of Ahmadiyah in Indonesia or other parts of the world, also boosts Ahmadiyah internal education. They are, being organic intellectuals according to Gramscian term, full-time preachers and paid by central board of Ahmadiyah to provide guidance for Ahmadiyah community and to ensure purity of Ahmadiyah teachings where they are being posted. Herdi Atmadja, junior preacher of Ahmadiyah in Manislor, said “the preachers are extension of Ahmadiyah caliph to ensure that system of Ahmadiyah runs well in line with the values and rules of Ahmadiyah. The preachers also educate members and executives of Ahmadiyah (at Ahmadiyah branches) about their tasks. Basically, the preachers inculcate obedience to them because if they are not obedient to rules of Ahmadiyah, the organization will not move forward.”¹⁰⁸ The headquarters of Ahmadiyah caliphate is in London. Ahmadiyah is centralized system, and some Ahmadis whom I encountered several time proudly said that Ahmadiyah organization is just like Christian version of Catholic organization.

In regard to internal activities, the activities are abundant as they are supported by good system of funding. Ahmadiyah members are encouraged to pay *candah* (contribution), which amounts to 1/16 of total individual income per month. Members also may pay higher than that amount, be they 1/10 or 1/3 of their income per month, and for those who pay contribution for more than normal amount will be given special treatment, such as exclusive spot of graveyard when they pass away. The contribution is just like grease that is crucial for Ahmadiyah’s wheels to move forward. The amount of the contribution collected is quite substantial. An Ahmadiyah preacher alleged that the amount of collective fun collected by Ahmadiyah in one village is way bigger than the amount of fund collected by biggest Muslim organization Nadhlatul Ulama in Kuningan regency. In a month, Manislor with 3,200 Ahmadiyah members can collect Rp 220 million, while donations

(*infaq*) collected by NU population are just Rp 20 million per month.¹⁰⁹ As of May 30, 2013, the total amount collected during month of May is Rp 187 million, according to Ahmadiyah financial statement that I accidentally saw on July 3, 2013, laid on a table in the Ahmadiyah office in Manislor. The good source of funding instrumental in supporting its internal and external activities, which was useful to support their resistance movement against penetration of social power by the dominant groups.

The internal activities are wide-ranging from *Jalazh Salanah* (annual gathering) to cross-country event held for Ahmadiyah children. The activities also include homeopathy trainings, sport competitions among Ahmadiyah branches across West Java and nationwide, mass prayers to commemorate Islam festivities and many others. The backbone of such as activities are generally executives of Ahmadiyah’s Manislor branch and Ahmadiyah Youth organization, but the Ahmadiyah preachers also take important role as motivators to ensure the activities are regularly held.

The deliberate counter-hegemony is a concerted effort taken by executives of Ahmadiyah’s Manislor branch to respond to hegemony and domination exerted by State officials and anti-Ahmadiyah activists between 2002 and 2010, which often led into sporadic and frequent violence. It was done through frequently visiting State officials, religious figures and even figures of anti-Ahmadiyah activists. Unlike in the past, since 2010, the branch executives and the preacher have regularly visited the non-Ahmadiyah figures in Kuningan, including during normal times. M. Saifullah claimed the credits for such visits, which are called *rabtah*. According to Saifullah, *rabtah* is important, but it was not done extensively before. Such approach by Ahmadiyah helped lessen intensity of domination and hegemony being imposed by local religious figures, the state officials and activists of anti-Ahmadiyah.

Other counter-hegemony strategies being implemented was building rainbow alliance with other minority communities. Ahmadiyah’s Manislor executives often participated in pluralism dialogues and gatherings held by institute for pluralism, Fahmina Institute in Cirebon, such as the one I attended on June 11, 2013 when representatives of Ahmadiyah, Catholic and other minority communities participated in a gathering to express support for victims of violence in Sampang regency, Madura. The representatives of Shia refugees from Sampang were on the way to Jakarta by bicycle to meet and to convey their plight to President Susilo Bambang Yudhoyono, and they dropped by in Cirebon, West Java.

Ahmadiyah also utilize the media to reach out to

¹⁰⁷ Ahmadiyah children go to elementary and junior high schools in Manislor, while the older ones have to go to senior high schools outside Manislor dominated by Sunni teachings since there is no senior high school in the village. Some senior high school students and ex-senior high school students lambasted some teachers for “putting them into corner” and for offending them as the teachers believe that Ahmadiyah is heretical.

¹⁰⁸ Interview with Herdi Atmadja on May 24, 2013.

¹⁰⁹ Personal informal conversation with an Ahmadiyah preacher on May 30, 2013. Chairman of Ahmadiyah’s Manislor branch, Nurhalim, was also present during the conversation

masses and to convey counter hegemony to get their voices are heard, but it seems that the efforts were reactive and were not proactive. Executives only spoke and write to the media when there is problem. They use the media for their own community, such as the publication of *Bulletin Kita*, youth bulletin of Ahmadiyah. In general, Ahmadiyah is benefited by Indonesian mainstream media tending to be liberal, and therefore are promoting Ahmadiyah cause. This serves as a buffer for the views of anti-Ahmadiyah hardliner Muslims, whose hegemonic views have been more heard due to freedom of expression in the era of reform and the advancement of internet technology, such as the social media and blog.

The resistance is also shown related with the police attempt to prevent religious conflict. Ahmadiyah community apparently lost trust against police in handling and preventing religious violence, so that they develop their own intelligence measures. I learned that Ahmadiyah's Manislor branch often assigned chosen members to monitor events related to Ahmadiyah occurred in Kuningan or neighboring regency. I also found the intelligence effort when Habib Rizieq, chairman of FPI, delivered sermon during a mass prayer in Maleber village in Kuningan, some 45 minutes from Manislor. The idea was that when the event turned ugly and had potential that the riot would end up in Manislor, then Ahmadiyah members are ready to take pre-cautionary measures. Tape recording is also important as evidence, should it be needed for either legal process or dialogues with state apparatuses or anti-Ahmadiyah activists.

In regard to Shia resistance, at the peak of its activity between 2004 and 2012, population of Shia community in Nangkernang and Gading Laok hamlets, Sampang regency, was 585 residents (136 families).¹¹⁰ Tajul Muluk, Shia leader, led the community to join *Ikatan Jamaah Ahlulbait Indonesia/The Indonesian Council of Ahli Bayt Associations (IJABI)* in 2004, or four years after IJABI establishment.¹¹¹ Unlike Ahmadiyah, Shia community in Sampang employed only built-in counter hegemony, but failed to implement deliberate strategies to counter hegemony and domination being imposed by state apparatuses, kyais and local community. There were no concerted efforts in doing the resistance, but merely "going with the flow."¹¹² Meanwhile, the built-in measures were done through organizing activities that helped strengthen faith of Shia followers, such as mass prayers every Monday night. Tajul also taught Shia teachings in Shia boarding school for children run by

him and Rois. The activities helped strengthen internal cohesion to insulate Shia community from hegemonic ruling class. In doing it, Tajul was helped by his elder brother, Ikhlil and younger brother, Rois Hukama (before Rois left congregation in 2008).

Besides disseminating Shia, Tajul was active in "reforming" culture of local community to solicit support from local community. He established a non-governmental organization (*Forum Masyarakat Bersatu/United People Forum*) in 2005, and it criticized head of *Blu'uran* village for allegedly "siphoning off government aids for the poor."¹¹³ Tajul also lambasted culture of local residents celebrate birthday of Prophet Muhammad (*Maulid*) in their respective house. During *Maulid*, the host provides food for attendees and invites ulemas to lead prayer and to give sermon. The host also normally invites other ulemas because it is considered impolite if he or she fails to invite ulemas whom he or she knows during *Maulid* celebration. It is inefficient, because the culture adds into residents' financial and time burdens. Poor people are the ones who suffer from the culture. "The *Maulid* is supposed to be celebrated once a year in the village's mosque so that it can save money and time. Many people forced themselves to invite the ulemas (which cost them money). Many people then followed my example because they feel comfortable with my way, and it sparked anger among local ulemas (who lost stream of incomes)," said Tajul.¹¹⁴ Tajul won sizable number of followers and strengthened counter-hegemony being done by the Shia community, but his moves fueled animosity among ulemas and village bureaucracy.

Limited funding constrained Tajul and his confidantes in doing counter-hegemony and resistance to the ruling class. The Shia community had limited financial resources. There is no contribution from its members. Tajul, Rois and former Shia follower Muhammad Nur acknowledged there were donations from domestic and international sources, such as Shia figure from Madura Island and money from Shia community in Kuwait, but the amount is extremely limited.¹¹⁵

The remote area of Nangkernang and Gading Laok hamlets limited access of Shia community to the outside world, which prevented them from building rainbow alliance with other minority communities that will help strengthen their social and political positions and will assist them implementing counter-hegemony against the ruling class. The geographical position also barred them from

113 Interview with Ikhlil on Dec. 27, 2013.

114 Interview with Tajul Muluk in Sidoarjo Penitentiary on Dec. 3, 2013.

115 In interview on Dec. 1, 2013, Ikhlil admitted Shia community received aid from a Shia figure from Sumenep, in the form of meat during Islamic Day of Sacrifice and also received separately fair amount of basic necessity packages from another Shia figure from Malang, East Java. Rois Hukama and Muhammad Nur, both are former Shia followers, said separately that the community accepted Rp 10 million donation in 2008 from Shia community in Kuwait.

110 Interview with Tajul Muluk in Sidoarjo Penitentiary on Dec. 3, 2013

111 Interview with Roisul Hukama, Tajul Muluk's brother, on Nov. 5, 2013. The information can also be found at: <http://www.tempo.co/read/news/2011/12/30/058374470/Begini-Proses-Syiah-Masuk-Sampang>. Accessed on Jan. 2, 2014.

112 Interview with Tajul Muluk in Sidoarjo Penitentiary on Dec. 3, 2013.

getting access to the mainstream media, which tend to be liberal and therefore, they often support the cause of Shia community. Although Shia community also organized resistance by collecting sharp weapons to prepare them for worst-case scenario, but the number of Shia was just too small. Unlike Ahmadis with 3,200 people, which constitute majority in Manislor village, Shia only consisted over 500 members, and therefore they are in fragile shape.

Power Relationship: Domination and Resistance

Scholars proposed variety of models to explain power relationship in various areas across the world, such as acceptance and compliance for Tibetan in China (Pirie, 2013); and submission and compliance for Bunun people in Taiwan (Yang, 2005). However, for the cases that I presented in earlier sections, the power relationship is more suitable to be explained through domination and resistance model. Unlike in Tibetan or Bunun communities, I found during my fieldwork that subaltern communities (Ahmadiyah and Shia) were not experiencing false consciousness, despite discourses and pressures – that Ahmadiyah and Shia tenets are heretical – through heresy discourse being developed by dominant groups through direct encounters in everyday life between state apparatuses and members of the subaltern groups, through public briefings, schools and the media. The subaltern groups, especially Ahmadiyah, were aware about hegemonic measures being developed by the dominant groups, including the state apparatuses and they could not be misled; in contrast to Gramsci, who states that “the lower classes are always historically on the defensive” (Gramsci, 1971, p. 273), and thus easily fall into the state of false consciousness. Despite under pressure, subaltern groups have the capacity to contain and to resist domination by the ruling class. I am in support of James Scott’s argument based on his fieldwork in a village called Sedaka in Malaysia that “the concept of hegemony ignores the extent to which most subordinate classes are able, on the basis of their daily material experience, to penetrate and demystify the prevailing of ideology” (Scott, 1985, p. 317).

It is not only that the subaltern groups are aware about the measures; my further investigation even suggests that Ahmadiyah and Shia have active material capacities to resist the hegemonic measures. While farmers in Sedaka resorted to covert, symbolic and unorganized resistance against the ruling class, especially the land-owners (Scott, 1985), Ahmadiyah and Shia often employed overt resistance. To name few examples, Ahmadiyah community fought attempt by public Kuningan public order agency, backed by anti-Ahmadiyah activists, to seal Ahmadiyah’s mosques in 2008 and 2010; while Shia leaders, such as Tajul Muluk and his older brother

Ikliil al Milal often refused to succumb to persuasion and coercion directed by bureaucracy and police, and local Sunni residents including the kyais. Ahmadiyah developed organized resistance through, what I term, built-in and deliberate counter-hegemony, backed by neat, well-funded and solid organization (Jemaat Ahmadiyah Indonesia). Meanwhile, Shia employed “to go with the flow” measure, as acknowledged by Tajul Muluk,¹¹⁶ meaning that the emphasis was more on response to threat leveled against Shia rather than planned strategies to stem potential threat of violence, although Shia also used built-in strategy in implementing resistance. The built-in refers to Ahmadiyah and Shia internal education and activities, such as parent education, community religion gathering and internal organization activities, which strengthen faiths and internal bonds among followers of Ahmadiyah and Shia respectively. The deliberate counter-hegemony refers to planned tactic and strategy to “demystify prevailing ideology” (Scott, 1985) and to stifle direct social and politics pressures by the ruling class, such as building rainbow coalition with other minorities, frequent visits to figures of ruling class, such as leaders of anti-minority activities, security and bureaucracy officials and others.

Foucault said, “When there is power, there is resistance” (Foucault, 1990, pp. 95-96). But Timothy Mitchell argues many scholars are stuck with the model’s dichotomy (Mitchell, 1990), which consider power relationship constitutes opposing stances between domination and resistance, or acceptance and compliance. Mitchell argues that the models ignore new form of power, which is situated beyond the continuum of coercion and consent, which he calls “un-physical frameworks” (Mitchell, 1990, p. 564). While in case of Sedaka, Mitchell refers to mechanization and double cropping that put to an end the process of domination and resistance model between land owners and small tenant farmers in particular aspect, in Sampang case, it is democratization process that enhance power of kyai at the expense of state’s power, and ends process of domination and resistance between State and subaltern group of Shia in that particular aspect. The new form of power also enhances resistance modality for the subaltern groups as incidents of religious violence becomes more transparent, where the subaltern usually wins favor from the mainstream media, which mostly promote liberal idea.

¹¹⁶ Interview with Tajul Muluk on Dec. 3, 2013 in Sidoarjo Penitentiary.

Conclusion

In response to the debate, I argue that domination and resistance model is still useful to explain power relationship between the ruling and the subaltern groups as it helps simplify exercise of power relationship between the opposing groups. However, we cannot take it for granted as succumbing to the use of the binary concept would lead into narrow understanding of that power relationship. The use of alternative concept of unphysical framework or structure may be helpful to broaden our understanding about that power relationship. However, it should not negate the dichotomy. Instead, the concept could be used to enhance our understanding about how power is exercised.

In this light, I propose that the concept of unphysical frameworks or structure would serve as both intrinsic and external factor that may contribute to either reduce or to strengthen domination by the ruling classes to the subaltern ones.

My findings during fieldwork in Ahmadiyah and Shia communities in Indonesia supported that argument. As I exhibited in previous section, ruling class' penetration is done through persuasion and coercion, but I also found that the unphysical frameworks, such as, region's cultural specificity that leads into irresistible act of forced eviction into Shia followers and internal characteristics of the branches of the state; are also useful to explain strengthening or declining domination of the state to the society, which broadens our understanding about how power relationship in our society in particular cases are in progress or cease to work.

Appendix A – Major incidents of violence against Ahmadiyah congregation, Manislor

1. Anti-Ahmadiyah activists (Muslim Component of Kuningan) vandalized Al Hidayah small mosque and 14 houses belonged to Ahmadis on Dec. 18, 2007, according to a new report by Antara state news agency (Empat Belas Rumah dan Mushola Milik Ahmadiyah Dirusak/Fourteen Houses and A Small Mosque Belong to Ahmadiyah Vandalized, 2007). Antara also reported that four attackers suffered injuries after the Ahmadis fought back. Kulman Tisna Prawira, late influential figure of Ahmadiyah, reported that two small mosques and eight houses belonged to Ahmadis were vandalized and one Ahmadi was stabbed (Tisna Prawira, 2012, p. 60).

2. On July 29, 2010, the Public Order agency (Satpol PP) attempted to seal off eight mosques of Ahmadiyah, but Ahmadis resisted the attempts. The Satpol PP was implementing order by Kuningan Regent, Aang Hamid

Suganda, who was reelected in 2008. Hundreds of anti-Ahmadiyah activists, who supported the attempt, were engaged in "stone war" against thousands of Ahmadis defending their mosques, but no serious injuries were reported.

Appendix B – Major incidents of violence against Shia congregation, Sampang regency

1. The first major event occurred in 2006 when representatives of kyais across Madura demanded Tajul to return to Sunni teachings and to stop disseminating Shia. Tajul initially conformed to the demands and ceased his activities, but tension escalated again in 2009 after string of verbal disputes occurred between local resident and Tajul followers. The tension that was building up culminated into full-blown act of vandalism against houses of three Shia leaders, including Tajul, on Dec. 29, 2011.

2. The latest and biggest incident occurred on Aug. 26, 2012, which claimed a life of Shia resident, at least 12 Sunni and Shia residents were injured and 49 houses belonged to Shia residents were burned down. About 68 Shia residents, including some of their Sunni families, took refuge to Sampang stadium, and were later forcibly relocated on June 20, 2013 to a government apartment building in Jemundo, Sidoarjo regency, East Java province.

References

- Religious Cleric's Version of Sampang Conflict (2012, January 3). Religious Cleric's Version of Sampang Conflict/Kasus Syiah Sampang Versi Ulama: Kronologis Ajaran yang Dibawa Tajul Muluk Sejak 2006. www.hidayatullah.com. Retrieved from: <http://www.hidayatullah.com/berita/nasional/read/2012/01/03/55692/kronologis-ajaran-yang-dibawa-tajul-muluk-sejak-2006.html>. Accessed on July 12, 2016.
- Platzdasch, Bernhard.
2011 Religious Freedom in Indonesia: The Case of Ahmadiyah. ISEAS Working Paper: Politics and Security Series No. 2, pp. 1-38.
- Empat Belas Rumah dan Mushola Milik Ahmadiyah Dirusak/Fourteen Houses and A Small Mosque Belong to Ahmadiyah Vandalized. (2007, Dec. 18). www.antaraneews.com. Retrieved from: <http://www.antaraneews.com/print/87281/>. Accessed on Dec. 20, 2013.
- Tisna Prawira, Kulman
2012 Sejarah Desa Manislor dan Sejarah Jemaat Ahmadiyah Cabang Manislor/History of Manislor Village and History of Ahmadiyah Congregation Manislor Branch. Manislor, Kuningan Regency: Kulman Tisna Prawira.
- Penyerangan ke Syiah Sudah Terjadi Sejak Lama/Attacks against Shia Have Occurred since Long Time Ago. (2011, Dec. 31). www.viva.co.id. Retrieved from: <http://us.nasional.news.viva.co.id/news/read/276312-penyerangan-ke-syiah-sudah-terjadi-sejak-lama>. Accessed on April 10, 2014.
- Mitchell, Timothy
1990 Everyday Metaphors of Power. *Theory and Society* Vol. 19 (5), pp. 545-577.
- Kurtz, Donald V.
1996 Hegemony and Anthropology: Gramsci, Exegeses, Reinterpretations. *Critique of Anthropology* 16 (103), pp. 103-135.
- Pirie, Fernanda
2013 The Limits of the State: Coercion and Consent in Chinese Tibet. *The Journal of Asian Studies* Vol. 72 (1), pp. 69-89.
- Yang, Shu-Yuan
2005 Imagining the State: An Ethnographic Study. *Ethnography* Vol. 6 (4), pp. 487-516.
- Gramsci, Antonio
1971 Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci. London: Lawrence and Wishart.
- Scott, James C.
1985 *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven and London: Yale University Press.
- Foucault, Michel
1990 *History of Sexuality* Vol. 1: An Introduction. New York: Vintage.

THIS IS AN EARLY DRAFT. PLEASE DO NOT CITE OR DISTRIBUTE WITHOUT CONSENT OF THE AUTHOR

8.4. DISLOCATING “BHINNEKA TUNGGAL IKA”: COUNTER-NARRATIVES FROM KUPANG AND BANDA ACEH

Stefani H.S. Nugroho

(Universiti Brunei Darussalam)

stefani.nugroho@ubd.edu.bn/stefani.swarati-nugroho@fulbrightmail.org

Abstract

The presentation explores how the tension between unity and diversity is experienced and perceived by young people in Kupang and Banda Aceh. In the hegemonic discourse of Indonesia, as exemplified by Taman Mini Indonesia Indah, “diversity” mainly refers to essentialized traditions and cultural artifacts that originate from entities formed by a twisted overlap of ethnicity and geo-political units (i.e. provinces). In so doing, it disregards the immensely diverse lived worldviews and dynamic practices. It reduces “diversity” to mere ethnic/regional characteristics, and also unproblematically considers these “cultures” to be national possessions. To counter this, it is imperative to understand how people in marginalized places understand this hegemonic notion of diversity. Based on the data obtained during my doctoral research, the presentation will outline a number of narratives. The first is the rejection of administrative entities such as provinces and the nation-states as sites of distinctive cultures, the second is the rejection of Java-centrism, and the third is the notion that the different predispositions, habits, and customs within Indonesia can be incommensurable with each other. The most important point that can be taken away from these narratives is how, despite the perceived lack of an invented tradition, the nation-state remains relevant, as the absence of the “romantic” base of nationhood is replaced by instrumental or pragmatic nationalism.

Introduction

One of the core concerns of Indonesian state leaders since independence has been in regards to instilling, and subsequently maintaining, the idea of a unitary “imagined community” among a large number of people who are socially, culturally and historically diverse, and who are spread over 6000 (out of approximately 13 000) islands. The uniting strategies that have been enforced range from aggressive military actions against separatism and secessionism, to the dissemination of various integrative discourses. This paper wishes to focus on the latter, especially in regards to the state’s discourse of “cultural diversity”. The discourse is exemplified in the state’s slogan “Bhinneka Tunggal Ika”, the narrative of the 1928 Youth Pledge, or in the “Taman Mini Indonesia Indah” theme park. While the acknowledgment of diversity seems to align with multicultural values, closer examinations by a number of scholars have long revealed that the discourse regulates, limits, and controls internal differences in order to protect the unitary state (cf. Schefold 1998, Hellman 1998: Hitchcock 1998). While these existing work have largely examined instances of the hegemonic discourse, whether it is the official narrative, the national rituals, or physical instances that represent “cultural diversity”, my paper looks at how cultural diversity is perceived and experienced by young people in Kupang (the provincial capital of East Nusa Tenggara, henceforward “NTT”) and

Banda Aceh (the capital of Nanggroe Aceh Darussalam, henceforward “NAD”).

The paper presents a number of views that diverge from the hegemonic discourse on diversity. In a way, it looks the fringes of Indonesia’s discourse of nationhood. The narratives explored here “evoke and erase (the nation’s) totalizing boundaries –both actual and conceptual- (thus) disturb those ideological manoeuvres through which ‘imagined communities’ are given essentialist identities” (Bhabha 1994, p.149). Without asserting that the paper offers a comprehensive and generalizable view of existing counter narratives, it does indicate the need to construct a more inclusive national identity. Moreover, this paper is an exercise in studying “nationhood from below”, that is, “the assumptions, hopes, needs, longings and interests of ordinary people, which are not necessarily national and still less nationalist” (Hobsbawm, 1990, p. 10).

The data on which this paper is based is derived from a doctoral research conducted over several months in 2010. Kupang and Banda Aceh are chosen as research sites because of their different characteristics (in terms of religion, intra-provincial ethnic diversity, economic condition, and history) and their somewhat marginalized positions in Indonesia’s power configuration. Unlike most regions in Indonesia, Kupang heads a province with a population who are predominantly Christians. According to the recent data compiled by NTT’s branch of Central

Agency on Statistics (Badan Pusat Statistik Provinsi Nusa Tenggara Timur, 2016), about 92.49% of the population are either Protestants (34.21%) or Roman Catholic (58.28%). The majority of Protestants reside in Timor Island, while Catholicism is dominant in Flores. NTT is also an archipelagic province, consisting of more than 500 islands and 59 distinct languages (Grimes et al 1997). NTT has been persistently one of the most underdeveloped regions in Indonesia. In 2015, the Human Development Index (HDI) ranks NTT as the third least developed province in Indonesia, only scoring higher than the easternmost provinces, i.e. Papua and West Papua (Badan Pusat Statistik, 2016). Thus, in terms of religiosity, NTT represents a minority group, while in terms of socio-economic development, it inhabits a peripheral position.

Representing a different mode of marginalization, Banda Aceh is the center of a province that had suffered from decades of violence, due to the conflict between the Indonesian state and the Free Aceh Movement. Between 1988 and 1998, the state declared the province as a Military Operation Zone (DOM). In the name of suppressing Aceh Freedom Movement (GAM), the military engaged in human rights violations that largely went unchecked, as Aceh was isolated from the outside world. Amnesty International estimates that about 2000 people were unlawfully killed, while another 1000 were arrested during the period (Amnesty International, 1993). Although Aceh's status as DOM officially ended in 1998, Human Rights Watch (2005) notes that throughout 1999 military operations continued under different names. In 2003, after a failed round of negotiation with GAM, the Indonesian government imposed martial law over the region. This was to be Indonesia's largest military operation since the invasion of Timor Leste in 1975, causing a level of suffering that some Acehnese report to be worse than during DOM (Human Rights Watch, 2005).

In 2004, as another round of negotiation went on in Finland, an earthquake with the magnitude of 9.1 shook the Indian Ocean, causing a devastating tsunami over the coastal regions of NAD. The confluence of events pushed GAM and the Indonesian government to finally agree on a set of conditions under which the relation between Aceh and Indonesia would subsequently be defined. The Indonesian military forces would be retracted from the region, in exchange for disarmament of GAM members. The terms of Aceh's Special Autonomy Status were renegotiated: Aceh continues to be part of Indonesia, and has autonomy over its public affairs, except in the fields of foreign affairs, external defense, national security, monetary and fiscal matters, justice and freedom of religion (Kemitraan 2008). From then on, the Aceh society experienced rapid changes. In 2006 the first provincial

election was held, and an ex-GAM combatant, Irwandi Yusuf, was elected as Governor. Within a very short span of time, Aceh changed from a region that was isolated, to one of the most cosmopolitan provinces, partly due to the steady stream of foreign aid workers. In 2015, Aceh's HDI is 69.45%, only slightly below the national average of 69.55% (Badan Pusat Statistik, 2016). The province implements the Syariah Law for its Muslim population. Unlike Kupang's marginalization that stems from a continuing systemic discrimination, Banda Aceh's suffered from violent periods of oppression by the state that has receded in the later years. This fact and the demographic qualities of the two cities are what make these cities interesting research sites.

Before delving into the counter-narratives from Aceh and Kupang, I would like to draw attention to one of the main obstacles in fieldwork, one that stems from the strong state-sponsored discourse of cultural diversity. I was worried that informants would be apprehensive to stray from these discourse, and therefore, had resorted to photo-elicitation interview (PEI henceforward), a research method that requires elaboration. The next section is a more detailed account of PEI and the reasoning behind my choice of the method.

Research Method

One of the major obstacles in the research is social desirability effect. Social desirability effect is the tendency for research participants to respond to survey/interview questions in ways that are guided by the desire to appear favorable to the researcher/interviewer. Here, I refrain from using the more common term "social desirability bias" to avoid the connotation that it is possible to obtain an un-biased data, and prefer to use the term "effect" to connote the effect of social desirability on the behavior of the interviewee. Because of the strong, existing state-sanctioned discourse of "cultural diversity", asking direct questions (e.g. "what do you think about diversity?") would risk having the interviewees merely repeating these state-discourses, as they have been conditioned to do so in schools or through the media. To avoid this, I used PEI.

PEI involves the use of a set of pictures as points of references on which interviewees are asked to comment. There are at least three interrelated ways through which PEI minimizes social desirability effect. First, the photographs replace direct questions. In direct questions, the wordings itself could provide cues that trigger social desirability effect. Second, PEI provides more leeway from social pressure because the participants are asked to interpret photographs, instead of answering to question. Interpretation is an act that is generally understood as being more subjective in nature than the act of answering to a question. Thirdly, somewhat paradoxical

to the previous point, at the same time, photographs are considered to objectively depict “the real world”, thus any potentially controversial interpretation could always be attributed as what the visual cues are “truly” depicting.

There are several ways through which the photos in PEI can be produced. They can be produced by the interviewees, by the interviewers, or a collaboration of both parties. In my case, I pre-selected the photographs, due to logistical issues as well as the need to still make the narratives elicited somewhat comparable between sites. A common critique against this type of photo-elicitation method is the argument that by having authority over the selection of the pictures, the researcher frames the reality for the subjects. However, Becker (1979 in Emmison and Smith 2000) argues that this is not more biased than any other means of data generation like “conventional” interviews, where the questions are decided by the researcher. Moreover, I positioned the subjects as experts who are more knowledgeable about the images. This is done, for instance, by starting with photos that depict scenes typical to the research site. In the end, I used 15 photos in Kupang, and 14 in Banda Aceh. Because this is part of a larger study, not all of the photographs are relatable to the issue of cultural diversity. This data for this paper is mostly drawn from the responses to three photographs: 1) Puteri Indonesia 2009 who represented Aceh but caused controversy in Aceh for not having covered herself with a hijab, 2) Miss Indonesia 2009, an Indo-American representing Jakarta but with a weak mastery of the Indonesian language, and 3) a shot of an internet banner mocking Malaysia (stating “Visit Malingsia”) in the context of the dispute over a number of cultural items.

The instruction I use is straightforward: I ask interviewees to tell me what the photograph is about. In so doing, the initial response to each photograph is similar to what in psychology is known as “free association” where people talk about whatever comes to mind without concerning with issues such as flow, content, or logic. I would follow up with questions asking them to elaborate on certain points, or to consider alternative viewpoints. As much as possible, I aim to emulate the spontaneity of everyday conversations in the interview sessions. The recorded interviews are then transcribed, and I subsequently conduct critical discourse analysis on them.

The discourse of “culture” in Indonesian national narrative

Mentioned earlier, culture has been used as one of the instruments to build a coherent nation. According to Kitley, the blueprint was Yamin’s statement in 1959, arguing that “Ancient and original culture is taken as the

height of regional cultures through Indonesia and added together as national culture” (Yamin 1959 in Kitley 2000, p.4). Under Suharto, “the national culture project” involves three interrelated processes, i.e. that of “cultural denial, affirmation, and intervention”, all these are used “to map a unitary and unifying cultural identity” (Kitley 2000, p. 3). In the official discourse, national culture is understood as a collection of many different regional cultures. There are two important things related to how this “collection” is constructed. First of all, ethnicity and administrative regions (i.e. provinces) are considered to perfectly overlap with each other. This is a massive simplification of the complexity of ethnic groups that reasonably pre-exist provincial borders. It also shows the imposing of state-based administrative units to cultural groups. The second point is that the repertoire of “culture” of each ethnic/provincial group has to be in agreement with the categories set by the state. Thus, the culture of each ethnic/provincial group can only be represented by pre-set categories, such as architecture, ceremonial dresses, weaponry, folk songs and dances. The extent to which these categories are relevant, or the differing importance they inhabit in the “actual” cultural universe of the groups is largely ignored. The state effectively imposes the discourse of “national culture” on pre-existing cultures, rendering them as mere showpieces that serve to signify the nation’s diversity. This deprives cultures of their agentic properties. Schefold calls this discursive strategy, the “domestication” of culture (1998). The following sections will outline a number of points that I consider to provide counter narratives against this state-sanctioned notion of cultural diversity.

Dislocating culture from the nation

Seen from the margins, the normalized idea of national culture as identical to the collection of regional cultures is questioned. This is very strongly emphasized in the following response to a photograph of the Indo-American Miss Indonesia 2009. Mikael, a 27 year old civil servant, thinks that the beauty queen should know “Indonesian culture”, before emphasizing that Indonesia does not have an authentic culture.

How well does she know the Indonesian culture?
 ... (She has to know) at least five cultures...
 If they’re in Java, they could learn the cultures of Banten, DKI Jakarta, West Java, Central Java, Jogjakarta, East Java. They could go to Taman Mini, study the cultures for two months, and hang around the place. There is a miniature of Indonesia in the park, we learn about the cultures there, right? Indonesia does not have an authentic culture, there are so many. (Therefore), we end up imitating the Javanese, talking ‘nggak, nggak’

and 'ngek, ngek' (these are sounds he perceived to be common in the Javanese language). It does not need to be this way.

(Mikael, 27 year old, civil servant in Kupang)

The rich quote deserves some detailing. At the beginning of the quote, Mikael's understanding of national culture seems to closely replicate the official discourse: Indonesian culture contains the cultures of various regions that can be studied in the ultimate embodiment of the official discourse, that is, the Taman Mini Indonesia Indah theme park. Just like in the official discourse, it is sufficient to relate cerebrally to the cultures (as opposed to more experiential relation, for instance). However, Mikael swiftly asserts that Indonesia itself does not have its own authentic culture. The many cultures showcased in TMII belong to different regions, and are not originally Indonesian. Through this assertion, Mikael rejects Indonesia's claim to the regional cultures. Interestingly, he further argues that realizing the non-existence of Indonesia's "real" culture is important so that no regional culture (i.e. Javanese) could acquire superiority by posing as the national culture, and in so doing forces Java's culture upon other regions. There is no authentic Indonesian culture, and only a cluster of regional cultures, none of which should be privileged.

Another minor narrative that questions the national nature of culture can be found in the response of Yusuf, a 21 year old student living in Banda Aceh, to the photograph that displays an internet banner mocking Malaysia. Like many people in Banda Aceh and Kupang, the cultural dispute with Malaysia is not an issue they can relate to, even though the cultural products disputed are supposed to be Indonesia's.

It's very clear that this (banner) is not made by an Acehnese (laughs). An Acehnese would not hold grudges against Malaysia. If you ask around, people in Sumatra generally do not dislike Malaysia because we all speak Malay here, especially in Aceh. The local government in Aceh is very close to Malaysia. Honestly, sometimes an Acehnese would prefer to go on holiday in Malaysia than in Java, it's cheaper. So yeah, if you say "Visit Malingsia", this is the manifestation of the anger of Indonesians.

(Yusuf, 21 year old, student in Banda Aceh)

To grasp the significance of this quote, it is important to understand the cultural dispute with Malaysia as Indonesia's affirmation that all the cultural items (i.e. Tari Pendet, batik, the song "Rasa Sayange"), all are instances of the national culture, and hence, presumably, everyone

belonging to the nation should share the indignation towards Malaysia. Yusuf, however, rejects this by arguing that this presumption does not hold ground in Aceh. Due to geographical and linguistic vicinity with Malaysia, Aceh is closer to them than to Java. His last remark could even be interpreted as a differentiation between Aceh (the ones who do not feel antagonism towards Malaysia) and Indonesians (those who do).

Interestingly, some Kupangese youth have expressed the same disinterest and detachment to the problem. In Kupang, a man told me that it would have been different and they would have felt more hatred towards Malaysia, had it been Timor's cultural artefacts that are claimed by the neighboring country. There is little sense of ownership in Kupang and Banda Aceh of the cultural items disputed. Although they are supposed to be "national" culture, and by derivation, belonging to everyone in the nation, the youth in Kupang and Banda Aceh do not share the same sentiment. They have more allegiance, and identify themselves more with the cultures they were born into, as the next section suggests.

The incommensurability of cultures

Closely intertwined with the previous point, the youth in Kupang and Banda Aceh reject the simplification that the ethnic or regional cultures are commensurable with each other, just because they all belong to Indonesia. This stance is articulated in the following quote, a response by a 24 year old Kupang women, to the photograph of the Acehnese Puteri Indonesia.

... It's because she does not live in Aceh that she has the courage to break their conventions. It would have been different had she been born and had she lived in Aceh. In that case, she would have known the rules. How could she not? If we have lived with a particular set of customs, it's impossible to transgress them. We all hold particular beliefs, it's impossible to deviate from them.... (And what about the protests of the Aceh people?) You cannot blame them also, it's their rules...I would not know how to solve this (controversy). This is an issue of customs, of beliefs. These are very difficult to change. So people in Aceh will continue to be against her, but she will not be bothered, because she was not born there. Had she been born there, she would have understood why the Acehnese are against her.

(Miranda, 24 year old, office worker in Kupang)

To Miranda, culture and customs are not tied to mere

geographical or administrative entities. It is more similar to Bourdieu's notion of habitus, the collective predisposition that structures the practices of the individuals and dictating their symbolic universe. In Miranda's account, for an individual to overcome this structure is impossible. Puteri Indonesia, despite being "officially" Acehnese, grew up elsewhere, and therefore her worldview is not embedded in the Acehnese culture.

A similar sentiment is shared by Aidil, a student in Aceh.

She does not master the culture in a natural way, but by studying it. Look at her background: her father is a Sundanese, her mother comes from Takengon, and she lives in Jakarta, and has not returned to Aceh. It is different from us who live in the region. I live here, I know the Aceh culture naturally. She needs to study it intentionally.
(Aidil, 23 year old, student)

In Aidil's narrative, culture should be acquired "naturally" by living in the corresponding society. It is obtained by being immersed in the collective norms, beliefs, and attitudes, instead of the cerebral appraisal of culture seemingly supported by the way the discourse of national cultural diversity has been instilled among the Indonesian people (e.g. through trips to TMII, or school subjects that require students to memorize what cultural artefact belongs to which culture).

In Miranda and Aidil's narrative, as are in the narratives of many other informants, a stance that reflects the principles of cultural relativity can be detected. These youth are convinced that cultures can be incommensurable with each other, that people who grew up in one culture might not be able to understand the point of views of people in another culture, regardless of whether these cultures are within the same nation or not. Importantly, no culture should force their normative standards to other people. Although people generally agree that the eventual winner of Puteri Indonesia 2009 should not have represented NAD, they also understand the mutual incomprehension between her and the Acehnese. Mutual incomprehension, however, does not necessarily lead to intolerance.

Importantly, for many of my informants, the location of culture (in its definition as more habitus-like) is not the province. In casual conversations on various topics, the youth in Kupang, for instance, would make references to intra-provincial cultural differences. According to Tidey's research (2010), the idea that ethnicity is an important category in Kupang's society is widespread. While this might be understandable in the context of the archipelagic NTT, the same can be found in a more homogeneous Aceh.

Still relating to the photograph of Puteri Indonesia 2009, one of my informants, who comes from the same region as the beauty queen, points out that people in Takengon are more appreciative of the contestant's eventual victory.

In Takengon, no one is against her. People are generally supportive. They think, "oh, it's great that someone from Gayo can 'go international' (English in original)
(Novi, 23 year old, student in Banda Aceh)

Unlike Banda Aceh where the majority of the population comes from the dominant ethnic group, i.e. the Acehnese, in the highland Takengon, many people are from the Gayo ethnic group, a minority in the context of NAD. According to the interviewees, the values of the Gayo people are more in agreement to the choice made by Puteri Indonesia 2009 to not wear a hijab.

Whither national identity?

The small sample of counter-narratives presented in this paper suggests a number of important points that questions the hegemonic idea of national culture as a collection of regional cultures. As the counter-narratives have shown, culture should be understood as the habitus of a particular society, it is not it is not enough to understand regional culture in terms of a set of showpieces, culture is to be understood as the habitus of a particular society. More significantly questioning the unitary form of the republic, the counter-narratives argue that the culture of a group can be incommensurable with that of another. Having arrived at this set of minor narratives, what are we to make of the discourse of cultural diversity, especially in its role as one of the key elements of national identity?

By way of suggesting a possible direction, I am again drawing from an idea offered by one of the informants. In a response to the photographs of Puteri Indonesia and Miss Indonesia, a 27 year old man in Kupang argues that we should move away from using cultural identity as a marker of belongingness to the nation altogether.

It is stated nowhere that being an Indonesian citizen equals to being able to speak Indonesian... There are people in the kampongs and villages who cannot speak Indonesian. They only know their regional language, like the language of Rote. But they are Indonesians, they have an ID card, and they're listed in the district office (lurah). It means they're Indonesians citizens although they can't speak Indonesian. There are still so many people like that.

(Christo, 27 year old, café manager in Kupang)

Taking as example his experiences in Rote, the southernmost inhabited island of Indonesia, a few hours by boat from Kupang, Christo points out that even the mastery of Indonesian language, one of the elements of “national cultural project”, is not something that is evenly shared by everyone belonging to the country. As he rightfully argues, many living in more remote areas do not master the language fluently, if at all. Yet, legally, they are all citizens of the nation-state. It is this emphasis on the more civic sides of belongingness to the nation that is intriguing. I would argue that this point of view provides an interesting alternative. Instead of depending on the “national cultural project” to legitimate the unity of the

nation, and thereby having to engage in the repression or manipulation of cultures to fit the national ideal, it might be more preferable to have a more civic understanding of belongingness to Indonesia, e.g. one that is based on legality instead of shared history. Put in the larger scheme, this proposal would fit Anderson’s suggestion that instead of framing Indonesia as ‘inheritance’, one should perceive it as “a challenge or common project” (Anderson 1999).

References

- Amnesty International. (1993, July 27). Indonesia: “Shock therapy”: Restoring order in Aceh 1989-1993. Retrieved from Amnesty International: <https://www.amnesty.org/en/documents/ASA21/007/1993/en/>
- Anderson, B. (1999, May-June). New Left Review 1/235. Retrieved from Indonesian Nationalism Today and in the Future: <https://newleftreview.org/1/235/benedict-anderson-indonesian-nationalism-today-and-in-the-future>
- Badan Pusat Statistik
- 2016 Indeks Pembangunan Manusia menurut Provinsi, 2010-2015 (Metode Baru). Retrieved from Badan Pusat Statistik: <https://www.bps.go.id/linkTableDinamis/view/id/1211>
- Badan Pusat Statistik Provinsi Nusa Tenggara Timur
- 2016 Persentase Pemeluk Agama Menurut Kabupaten/Kota dan Agama yang Dianut, 2010-2013. Retrieved from Badan Pusat Statistik Provinsi Nusa Tenggara Timur: <http://ntt.bps.go.id/linkTableDinamis/view/id/67>
- Bhabha, H. K.
- 1994 The Location of Culture. Routledge.
- Emmison, M., Smith, P., & Mayall, M.
- 2000 Researching the Visual. Los Angeles, London, New Delhi, Singapore, Washington DC: SAGE.
- Grimes, C. E., Therik, T., Grimes, B., & Jacob, M.
- 1997 A Guide to the People and Languages of Nusa Tenggara. Kupang: Artha Wacana Press.
- Hellman, J.
- 1998 The Use of “Cultures” in Official Representations of Indonesia: The Fiftieth Anniversary of Independence. *Indonesia and the Malay World* 26: 74, 1-12.
- Hitchcock, M.
- 1998 Tourism, Taman Mini, and National Identity. *Indonesia and the Malay World* 26:74, 124-35.
- Hobsbawm, E.
- 1990 Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality. Cambridge: Cambridge University Press.
- Human Rights Watch. (2005, December). Aceh under martial law: Inside the secret war. Retrieved from Human Rights Watch: <https://www.hrw.org/reports/2003/indonesia1203/indonesia1203.pdf>

Kemitraan

- 2008 Kebijakan Otonomi Khusus di Indonesia: Pembelajaran dari Kasus Aceh, Papua, Jakarta, dan Yogyakarta. Jakarta: Kemitraan bagi Pembaruan Tata Pemerintahan di Indonesia. Retrieved from <http://www.kemitraan.or.id/sites/default/files/Kebijakan%20Otonomi%20Khusus%20Di%20Indonesia.pdf>

Kitley, P.

- 2000 Television, Nation, and Culture in Indonesia. Ohio University Press.

Schefold, R.

- 1998 The Domestication of Culture: Nation-building and Ethnic Diversity in Indonesia. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 154 (2), 259-280. Retrieved from <http://www.jstor.org/stable/27865430>

Tidey, S.

- 2010 Problematizing 'Ethnicity' in Informal Preferencing in Civil Service: Cases from Kupang, Eastern Indonesia. *Journal of Asia Pacific Studies* 1(3), 545-569.

8.5. THE 2010 MEDAN MAYORAL ELECTION: ETHNIC RELATIONS, IDENTITY POLITICS AND ETHNIC CHINESE INDONESIANS

Chong Wu Ling
(University of Malaya)
chong.wu.ling@um.edu.my

Abstract

This study examines how identity politics among local indigenous Muslim and local Chinese Indonesian voters impacted the 2010 mayoral election in Medan, Indonesia. This study argues that such identity politics is considerably shaped by the ethnic relations between the Chinese and indigenous Muslims in Medan as well as influenced by the strong ethnic identity among some local Chinese. In this hotly contested race between Sofyan Tan, the only ethnic Chinese mayoral candidate, and nine indigenous candidates, Tan unexpectedly defeated eight of his opponents in the first round of the election but was later lost in the second round mainly due to the lack of support among local indigenous Muslim and local Chinese voters, particularly those with a strong ethnic identity. Although Tan was a well-known social activist who had made significant contributions to helping the poor who were mostly indigenous Indonesians, he was still regarded as an alien minority by the indigenous majority. Some local Chinese also did not vote for him because he was deemed closer to the indigenous population than to the Chinese community. This shows that identity politics that is based on essentialist assumptions of race and religious background is alive among local indigenous Muslims and Chinese Indonesians and this has considerably impacted direct local elections in Medan. This study also argues that it is generally still not easy for Chinese Indonesians to make a significant breakthrough in direct local elections in constituencies where the ethnic relations between the Chinese and indigenous Indonesians are less harmonious.

Keywords: Medan, direct local elections, Chinese Indonesians, identity politics, ethnic relations.

Introduction¹¹⁷

In 2010 Sofyan Tan (陈金扬), a Chinese Indonesian social activist, who was previously a physician, made history in the city of Medan by being the first ethnic Chinese to run for mayor. He was initially chosen as the candidate for deputy mayor by the incumbent mayor. Later when the incumbent decided to choose someone else to be his running mate, Tan was nominated by the Indonesian Democratic Party of Struggle (PDI-P- *Partai Demokrasi Indonesia Perjuangan*, a powerful party in Indonesia) and the Prosperous Peace Party (PDS- *Partai Damai Sejahtera*, a party led by Christians). He was paired with a Muslim woman, in the hopes that this cross-ethnic, cross-religious pairing would attract many voters. Tan insisted that he would run an honest government if he was elected, making no promises of political favors to anyone who backed him. He and his running mate unexpectedly defeated eight other candidate pairs in the first round by gaining the second highest votes and thus ran against the incumbent in the second round. Afraid of Tan's popularity with the

poor, to whom he had given much support, the incumbent conducted a major smear campaign against him. Rumors were spread that Tan would turn Medan into a 'Chinatown' and build many Chinese temples instead of mosques. Moreover, some Chinese with a strong ethnic identity did not support Tan because they considered him as not 'Chinese' enough and not close to the Chinese community. In addition, many Chinese voters were intimidated by rumors and mobile phone text messages that warned if Tan won the election, there would be riots against the Chinese. Consequently it appeared that voters were scared off and Tan and his running mate lost in the second round of the race.

Tan's story implies a paradox of Indonesia's new democracy as well as of the position of ethnic Chinese Indonesians since the collapse of Suharto's authoritarian regime. There has been an opening up of a more democratic and liberal political space in the post-Suharto era. In this democratic space the Chinese are free to participate in electoral politics and run for public office, but some of them encountered racist and religious attacks from their rivals because the Chinese in general are still perceived as an alien minority by the *pribumi* (indigenous Indonesians) (I will hereafter use the terms 'pribumi' and 'indigenous

¹¹⁷ The names of informants in this article are pseudonyms except for the following public figures: Sofyan Tan, Nelly Armayanti and Indra Wahidin.

Indonesians' interchangeably). It is ironic that although Tan has made significant contributions to helping the pribumi, he is still regarded as a Chinese by the indigenous majority. This reflects the ambivalent feelings the pribumi have towards Chinese Indonesians. But it is even more ironic that some local Chinese preferred not to support Tan, who was relatively clean and was committed to end all sorts of corruption and bureaucratic abuse, because they considered Tan as culturally not 'Chinese' enough.

This study examines how identity politics among local pribumi Muslim and local Chinese voters impacted the 2010 mayoral election in Medan. This study argues that such identity politics is considerably influenced by the ethnic relations between the Chinese and indigenous Muslims as well as influenced by the strong ethnic identity among some Chinese in Medan.

There have been two works written about the 2010 mayoral election in Medan. Edward Aspinall and colleagues (2011) analyze the identity politics in the election and the campaign teams' strategies in appealing to voters. Zhou Yanling (2010) in her article attributes the defeat of Tan and his running mate to three factors, i.e. the lack of unity among local Chinese, racism and religious fundamentalism within some local pribumi, and rampant violations as well as irregularities during the campaign period and on polling day. However, both works do not discuss much the factors that shaped such identity politics. In addition, the identity politics among Chinese Indonesians in the post-Suharto era and its impact on direct local elections has not been well researched. This study would therefore fill the lacuna and contribute to the literature on identity politics, direct local elections and ethnic Chinese Indonesians.

Methods of Research

My analysis is based on fieldwork conducted from July 2010 until December 2010 in Medan. The methods used in this research are library research and individual interviews. I conducted library research at public as well as university libraries. All individual interviews were conducted in Indonesian, Mandarin or Hokkien. All names of informants used in this article, except for public figures, are pseudonyms.

Medan: Local Chinese, Ethnic Relations and Identity Politics

Medan is the fifth largest city in the country and the largest city in Sumatra island in 2010 (City Population 2012).¹¹⁸ According to the Indonesian Population Census of 2000 (cited in Aspinall et al. 2011: 31, Table 1), the concentration of the Chinese population was 11.2 per

cent in Medan, which is much higher than the percentage of Chinese Indonesians in the total population of Indonesia (1.2 per cent, Ananta, Arifin and Bakhtiar 2008: 27, Table 2.2).¹¹⁹

It is also widely observed that ethnic Chinese in Medan are less indigenized (at least in terms of their daily language use) compared to their counterparts in Java and many other places in Indonesia (Mabbett and Mabbett 1972: 9). Edward Aspinall and colleagues (2011) highlight that the Chinese population in Medan "is recognized as having a distinctive culture that largely survived the ban on public expressions of Chinese language and culture under the New Order government" (32). They also point out that most Chinese Indonesians in the city are Buddhists and they speak Hokkien, a Chinese dialect originating from Fujian province in China, in their daily life (Aspinall, Dettman and Warburton 2011: 32). So in terms of religion, the Chinese are also a minority in this city where more than two-thirds of the population is Muslim (Aspinall, Dettman and Warburton 2011: 32, Table 2). Such a distinctive culture is due to the proximity of Medan to Malaysia (particularly Penang and Kedah) and Singapore, two neighboring countries with ethnic Chinese communities that still maintain Chinese languages and many Chinese customs. Many Chinese in Medan have relatives or close friends in Malaysia and Singapore. The interaction between Chinese in Medan and those of Malaysia and Singapore exposed the former to cultural influence from the latter.

In addition, according to Judith Nagata (2003: 275), Medan has a long history of tensions between local Chinese and local pribumi.¹²⁰ The use of Chinese languages among Chinese in Medan causes a gulf between them and the pribumi. According to an ethnic Chinese stuffed toy distributor in Medan, the Chinese are also considered wealthier and often encounter opposition and antagonism from indigenous Indonesians (Interview with Susanto, in Mandarin, August 4, 2010).

Hence, it can be said that on the one hand, the Chinese in Medan are different from their counterparts in Java and many other places in Indonesia because they generally speak Hokkien and still keep most Chinese customs. On the other hand, however, their relations with the pribumi are marked by tensions and antagonism. Such ethnic relations have considerably shaped the identity politics among local pribumi, who are mostly Muslims, and local Chinese.

I argue that Tan's rival's ethno-religious campaign was able to mobilize votes among indigenous Muslim

119 The figure for the Chinese in Medan is the latest official figure available at the time of writing.

120 In fact, Medan was the site of the first violence against Chinese in May 1998 (Purdey 2006: 114).

118 The data in City Population is based on the Indonesian Population Census of 2010, which is the latest census of Indonesia.

population because identity politics that is based on essentialist assumptions of race, class and religious background is alive among indigenous Muslims in Medan. In general, the local pribumi perceive the Chinese as an alien minority that dominates the economy of the country and associated with many negative attributes such as clannish, exclusive and greedy. Furthermore, in the post-Suharto era, the Chinese are allowed to actively get involved in politics. This was unimaginable during the rule of Suharto's authoritarian regime that confined ethnic Chinese activities to the economic sector. The indigenous Muslim population is concerned that if the Chinese gain more political power, it would threaten the position of the indigenous population.

Moreover, as Ken Miichi (2014) notes, religion can be seen as a "boundary marker of ethnic identity in many local contexts in Indonesia" (59). In Medan, since the pribumi consisted of different ethnic groups were mostly Muslims, Islam was perceived as part of their ethnic identity. Hence, most of them were reluctant to vote for Tan, who was a non-Muslim Chinese, during the election.

On the other hand, such identity politics was also prevalent among local Chinese with a strong ethnic identity.¹²¹ After the opening up of a more open and liberal socio-cultural environment in the post-Suharto era, they emphasized the revival of Chinese culture and the bolstering of Chinese ethnic identity. These Chinese spoke Hokkien and Mandarin among each other and still maintained many Chinese customs. They also considered China as their cultural motherland and therefore supported continuing ties between Chinese Indonesians and China. However, Tan was different from these Chinese because his family usually spoke Indonesian at home and had many pribumi friends. Tan was seen as being closer to the indigenous community than the Chinese community all this while. In addition, he maintained a significant distance from China and never supported continuing ties with China. It was also alleged that Tan advocated for Chinese assimilation years back and this upset some Chinese in Medan. Therefore, many Chinese with a strong ethnic identity did not support him during the election.

The 2010 Medan Mayoral Election

Sofyan Tan was not a stranger to politics in Medan. In the 2004 parliamentary election of Indonesia, he ran for the North Sumatra regional representatives council (DPD- *Dewan Perwakilan Daerah*) but was not elected.¹²² It

121 The identity politics among Chinese Indonesians originated from the asimilasi (assimilation) versus integrasi (integration) debate within the Chinese peranakan community during the 1950s and 1960s. For more details of the debate, see Suryadinata (1992) and Hoon (2008).

122 DPD members were elected on their individual merits and not

is worth noting that there was another Chinese candidate who contested for the same position in the parliamentary election but was also not elected. The candidate was Indra Wahidin (黄印华), an insurance agent. Wahidin was the then-chairperson of the Chinese Indonesian Association (INTI- *Perhimpunan Indonesia Tionghoa*)'s North Sumatra branch while Tan served in the advisory board of the Chinese Indonesian Social Association (PSMTI- *Paguyuban Sosial Marga Tionghoa Indonesia*)'s North Sumatra branch. Both INTI and PSMTI are major Chinese organizations in post-Suharto Indonesia.¹²³ Both Tan and Wahidin were not affiliated to any political party at that time.

Tan was a well-known social activist who founded a private school known as the Sultan Iskandar Muda Educational Foundation (YPSIM- *Yayasan Perguruan Sultan Iskandar Muda*) in Sunggal, Medan. The school promotes integration among students from various ethnic-religious background (Gunawan 2004; 'Schools without Boundaries': 67).¹²⁴ Tan also actively engaged in fighting for and safeguarding the interests of SMEs (small and medium enterprises) in Indonesia, that are dominated by pribumi.

After failing to get elected in the 2004 election, Tan later joined PDI-P led by former president Megawati Sukarnoputri in 2008. He chose PDI-P because in his view, the party "is more accepting of ethnic Chinese members compared to other political parties" (Interview with Sofyan Tan, 23 August 2010). Tan was enthusiastic to participate in politics as he was very keen to promote the well-being of the people in Medan regardless of their ethno-religious background and end all sorts of corruption and malpractice in the bureaucracy.

In 2010, Tan decided to join the election race in order to participate in the country's development with all his ideas ('*Pemilihan Wali Kota Medan Geliat Politik Etnis Tionghoa di Medan*' 2010). Tan initially was nominated as a deputy mayor candidate, pairing with Rahudman Harahap, the incumbent acting Medan mayor, under the support of the Party of Functional Groups (Golkar- *Partai Golongan Karya*) and PDI-P. But four days before the deadline of registration with the local election committee, Rahudman left Tan and paired with Dzulmi Eldin, the Medan regional secretary. Both Rahudman and Dzulmi were supported by Golkar and the Democrat Party (PD- *Partai Demokrat*), the political party of then-President Susilo Bambang Yudhoyono. Tan disclosed that Rahudman and Dzulmi were paired up under the instruction of leaders in Golkar to eliminate any ethnic Chinese candidate in the mayoral election (Interview with

based on their party affiliation. In 2004, there were 48 DPD candidates contested in North Sumatra (Pemilu.Asia: n.d.).

123 For the background of INTI and PSMTI, see Giblin (2003) and Suryadinata (2001).

124 For more details the background and programs of the school, see Tan (2004), Watson (2006: 176-182) and Anto (2009).

Sofyan Tan, 23 August 2010).

Subsequently, PDI-P split with Golkar and decided to nominate Tan as a mayoral candidate since they believed there was no other better candidate from the party. The party managed to get PDS, a party led by Christians, to form a coalition in nominating Tan as the mayoral candidate. Tan later decided to pair with Nelly Armayanti, a Muslim woman of Minangkabau ethnicity, as the deputy mayoral candidate. Armayanti was a university lecturer and the former head of the General Elections Commission (KPU-*Komisi Pemilihan Umum*) of Medan (2003-2008). Tan picked Armayanti in order to draw more votes from Muslim and women voters. Armayanti, on the other hand, was willing to run for the election together with Tan because both of them were committed to bringing positive changes to the society (Interview with Nelly Armayanti, 12 August 2010).

The local Chinese in Medan were divided in their support to Tan. PSMTI actively campaigned for Tan and mobilized the Chinese voters while INTI's members led by Wahidin, his long-time rival, openly supported Ajib Shah. Shah was a pribumi, and used to be the head of the North Sumatra branch of the Pancasila Youth (PP-*Pemuda Pancasila*), an influential youth/crime organization in the province.¹²⁵ According to Halim, a NGO activist in Medan, Tan was also supported by many indigenous social activists and intellectuals with a progressive mindset because they saw him as the "symbol of change". In contrast, Rahudman was generally perceived as a New Order bureaucrat and the symbol of the entrenchment of the old oligarchy-style bureaucrats. Thus, voters who wanted change did not support him (Interview with Halim, 26 July 2010).

During the electoral campaign, Tan promised to pay more attention to people from the lower class. He also promised to provide loans for local SMEs as well as simplify the application procedures for the loans if he was elected. He stated his commitment to improve the urban infrastructure such as electricity, water supply and roads in Medan so that the city would be as progressive as Penang

125 Medan is notorious for its gangsterism or premanism, which is prominent and influential in the city. As ethnic Chinese are often deemed wealthier than others in Medan, they always become the target of extortion for preman (gangsters) (Hadiluwih 1994: 159). It is also common for local Chinese Indonesian businesspeople in the city to rely on preman for their security and protection (Purdey 2006: 117). See Ryter (2002; 2005) and Hadiz (2003; 2005) for more details on the origins and background of gangsterism in Indonesia, especially Medan. It was alleged that Wahidin, who was close to local gangsters, openly supported Ajib in exchange for political favors for his business. An interpretation of a media activist in Medan that puts this support in a different light, however, was that he supported Ajib in order to secure the safety of the local Chinese community. This is because Ajib was initially the candidate chosen by PDS, but they later revoked their support to Ajib in favor of Tan, the only ethnic Chinese mayoral candidate in the election. Since Wahidin was afraid that Ajib would blame the local Chinese community for this matter, and make trouble for them, he decided to openly support and campaign for Ajib (Interview with Surya, 17 September 2010).

in Malaysia (Xiao 2010: M1-M2).

In the first round of the mayoral election which was held on May 12, 2010, there were 10 pairs of candidates. Tan-Armayanti unexpectedly defeated eight other candidate pairs by gaining 140,676 votes (20.72 per cent). Rahudman-Eldin received the highest votes, i.e. 150,671 (22.20 per cent).¹²⁶ Since none of the pairs gained the 30 per cent minimum of the total valid votes, a second round of polls was needed and both Rahudman-Eldin and Tan-Armayanti were qualified to enter the second round (Edward, 2010). According to Aspinall et al. (2011: 45), Tan-Armayanti gained a majority vote in 11 *kecamatan*.¹²⁷ In most of these districts, the Chinese are the largest or second largest ethnic group.

Tan-Armayanti's second place in the first round and thus their entry into the second round had not been expected by most of their rivals. The second round saw the contest between a Muslim candidate who was an incumbent and a non-Muslim Chinese candidate who was "a relative political outsider" (Aspinall, Dettman and Warburton 2011: 46). According to my interview with Armayanti (Interview, 12 August 2010) as well as Aspinall et al. (2011: 29-30, 46-51), the second round of the election saw the dramatic escalation of communal tension and increased emphasis on religious identity. Tan's non-Muslim background became the target of attack for his opponents. Rahudman's campaign teams and supporters, including leaders of the Council of Indonesian Islamic Scholars (MUI-*Majelis Ulama Indonesia*) and a few famous Muslim preachers, undermined Tan's legitimacy as a mayoral candidate by manipulating religious identity. They launched a concerted campaign urging Muslim voters to support Rahudman, claiming it was against the teachings of Islam to vote for a *kafir* (infidel) (Interview with Yopie, 27 July 2010; interview with Halim, 26 July 2010; interview with Sofyan Tan, 23 August 2010). The Rahudman camp even used the city's mosques to spread such messages (Interview with Yopie, 27 July 2010). Many Muslim voters who were conservative were influenced by such propaganda and decided not to support Tan (Interview with Yopie, 27 July 2010; interview with Halim, 26 July 2010). It is also possible that conservative Muslims did not support Tan-Armayanti because they were not happy with a woman running for public office. Moreover, according to Tan, local Muslims were intimidated by rumors that if Tan was elected, he would turn Medan into a 'Chinatown' and build many Chinese temples instead of mosques (Interview with Sofyan Tan, 23 August 2010).

126 I obtained this data from the General Elections Commission (KPU) of Medan.

127 I obtained this data from KPU of Medan. There were 21 *kecamatan* in Medan. Rahudman-Eldin won in nine *kecamatan* while Ajib Shah-Binsar Situmorang won in one *kecamatan*.

Moreover, Halim and Usman, two local NGO activists in Medan, disclosed that although Tan was popular among many pribumi in the grassroots community, most pribumi urban voters in the city did not support him due to his being ethnic Chinese. In their views, the ethnic Chinese had considerable domination of the economy and they were afraid that if Tan was elected, the Chinese would become more powerful both in the economy and politics, and this would subsequently threaten the position of the pribumi (Interview with Halim, 26 July 2010; interview with Usman, 30 July 2010).

According to Usman, the racial prejudice against the Chinese among the pribumi was so great that during the campaign activities, some pribumi were unhappy when they heard ethnic Chinese members of Tan's team speaking in Hokkien:

In a few public events, such as visiting patients who were fire victims in hospitals [...] they [members of Tan's team] spoke Hokkien and some non-Chinese heard it. I think they did not purposely speak the language [in public] but even if they only uttered a very few words in Hokkien, the consequences were serious. After that, I heard some non-Chinese commenting, "These people have not come into power but they are already bold enough to speak Chinese wherever they like."

(Interview with Usman, 30 July 2010)

In addition, Zhou's article (2010) and data from my field study implied that Tan was actually not very popular among some local Chinese with a strong ethnic identity. In the views of these Chinese, Tan identified himself more with the *pribumi* than with the Chinese community. As a Chinese businessman engaged in garment production commented:

Sofyan Tan's biggest mistake is that prior to his participation in the mayoral election, he never established a close relationship with the local Chinese community in Medan although he held an advisory position in PSMTI's North Sumatra branch. All this while, he was closer to the indigenous community.

(Interview with Farid, 15 July 2010).

It was also alleged that Tan was ideologically an assimilationist and this made him unfavorable in the eyes of some Chinese in Medan. Another informant pointed out, "Sofyan Tan advocated for the assimilation of the Chinese population into the indigenous communities... Therefore, many

Chinese did not like him and did not support him in the mayoral election" (Interview with The Lie Hok, 31 October 2010).¹²⁸

Moreover, according to a journalist of Yazhou Zhoukan, a Chinese-language international affairs magazine, when anti-Chinese riots broke out in Indonesia in May 1998, Tan openly expressed his disapproval of China's intervention as he deemed it as a domestic matter. This upset many Chinese Indonesians who considered China as their cultural motherland and thought China should express her concern for the Chinese victims in Indonesia. They still could not forgive Tan on this matter (Lin 2010: 30).

The ambivalent feelings toward Tan within the Chinese community reflect, therefore, the diversity of ideas of the Chinese in Medan. Although Tan was the only ethnic Chinese mayoral candidate, some Chinese refused to support him because he was very close to the pribumi, but not to the Chinese community. In addition, some Chinese with a strong ethnic identity considered Tan as culturally 'not Chinese enough' because he spoke Indonesian instead of Hokkien with his family members and did not identify China as his cultural motherland. Moreover, he allegedly advocated for the assimilation of the Chinese population into the indigenous population years ago and this had upset many Chinese in Medan.

Prior to the polling day, many Chinese voters were intimidated by rumours and mobile phone text messages that warned if Tan won the election, there would be anti-Chinese riots in the city (Interview with Brilian Moktar, 16 July 2010; interview with Sofyan Tan, 23 August 2010; interview with Ivan, 16 July 2010; interview with Rudy, 25 August 2010; interview with Hasan, 19 August 2010). The rumors and text messages were mostly spread by Tan's competitors but it was alleged that some of them were also sent out by local Chinese who disliked Tan (Interview with Rudy, 25 August 2010; interview with Hasan, 19 August 2010). Many Chinese were frightened and did not vote for Tan on polling day, or did not vote at all.

It was also alleged that there were a lot of violations and irregularities committed by the Rahudman camp, who were mainly bureaucrats of the local government in Medan. They bribed all *kecamatan* and *kelurahan* heads and instructed them to ensure that Rahudman-Eldin won in

128 But it should be noted that Tan's advocacy for Chinese assimilation was probably made prior to his candidacy in the mayoral election and not during the mayoral election as the presses did not report any such remarks during the election period. After all, it would be unwise for Tan to promote such an ideology during the election as he needed the support from the local Chinese community. Anyway, given that Chinese assimilation is a sensitive issue among Chinese with a strong ethnic identity, many Chinese could not forget Tan's advocacy for the idea although it took place earlier prior to the election.

their *kecamatan* and *kelurahan*. Otherwise they would be removed from their position.

Eventually, Tan-Armayanti lost in the second round of the race. They only received 251,435 votes (34.12 per cent) while Rahudman-Eldin gained 485,446 votes (65.88 per cent).

PDI-P and Tan's campaign team later filed a lawsuit at the Constitutional Court, citing rampant violations and irregularities during the campaign period and on polling day. But some key witnesses did not turn up to testify (Hutabarat 2010: 2). Eventually, the court turned down the lawsuit ('MK Tolak Gugatan Sofyan Tan, Perlantikan Calon Walikota Terpilih Direncanakan Senin' 2010: 7).

Therefore, it can be concluded that Tan lost in the second round mainly because of the lack of support from the Muslim indigenous community and the Chinese with a strong ethnic identity.

Discussion and Conclusion

The process of the Medan's 2010 mayoral election clearly shows that identity politics that is based on essentialist assumptions of race, class and religious background is very influential among indigenous Muslims and some Chinese in Medan. Although Tan was popular among many pribumi from the grassroots community, most of pribumi from other social classes in Medan, especially those who were conservative Muslims, still could not accept a non-Muslim Chinese to be their leader. I argue that such identity politics is considerably influenced by ethnic relations between Chinese and *pribumi*. In Medan, as mentioned, the Chinese are seen as an economically-dominant alien minority group associated with many negative attributes. The *pribumi*, who were mostly Muslims, were concerned that the rise of Chinese political power would threaten their position. Thus, the ethno-religious campaigns launched by the Rahudman camp did appeal to the sentiment of many local *pribumi* Muslims. Consequently,

they voted for Rahudman, a Muslim *pribumi* instead of Tan, a Chinese Buddhist.

The mayoral election also reflects how some Chinese in post-Suharto Indonesia have become very protective and assertive in terms of their cultural roots and ethnic identity. The freedom for cultural expression opened up in the reform era has allowed these strong ethnic feelings to surface and become more visible. Interestingly therefore, although Tan was a relatively honest and clean politician, some Chinese in Medan did not support him because they considered him as not 'Chinese' enough and not close to the Chinese community. They were also upset with Tan's alleged advocacy of assimilation of the Chinese into the indigenous society many years ago.

Although identity politics among Chinese Indonesians who are assertive in terms of their cultural roots and ethnic identity also plays an important role in the process of direct local elections, as shown in Medan's 2010 mayoral election, this area is still under-studied. To my knowledge, at present there is no other work on direct local elections in Indonesia that deals with identity politics among Chinese Indonesians in detail. This study therefore sheds some light on identity politics among not only indigenous Muslims but also Chinese Indonesians and its impact on direct local elections in Indonesia.

Acknowledgement

This article is adapted from part of my Ph.D. thesis, and I wish to take this opportunity to thank Associate Professor Maribeth Erb, Associate Professor Douglas Kammen and Professor Vedi R. Hadiz for their guidance and useful comments. In Medan, I am particularly grateful for the advice and assistance offered by Mr. Elfenda Ananda and Miss Suci Al-Falah. Funding for the fieldwork was obtained from the Faculty of Arts and Social Sciences, National University of Singapore.

References

Ananta, A., Arifin, E. N. and Bakhtiar

- 2008 'Chinese Indonesians in Indonesia and the Province of Riau Archipelago: A Demographic Analysis', in Suryadinata L. (ed.) *Ethnic Chinese in Contemporary Indonesia*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.

Anto, J.

- 2009 *Sofyan Tan, Dokter Penakluk Badai*, Medan: Solidaritas Tionghoa Center.

Aspinall, E., Dettman, S. and Warburton, E.

- 2011 'When religion trumps ethnicity: a regional election case study from Indonesia', *South East Asia Research*, vol. 19, no. 1, March, pp. 27-58.

City Population

2012 Available: <http://www.citypopulation.de/php/indonesia-admin.php> [21 December 2013].

Edward

2010 'Sofyan Tan dan Rahudman Sah Masuk Putaran Kedua', *Harian Global*, 18 May, [Online], Available: http://www.harian-global.com/index.php?option=com_content&view=article&id=37208:sofyan-tan-dan-rahudman-sah-masuk-putaran-kedua-&catid=91:pilkada-medan&Itemid=102 [19 May 2010].

Giblin, S.

2003 'Overcoming Stereotypes? Chinese Indonesian Civil Society Groups in Post-Suharto Indonesia', *Asian Ethnicity*, vol. 4, no. 3, October, pp. 353-368.

Gunawan, A.

2004 'Sofyan Tan, doctor who works for education', *The Jakarta Post*, 21 May, [Online], Available: <http://www.thejakartapost.com/news/2004/05/21/sofyan-tan-doctor-who-works-education.html> [26 August 2013].

Hadiluwih, RM. H. S.

1994 *Studi Tentang Masalah Tionghoa di Indonesia (Studi Kasus in Medan)*, Medan: Dhian – Doddy – Press.

Hadiz, V. R.

2003 'Power and Politics in North Sumatra: The Uncompleted Reformasi', in Aspinall, E. and Fealy, G. (eds.), *Local Power and Politics in Indonesia: Decentralisation and Democratisation*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.

Hadiz, V. R.

2005 'Reorganizing political power in Indonesia: A reconsideration of so-called 'democratic transitions'', in Erb, M., Sulistiyanto, P. and Faucher, C. (eds.), *Regionalism in Post-Suharto Indonesia*, Abingdon: RoutledgeCurzon.

Hoon, C.Y.

2008 *Chinese Identity in Post-Suharto Indonesia: Culture, Politics and Media*, Brighton: Sussex Academic Press.

Hutabarat, H.

2010 'PDIP Tuding Ada Pengarahan Masif PNS oleh Pemko Medan', *Medan Bisnis*, 18 July, p. 2.

Lin, Y. S.

2010 'Yinni Huaren Canzheng Kunzu', *Yazhou Zhoukan*, 1 August, p. 30.

Mabbett, H. and Mabbett, P. C.

1972 'The Chinese Community in Indonesia', in *The Chinese in Indonesia, the Philippines and Malaysia*, London: Minority Rights Group.

Miichi, K.

2014 'The Role of Religion and Ethnicity in Jakarta's 2012 Gubernatorial Election', *Journal of Current Southeast Asian Affairs*, vol. 33, no. 1, pp. 55-83.

Nagata, J.

2003 'Local and Transnational Initiatives Towards Improving Chinese-Indigenous Relations in Post-Suharto Indonesia: The Role of the Voluntary Sector', *Asian Ethnicity*, vol. 4, no. 3, October, pp. 369-381.

Pemilu.Asia

(n.d.) 'DPD 2004, Sumut', *Pemilu.Asia website*, [Online], Available: <http://www.pemilu.asia/?opt=4&s=7&id=32> [22

November 2012].

- Purdey, J.
2006 *Anti-Chinese Violence in Indonesia, 1996-1999*, Singapore: Singapore University Press.
- Ryter, L.
2002 *Youth, Gangs, and the State in Indonesia*. Unpublished PhD thesis, University of Washington, United States.
- Ryter, L.
2005 'Reformasi gangsters', *Inside Indonesia*, April-June, pp. 22-23.
- Sherlock, S.
2010 'The Parliament in Indonesia's Decade of Democracy: People's Forum or Chamber of Cronies?' in Aspinall E. and Mietzner, M. (eds.), *Problems of Democratisation in Indonesia: Elections, Institutions and Society*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- Suryadinata, L.
1992 *Pribumi Indonesians, the Chinese Minority and China*, Singapore: Heinemann Asia.
- 2001 'Chinese Politics in Post-Suharto's Indonesia: Beyond the Ethnic Approach?' *Asian Survey*, vol. 41, no. 33, May/June, pp. 502-524.
- Tan, S.
2004 *Jalan Menuju Masyarakat Anti Diskriminasi*, Medan: KIPPAS.
- Watson, C.W.
2006 *Of Self and Injustice: Autobiography and repression in modern Indonesia*, Leiden: KITLV Press.
- Xiao, X.
2010 'Shizhang Houxuanren Chen Jinyang Qingming Jibai, Chengnuo Gei Yi Zhong Xiao Qiye Daikuan, Rihou Mianlan Ke Pimei Bincheng', *Medan Zao Bao*, 8 April, pp. M1-M2.
- Zhou, Y.
2010 'Yinni Mianlan Huaren Canzheng Qianxi—Yi 2010 Nian Mianlan Shizhang Xuanju Wei Li', *Dongnanya Yanjiu*, vol. 5, pp. 72-78.

8.6. THE IDENTITY OF PEOPLE FROM CENTRAL HIGHLAND OF PAPUA

Tito Panggabean (
Independent researcher)
tito.panggabean@gmail.com
Lamtiur H. Tampubolon
(Atma Jaya Catholic University)
lamtiur.tamp@atmajaya.ac.id

Abstract

There is a village in the central highlands of Papua, located in remote areas and it is laid in the border district of Intan Jaya and Mimika, which is the traditional boundary of the Moni and Amungme. Its population consists roughly about 200 household heads or 900 inhabitants. Not so many people know about this village because no one has ever visited the village, as there is no access and adequate transportation to get there. The village is divided into two regions: the first called “Kepala Air” (Hulu) and the second is “Muara” (Hilir). In that village, none of the young men still wear “Koteka”. Only a few old men who still do it. Housing in the village is no longer scattered and traditional, but it is located in one area and under the resettlement program. The name of the village is Aroanop, which is inhabited by the Amungme, Moni, Dani and Nduga. This paper will examine the issue of identity or multiple identities on the Papuans in the Central Highlands by taking the case of the village of Aroanop. Based on the origin, ethnicity, kinship (clan), and folklore, it shows that they all (Amungme, Moni, Dani, and Nduga) derived from the same lineage. According to local folklore, these people fragmented into smaller groups and they spread out and settle in the valleys of the Central Highlands. One day, there was a mining company donated its development funds (community social responsibility funds) for these people and turned them into one identity, the so called “Amungme” tribe. Later, they evolved into the identity of seven tribes (Amungme, Mee, Moni, Nduga, Damal, Dani, and Kamoro that is located on the coast). Thus, identity can be interpreted as economic benefits for those who become its members. This study is based on one-year research in the village (it was not in a continuous period, however). As this was a qualitative study, we did some in-depth interviews, participant-observation to community leaders, and other community members such as women and children, as well as workers in the village of Aroanop. In this study, photographs of people’s activities became an important tool when we analyzed the data. Based on the result of the study, the authors perceive that identity is a social construction. At one time the term “Amungme” became a favorable identity for those who use it because they can take an advantage from it. However, in these days, people more likely use identity of seven tribes. Thus, we argue that in the future, if those identities were no longer beneficial, they would leave it and shift to another new identity which would be more profitable when they interacted with outsiders.

PANEL 9. POLITIC OF CITIZENSHIP IN AUTONOMY/ DECENTRALIZATION ERA

Riefky Bagas Prastowo
(Yayasan Interseksi)
bagas.interseksi@gmail.com

Abstract

Post New Order, Indonesia has changed its governance. It was signed along with the enactment of the two most important regulations related to regional autonomy and decentralization, which are Law No. 22/1999 and Law No. 25/1999. By implementing those regulations, Indonesia has no longer considered as a centralistic state. The laws regulate how to transfer power from the central government to the local level (provincial and district government) in order to maintain and to empower each local resource.

After more than one decade of the implementation, the local autonomy policy has not been maximized. The most rampant and highly visible progresses that surface are only related to regional growth, such as how to split one district or province to be smaller. However, it is not followed by any particular and specific policy and political will in order to enhance the people's welfare in the region. Various studies have depicted that this new era of regional autonomy has not shown significant changes in aiming to manage autonomous local/regional wealth for people's welfare, besides opening and giving a way for local ruling elites to compete in power control. It is reflected in data provided by the Ministry of Internal Affairs that states by 2012, only 22% of the districts/provinces growth generated by the local/regional government was categorized as successful, while the rest of them, the 78%, failed to reach the main goals (Kemendagri, 18/6/2012; Tempo, 27/12/2013; Media Indonesia, 6/5/2014 in Budiman, 2016). The failure of the government in order to achieve an increase of people's welfare causes crisis to the national citizens. Therefore, despite depending their livelihoods to the government, people prefer to entrust their relatives or the entire community where they belong to solve their social and economic problems (Budiman, 2016).

Furthermore, the current phenomenon of development policy is more engaged to huge and massive capital investment that comes from national regulation and foreign investment. There are no more local and regional autonomy power in the middle of the implementation of the two regional/local autonomy laws that are mentioned above. The current leader of Indonesia, Jokowi-JK, also emphasizes the importance of a huge and massive pattern in economic development using local/regional resources and foreign investment in order to accelerate the increase of economic growth level for the year 2025.

In accordance to the brief explanation above, it is very interesting to discuss the relationship between citizenship and economic development policy in autonomy era. How the implication in the context of the people's welfare improves and how the problem could possibly occur, especially how to fulfill the people's basic rights become the important issues that have been less discussed. This panel will discuss several facts that have emerged and hopes that all participants in this panel will reveal some local problems led to the critical studies on decentralization concept in Indonesia and its relation with a specific and particular pattern of citizenship in the local/district level.

9.1. REVIVAL AND CONFLICT OF INTEREST AMONG SULTAN BUTON

Syarifah Ratnawati
(Yayasan Interseksi)
syarifah.interseksi@gmail.com

Abstract

The end of the authoritarian New Order era and decentralization pushed one of them a change of administration in various regions in Indonesia. Through decentralization, occurring the segregation of the territories of administration at provincial and district/city. One of the areas that split in 2001 to become a city is Baubau or now the city is called be a city of Buton. To the establishment of the city Buton in a system of democratic state at this time cannot be separated from the role of the Kingdom of Buton, which is expected to stand in the 14th century. The Sultanate ended when Sultan's 38th, La Ode Falihi, died in 1960. The end of the era of a sultanate in Buton fueled by the establishment of modern state, the republic of Indonesia in 1945 (van Klinken, 2010; Darmawan, 2008b).

In addition to being a modern state, Buton sultanate integration into the sovereign territory of the nation-state of Indonesia can also be seen as a process of formal change of status of these kingdoms of the servants of the king/ sultan become Indonesian citizens. From that citizenship has transformed individuals of mere servants or slaves under dust kings became formally equivalent and equal citizens in a modern State (Budiman, 2016).

But the shift of power the central government in Jakarta in 1998 which, among other things, marked by the resignation of Suharto, it brought great influence on the process of revival of kingdoms and sultanates in Indonesia (van Klinken, 2010; Henley and Davidson, 2010; Thufail, 2013, 2015; Evers, 2011). One of them occurred in the city of Buton. After practically dead for nearly half a century, the sultanate of Buton revived in 2011. This paper will explain the current Sultan of Buton who no longer has the power of governance to the people actually revived and how Sultan Buton roles in the context of people's lives.

Keywords: Buton, conflict, decentralization, revival, sultan

Pengantar¹²⁹

Terbentuknya Kota Baubau dalam sistem pemerintahan demokratis saat ini tidak terlepas dari peranan Kerajaan Buton, yang diperkirakan berdiri pada abad ke-14 M, kemudian berubah menjadi sebuah kesultanan pada 1531, dan berkuasa selama berabad-abad di seluruh wilayah pulau Buton dan beberapa daerah di sekitarnya.¹³⁰ Kesultanan ini berakhir ketika sultan ke-38, La Ode Falihi, meninggal dunia pada 1960. Berakhirnya era kesultanan di Buton terutama didorong oleh berdirinya negara-bangsa modern, Republik Indonesia, pada 1945.

129 Tulisan Lengkap telah dipublikasi dalam buku berjudul "Kota-kota di Sulawesi. Desentralisasi, Pembangunan, dan Kewarganegaraan", diterbitkan oleh Yayasan Interseksi, tahun 2016.

Makalah disampaikan pada Simposium Internasional ke-6 Jurnal Antropologi Indonesia, bertajuk "Post-Reform Indonesia: the Challenges of Social Inequalities and Inclusion", Fisip UI, Depok, 25-28 Juli 2016.

130 Saya masih menggunakan istilah Kota Baubau karena saat penelitian saya berlangsung pada pertengahan tahun 2014, kota tersebut masih belum berganti nama. Pada akhir 2014, Kota Baubau baru mengubah namanya menjadi Kota Buton.

Mengiringi berdirinya negara modern Indonesia muncul pula semangat untuk menghapus feodalisme di seluruh wilayah yang berada di bawah kedaulatan negara baru tersebut, dan dengan itu pula kekuasaan para sultan dan raja satu persatu berakhir (van Klinken, 2010; Darmawan, 2008b). Peristiwa tersebut sekaligus menandai berakhirnya peran dan fungsi lembaga-lembaga adat yang semula menopangnya. Wilayah-wilayah yang dahulunya dikuasai oleh kesultanan, kemudian bergabung menjadi bagian dari Negara Kesatuan Republik Indonesia. Selama periode Orde Baru Suharto, dapat dikatakan bahwa kesultanan tersebut praktis sudah mati.

Pada 2011 mulai ada upaya untuk membangkitkan kembali kesultanan Buton, terutama dengan alasan kebutuhan untuk menampilkan sultan yang asli dalam rangka kegiatan Festival Keraton Nusantara (FKN) ke VIII yang akan diselenggarakan di kota Baubau pada 2012. Momentum ini ternyata memicu munculnya

persaingan di antara para bangsawan Buton. Alih-alih sepakat mengangkat satu orang sultan secara definitif, mereka malah terpecah menjadi dua kelompok yang masing-masing mengklaim telah memilih Sultan Buton yang syah versinya sendiri. Maka pada pembukaan pembukaan FKN ke VIII itu, yang muncul bukan satu melainkan dua orang Sultan Buton secara bersamaan. Perselisihan terus berlangsung dan belum benar-benar dapat diselesaikan sampai ketika saya bekerja di lapangan tahun 2014 yang lalu.

Paling tidak ada dua hal yang dapat dilihat dari kemunculan dua orang Sultan Buton di atas. Pertama, proses desentralisasi bukan hanya telah memungkinkan pembagian dan pendelegasian wewenang antara pemerintah pusat dan daerah, melainkan juga membuka ruang-ruang kontestasi baru bagi para elit daerah. Kontestasi tidak hanya terbatas pada konteks politik perebutan supremasi kekuasaan politik di daerah, tapi bahkan juga pada konteks wilayah kultural. Kedua, setelah praktis mati selama hampir setengah abad, keraton dan gelar sultan di Buton ternyata masih dianggap sebagai simbol kultural yang sangat terhormat sehingga dianggap pantas diperebutkan di antara kaum bangsawannya. Padahal pada era demokrasi sekarang, sultan sama sekali tidak memiliki kekuasaan pemerintahan terhadap rakyatnya. Jika demikian, maka pertanyaannya adalah mengapa elit-elit tradisional Buton bersikukuh memperebutkan sebuah status yang sudah tidak lagi relevan dalam kehidupan politik demokrasi saat ini. Benarkah kedudukan sultan sama sekali tidak ada kaitannya dengan peluang-peluang yang bisa diperoleh dalam ruang kontestasi kepemimpinan politik di tingkat lokal?

Esai ini akan mendiskusikan problematik yang dialami kalangan elit bangsawan Buton dalam menghadapi munculnya dorongan penguatan identitas-identitas lokal melalui proyek nasional dalam bentuk FKN, dan bagaimana persoalan tersebut dilihat dalam konteks proses desentralisasi di era demokrasi modern. Secara keseluruhan esai ini akan dibagi ke dalam tiga bagian yang saling terkait satu dengan lainnya. Pada bagian pertama sebuah deskripsi tentang transformasi Buton dari sebuah kesultanan menjadi sebuah wilayah administratif Kota Baubau (yang kemudian diubah lagi menjadi Kota Buton pada 2015) dalam naungan Negara

Kesatuan Republik Indonesia (NKRI). Bagian ini juga akan secara singkat memaparkan kondisi politik dari masa kesultanan terakhir (1960an) sampai periode pasca Orde Baru. Untuk melihat perubahan yang terjadi pada eksistensi Kraton Buton, pada bagian kedua saya akan membahas perkembangan Keraton Buton sejak secara resmi berakhir pada 1960 sampai era pasca Orde Baru. Pada bagian terakhir saya akan mendiskusikan apa makna dan dampak dari kebangkitan kembali Sultan Buton dalam perspektif yang lebih luas.

Transformasi Buton dari waktu ke waktu

Buton di Era Kesultanan

Menurut Darmawan (2008) awal lahirnya Kota Baubau bisa dilacak sejak kedatangan empat imigran pertama dari tanah Johor yang datang hampir bersamaan di tanah Buton yang disebut *mia patamiana* di akhir abad ke-13. Saat datang, mereka menetap di sepanjang pesisir Baubau, kemudian pindah beberapa kilometer ke pegunungan, daerah tempat berdirinya Benteng Keraton Buton sampai saat ini. Ketika mereka bertemu, diadakanlah musyawarah untuk membicarakan penggabungan kampung dan membentuk kerajaan Buton.¹³¹ Suleman (2010) menerangkan bahwa selama masa pra-Islam (1332-1542), Buton telah mempunyai enam orang raja. Perubahan Kerajaan Buton menjadi Kesultanan Buton terjadi pada tahun 1543, bersamaan dengan pelantikan Lakilaponto sebagai Sultan Buton pertama. Periode Kesultanan Buton berlangsung dari tahun 1542-1960. Selama rentang waktu ini, telah berkuasa 38 orang sultan. Sultan Buton yang terakhir berkuasa adalah Sultan La Ode Falihi (Suleman, 2010; Zaenu 1984; Rudyansjah 2009).

Sultan Buton memiliki kompleks keraton sebagai area tempat tinggalnya. Di Buton setiap sultan memiliki istana masing-masing. Ini merupakan salah satu keunikan dari kesultanan Buton bahwa setiap istana sultan tidak diwariskan secara turun

131 Empat orang (*Mia Patamiana*) tersebut terbagi dalam dua kelompok. Kelompok pertama, Sipajonga dan Sitamananjo beserta para pengikutnya menguasai daerah Gundu-Gundu. Kelompok kedua, Simalau dan Sijawangati dengan para pengikutnya menguasai daerah Barangkatopa. Pola hidup mereka berpindah-pindah hingga akhirnya mereka saling berjumpa. Kemudian dibuatlah kesepakatan untuk mengadakan musyawarah bersama yang bertempat di Batu Yi Gandagi. Mereka sepakat untuk membuat sebuah perkampungan dengan nama wilayah *Wolio* (Suleman, 2010).

temurun. Tidak seperti keraton kerajaan lainnya, keraton Buton bukan hanya berfungsi sebagai rumah kediaman sultan, tetapi Menurut La Ode Munafi, mantan anggota Dewan Perwakilan Rakyat Daerah (DPRD) Kota Baubau, makna Keraton Buton bagi masyarakat Buton juga adalah pusat pemerintahan kesultanan. Pada masa kesultanan, kompleks keraton disebut “kota” karena di dalamnya ada aktivitas ekonomi, pemukiman dan kegiatan kesultanan.¹³² Berdasarkan catatan Ligtovoet kompleks Keraton Buton bahkan disebut Kota Buton atau Kota Benteng (Rabani 2008). Selain istana, di wilayah kompleks keraton Buton terdapat pemukiman lainnya yang juga diperuntukkan bagi kelompok kaomu dan walaka (kelompok bangsawan). Sementara golongan papara bermukim di luar kawasan tersebut.

Era masa Kesultanan Buton berakhir pada tahun 1960. Pada tahun 1950, Soekarno menyadari bahwa kedudukan kesultanan Buton berdaulat (Buton masih berstatus sebagai daerah swapraja), sehingga ia menggelar pertemuan di Malino (Makassar) dengan mengundang seluruh raja di Sulawesi. Pertemuan ini merekomendasikan penghapusan seluruh kerajaan di Sulawesi karena dianggap menimbulkan dualisme pemerintahan. Hadir dalam pertemuan tersebut Sultan Andi Mappanyukki (Raja Bone) dan Andi Pangerang Pettarani (Gubernur Afdelling Makassar) serta Kesultanan Buton yang diwakili oleh Sultan La Ode Falihi (Darmawan, 2008b). Pada 15 Januari 1951 dilaksanakan “democratieseering”, yakni sebuah proses mewujudkan demokratisasi di bekas daerah-daerah kerajaan (swapraja) terhadap anggota-anggota swapraja Buton yang disaksikan oleh Kepala Daerah Sulawesi Tenggara, Abdul Razak Bagindo Maharaja Lelo dan beberapa pejabat Kesultanan Buton (Darmawan, 2008b). Sesuai dengan aturan pembentukan daerah tingkat I dan tingkat II di Indonesia, semua daerah dirombak struktur pemerintahannya, termasuk daerah-daerah yang dulunya merupakan bekas kerajaan, termasuk Buton. Ketika dirombak, Baubau kemudian resmi menjadi Ibukota Kabupaten Sulawesi Tenggara (Sultra) berdasarkan Peraturan Pemerintah No. 32 tahun 1952.

Pasca berakhirnya kesultanan pada tahun 1960, aktivitas di wilayah Keraton Buton pada umumnya adalah pelestarian adat. Menurut Munafi, sarana agama (institusi keagamaan tradisional, Masjid Agung Keraton), yang dulu merupakan lembaga formal kesultanan, tetap menjalankan fungsi keagamaan dalam bingkai budaya.¹³³ Selain itu, berakhirnya legitimasi dan otoritas kesultanan mengharuskan orang Buton beradaptasi dengan peta

sosial yang berbeda dengan sebelumnya. Kalau selama era kesultanan kaum kaomu dan walaka memiliki hak istimewa untuk menduduki jabatan di kesultanan, ketika Buton sudah bergabung dengan NKRI, pada dasarnya semua lapisan masyarakat bisa masuk ke dalam birokrasi pemerintahan RI. Sebagian dari bangsawan Buton kemudian berkarir menjadi pegawai pemerintahan RI. Karena Kesultanan Buton telah menjadi bagian dari sebuah Republik, para pejabat kesultanan termasuk keluarga sultan sendiri berusaha untuk beradaptasi dengan lembaga-lembaga kenegaraan bentukan pemerintahan Republik Indonesia (RI).

Buton di Era pasca Orde Baru

Buton pada 2001 melepaskan wilayah Baubau untuk menjadi kota otonom. Setelah lepas dari Buton, Baubau memperoleh peningkatan status dari sebuah Kota Administratif menjadi wilayah otonomi setingkat Kabupaten/Kota berdasarkan UU No.13 tahun 2001 (Tamim, 2008; Palaloi 2011; Rabani, 2010).¹³⁴ Karena telah menjadi otonom, Baubau diberikan hak untuk mengurus daerahnya sendiri termasuk membentuk Dewan Perwakilan Rakyat Daerah (DPRD) Kota Baubau dan memilih walikota dan wakil walikotanya sendiri.

Di awal statusnya sebagai kota otonom, Baubau tidak langsung melakukan pemilihan kepala daerah. Walikota dan Wakil Walikota Baubau masih dipilih oleh DPRD Baubau yang dipimpin oleh Nisaid. Putera daerah yang pertama terpilih untuk memimpin Kota Baubau adalah Amirul Tamim (walaka) sebagai Walikota dan Ibrahim Marsela (walaka) sebagai wakil Walikota periode 2003-2008. Pada 2004, dilaksanakan pemilihan umum legislatif, dan Wa Ode Maasra (kaomu) terpilih menjadi ketua DPRD periode 2004-2009. Sementara Pemilihan Kepala Daerah (Pilkada) baru mulai dilangsungkan pada tahun 2007. Kandidat yang berhasil terpilih untuk masa bakti tahun 2008-2013 adalah Amirul Tamim (walaka) dan La Ode Halaka Manarfa (kaomu) (Pallaloi, 2011). Pada periode 2013-2018, yang terpilih menjadi Walikota Baubau adalah A.S Tamrin (walaka) dan Wa Ode Maasra (kaomu) sebagai Wakil Walikota.

Data yang saya telah paparkan di atas menunjukkan bahwa selama ini kelompok kaomu dan walaka ternyata selalu menempati posisi tertinggi baik di masa pemerintahan Kesultanan Buton ataupun di pada era birokrasi pemerintahan RI sekarang ini. Dominasi dua kelompok tersebut jelas mencerminkan struktur sosial yang ada dalam masyarakat Buton sejak lama yang

¹³⁴ Saat Buton melepaskan Baubau menjadi kota, timbul konflik antara pemerintah Kota Baubau dan pemerintah Kabupaten Buton mengenai aset-aset pemerintah daerah. Pada waktu itu, Amirul Tamim selaku Walikota Baubau dan La Ode Muh. Sjafei Kahar sebagai Bupati Buton. Konflik ini terjadi karena pemerintahan Kabupaten Buton belum memberikan aset pemda kepada pemerintahan Kota Baubau (Tirtosudarmo, 2008; Tahara, 2008).

¹³² Wawancara tanggal 9 April 2015

¹³³ Wawancara tanggal 9 April 2015

meliputi empat kelompok: kaomu, walaka, papara dan batua. Kelompok kaomu atau walaka digolongkan sebagai kelompok bangsawan. Sementara papara dan batua dikategorikan sebagai kelompok rakyat jelata atau non-bangsawan (Schrool, 2003). Setelah kesultanan berakhir pun, kelompok kaomu dan walaka ternyata masih bisa mempertahankan posisinya untuk selalu berada pada posisi tertinggi dalam struktur sosial dan dalam struktur pemerintahan. Mereka memiliki peluang lebih besar untuk menduduki jabatan tertinggi dalam birokrasi dibandingkan dengan golongan papara atau batua.

Dominasi kelompok bangsawan di pemerintahan modern bisa disebabkan oleh adanya memori kolektif kelompok kaomu dan walaka yang masih terekam dalam alam bawah sadarnya: bahwa mereka memang berhak berada di posisi tertinggi dalam pemerintahan kesultanan. Karena Kesultanan Buton telah berakhir, mereka mencoba untuk masuk ke dalam pemerintahan modern untuk menjadi pegawai negeri sipil (Quadratullah, dkk, 2014). Selain itu, perbedaan kesempatan untuk memperoleh posisi dalam pemerintahan bisa juga disebabkan oleh modal yang dimiliki oleh masing-masing kategori sosial tersebut. Kelompok kaomu dan walaka tentu memiliki aset yang lebih unggul dalam hal materi dan status sosial dibandingkan dua kelompok lainnya. Di samping itu, karena aksesnya pada sumber-sumber kekayaan negara (kesultanan) di masa lalu, mereka juga menjadi kelompok yang mampu membiayai pendidikan ke tingkat yang lebih tinggi, yang juga menjadi modal tambahan dalam persaingan perebutan supremasi politik daerah (Quadratullah, dkk, 2014). Keunggulan-keunggulan ini hanya bisa dihentikan untuk sementara pada 1960an, ketika Buton dituduh sebagai salah satu basis PKI. Ketika itu posisi-posisi penting dalam pemerintah tidak lagi didominasi oleh elit lokal, melainkan diambil alih oleh militer dan pejabat-pejabat yang dikirim dari pusat (Tanasaldy, 2007).

UU desentralisasi No. 22 tahun 1999 yang kemudian direvisi menjadi UU No. 32 Tahun 2004, meniadakan nyawa baru bagi elit-elit daerah untuk bisa berkompetisi dalam Pilkada. Setelah resmi menjadi kota otonom, Baubau telah melangsungkan Pilkada sebanyak dua kali pada tahun 2007 dan 2012. Seperti yang sudah disebutkan di atas, pada era desentralisasi yang menjadi Walikota dan Wakil Walikota Baubau selalu berasal dari dua kelompok bangsawan di sana. Hal tersebut juga memperlihatkan bahwa dari masa ke masa pembagian sosial yang berlaku sejak masa kesultanan Buton, terus direproduksi untuk mempertahankan posisi dominan kelompok kaomu dan walaka.

Upaya untuk mereproduksi status kaomu dan walaka sebagai kelas atas juga dilakukan dengan mencoba ikut membangkitkan kembali kesultanan Buton dalam rangka kegiatan FKN VIII yang diselenggarakan di Baubau tahun

2012. Kesultanan Buton memang sudah pernah mengikuti acara FKN pada 1995 di Solo, akan tetapi peserta yang dikirimkan bukanlah sultan yang resmi, melainkan beberapa orang dari kelompok kaomu dan walaka yang dipilih untuk berperan menjadi sultan dan Dewan Kesultanan Buton. Dengan demikian dapat dikatakan bahwa setelah era Kesultanan berakhir pada 1960 sampai era desentralisasi saat ini, kelompok kaomu dan walaka tetap menjadi kelompok elit yang berusaha mempertahankan dominasinya bukan hanya dalam konteks pemerintahan melainkan juga pada wilayah kultural.

Festival Keraton Nusantara VIII di Kota Baubau : Momentum Kebangkitan Sultan Buton

Pada 1995 diselenggarakan FKN di Solo yang dibiayai oleh Departemen Pariwisata. Kegiatan tersebut diadakan untuk kepentingan pariwisata (Henley dan Davidson, 2010). Untuk tampil di FKN, Kerajaan/kesultanan yang masih ada ataupun yang sudah tidak ada pewarisnya bergabung ke dalam organisasi kerajaan dengan nama Forum Komunikasi dan Informasi Keraton Nusantara (FKIKN) (van Klinken, 2010). Pembentukan FKIKN diprakarsai oleh Kesultanan Ternate, Keraton Amantubillah, Keraton Maimoon Deli, Kesultanan Deli, Keraton Ballalompowa Gowa, Kesultanan Sumenep, Keraton Kadriah, Keraton Wolio Buton, Keraton Berau, Kesultanan Kacirebonan, Kesultanan Siak, Kesultanan Bima, Pura Pakualaman, Pura Mangkunegaran dan Keraton Surakarta Hadiningrat (Kratonsukarta.go.id). Selain itu, ada pula organisasi yang bernama Forum Silaturahmi Keraton Se-Nusantara (FSKN) sebagai salah satu penyelenggara dalam acara FKN tersebut. FSKN didirikan pada tahun 2007 yang konon alasan berdirinya karena beberapa anggotanya berselisih paham dengan FKIKN. Dalam hal visi organisasi FSKN tidak jauh berbeda dengan FKIKN. Lembaga tersebut juga berkeinginan untuk bisa mengembangkan kembali kebudayaan keraton. Meskipun begitu, ada beberapa langkah politik yang dilakukan oleh FSKN untuk mendapatkan dukungan dan perlindungan kepada organisasinya.

Saat kerajaan/kesultanan bergabung dengan FKIKN dan ikut FKN tahun 1995 tidak berarti semua raja/sultan tersebut sudah bangkit kembali. Beberapa pemrakarsa FKIKN justru bangkit setelah pelaksanaan FKN pertama.¹³⁵ Kesultanan Buton adalah salah satu contohnya. Kesultanan Buton bangkit kembali ketika Baubau terpilih sebagai lokasi pelaksanaan FKN VIII tahun 2012. Momentum sebagai tuan rumah inilah yang menjadi alasan Kesultanan Buton dihidupkan kembali dengan melantik Sultan Buton yang resmi karena selama menghadiri acara

¹³⁵ Untuk penjelasan lebih lengkap mengenai kebangkitan sultan yang terdapat di tabel bisa dilihat dalam artikel van Klinken dengan judul "Kembalinya Para Sultan: Pentas Gerakan Komunitarian dalam Politik Lokal" dalam Henley dan Davidson, 2010.

FKN di berbagai daerah, Sultan Buton selalu diwakilkan.

FKN dilangsungkan setiap dua tahun sekali di berbagai daerah di Indonesia, di bawah naungan Kementerian Pariwisata, dan dibiayai dari dana Anggaran Pendapatan dan Belanja Negara (APBN), dan Anggaran Pendapatan dan Belanja Daerah (APBD) dari daerah yang menjadi tuan rumah acara tersebut. FKN merupakan wadah bagi raja-raja Nusantara untuk memamerkan kembali budaya keraton yang telah tenggelam. Sampai 2014 yang lalu, FKN telah dilaksanakan sebanyak sembilan kali.

Kebangkitan sultan Buton juga dipengaruhi oleh kedua organisasi yakni, FKIKN dan FSKN. Akibatnya saat ini lembaga adat yang aktif kembali dalam rangka FKN di Kota Buton tahun 2012 juga ada dua, yakni Majelis Sarana Wolio yang berkantor di Malige, dan Kesultanan Buton yang bekerja di kamali Baadia. Kedua lembaga adat inilah yang masing-masing melakukan pemilihan sultan untuk tampil di FKN.

Terbentuknya Dua Lembaga Adat

Gagasan pembentuk lembaga adat Buton sudah dikemukakan sejak 2006. Munafi, mantan anggota DPRD Kota Baubau, adalah salah seorang yang aktif mendorong terbentuknya lembaga adat. Menurutnya, lembaga adat memiliki peranan penting dalam melestarikan budaya. Apalagi saat ini, anak-anak muda sudah mulai tidak mengetahui budaya Buton. Upaya ini kemudian baru terealisasi pada tahun 2011, karena adanya kebutuhan untuk menampilkan sultan yang resmi pada saat FKN VIII di Baubau pada 2012. Tapi lembaga adat yang terbentuk tidak hanya satu melainkan ada dua sekaligus, yakni lembaga adat Majelis Sarana Wolio (MSW) dan Lembaga Adat Kesultanan Buton (LAKB).

Munculnya dua lembaga adat ini karena masing-masing merupakan dari organisasi keraton yang berbeda. MSW merupakan anggota dari FKIKN sedangkan LAKB merupakan anggota FSKN. Kedua lembaga adat itu juga memiliki pandangan yang berbeda dalam pemilihan sultan. Budi Wahidin, salah seorang anggota MSW mengatakan bahwa lembaganya mengangkat sultan berdasarkan piagam dari notaris.¹³⁶ Sementara La Ode Izat Manarfa, Sultan Buton ke-40, mengatakan bahwa pelantikan Sultan Buton dari LAKB melalui upacara adat.¹³⁷ Munculnya dua lembaga adat tadi telah melahirkan persoalan baru, karena daripada sepakat untuk mengangkat satu orang sultan untuk seluruh Buton, kedua lembaga adat ini malah menghasilkan dua orang sultan yang berbeda, yakni La Ode Djafar dan La Ode Djabar.¹³⁸ Kedua sultan tentu saja mengklaim

bahwa dirinya merupakan sultan Buton yang resmi. Dari kedua sultan tersebut, Sultan Djafar yang lebih dikenal dibandingkan Sultan Djabar karena pelantikan Sultan Djafar dihadiri oleh beberapa warga Kota Baubau, khususnya di lingkungan keraton Buton. Sementara pemilihan Sultan Djabar dilakukan secara tertutup. Meskipun pelantikan Sultan Djafar telah dilihat oleh beberapa masyarakat Kota Baubau, masih ada warga yang tidak mengetahui bahwa kesultanan Buton memiliki sultan yang baru atau pun mempunyai dua sultan. Hal itu terlihat ketika saya sempat berbincang dengan beberapa orang warga Kota Baubau, dan bertanya kepada mereka tentang siapa yang saat ini menjadi Sultan Buton. Kebanyakan dari mereka menjawab bahwa Sultan Buton saat ini adalah La Ode Falihi (Sultan Buton ke-38 yang sudah meninggal dunia). Sementara bagi warga yang mengetahui bahwa kesultanan Buton memiliki dua sultan adalah ketika mereka menghadiri penyelenggaraan FKN VIII di Kota Baubau pada tahun 2012, yang ternyata ada dua orang yang hadir mengakui sebagai Sultan Buton. Mereka kemudian membedakan keduanya dengan sebutan "Sultan Piagam" dan "Sultan Adat" (lihat juga Thufail, 2013).

Pelantikan Sultan Buton : Sultan Piagam vs Sultan Adat

Sebutan Sultan Piagam dan Sultan Adat muncul karena ada perbedaan pandangan dalam tata cara pengesahan menjadi sultan antara Lembaga MSW dan LKAB. Lembaga MSW beranggapan bahwa sultan yang resmi adalah sultan yang terdaftar dan dibuktikan dengan piagam notaris. Menurut Budi Wahidin, salah seorang anggota MSW, pemahaman tersebut didasarkan pada Peraturan Menteri Dalam Negeri No 39 Tahun 2007 pasal 3 yang menyatakan bahwa kepala daerah mencatat dan memberi surat keterangan tanda terdaftar kepada organisasi masyarakat (Ormas) kebudayaan, keraton, dan lembaga adat. Ia juga menambahkan bahwa lembaganya tidak ingin menjadikan sultan sebagai pemimpin pemerintahan. Fungsi sultan, menurutnya, saat ini hanya untuk mengembangkan budaya Buton. Karena itu, pemilihan dan pelantikan Sultan La Ode Djabar tidak dilakukan dengan proses adat, sebab saat ini sultan sudah tidak memiliki kekuasaan atas wilayah dan rakyatnya lagi.¹³⁹

136 Wawancara pada tanggal 11 Juni 2014

137 Wawancara pada tanggal 4 Juni 2014

138 Sebelum menjadi Sultan Buton Ke-40, La Ode Djafar menjabat sebagai Sekretaris Daerah (Sekda) Buton. Sementara La Ode Djafar sebelum menjadi Sultan Buton ke-38 bekerja sebagai Ketua Pengadain

Negeri Baubau

139 Wawancara pada tanggal 11 Juni 2014



Gambar 1. Selesai acara pelantikan Sultan Buton ke- 40 La Ode Izat Manarfa dan Perangkat Kesultanan Buton. (Sumber: Wa Ode Rahma, 2014)

Perbedaan antara pemilihan sultan Djabar dan Djafar adalah mekanisme yang digunakannya. Sultan Djabar dipilih melalui cara yang lebih singkat. Setelah MSW terbentuk pada tahun 2011, mereka menentukan orang yang bisa menjadi sultan. Meskipun syarat pertama untuk menjadi Sultan Buton adalah orang yang berasal dari golongan kaum. Untuk hal ini, MSW tetap mengikuti aturan adat yang berlaku mengenai siapa yang pantas menjadi sultan. kemudian terpilihlah La Ode Djabar sebagai Sultan Buton ke-40. Setelah sultan terpilih dan posisi-posisi dalam kesultanan telah lengkap, mereka kemudian mendaftarkan lembaganya kepada Kesatuan Bangsa dan Politik (Kesbangpol) Kota Baubau. Status hukum lembaga mereka diakui dengan dikeluarkannya sebuah Piagam Notaris No.1.482/G/V/2011 untuk nama Keraton Kesultanan Buton dan No.42/G/V/VIII/2011 untuk Majelis Sarana Wolio Kesultanan Butuni. Oleh Kesbangpol Kota Baubau organisasi mereka kemudian dinyatakan sebagai organisasi yang terdaftar resmi pada pemerintahan Kota Baubau pada tahun 2011.¹⁴⁰

Sultan Buton vs Pejabat Pemerintah

Dalam konteks revitalisasi Kesultanan Buton, persaingan ternyata tidak hanya terjadi antara sultan adat vs sultan piagam di atas, tetapi juga antara Walikota Baubau, Amirul Tamim, dan Gubernur Sulawesi Tenggara, Nur Alam.¹⁴¹ Hal itu dapat dilihat dalam pelaksanaan

¹⁴⁰ Wawancara pada tanggal 11 Juni 2014

¹⁴¹ Dalam kegiatan FKN, Pemerintah Provinsi/Kabupaten/Kota dan raja/sultan memang ikut terlibat dalam mempersiapkan kegiatan tersebut. Akan tetapi, FKN VIII yang diselenggarakan di Baubau pada tahun 2012 menjadi sebuah pertarungan antara Pemkot Baubau dan Gubernur Sulawesi Tenggara atas klaim "pemilik acara". Pemerintah Provinsi Sultra menyatakan bahwa FKN di Baubau merupakan "acara milik Sulawesi Tenggara" dan hanya saja lokasinya diadakan di Kota Baubau. Keterlibatan Pemerintah Provinsi Sultra dalam kegiatan FKN justru dilihat oleh Pemkot Baubau sebagai upaya untuk mendominasi acara tersebut. Sementara bagi Raja dan Sultan Buton sebagai pemilik acara kegiatan FKN, mereka merasa tidak dilibatkan dalam menyusun kegiatan tersebut. (Thufail, 2015).

kegiatan FKN VIII di Baubau pada September 2012, yang dihadiri oleh 115 kerajaan, kesultanan dan lembaga adat Nusantara. Kedua orang Sultan Buton, yakni La Ode Djafar dan La Ode Djabar hadir pula dalam upacara pembukaan festival, namun dibandingkan dengan walikota dan gubernur, mereka tidak tampak menonjol. Menurut Tasrif, warga kota Baubau yang menyaksikan acara tersebut, Amirul Tamim dan Nur Alam tampak lebih dominan daripada dua orang yang mengklaim dirinya Sultan Buton itu.¹⁴² Dalam poster-poster menyambut FKN VIII tahun 2012, misalnya, Tamim dan Alam bahkan sama-sama digambarkan sedang mengenakan pakaian kebesaran seorang Sultan Buton (lihat juga Thufail, 2013). Hal itu tentu saja menimbulkan gesekan antara Sultan Buton dan pemerintah tersebut. Tentang pakaian Sultan Buton yang dipakai gubernur dan walikota itu, La Ode Munafi mengungkapkannya sebagai berikut:

"Pakaian sultan adalah lambang kebesaran, keagungan, dan kemuliaan seorang sultan. Pakaian tersebut hanya boleh dikenakan seorang sultan yang tengah menjabat. Penyalahgunaan pemakaian busana tersebut justru bisa menjadi sumber ketegangan juga di masyarakat. Sebagian orang Buton masa kini menyebutnya pasalipa yinda mosalipa yang artinya menyesuaikan sesuatu yang tidak seharusnya sesuai."¹⁴³

Munculnya Amirul Tamim dan Nur Alam dengan pakaian kebesaran sultan dalam poster FKN VIII dan di dalam acara pembukaan FKN tersebut menimbulkan dugaan atau bahkan kecurigaan beberapa warga bahwa Amirul Tamim juga diam-diam ingin menjadi sultan. Selain itu, pada poster tersebut yang ditonjolkan bukanlah sosok Sultan Buton, yang seharusnya menjadi pusat perhatian dalam sebuah festival keraton, melainkan sosok pejabat pemerintah.

Tamim dan Gubernur Sulawesi Tenggara Nur Alam, sama-sama memakai pakaian kebesaran Kesultanan Buton, sedangkan sosok Sultan butonnya sendiri sama sekali tidak tampak (Sumber: Baubaukota.go.id)

Selain memunculkan kecurigaan bahwa Tamim ingin dilihat sebagai sosok yang dapat mewakili Kesultanan Buton, Munafi, mantan anggota DPRD Kota Baubau, pernah bercerita kepada saya bahwa Pemerintah Kota (Pemkot) Baubau belum berupaya untuk menyelesaikan perselisihan yang terjadi di antara kedua sultan Buton tadi. Kesan yang muncul, Pemkot cenderung tidak peduli terhadap konflik yang terjadi di antara kedua sultan tersebut.

¹⁴² Wawancara pada tanggal 3 Juni 2014

¹⁴³ Wawancara pada tanggal 9 April 2015



Gambar. 2 Poster FKN VIII. Walikota Baubau Amirul

Pemakzulan Sultan Buton ke-39 dan Pengangkatan Sultan Buton ke-40

Sementara sengketa tahta Sultan Buton antara La Ode Djabar dan La Ode Djafar masih belum terselesaikan, timbul perselisihan lain di kalangan LKAB. Pada 2013 lembaga ini memakzulkan Sultan Buton yang telah diangkatnya, La Ode Djafar. Penyebabnya karena dewan adat merasa kecewa dengan sikap Djafar yang dianggap tidak mencerminkan seorang Sultan Buton. Arif Tasila, salah satu dewan adat LKAB, mencontohkan kepada saya beberapa sikap Djafar yang dianggap kurang menyenangkan oleh dewan adat. Pada tanggal 30 Januari 2013 akan dilaksanakan pelantikan Walikota dan Wakil Walikota Baubau periode 2013-2018. Kepada salah seorang anggota dewan adat, Djafar menyampaikan bahwa ia ingin memberi pidato dalam acara tersebut. Akan tetapi, keinginan tersebut ditolak oleh Gubernur Sulawesi Tenggara, Nur Alam, karena menurutnya pelantikan walikota dan wakilnya merupakan ranah pemerintahan. Nur Alam juga menegaskan bahwa kalau pun Sultan Djafar tetap ingin menyampaikan pidato, hal itu akan lebih baik jika dilakukan setelah acara pelantikan selesai. Mendapat kabar penolakan tersebut, Djafar kemudian meminta salah satu dewan adat untuk menegosiasikan kembali keinginannya tersebut kepada Nur Alam. Nur Alam tetap bergeming, tetapi Djafar tetap tidak bisa menerima keputusan itu. Konon ia sampai mengeluarkan kata-kata kasar kepada salah satu dewan adat yang tidak bisa memenuhi permintaannya tersebut. Akibatnya, terjadilah pertengkaran di antara mereka berdua.¹⁴⁴

Sikap Djafar lainnya yang disesalkan oleh dewan adat LKAB adalah karena ia pernah mencoba mengeluarkan surat resmi permohonan bantuan dana kepada Pemkot Baubau dan Pemerintah Daerah (Pemda) Kabupaten Buton tanpa sepengetahuan dewan adat. Di mata dewan adat perbuatan ini merupakan sebuah kesalahan karena tidak dimusyawarahkan terlebih dahulu. Perbuatan itu juga melanggar kearifan lokal Buton yang berbunyi “diberi baru ulurkan tangan, disuap baru membuka mulut”. Dalam

144 Wawancara pada tanggal 10 Juni 2014

azas adat Kesultanan Buton, dewan adat diibaratkan sebagai bapak dan sultan merupakan anaknya. Dengan demikian, segala keputusan yang diambil oleh sultan harus dimusyawarahkan dulu oleh dewan adat. Atas perbuatannya tersebut, Djafar akhirnya dimakzulkan oleh dewan adat.¹⁴⁵

Kalau seorang sultan dimakzulkan, bendera kesultanan harus dikembalikan kepada dewan adat. Salah satu dewan adat kemudian mengunjungi rumah Djafar untuk mengambil bendera Kesultanan Buton. Saat itu Djafar memberikan bendera tersebut kepada wakil dewan adat dan ia juga menerima baik keputusan pemakzulan dirinya. Akan tetapi, beberapa waktu kemudian, timbul persoalan baru yang tidak diharapkan oleh dewan adat. Djafar ternyata merasa tidak terima dengan pemecatannya dan kemudian memperkarakan pelengserannya sebagai Sultan Buton ke-39 dengan cara mendaftarkan permasalahan tersebut ke Pengadilan Tinggi Baubau pada september 2013.¹⁴⁶

Dewan adat yang merasa punya hak untuk melakukan pemecatan, tidak terlalu mempersoalkan langkah hukum yang ditempuh Djafar tersebut. Bagi dewan adat, Sultan Djafar bukan lagi sultan mereka. Karena LKAB tidak mempunyai sultan, pada Desember 2013, dewan kembali menyelenggarakan pencarian dan pemilihan Sultan Buton yang baru. Prosesnya sama dengan tata cara pemilihan Djafar sebelumnya, yakni mengikuti aturan adat. Kali ini yang terpilih adalah La Ode Izat Manarfa, dan dilantik sebagai Sultan Buton ke-40 pengganti Sultan Buton ke-39, La Ode Djafar.¹⁴⁷ Pengangkatan sultan baru ini ditolak oleh Djafar, dan karena sebagai sultan yang dipecat ia tidak bisa menempuh jalur dewan adat, maka ia pun memperkarakan pelantikan sultan baru tersebut ke Pengadilan Negeri Baubau.¹⁴⁸

Kebangkitan Sultan Buton dan Maknanya

Henley dan Davidson (2010) menilai bahwa fenomena kembalinya sultan merupakan bagian dari nostalgia masa lalu. Hal itu tergambar dari upaya kesultanan yang telah hidup kembali bergabung dan membentuk Organisasi FKIKN dengan fokus kegiatan yang dinamakan Festival Keraton Nusantara. Pada kegiatan tersebut kesultanan memamerkan kembali kebudayaan keraton kepada masyarakat sebagai bagian dari pariwisata budaya. Tapi Henley dan Davidson (2010) juga menggarisbawahi bahwa dalam beberapa kasus, kebangkitan kembali para sultan tersebut tidak hanya campuran kenangan masa lalu dan

145 Wawancara pada tanggal 10 Juni 2014

146 Wawancara pada tanggal 10 Juni 2014

147 La Ode Izat Manarfa sebelum menjabat sebagai Sultan Buton ke-40, merintis karirnya sebagai dokter di PT Saka (Perusahaan Aspal di Buton, kemudian menjadi Kepala Dinas Kabupaten Buton dan pernah menjadi Anggota DPRD Sultra dari PBB periode 2004-2014.

148 Wawancara pada tanggal 10 Juni 2014

oportunisme, tetapi juga bisa menawarkan harapan bagi pemulihan perdamaian dan persatuan dalam menangani konflik-konflik yang oleh negara tidak bisa diselesaikan.

Kebangkitan Sultan Buton bisa dilihat sebagai sebuah nostalgia masa lalu seperti yang diutarakan oleh Henley dan Davidsdon (2010). Setelah Kesultanan Buton menjadi bagian dari negara modern Indonesia, peninggalan kesultanan yang tersisa adalah perangkat keagamaan dan istana sultan dan kawasan benteng keraton. Keturunan keluarga sultan juga tidak bersemangat untuk membangkitkan kembali kesultanan pada masa Orde Baru, dan telah beradaptasi untuk berkarir pada lembaga-lembaga pemerintah RI. Melalui kegiatan FKN, Kesultanan Buton hadir kembali di tengah masyarakat Buton. Dalam konteks tersebut, keberadaan Sultan Buton saat ini bukan lagi sebagai pemimpin negara, melainkan mitra pemerintah dalam hal pelestarian budaya. Di acara FKN, Kesultanan Buton kembali mendapatkan pengakuan sebagai lembaga tertinggi

budaya Buton.

Eksistensi Sultan Buton belum menjadi mediator atau pelindung bagi masyarakatnya, melainkan masih sebatas sebagai simbol budaya dari Kesultanan Buton. Baik pengurus MSW maupun LKAB melihat peran sultan saat ini adalah mitra kerja pemerintah dalam melestarikan budaya. Festival Keraton Nusantara memang telah berhasil membangkitkan kembali Kesultanan Buton sebagai sebuah lembaga warisan kebudayaan, tapi konsekwensi kultural dan politisnya terbukti tidak mudah diselesaikan baik melalui jalur budaya (adat) mau pun jalur hukum (pengadilan). Sengketa antara tiga orang bangsawan Buton yang sama-sama mengklaim dirinya sebagai Sultan Buton yang syah jelas bukan hanya persoalan budaya, tapi juga soal politik kekuasaan di tingkat lokal pada era desentralisasi.

Daftar Pustaka

Budiman, Hikmat.

- 2016 "Kota-kota di Sulawesi : Desentralisasi, Pembangunan dan Kewarganegaraan Ikhtisar Tujuh Kota". Dalam Kota-kota di Sulawesi : Desentralisasi, Pembangunan dan Kewarganegaraan. Disunting oleh Hikmat Budiman. Jakarta: Yayasan Interseksi.

Darmawan, M. Yusran

- 2008a "Catatan Editor: Menyibak Kabut di Keraton Buton (Bau-Bau: Past, Present, and Future)", penyunting M Yusran Darmawan. Baubau: Respect.
- 2008b "Ingatan yang Menikam (Orang Buton Memaknai Tragedi PKI 1969)". Tesis, Departemen Antropologi, Universitas Indonesia. <<https://www.google.com/search?q=Ingatan+yang+Menikam&ie=utf-8&oe=utf-8>> (diakses tanggal 22 April 2015).

Evers, Hans-Dieters

- 2011 "Urban Symbolism and the New Urbanism of Indonesia". in *Cities Full of Symbols : A Theory of Urban Space and Culture*, edited by Peter J.M. Nas. Amsterdam: Leiden University Press,

Henley, David dan Jamie, S. Davidson

- 2010 "Pendahuluan: Konservatisme radikal-Aneka Wajah Politik Adat". Dalam *Adat dalam Politik Indonesia*. disunting oleh Jamie S. Davidson, David Henley dan Sandra Moniaga. Jakarta: Pustaka Yayasan Obor Indonesia.

Pallaloi, Hamzah

- 2011 Kota Baubau, Sejarah dan Perjalanannya. Baubau: Badan Komunikasi Informasi dan Pengolahan Data Kota Baubau, 2011.

Qudratullah, La Ode Mz Sakti., Nawawi, Juanda., dan Alam, Syamsu.A.

- 2014 "Strategi Kelompok Bangsawan Era Pemilihan Kepala Daerah Secara Langsung oleh Rakyat di Eks Kesultanan Buton". *Jurnal Analisis* 3 No.2, pp. 175-183.

Rabani, La Ode

- 2010 Kota-Kota Pantai di Sulawesi Tenggara: Perubahan dan Kelangsungannya. Yogyakarta: Ombak.

Rudyansjah, Tony

1997 "Kaomu, Walaka dan Papara: Satu Kajian mengenai Struktur Sosial dan Ideologi Kekuasaan di Kesultanan Wolio". *Jurnal Antropologi* no. 52, pp. 44-53.

2009 *Kekuasaan, Sejarah dan Tindakan*. Jakarta: Rajawali Pers.

Schrool, Pim

2003 *Masyarakat, Sejarah dan Budaya Buton*. Jakarta: Djambatan KITLV.

Sulaeman

2010 "Kebertahanan Permukiman Tradisional Wolio di Kelurahan Melai, Kota Baubau". Tesis, Universitas Diponegoro. <<http://eprints.undip.ac.id/23659/>> (diakses tanggal 22 Mei 2015).

Tamim, Amirul

2008 "Strategi Pembangunan Kota Bau-Bau". dalam *Menyibak Kabut di Keraton Buton*, disunting oleh MYusran Darmawan. *Bau-Bau: Respect*.

Tanasaldy, Taufiq

2007 "Politik Identitas Etnis di Kalimantan Barat". dalam *Politik Lokal di Indonesia*, disunting oleh Henk Schulte Nordholt, Gerry van Klinken dan Ireen Karang-Hoogenboom. Jakarta: KITLV-Yayasan Obor.

Tasrifin, Tahara

2010 "Reproduksi Stereotipe dan Resistensi Orang Katobengke dalam Struktur Masyarakat Butom". Disertasi, Departemen Antropologi, Universitas Indonesia.

Thufail, Fajar Ibnu

2013 "Becoming Aristocrats: Keraton in the Politics of Adat". dalam *Adat and Indigeneity in Indonesia. Culture and Entitlements between Heteronomy and Self-Ascription*, disunting oleh Brigitta Hauser-Schäublin. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.

2015 "An Account of Indigeneity: Court Festival and the Aristocratic-Self". dalam *Kultur als Eigentum: Instrumente, Querschnitte und Fallstudien*, disunting oleh Groth, Stefan., Bemdix Regina F., dan Spiller, Achim. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.

Tirtosudarmo, Riwanto

2008 "Sejarah Untuk Masa Depan: dari Kesultanan Buton ke Provinsi Buton Raya?". Dalam *Menyibak Kabut di Keraton Buton*, disunting oleh MYusran Darmawan. *Baubau: Respect*.

Van Klinken, Gerry

2010 "Kembalinya Para Sultan: Pentas Gerakan Komunitarian dalam Politik Lokal". Dalam *Adat dalam Politik Indonesia*, disunting oleh Jamie S. Davidson, David Henley dan Sandra Moniaga. Jakarta: Pustaka Yayasan Obor Indonesia.

Zaenu, Laode

1984 "Buton dalam Sejarah Kebudayaan". *Baubau: Suradipa Surabaya*.

Daftar Peraturan

Peraturan Menteri Dalam Negeri Nomor 39 Tahun 2007.

9.2. LATE COMING COLONIALISM: THE DOMINANCE OF PIDIE MERCHANTS AND THE EXCLUSION OF CHINESE MERCHANTS IN SIGLI AND BEUREUNEUN MARKETS

Sudiarto

(Institute for Transformation Studies/Intrans)

account.sudi@gmail.com

Abstract

It is unimaginably hard from the Javanese perspective to look at a city as centre of economic activity without ethnic Chinese existence. The *Pecinan* (Chinatowns) arose as colonial legacy of segregation policy, putting the Chinese people as trading minority in the plural society of Indonesia. In the postcolonial era, there were no significant structural changes, only replacing the European to the bureaucracy elites. Nonsimultaneous colonialism between Java and Sumatra created different situations, reflected in the weakness of Chinese merchant economy in the Pidie (Aceh) Regency markets.

Until the middle of the 19th century, the Chinese people more interestingly migrated to the southern parts of Sumatra, like tin mining area in Bangka island and pepper plantations in Riau Islands. The Dutch truly exerted its power in Aceh in 1871, even effectively after the protracted war completed in 1931, only to be then defeated by Japanese occupation in 1942. The short period of relationship between Aceh and the Dutch colonialism is an obstacle to the Chinese merchants to play a dominant role in the economy. The absence of Chinese factor in the Acehnese society was filled by the Pidie merchants, having central role in the social and political dynamics of Aceh.

According to Reid (2011), Aceh and Indonesia have a contradictory history. Indonesian nationalism is mere an adjustment to the Dutch sphere of influence, otherwise the history of Aceh is a long struggle to avoid the absorption to the Dutch East Indies colonial rule. Pidie's identification to the Acehnese and traditional belief of Islam is a background of intolerance tendency to the other identities. Beureunuen market is a centre of economic struggle in the Pidie Regency, where the Chinese merchants have not been given a space at all during the last 30 years.

Keywords: citizenship, Sumatra, Aceh, Pidie, Cina

Pengantar¹⁴⁹

Pidie adalah panggung bagi hampir semua peristiwa besar yang terjadi di Aceh. Hasan Tiro, tokoh pemberontakan Gerakan Aceh Merdeka (GAM) berasal dari Tiro, sebuah kecamatan di Pidie. Hasan Tiro adalah cucu dari pahlawan nasional Teungku Cik di Tiro, tokoh ulama pemimpin perlawanan anti-kolonialisme Belanda. Tokoh lain Pidie, Daud Beureueh, yang memimpin pemberontakan melawan Jakarta dengan bendera Islam, merupakan pendiri organisasi Islam modernis Persatuan Ulama Seluruh Aceh (PUSA). Kalangan komunis turut meramaikan Pidie sebagai ajang unjuk kekuatan. Partai Komunis Indonesia (PKI) Aceh yang berkembang dari aktivitas buruh kereta api pada 1920-an (Fauzi dan Mardhiah 2008) kemudian melibatkan diri dalam revolusi sosial pasca-Proklamasi 17 Agustus 1945. Peristiwa yang dikenal sebagai Perang Cumbok itu menghabiskan kalangan uleebalang di Pidie, melibatkan aliansi komunis dengan ulama yang dimotori oleh PUSA.

Pidie juga dikenal sebagai daerah asal para saudagar Aceh, yang karena kemampuan dagang dan ketelitian perhitungan dagangnya mirip orang Cina maka diberi julukan "Cina Hitam" (Daham 2005). Dalam sejarahnya, Pidie bersama dengan Pasai, Peureulak dan Peusangan sudah menjadi bagian dari jaringan perdagangan internasional antara Samudera Hindia dan Selat Malaka (Reid 2010). Ironisnya, pelabuhan Pidie sekarang hanya sebatas tempat bersandar nelayan di belakang Pasar Sigli, tidak tampak tanda-tanda kebesaran dari masa lalu. Saat ini perekonomian di Pidie terpusat di Pasar Beureunuen, kota kecamatan berjarak 17,5 kilometer di timur Sigli, ibukota Pidie. Menariknya, kekuatan ekonomi Beureunuen disangga oleh para pedagang Pidie tanpa kehadiran pedagang Cina sama sekali. Bagaimana mungkin pasar tanpa Cina! Hampir di setiap penjuru kota di Pulau Jawa dan Indonesia pada umumnya, pedagang Cina selalu merupakan salah satu penggerak, kalau bukan yang utama, ekonomi perdagangan setempat.

Penolakan terhadap orang-orang Cina di Beureunuen bukan semata-mata karena mereka merupakan pesaing di bidang perdagangan, lebih dari itu karena mereka adalah

149 Naskah ini merupakan bagian dari program penelitian yang diselenggarakan oleh Yayasan Interseksi bekerja sama dengan Hivos tentang kota dan kewarganegaraan di Sumatra (2011-2012).

bagian dari yang “bukan Aceh”. Meskipun terminologi *sinophobia* (anti-Cina) dan *xenophobia* (anti-asing) masih harus dipergunakan secara sangat hati-hati dalam konteks ini, tapi cukup aman untuk mengatakan bahwa kecenderungan orang-orang Pidie ini kontras dengan sejarah Pidie sebagai kota dagang yang terbuka dan ramah terhadap pedagang dari berbagai bangsa. Sejarah kota dagang itu pula yang membentuk kebudayaan dan bahkan percampuran darah dengan orang-orang Pidie saat ini. Pasca-tsunami 2004, Pidie bersama dengan kota-kota lainnya di Aceh juga pernah begitu membuka diri terhadap dunia internasional. Saudagar Pidie, inti dari jaringan perantau Aceh, yang menghasilkan tokoh-tokoh di tingkat Aceh maupun nasional dan melahirkan kekuatan-kekuatan pemberontak baik terhadap kolonialisme Belanda maupun terhadap pemerintah pusat Jakarta sebagai representasi dari “Indonesia-Jawa”, saat ini menjadi pengejawantahan dari “nasionalisme-lokal Aceh” yang melihat segala sesuatu yang datang dari luar Aceh sebagai entitas yang asing.

Esai ini akan mendiskusikan beberapa aspek dalam perkembangan kabupaten Pidie pada era belakangan ini. Dorongan untuk melakukan studi tentang tema tersebut muncul dari beberapa pertanyaan. Pertama, mengapa tidak ada pedagang Cina di Berueunuen, dan secara umum mengapa aktivitas perdagangan etnis Cina merosot di Pidie? Kedua, bagaimana pandangan orang-orang Aceh di Pidie terhadap perbedaan yang terutama diwakili oleh keberadaan orang Cina di Pidie? Ketiga, berhubungan dengan yang kedua, apakah ada kelompok-kelompok lain dalam masyarakat Pidie yang berada pada posisi rentan (*vulnerable*) secara sosial seperti halnya orang Cina? Keempat, apakah sikap orang Pidie terhadap ketidakhadiran etnis Cina dalam ekonomi perdagangan di kabupaten Pidie secara umum bisa diperlakukan sebagai cermin dari kecenderungan penolakan orang Aceh terhadap segala sesuatu yang dianggap asing, bukan Aceh?

Lokasi dan Landmark Pidie

Kabupaten Pidie berada di jalur strategis yang menghubungkan antara Banda Aceh dengan Medan. Kota Sigli merupakan pusat administratif pemerintahan kabupaten Pidie. Kantor Bupati dan dinas-dinas pemerintahan serta rumah sakit umum daerah (RSUD) Sigli berada pada ruas Jalan Ibrahim Adjie yang menghubungkan Masjid Raya dengan Simpang Empat lokasi Terminal Terpadu. Kantor dinas-dinas lainnya bersama Dewan Perwakilan Rakyat Kabupaten (DPRK) Pidie, kantor Kejaksaan Negeri dan Pengadilan Negeri berada di ruas Jalan Sultan Iskandar Muda. Kantor Kepolisian Resort (Polres) Pidie berada di sudut jalan di belakang Masjid Raya, sedangkan di depan masjid terdapat kantor Bank Aceh dengan dominasi

warna hijau yang mencolok. Dari putaran tugu Bank Aceh, jalan diteruskan menuju objek wisata Pantai Sigli yang berhadapan-hadapan dengan Pendopo Bupati Sigli. Di salah satu sudutnya berdiri monumen peringatan bencana tsunami 2004 yang menewaskan ribuan warga Pidie. Di samping pendopo terdapat lapangan atau alun-alun kota serta Gedung Olahraga (GOR).

Di sepanjang koridor antara Masjid Raya dan Pantai Sigli terdapat jajaran pertokoan, beberapa di antaranya masih menyisakan pola toko-toko gaya Cina, tetapi sebagian di antaranya dibangun dengan atap berornamen Aceh. Di tengah koridor tersebut terdapat pertigaan jalan menuju kawasan Pasar Sigli, pusat perekonomian di kota Sigli. Di kawasan ini masih banyak pertokoan dengan gaya bangunan Cina. Toko-toko milik pedagang Cina Sigli berada di sisi Jalan Perniagaan yang bertemu dengan Jalan Perdagangan di sudut Pasar Sigli. Di belakang Pasar Sigli, menyambung dengan Pantai Sigli, terdapat tempat pendaratan nelayan. Sebelum dibangunnya Terminal Terpadu Kota Sigli pada 2006, bus-bus jurusan Banda Aceh dan Medan dan angkutan antar-kota L-300 masuk ke terminal di samping Pasar Sigli. Sekarang terminal Pasar Sigli hanya melayani angkutan kota labi-labi untuk rute-rute pendek di seputar kota Sigli. Pada 2002 mulai dibangun Jalan Lingkar Kota Sigli untuk mengalihkan lalu-lintas antar-kota dari pusat kota menuju Terminal Terpadu.

Secara administratif Beureunuen mencakup dua kecamatan, yaitu Kecamatan Mutiara (meliputi Gampong Baro Yaman dan Barat Yaman) dan Kecamatan Mutiara Timur (Gampong Lada Meunasah atau biasa disebut Kota Mini). Beureunuen diuntungkan dengan posisinya yang berada pada persimpangan antara jalan raya Banda Aceh-Medan dan jalan menuju Tangse dan Meulaboh. Dalam peta lama sebelum pemekaran Pidie Jaya, letak Beureunuen persis di tengah-tengah Pidie. Pusat keramaian kota ini ada pada pasar di sebelah kanan dan kiri jalan. Di tengah-tengahnya terdapat terminal Beureunuen yang disinggahi angkutan antar-kota menuju Banda Aceh, Bireuen dan Meulaboh. Bus-bus jurusan ke Medan juga membuka titik pemberangkatan di terminal Beureunuen. Truk-truk barang membongkar muatan di terminal Beureunuen, di mana setiap minggu toke-toke pasar ke Medan untuk membeli barang-barang dalam jumlah besar. Di antara Pasar Beureunuen dan pertigaan berdiri Masjid Baitul A’la lil-Mujahidin yang dulu merupakan dayah (pesantren) yang didirikan oleh Daud Beureueh.

Menurut Tengku Hasballah, tetua masyarakat di Glumpang Tiga, lokasi awal Pasar Beureunuen adalah di Rambayan, beberapa kilometer di sebelah barat. Sementara keuchik Pasar Beureunuen H. Jamaluddin, menuturkan bahwa pasar Rambayan pindah ke lokasinya sekarang pada 1908-1910, dengan seluruh konstruksi dindingnya terbuat

dari kayu dan beratap daun rumbia. Pada 1965 pasar mulai berkembang, konstruksi tidak berubah tetapi kondisinya sudah lebih baik. Perombakan dilakukan pada 1977 dengan mengganti konstruksi menjadi semi-permanen, dengan dinding papan dan atap seng. Perombakan berikutnya dilakukan pada 1988 dengan membongkar semua bangunan dari kayu dan mengganti menjadi bangunan permanen. Pada 1990 dibangun penambahan toko-toko di depan terminal. Untuk mengantisipasi perluasan pasar, pada 1980 dilakukan pengembangan ke arah timur di seberang sungai yaitu kawasan Kota Mini, tetapi sampai sekarang tidak berkembang seperti yang diharapkan, hanya menjadi area pergudangan dan sarang walet.

Untuk menunjukkan besarnya transaksi perdagangan di Beureunuen, H. Jamaluddin (keuchik Pasar Beureunuen) menyebutkan bahwa perputaran uang di kantor cabang pembantu (KCP) Bank Aceh Beureunuen per harinya mencapai dua miliar rupiah, jauh lebih besar dari kantor cabangnya sendiri di Sigli. Jumlah pintu atau toko di Pasar Beureunuen mencapai 725 buah terbagi ke dalam beberapa blok, dengan komoditas yang dijual paling lengkap dibandingkan pasar-pasar di kecamatan lain seperti Pasar Kotabakti, Pasar Peukanbaro dan Pasar Grong Grong. Salah satu keunikan dari Pasar Beureunuen adalah pedagangnya seluruhnya terdiri dari orang-orang Pidie, tidak ada satu pun pedagang etnis Cina yang di kota-kota lain biasanya mendominasi perdagangan. Di tepi Pantai Sigli terdapat daerah bernama Kampung Cina, tetapi penduduknya kebanyakan bukan lagi orang Cina. Orang Cina lebih banyak terkonsentrasi di kawasan Kramat Dalam dan Kramat Luar. Di dekat pantai arah Blang Paseh, terdapat kompleks pekuburan Kristen orang-orang Batak dan Cina. Jumlah makam Cina lebih dari 100 buah, sebagian di antaranya masih terawat dengan baik. Menurut penjaga kuburan, pada waktu-waktu datang peziarah yang rata-rata berasal dari Medan.

Menyusutnya Kekuatan Pedagang Cina di Pidie

Sedikitnya orang Cina di Pidie dapat diperiksa dari data Pidie Dalam Angka 2010, di mana pada 2008 tercatat hanya terdapat 16 orang pemeluk Katolik dan 21 orang pemeluk Hindu. Dibandingkan dengan data Sensus Penduduk 1980, terdapat penurunan yang sangat signifikan penganut Buddha dan Protestan, masing-masing dari 700 dan 50 orang menjadi nol. Penganut agama Katolik dan Hindu yang tampak begitu sedikit pada tahun 2010 justru relatif stabil secara persentase. Keberadaan Surat Keputusan Bersama (SKB) 2 Menteri dan Peraturan Gubernur Nomor 25 Tahun 2007 menutup sama sekali kesempatan bagi penganut agama selain Islam untuk dapat mendirikan rumah ibadah di seluruh kabupaten Pidie. Untuk beribadah,

mereka hanya bisa menggunakan rumah ibadah yang ada di tingkat provinsi.

Pendapat dari kalangan yang cukup demokratis sekalipun cenderung mendukung ketentuan pembatasan rumah ibadah. Politisi lokal Aceh asal Pidie yang terkenal vokal, Ghazali Abbas, berpandangan bahwa “memang jumlah penduduk non-muslim di Pidie tidak memenuhi syarat SKB 2 Menteri. Mau apa lagi, tidak ada masalah.” Pandangan hampir serupa diungkapkan oleh aktivis perempuan Pidie, Cut Dara Erna, bahwa “penduduk non-muslim di Pidie masih bisa pergi ke Banda Aceh untuk menjalankan ibadah.” Bagi tokoh Cina di Sigli, Pak Atong, tidak adanya tempat ibadah bagi pemeluk agama selain Islam bukan masalah yang berarti. Orang-orang Cina Sigli yang hendak melakukan ibadah biasanya lebih memilih pergi ke Medan. Pak Atong menghitung orang Cina di Sigli berjumlah sekitar 21 “pintu” atau kepala keluarga (KK), sehingga total jumlahnya diperkirakan sedikit di bawah 100 jiwa.

Selain tidak mempunyai rumah ibadah, orang Cina di Sigli juga memilih untuk tidak menampilkan simbol-simbol budaya Cina lainnya di ruang publik. Tidak ada perayaan Tahun Baru Imlek di Sigli, tidak memajang hio di depan toko-toko. Menurut Pak Atong, “tidak penting untuk menonjolkan simbol-simbol identitas kelompok. Soal keyakinan itu urusan dengan Tuhan, sesuai sila kesatu Pancasila, tidak perlu membangkitkan resistensi dari kelompok-kelompok lain”. Ungkapan Pak Atong bisa berarti mau menunjukkan sisi toleransi, di sisi lain disadari jumlah orang Cina di Pidie memang sangat sedikit di tengah-tengah mayoritas etnis Aceh dan beragama Islam. Selain tidak adanya ekspresi simbolik, orang-orang Cina di Sigli juga tidak memiliki organisasi sebagai wadah perkumpulan. Meskipun demikian menurut Pak Atong sewaktu-waktu mereka sering berkumpul. Menurut penuturan Pak Atong, “pada masa Orde Baru biasanya secara rutin ada pengarahan dari jajaran musyawarah pimpinan daerah (Muspida) jika sewaktu-waktu terjadi potensi kerawanan berbau SARA”.

Di luar Pidie pedagang Cina di Banda Aceh menguasai 70% toko-toko besar di Peunayong, 60% di Jalan Perdagangan, Jalan Diponegoro dan Jalan K. H. A. Dahlan, dan 70% di Pasar Seutui (Sulaiman 1988). Pedagang Cina juga hadir di Blang Pidie (Aceh Barat Daya) dan Langsa (Hasbullah 2010, Rusli 2006). Di Pidie kekuatan ekonomi pedagang Cina kalah bersaing dengan pedagang Aceh, ditandai dengan berkurangnya secara drastis jumlah orang Cina di seluruh Pidie dalam 30 tahun terakhir. Di pusat perdagangan kota Sigli masih bisa ditemukan adanya pedagang Cina dalam jumlah yang kecil, sedang di Pasar Beureunuen tidak ditemukan satu pun pedagang Cina. Bukan berarti di Beureunuen tidak pernah ada pedagang Cina sama sekali. Menurut sesepuh di Kecamatan Sakti

Teungku atau Ampon Manyak:

“Pada waktu kecil saya pernah melihat ada warung kopi ‘Nyonya Dua; di Beureunuen yang dimiliki pedagang Cina. Setelah G30S, pedagang tersebut pindah ke Sigli. Pada tahun 1970-an masih ada pedagang Cina di Beureunuen, tetapi setelah itu tidak ada lagi. Di pasar-pasar di kecamatan lain seperti Pasar Kotabakti (Kecamatan Sakti) dan Pasar Sigli masih ada pedagang Cina sampai sekarang. Di Tangse juga pernah ada pedagang Cina tetapi kalah bersaing.”

Pasar Kotabakti dan Tangse adalah pasar-pasar tingkat kecamatan di luar kota Sigli dan Beureunuen. Menurut Muhtar, aktivis JKMA Pidie, selain di kedua kecamatan tersebut, di Laweung dan Grong-Grong juga ada beberapa pedagang Cina. Laweung hanya kota kecamatan kecil, dengan potensi ekonomi yang tidak terlalu besar, sedangkan Grong-Grong adalah pasar yang lebih banyak aktif di sore hari. Pasar-pasar di Pidie biasanya ramai di hari-hari tertentu dalam satu pekan, misalnya Beureunuen hari pasarnya setiap Sabtu. Kebanyakan pasar ramainya di pagi hari, tapi ada pula pasar sore seperti Pasar Grong-Grong. Di pasar Padang Tiji yang dijual lembu, sementara di pasar Muara Tiga dijual pisang. Di Sigli, para pedagang di pasar menjual aneka barang, dan pasarnya buka setiap hari. Menurut Cut Erna, dulu keuchik pasar Sigli dipegang oleh orang Cina, yang kebetulan agamanya Islam. Fakta bahwa orang Cina pernah menjadi keuchik atau koordinator pasar menunjukkan bahwa etnis ini pernah memiliki peran cukup penting dalam, kalau bukan menguasai, perekonomian di Sigli. Tetapi pengaruhnya sekarang sudah sangat merosot, seperti dituturkan oleh Muhtar:

“Pada tahun 1992-1998 pedagang Cina masih menguasai perdagangan di Sigli. Toko-toko emas di Sigli saat itu didominasi oleh pedagang Cina. Tetapi terjadinya penipuan karat di toko emas ‘Bandung’ membuat para pelanggan orang-orang Pidie tidak lagi mempercayai pedagang Cina.”

Isu penipuan karat boleh jadi hanya merupakan sebagian trik pedagang Aceh untuk menyingkirkan pesaing utamanya, yang saat itu memang memiliki peran besar dalam perkembangan perdagangan di Sigli. Tetapi bukan berarti orang Aceh Pidie bersikap diskriminatif, demikian menurut keuchik Gampong Baro Yaman, Teungku Zahlulfitra:

“Orang Pidie tidak membedakan berdasarkan etnis atau agama. Tetapi dalam kenyataannya orang-orang Cina sendiri yang merasa enggan untuk datang dan berdagang di Beureunuen. Sebab ada seruan pada tahun 1960-an dari tokoh idola masyarakat Mutiara (Beureunuen), Abu Daud

Beureueh agar masyarakat Pidie tidak berdagang dengan orang-orang Cina.”

Adanya larangan dari Daud Beureueh agar orang-orang Pidie tidak melakukan aktivitas perdagangan dengan orang-orang Cina dibenarkan oleh keuchik Pasar Beureunuen, Haji Jamaluddin. Tetapi seruan itu sendiri lebih dimaknai sebagai upaya untuk mempersatukan para pedagang Pidie dalam menghadapi pesaing utamanya yaitu pedagang Cina. Menurut Muhtar, ada kesepakatan di antara para pemilik toko dan pedagang Pidie untuk tidak menyewakan tokonya kepada pedagang Cina. Kesepakatan yang dituangkan dalam musyawarah gampong ini lalu diteruskan ke tingkat camat, sehingga izin-izin untuk usaha bagi pedagang Cina menjadi sulit dikeluarkan. Menurut Luthfi Sulaiman, seorang pengusaha warung kopi di Sigli, kuatnya solidaritas kelompok para pedagang Pidie di Beureunuen menjadi sebab absennya pedagang Cina di Beureunuen. Artinya, para pedagang Pidie berhasil menjadikan pedagang Cina sebagai semacam “musuh bersama” dalam perdagangan

Di pasar-pasar seperti di Kotabakti, Sigli, Laweung, Tangse dan Grong-Grong pedagang Cina masih dapat beroperasi, tetapi di Beureunuen setelah 1970-an tidak pernah ada lagi pedagang Cina. Menurut Sulaiman, di Beureunuen semua komoditas diperjualbelikan, sedangkan pasar-pasar lain ukurannya lebih kecil dan komoditas yang diperjualbelikannya pun tidak selengkap di Beureunuen. Memenangkan persaingan di Beureunuen tampaknya sangat signifikan artinya bagi kemampuan para pedagang Pidie dalam menguasai ekonomi perdagangan di Pidie secara keseluruhan. Keunikan Beureunuen lainnya yaitu tidak ada satu pun pedagang yang berasal dari luar Beureunuen di pasar ini, dilihat dari kartu tanda penduduk (KTP)-nya. Walaupun ada orang non-Beureunuen, biasanya masih ada kekerabatan atau memperistri orang Beureunuen, sehingga akhirnya diterima menjadi orang Beureunuen. Pedagang Pidie tidak mau melepaskan dominasinya di sektor perdagangan Beureunuen, tidak saja kepada pedagang Cina, tetapi juga kepada semua pedagang yang bukan warga Beureunuen. Pasar bukan lagi ruang terbuka bagi seluruh warga untuk melakukan aktivitas pertukaran, melainkan menjadi sebuah wilayah eksklusif untuk kelompok warga tertentu.

Sabi Basyah, aktivis JKMA Pidie, menuturkan bahwa karena kuatnya solidaritas di Beureunuen, pengaruh dari luar relatif kecil, termasuk dari pihak birokrasi pemerintahan, yang secara umum terasa lemah kecuali dalam hal perizinan. Pemerintah sering membuat larangan ini-itu, tetapi pengusaha tidak terlalu mepedulikannya. Boleh jadi bukan karena birokrasinya lemah, tetapi lebih karena birokrasi pemerintah memang cenderung tidak peduli. Dalam silaturahmi dengan Wakil Gubernur Aceh Muhammad Nazar, pedagang Pasar Beureunuen mengeluhkan buruknya

kondisi saluran air di pasar sehingga pada musim hujan jalan di pasar pun tergenang. Kondisi di pasar sayuran pun sangat jorok, sampah berserakan di mana-mana. Ironis karena Pasar Beureunuen adalah pasar terbesar di seluruh Pidie, bahkan lebih maju dari Sigli, tetapi kondisinya sangat jorok (Harian Aceh, 30/1/2011). Faktor lain yang menyebabkan pedagang Cina tidak mampu bertahan karena Beureunuen merupakan pusat transaksi perdagangan hasil bumi, bidang yang menurut Basyah tidak terlalu dikuasai oleh pedagang Cina.

Basyah membandingkan kasus di Padang Pariaman, Sumatera Barat. Padang Pariaman adalah pendaratan awal orang Cina di Sumatera Barat, tetapi setelah sejumlah pergolakan politik, orang Cina meninggalkan Padang Pariaman dan berkonsentrasi di kota Padang, ibukota Sumatera Barat. Jika dibandingkan dengan kasus pedagang Minang di Padang Pariaman, Sumatera Barat, pedagang Beureunuen jauh lebih kompak. Di Padang Pariaman berbagai elemen dari di pemerintahan, pengusaha dan masyarakat berusaha untuk menolak keberadaan pedagang Cina, tetapi tidak sepenuhnya berhasil. Ditambahkan oleh Basyah, perdagangan di Beureunuen tidak sepenuhnya berlangsung normal. Pada masa-masa runtuhnya Orde Baru, sejumlah orang berusaha membakar Pasar Beureunuen. Perubahan situasi politik di tingkat nasional tidak serta-merta mengakhiri konflik di Aceh. Pada masa konflik dengan GAM, pada tahun 2003-2004 perdagangan di Beureunuen sempat terganggu, banyak toko yang tutup dan pedagangnya pindah ke Sigli. Tetapi setelah konflik berakhir, para pedagang kembali membuka usahanya di Beureunuen.

Seperti di kota-kota lain di Indonesia, hubungan antara orang Cina dengan "pribumi" (orang Aceh) selalu diwarnai persaingan yang kental dengan nuansa politik. Sejumlah kerusuhan anti-Cina meletus di Aceh antara 1981 (Sulaiman 1988) dan 1983. Pada 1982 terjadi kerusuhan sehari di Blang Pidie yang menghancurkan puluhan toko dan usaha-usaha lainnya milik etnis Cina (Hasbullah 2010). Pada 1983 terjadi kerusuhan di Banda Aceh yang menewaskan orang-orang Cina, sehingga terjadi eksodus orang Cina dari permukiman mereka di daerah Peunayong, Ketapang, Seutui dan Ulue Lhee (Kompas, 4/2/2011). Tekanan terhadap orang Cina di Aceh sudah berlangsung jauh sebelumnya. Pada era Orde Lama, pemerintahan nasionalis Sukarno mengeluarkan Peraturan Pemerintah (PP) Nomor 10 Tahun 1959 yang melarang kegiatan perdagangan warga negara asing (WNA) di tingkat pedesaan hingga kecamatan. Peraturan ini secara tidak langsung mengarah kepada pedagang Cina yang saat itu banyak menyangand status kewarganegaraan Republik Rakyat Cina (RRC). Di berbagai kota di Indonesia terjadi gelombang eksodus pedagang Cina dari desa-desa ke kota.

Situasi makin memburuk bagi orang Cina setelah

pecah peristiwa Gerakan 30 September 1965 (G30S). Banyak orang Cina berkewarganegaraan Indonesia (WNI) menjadi anggota organisasi Badan Permusyawaratan Kewarganegaraan Indonesia (Baperki) yang berada di bawah pengaruh PKI. Menurut Setiono (2008), pada 8 Mei 1966 Panglima Daerah Militer Aceh Brigadir Jendral Ishak Djuarsa mengeluarkan ultimatum agar seluruh orang Cina WNA meninggalkan Aceh sebelum 17 Agustus 1966, sehingga lebih dari 15.000 orang Cina WNA di Aceh mengungsi terutama ke Medan, Sumatera Utara (Setiono 2008). Di Sigli, menurut Sulaiman, terjadi demonstrasi-demonstrasi anti-Cina yang diorganisasikan oleh Kesatuan Aksi Pemuda dan Pelajar Indonesia (KAPPI) Sigli. Peristiwa pengusiran orang Cina dari Aceh dijelaskan lebih rinci oleh Ahok (1988). Orang-orang Cina WNA RRC diarahkan agar kembali ke RRC melalui Medan. Menurut laporan Komando Sektor Pertahanan (Kosekhan), dari total 2.140 orang, 1.698 di antaranya diberangkatkan secara bertahap pada 9-17 Agustus 1966.

Pada 1964 terdapat 6.334 orang Cina di Banda Aceh, artinya hanya sepertiga yang berangkat ke Medan, sedangkan dua pertiganya tetap bertahan. Mulai 1970, orang-orang Cina Aceh yang mengungsi ke Medan berangsur-angsur kembali ke Aceh. Di Medan, meskipun banyak kerabat orang-orang Cina, mereka harus memulai aktivitas yang baru dengan para pesaing yang sudah lama berdiri dan kuat modalnya. Mereka yang tidak mampu bersaing di Medan memilih kembali ke Aceh, apalagi masih banyak keluarga mereka yang bertahan di Aceh. Di Sigli, iklim usaha seperti itu memungkinkan orang-orang Cina di Sigli dapat meneruskan usahanya setelah peristiwa G30S tahun 1965, demikian tutur Pak Atong. Sulaiman (1988) menyebutkan bahwa sejak akhir 1960-an hingga 1980-an pengusaha Aceh dapat dikatakan kurang memainkan peranan dalam perdagangan. Tidak ditemukan gejala yang cukup kuat bahwa pengusaha Aceh menganggap pengusaha Cina sebagai musuh, bahkan di bidang ekonomi pengusaha Aceh cenderung untuk tetap melangsungkan kerjasama, selama tidak melanggar batas keyakinan.

Rangkaian konflik yang hingga bencana tsunami bisa sedikit menjelaskan faktor-faktor yang mungkin mendorong menurunnya pengaruh perdagangan orang Cina di Pidie. Seperti dituturkan oleh Pak Atong:

"Waktu diberlakukan PP 1/1959, kami 'warga keturunan' masih bisa melanjutkan usaha. Meletus peristiwa 1965, usaha masih jalan meskipun terseok-seok. Tetapi setelah zaman GAM, keadaan menjadi sangat sulit. Sekarang setelah perdamaian (Helsinki), mereka-mereka juga (Partai Aceh, bekas kombatan GAM) yang berkuasa."

Hasan Tiro, pemimpin tertinggi GAM, dalam "Pernyataan Kemerdekaan Aceh" pada 4 Desember

1976 menegaskan kembali imaji pra-1945 tentang Tanah Air Aceh-Sumatera sebagai sebuah negeri merdeka dan berdaulat, dan menuding Indonesia merupakan topeng yang menipu untuk menyelubungi kolonialisme Jawa, entitas yang lain dan asing bagi orang Aceh-Sumatera. Menurut Reid (2011), Aceh dan Indonesia memiliki sejarah yang bertentangan. Nasionalisme Indonesia yang terbangun pada periode 1926-1949 lebih banyak merupakan penyesuaian terhadap pengaruh Belanda alih-alih perlawanan terhadapnya. Sebaliknya, sejarah Aceh merupakan suatu perjuangan panjang untuk menghindarkan diri dari penyerapan ke dalam koloni Hindia-Belanda yang kemudian menjadi Indonesia. Sampai dengan penaklukan Aceh oleh Belanda pada akhir abad ke-19, hubungan ekonomi, politik dan budaya Aceh terjalin dengan Samudera Hindia dan Semenanjung Malaya, tidak dengan dunia Laut Jawa. Kesusasteraan Melayu/Indonesia modern dengan huruf Latin yang merupakan budaya-atas perkotaan di Hindia-Belanda meminggirkan tradisi sastra Melayu Klasik dengan huruf Arab (Melayu) yang menandai peran besar Aceh di dalamnya.

Selama 14 abad orang Aceh memandang diri mereka sebagai warga kesatuan politik yang bebas yang bersaing dengan sejumlah negeri lain yang sebanding seperti Siam dan Johor, dan berusaha mendominasi negeri-negeri lain di Sumatera atau Semenanjung Malaya. Setelah kehancuran perlawanan bersenjata dalam Perang Aceh (1873-1912), Sarekat Islam menawarkan cara baru perjuangan: persatuan (sepakat). Titik puncak perkembangan menuju identitas nasional Indonesia adalah perjuangan anti-Belanda pada 1945, di mana lapisan terpelajar Aceh didikan sekolah-sekolah Islam reformis dan terpengaruh propaganda Jepang berhasil mengajak guru-guru Islam reformis mereka untuk merapatkan barisan di belakang Republik yang baru itu. Sebaliknya, proklamasi Hasan Tiro justru ingin mengembalikan gambaran Aceh sebagai sebuah negeri merdeka, dan menurutnya pengalaman Indonesia alih-alih memperteguh sejarah Aceh malah memperkecil.

Tidak seperti pendahulunya, Daud Beureueh, yang mencita-citakan Syariat Islam sebagai tujuan politiknya, Hasan Tiro menghidupkan kembali “nasionalisme Aceh”. Indonesia dan Jawa dianggap sebagai sesuatu yang asing bagi Aceh, seperti halnya Belanda. Apakah gagasan tentang “yang lain dan asing” tidak pula bisa diterapkan kepada orang Cina yang berbeda etnis dengan orang Aceh, yang sangat berbeda dalam agama dan kebudayaan. Orang Aceh sangat terikat kepada Islam dan adat, sedang orang Cina menganut ajaran Taoisme, Konghucu dan Buddha serta mempunyai ikatan yang kuat pada tradisi leluhurnya, peradaban yang mereka anggap lebih tua dari Kaukasia, Polinesia, Melayu, atau Islam, hanya sedikit kalah tua dari peradaban Mesir (Fasya 2011). Bagi orang Cina di Pidie, lokasi yang menjadi cikal-bakal

kelahiran dan basis bagi perlawanan GAM, “nasionalisme Aceh” yang dipropagandakan GAM dirasakan sebagai ancaman. Tetapi untuk bersikap terang-terangan memusuhi Cina, para pedagang Aceh-Pidie tidak menggunakan seruan Tiro melainkan menggunakan seruan Daud Beureueh dari era sebelumnya yang kental dengan nuansa Islam sebagai dalih untuk menghalang-halangi pedagang Cina.

Tetapi, seolah menepis anggapan bahwa orang Cina memandang GAM atau Partai Aceh (PA) sebagai musuh, Pak Atong beralih kepada persoalan lain yang merupakan turunan dari buah kemenangan PA dalam politik Pidie:

“Persoalannya itu karut-marut birokrasi dan praktik korupsi, kolusi dan nepotisme (KKN) yang mewabah sejak otonomi daerah. Jika kondisi seperti ini terus bertahan hingga lima tahun mendatang, saya khawatir kondisi perekonomian di Sigli akan stagnan.” Para pengusaha dari luar Aceh sering merasa sulit bersaing dengan pengusaha Aceh dalam memenangkan tender proyek-proyek dengan dinas-dinas pemerintahan Aceh yang dikuasai PA. Di lingkaran internal PA sendiri terjadi saling berebut proyek, sehingga sering terjadi kekerasan yang berujung pada penyerangan secara fisik maupun perusakan alat-alat atau bangunan. Menghadapi semua itu, orang Cina yang tersisa di Sigli mencoba untuk tetap bertahan, seperti diungkapkan oleh Pak Atong: “Buat saya, yang penting tetap optimis saja.”

Penutup

Kemungkinan lain dari lemahnya pengaruh Cina di Pidie bisa jadi berangkat dari faktor internal di kalangan pengusaha Cina sendiri. Para pedagang Cina di Pidie secara rutin mengunjungi Medan untuk membeli berbagai komoditas dan bertemu dengan kerabat-kerabatnya. Aceh barangkali hanya sedikit menarik bagi orang-orang Cina untuk tinggal dan berdagang. Meskipun wilayah Sumatera bagian utara mempunyai populasi orang-orang Cina terbesar di Indonesia di luar Jawa, tetapi menurut Reid (2011) sampai abad ke-19 komunitas Cina tidak berkembang di sana. Para pejabat dan calo kuli Inggris di Straits Settlements berusaha menghalangi perkembangan mereka, sehingga perkebunan-perkebunan di Sumatera Utara lebih memilih pekerja orang-orang Jawa. Sebelum pertengahan abad ke-19, orang Cina lebih tertarik pergi ke bagian selatan Sumatera, mulai zaman Sriwijaya serta pembukaan tambang timah di Bangka pada 1750 dan pertanian lada di Kepulauan Riau pada sekitar 1740. Aceh bahkan pernah melarang orang Cina masuk wilayah kekuasaannya pada masa Sultan Iskandar Thani (1637-1641) yang menganut paham agama yang ortodoks. Pada

masa pertumbuhan hasil ladanya yang tinggi dari 1790-an, orang Aceh membawa sendiri lada ke pasar di Penang atau menjualnya langsung kepada pedagang Amerika, Eropa dan India.

Perluasan kekuasaan Belanda ke Sumatera bagian utara membuka peluang bagi menguatnya kekuatan pedagang Cina yang berbasis di Straits Settlements pada sekitar 1860. Menurut Reid (2011) dan Sulaiman (1988: 22), komunitas Cina berkembang pesat di Bengkalis pada 1875, di Deli pada 1867-1872, dan di Aceh pada 1875 atas usaha pemerintah Hindia-Belanda untuk memenuhi kebutuhan "pekerja bebas". Belanda baru benar-benar menancapkan kekuasaan secara formal di Aceh pada 1871 setelah perjanjian dengan Inggris untuk mengakhiri kemerdekaan Aceh dan mengakui sepenuhnya kekuasaan Belanda atas seluruh Sumatera, termasuk Aceh. Itu pun Belanda harus menghadapi resistensi rakyat Aceh dalam perang yang tak putus-putus sampai 1913. Kalau dibandingkan dengan riwayat kekuasaan Belanda di wilayah lain, ini merupakan sebuah periode yang relatif pendek sebelum kedatangan Jepang pada 1942. Sejarah pertumbuhan orang-orang Cina di Aceh dan Sumatera Utara lebih terlambat dibandingkan dengan kota-kota di Jawa. Jakarta (Batavia) misalnya, mengalami lonjakan populasi orang Cina pada masa 1620 di masa J. P. Coen (Vermeulen 2010). Menurut Tan (2008), orang Cina di Indonesia sejak masa kolonialisme Belanda memainkan peran sebagai pedagang perantara dalam kehidupan ekonomi.

Periode pendek hubungan antara Aceh dengan kolonialisme Belanda dan rapuhnya nasionalisme Indonesia di Aceh menjadi faktor internal bagi para pedagang Cina untuk dapat memainkan peran ekonomi yang serupa dengan orang-orang Cina di kota-kota lainnya di Indonesia. Di sisi lain, faktor ekonomi yang masih bertumpu kepada pertanian, ketergantungan yang kuat Aceh kepada Medan, sebagai kota terbesar di Sumatera dalam memasok

barang-barang komoditas non-pertanian, dan isolasi yang dirasakan Aceh dalam pelayaran internasional, berkontribusi terhadap mengerasnya semangat anti-asing dan anti perbedaan yang saat ini terjadi di Pidie. Jalannya masih panjang bagi masyarakat Pidie dan Aceh untuk melakukan transformasi sosial. Persoalan tergantung pada kemampuan elite lokal yang sekarang berkuasa, apakah berhasil memajukan Aceh secara ekonomi, atau berhenti pada tarik-menarik kepentingan politik sesaat seperti terjadi di provinsi-provinsi lain dan di tingkat nasional.

Pada akhir April 2016 lalu sempat direncanakan groundbreaking pembangunan pabrik semen milik BUMN PT Semen Indonesia di kawasan Laweung Pidie. Semula Presiden Jokowi dijadwalkan untuk meresmikan acara tersebut, tetapi urung karena proses ganti rugi pembebasan lahan yang masih alot dan tentangan dari anggota dewan dan tokoh masyarakat. Menurut tokoh pemuda Pidie Adi Laweung, dirinya tidak setuju dengan pembangunan pabrik semen karena akan menimbulkan masalah lingkungan dan dampak sosial terhadap masyarakat. Kalangan pegiat lingkungan Walhi Aceh juga mengaku belum menerima dokumen AMDAL proyek tersebut. Gesekan terjadi antara tokoh-tokoh lokal Pidie dengan Gubernur Aceh Zaini Abdullah yang mendukung investasi senilai Rp 4,4 triliun dan berjangka waktu operasi hingga 200 tahun. Pertentangan terkait ketentuan bagi hasil yang diatur dalam UU Pemerintah Aceh. Tetapi secara umum gelombang penolakan tidak sekeras seperti yang terjadi di Rembang. Aksi paling keras berupa pembakaran kendaraan dan peralatan kerja di lokasi pabrik pada 30 Juli lalu oleh massa, yang segera diselesaikan dengan dialog. Sementara dalam persoalan identitas etnis dan agama penolakan terasa begitu kencang, hal serupa tidak nampak dalam kegiatan ekonomi seperti pembangunan pabrik Semen Pidie. Hal ini menarik untuk diteliti dalam penelitian-penelitian selanjutnya.

Daftar Pustaka

Ahok, Pasifikus

1988 "Kembalinya Pengusaha Cina di Banda Aceh" dalam *Perdagangan, Pengusaha Cina, Perilaku Pasar*. Jakarta: Pustaka Grafika Kita.

Hasbullah

2010 *Cina Dalam Lintas Perdagangan di Aceh Barat Daya 1900-2008*. Banda Aceh: Balai Pelestarian Nilai Sejarah dan Tradisional.

Reid, Anthony

2011 *Menuju Sejarah Sumatera: Antara Indonesia dan Dunia*. Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia.

Setiono, Benny G.

2008 Tionghoa dalam Pusaran Politik. Jakarta: TransMedia Pustaka.

Sulaiman, Irchami.

1988 “Pengusaha Cina dan Pengusaha Aceh di Kota Madya Banda Aceh” dalam Perdagangan, Pengusaha Cina, Perilaku Pasar. Jakarta: Pustaka Grafika Kita.

Tan, Melly G.

2008 Etnis Tionghoa di Indonesia: Kumpulan Tulisan. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.

Usman, A. Rani

2009 Etnis Cina Perantauan di Aceh. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.

Vermeulen, Johannes Theodorus

2010 Tionghoa di Batavia dan Huru-hara 1740. Depok: Komunitas Bambu.

Daham, Basri

2003 “Ekonominya Belinjo, Politiknya Tinggi” dalam Kompas, 22 April 2003.

Fasya, Teuku Kemal

2011 “Cap Go Meh di Aceh” dalam Media Indonesia, 2 Februari 2011.

Norman, Iskandar

2011 “Sama Indra Moyang Pidie” dalam Harian Aceh, 22 Maret 2011.

Rusli

2006 Pola Jaringan Pengusaha Pidie dan Cina di Kota Langsa (Sebuah Kajian Antropologis), Program Pascasarjana Universitas Negeri Medan, Medan.

9.3. CITIZENSHIP AND MANAGEMENT OF EASTERN COASTAL CITY OF SUMATERA: A STORY OF BAGANSIAPAPI

Subhi Azhari
subhiazhari@gmail.com

Abstract

The changing of social, economic and political landscape frequently lead to the changing of community perspectives toward their environment. Likewise the fundamental changing of constitutional construction in Indonesian from New Order toward Reformation Order has caused several important transformation in the local context. Democratizations and openness has urged centralistic state management to decentralized state supervision with ideal purposes to provide justice and equality in resources distribution whether between central and local actors or within the local actors itself. At the same time, democratization has given more power to people to control the state and to demand their rights.

Yet, democratization has been accused as the instrument of the marginalizing process by the dominant element in the community against others. Democratization has been considered as the result rather than the tools to achieve justice and prosperity. Democratization seems to be the new cover for old unchanging perspectives. For instance, decentralization as the result of democracy instead has been used by local elite in certain areas to govern them self conflicting democracy notion.

This study will examine the model of post reformation area and citizenship management in Bagansiapiapi, the Rokan Hilir Regency capital at east coast of Sumatra. As the capital of new regency after reformation era, in term of social and political dynamics, Bagansiapiapi could be assumed likely other new regencies in Indonesia. But, this study will proves that Bagansiapiapi represent another pace on local area and citizenship management in multicultural Indonesia.

In many studies on cities in Indonesia, there were tendencies to analyze cities management aspect (space planning, infrastructure, architecture, etc.) separate to citizenship aspect (social, economics, politics, etc.). This study attempt to observe both issues simultaneously. According to previous observation, there was strong interrelation between city management in one side and citizenship management in other side have resulted Bagansiapiapi construction today.

Keywords: citizenship, coastal city, ethnic plurality

Pengantar¹⁵⁰

Bagansiapiapi adalah kota kecil di pesisir pantai utara Provinsi Riau 243 kilometer arah barat laut Kota Pekanbaru. Kota ini adalah ibukota Rokan Hilir salah satu kabupaten di Riau yang pada tahun 1999 memisahkan diri Kabupaten Bengkalis. Secara administratif, awalnya Bagansiapiapi adalah ibukota kecamatan Bangko, namun sejak tahun 2008 ditingkatkan kedudukannya sebagai ibukota kabupaten. Kota ini sendiri melingkupi empat kelurahan yakni: Kelurahan Bagan Timur, Bagan Barat, Bagan Kota dan Bagan Hulu dengan luas daratan sekitar 141,82 km² (RTRW Rokan Hilir, 2012). Berdasarkan Rencana Tata Ruang Wilayah (RTRW) Kabupaten Rokan Hilir 2002, wilayah kota yang saat ini ada akan diperluas mencakup empat kecamatan yakni: Kota Bagansiapiapi (Kecamatan Bangko), Kota Sinaboi (Kecamatan Sinaboi), Kota Tanjung

Lumba-Lumba (Kecamatan Kubu) dan Kota Panipahan (Kecamatan Pasir Limau Kapas).

Jumlah penduduk Kecamatan Bangko sendiri menurut data BPS Rokan Hilir tahun 2013 berjumlah 73,360 jiwa. Namun jika keempat kecamatan di atas digabung maka jumlah penduduk Bagansiapiapi berjumlah 153,202 jiwa, atau sekitar 10% dari total penduduk Rokan Hilir yang berjumlah 618,355 jiwa.

Sampai akhir 1980-an, Bagansiapiapi adalah wilayah terisolir karena belum ada jalan darat yang menghubungkan kota ini dengan wilayah di sekitarnya. Akses keluar masuk harus menggunakan jalur laut atau sungai. Jalan darat hanya sampai ke Kecamatan Kubu di sebelah barat dan perjalanan harus diteruskan menggunakan pompong (perahu tongkang kecil) melalui sungai kubu dengan waktu tempuh sekitar 4 jam. Jalur lain melalui laut dari arah Dumai di sebelah timur dengan waktu lebih lama sekitar 8 jam. Jalan tembus dari Bagansiapiapi ke jalur lintas Sumatra baru dibuka pada tahun 1990-an (Azhari, 2012: 278).

150 Naskah ini merupakan bagian dari program penelitian yang diselenggarakan oleh Yayasan Interseksi bekerja sama dengan Hivos tentang kota dan kewarganegaraan di Sumatra (2011-2012).

Masyarakat Terbuka Pasca Otonomi Daerah

Era desentralisasi dan otonomi daerah sejak reformasi 1998 menjadi berkah tersendiri bagi Bagansiapiapi dan Rokan Hilir pada umumnya. Bagaimana tidak, otonomi daerah yang diformalkan melalui Undang-undang No. 22 dan 25 tahun 1999 yang memberi keleluasaan kepada pemerintah daerah terutama kabupaten/kota untuk mengelola daerah secara mandiri tanpa campur tangan “pusat” (Yusran, 2005), benar-benar dimanfaatkan secara optimal oleh masyarakat dan elit Rokan Hilir. Langkah pertama yang dilakukan adalah mulai mengorganisir diri untuk kembali menuntut pemekaran dari Kabupaten Bengkalis, aspirasi yang pernah gagal dilakukan pada era Orde Baru. Terlebih aspirasi ini mendapat momentum baik secara nasional maupun lokal. Di satu sisi ada visi politik pemerintah pusat yang membuka ruang terhadap implementasi politik desentralisasi. Di sisi lain muncul gelombang aspirasi pemekaran di Provinsi Riau yang melibatkan enam wilayah lain selain Rokan Hilir yakni: Kuantansingingi, Palalawan, Rokan Hulu, Siak, Karimun dan Natuna (Ansor dan Darwis, 2006: 40).

Pada fase ini, Bagansiapiapi telah mengambil peran sentral sebagai pusat gerakan pemekaran sekaligus sebagai simbol bersatunya masyarakat Rokan Hilir. Sangat penting mencatat, Bagansiapiapi adalah nama paling representatif dari gerakan pemekaran pada masanya yang paling awal. Pada era Orde Lama (1963) para elit lokal telah mengajukan proposal pembentukan daerah kabupaten baru yang meliputi daerah-daerah yang pada masa penjajahan Belanda termasuk eks-Kewedanan Bagansiapiapi. Salah satu argumentasi yang diajukan, secara geografis akses Bagansiapiapi ke pusat pemerintahan di Bengkalis yang sangat jauh dan menyulitkan aktifitas pelayanan publik. Sementara secara ekonomi, Bagansiapiapi merupakan wilayah pesisir yang mandiri dengan aktifitas perdagangan melalui pelabuhan yang maju dan terkoneksi dengan dunia luar. Namun proposal ini ditolak karena Bengkalis sebagai kabupaten induk tidak bersedia memberi rekomendasi kepada DPR-GR saat itu (Tabrani, 2008).

Pada era reformasi, elit Rokan Hilir masih mempertahankan Bagansiapiapi sebagai simbol gerakan dengan diadakannya berbagai pertemuan konsolidasi di kota ini. Bahkan secara subjektif sejumlah elit lokal telah melontarkan agitasi-agitasi penyemangat yang menempatkan misi pemekaran adalah demi peluang masyarakat Bagansiapiapi khususnya untuk mengejar ketertinggalan dari wilayah lain (Ansor dan Darwis, 2006).

Dan keberhasilan gerakan ini sangat mungkin terjadi karena konsolidasi masyarakat Bagansiapiapi berlangsung secara menyeluruh sekaligus terbuka, mereka mampu

bersatu dalam satu visi dan melepaskan berbagai perbedaan identitas kesukuan dan agama. Peran utama yang dimainkan Lembaga Adat Melayu Riau di Bagansiapiapi tentu tidak bisa optimal tanpa dukungan penuh dari Yayasan Multi Marga sebagai representasi warga Tionghoa (Tabrani, 2008: 107). Tidak hanya secara simbolik, penunjukan apa yang disebut sebagai Tim Formatur dan Komite Pembentukan Kabupaten Daerah Tingkat II Rokan Hilir pun tetap mempertahankan peran berbagai identitas warga demi tujuan bersama. Proses ini mengingatkan kita pada apa yang disebut Karl Raymund Popper sebagai masyarakat terbuka, dimana demokrasi melindungi setiap masyarakat dari penindasan satu kelompok terhadap kelompok lain, sehingga lahir kebaikan bersama guna mewujudkan cita-cita bersama (Supeli, 2010).

Mobilisasi Sumberdaya Politik Setelahnnya

Pembentukan Kabupaten Rokan Hilir disahkan melalui Undang-undang No.53 tahun 1999. Masyarakat Rokan Hilir juga menetapkan 4 Oktober tanggal disahkannya UU ini sebagai hari lahir Kabupaten Rokan Hilir. Undang-undang ini sebenarnya menetapkan Ujung Tanjung sebagai ibukota kabupaten. Namun kemudian diubah menjadi Bagansiapiapi melalui UU No. 34 tahun 2008 (Apriyanto, 2009: 12). Dapat dikatakan lahirnya Undang-undang 53/1999 ini menjadi reformasi politik paling penting di wilayah ini pasca Orde Baru. Banyak yang menilai, jika Orde Baru masih ada, Rokan Hilir akan tetap menjadi bagian Kabupaten Bengkalis mengingat perjuangan separasi ini sudah berlangsung lama.

Pemisahan Rokan Hilir dari Bengkalis membawa serta harapan tinggi akan hadirnya peningkatan kualitas hidup masyarakat, pemajuan pendidikan, kesehatan dan sebagainya. Masyarakat berharap para pemimpin lokal akan memiliki kepedulian yang lebih tinggi terhadap berbagai problem masyarakat yang selama berada di bawah Bengkalis tidak dikelola dengan baik. Mereka meyakini kesulitan dalam pelayanan publik dan kerenggangan jarak antara pemerintah dengan warga yang selama ini ada akan segera teratasi. Karena pemimpin-pemimpin yang baru adalah putra daerah, tentu akan lebih paham dengan problem warganya (Azhari, 2012).

Namun pada kenyataannya perjuangan panjang ini justru tidak menghasilkan perubahan-perubahan yang berarti khususnya dalam pengelolaan sumberdaya sosial, ekonomi dan politik lokal. Rezim Orde Baru dalam wajah lokal masih tetap bercokol dan memainkan peran dan karakter secara lebih nyata setidaknya hingga tiga kali pergantian kepemimpinan (Azhari, 2012).

Pada ranah mobilisasi politik, formasi kepemimpinan lokal didominasi oleh elit-elit tua yang sebelumnya sudah banyak berkiprah dalam perpolitikan di Bengkalis.

Bahkan dalam 10 tahun sejak pemisahan dari Bengkalis, kepemimpinan di Rokan Hilir ditandai dengan kembalinya dominasi Golkar dengan distribusi tokoh-tokohnya secara mencolok baik di level eksekutif maupun legislatif. Pada Pemilu 1999, PDIP sempat menjadi partai paling berpengaruh dengan mendominasi keanggotaan di DPRD. Namun pada Pemilu 2004 dan 2009 Golkar menunjukkan kematangan politiknya dengan selalu menempatkan anggota terbanyak di DPRD. Begitupula pada tataran eksekutif, hanya pada Pemilu 2001 Golkar kalah, namun pada periode setelahnya (2006 dan 2011), meskipun dituding penuh kecurangan, Golkar tetap melenggang dengan menempatkan Annas Maamun dan Suyatno sebagai pasangan bupati dan Wakil Bupati. Dan dalam perjalanannya, kepemimpinan Annas Maamun merepresentasikan Orde Baru dalam wajah lokal (Azhari 2012).

Sisi lain dari mobilisasi politik di Rokan Hilir bahkan hingga saat ini adalah semakin dominannya elit-elit Melayu dan semakin terpinggirkannya peran tokoh-tokoh Tionghoa dalam percaturan politik lokal. Padahal dalam konteks perjuangan pemisahan dari Bengkalis, peran mereka sangat signifikan. Selain keterlibatan Yayasan Multi Marga, keberadaan Perguruan Wahidin sebagai lokus perjuangan juga sangat penting. Perguruan ini adalah lembaga pendidikan paling berpengaruh milik keturunan Tionghoa di Bagansiapiapi (Tabrani, 2008).

Meskipun ada banyak faktor yang mempengaruhi minimnya peran politik para elit Tionghoa, misalnya minimnya interest politik dan diterminanya orientasi ekonomi. Namun, penulis melihat ada upaya sistematis membentuk jaringan aristokrasi Melayu Rokan Hilir baik di lingkungan pemerintahan maupun masyarakat sipil. Meskipun tidak secara eksplisit diutarakan, namun keberadaan jaringan ini dapat dilihat sejumlah indikasi terutama setelah Golkar mulai mendapatkan dominasinya di eksekutif dan legislatif.

Salah satu indikasi paling nyata adalah minimnya peran elit Tionghoa di partai-partai politik berbasis kuat seperti PDIP atau Golkar. Aspirasi politik mereka hanya terkanalisasi melalui partai politik kecil seperti Partai Indonesia Baru (PIB). Partai inipun hanya sempat menempatkan 1 anggota legislatif dari etnis Tionghoa pada Pemilu 2004, namun setelahnya mengalami kemerosotan dan tidak bisa mengirim satupun wakilnya ke DPRD pada pemilu-pemilu berikutnya. Padahal jika merujuk komposisi penduduk Kecamatan Bangko berdasarkan etnis, dari 73 ribu warga Bangko sekitar 50% adalah etnis Tionghoa. Begitupula dalam formasi birokrasi di Rokan Hilir, pelibatan warga Tionghoa dalam mengisi posisi-posisi birokrasi nyaris tidak ada. Tercatat hanya satu pegawai dari warga Tionghoa di kantor bupati. Posisi-posisi pejabat penting di pemerintahan kabupaten selalu diisi putra asli

daerah Melayu dan muslim, termasuk pejabat-pejabat kepenghuluan. Seorang pejabat menengah di kantor bupati menceritakan bagaimana sulitnya warga etnis Non-Melayu untuk naik jabatan meskipun menunjukkan prestasi yang baik. "Saya tidak mungkin naik lagi dari jabatan ini" katanya. Rokan Hilir seolah reinkarnasi kerajaan-kerajaan tradisional di Bangko, Kubu dan Tanah Putih (Azhari, 2012).

Pengentalan Batas-batas Identitas

Indikasi lain yang juga penting adalah upaya redefinisi Bagansiapiapi yang sebelumnya kental dengan ke-cinaan dengan identitas Kemelayuan dan Islam. Banyak yang mengakui bahwa Bagansiapiapi adalah kota Pecinan tua dengan atribut dan simbol kecinaan yang sangat kental. Menurut sumber-sumber yang ada warga keturunan Tionghoa sudah ada di kota ini lebih dari 150 tahun dan telah melahirkan enam generasi. Di pusat kota berdiri kelenteng (pekong) bernama Eng Hok King yang diperkirakan sudah berusia 150 tahun. Keberadaan kelenteng ini menjadi penanda riwayat etnis Tionghoa di kota ini. Tidak berlebih bagi warga Tionghoa, Bagansiapiapi tidak bisa dilepaskan dari keterikatan spiritual dengan kelenteng ini. Setiap tahun kelenteng ini menjadi pusat perayaan Bakar Tongkang dimana Dewa Tongkang dipuja dan diberi persembahan selama dua hari untuk pada hari kedua diarak ke lokasi bakar tongkang. Seorang pemilik kedai kopi menceritakan:

Dulu ketika terjadi kebakaran besar di Bagansiapiapi, kelenteng itulah satu-satunya bangunan yang tidak kena api. Bahkan beberapa kali kelenteng ini ingin dipindahkan, ada saja pekerjanya yang meninggal. Karena itu sampai sekarang tidak ada yang berani pindahin kelenteng meskipun posisinya di tengah jalan.

Selain Eng Hok King, Bagansiapiapi juga dipenuhi kelenteng-kelenteng lain di hampir setiap pojok jalan dengan beragam ukuran. Diperkirakan ada 80 kelenteng di kota dan setiap kelenteng dimiliki oleh marga-marga yang berbeda-beda. Warga Bagansiapiapi juga percaya masing-masing kelenteng memiliki dewanya sendiri.

Atribut kecinaan lain yang juga kental adalah keberadaan rumah-rumah tradisional warga etnis Tionghoa. Rumah-rumah ini berjejer di sisi jalan-jalan arteri terutama di Jalan Perniagaan dan Jalan Perwira. Rumah-rumah ini hampir semuanya menghadap ke jalan lengkap dengan gentong penampung air hujan di halaman depan dan altar pemujaan di ruang depan. Sebagian warga Tionghoa memfungsikan teras rumah sebagai tempat usaha kedai kopi. Namun tidak sedikit pula yang menyewakannya baik kepada warga lain maupun ke Pemerintah Kabupaten untuk

dijadikan perkantoran (Azhari, 2012).

Kontras dengan rumah-rumah warga Tionghoa di Jalan Perwiran dan Jalan Perniagaan, pemandangan di Jalan Pahlawan justru didominasi rumah-rumah warga Melayu dengan gaya dan corak yang berbeda. Beberapa warga Tionghoa juga tinggal di kawasan ini, namun lebih karena mereka telah memeluk agama Islam. Secara umum rumah-rumah ini berbentuk rumah panggung, terbuat dari kayu dan beratap seng. Namun berbeda dengan rumah-rumah warga Tionghoa, rumah-rumah di Jalan Pahlaman didominasi cat putih dan tidak ada gentong penampung air di halaman depan. Warga Melayu umumnya memanfaatkan air sumur galian untuk kebutuhan mandi dan mencuci, sementara untuk kebutuhan minum dan memasak, mereka membeli air yang disediakan Perusahaan Daerah Air Minum (PDAM).

Perbedaan gaya, warna, unsur-unsur dan lokasi konsentrasi tempat tinggal orang-orang Tionghoa dan Melayu di Bagansiapiapi seperti menegaskan dua wajah identitas sosial dua etnis dominan di kota ini. Sebagai bagian dari ciri kota secara keseluruhan, dua wajah ini memberi kesan kepada orang-orang yang baru datang bahwa di kota ini ada batas yang cukup tegas antar etnis, dimana batas tersebut terus dipertahankan.

Bahkan batas itu semakin kental sejak Bagansiapiapi resmi menjadi ibukota kabupaten Rokan Hilir pada tahun 2008. Annas Maamun membuat penanda baru yang dia harapkan akan menjadi ciri khas lain kota ini yakni bangunan-bangunan berkubah. Saat itu, Annas mendorong proyek perluasan kota Bagansiapiapi dengan membangun kompleks perkantoran di daerah Batu Anam, sekitar 1 kilometer dari Bagansiapiapi. Ia menginstruksikan semua kantor pemerintah yang dibangun diharuskan memiliki kubah, karena sang bupati punya obsesi Bagansiapiapi nantinya dikenal sebagai "Kota Seribu Kubah". Tidak begitu jelas alasan bupati memperkenalkan proyek ini, namun pada saat penulis ke sana, hampir semua kantor pemerintah mirip rumah ibadah umat Islam, masjid. Menurut sebagian warga, citra baru ini hanya untuk menunjukkan sang bupati punya ciri khas, sebagian lagi menilai agar bupati dianggap memiliki orientasi keislaman yang kuat. Selain gedung-gedung perkantoran, Bupati Annas juga membangun Museum Muslim. Meskipun seorang arsitek lokal menilai proyek ini sangat tidak memperhatikan daya tahan bangunan dimana kualitas bangunan-bangunan berkubah yang ada tidak baik (Azhari, 2012).

Penonjolan batas-batas identitas secara fisik di atas bisa menjadi masalah serius di Bagansiapiapi yang memiliki sejarah konflik etnis yang cukup panjang. Seakan para elit Rokan Hilir tidak belajar dari pengalaman konflik sebelumnya dimana terkonsentrasinya komunitas warga dengan identitas tertentu di lokasi-lokasi yang terpisah sangat rentan dalam situasi konflik, karena masing-masing

pihak akan dengan mudah mengidentifikasi kawan dan lawan. Itu pula yang pernah terjadi di Bagansiapiapi pada masa-masa sebelumnya. Pada konflik tahun 1998 misalnya, 500 bangunan (umumnya bangunan milik warga Tionghoa) di pusat kota dibakar ribuan orang setelah sebelumnya terjadi perselisihan yang dipicu senggolan pengendara motor antara etnis Melayu dengan Tionghoa (Kompas, 19/9/1998). Atau pada "Peristiwa Bendera" ketika terjadi konflik paling mencekam di Bagansiapiapi pada tahun 1946, dimana ratusan orang baik dari warga Melayu maupun Tionghoa tewas (Mahyudin, 2006: 7).

Pengentalan batas-batas identitas tersebut tidak hanya tercermin pada aspek-aspek fisik, namun juga pada aspek yang lebih abstrak seperti budaya dan bahasa. Bakar Tongkang (Go Gwe Cap Lak) adalah ritual tahunan yang melibatkan seluruh marga etnis Tionghoa Bagansiapiapi. Bahkan mereka yang tinggal di luar Bagansiapiapi pun akan ramai berdatangan pada hari itu. Bakar Tongkang sanggup mengubah kota yang relatif sepi menjadi kota penuh manusia. Karena itu Bakar Tongkang tidak hanya menjadi ikon kultural masyarakat Tionghoa melainkan juga ikon pariwisata Kabupaten Rokan Hilir. Biasanya pada saat Bakar Tongkang akan hadir perwakilan dari pemerintah kabupaten dan provinsi.

Momen kultural seperti Bakar Tongkang sebenarnya terbuka bagi keterlibatan semua unsur masyarakat di Bagansiapiapi. Pada hari Bakar Tongkang dilaksanakan biasanya juga hadir komunitas-komunitas kesenian dari berbagai etnis. Pada saat penulis hadir dalam perayaan Bakar Tongkang 2011, hadir dalam perayaan tersebut beberapa komunitas kesenian Jawa. Namun bagi warga Melayu pada umumnya, Bakar Tongkang adalah perayaan kultural yang bercampur dengan ritual-ritual keagamaan. Bagi mereka, ikut dalam perayaan Bakar Tongkang sama saja dengan mencampuradukkan agama dengan huda. Lebih dari itu, mereka bisa dianggap ikut beribadah dengan cara dan untuk agama orang lain. Meskipun secara filosofis, warga Tionghoa mengakui peristiwa Bakar Tongkang sesungguhnya hanya peringatan momen kedatangan orang Tionghoa di Bagansiapiapi pada sekitar tahun 1818. Mereka yang datang kala itu adalah para pelaut yang ingin mencari tanah baru untuk mereka tinggal. Setelah mengarungi laut berbulan-bulan dan hampir tenggelam, mereka akhirnya terdampar di pantai Bagansiapiapi. Sebagai rasa syukur atas keselamatan dan tekad untuk menetap di daerah baru ini, mereka kemudian membakar tongkang yang mereka tumpangi. Pada masa Orde Baru perayaan Bakar Tongkang sempat dilarang seperti halnya perayaan-perayaan lain warga Tionghoa di tempat lain. Setelah reformasi, perayaan ini kembali diadakan (Azhari, 2012).

Sebagai sebuah penanda sejarah, Bakar Tongkang (ataupun Kelenteng Eng Hok King) bagi warga Tionghoa

sangat penting untuk menegaskan bahwa keberadaan mereka di Bagansiapiapi sudah cukup lama. Bahkan bagi sebagian orang tua Tionghoa, merekalah yang membangun kota ini. Bahkan sejarah resmi Rokan Hilir pun mengakui klaim tersebut. Namun hal ini tidak tercermin dari penyebutan sehari-hari warga Bagansiapiapi, dimana warga Melayu disebut sebagai “orang tempatan” atau orang setempat, sementara warga Tionghoa disebut “warga pendatang”. Bahkan dalam buku Sejarah Rokan Hilir yang menjadi sejarah resmi Kabupaten Rokan Hilir ditulis oleh Tabrani (2008: 107), menyebut warga Tionghoa sebagai “masyarakat pendatang yang telah lama bermukim di wilayah ini”. Fakta ini menunjukkan bahwa pandangan sektarian dan dikotomis justru dilembagakan oleh negara.

Namun melebihi sekat-sekat yang lain, faktor bahasa boleh jadi merupakan hambatan yang paling besar dalam proses komunikasi antar warga etnis Tionghoa dengan etnis-etnis lainnya di Bagansiapiapi. Orang-orang Tionghoa di kota ini banyak yang tidak fasih berbahasa Indonesia, mereka menggunakan bahasa Hokkian dalam kehidupan sehari-hari. Ini tentu bukan khas Bagan, karena di beberapa daerah lain hal yang sama juga terjadi. Dalam kasus Bagan, fakta ini sedikit banyak berhubungan dengan euforia paska otoritarianisme Orde Baru yang melarang segala bentuk simbol ke-Cinaan, termasuk melarang bahasa (Azhari, 2012).

Pencarian Jalan Keluar

Berakhirnya kuasa otoritarian Orde Baru yang ditandai oleh semakin besarnya tuntutan kesetaraan warga negara di berbagai tempat, kecil sekali pengaruhnya bagi kehidupan warga Tionghoa di Bagansiapiapi. Sebaliknya mereka malah semakin menyadari status sebagai kelompok yang dianggap minoritas lengkap dengan kerentanan posisi mereka dalam situasi konflikual. Hidup dalam kondisi rentan seperti itu mendorong mereka melakukan berbagai cara untuk menghindari semakin menguatnya sentimen etnis dari kelompok-kelompok non Tionghoa. Bahkan untuk sekedar membicarakan sejarah konflik etnis dalam beberapa wawancarapun mereka berusaha menghindar.

Terlebih secara spasial, posisi pemukiman mereka terkonsentrasi di Bagan Kota, persis berada di tengah kepungan etnis-etnis lain. Maka untuk memastikan posisi mereka tidak semakin rentan, mereka harus “mendekat” kepada penguasa maupun kelompok-kelompok yang potensial menjadi penguasa di masa mendatang. Meskipun minim dalam representasi, dukungan politik akan mereka berikan kepada siapa yang mereka yakini akan menang. Sejak pemilu 2004 dan 2009 misalnya, mereka adalah pemilih Golkar yang loyal. Salah seorang anggota KPUD menuturkan bahwa warga Tionghoa sangat partisipatif

dalam Pemilu maupun Pemilu legislatif. Data KPUD menunjukkan Bagan Kota, adalah wilayah dengan tingkat partisipasi paling tinggi se Rokan Hilir (Azhari, 2012).

Dengan kondisi ekonomi yang dianggap relatif lebih baik --meskipun sebagian besar dari mereka pada dasarnya adalah warga miskin--, warga Tionghoa sering menjadi sasaran kecemburuan sosial dari etnis lain. Dari kecemburuan itu muncul berbagai cerita buruk yang disematkan kepada mereka. Misalnya, ada cerita orang-orang Tionghoa yang menjadi tauke ikan yang konon menjual tangkapannya kepada pembeli dari Malaysia dan Singapura secara ilegal. Ada juga rumor tentang orang Tionghoa pembuat blacan (terasi) di Bagan yang menjual narkotik di rumah-rumah mereka. Sementara orang Tionghoa yang kaya raya dianggap mendapatkan kekayaannya dari hasil menyogok orang-orang pemerintah untuk memperoleh proyek-proyek pemerintah daerah, dan dengan begitu mereka telah menutup peluang-peluang orang non Tionghoa mendapatkan proyek yang sama (Azhari, 2012).

Persepsi-persepsi buruk semacam ini sering menjadi bahan pembicaraan di warung kopi, namun tidak pernah ada bukti yang benar-benar meyakinkan. Yang jelas, cerita semacam ini telah menutup kenyataan bahwa sebagian besar warga Tionghoa bernasib sama miskinnya dengan warga etnis lainnya. Banyak dari mereka yang menarik becak, menjadi buruh di kapal atau yang paling kasat mata mereka umumnya membuka kedai kopi. Dan praktik yang terakhir ini secara tidak langsung telah menjadi medium interaksi sosial dan ekonomi yang efektif antara mereka dengan berbagai etnis lain. Melalui kedai kopi, mereka memiliki kesempatan meluruskan berbagai pandangan “miring” tentang mereka. Dan pada aspek ekonomi, banyak pemilik kedai kopi yang secara sukarela menyediakan emperan kedainya untuk digunakan warga etnis lain berjualan makanan. Praktik ini ternyata efektif memperpedek jurang komunikasi dan mempererat hubungan sosial, karena tidak sedikit dari para pemilik kedai kopi tersebut kemudian punya hubungan sangat erat dengan saudaranya yang berbeda etnis (Azhari, 2012).

Ada satu hal yang menarik dalam konteks pencacian jalan keluar ini dimana sudah menjadi kebiasaan umum orang-orang Tionghoa Bagan mengangkat anak laki-laki dari warga Melayu, membesarkannya, mendidik dan memberinya berbagai keterampilan bisnis. Orang-orang Melayu ini akan memiliki cara pandang yang jauh berbeda dengan orang Melayu lain dari melihat warga Tionghoa. Bahkan mereka berperan meluruskan berbagai pandangan miring tentang orang Tionghoa. Dan karena mereka masih berhubungan baik dengan orang tua aslinya, mereka juga menjadi jembatan antar dua etnis tersebut (Azhari, 2012).

Meski interaksi diantara kelompok Tionghoa dan

Melayu relatif terbatas, tapi bentuk-bentuk asimilasi tetap terjadi secara kasuistik dalam lingkungan yang juga terbatas. Salah satunya melalui konversi beberapa warga Tionghoa menjadi muslim. Melakukan perpindahan agama bagi warga Tionghoa bukanlah pilihan utama, namun banyak dilakukan karena bisa berdampak pada status kewarganegaraan mereka. Ada beberapa pengalaman muallaf relatif memperoleh kemudahan dalam pelayanan publik atau dalam berhubungan dengan warga etnis yang seagama. Bahkan status baru mereka dapat pula digunakan untuk membantu rekan-rekan sesama etnis dalam berurusan dengan birokrasi seperti pengurusan surat-surat kependudukan. Penulis tidak sedang mengatakan bahwa pilihan menjadi muslim semata-mata siasat, karena banyak juga yang menjadi muslim memang karena ketertarikan pada ajarannya. Namun hal yang tidak bisa dipungkiri, warga Tionghoa setelah menjadi muslim cenderung lebih dekat dengan warga Melayu ketimbang dengan sesama etnis Tionghoa (Azhari, 2012).

Dalam praktik kebudayaan, perayaan Bakar Tongkang sesungguhnya merupakan ekspresi keterbukaan warga Tionghoa untuk melampaui batas-batas identitas yang selama ini ada. Kenyataan bahwa mereka melibatkan warga dari berbagai etnis baik dalam kepanitiaan maupun dalam perayaan seakan ingin menyatakan bahwa Bakar Tongkang adalah agenda bersama yang dapat menjadi kebanggaan bersama. Keterbukaan ini nampaknya disambut oleh pemerintah daerah dengan adanya pengakuan (recognition) sebagai even budaya daerah, termasuk dalam bentuk dukungan pendanaan. Keterbukaan ini juga disambut oleh etnis-etnis lain dalam bentuk partisipasi dan ekspresi kesenian (Azhari, 2012).

Dan satu aspek kebudayaan yang juga sangat penting dalam proses meretas batas identitas di Bagansiapiapi adalah keberadaan Perguruan Wahidin (Tiong Hua Kong 'O) sebagai lembaga pendidikan anak-anak Bagansiapiapi dari beragam etnis. Sekolah ini didirikan sekitar 1957 oleh warga Tionghoa Bagan menyusul lembaga pendidikan yang didirikan sebelumnya Cina "Bingkok" (Tabrani, 2008: 50). Meski didirikan oleh Warga Tionghoa, Perguruan Wahidin adalah lembaga pendidikan terbuka dimana baik guru maupun siswanya berasal dari berbagai etnis. Sebagai salah satu lembaga pendidikan tertua di Bagansiapiapi, Perguruan Wahidin telah memainkan peran sentral dalam menembus kebekuan batas-batas identitas yang ada di kota ini.

Kesimpulan

Secara keseluruhan tulisan ini hanya menggambarkan sebagian kecil dari dinamika kota Bagansiapiapi dengan beragam problem sosial politik yang mereka hadapi hingga saat ini. Bagansiapiapi adalah contoh tentang dinamika

masyarakat kota yang bisa hidup bersama namun sulit menemukan kebersamaan sebagai sesama warga kota. Karena alasan sejarah, budaya hingga agama, berbagai kelompok etnis cenderung hidup dalam kelompoknya masing-masing dengan interaksi yang sangat terbatas dengan kelompok-kelompok tersebut. Kondisi semacam ini tentu menimbulkan implikasi serius karena relasi antar warga sering diwarnai kecurigaan dan kesalahpahaman yang kapan saja dapat berubah menjadi konflik. Kota dalam situasi seperti ini adalah kota rentan dan rapuh.

Negara dalam hal ini pemerintah lokal juga kurang menyadari bahwa persoalan sosial yang dihadapi warga kota sangat serius. Alih-alih berusaha menemukan obat mujarab atas beragam persoalan tersebut, negara justru makin memperuncing dengan beragam kebijakan publik yang cenderung berbau politik identitas. Di sisi lain, pengelolaan yang baik terhadap ruang hidup bersama dan modal-modal sosial seperti budaya dan pendidikan seringkali dikesampingkan. Pemerintah daerah gagal mendorong kebudayaan sebagai salah satu ruang untuk menciptakan dan memelihara kehidupan kolektif sesama warga negara.

Memang ada upaya-upaya inklusi dari para elit lokal ketika ada tantangan bersama menghadapi kekuatan politik yang lebih besar dari luar seperti pemerintah provinsi dan pemerintah pusat (out wordl looking). Namun ketika tujuan-tujuan bersama tersebut telah tercapai, inklusi yang ada mengalami erosi ketika kembali melihat ke dalam (in worls looking). Alhasil upaya-upaya inklusi menjadi sangat pragmatis dan berhenti pada tujuan-tujuan jangka pendek.

Kondisi kota ini memang cukup stabil saat ini, tapi itu bukan terutama karena dikelola dengan baik oleh pemerintah, melainkan karena upaya-upaya strategis etnis Tionghoa untuk menghindari benturan dengan kelompok-kelompok lain. Namun kondisi ini menunjukkan ada ketimpangan relasi antar warga karena negara tidak berada di tengah sebagai otoritas yang dipatuhi semua kelompok.

Daftar Pustaka

- Ansor, Muhammad dan Darwis, Muhammad
2006 Membangkitkan Otonomi Lokal Pekanbaru: JSPDL.
- Apriyanto, Heri,
2009 “Analisis Strategi Pengembangan Kawasan Ekonomi (KPE) Bagansiapiapi di Provinsi Riau”, Jurnal Sains dan Teknologi Indonesia, Vol. 11 No. 1 April 2009
- Badan Pusat Statistik Kabupaten Rokan Hilir
2013 Rokan Hilir Dalam Angka 2013
- Budiman, Hikmat (ed.)
2012 Kota Kota di Sumatra Enam Kisah Kewarganegaraan dan Demokrasi Jakarta: The Interseksi Foundation.
- Juniarto, Digdo dan Anwar, Khairul (Ed.)
2005 Riau Dalam Tiga Opsi Otonomi, Federal atau Merdeka Pekanbaru: ISDP.
- Mahyudin, Sudarno
2006 Gema Proklamasi Kemerdekaan RI dalam Peristiwa Bagansiapiapi Yogyakarta: Adicita Karya Nusa.
- Pemerintah Kabupaten Rokan Hilir
2012 Rencana Tata Ruang Wilayah Kabupaten Rokan Hilir 2012
- Supeli, Karlina
2011 “Masyarakat Terbuka Catatan Kritis untuk Pesona Sebuah Konsep”, Jurnal Prisma, Vol. 20 Jakarta: LP3ES.
- Tabrani
2008 Sejarah Kabupaten Rokan Hilir Refleksi Enigma Masa Lalu Hingga Perjuangan Membentuk Otonomi Daerah. Bagansiapiapi: Pemerintah Kabupaten Rokan Hilir.

9.4. THE INVOLUTION OF DONGGALA: THE SPLITTING AREA AND A SETBACK OF THE OLDEST REGENCY IN CENTRAL SULAWESI

Riefky Bagas Prastowo
(Yayasan Interseksi)
bagas.interseksi@gmail.com

Abstract

This paper will discuss about the involution that occurred in Donggala, Central Sulawesi. Donggala is the oldest district in Central Sulawesi with Banawa as its capital. The local residents often called Banawa as Donggala City. The involution that occurred in Donggala caused by decline of activities in Donggala Port. The trigger of deterioration is characterized when the most of the harbour activities moved to the Pantoloan Port in Palu. The citizen of Donggala have a hope for the revitalization of Donggala Port. In addition, the local government has declared a city tagline as “Donggala Kota Niaga (Donggala as the commerce city)” that supported by the economic activity in Donggala Port. Both of the citizen and local government have an expectation to restore the port. However, there are currently no activities in the port that can support the people welfare. The decentralization era also have a influence to involution in Donggala because there are several region that split from Donggala. This condition caused the stagnation, even an involution, in Donggala. The question is, what are the structural problems and objective condition that curb Donggala in involution? To answer this question, I have conducted a research through the literature review, interviewing the key informants, and observation in Donggala for more or less two months.

Keywords: citizenship, involution, city, Donggala, decentralisation

Pendahuluan¹⁵¹

Tulisan ini merupakan hasil dari program penelitian di dan tentang Sulawesi yang diselenggarakan oleh Yayasan Interseksi. Saya melakukan penelitian lapangan di Donggala, Sulawesi Tengah pada Agustus-September 2014. Donggala merupakan kabupaten tertua di Sulawesi Tengah dan beribukota di Banawa. Umumnya, orang akan menyebut kawasan tersebut sebagai kota Donggala. Dalam tulisan ini saya akan menggunakan ungkapan “kota Donggala” seperti yang umum digunakan oleh warga setempat. Kota Donggala berjarak 36 km di sebelah barat Kota Palu, ibukota Sulawesi Tengah. Ia terdiri dari lima desa dan sembilan kelurahan. Wilayah yang terdiri dari sembilan kelurahan inilah yang biasa disebut oleh masyarakat setempat sebagai “kota Donggala”. Secara historis, kota Donggala memiliki umur yang jauh lebih tua dibandingkan dengan Kabupaten Donggala sendiri. Kota ini sudah dibangun sejak masa penjajahan Belanda. Jauh sebelum itu, kota Donggala pernah menjadi pusat pemerintahan kerajaan Banawa, salah satu kerajaan besar yang berada di wilayah Sulawesi Tengah. Dahulu, ia memiliki pelabuhan yang menyokong aktivitas perdagangan dan transportasi laut di sepanjang Selat Makassar yang turut berkontribusi terhadap kesejahteraan warga. Komoditas utama, sejak

zaman Belanda hingga pertengahan tahun 1960-an, yang menjadi andalan Donggala dan didistribusikan melalui pelabuhannya adalah kopra. Namun, kondisi ini berubah setelah Pelabuhan Donggala dipindahkan sebagian besar aktivitasnya ke Pelabuhan Pantoloan yang ada di Palu.

Secara singkat dapat dikatakan bahwa kondisi Donggala telah bergeser dari sebuah kota pelabuhan yang cukup ramai sampai pada masa awal kemerdekaan, menjadi salah satu wilayah paling miskin di Sulawesi Tengah saat ini. Berdasarkan data dari Badan Pusat Statistik (BPS) Provinsi Sulawesi Tengah, jumlah penduduk miskin di Donggala berjumlah 48.400 jiwa atau 17,02% dari jumlah keseluruhan penduduk Donggala pada 2012. Berdasarkan presentase jumlah penduduk miskin di Sulawesi Tengah, Kabupaten Donggala merupakan daerah kelima termiskin di provinsi tersebut. Sedangkan berdasarkan jumlah penduduk miskinnya, Kabupaten Donggala menempati peringkat kedua sebagai daerah termiskin di Sulawesi Tengah. (BPS Sulawesi Tengah, 2014:170).

Selain karena sudah tidak adanya bandar laut yang mampu menunjang kesejahteraan warga, kondisi ini bisa diduga akibat dari adanya beberapa wilayah di Donggala yang memisahkan diri untuk menjadi kabupaten/kota tersendiri. Sejak era kemerdekaan, Donggala sudah mengalami beberapa kali pemisahan wilayah. Mulai dari kepentingan untuk pembentukan provinsi Sulawesi Tengah hingga pemisahan wilayah akibat kebijakan desentralisasi. Dalam literatur ilmu sosial, kondisi Donggala saat ini

151 Tulisan lengkap sudah dipublikasikan dalam buku berjudul “Kota-kota di Sulawesi. Desentralisasi, Pembangunan dan Kewarganegaraan” diterbitkan oleh Yayasan Interseksi, 2016.

cenderung mengalami stagnasi atau bahkan involusi.

Tulisan ini akan mendiskusikan perubahan kondisi kota Donggala pada periode dekade kedua abad ke-21, dan berusaha menelusuri pengaruh dari pemisahan wilayah yang terjadi di Donggala sehingga menyebabkan terjadinya stagnasi bahkan kemunduran kondisi Donggala. Pertanyaannya bagaimana pemisahan wilayah turut menyumbang terjadinya involusi di Donggala? Pada bagian pertama, saya akan memaparkan kondisi mutakhir kota Donggala untuk menjelaskan mengapa Donggala dapat dimasukkan ke dalam kategori sebuah kota yang sedang mengalami involusi. Bagian kedua tulisan ini akan membahas aspek historis Donggala, khususnya, pemisahan wilayah-wilayah yang ada di Donggala. Pada bagian ketiga, saya akan mendiskusikan penyebab terjadinya involusi Donggala. Dinamika politik di Donggala akan menjadi hal yang dibahas pada bagian ini. Di samping itu, pada bagian ini juga akan didiskusikan beberapa perubahan yang telah berlangsung yang menunjukkan stagnansi di Donggala.

Beberapa Diskusi tentang Involusi Perkotaan

Peter J. M. Nas (2007), melakukan kajian tentang perkembangan Kota Palembang sejak jaman kerajaan Sriwijaya hingga tahun 1980-an. Ia melihat bahwa keberadaan Palembang sejak jaman dahulu sudah menjadi jalur perdagangan penting antara India dan Cina.

Ini membentuk karakter Palembang sebagai sebuah kota pelabuhan. Gambaran Palembang sebagai “Venesia dari timur” ia dapatkan dari aktivitas masyarakat yang terpusat di Sungai Musi. Namun, menurut Nas, citra Palembang sebagai kota terapung semakin lama menghilang dan berubah menjadi kota industri. Kelemahan utama dari tulisan ini adalah karena penekanannya hanya difokuskan pada perubahan tata-kota, apa yang terjadi pada kehidupan warga di kota tersebut sama sekali diabaikan.

Dalam kajiannya tentang evolusi masyarakat yang terjadi di kota-kota di Malaysia, Evers (1995:87) menunjuk tiga kondisi yang menyebabkan evolusi tersebut. Yang pertama adalah terbentuknya “sirkuit urbanisasi” yang berada di Penang dan Malaka yang terbentuk pada masa kolonial. Sirkuit urbanisasi ini merupakan tempat mengalirnya modal dan penduduk yang terjadi di antara kota-kota tersebut. Kedua, perubahan masyarakat terjadi karena adanya birokratisasi, industrialisasi, dan perubahan dalam ekonomi pertanian yang menjadi faktor utama dalam proses urbanisasi tersebut. Ketiga, meskipun persoalan etnis merupakan faktor utama dalam menerangkan ekologi sosial kota-kota di Malaysia, tetapi kelas sosial timbul sebagai prinsip utama struktur masyarakat kota di Malaysia. Akibatnya, segregasi pemukiman di kota-kota Malaysia terjadi berdasarkan jabatan dan penghasilan.

Berbeda dengan kajiannya di Malaysia, Evers (1995: 106-110) melakukan sebuah studi di Kota Padang, Sumatra Barat, yang menyimpulkan bahwa di wilayah tersebut telah terjadi involusi perkotaan. Gagasannya mengacu pada kondisi kota-kota kecil yang hanya menjadi batu loncatan kaum imigran untuk menuju ke kota besar. Menurutnya, di kota kecil cenderung tidak ada perkembangan sosial yang didefinisikannya sebagai meningkatnya diferensiasi sosial. Sementara itu, Wilonoyudho (2014:119) melakukan kajian tentang migrasi yang terjadi di Kota Semarang yang membawa dampak berupa terjadinya involusi perkotaan. Menurutnya, merebaknya sektor informal di sekeliling kota mengundang terjadinya urbanisasi. Adanya urbanisasi tersebut membuat tumbuhnya jenis-jenis pekerjaan baru yang diciptakan oleh para kaum migran.

Sementara itu, kajian-kajian tentang Sulawesi Tengah justru lebih banyak membicarakan tentang politik lokal dan konflik Poso yang terjadi pada awal tahun 1998 hingga 2000an. Côté (2011), misalnya, menuliskan tentang bagaimana peran pemerintah kolonial dalam membentuk identitas politik yang baru di Indonesia, khususnya di Sulawesi Tengah, dan tentang bagaimana negara Indonesia juga melanjutkan struktur yang telah dibentuk ini. Sementara Aragon (2009) menyebutkan bahwa persaingan elite di Poso berubah menjadi politik identitas keagamaan dan kemudian menjadi politik identitas etnis ketika otonomi daerah diterapkan di Indonesia.

Santoso (2006: 50-52) mengungkapkan bahwa usaha untuk memperbaiki kota harus dimulai dari stakeholder, yang harus mengubah sikap “egoisme kelompok” menjadi “kebersamaan komunal”. Proses modernisasi dan pembangunan kota di Asia menurutnya cenderung berkiblat pada konsep barat yang membuat kota semakin kehilangan karakternya. Hal ini disebabkan oleh berubahnya agen-agen pembangunan kota, yang seharusnya dimainkan oleh pemerintah, akan tetapi dalam prakteknya dilakukan oleh korporasi swasta. Ini karena relasi yang terbangun terjadi hanya di antara pemerintah dan pihak swasta. Padahal sudah semestinya setiap pemerintahan melibatkan warga dalam pembangunan kota. Selain itu, apabila sumber daya alam (SDA) yang dimiliki suatu daerah terbatas, pmda hanya berkonsentrasi untuk pemenuhan kebutuhan dasar tanpa melihat prasarana apa saja yang masih dibutuhkan oleh warga (seperti sarana transportasi, listrik, dan air bersih). Apabila penyebab-penyebab tersebut tidak bisa diidentifikasi, maka kota akan berjalan pada pola-pola yang sama dan mengalami stagnansi. Tidak hanya itu saja, sebuah kota mungkin saja bisa mengalami penurunan kualitas kehidupan.

Geertz (dalam Evers, 2007: 52) menyebutkan bahwa involusi perkotaan mengarahkan sebuah kota ke dalam kondisi yang stagnan dan mengalami kemunduran.

Kondisi ini juga didorong oleh sektor birokrasi. Untuk sebagian besar kota, tumbuhnya birokrasi dan sektor informal menjadi faktor utama yang mendorong ke arah urbanisasi besar-besaran daripada industrialisasi atau perkembangan dari sektor pelayanan. Adanya involusi perkotaan menandakan sebuah proses yang struktur, pola dan bentuknya menjadi lebih rumit dan kompleks tanpa mencapai sebuah tahapan baru dari sebuah evolusi. Involusi perkotaan memberikan pola yang rumit dari sektor informal perkotaan tanpa diiringi modernisasi dalam pembangunan moda transportasi, industri, dan pekerjaan (Evers, 2007: 52). Keterbatasan yang disebabkan oleh tata ekonomi internasional untuk mengembangkan daya produktif kota secara penuh, menyebabkan munculnya suatu sistem yang makin bercabang dan berbelit dalam mempergunakan secara ekstrim sumber-sumber penghasilan kota, termasuk barang-barang yang dipergunakan bagi konsumsi kolektif (Evers, 1995: 10-15).

Evers (2007: 53-54) menyebutkan bahwa Indonesia memiliki dasar yang lemah dalam tradisi perkotaan. Hal ini berbeda dengan negara-negara di Asia yang lain, seperti Cina, Jepang, Vietnam, atau Thailand. Ia menyebutnya dengan istilah *weak nusantara urbanism*. Argumennya didasarkan pada fenomena kota-kota di Indonesia yang menjadikan kraton sebagai pusat ketimbang kota yang menjadi pusat. Pada akhirnya, di masa kolonial, pelabuhan dan kota pemerintahan yang dibangun oleh pemerintah kolonial dibentuk menjadi sebuah pusat kota. Namun, konsep dari Evers tentang *weak nusantara urbanism* ini cenderung terlihat pada kota-kota besar Indonesia yang berada di Jawa dan Sumatra. Lebih lanjut, ia menegaskan bahwa kondisi kota di Indonesia yang tidak memiliki tradisi perkotaan semakin diperlemah oleh adanya involusi perkotaan.

Lemahnya tradisi perkotaan yang diperparah oleh adanya involusi mendorong munculnya urbanisme semu (Evers, 2007: 53). Hal ini ditandai dengan semakin besarnya urbanisasi yang pada akhirnya membuat tumbuhnya sektor ekonomi informal dan meningkatnya kelas menengah di perkotaan serta tidak adanya peningkatan pelayanan kepada masyarakat. Konstruksi tentang urbanisme semu ini direproduksi melalui simbol-simbol yang ada di kota (Evers, 2007: 56-59). Nas, Jaffe dan Samuels (dalam van Leeuwen, 2011: 155-156) mengajukan dua pendekatan yang menjadi dasar untuk mengkaji simbol perkotaan, yakni ekologi simbolik perkotaan dan *hypercity*. Ekologi simbolik perkotaan berfokus pada pemaknaan. Konsep pentingnya adalah tentang identitas (*self-perception*), *image* (*perception by others*), dan memori kolektif yang terkait dengan tempat-tempat yang memiliki hubungan dengan suatu generasi, trauma, dan memori. Sementara pendekatan *hypercity* berarti bahwa realitas yang berlebihan terjadi ketika simbol perkotaan membentuk realitas yang menjadi

lebih nyata daripada kota itu sendiri.

Simbolisme perkotaan diekspresikan melalui fenomena yang berbeda-beda. Nas, Groot, & Schut (2011: 9) menunjuk empat macam simbolisme. Pertama, simbolisme material (*material symbolism*) yang terwujud dalam bentuk bangunan, monumen, dan lanskap alam; Kedua, simbolisme ikonik (*iconic symbolism*) yang berbentuk kelompok atau individu yang menjadi simbol sebuah kota; Ketiga, simbolisme diskursif (*discursive symbolism*) yang berbentuk narasi-narasi tentang kota yang terwujud dalam lagu, puisi, nama jalan, dan kebijakan perkotaan, dan; Keempat, simbolisme perilaku (*behavior symbolism*) yang berbentuk ritual, dan perayaan keagamaan atau budaya. Empat macam pembawa simbol tersebut kemudian diikuti dengan aspek emosional tentang pemaknaan dari simbol-simbol itu.

Kondisi Mutakhir Kota Donggala

Tumbuhnya birokrasi dan sektor informal secara berlebihan yang diiringi dengan tidak tersedianya layanan publik yang memadai untuk memenuhi kebutuhan warganya merupakan kondisi yang menggambarkan adanya involusi (Evers, 1995; Santoso, 2006). Persoalan pelayanan publik ini juga yang dipermasalahkan oleh warga Donggala saat ini. Terdapat tiga macam layanan publik yang selama ini dikeluhkan warga, yaitu: pendidikan, kesehatan, dan ketersediaan listrik dan air.

Berdasarkan data dari Badan Pusat Statistik (BPS) Kabupaten Donggala (2013: 25), jumlah penduduk Kabupaten Donggala pada tahun 2012 tercatat sebanyak 284.113 jiwa yang terdiri dari 145.810 jiwa penduduk laki-laki dan 138.303 jiwa penduduk perempuan. Sebagian besar penduduk Donggala merupakan penduduk muda yang masih berada pada usia sekolah. Pada tahun 2012, murid Taman Kanak-kanak (TK) berjumlah 3.914 orang, Sekolah Dasar (SD) berjumlah 45.219 orang, Sekolah Menengah Pertama (SMP) berjumlah 13.783 orang, dan Sekolah Menengah Atas/Sekolah Menengah Kejuruan (SMA/SMK) berjumlah 8.402 orang (BPS Kabupaten Donggala, 2013: 49-50).

Tidak semua kecamatan di Donggala memiliki SMA/SMK. Salah satu penyebab sedikitnya jumlah sekolah setingkat SMA/SMK di Kabupaten Donggala adalah karena masih ada masyarakat yang putus sekolah pada jenjang pendidikan yang lebih rendah. Berdasarkan data dari Rencana Pembangunan Jangka Menengah Daerah (RPJMD) Kabupaten Donggala tahun 2014-2019, angka putus sekolah di Donggala untuk tingkat SD pada tahun 2012 adalah 9,62%, SMP sebesar 32,62%, dan untuk tingkat SMA sebesar 17,78%. Angka rata-rata lama sekolah di Kabupaten Donggala mencapai 7,65 tahun. Di seluruh

Sulawesi Tengah, angka rata-rata ini berada di peringkat kedua paling bawah, dan hanya berada satu peringkat di atas Kabupaten Parigi Moutung yang memiliki angka rata-rata sekolah sebesar 7,17 tahun. Capaian yang masih rendah di bidang pendidikan ini antara lain disebabkan oleh sarana dan prasarana pendidikan yang belum memadai, distribusi dan sebaran jumlah guru yang tidak merata, dan kondisi geografis daerah Kabupaten Donggala yang terdiri dari daerah kepulauan dan pedalaman (Pemerintah Daerah Kabupaten Donggala, 2014).

Imran, seorang warga yang tinggal di Banawa, adalah salah satu dari sekian banyak siswa yang putus sekolah. Ia menceritakan bahwa dirinya tidak menamatkan pendidikan jenjang SMA dan hanya selesai hingga kelas satu. Kisah yang sama juga terjadi pada banyak temannya yang lebih memilih bekerja daripada menyelesaikan pendidikan. Setelah tidak menamatkan sekolah, Imran memilih bekerja dengan menjadi anak buah kapal tongkang yang mengangkut pasir dan batu ke Kalimantan. Menurutnya, pada masa itu, gaji yang ia terima nilainya cukup besar. Namun demikian, saat ini ia justru punya keinginan untuk kuliah, setelah sebelumnya ia menyelesaikan program Paket C untuk mendapatkan ijazah setara SMA.¹⁵²

Di sektor kesehatan, Kabupaten Donggala memiliki fasilitas kesehatan berupa Rumah Sakit Umum Daerah (RSUD) Kabelota, yang terletak di Kecamatan Banawa. Dari data yang saya dapatkan mengenai jumlah dokter yang ada di RSUD Kabelota, terdapat perbedaan jumlah dokter spesialis yang ada di sana dengan jumlah dokter spesialis yang tercatat di Dinas Kesehatan Kabupaten Donggala. Jumlah dokter spesialis di RSUD Kabelota ada sembilan orang (Majalah Eboni, 2014: 44), sementara yang tercatat di BPS hanya dua orang (BPS Kabupaten Donggala, 2013: 51). Perbedaan ini terjadi karena beberapa dokter spesialis yang berada di RSUD Kabelota sebagian besar berasal dari Palu. Lage, tokoh masyarakat di Donggala, menceritakan bahwa karena pelayanan di RSUD Kabelota masih sangat terbatas, banyak warga yang lebih memilih berobat ke Palu daripada di sana.¹⁵³

Hal serupa juga pernah dialami oleh Andi, salah satu anggota Satuan Polisi Pamong Praja (Satpol PP Donggala). Saat saya berbincang-bincang dengannya, ia menceritakan bahwa beberapa bulan yang lalu salah satu anggota keluarganya sakit dan dibawa ke RSUD Kabelota. Namun, sesampainya di sana, sang pasien harus dirujuk ke Palu karena tidak ada dokter ahli yang bisa menanganinya di Kabelota.¹⁵⁴ Bagi masyarakat Donggala yang berada di

wilayah Pantai Barat, selain masalah ketersediaan dokter ahli, karena persoalan jarak mereka pasti lebih memilih untuk berobat ke Palu ketimbang harus ke RSUD Kabelota. Bagi mereka, akses ke Palu lebih dekat daripada harus ke Banawa. Untuk berobat di RSUD Kabelota mereka harus melewati kota Palu terlebih dahulu.

Ketersediaan air dan listrik juga menjadi salah satu bentuk pelayanan publik yang banyak dikeluhkan oleh warga Donggala. Di Banawa saja, tepatnya di Kelurahan Gunung Bale, yang menjadi lokasi pusat perkantoran pemda dan DPRD Kabupaten Donggala, ketersediaan air tidak mencukupi kebutuhan warga pada beberapa bulan terakhir. Berdasarkan penuturan Syafruddin, anggota DPRD Donggala periode 2014-2019, selama masa kampanye banyak keluhan masyarakat terkait dengan pelayanan publik, terutama ketersediaan air dan listrik.¹⁵⁵ Ironisnya, sampai saat ini kantor Perusahaan Daerah Air Minum (PDAM) Kabupaten Donggala masih berada di Kota Palu, sedangkan di Banawa hanya tersedia unit pelayanan teknis (UPT) saja. Menurut Syafruddin, UPT tersebut melayani permasalahan seperti kerusakan pipa penyaluran air dan tagihan pembayaran.

Dalam hal listrik kondisinya hampir serupa dengan ketersediaan air. Pasokan listrik masih disuplai dari pembangkit listrik tenaga diesel (PLTD) Silae, Palu. Banyak wilayah di Kabupaten Donggala yang belum mendapatkan akses listrik. Permasalahan listrik juga terjadi di daerah sumber air untuk wilayah Banawa. Menurut cerita direktur Yayasan Bone Bula, pada tahun 2012 masyarakat yang berasal dari Powelua, Banawa Tengah, melakukan public hearing dengan DPRD Donggala terkait dengan tidak adanya listrik di wilayah mereka. Padahal, wilayah tersebut merupakan pemasok air bersih terbesar di Banawa. Menurutnya, terdapat hubungan saling ketergantungan antara Powelua dan Banawa sehingga apabila Powelua tidak diberi akses listrik, maka akses air bersih di Banawa pun bisa terhambat. Akhirnya, di wilayah Powelua tersebut dibangun pembangkit listrik tenaga mikrohidro (PLTMH).¹⁵⁶

Pemekaran yang Menyusutkan

Sebagai sebuah kabupaten tertua di Sulawesi Tengah, Kabupaten Donggala memiliki riwayat pemisahan atau pemecahan wilayah yang panjang. Pemisahan wilayah ini tentu saja berpengaruh terhadap luas wilayahnya yang semakin mengecil dan ketersediaan sumber daya, baik alam dan manusia, yang semakin terbatas. Istilah yang dipakai oleh warga Donggala untuk menggambarkan Kabupaten

152 Wawancara dengan Imran, seorang warga Donggala, 5 September 2014.

153 Wawancara dengan Hans Lage, tokoh masyarakat Donggala, 8 September 2014.

154 Wawancara dengan Andi, anggota Satpol PP Donggala, 25 Agustus 2014.

155 Wawancara dengan Syafruddin, anggota DPRD Donggala periode 2014-2019, 13 September 2014.

156 Wawancara dengan Andi Anwar, Direktur Yayasan Bone Bula, 26 Agustus 2014.

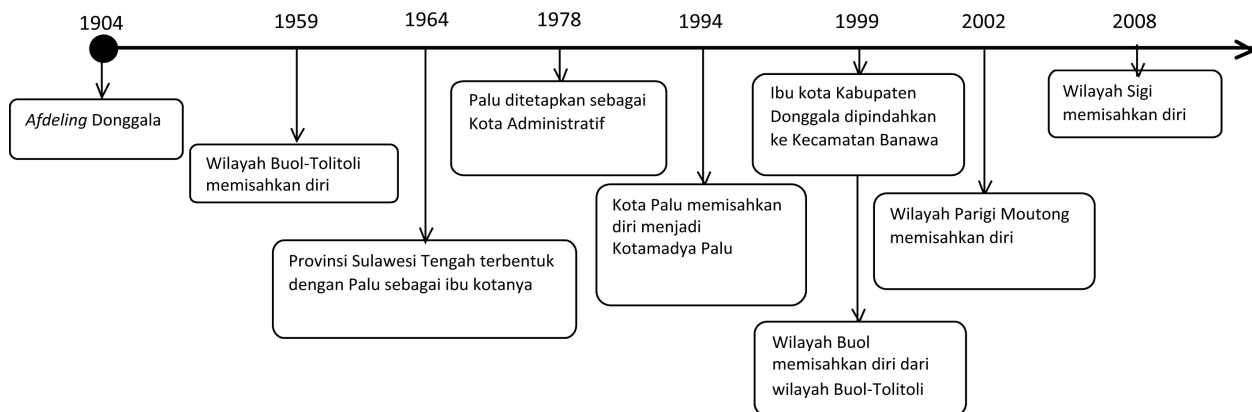
Donggala yang selalu memecahkan wilayahnya adalah "Donggala yang mati melahirkan".

Cikal bakal wilayah Donggala berasal dari pembentukan Afdeling Donggala oleh pemerintah kolonial Belanda pada tahun 1904 setelah beberapa raja di wilayah Donggala menandatangani pelakat pendek (Korte Verklaring) (Djafar, 2014).¹⁵⁷ Selanjutnya, pada tahun 1948 wilayah Afdeling Donggala berubah menjadi wilayah swapraja. Hal ini dipengaruhi oleh hasil dari Konferensi Malino yang mengagaskan berdirinya Negara federasi di wilayah Indonesia Timur (Juniarti, 2004). NIT kembali bergabung ke dalam Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) pada tahun 1952 yang membuat Swapraja Donggala berubah menjadi daerah tingkat II (kabupaten) dengan ibu kota Palu (Abubakar, 2013).

Riwayat menyusutnya wilayah Kabupaten Donggala dimulai pada 1959, yakni ketika wilayah Buol-Tolitoli memisahkan diri dan menjadi daerah tingkat II (kabupaten) tersendiri. Tujuannya adalah sebagai persiapan untuk membentuk Provinsi Sulawesi Tengah, yang dilaksanakan pada tahun 1964.¹⁵⁸ Setelah terbentuk Provinsi Sulawesi

terpusat di sana. Pada tahun 1994, Kota Palu resmi memisahkan diri dari Kabupaten Donggala dan menjadi Kotamadya Palu berdasarkan Undang-Undang No. 4 Tahun 1994. Meskipun Kota Palu telah memisahkan diri, tetapi ibu kota Kabupaten Donggala masih berkedudukan di kota tersebut. Sisa-sisa aset pemerintah Kabupaten Donggala hingga saat ini masih ada yang berada di Kota Palu. salah satunya adalah kantor PDAM Donggala.

Setelah masa-masa tersebut, Donggala justru hidup di bawah bayang-bayang kota ini. Selain fungsi pelabuhan utama yang dipindahkan dari Donggala ke Palu, permasalahan lain yang muncul adalah terkait dengan pelayanan publik. Seperti yang telah disebutkan di atas, kantor-kantor milik pemerintah Kabupaten Donggala masih berada di Palu. Upaya pemindahan kantor pemerintahan Kabupaten Donggala dari Palu ke Banawa mulai dilakukan pada tahun 2000.¹⁵⁹ Fenomena ini menunjukkan bahwa jalannya pemerintahan Donggala selama 20 tahun tidak terpusat di wilayahnya, tetapi berada di wilayah lain. Dapat diduga bahwa salah satu penjelaras terhambatnya pembangunan



Figur-1. Riwayat Pemisahan Wilayah di Kabupaten Donggala

Sumber: diolah dari berbagai sumber

Tengah pada tahun 1964, kota Palu ditetapkan sebagai ibu kota provinsi ini. Pada tahun 1978 Kota Palu menjadi sebuah kota administratif berdasarkan Peraturan Pemerintah No. 18 Tahun 1978. Berdasarkan peraturan tersebut, Kota Palu memiliki tiga fungsi sekaligus, yaitu, sebagai kota administratif, sebagai ibu kota Provinsi Sulawesi Tengah, dan sebagai ibu kota Kabupaten Donggala. Status Palu sebagai ibu kota Kabupaten Donggala membuat semua pembangunan yang bersumber dari Kabupaten Donggala

ekonomi di Donggala adalah karena aktivitas ekonomi berpusat di Palu.

Pemisahan beberapa wilayah dari Kabupaten Donggala untuk menjadi kabupaten sendiri, itu tentu saja menjadi salah satu penyebab menurunnya kemampuan ekonomi di Donggala. Selain itu, salah satu tahap perubahan kondisi ekonomi di Donggala adalah dengan dipindahkannya induk pelabuhan dari Donggala ke Pantoloan pada tahun 1978. Momen ini berjalan bersamaan dengan terbentuknya Kota Palu sebagai sebuah kota administratif. Pemindahan pelabuhan utama ke Pantoloan ini bertujuan untuk mendukung aktivitas ekonomi Kota Palu sebagai ibu kota Provinsi Sulawesi Tengah. Pertimbangan yang lain

¹⁵⁷ Sebelum pemerintah kolonial Belanda membentuk daerah administratif ini, wilayah Donggala dikuasai oleh beberapa kerajaan yang berada di sekitar Teluk Palu. Kerajaan tersebut antara lain Kerajaan Banawa, Palu, Sigi Dolo, Kulawi, Biromaru, Tawaeli, Parigi, dan Moutong.
¹⁵⁸ Perkembangan selanjutnya, wilayah Buol memisahkan diri pada tahun 1999 dan menjadi Kabupaten Buol berdasarkan Undang-Undang No.51 Tahun 1999 tentang Pembentukan Kabupaten Buol, Kabupaten Morowali, dan Kabupaten Banggai Kepulauan.

¹⁵⁹ Pemindahan ibu kota Kabupaten Donggala berdasarkan pada Peraturan Pemerintah No. 71 Tahun 1999.

adalah keadaan geografis dan keterbatasan lahan untuk sarana dan prasarana yang tidak memadai di Pelabuhan Donggala sehingga tidak mendukung kelancaran arus kapal, penumpang, barang, dan hewan ternak (Isnaeni dan Pageasa, 2013: 13).

Keberadaan Palu yang pernah menjadi ibu kota Kabupaten Donggala membuat sebagian besar pegawai pemerintahannya berasal dari kota ini. Meskipun ibukota kabupaten telah dipindahkan ke Banawa, tetapi hingga saat ini sebagian besar Pegawai Negeri Sipil (PNS) Kabupaten Donggala masih tinggal di Palu. Pemerintah Daerah pun seakan-akan membiarkan hal ini terjadi. Pada masa kepemimpinan Habir Ponulele (Bupati Donggala periode 2008-2013), pemerintah menyediakan bus pegawai untuk mengangkut PNS dari Palu ke Donggala. Kasman Lassa, Bupati Donggala saat ini, menargetkan bahwa dalam 100 hari kerja pertamanya, ia akan memindahkan semua pegawai ke Donggala. Langkah yang ia tempuh adalah dengan menghilangkan fasilitas bus antar jemput pegawai. Namun hasilnya malah bertolak belakang dengan yang diharapkan: bukan pegawai yang pindah ke Donggala, akan tetapi justru banyak pegawai yang telat karena menunggu mobil tumpangan.

Ketiadaan transportasi umum menjadi salah satu alasan mengapa kinerja para abdi negara di Donggala menjadi tidak maksimal. Transportasi penghubung antara Palu dan Donggala jumlahnya sangat sedikit dan bahkan hampir tidak ada. Angkutan umum yang tersisa di Donggala hanya tinggal beberapa, yaitu mobil sedan tua yang sudah beroperasi sejak tahun 1980-an. Mobil-mobil ini pun hanya bisa mengangkut penumpang dan barang bawaan dalam jumlah sedikit.

Keadaan Donggala yang stagnan dan cenderung tidak berkembang ini mendorong beberapa wilayahnya untuk memisahkan diri, khususnya di era reformasi. Wilayah pertama yang memisahkan diri adalah Parigi Moutong, yang berada di sebelah timur Donggala, pada 2002. Selanjutnya, wilayah Sigi, yang berada di selatan Kota Palu dan Donggala, juga ikut memisahkan diri pada 2008 berdasarkan Undang-Undang No. 27 Tahun 2008. Saat ini juga ada beberapa wilayah yang sedang mengupayakan untuk memisahkan diri dari Donggala, yakni yang berada di bagian utara Kabupaten Donggala. Wilayah yang berada di pantai barat ini terdiri dari lima kecamatan, yaitu Sojol Utara, Sojol, Damsol, Balaesang, dan Balaesang Tanjung. Wacana pemekaran wilayah Pantai Barat saat ini sudah berkembang dan mengarah ke pembentukan kabupaten baru, yaitu Kabupaten Donggala Utara.

Dinamika Politik di Donggala

Kasman Lassa, Bupati Donggala dan wakilnya, Vera

Elena Laruni, adalah pasangan bupati dan wakil bupati yang baru terpilih pada Pemilihan Kepala Daerah (Pilkada) 2013. Pasangan ini merupakan calon independen yang pertama kali terpilih di Kabupaten Donggala. Sebelumnya, pada pilkada 2008, ia mencalonkan diri menjadi bupati Donggala melalui Partai Keadilan Sejahtera (PKS), tetapi gagal untuk memenangkan pertarungan. Pada periode selanjutnya, yakni Pilkada 2013, ia kembali mencalonkan diri sebagai bupati Donggala. Kali ini, bersama Vera Elena Laruni sebagai calon wakil bupati, ia memilih menggunakan jalur independen, yang kemudian mengantarkannya meraih kemenangan.

Terpilihnya Kasman Lassa sebagai bupati dari jalur independen ini juga menandakan bahwa preferensi masyarakat Donggala telah berubah. Sebelumnya, bupati yang terpilih selalu berasal dari Partai Golkar. Hal tersebut juga berlaku untuk pemilihan legislatif yang selalu dimenangkan oleh Golkar. Namun, pada pemilihan bupati 2013 dan pemilihan legislatif 2014, Golkar tidak lagi menjadi pemenang. Pilihan masyarakat beralih ke calon independen dan partai lain. Kemenangan calon independen memberikan harapan baru kepada warga tentang peningkatan kesejahteraan mereka.

Namun alih-alih membawa kabar gembira bagi warga, kemenangan calon independen tersebut justru membuat sebagian warga kebingungan. Penyebabnya, daripada segera bekerja keras untuk memperbaiki kondisi kehidupan warganya, pasangan bupati dan wakil bupati pemenang Pilkada 2013 ini malah memperlihatkan hubungan yang tidak harmonis satu dengan lainnya. Ketidakharmonisan antara bupati dan wakilnya itu sudah menjadi rahasia umum di kalangan warga Donggala. Selama saya berada di sana, isu ini selalu hangat diperbincangkan oleh warga, baik di pasar atau di warung kopi. Puncak ketidakharmonisan hubungan mereka terjadi pada saat Vera Elena Laruni memimpin apel pegawai di halaman kantor bupati pada Juli 2014. Di kesempatan tersebut, Vera menyampaikan pidato yang seolah-olah menjelekkan nama Kasman Lassa.

Di balik konflik Lassa dan Laruni kita dapat melihat bahwa pada dasarnya kekuasaan politik, dan itu juga berarti jabatan-jabatan publik, di Donggala cenderung hanya diduduki oleh kelompok-kelompok tertentu saja. Meskipun bupati dan wakilnya tidak berasal dari klan tertentu, tetapi orang-orang yang mendukung mereka berasal dari klan-klan politik yang ada di Donggala. Posisi-posisi strategis di lingkungan Pemda Donggala seperti seorang kepala bidang hingga kepala dinas, misalnya, diduduki oleh klan tradisional atau fam tertentu. Menurut Rosmawati, dosen di Universitas Tadulako, sebagian besar fam tersebut bukan berasal dari Kota Donggala, melainkan dari wilayah Sigi. Ia juga mengatakan bahwa kelompok bangsawan yang berasal dari kota Donggala juga ada yang menjadi pejabat Pemda Donggala, tetapi jumlahnya tidak sebanyak kelompok

bangsawan lain. Fenomena ini menurutnya juga dipengaruhi oleh orang yang berkuasa saat itu. Pada masa Habir Ponulele, misalnya, maka fam Ponulele bisa menjadi pejabat di Donggala, meskipun masih ada yang berasal dari fam yang lain. Tim pemenang Lassa dan Laruni juga berasal dari fam-fam tertentu. Hal ini pun terbukti saat Lassa melantik pejabat eselon II, III, dan IV. Pejabat-pejabat yang dilantik tersebut berasal dari tim pemenangannya dan beberapa di antaranya berasal dari kelompok bangsawan di Donggala. Rosmawati menambahkan bahwa di Sulawesi Tengah yang terjadi bukan sirkulasi elite melainkan konfigurasi elite.¹⁶⁰

Pola-pola kekuasaan politik di Donggala sebenarnya sudah berubah, terutama setelah berpisahannya Sigi dari Donggala. Sejak itu Donggala telah kehilangan daerah “penghasil” politisi karena beberapa klan politik berasal dari Sigi. Salah satunya adalah klan Djaelangara yang sebagian besarnya telah “pulang kampung” meninggalkan Donggala, meskipun ada yang tetap menjadi pejabat di Donggala. Kondisi ini sedikit-banyak telah mengubah konstelasi politik di kabupaten ini. Selain hanya dikuasai oleh garis kekerabatan tertentu, riwayat partai pemenang pemilu di Donggala mulai Pemilu 2014 menunjukkan mulai goyahnya dominasi Golkar di kabupaten ini setelah dikalahkan oleh Partai Gerindra. Sebelumnya, preferensi warga dalam pemilihan kepala daerah dan legislatif selalu dimenangkan oleh kader-kader Partai Golkar. Semua bupati Donggala sebelum Kasman Lassa berasal dari partai ini.

Donggala Kota Simbol

Pada bagian sebelumnya sudah dijelaskan problem struktural dan kondisi objektif yang mendorong berlangsungnya involusi kota Donggala. Pemda Donggala memang terus berusaha membangun Donggala dan bekerjasama dengan berbagai pihak, termasuk pihak-pihak swasta. Selain bentuk-bentuk kerjasama dalam eksploitasi galian C, sejak 2012 pemda Donggala juga telah menjajaki kerja sama untuk pembukaan perkebunan kelapa sawit (Radar Sulteng, 2012). Yang belum terlihat jelas adalah upaya keras pemerintah setempat untuk mewujudkan komitmen politik yang telah dipampangnya besar-besar di gerbang kota: yakni menjadikan Donggala sebagai sebuah kota niaga. Padahal komitmen tersebut mendapat dukungan cukup luas di kalangan warga kota.

Melihat kondisi kota dan pelabuhan laut Donggala saat ini, yang tertinggal hanyalah simbol-simbol dari kejayaan masa lalu. Sebagian besar simbol-simbol yang ada di Donggala masih berkaitan dengan keberadaan pelabuhan, selain pelabuhannya sendiri yang juga menjadi simbol. Bangunan-bangunan tua yang terbengkalai juga

menjadi simbol masa kejayaan pelabuhan. Salah satunya adalah gedung PKKD atau Pusat Koperasi Kopra Daerah, yang dahulu digunakan sebagai gudang penyimpanan kopra, tetapi saat ini sudah tidak terpakai. Tidak jauh dari pelabuhan juga terdapat gedung bekas kantor perusahaan dagang yang kondisinya tidak terawat. Papan namanya pun masih tergantung dan tertera tulisan “Perusahaan Dagang Negara PN Budi Bhakti Cabang Donggala”. Di sebelah barat pelabuhan, terdapat gedung kepabeanan yang disebut dengan gedung Douane. Tidak jauh dari pelabuhan terdapat gedung bekas kantor Pelayaran Nasional Indonesia (PELNI), yang dahulu berfungsi sebagai pusat administrasi ketika masih terdapat aktivitas kapal penumpang di Pelabuhan Donggala. Bangunan bekas Bioskop Megaria bahkan mengalami nasib yang lebih buruk karena atapnya sudah tidak ada. Bangunan-bangunan tua yang terbengkalai ini seperti berdiri hanya untuk menjadi monumen tentang masa lalu, tonggak-tonggak kenangan tentang kejayaan sebuah kota pelabuhan, tapi sekaligus juga sisa-sisa harapan untuk menghidupkannya kembali.

Simbol-simbol perkotaan juga dibangun oleh pemerintah daerah, terutama pada era kekuasaan Habir Ponulele. Monumen pertama yang dibangun adalah Tugu Adipura. Sebelumnya di lokasi ini berdiri sebuah Tugu Perahu Layar. Abubakar, wartawan dan aktivis seni budaya di Donggala, menceritakan bahwa tugu tersebut menandakan masyarakat kota Donggala adalah masyarakat pesisir yang menggantungkan hidupnya pada laut. Tugu Perahu Layar, dengan demikian, merupakan simbol kedekatan masyarakat Donggala dengan laut.¹⁶¹ Namun, setelah Donggala meraih Adipura selama empat kali berturut-turut, atas inisiatif bupati Habir Ponulele, pada 2010 tugu tersebut digantikan dengan Tugu Adipura. Hingga saat ini, Donggala telah meraih penghargaan Adipura sebanyak enam kali. Habir Ponulele juga membangun sebuah lokasi yang disebut sebagai jalan timbun, yang dimaksudkan sebagai pusat aktivitas warga. Sayangnya, saat ini sangat jarang ada kegiatan bersama yang melibatkan warga di lokasi ini.

Simbol-simbol tersebut tidak hanya nampak pada bangunan-bangunan dan landmark kota saja. Beberapa nama jalan di Donggala mengambil nama bangsawan yang pernah terlibat dalam Perang Donggala pada 1902. Contohnya adalah Pettalolo, Lamarauna, dan Malonda. Selain itu, nama-nama jalan juga diambil dari nama kapal yang tenggelam pada saat terjadi pemberontakan rakyat semesta (Permesta). Ada empat nama kapal yang diambil menjadi nama jalan, yakni Mutiara, Giliraja, Moro, dan Nuburi. Penamaan jalan-jalan tersebut seolah ingin menunjukkan bahwa di masa lalu Donggala merupakan salah satu kota pelabuhan penting di sepanjang perairan

160 Wawancara dengan Rosmawati, Dosen di Universitas Tadulako, 18 September 2014.

161 Wawancara dengan Jamrin Abubakar, wartawan dan aktivis seni budaya di Donggala, 15 September 2014.

Selat Makassar.

Konteks Donggala saat ini sudah berbeda dengan masa lalu. Donggala tidak bisa lagi mengandalkan sepenuhnya keberadaan pelabuhan. Di masa lalu Pelabuhan Donggala sangat berpengaruh terhadap perkembangan kondisi ekonomi Donggala bahkan Sulawesi Tengah, karena Kota Palu belum memiliki pelabuhan. Keberadaan Pelabuhan Pantoloan di Palu, yang berkembang lebih maju dan lebih besar daripada Pelabuhan Donggala, itu mengharuskan pemerintah Donggala memikirkan kembali strategi yang harus ditempuhnya jika tetap akan mengembangkan

pelabuhan laut. Salah satu alternatifnya adalah dengan mengembangkan fungsi Pelabuhan Donggala secara terbatas sebagai penopang fungsi-fungsi Pelabuhan Pantoloan. Alternatif lain mungkin dapat dilihat dari apa yang terjadi pada beberapa kota pelabuhan di Jawa yang mengalami kemunduran. Di Jepara, misalnya, pemerintah dan warga di sana tidak lagi terobsesi oleh keinginan untuk mengembalikan kejayaan pelabuhan di masa lalu, melainkan melakukan terobosan baru dengan mengembangkan sektor pariwisata.

Daftar Pustaka

Abubakar, Jamrin

2013 Donggala Donggala'ta dalam Pergulatan Zaman. Yogyakarta: Ladang Pustaka.

Aragon, Lorraine V.

2009 'Persaingan Elit di Sulawesi Tengah', dalam Henk Schulte Nordholt dan Gerry van Klinken (ed.), Politik Lokal di Indonesia. Jakarta: KITLV dan Yayasan Obor Indonesia.

BPS Kabupaten Donggala

2013 Donggala dalam Angka 2013. Donggala: BPS Kabupaten Donggala.

BPS Sulawesi Tengah

2014 Sulawesi Tengah dalam Angka 2014. Palu: BPS Provinsi Sulawesi Tengah.

Coté, Joost

2011 'Creating Central Sulawesi: Mission Intervention, Colonialism, and 'Multiculturality'', BMGN-Low Countries Historical Review 126, no. 2, pp. 2-29.

Djafar, Suaib

2014 Kerajaan dan Dewan Adat di Tanah Kaili Sulawesi Tengah. Yogyakarta: Ombak.

Evers, H. D.

1995 Sosiologi Perkotaan: Urbanisasi dan Sengketa Tanah di Indonesia dan Malaysia. Jakarta: LP3ES.

2007 'The End of Urban Involution and the Cultural Construction of Urbanism in Indonesia', Internationales Asienforum 38, no. 1-2, pp. 51-65.

Isnaeni, M., & Pageasa, Z.

2013 Pelabuhan Donggala: Dulu, Kini, dan Nanti. Donggala: Dinas Kebudayaan dan Pariwisata Kabupaten Donggala.

Juniarti

2004 Raja Banawa dari Belanda: Elite dan Konflik Politik Kerajaan Banawa 1888-1942. Semarang: Intra Pustaka Utama.

Majalah Eboni. "RSUD Kabelota Donggala". Majalah Eboni 3, (2014): 44-45.

Nas, P.J.

2007 'Palembang: Venesia dari Timur', dalam P.J. Nas (ed.), Kota-Kota Indonesia. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.

Nas, P. J., Groot, M. D., & Schut, M.

2011 'Introduction: Variety of Symbols', dalam P. J. Nas (ed.), *Cities Full of Symbols: A Theory of Urban Space and Culture*. Amsterdam: Leiden University Press.

Pemerintah Daerah Kabupaten Donggala

2014 Rencana Pembangunan Jangka Menengah Daerah (RPJMD) Kabupaten Donggala Tahun 2014-2019. Donggala: Pemda Donggala.

Radar Sulteng. "Tiga Kecamatan di Donggala Dilirik Investor". *Utama, Radar Sulteng*, Oktober 2012 <<http://www.radarsulteng.co.id/index.php/berita/detail/Rubrik/41/4976>> (diakses 2 Oktober 2014).

Santoso, J.

2006 *Menyiasati Kota tanpa Warga*. Jakarta: Penerbit KPG dan Centropolis.

Van Leeuwen, R.

2011 'A Touch of Tragedy: Pre and Post-Tsunami Symbolism in Banda Aceh, Indonesia', dalam P. J. Nas (ed.), *Cities Full of Symbols: Theory of urban Space and Culture*. Amsterdam: Leiden University Press.

Wilonoyudho, Saratri

2014 'Migrasi dan Involusi di Kota Semarang', *Jurnal Manusia dan Lingkungan* 21, no. 1, pp. 114-120.

9.5. INHERITANCE THE GREAT MAIL POS ROAD IN BANTEN: RELATIONS BETWEEN CITIES ON THE WESTERN TIP OF JAVA AND SOCIAL HIERARCHY OF ROAD USERS

Radjimo Sastro Wijono
(Masyarakat Sejarawan Indonesia)
radjimo@gmail.com/radjimo@hotmail.com

Abstract

To a certain extent, modern Java started by Daendels when he ordered the construction of *Grote Postweg*. These act as a catalyst in changing the feudal tradition. Orientation habits of people participated in the trade, *Postweg* possible and even stimulate the emergence of new markets in rural and industrial activities (Nas & Pratiwo 2002). The advent of roads change the orientation of the Java community life begins at the western tip of Java island. In connection with the road as the study, there are at least 10 aspects that can be used as a study (Colombijn 2002). One aspect of the study conducted by W. Lorenz (2002), with a view Yogyakarta as a point to look at the hierarchy of the highway.

Departing from studies conducted in the above, this study will examine two aspects of the study: First, the history of the highway heading and its influence on the intercity network and the second its social hierarchy and its problem. In the first aspect, the study will be carried out through the study of the historical literature, and on the second aspect of this study will be conducted with the study of literature, direct observation, interviews and ethnography.

In the aspect of the first studies, the history of the highway since the beginning of its existence up until now will be discussed briefly in descriptive analysis. Meanwhile, the second aspect of this study will be discussed in the descriptive analysis is also about citizens the access road, the hierarchy of road users and road user behavior. In connection with the rights of citizens, this assessment will describe the obligation of state officials in fulfilling the right of citizens of the highway user.

Keywords: cities network, road users, user rights and obligations of citizens

Pengantar¹⁶²

12 tahun yang lalu Peter M J Nas dan Pratiwo menerbitkan tulisan tentang jalan raya pos. Di awal tulisan dibicarakan tentang Daendles dan konstelasi politik pada masa itu. Pro-kontra terhadap proyek jalan pos tidak hanya terjadi pada masa awal dibangun, namun beberapa masa setelah kondisi jalan secara fisik telah berubah. Pembicaraan selanjutnya, kedua penulis membicarakan pengaruh jalan terhadap banyak hal di Jawa: morfologi, sarana mobilitas warga, dan kosmologi (Nas & Pratiwo 2002:707-725). Oleh Freek Colombijn (2002: 604) tulisan hasil kerjasama dua peneliti tersebut dianggap telah mengantarkan sebuah kajian tentang obyek jalan ke perspektif hubungan urban dan rural dalam jangka yang panjang. Tidak hanya mendasarkan pada hasil kajian Nas dan Pratiwo saja, abstraksi tulisan Colombijn tentang jalan juga mengambil berbagai tulisan dengan obyek jalan lainnya, khususnya yang dipublikasikan BKI-KITLV. Bersama tulisan Gusni Asnan, kajian Nas dan Pratiwo oleh Colombijn dipersamakan dalam sebuah tema kajian tentang tanggungjawab pemerintah terhadap jalan.

Sepuluh tahun setelah kedua tulisan ada, saya pernah menggunakannya sebagai model kajian untuk melihat infrastrukturnya sebagai model kajian untuk melihat infrastruktur jalan di kabupaten Batanghari, Jambi. Dari kajian yang saya lakukan, saya berkesimpulan bahwa jalan tidak hanya sarana transportasi, melainkan juga sebagai penanda kemodernan. Pinggiran jalan biasanya berdiri bangunan-bangunan yang mengantarkan pemahaman warga tentang institusi modern: kantor pemerintah, bank, minimarket, mall, dan fasilitas modern lainnya. Jalan di Batanghari yang sebagai pengantar kemodernan oleh warganya kemudian menjadi gambaran visual ketika menunjuk kepada sebuah lokasi. Bentuk konkritnya, undangan hajatan, jalan selalu menjadi penunjuk arah lokasi yang dituju. Dalam visual undangan tersebut, terkesan jalan sebagai bagian kewajiban pemerintah dimaknai oleh warga bukan dari nama, kualitas, dan panjang maupun luas. Namun warga lebih mementingkan bangunan yang ada di pinggiran jalan, biasanya sebagai tetenger. Saya mengasumsikan ketidakperdulian pemberian pemerintah tersebut karena tidak dilibatkannya warga dalam proses kebijakan maupun operasionalisasi jalan: tidak ada rasa memiliki, karena sudah ada yang mengurus (Sastro Wijono 2012:349-400).

Pembicaraan proyek jalan pos dalam tulisan Nas dan

162 Tulisan ini merupakan penelitian yang sedang berjalan.

Pratiwo tersebut disebutkan beberapa kota: Tangerang, Bogor, Jakarta, Bandung, dan Semarang, Surabaya, dsb. Sementara titik nol pembangunan sampai hampir 100 kilometer megaprojek jalan tersebut hampir luput dari deskripsi. Dalam kajian tersebut seolah dari Anyer sampai ke Jakarta merupakan ruang kosong. Terdorong untuk melengkapi ruang kosong tersebut, tulisan ini akan membicarakan warisan megaprojek jalan pos di daerah yang sekarang masuk dalam wilayah administrasi Provinsi Banten. Berdasarkan perspektif dalam kajian jalan di Asia, yang dilakukan tiga pakar di atas tulisan kecil ini dimulai dari pertanyaan mengapa jalan menjadi harapan bagi sebagian besar masyarakat? Bila jalan sebagai fasilitas publik, dimana pemerintah sebagai pihak yang bertanggungjawab dalam mengelola dan memelihara, dalam praktik sosial ekonomi, siapa yang menguasainya jalan dalam wilayah administrasi kabupaten Serang, Kota Cilegon, Kota Serang tersebut?

Sejarah & pergeseran fungsi jalan pos di Banten

Tidak bisa dipungkiri, dalam sejarah Indonesia pembangunan infrastruktur jalan baru marak lagi dilakukan pada tahun 1970an. Pada Repelita II, jalan raya Medan-Belawan ditetapkan diperlebar menjadi 4 jalur dan akan dikerjakan tahun 1976. Hal ini diungkapkan Dirjen Bina Marga Purnomosidi. Pelebaran dimulai dari jalan SM Raja dari batas masjid Raya yang tembus jalan Cirebon, Irian Barat, dan Gaharu, serta menghubungkan ke jalan Belawan. Secara teknis, pembangunan jalan dengan cara diaspal dan akan menggunakan alat pemecah batu yang didatangkan dari luar negeri (Waspada, 11 Mei 1976). Periode 1970-1980an pembangunan jalan di Asia marak dilakukan, yang pendanaannya didapatkan dari hutang. Beberapa lembaga donor diantaranya Bank Dunia (*World Bank*), Bank Pembangunan Asia (*Asia Development Bank*), Agen Kerjasama Internasional Jepang (*Japan International Cooperation Agency*), Dana Bantuan Luar Negeri Amerika Serikat (*United State Agency for International Development*) (Leinbach 1989a:37-50; Seah 197 dalam Colombijn 2002:559).

Padahal pada masa kolonial, pembangunan jalan sudah banyak dimulai. Berbicara tentang sejarah jalan, dalam sejarah Indonesia, Anyer-Banten menjadi salah satu lokasi penting terjadinya peristiwa penancapan kekuasaan kolonial. Pada 1 Januari 1808 Herman Willem Daendels menginjakkan kaki pertama kali dengan selamat di Anyer tanpa surat identitas dan surat tugas, yang hilang dalam pelayaran penyamarannya menghadapi blokade tentara Inggris selama 10 bulan. Anyer waktu itu terdapat pelabuhan kuno di Selat Sunda, sebagai tempat bersandar kapal-kapal dari Eropa dengan tujuan Jawa, Kalimantan, Sulawesi, Maluku, Cina, Jepang, dan Filipina (Ananta Toer:

2009:27-28). Seolah memiliki kesan yang kuat terhadap Anyer, Daendels yang melakoni perjalanan empat hari dari Anyer ke Batavia waktu itu, di awal menjabat Gubernur Jenderal Hindia Belanda membuat kebijakan membuat perbaikan infrastruktur jalan yang menghubungkan kota-kota di Jawa, dan Anyer menjadi titik awalnya.

Daendels memiliki dua alasan utama melaksanakan megaprojek infrastruktur jalan di Jawa: ekonomis dan politik pertahanan (Marihandono 2008). Gubernur Jendral di bawah pengaruh kekuasaan Napoleon Bonaparte ini sadar bahwa tugasnya di Hindia Belanda adalah mempertahankan wilayah penghasil komoditi perdagangan. Setelah mendorong kepada pejabat Hindia Belanda dan petani agar meningkatkan produksi tanaman ekspor (kopi, lada, teh, dan tanaman pangan), Daendels mendukungnya dengan pembangunan infrastruktur jalan yang menghubungkan tempat penghasil tanaman dan pelabuhan-pelabuhan besar di Jawa. Upaya perbaikan jalan ini akan meningkatkan pendapatan ekonomi, dengan berkurangnya biaya transportasi pengangkutan komoditi dagang. Alasan kedua pembangunan jembatan adalah mempercepat mobilisasi kekuatan militer apabila ada serangan dari Inggris di Jawa. Di pesisir barat Jawa Daendels akan membuat pangkalan angkatan laut di teluk Meuwen, Ujung Kulon, Pandeglang, dan di pesisir timur Jawa di teluk Manari, Madura. Pembangunan megaprojek yang kemudian dikenal sebagai jalan raya pos ini diharapkan akan menghubungkan ujung barat Jawa dan ujung timur Jawa, yang dapat ditempuh dalam waktu lebih cepat (Daendels 1814:10-12 dalam Marihandono 2008).

Gubernur Jendral Herman Willem Daendels (1808-1811) memerintah Hindia Belanda dalam waktu yang singkat (kurang lebih 3,5 th). Namun demikian, warisan yang ditinggalkannya baik dalam bidang pemerintahan maupun pembangunan fisik mempunyai pengaruh yang sangat besar. Nas dan Pratiwo (2002) mengungkapkan bahwa jalan raya pos telah menjadikan Jawa sebagai kota terpanjang di dunia. Selain itu, jalan pos juga merubah konfigurasi permukiman dan jalur ekonomi, dari orientasi sungai ke jalan raya. Sejumlah pelabuhan tradisional di muara sungai, seperti di Lasem-Jawa Tengah sejak adanya jalan tersebut mulai perannya menurun dan akhirnya mulai ditinggalkan masyarakat. Beban jalur darat mulai bertambah seiring dengan pesatnya industrialisasi di Jawa di akhir abad ke-19.

Tak terkecuali Anyer-Banten, pun ikut berubah karena pembangunan jalan raya pos. Kunjungan Mayor William Thorn (1815) di Jawa pada awal 1800 yang melewati Anyer (Anjer) menggambarkan daerah ini memiliki pemandangan yang indah: dipenuhi pohon-pohon besar, air bersih yang melimpah dan desa-desa berpenghuni petani yang mengolah tanahnya (buah, sayuran, dan tanaman pakan lainnya). Para petani juga memelihara kerbau dan

binatang peliharaan lainnya. Desa-desa produktif di ujung barat Jawa ini ada yang terdapat di perbukitan dan pesisir pantai, dan untuk menghubungkannya dengan menggunakan jalur transportasi sungai. Di wilayah hamparan tanah datar mudah ditemui tanaman padi, dan penduduk di pinggir pantai memanfaatkan sumberdaya laut untuk memenuhi kebutuhannya. Kondisi tanah yang demikian ini dengan adanya jalan raya pos meningkatkan ongkos sewa tanah (Bastin 1960, Thorn 2011: 247-248).

Secara umum, keberadaan jalan pos menjadikan Jawa memiliki kota terpanjang di dunia saat itu, dan dari teknis pengerjaan jalan sepanjang 1000 km merupakan rekor pembangunan pada masa itu (Nas & Pratiwo 2002). Denys Lombard, dalam Nusa Jawa; Silang Budaya menjelaskan bahwa jalan-jalan darat, terutama jalur kereta berkembang pesat setelah dibukanya Jalan Raya Pos. Sebelumnya, jalan-jalan darat hanya merupakan jalan setapak atau jalan-jalan agak lebar tapi tidak dirawat. Karakter Daendels yang tanpa kompromi dalam menjalankan proyeknya memunculkan tafsir lain tentang keberadaan jalan ini. Salah satunya oleh Pramoedya Ananta Toer, yang menjadikan jalan pos sebagai ikon kolonialisme, yang menghalalkan pendidikan (2009: 23-27).

Bila awalnya jalan pos dimaksudkan untuk kepentingan ekonomi dalam memperlancar perkebunan (*koffie-stelsel*) dan politik pertahanan dari ancaman serangan Inggris.

Dalam 200 tahun lebih usianya, tentu jalan pos sudah banyak yang berubah, dan begitu juga fungsinya. Penambahan dan pergeseran fungsi jalan pos di wilayah Banten pada periode Indonesia setelah merdeka bisa dibagi menjadi tiga periode. Pertama, pembangunan Krakatau Steel yang kemudian diikuti oleh pembangunan pabrik-pabrik lainnya; kedua, pembangunan jalan tol; dan ketiga, terpisahnya wilayah ini dari Jawa Barat.

Pembangunan pabrik baja di Cilegon dimulai dari Proyek Pabrik Besi Baja Trikora setelah adanya penelitian potensi mendirikan pabrik baja, yang bekerjasama dengan Uni Soviet pada 1955-1956. Pemerintah Orde Baru kemudian merubah nama proyek tersebut menjadi PT Krakatau Steel, dengan suntikan dana dari Amerika Serikat. Akhir tahun 1970an, perluasan pabrik dilakukan dan menjadikan lokasinya sebagai zona industri. Tentu saja, kompleks industri ini membutuhkan fasilitas jalan yang mendukung operasional, dan kemudian jalan mulai diperbaiki (Siahaan 1996).

Pada masa Orde Baru juga, jalan malah telah menjadi komoditi. Gagasan awal pembangunan jalan berbayar di Indonesia diawali dengan hasil kajian yang dipaparkan di hadapan presiden. Pertemuan tersebut menghasilkan, persetujuan Presiden Soeharto atas usulan Menteri PUTL Dr. Ir. Sutami tentang penerapan jalan berbayar (toll road). Alasan yang disetujuinya penerapan sistem ini

adalah meringankan APBN, yang perawatan jalan tidak berasal dari APBN. Konsep jalan cukai menurut Menteri Sutami adalah jalan yang biaya pembangunannya dibiayai oleh pengguna jalan. Pembangunan jalan ini merupakan jalan alternatif dari jalan yang telah ada, yang tidak ada hambatan (*freeway*) dan dikontrol penuh (*full control*). Dalam operasionalnya, jalan cukai ini akan diawasi langsung oleh Bina Marga dan dalam akan dibentuk sebuah Perum Jalan Raya. Pembangunan awal jalan berbayar ini dimulai pembangunan rute jalan Jakarta-Cibinong, sedangkan untuk rute lain masih dalam perencanaan yang akan dilaksanakan pembangunannya pada tahun 1978. Rute-rute selanjutnya adalah: Jagorawi (Jakarta-Cikampek), Jakarta-Tangerang, Surabaya-Porong, Surabaya-Kertosono, Medan-Belawan, Medan-Bukittinggi, Semarang-bypass dan jalan keliling Denpasar. Pembangunan jalan yang membutuhkan modal besar ini akan didapatkan dananya melalui kontraktor dari luar negeri yang berminat menanamkan modalnya. Hitungan bisnisnya, dalam tiga tahun biaya pembangunan akan kembali (Waspada, 29 Januari 1977). Pembangunan jalan tol ini kemudian mempengaruhi kondisi jalan yang baru saja memulai perbaikan.

Pada pergantian Orde Baru, perubahan fisik jalan dan disertai pula penambahan dan pergeseran fungsi semakin besar ketika ditetapkannya wilayah di sebelah barat ibukota ini menjadi provinsi baru, lepas dari provinsi Jawa Barat. Tiga periode di atas tentu saja merubah bentuk fisik, baik kualitas maupun kuantitas, jalan pos. Fungsi ekonomi, tidak lagi menjadi sarana pengangkutan komoditi perkebunan namun bergeser menjadi sarana pengangkut barang-barang industri, mobilitas warga, dan lokasi bisnis. Fungsi politik, jalan bukan lagi menjadi sarana mobilisasi pasukan, namun akhir-akhir ini jalan menjadi album bagi elit lokal dalam mengenalkan diri kepada publik (apalagi pada masa kampanye).



Gambar 1 Salah satu ruas jalan pos di kota Serang

Sumber: Koleksi Wawan Aji Pamungkas

Antara Anyer dan kota-kota sebelah barat Jakarta

Pengguna jalan dan Hirarkinya

Sudah jelas kiranya bila jalan sejak awal mula diciptakan merupakan sarana penghubung, dan penamaan ini pun masih dipakai oleh negara sebagai lembaga yang mengatur fasilitas publik ini. Fasilitas untuk memperpendek jarak dan waktu ini sejak organisasi modern yang mengatur warga Indonesia memang selalu berada dikelola pemerintah.¹⁶³ Akan tetapi, jalan yang secara fisik tampak mendekatkan jarak tersebut pada sisi yang lain sebenarnya bersifat sebaliknya, yakni memisahkan. Ke samping mungkin memang mendekatkan, namun ke depan atau ke belakang ia justru menjauhkan. Kini jalan raya, apalagi jalan tol dan jalan searah yang bebas hambatan lain tentu tidak bisa berfungsi sebagai halaman sebagaimana jalan-jalan tradisional di masa lalu. Orang yang tinggal di rumah yang berhadapan dengan kita tetapi dipisahkan oleh jalan raya kini tidak bisa lagi disebut tetangga, setidaknya kita tidak bisa berkomunikasi secara bebas dengan mereka. Mengunjungi rumah di seberang jalan, dalam beberapa hal adalah bermain-main dengan maut, minimal kita akan mendapat dampatan dari pengendara jika menyeberang sembarangan (Iwan 2010:777-778).

Mudahnya orang memiliki alat transportasi menjadikan jalan bisa digunakan siapa saja, dan hal ini menjadikan jalan semakin ramai serta padat, tak terkecuali rute jalan pos di Banten. Dibukanya perijinan memperoleh kredit kendaraan bermotor ikut berperan penting atas keramaian jalan. Dilihat dari pengguna jalan, maka yang paling banyak menggunakannya adalah kendaraan roda dua bermotor, disusul roda empat, dan roda di atas empat (truk, bus). Bila ingin melihat volume kepadatan jalan, yang menjadi penentunya adalah ruas jalan, waktu, dan karakter jalan. Ruas-ruas jalan yang telah menjadi lokasi, tentu akan memiliki tingkat kepadatan yang beragam. Pada 100 km jalan pos, ruas-ruas jalan yang telah menjadi lokasi wisata di antaranya: Anyer-Kabupaten Serang. Kepadatan pengguna jalan biasa terjadi pada libur panjang; yang menjadi industri misalnya, Kawasan Industri Krakatau Steel. Lokasi industri yang berdekatan dengan lokasi wisata Anyer, lokasi perkotaan Cilegon bisa dikatakan kepadatan selalu terjadi. Lokasi industri lainnya, Kawasan Industri Modern-Cikande,

¹⁶³ Pada masa Orde Baru, meski belum menjadi prioritas, namun pembinaan di bidang perhubungan periode ini memiliki perbedaan yang fundamental dengan periode sebelumnya. Periode sebelumnya pengelolaan perhubungan didasari pada jenis moda transportasi (laut, udara, dan darat), pada masa Orde Baru ini bidang perhubungan dijadikan satu pengelolannya menjadi satu ke dalam Kementerian Perhubungan. Menteri Perhubungan Frans Seda mengungkapkan alasan pengaturan perhubungan dalam satu atap, yaitu dari tugas perhubungan di masyarakat dan kondisi geografis. Dalam upaya pengintegrasian dilakukan secara bertahap: pengaktifan kembali, rehabilitasi, dan pembangunan (Seda 1971:209-211).

kabupaten Serang.

Karakter jalan dipengaruhi oleh bangunan di samping-sampingnya. Bila dirunut dari titik nol, sampai 100 km, karakter jalan dapat dibedakan menurut penggunaannya (fungsi ekonomi). Sepanjang 10 km awal bisa dideskripsikan secara kasar bahwa samping jalan dihuni oleh sektor pariwisata, baik penginapan, pasar, area parkir, lahan kosong, warung, rumah makan, dan rumah penduduk. 10 km kedua dihuni bangunan pabrik, sarana pendukung industri, warung, bengkel, pom bensin, rumah penduduk, dan sekolah. Pada 10 km selanjutnya, di sebelah jalan dihuni pertokoan, perkantoran, masjid agung, hotel, warung, dan mall.

Pada sepertiga jalan di 100 km awal jalan pos yang sudah terdiri dari dua ruas jalan diperkirakan sektor ekonomi mendominasi penggunaan tanah di pinggiran jalan, disusul rumah hunian (lingkungan sosial); perkantoran, sekolah, masjid (fasilitas sosial). Tentu yang tak bisa dianggap tidak penting adalah fungsi politik, pemasangan baliho dari sosialisasi program pemerintah sampai janji calon dalam berkampanye.

Penggunaan lahan untuk didirikan bangunan oleh pemerintah diwajibkan memiliki ijin (IMB). Saya duga, sebagian besar penggunaan lahan di sepanjang jalan tidaklah memiliki ijin. Hal ini menjadikan sepanjang jalan bangunan yang didirikan seolah tidak teratur. Padahal bagi pengguna jalan, maka yang pertama yang diingat bila melintasi jalan adalah bangunan yang ada di samping jalan. Tentu saja ketidakaturan ini menjadikan citra kota seperti apa yang ditangkap oleh pengguna jalan. Kevin Lynch (1960 dalam Heryanto 2011:13) menyatakan bahwa suatu citra (image) kota merupakan hasil dari kesan-kesan masyarakat. Dengan demikian, citra kota di sepanjang jalan di Indonesia yang merupakan kewenangan pemerintah, karena jalan dan penggunaan lahan yang menetapkan adalah pemerintah, warga seolah menerima apa yang diberikan oleh pemerintah. Di sepanjang 100 jalan raya pos, partisipasi warga dalam menentukan citra kotanya masih sangat terbatas. Partisipasi dalam bentuk spontan maupun terstruktur bisa dikatakan masih minim, bila dilihat pemandangan jalannya. Begitu juga partisipasi dalam kurun permanen maupun temporer.

Bila hubungan yang terjadi di jalan raya ada hubungan dalam gaya, dalam citra, bisa jadi ini bukan realitas yang sebenarnya. Tentang gaya terbaru dari masyarakat Cilegon, Susan Nafs menggambarkan dalam risetnya sebagai berikut:

Gaya hidup urban baru menjadi terjangkau bagi anak muda Cilegon ketika pada pertengahan 1990-an mal-mal perbelanjaan pertama dibangun. Saat ini Cilegon mempunyai tiga mal perbelanjaan ber-AC dan bermacam-macam department store, toko, di samping pasar tradisional. Selain menyediakan cara baru berpartisipasi dalam gaya hidup urban, mal perbelanjaan menciptakan



Gambar 1 Salah satu ruas jalan pos di Kota Cilegon

Sumber: koleksi Wawan Aji Pamungkas

pekerjaan, terutama bagi perempuan muda. Ina (dua puluh delapan tahun), yang tumbuh di Cilegon menjelaskan: Kehadiran mal membuka kesempatan kerja baru bagi perempuan muda di Cilegon. Sebelum ada mal kebanyakan perempuan lulusan SMA berorientasi bekerja di pabrik. Sekarang perempuan muda ingin merasakan gaya hidup dan pergaulan baru, mereka ingin menikmati kehidupan modern. Karena itulah orientasi kerja mereka adalah SPG di mal. Kaum muda menciptakan kesempatan kerja temporer lain di berbagai kios telepon seluler, toko pakaian independen (disamping Krakatau Steel saat ini masih merupakan BUMN (Nafs 2012).

Salah satu ciri yang menonjol ruas jalan pos Daendels adalah pinggiran jalan ditumbuhi pohon asam, namun sekarang penghijauan di pinggir jalan sudah banyak yang ditebang dan berganti oleh bangunan maupun trotoar. Sebagai fasilitas publik yang dikelola pemerintah, di sepanjang jalan pos merupakan tempat dinamika perkotaan terwujud. Misalnya, kemacetan lalu lintas, jalan banjir, maupun kecelakaan lalu lintas. Tentu saja sebagai fasilitas publik yang ramai digunakan semua kalangan masyarakat, sepanjang jalan pos ini tidak luput dari dinamika di atas. Kemacetan hampir terjadi setiap hari di beberapa titik jalan. Kemacetan yang disorot publik adalah ketika arus mudik hari libur. Hampir dipastikan, di sepanjang jalan menuju Anyer macet. Meski pada tahun 2010 dimulai pembangunan jalan lintas selatan Cilegon, namun kemacetan pada hari

libur tidak dapat dielakkan lagi daerah ini. Kemacetan parah yang terjadi setiap hari adalah di km 40 ke atas. Tepatnya di ruas jalan di daerah Cikande, yang pada tahun 1990an berkembang menjadi kawasan industri. Di sebuah pabrik sepatu yang memiliki karyawan lebih dari 40.000 ribu adalah salah satu titik terparah, bila saat jam pergantian shift. Pabrik yang terdiri dari sebagian besar perempuan ini paling tidak menjadi simpul keluar-masuknya 20.000 orang. Sejak beberapa waktu ini, para buruh memilih alternatif menggunakan jalan tol sebagai jalur pulang-perginya. Caranya, di pinggir jalan mereka menunggu bus atau kendaraan lain berhenti untuk menangkut mereka.

Menyikapi dinamika perkotaan yang muncul di jalan ini, tentu langkah-langkah pemerintah daerah telah dilakukan. Yang paling mutakhir, pemerintah daerah bekerjasama dengan pengelola jalan tol membuka pintu tol untuk mengurangi kemacetan. Meski tidak lepas dari permasalahan yang menyelimutinya, jalanan oleh masyarakat telah menjadi salah satu tempat meraih asa. Seperti kisah empat pengakses jalan di sepanjang jalan Cilegon.¹⁶⁴ Pertama pria asal Pemalang, Jawa Tengah yang sudah puluhan tahun merantau di Cilegon. Di kota yang terkenal dengan baja, Robi –pelangganya biasa memanggil-bertempat tinggal di salah satu kontrakan di belakang Supermall Cilegon, Kampung Tegal Cabe. Kota Cilegon,

164 Untuk deskripsi empat kisah pengguna jalan raya saya mendapatkan bantuan penuh dari Adi Sudrajat, admin media sosial IloveCilegon.

Provinsi Banten. Dari awal menginjak tanah Cilegon, ia berniat berdagang. Dalam ingatannya, Robi berdagang ketoprak di Cilegon sudah 18 tahun. Dari tahun 1998 ia berjualan menggunakan gerobak, yang setiap hari mangkal dipinggir jalan raya Cilegon, di samping Supermall Cilegon.

Aktivitas memulai dagangnya dimulai sejak pagi, dan berdagang kurang lebih 7 hingga 8 jam, dari jam 15.00 sampai dengan pukul 22.00 wib. Menurutnya, berdagang di pinggir jalan raya, sangatlah memberi harapan dan menguntungkan. Lokasi dagangnya strategis, mudah diakses, dan dekat dengan keramaian. Meski keuntungan dagangnya tidak pasti, tapi baginya tetap bisa membuatnya bertahan mencukupi nafkah anak dan istri di kampung halamannya.

Di jalanan kota yang telah beranjak menjadi kota jasa ini selama ini ia tidak pernah mendapat permasalahan yang memberatkannya. Menurutnya, berjualan di Cilegon, aman-aman saja, baik-baik saja, dan tidak ada masalah. Dengan Satpol PP di Cilegon hubungannya sangat baik pedagang. Jika Pemerintahan Kota Cilegon akan ada tamu dari luar Kota, atau Cilegon sedang ada event besar, Satpol PP pasti menginformasikan kepada kita para pedagang, guna mensterilkan lokasi. Tidak jauh dari lokasi Robi berdagang, di depan Supermall Cilegon, tepatnya di pinggir Jalan Raya Simpang Tiga, Cilegon Aripin menjual makanan khas Betwi ini, kerak telur.

Pria kelahiran Kota Pematang ini sudah sejak tahun 1990 mengadu nasib di kota Cilegon. Sebelum mencari di Cilegon, ia juga sudah berdagang di Jakarta dari tahun 1980an. Tak jarang, Aripin juga sering mengikuti event rutin Pekan Raya Jakarta (PRJ) setiap tahunnya. Selain di Jakarta, Aripin juga pernah mengadu nasib di Bekasi dan Depok. Kerak Telor merupakan makanan terakhir yang dia jajakan, sebelumnya ia berdagang berbagai macam makanan dan minuman, seperti ketoprak, mie ayam, bakso, nasi goreng, dan bandrek.

Baginya, berdagang makanan khas Jakarta di Kota Cilegon adalah tantangan, apalagi berjualan di pinggir jalan. Banyak orang enggan membeli dengan berbagai macam alasan, seperti banyak polusi, debu, membuat makanan tidak higienis atau tidak layak dimakan. Namun semua itu tidak menyurutnya mengakses jalan raya, dalam mencari nafkah.

Pria yang berusia 48 tahun ini dagang di pinggir jalan raya Cilegon sudah sejak tahun 2000an. Tidak berbeda dengan Robi, Aripin bertempat tinggal di salah satu kontrakan belakang Supermall Cilegon, Tegal Cabe, Cilegon. Menurut pengalamannya, berdagang di pinggir jalan tidak ada masalah sekarang. Namun dulu, ada preman yang pernah mengganggunya berdagang. Asal menjaga kebersihan berdagang di pinggir jalan aman, dan menguntungkan. Perasaan yang sama juga dilontarkan pria asal Pematang, Jawa Tengah lain. Mang Catol –biasa dipanggil, pindah dari Pematang ke Cilegon, sejak tahun 1980an. Sejak awal

di Cilegon, dagangannya mie ayam, namun tempatnya berubah-ubah.

Pria berusia 49 tahun ini juga menceritakan, selama ia jualan di Cilegon, tepatnya dipinggir jalan, banyak mengalami kendala, dari soal preman yang suka makan tapi ga bayar, dan sebagainya. Tetapi ada juga banyak keuntungannya, banyak pelanggan, mudah diakses, dekat dengan keramaian, apalagi sekarang udah ada landmark Cilegon, jadi lebih rame. Menurutnya, kondisi Cilegon saat ini, yang semakin ramai setiap harinya, dagangan meski di pinggir jalan selalu habis setiap harinya. Dengan berdagang, ada harapan buat keluarga, sampai bisa menyekolahkan anak. Bagang di pinggir jalan yang punya banyak pelanggan menjadikan ia dikenal banyak orang, dan itu mempermudah anaknya untuk mendapat pekerjaan dari salah satu pelanggannya.

Sebagian besar pedagang di pinggir jalan adalah pendatang, termasuk Duhari, biasa disapa Mang Sidu. Ia merantau ke Cilegon sejak tahun 1990an bersama istri, dan bertempat tinggal di Jombang Kali, Belakang Supermall Cilegon. Pada awalnya, ia berjualan warteg, namun hanya bertahan hingga tahun 2000an. Ia beralih berjualan ketoprak dan merasa cocok. berjualan dipinggir jalan dari hasilnya cukup untuk keluarga, dan anak di kampung. Setelah usaha ketopraknya jalan, ia mengembangkan usaha berdagang mie ayam. Meski mendapat saingan dari restoran di mall, namun ia bisa bertahan, karena memiliki pelanggan yang tetap.

Tidak dipungkiri jalan telah memberikan kehidupan, bagi masyarakat kelas atas maupun kelas bawah. Keempat pedagang yang berasal dari luar kota yang dengan usahanya telah menjadikan jalan sebagai salah satu harapan, untuk dirinya dan untuk keluarganya. Oleh pemerintah setempat, keberadaanya tidak dianggap sebagai permasalahan.

Simpulan:

Undangan diskusi berjalan

Jo Santoso mengatakan, perkembangan perkotaan di Indonesia kini, dengan hubungan desa kota yang sudah berubah seiring perkembangan teknologi komunikasi dan ekspansi pasar yang semakin masif telah melahirkan kota tanpa komunitas yang utuh atau mengkota tanpa berkota. Jalan kota bisa dijadikan jendela untuk melihat perubahan kota seperti yang digambarkan Santoso, tak terkecuali kota-kota yang dilewati jalan raya pos warisan kolonial. Bahkan, tidak hanya bisa digunakan untuk melihat perubahan, jalan bahkan bisa dianggap sebagai panggung. Tidak jarang, jalan menjadi panggung penunjukan identitas kekayaan/ kepemilikan (ekonomi), panggung kekuasaan (politik), dan panggung sosial lainnya.

Regulasi jalan telah menetapkan pembagian, yang didasari fungsi fisiknya. Namun dalam kenyataannya, regulasi

tersebut seringkali tidak berjalan. Jalan, meski secara yuridis yang mempunyai otoritas adalah pemerintah, namun pada kenyataannya juga muncul otoritas lain (preman), khususnya dalam pengaksesan jalan. Praktik keseharian pengguna jalan inilah yang dalam tulisan ini maksudkan telah memunculkan hirarki sosial.

Tulisan ini maksud awalnya untuk mengundang pembaca bicara kota dari perspektif jalan, dan tema jalan sebagai fasilitas publik. Sebagai fasilitas publik yang pemilikan dan pemeliharaannya di bawah kewenangan pemerintah, baik daerah maupun nasional, warisan jalan pos telah menjadi panggung sosial dan dapat digunakan untuk melihat sebuah kota. Misalnya, jalan sebagai ruang publik dan ekonomi memiliki citra, yang diperoleh dari kesan pengguna. Bolehjadi pemerintah daerah mengharap citra

jalan yang relijius, seperti beberapa ornamen ke arah situ digunakan di sepanjang jalan Cilegon dan Serang, berupa lampu jalanan yang berwarna hijau maupun tulisan Asmaul Husna. Namun bagi pengguna, citra yang ingin ditampilkan pemerintah tersebut tidak selamanya ditangkap seperti yang diharapkan. Terkadang, bila lampu mati, lampu yang bertuliskan Asmaul Husna tak ubahnya hiasan kaca di pinggir jalan. Harus saya akui, penelitian masih belum selesai dilaksanakan, dengan demikian beberapa pernyataan dalam tulisan ini masih berupa asumsi. Saya kira, kajian perkotaan dari perspektif kota, dengan beragam tema sudah perlu dibicarakan dalam menangkap problem-problem kota yang semakin kompleks. Misalnya, kemacetan, kecelakaan jalan raya, dsb.

Daftar Pustaka

Ananta Toer, Pramoedya

2009 Jalan Raya Pos, Jalan Daendles. Jakarta: Lentera Dipantara.

Bastin

1960 The working of the early land rent system in West Java dalam Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde 116 (1960).

Colombijn, Freek

2002 'Introduction; On the road' dalam Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde, On the road The social impact of new roads in Southeast Asia 158 (2002), no: 4.

Heryanto, Bambang

2011 Roh dan Citra Kota: Peranana perencanaan kota sebagai kebijakan publik. Surabaya: BI.

Iwan, Asep Saidi

2002 'Jalan raya sebagai desain kebudayaan', dalam Jurnal Socioteknologi Edisi 19 Tahun 9, April 2010.

Nas, Peter JM & Pratiwo

2002 Java and de groote postweg, la grande route, the great mail road, Jalan Raya Pos dalam Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde, On the road The social impact of new roads in Southeast Asia 158 (2002), no: 4.

Marihandono, Djoko

2008 "Mendekonstruksi Mitos Pembangunan Jalan Cadas Pangeran 1808: Komparasi Sejarah dan Tradisi Lisan", makalah Seminar 29-30 April 2008

Nafs, Susan

2012 'Meniti Transisi dari Sekolah Menuju Dunia Kerja di Kota Industri Indonesia: Perempuan Muda di Cilegon' dalam Jurnal Studi Pemuda Vol.1 No.2 September 2012.

Sastro Wijono, Radjimo

2012 Kabupaten Batanghari: Transformasi kota tradisional dan Ikatan Politis Jambi-Kerinci, dalam Hikmat Budiman (ed.t), Kota-kota di Sumatra: Enam Kisah Kewarganegaraan dan Demokrasi. Jakarta: Interseksi dan Hivos.

Thorn, Mayor William

2011 Penaklukan Pulau Jawa; Pulau Jawa di abad sembilan belas dari amatan serdadu Kerajaan Inggris (terjemahan Noviatri). Jakarta: Kompas Gramedia.

Koran

Waspada, 11 Mei 1976.

9.6. POWER COMMUNITY FOR GOVERNMENT EMPOWERMENT: CONCEPT AND PRACTICE

Manshur Zikri
(Forum Lenteng)
manshurzikri@gmail.com

Abstract

This paper aims to holistically explain the form of empowerment movement carried out by the local communities in North Lombok in response to realities of social, economics, politics and cultural in the present, particularly when the issue of tourism has become dominant in their local territory context. The movement initiated by Pasirputih (a community organization established in 2010) manifested, among others, in the form of folk festival, namely *Bangsai Menggawe: Membasaq*, in Pemenang District, North Lombok. Reflecting on the cultural events, this paper is based on the author's experience when engaged in organizing the AKUMASSA Chronicle Art Project in North Lombok (a collaboration project between Forum Lenteng and Pasirputih Foundation) which facilitated the implementation *Bangsai Menggawe: Membasaq*. Adopting the idea of Arjun Appadurai's *Deep Democracy* (2002) and using the Zimmerman's analysis model on empowerment (2000), I proposed a concept of *empowered society for governmental empowerment* in the framework of relating it to the context of empowerment at the macro level. This paper also shows key statements about the importance of a participatory art approach as a tactical strategy to mobilize people in developing their own district.

Keywords: empowerment, art, community, democracy

Pendahuluan

Pola negara-sentris dalam menggerakkan warga negara melalui program-program pemberdayaan dan konservasinya, sejak lebih dari satu dasawarsa silam telah dianggap memiliki keterbatasan dan bahkan gagal, karena sering mengalami kesalahan desain kebijakan, pelaksanaan yang tidak tepat guna, dan tingkah polah organisasi-organisasinya yang korup (Agrawal & Gibson, 1999). Tapi, situasi "hilangnya kepercayaan atas negara" tersebut juga diikuti oleh gejala yang cukup menarik. Appadurai (2002: 21-22) berpendapat bahwa pasca-Perang Dingin, ketika dua paradigma besar¹⁶⁵ yang umum dianut negara-negara di dunia mulai lunglai menawarkan solusi atas masalah sosial, ekonomi, dan kebudayaan, beragam inisiatif oleh aktor-aktor non-pemerintah dengan visi-visi emansipasi dan keadilan melalui cara-cara alternatif pun beredar secara global dan dirasa perlu menjadi bagian dari model-model baru pemerintahan global dan demokrasi lokal.

Budiman (2016: 5-7) memaparkan bahwa di Indonesia sendiri, pola negara-sentris juga telah ditinggalkan dan beralih ke pola desentralisasi, dan hal itu menjadi riil sejak "Dentuman Besar 2001" setelah Pemerintah memberlakukan kebijakan otonomi daerah melalui UU No. 22/1999 dan UU No. 25/1999, yang mentransformasi situasi sosial dan politik negara kita kala itu (hingga sekarang)

165 Yakni, yang bervisi Marxis vis a vis gerakan modernisasi dan pembangunan ala negara-negara Barat (lihat Appadurai, 2002: 22)

karena perpindahan sebagian besar kekuasaan politik, fiskal, dan administratif dari pemerintah pusat ke pemerintah-pemerintah daerah (subnasional). Keadaan ini awalnya memberikan harapan baru bagi kesejahteraan masyarakat karena membuka kesempatan bagi pemangku kebijakan dan kepentingan di tingkat daerah untuk mengelola sumber daya mereka sendiri sehingga pembangunan tidak melulu terfokus di Jakarta. Namun, mimpi kesejahteraan yang dibayangkan dalam konsep otonomi daerah itu tidak berjalan mulus. Selain hanya menunjukkan perubahan pada aspek tertentu saja, misalnya pemekaran daerah,¹⁶⁶ keleluasaan yang diberikan kepada pemerintah lokal dalam mengelola keuangan dan sumber dayanya itu tampak belum memberikan dampak yang signifikan bagi kesejahteraan warga lokal secara merata.

Desentralisasi kemudian juga mendorong perubahan sifat teritorial daerah-daerah, terutama yang telah mengalami pemekaran, karena adanya peningkatan status (misalnya, dari kota kecamatan menjadi ibukota kabupaten) yang berdampak pula pada perubahan aspek demografinya: status sebuah daerah yang meningkat menjanjikan peluang hidup yang lebih baik sehingga menarik para migran dari daerah lain dengan jumlah yang lebih besar (Budiman, 2016: 39). Ini menjadi cukup problematis karena, meskipun

166 Hingga setahun lalu, tercatat lebih dari 50%-nya masih dinilai gagal berkembang (KOMPAS, 2015) dan menyisakan perdebatan terkait kesanggupan finansial negara dalam memfasilitasi usulan-usulan pemekaran daerah baru (Primandari, 2016), serta kecurigaan bahwa usulan pemekaran daerah yang membludak acap kali dilatarbelakangi oleh ambisi elite lokal semata (TEMPO, 2016).

perubahan tersebut memungkinkan suatu koeksistensi antarperbedaan sosial sebagaimana yang dibayangkan oleh Durkheim terkait transformasi Desa-Kota (dalam Budiman, 2016: 42), situasi itu cukup melebarkan celah bagi terjadinya konflik horizontal yang difaktori oleh persaingan ruang dan ekonomi. Pada beberapa kasus kontemporer, orientasi kebijakan lokal cenderung lebih menguntungkan kaum pendatang ketimbang warga lokal. Dengan menyadari adanya gelagat upaya pemerintah-pemerintah daerah untuk mendukung agenda nasional milik pemerintah pusat saat ini, yang menekankan pembangunan ekonomi melalui investasi modal besar, baik yang berasal dari lingkup nasional maupun asing,¹⁶⁷ muncul suatu kritisisme mengenai dampak percepatan pembangunan ekonomi tersebut bagi kehidupan sosial dan budaya masyarakat lokal. Komitmen pemerintah daerah pun dalam hal ini turut diragukan sehubungan dengan kebijakan-kebijakan sosial-ekonomi yang dicanangkannya, sekaligus pelaksanaan program-program pemberdayaannya, yang dirasa belum sesuai dengan semangat lokalitas dan kebutuhan daerah.

Sementara itu, dengan berakhirnya masa keagungan ideologi-ideologi besar sebagaimana yang telah disebutkan sebelumnya,¹⁶⁸ yang juga beriringan dengan transformasi konsep-konsep geografis dan antropologis akibat kehadiran bentuk-bentuk teknologi media baru (ARKIPEL, 2016), di Indonesia, terutama sejak runtuhnya rezim Orba, muncul peluang-peluang alternatif dalam hal partisipasi politik yang salah satunya didukung oleh kemudahan akses terhadap produk-produk teknologi dan media semacam video dan internet. Hal itu turut memicu berkembangnya kelompok-kelompok masyarakat dalam bentuk komunitas yang kemudian memainkan peran berarti dalam kerja-kerja pemberdayaan di tingkat akar rumput (KUNCI Cultural Studies Center & EngageMedia, 2009). Sebagian besar komunitas yang tersebar di berbagai daerah ini mendayagunakan pendekatan jurnalisme warga (tidak hanya dalam bentuk produksi teks, tetapi juga audiovisual sebagai alternatif untuk menyiasati rendahnya tingkat melek huruf) sebagai strategi advokasi untuk meningkatkan kesadaran masyarakat akan posisi tawarnya terhadap para pemangku kebijakan dan kepentingan. Kerja-kerja komunitas ini juga tampak berangkat dari persoalan-persoalan perifer, mengedepankan konteks lokal, sembari membangun basis jaringan antarkomunitas dan antarlokasi, serta elaborasi kegiatan-kegiatan kesenian untuk menarik perhatian massa.

167 Dalam kerangka kerja diplomasi keuangan, perdagangan, dan komersial yang simultan dengan diplomasi politiknya (lihat Pattiradjawane, 2016: 1), Jokowi bahkan sejak September 2015 telah menerbitkan 12 paket kebijakan ekonomi yang semuanya bertujuan mempermudah proses investasi di Indonesia (lihat Jegho, 2016).

168 Yang sering diacu menggunakan dua kata kunci yang saling berlawanan tapi sulit dipisahkan satu sama lain: sosial dan kapital (lihat ARKIPEL, 2016).

Pasirputih, sebuah komunitas terorganisir di Kecamatan Pemenang, Kabupaten Lombok Utara (KLU) adalah satu di antara banyak komunitas yang giat menggalakkan kegiatan-kegiatan pemberdayaan berkelanjutan melalui pendekatan jurnalisme warga dan kesenian di lingkungan tempat mereka tinggal. Inisiatif mereka dalam rangka merespon minimnya perhatian pemerintah daerah terhadap kesejahteraan masyarakat di Pemenang, terutama karena pembangunan industri pariwisata belum menciptakan keadilan dan kesejahteraan sosial-ekonomi yang benar-benar dirasakan warga masyarakat lokal.

Menilik bentuk-bentuk kegiatan pemberdayaan Pasirputih merupakan fokus makalah ini. Dari pemaparan mengenai situasi sosial, ekonomi, dan budaya di tengah pengembangn industri pariwisata KLU—masalah yang tengah dihadapi oleh masyarakat lokal Pemenang—penulis akan memaparkan bagaimana Pasirputih mengembangkan kerangka kerja berkelanjutan, baik di lingkup internal maupun eksternal organisasi. Kerangka kerja tersebut merupakan usaha Pasirputih untuk meningkatkan posisi tawar sehingga dapat membangun hubungan kemitraan antara masyarakat dan pemerintah setempat dalam rangka mendukung gerakan pemberdayaan berbasis komunitas.

Momok Pariwisata di Pemenang

Kabupaten Lombok Utara (KLU), Nusa Tenggara Barat (NTB), yang merupakan hasil pemekaran dari Kabupaten Lombok Barat berdasarkan keputusan Undang-Undang No. 26 Tahun 2008, adalah salah satu daerah di Indonesia yang mengedepankan sektor pariwisata dalam agenda pembangunan ekonominya. Teruntuk NTB sendiri, Pemerintah Pusat pernah menjanjikan anggaran dana sebesar Rp 1,8 Triliun demi mengembangkan tiga Kawasan Ekonomi Khusus (KEK), yakni Mandalika, Kuta, dan Lombok Tengah (Akbar, 2015).¹⁶⁹ Gubernur NTB juga mengklaim pertumbuhan ekonomi sebesar 21% dan penurunan angka kemiskinan sebesar 0,56% di daerahnya sebagai salah satu dampak pengembangan pariwisata yang konsisten mengejar target kunjungan wisatawan mancanegara (dari 2 juta menjadi 3 juta kunjungan) di tahun 2016 (Jordan, 2016). Capaian itu seakan mengamini harapan tentang industri pariwisata sebagai salah satu sektor unggulan pembangunan dalam rancangan kebijakan Jokowi-JK (Kementerian Perencanaan Pembangunan Nasional, 2015), yang salah satu indikator keberhasilannya dinilai dari jumlah kunjungan wisatawan mancanegara sebanyak-banyaknya (Nashrillah, 2015). Pemerintah Pusat menargetkan 20 juta kunjungan wisatawan mancanegara pada 2019 (PATA Indonesia News,

169 Meskipun, kelanjutan dari janji itu lantas dipertanyakan (lihat Radar Lombok, 2016), tetapi Presiden telah mengakui penggelontoran dana sebesar Rp 250 Miliar kepada pengelola proyek, Indonesian Tourism Development Corporation (ITDC), tahun lalu (lihat Humas Setkab, 2015).

2016), dan dalam rangka mendukung hal itu juga, Bupati Lombok Utara sendiri menyiapkan dana APBD sebesar Rp 1,28 Miliar untuk fokus menangani sektor pariwisata, khususnya Tiga Gili: Gili Trawangan, Gili Meno, dan Gili Air (Lombok Info, 2016).

Tiga Gili yang berada di Desa Gili Indah, Kecamatan Pemenang, adalah salah satu destinasi wisata Indonesia yang mendunia setelah Bali dan menjadi kebanggaan KLU. Tiga Gili membuka peluang ekonomi yang penting bagi Pendapatan Asli Daerah (PAD) sehingga banyak kebijakan yang dibuat condong mengutamakan agenda pariwisata. Sektor ini agaknya memang meningkatkan produksi penghasil di ranah perdagangan, restoran, dan penginapan. Laporan Badan Pusat Statistik (BPS) KLU mengenai Produk Domestik Regional Bruto (PDRB) tahun 2013 menunjukkan adanya pergeseran struktur perekonomian ke sektor sekunder dan tersier karena meningkatnya kontribusi sektor perdagangan, hotel, dan restoran (mencapai 19,97%) dalam kurun waktu lima tahun dengan laju pertumbuhan yang cukup baik di angka 5,9% dan menjadi sumber kunci bagi pertumbuhan PDRB dengan capaian sebesar 1,15% (BPS Kabupaten Lombok Utara, 2014: 34-38).¹⁷⁰ Nilai tambah sektor ini terus mengalami peningkatan. Laporan tahun 2015 menunjukkan bahwa share nilai tambah lahan usaha di bidang penyedia akomodasi, makanan, dan minuman terhadap PDRB KLU 2014 meningkat sebesar 7,09% dengan laju pertumbuhan di atas 6% (BPS Kabupaten Lombok Utara, 2015: 65-66).

Angka-angka tersebut seolah membuktikan, sektor pariwisata memiliki dampak baik bagi kesejahteraan masyarakat. Tapi, jika dikerucutkan cakupannya pada Pemenang—“pemilik sah” destinasi wisata Tiga Gili, laporan BPS KLU menunjukkan, industri pariwisata tampak hanya menciptakan kesejahteraan semu. Tumbuh suburnya sarana perekonomian di Pemenang lebih dominan terjadi di Desa Gili Indah. Jumlahnya berbeda jauh dengan tiga desa lainnya. Padahal, luas wilayahnya terbilang kecil, yakni 6,78 km² (kepadatan penduduk, 689 jiwa/km²), jika dibandingkan dengan tiga desa lainnya: Desa Malaka, 12,41 km² (kepadatan penduduk: 691 jiwa/km²); Desa Pemenang Barat, 83,69 km² (kepadatan penduduk: 165 jiwa/km²); dan Desa Pemenang Timur, 26,66 km² (kepadatan penduduk: 271 jiwa/km²) (BPS Kabupaten Lombok Utara, 2015: 21). Hingga tahun 2014, terdapat 414 hotel di Desa Gili Indah (sedangkan di desa lainnya kurang dari 10), sementara sarana bangunan usaha warung dan kios melebihi angka 100 (desa lainnya hanya berkisar antara 30-90 saja) (BPS Kabupaten Lombok Utara, 2015: 14).

Sebuah studi mengenai hal ini juga menunjukkan,

170 Angka ini mengalahkan posisi sektor pertanian yang hanya memberikan sokongan sebesar 0,2%) (lihat BPS Kabupaten Lombok Utara, 2014: 38).

sektor pariwisata Tiga Gili menguntungkan PAD KLU, tetapi dampak negatifnya menyinggung secara riil aspek kehidupan sosial masyarakat lokal Pemenang. Cornelia, Amaliah, dan Julia (2016: 46) memaparkan, pariwisata Tiga Gili memicu kenaikan harga tanah dari Rp 350 juta/hektar menjadi Rp 500 juta/hektar sehingga banyak penduduk lokal yang tergiur menjual lahannya ke para investor domestik maupun asing. Lahan-lahan perekonomian kemudian didominasi kaum pendatang. Studi itu juga menjelaskan bahwa rendahnya tingkat pendidikan di KLU¹⁷¹ menjadi faktor yang menyebabkan penduduk lokal kalah bersaing dengan kaum pendatang yang piawai mengembangkan keahliannya. Penduduk lokal hanya menempati sektor-sektor informal yang tidak terlalu memberikan pendapatan, terbukti dari angka kemiskinan yang masih tergolong tinggi, yakni di atas 10% (Cornelia, Amaliah, dan Julia, 2016: 48).

Sementara itu, di Kecamatan Pemenang terdapat sebuah pelabuhan, Pelabuhan Bangsal,¹⁷² yang menghubungkan “Pemenang Daratan”¹⁷³ dengan Tiga Gili. Sebagai “pintu gerbang” destinasi wisata dunia, idealnya Bangsal memberikan sumbangsih positif bagi sirkulasi ekonomi dan kemandirian masyarakat setempat. Namun, karena pembangunan sarana ekonomi umumnya dipusatkan di Gili Indah, warga di kawasan “Pemenang Daratan” pun banyak yang menggantungkan sumber pendapatannya di bidang transportasi, mulai dari kusir cidomo, supir taksi, supir boat, anak kapal, petugas tiket, atau buruh pengangkut barang, hingga ke profesi informal seperti juru parkir atau bahkan calo—selain usaha dagang souvenir, makanan, dan minuman yang tidak terlalu memikat hati para wisatawan yang hanya menjadikan Bangsal sebagai jalur perlintasan semata. Buruknya inisiatif pemerintah lokal dalam hal regulasi dan perbaikan fasilitas Terminal Bangsal—yang berjarak kurang dari 1 km dari pelabuhan—pun memicu konflik horizontal antarpekerja angkutan, contohnya cidomo atau delman bersaing dengan taksi dalam hal persaingan harga dan penggaetan penumpang (Sibawaihi, 2015a). Nasib para pekerja angkutan dalam kota itu juga seolah digantung karena belum jelasnya Peraturan Daerah (Perda) tentang pembangunan dan pengelolaan tata ruang di sekitaran Bangsal yang diharapkan dapat mengatur pembagian hak secara adil (Sibawaihi, 2015b).

Karena kurangnya kesempatan untuk meningkatkan pendapatan di “Pemenang Daratan”, banyak warga lokal yang memutuskan merantau ke Bali di tengah ancaman kaum pemodal asing yang terus mendominasi sarana perekonomian di daerah lokal mereka sendiri, terutama

171 Berdasarkan data yang diterbitkan BPS KLU (dalam Cornelia, Amaliah, dan Julia, 2016: 48), sebagian besar penduduk KLU yang menamatkan pendidikan sekolah menengah atas (SD) baru mencapai 71,14% dan yang menamatkan perguruan tinggi kurang dari 50%.

172 Selanjutnya, penulis hanya akan menyebutnya “Bangsal”, sebagaimana warga lokal di Pemenang acap kali menyebutnya.

173 Yakni area Kecamatan Pemenang yang berada di Pulau Lombok

lahan dan bangunan usaha penginapan. Sebagian lainnya memilih mengadu nasib di Tiga Gili. Tapi, praktik kejahatan (perselingkuhan pejabat dengan pemilik modal) menekan posisi struktural penduduk lokal yang umumnya hanya lulusan sekolah kejuruan (dan sederajat). Mereka hanya mampu berprofesi sebagai buruh/pekerja (pegawai perhotelan atau pemandu wisata). Situasi itu tidak dibarengi dengan kesadaran untuk membentuk semacam asosiasi independen yang menjamin perlindungan hak-hak buruh di hadapan pemangku kebijakan dan kepentingan (Sibawaihi, 2016: 2-5). Realitas persaingan lahan usaha di Tiga Gili tampak lebih menguntungkan pengusaha asing ketimbang warga lokal karena kurangnya daya aparat menangani tindak korupsi (Sibawaihi, 2016: 5-6).¹⁷⁴ Akses kesejahteraan bagi penduduk lokal pun semakin terbatas: di Pemenang tak menjanjikan, di surga pariwisata sebatas angan.

Industri pariwisata juga memicu perubahan pola kehidupan sosial-budaya warga masyarakat Pemenang. Mendukung data BPS KLU, temuan Widasari (2016) menunjukkan bahwa fenomena itu turut mengendurkan perhatian masyarakat terhadap nilai-nilai kearifan lokal yang sesungguhnya sudah hidup sejak dahulu di Pemenang. Diantaranya, nilai kerukunan umat beragama¹⁷⁵ sebagai basis kultural kehidupan masyarakat setempat, menjadi demikian samar tatkala hubungan-hubungan sosial warga ditakar dari keuntungan-keuntungan ekonomis. Penerimaan terhadap budaya Barat secara bersamaan menjangkiti kawula muda: bergaya hidup dan bergaul bebas khas wisatawan asing (Cornelia, Amaliah, & Julia, 2016). Bahkan Bangsal, yang bisa dibilang dahulunya menjadi pusat lokasi peristiwa ritual lokal bagi masing-masing kelompok agama,¹⁷⁶ yang juga melahirkan rutinitas-rutinitas lainnya yang mengikat kekerabatan sosial warga (misalnya, menjadikan pantai Bangsal sebagai pusat hiburan bersama keluarga dan teman-teman, sebelum Tiga Gili menjadi destinasi wisata seperti sekarang ini), secara perlahan semakin tertinggalkan dan terlupakan dalam artian yang bukan saja batiniah, tetapi juga jasmaniah.

Meskipun tak dapat dipungkiri dampak positifnya bagi pendapat daerah, industri pariwisata di era desentralisasi ini ternyata masih tetap menjadi problema utama warga Pemenang karena pertumbuhan ekonomi yang dijanjikannya tidak tersebar secara merata di seluruh wilayah lokal. Industri tersebut bahkan turut berkontribusi

menenggelamkan nilai-nilai kearifan lokal masyarakat Pemenang. Kegelisahan terhadap situasi itulah yang kemudian melatarbelakangi berbagai inisiatif pemberdayaan oleh Pasirputih. Agenda-agenda pemberdayaan mereka pun, pada akhirnya, juga berkisar pada niatan untuk merespon dominasi dan hegemoni pariwisata yang menghantui dan mengancam kehidupan sosial-budaya masyarakat lokal Pemenang secara perlahan.

Pasirputih sebagai Aktor Pemberdayaan di Pemenang

Sejak berdiri tahun 2010, pasca pelaksanaan lokakarya yang diselenggarakan oleh Forum Lenteng¹⁷⁷ dalam rangka Program Pemberdayaan Media Berbasis Komunitas - AKUMASSA¹⁷⁸ di Pemenang, Pasirputih¹⁷⁹ menjadi salah satu komunitas lokal paling aktif dan produktif di KLU dalam menyelenggarakan berbagai kegiatan yang berhubungan dengan literasi media dan kesenian secara progresif untuk konteks ruang lingkup lokal daerah mereka. Pada bagian ini, penulis akan mencoba membentangkan sketsa ringkas mengenai Pasirputih dan menilik aspek-aspek pemberdayaannya berdasarkan model analisis Zimmerman (2000).

Hubungan jaringan-kemitraan yang dibangun bersama Forum Lenteng menjadi salah satu sumber inspirasi Pasirputih dalam merancang, mengelola, dan mengembangkan platform kegiatan atau proyek kreatif-alternatifnya.¹⁸⁰ Memanfaat alat produksi film rumahan sederhana (kamera video dan komputer) yang dihibahkan Forum Lenteng, Pasirputih secara berkelanjutan memproduksi karya-karya berbasis jurnalisme warga dan mendistribusikannya secara gratis. Di markas sederhana berlokasi di rumah Tuan Guru¹⁸¹ Amir, Dusun Karang Subagan, mereka membangun perpustakaan sederhana yang menyimpan berbagai informasi mengenai isu-isu lokal Pemenang yang mereka kumpulkan sendiri. Tahun 2016, sebagai bagian dari proyek kolaborasi Forum Lenteng

174 Dalam suatu obrolan yang dilakukan oleh Sibawaihi, yang turut dihadiri oleh penulis sendiri, dengan Suandi, seorang buruh perhotelan di Gili Trawangan.

175 Di Pemenang, terdapat tiga pemeluk agama, yakni umat Hindu, Budha, dan Islam.

176 Nyatanya, ritual lokal dari masing-masing pemeluk agama tersebut memiliki keserupaan (perbedaan hanya terletak pada aspek tauhid), yakni tradisi mandi di pantai Bangsal, dan secara kultural bisa dikatakan mengindikasikan adanya benang merah persaudaraan di antara ketiga kelompok umat tersebut.

177 Sebuah organisasi nirlaba yang didirikan tahun 2003 di Jakarta oleh sekelompok mahasiswa komunikasi, seniman, dan aktivis kebudayaan yang fokus pada studi sosial dan budaya (<http://forumlenteng.org/>).

178 Program Pendidikan Media Berbasis Komunitas, atau biasa disebut AKUMASSA, adalah sebuah program pemberdayaan media yang digagas oleh Forum Lenteng sejak tahun 2008, berkolaborasi dengan komunitas-komunitas lokal di beberapa daerah di Indonesia untuk melaksanakan lokakarya dan memproduksi beragam bentuk media komunikasi (tulisan, gambar/foto, audio, dan video) (<http://akumassa.org/>).

179 Di tahun 2016, komunitas ini secara resmi memiliki badan hukum dalam bentuk yayasan.

180 Pascapelaksanaan lokakarya, Forum Lenteng sering berkolaborasi dengan Pasirputih dalam berbagai kegiatan kesenian dan media, terutama proyek-proyek yang berhubungan dengan hubungan antara Jakarta dan kawasan timur Indonesia.

181 Tuan Guru adalah sebutan bagi seorang pemimpin umat atau imam di kalangan masyarakat Sasak, serupa dengan panggilan 'kyai' atau 'haji' di lingkungan muslim Jawa. Tuan Guru dipandang sebagai sosok yang sangat menguasai ajaran agama dalam segala aspeknya (lihat Effendi, 2013).

(dengan dukungan dana Arts Collaboratory), markas merek pindah ke Dusun Karang Baru.

Kegiatan pemberdayaan Pasirputih secara prinsipil mengacu pada gagasan AKUMASSA,¹⁸² memiliki perhatian besar pada peningkatan kesadaran masyarakat lokal untuk memberdayakan secara mandiri teknologi media yang ada—meskipun cuma seadanya—sebagai sarana ekspresi kultural dan politik. Ini suatu gerakan yang menandingi wacana media massa arus utama (yang pada masa sekarang hidup dalam hegemoni konglomerasi media). Kegiatan-kegiatan mereka menekankan pentingnya aspek pemenuhan kebutuhan masyarakat lokal—terutama akses atas informasi dan pengetahuan lokal—yang luput dari perhatian para pelaku media mainstream. Mereka yakin bahwa rekaman hari ini akan bernilai bagi generasi Pemenang mendatang.

“Pemberdayaan media” menjadi agenda utama mereka ketimbang memilih menggunakan “pemberdayaan masyarakat”—secara politis, istilah yang kedua dianggap mengandung nuansa yang merendahkan masyarakat sebagai pihak yang “tidak berdaya” (Zikri, 2015). Pasirputih—kini beranggotakan sebelas orang, dipimpin oleh kakak-beradik Muhammad Gozali dan Muhammad Sibawaihi—giat menyelenggarakan kegiatan internal dan eksternal. Komunitas ini juga memiliki program kegiatan reguler berupa penayangan alternatif film-film dunia (Bioskop Pasirputih) secara gratis dan diskusi bulanan yang membahas isu-isu sosial-budaya-politik kontemporer di KLU (KelasWah). Mereka juga mengelola media online.

Rappaport (1981; 1984, 1987) menjelaskan: “pemberdayaan adalah sebuah konstruk yang menghubungkan kekuatan dan kompetensi individual, sistem bantuan dasariah, dan perilaku proaktif terhadap kebijakan sosial dan perubahan sosial”, juga “sebuah proses di mana orang-orang mendapatkan kontrol atas diri mereka sendiri dan partisipasi demokratis dalam kehidupan masyarakatnya”; oleh Cornell Empowerment Group (1989), proses tersebut dianggap berlangsung secara intensional dalam lingkungan komunitas lokal, “melibatkan kesalinghormatan, refleksi kritis, kepedulian, dan partisipasi kelompok melalui mana pihak yang kekurangan bagian atas sumber daya mendapatkan akses yang lebih besar dan kontrol terhadap sumber daya itu” (dalam Perkins & Zimmerman, 1995: 569).

182 Ringkasnya, dalam tataran konsep, Forum Lenteng menggagas AKUMASSA sebagai platform pemberdayaan media alternatif yang mencoba membongkai persoalan dan narasi-narasi kecil keseharian, peristiwa-peristiwa massa lokal, yang identik dengan lokasi tempat suatu kegiatan di laksanakan. AKUMASSA merancang suatu metode produksi karya audiovisual yang menawarkan suatu konstruksi bahasa visual yang mereduksi aspek subjektivitas pemegang kamera (dalam pengertian sinematik); ide ini juga diimplementasikan sebagai prinsip dasar kegiatan pemberdayaan yang mengedepankan sudut pandang warga lokal (sumber keterangan ini berdasarkan pengalaman dan keterlibatan penulis sebagai pengurus utama AKUMASSA di Forum Lenteng sejak tahun 2010).

Untuk meninjau konstruk pemberdayaan, Zimmerman (2000) menawarkan tiga tingkatan analisis: individual, organisasional, dan masyarakat. Tingkat individual mengacu pemberdayaan psikologis, mencakup kepercayaan tentang kompetensi seseorang dan usaha-usahnya dalam menggunakan kontrol, serta pemahamannya terhadap lingkungan sosio-politik, termasuk kemampuannya dalam mengidentifikasi pihak-pihak yang memiliki kuasa/kekuatan, sumber daya, dan koneksi terhadap isu-isu serta faktor-faktor yang memengaruhi pengambilan keputusan; dengan unit analisis pada aspek *perceived control* (yakni kepercayaan bahwa seseorang dapat memengaruhi outcome) dan tingkat partisipasi di organisasi-organisasi masyarakat (2000: 47-49). Tingkat organisasional mengacu (1) kemampuan organisasi dalam menyediakan peluang bagi orang-orang untuk mendapatkan kontrol atas kehidupan mereka (*empowering organization*), dan (2) keberhasilan organisasi dalam membangun, memengaruhi kebijakan, atau menawarkan penyediaan layanan alternatif yang efektif (2000: 51). Tingkat masyarakat mengacu pada pihak yang dapat menginisiasi upaya memperbaiki kualitas hidup masyarakat, menanggapi ancaman-ancaman terhadap kualitas hidup tersebut, dan memberikan kesempatan-kesempatan bagi partisipasi warga (2000: 54).

Berdasarkan pengalaman empiris penulis,¹⁸³ pemberdayaan tingkat individual Pasirputih dibangun melalui rangkaian kegiatan berkelanjutan di lingkup internal. Mereka menjalankan lokakarya mandiri untuk meningkatkan kualitas wawasan dan keterampilan anggotanya, terutama di bidang media dan kesenian. Inisiatif itu terbukti berhasil di beberapa anggota, seperti Hamdani, Ahmad Humaedi, dan Ahmad Rosidi yang kini giat memproduksi film. Mereka kerap memberikan lokakarya ke beberapa lingkungan masyarakat di Pemenang, seperti di Dusun Tebango Bolot, ataupun di sekola-sekolah se-Pemenang. Selain itu, Muhammad Sibawaihi juga dapat menjadi contoh pribadi yang memiliki kompetensi dalam memproduksi berbagai hasil penelitian. Dia juga aktif membuat tulisan yang membongkai persoalan-persoalan lokal di Pemenang. Kontrol yang dimiliki oleh Sibawaihi berhubungan pula dengan kepiawaian mengelola media alternatif yang diperhitungkan oleh para pemangku kepentingan di daerahnya. Muhammad Gozali, ketua komunitas memiliki pengalaman yang cukup diperhitungkan di ranah politik lokal. Dia memiliki akses langsung ke lingkungan elite politik di Lombok Utara, bahkan hingga ke tingkat Bupati. Itu tidak dipungkiri juga didukung oleh latar belakang Sibawaihi dan Gozali sebagai anak Tuan Guru sehingga memiliki posisi tawar yang cukup penting. Posisi itu dimanfaatkan oleh mereka ke dalam kerangka kerja

183 Penulis sering terlibat langsung dengan kegiatan-kegiatan pemberdayaan Pasirputih.

komunitas akar rumput ketimbang terjun ke ranah elit. Ini menjadi basis wawasan bagi keduanya dalam memahami situasi sosial-politik lokal di Lombok Utara. Mereka juga terlibat dalam berbagai kegiatan kemasyarakatan yang dicanangkan oleh lembaga-lembaga kesenian di Mataram, ataupun proyek-proyek kemasyarakatan dari pemerintah kabupaten—mereka juga sering menjadi narasumber. Ini merupakan aspek dari *perceived control* yang disebutkan oleh Zimmerman.¹⁸⁴

Di tingkat pemberdayaan organisasional, Pasirputih juga membuka peluang bagi kelompok-kelompok masyarakat di Pemenang untuk menentukan kehidupan mereka sendiri. Contohnya, Pasirputih memfasilitasi kawula muda pecinta *graffiti* untuk mengekspresikan suara mereka melalui karya—Pasirputih memainkan peran dalam hal negosiasi dengan para pemangku kepentingan (pemerintah dan kalangan privat, maupun warga masyarakat lainnya) yang menjamin keberadaan kawula muda yang sebelumnya dicap sebagai pelaku vandal tersebut. Ketersediaan jaringan—termasuk dengan Forum Lenteng—serta posisi tawar yang baik dan lancarnya hubungan kemitraan dengan pemerintah lokal, Pasirputih berhasil menyelenggarakan sebuah festival yang melibatkan ribuan warga di Pemenang dan pemerintah lokal dari tingkat kepala desa hingga wakil gubernur, dalam tajuk “*Bangsal Menggawe: Membasaq*” (Zikri, 2016)—yang akan dibahas pada subjudul selanjutnya sebagai pemaparan mengenai pemberdayaan di tingkat masyarakat. Sebagai sebuah organisasi, Pasirputih memainkan peran untuk memengaruhi kebijakan dan mampu menawarkan layanan alternatif dalam mengembalikan esensi Pelabuhan Bangsal sebagai basis lokasi kegiatan sosial dan kultural warga Pemenang, mewacanakan tandingan terhadap pembangunan industri pariwisata berorientasi bisnis yang tengah gencar. Pasirputih masuk berangkat dari celah kultural untuk mencari kemungkinan baru bagi perbaikan ekonomi masyarakat setempat.

Bangsal Menggawe sebagai Bentuk Deep Democracy Khas Pemenang

Appadurai (2002: 45) memaparkan: *Deep Democracy* “menunjukkan akar, keterikatan, keintiman, kedekatan, dan lokalitas” yang secara signifikan berkombinasi menjadi suatu demokrasi tradisional yang dikehendaki sebagai suatu inklusi, partisipasi, transparansi, dan akuntabilitas dalam artikulasi formasi aktivisme. Akan tetapi, jangkauan lateral gerakan—yakni, upaya membangun jaringan internasional atau koalisi rekanan yang lintas batas nasional—juga menjadi bagian dari “kedalaman” demokrasi tersebut.

184 Bahkan, ketika makalah ini ditulis, kabar terbaru penulis dapatkan dari Pasirputih bahwa Sibawaihi dipilih menjadi salah satu perwakilan Indonesia ke Selendia Baru dalam rangka Pegiat Budaya 2016 (Hamzah, 2016).

Nyatnya, Pasirputih memang belum secara langsung membangun jaringan internasional dengan lembaga luar negeri, terlebih lagi dalam hal pertukaran sumber daya dan pengalaman, yang menjadi syarat *Deep Democracy*. Tapi, hal itu dapat diindikasikan secara tidak langsung melalui jaringan luas lintas batas nasional milik oleh Forum Lenteng, yang membangun keintiman dengan beberapa komunitas lokal di Indonesia, organisasi kebudayaan independen di Jakarta—seperti ruangrupa—serta jaringan internasional lainnya. Pada kenyataannya, dukungan *Arts Collaboratory* kepada proyek *AKUMASSA Chronicle* tidak terlepas dari strategi berjejaring yang dimiliki oleh organisasi ini.

Penulis mencoba menggeser sudut pandang itu ke dalam konteks lintas batas daerah di lingkup Indonesia. Penulis berpendapat *Deep Democracy* tetap layak sebagai suatu pisau analisis yang tepat dalam melihat strategi pemberdayaan yang dilakukan oleh Pasirputih melalui, salah satunya, Festival Rakyat *Bangsal Menggawe: Membasaq*. Nama festival ini berarti ‘Bangsal Berpesta’, sedangkan “*Menggawe*” (bahasa Sasak) berarti ‘mandi’, ‘membasuh’, atau ‘menyucikan diri’. Aspek-aspek *Deep Democracy* tersebut dapat dilihat sebagaimana pemaparan berikut.

Didorong niatan merespon isu pariwisata yang berdampak negatif bagi masyarakat Pemenang, terutama kesadaran terhadap kearifan lokal, kerukunan umat beragama, serta peluang-peluang ekonomi yang seharusnya terjadi di sekitaran Pelabuhan Bangsal, Pasirputih menarik kembali antusiasme masyarakat terhadap Bangsal melalui kampanye nostalgia tentang keseruan bermain-main di Bangsal—mulai dari kenangan mencari kerang di pantai, kenikmatan memakan pleceng kangkung bersama keluarga di pantai, rutinitas bermain sepak bola di pantai, hingga tradisi ritual lokal milik tiga agama: turun mandi ke pantai. Proyek *AKUMASSA Chronicle* lantas menjadi peluang bagi Pasirputih untuk memobilisasi warga masyarakat melakukan pawai besar-besaran dan melaksanakan rangkaian kegiatan kesenian selama satu hari penuh di Bangsal. Inisiatif ini sebagai cara untuk “memungguni Tiga Gili”, untuk kembali melihat Bangsal sebagai pusat peradaban kultural yang seharusnya diperhatikan lebih utama karena menyangkut hajat hidup orang banyak, selain sebagai strategi untuk menunjukkan keberadaan mereka demi memancing perhatian pemerintah lokal agar pemerataan pembangunan ke wilayah “Pemenang Darat”.

Festival tersebut tentu tidak terjadi begitu saja. Pasirputih bersama Forum Lenteng melakukan persiapan selama lebih kurang dua bulan, melakukan kampanye “kembali ke Bangsal”. Memanfaatkan kekuatan jaringan lintas daerah, *AKUMASSA Chronicle* melibatkan sebelas orang seniman dari dalam dan luar Pemenang untuk melakukan seni kolaboratif-partisipatif bersama warga lokal Pemenang. Seniman berperan sebagai fasilitator,

menurunkan ego kesenimanannya, mengedepankan peran aktif warga dalam menentukan output kegiatan. Pendekatan demi pendekatan terhadap kelompok-kelompok warga masyarakat setiap desa dan dusun dilakukan, dan narasi mengenai masa lalu Bangsal sebagai pusat kegiatan sosial-budaya lokal dituturkan melalui produk-produk visual: komik dan video. Langkah ini sangat memicu atensi warga. Dalam prosesnya, kampanye tersebut bahkan berjalan otomatis, dilakukan oleh warga tanpa iringan para seniman. Contoh sederhana yang menegaskan ini ialah peristiwa kecil tatkala anak-anak di sekitaran Dusun Karang Baru dan Karang Subagan memperbanyak lembaran komik yang dibuat oleh The Broy (salah seorang seniman komik yang terlibat dalam proyek itu), menggunakan uang saku mereka sendiri, hanya karena isinya menceritakan tentang keseruan mencari kerang di pantai Bangsal. Orang-orang tua yang membacanya jug berseru riang gembira karena adanya memori terhadap kegiatan tersebut (Widasari, 2016). Sementara itu, Pasirputih (terutama oleh Muhammad Gozali) terus melakukan negosiasi dengan pemerintah lokal—Kepala Desa, Camat Pemenang, Dinas Pariwisata Daerah KLU, Sekretaris Daerah KLU, bahkan Bupati KLU.

Semuanya bergerak dari bawah, keputusan ditentukan oleh warganya sendiri, bukan sebagai agenda dari pemerintah (*top-down*). Mekanisme tersebut menekankan modal-sosial ketimbang modal-finansial. Warga bergotong-royong demi memenuhi rasa haus akan Bangsal yang dulu. Melalui cara ini, inklusifitas, partisipasi, dan transparansi kegiatan dapat terjaga karena warga sama-sama memiliki andil yang sama kuat terhadap penyelenggaraan peristiwa. Dana dari pemangku kebijakan—seperti yang diberikan oleh Camat, petugas dinas, Sekretaris Daerah, dan juga Bupati—kemudian lebih berupa bantuan sukarela sebagaimana warga menyumbangkan waktu dan tenaga.

Melalui kerjasama lintas sektoral dan lintas status tersebut, warga secara swadaya dapat menikmati kompetisi pertandingan sepak bola pantai, pertunjukan kesenian tradisional rudat, pertunjukan band dan kasidah, sebagai rangkaian kegiatan yang dimiliki bersama. Hari-H pelaksanaan pawai festival, warga masyarakat bergerak dari Lapangan Guntur Muda menuju Pelabuhan Bangsal, dalam jumlah ribuan, seakan menuju tempat ritual untuk “membersihkan” Bangsal, atau justru “membersihkan diri” di Bangsal. Pada festival itu juga—yang dihadiri langsung oleh Bupati Lombok Utara dan Wakil Gubernur NTB—warga Pemenang mensahkan sebuah wasiat tentang kearifan lokal Pememang, untuk diwariskan kepada generasi mendatang, sebagai sebuah komitmen bersama untuk tidak begitu saja melenakan diri pada kontaminasi industri pariwisata yang berorientasi profit semata.

Inisiasi dan realisasi *Bangsal Menggawe: Membasaq* ini menumbuhkan kepercayaan pemerintah lokal di KLU

kepada Pasirputih untuk menginisiasi kegiatan-kegiatan kebudayaan. Itu terbukti dengan pelibatan Pasirputih dalam beberapa agenda kegiatan kebudayaan oleh Pemerintah Kabupaten, juga terutama di ruang lingkup Pemenang sendiri. Festival itu akhirnya diharapkan dapat memicu perputaran roda ekonomi alternatif bagi Pemenang, selain juga sebagai cara untuk mengembalikan kekerabatan sosial-budaya masyarakat yang telah lama tenggelam oleh bayang-bayang surga Tiga Gili. Pasirputih berhasil merealisasikan pemberdayaan di tingkat masyarakat, memengaruhi arah kebijakan pemerintah lokal di ranah kebudayaan dan proyek-proyek sosial.

Kesimpulan: Masyarakat Berdaya untuk Pemberdayaan Pemerintah

Apa yang kemudian penulis usulkan sebagai simpulan makalah ini ialah gagasan “masyarakat berdaya” sebagai alternatif dari konsep “pemberdayaan masyarakat”. Masyarakat dilihat sebagai subjek yang sedari awalnya berdaya, bukan tidak berdaya. “Ketidakberdayaan” yang umumnya disebabkan oleh ketidakjelian menemukan peluang komunikasi, dapat dipecahkan melalui seni. Visi yang dituju sebenarnya ialah bagaimana memberdayakan pemerintah (lokal) untuk dapat mengikuti apa yang dikehendaki oleh warga masyarakat.

Seni dengan fleksibilitasnya, berguna untuk menyiasati keterbatasan sebagai kelebihan. Dalam hal kampanye saja, misalnya, secarik kertas berisi cerita bergambar mampu memainkan peran yang lebih signifikan daripada poster-poster kampanye elite politik. Seni masuk ke selubung kesadaran warga masyarakat melalui strategi keintiman, sejauh mana hal-hal remeh-temeh yang lekat dengan warga diartikulasikan sesuai dengan selera warga tersebut. Demikian halnya terhadap elite dan pemangku kebijakan. Seni memainkan peran penting dalam aksi pengelolaan kepentingan. Bahwasanya aktor-aktor pemerintahan juga membutuhkan warga dalam rangka menyukseskan agenda-agendanya, posisi warga dapat berdiri seimbang tatkala mereka dapat menunjukkan daya kreatifnya demi memicu atau mengamplifikasi sektor-sektor strategis yang berhubungan dengan visi pemerintah.

Dengan demikian, kerja pemberdayaan berbasis komunitas bukan berarti menolak keberadaan pemerintah secara utuh, melainkan membangun hubungan simbiosis mutualisme (kemitraan) di antara keduanya. Dan hal itu, sangat dimungkinkan tercapai dalam situasi sosial-politik desentralisasi masa kini. Apa yang kemudian dikedepankan ialah modal sosial, kekerabatan dan kekeluargaan sebagai bahan bakar untuk menggerakkan inisiatif warga. Pasirputih, melalui Festival Rakyat *Bangsal Menggawe*-nya, telah membuktikan hal itu.*

Daftar Pustaka

Agrawal, A., & Gibson, C. C.

1999 Enchantment and Disenchantment: The Role of Community in Natural Resource Conservation. *World Development* , 27 (4), 629-649.

Akbar, R. J. (2015, April 10). Jokowi Janji Suntik Rp 1,8 Triliun Kembangkan Pariwisata NTB [Online]. Diakses 28 Juni, 2016, dari VIVA.co.id: <http://bisnis.news.viva.co.id/news/read/612277>

Appadurai, A.

2002 Deep Democracy: Urban Governmentality and the Horizon of Politics. *Public Culture* , 14 (1), 21-47.

ARKIPEL.

2016 ARKIPEL 2016 - social/kapital: Preface [Online]. Diakses 28 Juni, 2016, dari ARKIPEL: <http://arkipel.org/preface/>

BPS Kabupaten Lombok Utara

2015 Pemenang Dalam Angka 2015. Lombok Utara: CV Maharani.

2015 Produk Domestik Regional Bruto Kabupaten Lombok Utara Menurut Lapangan Usaha Tahun 2014. Lombok Utara: Badan Pusat Statistik Kabupaten Lombok Utara.

2014 Produk Domestik Regional Bruto Kabupaten Lombok Utara Tahun 2013. Lombok Utara: CV Maharani.

Budiman, H.

2016 Kota-kota di Sulawesi: Desentralisasi, Pembangunan dan Kewarganegaraan - Ikhtisar Tujuh Kota. Dalam H. Budiman (Ed.), *Kota-kota di Sulawesi: Desentralisasi, Pembangunan dan Kewarganegaraan* (hal. 1-72). Jakarta: The Interseksi Foundation.

Cornelia, C., Amaliah, I., & Julia, A.

2016 Dampak Taman Wisata Perairan (TWP) terhadap Kegiatan Ekonomi dan Sosial Masyarakat di Kecamatan Pemenang Kabupaten Lombok Utara. *Prosiding Ilmu Ekonomi* , 2 (1), 45-52.

Effendi, M. (2013, Juli 15). Tuan Guru dalam Masyarakat Sasak [Online]. Diakses 28 Juni, 2016, dari AKUMASSA: <http://akumassa.org/id/tuan-guru-dalam-masyarakat-sasak/>

Hamzah (Ed.). (2016, Juni 29). Seleksi Pegiat Budaya Ke Selandia Baru Beasiswa LPDP Tahun 2016 [Online]. Diakses 29 Juni, 2016, dari Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan Direktorat Jenderal Kebudayaan: <http://kebudayaan.kemdikbud.go.id/seleksi-pegiat-budaya-ke-selandia-baru-beasiswa-lpdp-tahun-2016/>

Humas Setkab. (2015, April 10). Kunjungi Kawasan Mandalika, NTB, Presiden Jokowi Janji Tahun Depan Akan Suntik Dana Rp 1,8 Triliun [Online]. Diakses 28 Juni, 2016, dari Sekretariat Kabinet Republik Indonesia: <http://setkab.go.id/kunjungi-kawasan-mandalika-ntb-presiden-jokowi-janji-tahun-depan-akan-suntik-dana-rp-18-triliun/>

Jegho, L. (2016, Maret 23). Are Jokowi's Economic Policy Packages Effective? [Online]. Diakses 28 Juni, 2016, dari Global Indonesian Voices: <http://www.globalindonesianvoices.com/26289/are-jokowis-economic-policy-packages-effective/>

Jordan, R. (2016, Februari 9). Di Depan Jokowi, Gubernur NTB Pamer Pencapaian Wilayahnya [Online]. Diakses 28 Juni, 2016, dari detiknews: <http://news.detik.com/berita/3137646/di-depan-jokowi-gubernur-ntb-pamer-pencapaian-wilayahnya>

Kementerian Perencanaan Pembangunan Nasional. (2015, Oktober 9). Paket Kebijakan Ekonomi Jilid I [Online]. Diakses

28 Juni, 2016, dari Kementerian PPN/Bappenas: <http://www.bappenas.go.id/id/berita-dan-siaran-pers/paket-kebijakan-ekonomi-jilid-1/>

KOMPAS. (2015, Juli 11). Kemendagri Perketat Pemekaran Daerah Baru [Online]. (L. H. Wiwoho, Editor). Diakses 28 Juni, 2016, dari KOMPAS.COM: <http://nasional.kompas.com/read/2015/07/11/16491141/Kemendagri.Perketat.Pemekaran.Daerah.Baru>

KUNCI Cultural Studies Center & EngageMedia

2009 Videokronik: Aktivisme Video dan Distribusi Video di Indonesia. Collingwood: EngageMedia.

Lombok Info. (2016, Juni 9). Lombok Utara Berbenah Untuk Menjadi Destinasi Wisata Dunia [Online]. Diakses 28 Juni, 2016, dari Lombok Info: <http://lombokinfo.com/index.php/2016/06/09/lombok-utara-berbenah-untuk-menjadi-destinasi-wisata-dunia/>

Nashrillah, F. (2015, Februari 16). Jokowi Wants More Foreign Tourists. Retrieved Juni 28, 2016, from Situs web TEMPO.CO: <http://en.tempo.co/read/news/2015/02/16/056642872/Jokowi-Wants-More-Foreign-Tourists>

PATA Indonesia News. (2016, Januari 20). Ini Sepak Terjang Arief Yahya yang Diacungi Jempol [Online]. Diakses 28 Juni, 2016, dari PATA Indonesia News: <http://patainanews.com/ini-sepak-terjang-arief-yahya-yang-diacungi-jempol/>

Pattiradjawane, R. L.

2016 The Indonesian perspective toward rising China: Balancing the national interest. *Asian Journal of Comparative Politics*, 1 (2), 1-23.

Perkins, D. D., & Zimmerman, M. A.

1995 Empoerment Theory, Research, And Application. *American Journal of Community Psychology*, 23 (5), 569-579.

Primandari, T. (2016, Februari 23). Pemerintah Hentikan Pemekaran Wilayah [Online]. Diakses 28 Juni, 2016, dari TEMPO.CO: <https://nasional.tempo.co/read/news/2016/02/23/078747290/pemerintah-hentikan-pemekaran-wilayah>

Radar Lombok. (2016, Februari 9). Janji Jokowi Ditagih [Online]. Diakses 28 Juni, 2016, dari radarlombok.co.id: <http://www.radarlombok.co.id/janji-jokowi-ditagih.html>

Sibawaihi, M. (2015, April 17). Bangsal Dulu, Kini dan Nanti [Online]. Diakses 28 Juni, 2016, dari AKUMASSA: <http://akumassa.org/id/bangsal-dulu-kini-dan-nanti/>

(2015, Mei 13). Blue Print Yang Buram, Masa Depan Suram [Online]. Diakses 28 Juni, 2016, dari AKUMASSA: <http://akumassa.org/id/blue-print-yang-buram-masa-depan-suram/>

2016 Prolog I. Dalam O. Widasari, M. Zikri, M. Sibawaihi, O. Widasari, & M. Zikri (Eds.), *Sebelas Kisah dari Tenggara* (hal. 1-20). Jakarta: Forum Lenteng.

TEMPO. (2016, Maret 6). Desa untuk Kesejahteraan [Online]. Diakses 28 Juni, 2016, dari TEMPO.CO: <https://www.tempo.co/read/opiniKT/2016/03/07/11902/desa-untuk-kesejahteraan>

Widasari, O.

2016 *Sebelas Kisah Dari Tenggara*. Dalam O. Widasari, M. Zikri, M. Sibawaihi, O. Widasari, & M. Zikri (Eds.), *Sebelas Kisah Dari Tenggara* (hal. 21-82). Jakarta: Forum Lenteng.

Zikri, M. (2016, Maret 18). Kembali Ke Bangsal; Kembali Ke Kehidupan [Online]. Diakses 29 Juni, 2016, dari AKUMASSA: <http://akumassa.org/id/kembali-ke-bangsal-kembali-ke-kehidupan/>

Zikri, M.

2015 Masyarakat Berdaya untuk Pemberdayaan Pemerintah. Dalam O.Widasari, & M.Zikri (Eds.), *Gerimis Sepanjang Tahun* (hal. 2-19). Jakarta: Forum Lenteng.

Zimmerman, M.A.

2000 Empowerment Theory: Psychological, Organizational and Community Levels of Analysis. Dalam J. Rappaport, & E. Seidman (Eds.), *Handbook of Community Psychology* (pp. 43-64). New York: Springer Science+Business Media New York.

9.7. NAME OF DEVELOPMENT FOR PEOPLE WELFARE: A CASE STUDY OF JATIGEDE DAM DEVELOPMENT IN SUMEDANG DISTRICT, WEST JAVA

Lina Marina

(Agrarian Resources Center)

linamarinar@gmail.com

Rahmi Indriyani

(Agrarian Resources Center)

rahmiindriyani09@gmail.com

Hilma Safitri

(Agrarian Resources Center)

hilmazee@gmail.com

Abstract

The new order era was an era where developmentalism thought has been fertilized continuously in Indonesia. It has been seen in a case of planning and implementation process of Jatigede DAM development. Since it was planned in 1960s, this project was objected to enhance national agriculture development. The Jatigede DAM is one of important projects that should be implemented. West Java, particularly in Sumedang and in surrounding areas is indentified as the most important area to support agriculture sector in Indonesia. However, this sector filled by majority people in countryside, especially who are peasants, is not a major element in this process, including in Jatigede DAM development.

By observing this project, pretexts to convince a community often done. One of practices is enforcement of people to deal with development initiatives without any complaint, and also followed by manipulation acts in the name of people. This case, especially experienced by Jatigede people, gives an inspiration for questioning about development concepts developed in Indonesia. The case that went through regime to regime, since Soekarno, Soeharto regimes, and post *Reformasi* 1998 era, through seeing the cases within a determination of compensation processes, it can be observed how changes or not changes of regime thought on putting the people in development processes. Besides, it is further researched a similarity or difference of regime characteristics in government in order to reach people welfare objectives. If an assumption of economic growth level will increase due to Jatigede DAM, as believed by the ruling elites of this country, is equal with people welfare? This articles explains a number of answers and logics of the questions above and, at the end, it will depict how the opposite situation happened between economic growth assumption and people welfare.

Keywords: Jatigede DAM, Welfare, Economic Growth

Pengantar

Kebijakan pembangunan ekonomi, khususnya pembangunan waduk Jatigede di Kabupaten Sumedang, diindikasikan akan menghasilkan angka pertumbuhan yang baik tetapi tidak berarti menaikkan kesejahteraan ekonomi masyarakat di sekitar proyek pembangunan besar. Sebagai pemikiran Arthur Lewis tentang pertumbuhan ekonomi akan hanya bertumpu pada produktivitas yang relatif bergantung kepada jumlah keberadaan tenaga kerjanya. Namun, pada kenyataannya, pertumbuhan di beberapa pengalaman hanya dilihat dari kondisi surplus yang tidak penting itu milik siapa, sehingga ciri-cirinya adalah jika secara agregat terindikasi kenaikan angka pertumbuhan, maka tidak akan demikian jika dilihat dari masing-masing individu. Didalam wacana kapitalisme, ketika upah buruh naik, tidak

sama dengan terjadi penurunan angka kemiskinan, bahkan akan terus memperparah kondisi ketimpangan upah. Sekilas yang dikatakan oleh Arthur Lewis di atas bisa saja terjadi sebagai dampak dari pembangunan waduk Jatigede, karena walaupun tertulis akan menanggulangi masalah banjir yang sekaligus akan mengatasi krisis air dan listrik di wilayah sekitarnya, pembangunan waduk Jatigede sesungguhnya hanya menargetkan stabilitas angka pertumbuhan ekonomi Indonesia pada akhir rentang 2011-2025. Paling tidak, bisa diurai satu persatu mengapa fenomena itu bisa terjadi, yaitu dengan melihat pelaksanaan pembangunan waduk ini dilihat dari sisi peran negara dalam pembangunan ekonomi dan melihat lebih jauh tentang konsep pertumbuhan apa yang dianut di dalam pelaksanaan MP3EI. Kedua hal tersebut, yaitu peran negara dan konsep pertumbuhan menjadi kerangka analisis untuk melihat kasus pembangunan waduk

Jatigede di dalam pelaksanaan pembangunan ekonomi Indonesia.

Sekilas tentang Rencana dan Pelaksanaan Pembangunan Waduk Jatigede

Rencana dan pelaksanaan pembangunan Waduk Jatigede di Kabupaten Sumedang, Jawa Barat sudah dimulai sejak tahun 1960-an¹⁸⁵ dan akhir tahun 2014 yang lalu, rencana ini berhasil direalisasikan dibawah pemerintahan Presiden Jokowi-JK (Setkab RI 2015). Rencana pembangunannya diawali dengan rencana pengembangan Daerah Aliran Sungai (DAS) Cimanuk¹⁸⁶ pada tahun 1963, yang diperkuat dengan hasil penelitian seorang geolog Amerika yang mengindikasikan kelayakan wilayah untuk pembangunan waduk (Geological Survey 1966). Kemudian diperkuat dengan rekomendasi hasil penelitian yang dilakukan oleh konsultan teknis dari Belanda (NEDECO), Snowy Mountains Engineering Corporation (SMEC) pada tahun 1973 (Colenco Power Engineering LTD & PT Indra Karya 2000), sekaligus merupakan rangkaian studi kelayakan yang diprakarsai oleh Bank Dunia yang dokumennya selesai pada tahun 1975. Hal ini yang mendasari pemerintah Provinsi Jawa Barat untuk mengeluarkan keputusan tentang status wilayah untuk pembangunan bendungan dan waduk Jatigede pada tahun 1975.¹⁸⁷

Waduk Jatigede sejak awal inisiatifnya akan memenuhi empat tujuan yang tidak hanya akan bermanfaat bagi rakyat dan wilayah pertanian di kabupaten Sumedang

185 Pemerintah Indonesia memulai rencananya bersamaan dengan sejumlah pembangunan waduk yang lain yang berada di Jawa Barat untuk mengembangkan gagasan pembangunan DAS Cimanuk pada tahun 1963. Sejumlah rencana pembangunan waduk dan irigasi pada tahun 1960-an, misalnya pada tahun 1956 dilaksanakan Proyek Rehabilitasi Irigasi pertama di Indonesia, yang dilaksanakan di 3 daerah di Jawa, yaitu di Cisadane (Jawa Barat), Rentang (Jawa Barat) dan Glapan Sedadi (Jawa Tengah), yang didanai oleh IBRD (IBRD, 1975); tahun 1962, Departemen Irigasi, Kementerian PU dan Tenaga Kerja melakukan investigasi awal tentang kemungkinan pembangunan waduk yang membendung Sungai Cimanuk, yang diproyeksikan untuk mengairi sawah seluas 90.000 ha dan mengurangi kerusakan akibat bencana banjir (Anderson, 1966); tahun 1964, Proyek Cimanuk yang dilaksanakan antara tahun 1964-1967, oleh Coyne et Bellier, PT Indah Karya dan Dept PU. Yang kemudian diikuti oleh pengajuan proyek untuk rehabilitasi sistim irigasi di Rentang (Colenco Power Engineering LTD & PT Indra Karya, 2000); 1968, proyek rehabilitasi sistim irigasi di Jawa dan penyelesaian sistim irigasi baru di Sumatera Selatan (IDA, 1968; IBRD, 1968); 1969, Proyek irigasi di Cirebon (89.000 Ha) dan Rentang (92.000 Ha) (The World Bank, 1975; IBRD, 1975; IBRD, 1975).

186 "DAS Cimanuk merupakan salah satu penopang utama sumberdaya air di Jawa Barat. Luas DAS Cimanuk sebesar 3.493 km² yang terbagi menjadi tiga bagian DAS, yaitu sub-DAS Cimanuk Hulu, sub-DAS Cimanuk Tengah dan sub-DAS Cimanuk Hilir (Gambar 6.107.). Cimanuk hulu memiliki luas 145.677 Ha berada di Kabupaten Garut dan Sumedang. Mata Airnya berasal dari Situ Cipanas. DAS Cimanuk Tengah memiliki luas 114, 477 Ha berada di Kabupaten Sumedang dan Majalengka. DAS Cimanuk Hilir memiliki luas 81.299 Ha berada di wilayah Indramayu." (PPE Regional Jawa NA)

187 Perda No.293/AI/2/T.Pra/75 tanggal 26 September 1975, yang kemudian diperbarui tahun 1981 dan 2000.

saja, melainkan di kabupaten-kabupaten di sekitarnya juga. Waduk Jatigede yang dibangun di Kabupaten Sumedang ini menenggelamkan 26 desa yang berada di kecamatan Jatigede, Darmaraja, Wado, Jatinunggal dan Cisitu (berdasarkan Peraturan Presiden (Perpres) No. 1/2015, pasal 1).¹⁸⁸ Waduk ini, sebagaimana yang tertera dalam Perpres No. 1 tahun 2015 tentang Penanganan Dampak Sosial Kemasyarakatan Waduk Jatigede, akan memberikan manfaat yang besar bagi ekonomi dan sosial berupa irigasi, penyediaan air baku, pembangkit listrik tenaga air, dan pengendalian banjir serta manfaat lainnya bagi masyarakat. Waduk ini akan mengairi sawah-sawah yang ada di wilayah utara Jawa Barat sekaligus untuk menanggulangi banjir yang kerap kali terjadi di wilayah yang sama. Posisinya sangat strategis di lokasi cekungan dimana wilayah aliran sungai Cimanuk berada, yaitu di wilayah Jatigede yang meliputi 5 kecamatan dan 28 desa.

Ide utamanya adalah untuk meningkatkan kualitas produksi pertanian Indonesia, yang salah satunya terkonsentrasi di wilayah Jawa Barat, khususnya bagian utara. strateginya adalah memanfaatkan aliran sungai Cimanuk yang bermuara di laut Jawa di wilayah Cirebon dan Indramayu. Waduk Jatigede ini berada di wilayah aliran sungai Cimanuk (Daerah Aliran Sungai Cimanuk/DAS Cimanuk), yang pemeliharaannya sudah dicanangkan sejak tahun 1960-an, dimana waduk Jatigede menjadi salah satu strategi untuk tujuan pemeliharaannya. Misalnya untuk pemeliharaan di wilayah Rentang (Cirebon), dilakukan sejak tahun 1964 (Colenco Power Engineering LTD & PT Indra Karya 2000, 2-3). Mengingat pentingnya pemeliharaan irigasi ini, maka sejumlah pendanaan diusahakan dengan keterlibatan beberapa lembaga keuangan internasional (IDA 1968, 2-3, IBRD 1968, 1 dan 5). Termasuk Bank Dunia yang menggelontorkan dana pinjamannya pada tahun 1969 (The World Bank 1975, IBRD 1975, Annex 4, IBRD 1975, 8). Yang terus berlanjut hingga tahun 1980-an dengan atau tanpa pinjaman Bank Dunia dengan berbagai cara, misalnya pembangunan tanggul-tanggul penahan banjir serta saluran irigasi untuk mengairi wilayah persawahan di daerah Cirebon dan Indramayu (Proyek Irigasi yang didanai oleh Bank Dunia hingga akhir dekade 1980-an¹⁸⁹).

Ide pendirian waduk Jatigede, sejak awal sudah ada perdebatan para ahli geologi yang terkait dengan layak atau tidaknya waduk dibangun di lokasi tersebut. Studi

188 Yaitu 5 desa di Kecamatan Jatigede (Desa Jemah, Desa Ciranggem, Desa Mekarasih, Desa Sukakarsa dan Desa Cijeungjing); 2 desa di Kecamatan Jatinunggal (Desa Sirnasari dan Desa Pawenang); 4 desa di Kecamatan Wado (Desa Wado, Desa Padajaya, Desa Cipurat, dan Desa Sukapura); 13 desa di Kecamatan Darmaraja (Desa Cipaku, Desa Pakualam, Desa Karangpakuan, Desa Jatibungur, Desa Sukamenak, Desa Leuwihideung, Desa Cibogo, Desa Sukaratu, Desa Tarunajaya, Desa Ranggan, Desa Neglasari, dan Desa Darmajaya); 4 desa di Kecamatan Cisitu (Desa Pajagan, Desa Cigitung, Desa Cisitu, Desa Situmekar).

189 (IBRD 1975, IBRD 1968, IBRD 1975, IDA 1968, The World Bank 1982, World Bank 1978, World Bank 1978)

kelayakan yang dibuat oleh Lembaga Geologi Indonesia mengindikasikan bahwa pembangunan waduk Jatigede hanya akan berhasil jika memenuhi prasyarat lainnya yang harus dipenuhi. Waduk Jatigede sangat potensial jika sebelumnya dibangun sejumlah waduk kecil untuk menunjang efektivitas bekerjanya waduk (Anderson 1966), sehingga pada tahun 1963, Presiden Soekarno pun hanya mampu merealisasikan Pembangkit Listrik tenaga Turbin sebagai alternatif untuk mengatasi persoalan irigasi di wilayah utara Jawa Barat (Tim Penyelesaian Dampak dan Pengosongan Waduk Jatigede 2013). Walaupun demikian, akhirnya Waduk Jatigede tetap direalisasikan dan dimulai dengan penyiapan instrument kebijakan untuk memuluskan proses persiapannya. Dimulai dengan penetapan lokasi pembangunan waduk, melalui Perda No. 293/AI/2/T.Pra/75 tanggal 26 September 1975 (yang diperbarui tahun 1981 dan 2000) (LBH Bandung 2003) dan instrumen pelapasan hak atas tanah yang selama ini menjadi lahan garapan dan pemukiman warga, yang sejalan dengan proses pembebasan lahan yang dibagi menjadi 3 tahap, yaitu tahun 1982-1986 dengan landasan hukum pembebasan lahannya Permendagri No. 15/1975, lalu tahun 1990-an dengan Keppres No. 55/1993, dan terakhir pada era pemerintahan Jokowi, dimulai dengan Perpres No. 36/2005 (diperbarui Perpres No. 65/2006) dan terakhir Perpres No. 1/2012 yang diperkuat dengan Perpres No. 1/2015 tentang Penanganan Dampak sosial pembangunan waduk Jatigede.

Dalih Pembangunan Waduk Jatigede Listrik dan Air untuk Siapa?

Inti dari dibangunnya proyek waduk Jatigede adalah pemenuhan sarana infrastruktur, baik listrik, air bersih dan saluran irigasi, oleh negara dalam rangka memberikan layanan kepada rakyatnya. Di banyak negara, termasuk negara maju, khususnya yang diupayakan melalui waduk Jatigede adalah sektor-sektor vital dan harus diupayakan untuk dikuasai negara (Megginson & Netter, 2001). Hal ini dilakukan sebagai fondasi untuk dijalkannya roda perekonomian negara secara keseluruhan sekaligus untuk tetap dapat memberikan pelayanan dasar kepada rakyatnya. Namun, walau bagaimanapun, fondasi seperti apa yang dibangun, tidak terlepas dari faktor-faktor kepentingan para pemegang otoritas di dalam tubuh pemerintahan yang menjadi representasi negara. Dalam penentuan dilaksanakannya pembangunan waduk Jatigede ini, pemerintah juga menggarisbawahi seluruh penilaian dan nilai lebih akan meningkatkan angka pertumbuhan ekonomi yang sangat tinggi pada tahun 2020 (Coordinating Ministry of Economic Affairs 2011). Hal ini bisa terjadi karena dipertimbangkan akan mendatangkan banyak investor dan keleluasaan berinvestasi dengan tanpa ada hambatan

masalah infrastruktur penyediaan sarana listrik dan air. Pertumbuhan ekonomi dengan pondasi pembangunan ekonomi pertanian rakyat kemudian hilang dari pilihan karena laju pertumbuhannya dinilai sangat lambat. Padahal, pada masa Orde Lama, masa pemerintahan Soekarno, pertimbangan ini mengemuka sehingga pada saat itu ide pembangunan waduk tidak dilanjutkan.

Perbedaan fokus perhatian rejim pemerintahan terhadap ide pembangunan waduk Jatigede ini sangat terkait dengan pandangan tentang peran negara. salah satunya adalah pandangan bahwa negara merupakan alat bagi sekelompok dominan untuk mencapai tujuannya. Pandangan ini berbeda dengan pandangan Weberian, dimana negara sebagai sebuah institusi di dalam pemerintahan yang berbeda dan berjarak dengan masyarakatnya (Weber, 1947, pp. 35, 326; Geuss & Skinner, N/A, pp. 17-18), pandangan ini melihat negara sebagai instrument yang bisa melanggengkan rencana-rencana bisnis dan ekonominya untuk melakukan akumulasi capital dengan atau tidak mengatasnamakan tujuan kesejahteraan bangsa (Marx, 1897, pp. 96-98; Mouffe, 1979, p. 10). Kedua pandangan tersebut berevolusi atau muncul di masing-masing negara dengan latar belakang kondisi ekonomi dan geografis yang berbeda-beda dan pada dasarnya keduanya sama-sama sedang menjalan tugas permanen negara yaitu untuk memfasilitasi akumulasi capital dan/atau untuk mengkondisikan legitimasi politik di tataran yang paling minimal (Harvey, 2010, p. 51; Grindle, 1986).

Fokus pembangunan waduk ini adalah menyumbang suplai listrik yang memadai untuk mengembangkan sektor industri yang dibangun di pulau Jawa. Konsepsi 'DMI' atau domestic-municipal-industry menjadi titik pijak penting untuk menjalankan proyek ini (Colenco Power Engineering LTD & PT Indra Karya 2000, 1-1). Proyek yang ditujukan mengupayakan ketersediaan air bersih, listrik dan distribusi air untuk wilayah pertanian, ditujukan untuk kebutuhan rumah tangga (domestik), kebutuhan kota dan pemenuhan tuntutan industri. Namun, hal ini perlu diperhatikan angka statistik yang disediakan oleh PLN, dimana rasio elektrifikasi di pulau Jawa sudah mencapai 76% pada tahun 2011 (PLN 2012, 5 dan 20, H. Safitri 2014, 39). Artinya, sektor listrik untuk kebutuhan rumah tangga tidak perlu harus membangun waduk Jatigede dengan skenario penyediaan tenaga listrik antara 175 MW hingga 200 MW, seperti yang direncanakan oleh pemerintah sejak awal (Colenco Power Engineering LTD & PT Indra Karya 2000, 12-6). Bahkan, strategi pemenuhan tenaga listrik oleh PLN, untuk pemenuhan kebutuhan rumah tangga, cukup diupayakan dengan pembangkit tenaga listrik alternatif, misalnya pembangkit listrik dengan kincir angin atau teknologi lain yang bisa diupayakan sendiri oleh rakyat (PLN 2012). Dengan demikian, logika untuk pemenuhan

kebutuhan listrik domestik bukan menjadi tujuan dari dibangunnya waduk Jatigede ini, termasuk untuk kebutuhan municipal.

Satu-satunya target yang ingin dicapai adalah untuk pemenuhan tenaga listrik untuk kebutuhan industri. Sejak dicanangkannya konsep pembangunan ekonomi koridor di era pemerintahan SBY, pulau Jawa bagian utara merupakan wilayah yang menjadi prioritas untuk pengembangan sektor industri manufaktur (Safitri 2012). Karena itu, upaya penyediaan seluruh sarana infrastruktur, termasuk tenaga listrik menjadi prioritas. Kebijakan pembangunan ekonomi serupa masih dilanjutkan di era pemerintahan Jokowi saat ini, bahkan rejim saat ini sudah lebih leluasa menjalan konsep-konsep yang sudah sangat panjang dirumuskan oleh para ahli pembangunan yang berwatak neoliberal. Pergantian rejim pemerintahan tidak mengubah watak untuk membangun ekonomi nasional, karena mereka (pemerintahan dari rejim ke rejim) hanya memperhatikan angka pertumbuhan ekonomi yang diharapkan terus meningkat.

Pertumbuhan (Ekonomi) Sebagai Tujuan

Pembangunan ekonomi yang salah satu strateginya adalah membangun waduk raksasa, memperlihatkan bekerjanya capital mendominasi arah pembangunan dan kegiatan-kegiatan ekonomi yang ada. Teori dasar tentang pertumbuhan klasik yang dikenal dengan *Subsistence-Capitalism* (Lewis, 2008, p. 142) akan membantu bagaimana pembangunan waduk Jatigede ini akan sangat penting dalam corak pembangunan yang kapitalistik. Target pembangunan waduk Jatigede ini akan menciptakan kondisi kompetisi upah buruh yang memadai, yang pada akhirnya akan menekan biaya produksi seluruh perputaran modal yang dikehendaki. Ketika seluruh sumberdaya sudah terkonsentrasi, baik sumberdaya tanah dan sumberdaya ekonomi rakyat di sekelompok orang tertentu, maka akan menjadi kondisi disyaratkan untuk berjalannya roda kapitalisme dibawah rejim pemerintahan yang neoliberal (Safitri, 2012). Kondisi inilah yang memungkinkan terciptanya pertumbuhan ekonomi dengan parameter tingginya transaksi ekonomi.

Sejak awal, jika waduk ini ditujukan untuk mengatasi masalah banjir di pantai utara Jawa, maka hal ini sudah terbantahkan. Karena waduk ini kemudian akan mematikan potensi pertanian potensial wilayah yang direncanakan (sekitar 100 ribu hektar (Colenco Power Engineering LTD & PT Indra Karya 2000, 2-19). Perdebatan tentang hal ini menjadikan sulit direalisasikannya proyek ini, dan menjalankan berbagai alternatif proyek untuk mengatasi banjir yang terus menerus melanda wilayah Cirebon dan Indramayu, yang memanfaatkan DAS Cimanuk (The World Bank 1975, 8, IBRD 1975, 8). Walaupun demikian,

proses pemberian kompensasi kepada sejumlah warga di 5 kecamatan tetap dijalankan, yaitu pada tahun 1982-1986, 1994-2000 (Colenco Power Engineering LTD & PT Indra Karya 2000, 3-4), sebelum akhirnya diberikan dana 'kerahiman' pada tahun 2015 (Perpres No. 1/2015).

Target lainnya adalah penyediaan tenaga listrik, air baku dan sarana irigasi di sekitar lokasi waduk Jatigede. Seperti sudah diuraikan diatas, penyediaan tenaga listrik ditujukan bukan untuk keperluan rumah tangga, melainkan untuk memenuhi tuntutan para pelaku industri (KP3EI Jawa 2012) yang memang difokuskan dikembangkan di pulau Jawa. Lagi-lagi, pertimbangan dasarnya tidak dengan melihat rasio elektrifikasi, melainkan berpijak pada beban puncak pemakaian listrik (*peak load*), yaitu antara jam 18.00 -19.00, yang seringkali menyulitkan para pelaku industri (Colenco Power Engineering LTD & PT Indra Karya 2000, 6-2). Beban puncak ini disebabkan karena pada saat yang bersamaan, pemakaian listrik di sektor rumah tangga juga meningkat, dan akan mengakibatkan terhambatnya produksi industri yang sedang ditargetkan untuk mencapai angka pertumbuhan ekonomi. Begitu juga untuk pemenuhan air baku dan air irigasi di wilayah-wilayah sekitar waduk Jatigede. Wilayah-wilayah yang sulit air khususnya di wilayah utara, Cirebon dan Indramayu. Merekalah wilayah utama penerima manfaat waduk Jatigede ini (Colenco Power Engineering LTD & PT Indra Karya 2000, 8-3 - 8-5).

Hal ini yang akan menggiring analisis bahwa kesejahteraan rakyat hanya dalih untuk memuluskan bekerjanya ekonomi kapitalistik dengan politik pembangunan waduk Jatigede. Kembali merujuk pada konsep subsistence capitalism-nya Lewis, maka hal ini akan menggiring pada penyediaan tenaga kerja yang cukup ketika seluruh prasyarat berjalannya roda kapitalisme bisa dipenuhi, sebagaimana dijelaskan oleh David Harvey tentang capital circulation (2010; 2005; 2003). Terutama dengan fenomena terakhir, dimana rejim Jokowi-JK kemudian memutuskan untuk memberikan apa yang disebut 'dana kerahiman' kepada seluruh warga yang masih tinggal di wilayah waduk Jatigede. Hal ini diputuskan dengan asumsi bahwa sejumlah warga yang sudah diidentifikasi bisa menerima dana ini adalah mereka yang sudah pernah menerima dana ganti rugi di tahun 1980-an dan 1990-an, sehingga nilainya tidak sepadan dengan asset yang mereka miliki hingga tahun 2015 (Rp. 29 juta dan Rp. 122 juta, berdasarkan Perpres No. 1/2015). Kebijakan pemberian dana kerahiman ini akan mengarah pada penumpukan sejumlah orang yang bergantung hidupnya pada kebutuhan tenaga kerja yang ada di sekitarnya.

Mereka yang menerima 'dana kerahiman', pada umumnya, tidak bisa memenuhi kebutuhan mendesak untuk tempat tinggalnya dan bekal untuk memulai memenuhi kehidupan ekonomi selanjutnya. Berbagai

strategi diupayakan oleh warga yang terdampak untuk bisa bertahan hidup. Hingga saat ini, masih sulit untuk melihat kecenderungan warga yang sudah pindah dari lokasi waduk Jatigede. Karena mereka yang pada umumnya adalah petani atau yang terbiasa bekerja di sektor pertanian, perlu membangun relasi sosial yang baru di lokasi dimana mereka tinggal. Pada saat ini, proses penyingkiran masyarakat secara sosial semakin menjadi, dimana mereka mulai dijauhkan dari akar sosial-budayanya sebagai masyarakat petani (Hall, Hirsch and Li 2011) sekaligus juga dijauhkan aksesnya dari alat produksinya (Ribot and Peluso 2003). Proses ini memerlukan banyak waktu, karena penduduk setempat yang juga adalah masyarakat petani, sudah membangun relasi sosialnya sendiri untuk mengembangkan strategi penghidupannya masing-masing.

Di sisi lain, faktor eksternal yang didorong oleh corak pembangunan ekonomi yang tidak berpijak pada kegiatan ekonomi yang berpusat pada rakyat, terus mendesak hingga masyarakat pertanian akan tergerus dan hilang. Baik warga Jatigede dan warga setempat akan bertransformasi menjadi kumpulan orang yang disiapkan untuk masuk ke sektor industri, termasuk industri pertanian. Seiring dengan berpindahnya sumberdaya tanah kepada sekelompok pemodal untuk mengubah pola produksi pertanian warga menjadi bisnis pertanian, atau agroindustri. Pola ini akan terus berlanjut, khususnya di Jawa, seiring dengan fokus pembangunan di pulau Jawa adalah sektor industri (H. Safitri 2012). Dengan demikian, salah satu komponen vital untuk dijalkannya pembangunan bercorak kapitalistik akan lebih lancar, yaitu ketersediaan tenaga kerja yang kompetitif dan murah (Furtado & Girvan, 1973).

Kesimpulan: Pertumbuhan Ekonomi vs Kesejahteraan Rakyat

Kebijakan pembangunan ekonomi Indonesia, sejak era Orde Baru hingga saat ini tidak mengalami perubahan, yaitu

menjalankan paham neoliberalisme untuk dijalkannya corak produksi yang kapitalistik. Hal ini ditunjukkan dengan dinamika dalam perencanaan, perdebatan dan direalisasinya proyek pembangunan waduk Jatigede. Masa pemerintahan Orde Lama masih mempertimbangkan keuntungan dan kerugian proyek ini bagi masyarakat setempat dan masyarakat di sekitarnya. Sementara rejim Orde Baru dan yang saat ini berkuasa, hanya memperhatikan bagaimana proyek ini bisa berkontribusi pada naiknya angka pertumbuhan ekonomi nasional.

Sementara kondisi kesejahteraan rakyat, dalam hal ini, direpresentasikan dari angka-angka yang muncul dalam kenaikan angka pertumbuhan ekonomi yang ditargetkan. Namun, dengan paham neoliberalisme untuk dijalkannya corak produksi yang kapitalistik ini tidak akan memperllihatkan kecenderungan yang sama di tingkat nasional dan lokal. Dalam kasus pembangunan waduk Jatigede ini saja, kecenderungan bahwa warga yang terdampak tidak akan segera bisa diberikan jaminan hidupnya pada masa sekarang dan masa depan sangat terlihat. 'Dana kerahiman' adalah salah satu indikasinya. Selain itu, analisis tentang angka kesejahteraan dengan melihat angka pertumbuhan ekonomi nasional, tidak bisa mewakili seluruh wilayah di Indonesia. Karena strategi yang dijalankan adalah strategi wilayah prioritas, dalam hal ini pulau Jawa, yang diharapkan bisa berkontribusi sangat tinggi untuk menaikkan angka pertumbuhan ekonomi nasional. Jika kasus mikro di sekitar waduk Jatigede saja sudah menunjukkan kondisi ketidak-sejahteraan bagi rakyatnya, maka sulit untuk mengatakan bahwa kenaikan angka pertumbuhan ekonomi nasional sama dengan meningkatnya kesejahteraan rakyat Indonesia.

Daftar Pustaka

Anderson, Reed J.

- 1966 Recent Faulting at Proposed Damsites in the Eretan Area, West Java, Indonesia. Vols. Geological Survey Professional Paper 550-C, in Geological Survey Research 1966 (Chapter C), by US Department of the Interior. Washington: US Government Printing Office.

Colenco Power Engineering LTD & PT Indra Karya

- 2000 "Jatigede Multipurpose Reservoir Project: Project Implementation Preparation Review Study." Main Report. Jakarta: Ministry of Settlement and Regional Development, the Govt of the Republic of Indonesia.

Coordinating Ministry of Economic Affairs. Masterplan for Acceleration and Expansion of Indonesia Economic Development. Edited by Coordinating Ministry For Economic Affairs Deputy Minister for Coordinating Infrastructure and Regional Development. Jakarta: Coordinating Ministry For Economic Affairs, 2011.

Furtado, Celso, and Cherita Girvan

1973 "The Brazilian 'Model'." *Social and Economic Studies* 22, no. 1, March, pp. 122-131.

Geological Survey

1966 Geological Survey Research 1966-Chapter C. Geological Survey Professional Paper. 550-C, Washington DC: United States Department of The Interior.

Geuss, Raymond, and Quentin Skinner,

N/A Weber: Political Writings. Vol. Cambridge Texts in the History of Political Thought. Cambridge: Cambridge.

Grindle, Merilee S.

1986 *State and Countryside: Development Policy and Agrarian Politics in Latin America*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

Hall, Derek, Philip Hirsch, and Tania Murray Li

2011 *Powers of Exclusion: Land Dilemmas in Southeast Asia*. Singapore: NUS Press.

Harvey, David

2005 *A Brief History of Neoliberalism*. Oxford: Oxford University Press.

2010 *The Enigma of Capital and the Crises of Capitalism*. New York: Oxford University Press.

2003 *The New Imperialism*. New York: Oxford University Press.

IBRD

1975 *Indonesia Irrigation Program Survey*. Report No. 705-IND, East Asia and Pacific Projects Department, Irrigation and Area Development Division, International Bank for Reconstruction and Development.

1968 "Irrigation Rehabilitation Project Indonesia." Report No. 568a. International Bank for Reconstruction and Development/International Development Association, August 14.

1975 "Loan Agreement: Sixth Irrigation Project." International Bank for Reconstruction and Development, April 10.

1975 "Proposed Loan for A Sixth Irrigation Project." Report and Recommendation of the President of the IBRD (No. P-1580-IND). International Bank for Reconstruction and Development, March 20.

IDA

1968 "Proposed Development Credit for an Irrigation Rehabilitation Project." Report and Recommendation of the President (Report No. P-629). International Development Association, August 21.

KP3EI Jawa. "Hasil Kunjungan Lapangan Industri Prioritas 2011-2012: Inventarisasi Persoalan dan Kebutuhan Investor." Vers. Rapat Koordinasi KP3EI. MP3EI Koridor Jawa. MP3EI Koridor Ekonomi Jawa. February 29, 2012. mp3ei.info (accessed August 28, 2012).

LBH Bandung

2003 *Mengungkap Pelanggaran HAM, Hukum dan Korupsi di Bendungan Jatigede SUmedang, Jawa Barat (Sebuah Laporan Alternatif)*. Bandung: LBH Bandung.

Lewis, Arthur

2008 "Economic Development with Unlimited Supplies of Labor." *The Manchester School* 22, no. 2, pp. 139-191.

Marx, Karl

1897 *The Eighteenth Brumaire of Louis Napoleon*. Translated by DDL. New York: Dodo Press.

Meggison, William L, and Jeffrey M Netter

2001 "From State to Market: A Survey of Empirical Studies on Privatization." *Journal of Economic Literature* 39, no. 2 pp. 321-389.

Mouffe, Chantal

1979 "Introduction: Gramsci Today." In *Gramsci and Marxist Theory*, 1-18. London, Boston and Henley: Routledge & Kegan Paul.

PLN

2012 *Rencana Usaha Penyediaan Tenaga Listrik 2012-2021*. Jakarta: PT PLN Persero.

2012 *Statistik PLN 2011*. Jakarta: PT. Perusahaan Listrik Negara.

PPE Regional Jawa. DAS Cimanuk

NA <http://ppejawa.com/ekoregion/das-cimanuk/> (accessed April 6, 2015).

Ribot, Jesse C, and Nancy Lee Peluso

2003 "A Theory of Access." *Rural Sociology* 68, no. 2, pp. 153-181.

Safitri, Hilma

2014 *Debottlenecking dalam Masterplan Percepatan dan Perluasan Pembangunan Ekonomi Indonesia (MP3EI)*. Bandung: ARC Books.

Safitri, Hilmayati

2012 *Economic Corridor Policy, Land Concentration and 'Social-Exclusion': Java's Economic Corridor Policy Implementation, Indonesia*. Research Paper for obtaining the degree of MA in Development Studies, Agriculture and Rural Development, Institute of Social Studies, The Hague: ISS.

Setkab RI. "Ter dampak Pembangunan Waduk Jatigede, Warga 28 Desa Akan Diberikan Rumah Pengganti." Sekretariat Kabinet RI. Januari 9, 2015. <http://setkab.go.id/terdampak-pembangunan-waduk-jatigede-warga-28-desakan-diberikan-rumah-pengganti/> (accessed Januari 9, 2015).

The World Bank

1975 *Appraisal of Irrigation Project VI Indonesia*. Report No. 595-IND, East Asia and Pacific Projects Department, The World Bank, Washington: The World Bank.

1982 "Indonesia: Sixteenth Irrigation Project." Staff Appraisal Report No. 3649-IND. Washington: The World Bank.

1975 "Proposed Loan to the Republic of Indonesia for a Sixth Irrigation Project." Report and Recommendation of the President to the Executive Directors (Report No. P-1580-IND). Washington: The World Bank.

Tim Penyelesaian Dampak dan Pengosongan Waduk Jatigede

2013 "Pernyataan Sikap OTD Waduk Jatigede." Penuntasan Dampak Sosial Waduk Jatigede.

Weber, Max

1947 *Max Weber: The Theory of Social and Economic Organization*. Edited by Talcott Parsons. Illinois: The Free

Press & The Falcon Wing Press, 1947.

World Bank

1978 "Indonesia: Irrigation XI." Staff Appraisal Report. World Bank.

1978 "Loan Agreement: Eleventh Irrigation Project." World Bank.

9.8. GROUPING OF RESIDENTAL AREAS BASED ON ETHNIC AND RELIGION IN BUKITTINGGI, WEST SUMATERA

Kristina Viri

(Kampus Orang Muda Jakarta/KOMJAK)

kristinaviri@gmail.com

Abstract

Bukittinggi is a strategic city since Dutch colonialism era. That's why this city is resided by multiethnic people. There are Minangkabau, Java, China, Batak, India, Nias, etc. What was interesting to me was from the colonial era until at least the year of 2011 the group still live in "pockets areas" of ethnic and/or religion. It has led me to do some research (in 2011) and ask the question: why did groupings based on ethnicity and/or religion survive until post-colonial era? There are also a value which live in this area called *Adat Basandi Syara', Syara' Basandi Kitabullah-ABS-SBK* [custom based on religion, and religion based on book of *Allah* (Al-Qur'an)]. This value already formalized in some local regulation. It has also led me to ask: "Is the ABS-SBK which was formalized into local regulation becomes a reason why grouping of citizens based on ethnicity/religion still exist? So how does the existence of non-Muslims?"

To answer these questions I have lived in Bukittinggi for approximately two months, conducting interviews and observations in the pockets area of Batak, Minangkabau, China and Java. From this research, there are four conclusions: First, the grouping of residential occurred due to the non-Minang difficulty of acquiring land, is closely related to Minang culture that maintains a high heritage (including land). Moreover, the senses of shared destiny as immigrants also strengthen the bonds of brotherhood between them who are from one ethnic. Second, there are conflict of interests among ethnic groups, which appears most clearly was among the Minangkabau and Batak. Third, there are some local regulations that discriminate against non-Islamic groups. Fourth, local government's policy does not bridge the differences; instead establish firm boundaries between the majorities of Muslims as a major of citizens with other groups as second class citizens.

Keywords: Citizenship, Bukittinggi, Ethnic, Religion

Pendahuluan

Setelah memasuki bulan Ramadhan pada Juni 2016, kembali dibahas isu seputar Peraturan Daerah yang mendasarkan pada agama tertentu. Peraturan daerah tersebut adalah tentang larangan berjualan di Bulan Ramadhan. Seorang ibu (Saeni) pemilik warung makan di Kota Serang dagangannya disita oleh Satuan Polisi Pamong Praja (Satpol PP) Pemerintah Kota Serang pada Jumat (10/6/2016). Kejadian ini mengundang opini publik tentang peraturan daerah larangan berjualan siang hari di bulan Ramadhan. Kejadian yang menimpa Saeni terkait dengan Surat Edaran Walikota Serang No. 451.13/739-Kesra/2015 tentang Kegiatan yang Dilarang pada Bulan Ramadhan. Tidak hanya di Banten, Razia warung makan juga terjadi di beberapa daerah lain seperti Kecamatan Leuwiliang, Kabupaten Bogor, Jawa Barat.

Keberadaan Peraturan Daerah yang mendasarkan pada satu agama/kepentingan sekelompok masyarakat tertentu bukan merupakan isu yang baru di Indonesia. Pada tahun 2011, saya (di dukung oleh Yayasan Interseksi) menulis tentang pengelompokan penduduk berdasarkan etnis dan

agama di Kota Bukittinggi. Dalam tulisan ini salah satunya saya mengangkat isu mengenai peraturan daerah yang mendasarkan pada satu agama/kepentingan sekelompok tertentu di Kota Bukittinggi, bagaimana dampaknya terhadap kelompok lain yang berbeda agama/etnis, dan bagaimana situasi masyarakat di daerah yang memiliki peraturan daerah tersebut. Hal ini berarti setidaknya dari tahun 2011 sampai dengan 2016 (sekitar 5 tahun) isu ini masih menjadi pendiskusian publik. Dalam artikel ini saya ingin kembali mengulas tidak hanya mengenai Peraturan Daerah tersebut, melainkan mengenai temuan saya selama melakukan penelitian di Kota Bukittinggi pada tahun 2011.

Bukittinggi merupakan kota yang terletak pada ketinggian 780-950m di atas permukaan laut, dengan luas wilayah 25.239 km², kota ini berbatasan dengan beberapa kecamatan di kabupaten Agam. Ia menjadi kota strategis sebagai pusat perdagangan di kawasan Sumatra Barat. Banyak pendatang dari daerah-daerah lain, sebagian besar dari mereka mencari penghidupan di kota ini. Tingkat kepadatan penduduk Bukittinggi pada tahun 2011 sekitar 4.410 orang per km². Selain mayoritas warga etnis Minang yang beragama Islam, kota ini juga dihuni oleh pemeluk

Kristen, Katolik, Hindhu, serta Budha dari etnis Jawa, Tapanuli/Batak, Nias, dan Cina.

Tabel 1. Jumlah Penduduk Menurut Agama Hasil Sensus Penduduk 2010

Agama	Gugu Panjang	Mandian-gin Koto Selayan	Aur Bungo Tigo Baleh	Jumlah
Islam	38.410	43.487	23.930	105.827
Katolik	427	168	159	754
Protestan	360	313	261	934
Hindu	10	28	0	38
Budha	232	11	9	252

Sumber: Statistik Daerah Kota Bukittinggi 2010

Identitas etnis seseorang sampai tingkat tertentu umumnya dapat dilihat dari agama yang dianutnya. Orang Minang sudah pasti beragama Islam, sedangkan umat paroki St. Petrus Claver (beragama Katolik) yang berjumlah sekitar 503 Kepala Keluarga (KK), sebagian besarnya adalah etnis Batak. Kecuali etnis Minang yang hampir secara eksklusif beragama Islam, etnis-etnis lain rata-rata tersusun dari beberapa agama.

Tabel 2. Jumlah Rumah Ibadah

Kecamatan	Islam		Protestan		Katolik	
	Mesjid	Mushalla	Ge-reja	Kapel;	Ge-reja	Kapel
Guguk Panjang	17	27	1	-	1	-
Mandian-gin Koto Selayan	17	37	-	-	-	-
Aur Birugo Tigo Baleh	9	25	-	-	-	-

Etnis Minang juga memiliki nilai-nilai hidup yang disebut Adat Basandi Syara', Syara' Basandi Kitabullah (ABS-SBK). Di beberapa lokasi di Kota Bukittinggi saya menemukan tulisan-tulisan berisi himbauan yang menegaskan prinsip ABS-SBK. Himbauan tersebut antara lain larangan berbuat maksiat, larangan berpegangan tangan, berpelukan, berciuman, antara laki-laki dan perempuan yang bukan muhrim. Di sekolah-sekolah negeri juga terlihat siswi seluruhnya berjilbab.

Pada tahun 2011 di beberapa tempat di Bukittinggi warga, terutama etnis-etnis non-Minang, tinggal secara berkelompok sehingga memberi kesan yang cukup kuat tentang pemisahan atau pembagian wilayah pemukiman berdasarkan identitas etnis dan, dalam beberapa kasus, juga agama. Di Kelurahan Tarok Dipo, misalnya, ada sekitar 150 KK warga beretnis Jawa, daerah Koto Dalam (belakang

pasar Aur Kuning) ada kelompok etnis Tapanuli, daerah Garegeh ada sekitar 150 KK warga beretnis Batak, dan di daerah Simpang Atas Ngarai ada sekitar 50 KK warga beretnis Jawa.

Beberapa keadaan ini mendorong saya (pada tahun 2011) untuk mengajukan beberapa pertanyaan antara lain: Mengapa pengelompokan tempat tinggal berdasarkan etnis dan/atau agama di kota ini masih bertahan sampai saat ini (tahun 2011)? Bagaimana hubungan warga yang berbeda etnis dan yang masing-masing tinggal di kantong-kantong kultural yang terpisah itu dalam pembentukan kehidupan kolektif mereka sebagai warga kota Bukittinggi? Apakah ABS-SBK yang diformalkan dalam beberapa peraturan pemerintah menjadi salah satu penjelas masih berlangsungnya pengelompokan pemukiman warga berdasarkan etnis dan/atau agama? Kalau ABS-SBK menjadi dasar bagi pengaturan kehidupan sehari-hari warga Bukittinggi, lantas bagaimana nasib warga yang beragama Non-Islam?

Untuk mencari jawaban atas pertanyaan-pertanyaan tersebut, saya tinggal di Bukittinggi selama kurang-lebih dua bulan di rumah sebuah keluarga etnis Minang. Saya datang ke rumah masing-masing kelompok etnis yang akan saya wawancarai. Beberapa kali saya juga terlibat dengan aktivitas ekonomi serta budaya/adat-istiadat mereka.



Foto 1. Papan Larangan Maksiat di Depan Pasar Aur Kuning

Beberapa Kelompok Etnis yang Tinggal di Kota Bukittinggi

I. Etnis Minang

Beberapa orang akademisi dan tokoh masyarakat Minang yang saya temui menyatakan bahwa adat Minang saat ini sudah berbeda. Misalnya saja, konsep nagari yang sudah hilang karena pernah dipaksakan berubah menjadi desa, sedangkan tanah pusako (tanah adat) juga sudah banyak yang terjual. Dalam perbincangan dengan saya,

Edi Utama, seorang aktivis kebudayaan dari kota Padang berargumen bahwa persepsi Minang sendiri saat ini sudah kabur.

“Apa sih yang disebut Minang? Karena menurut saya, Minang sendiri merupakan konsep budaya yang dinamis yang tidak terumuskan, dan tak perlu dirumuskan, karena dia sebuah semangat budaya yang memang terlahir dari sebuah prinsip yang bersifat dinamis. Apa sih identitas Minang sekarang ini? Paling-paling ya Islam itu, kalau yang lain-lainnya saya kira bisa berdamai, saya nggak yakin itu kalau tanah pusako habis orang Minang akan habis”.¹⁹⁰

Ada beberapa adat istiadat masyarakat Minang yang masih dipegang teguh hingga saat ini. Misalnya terkait sistem matrilineal. Keberadaan sistem matrilineal erat kaitannya dengan penguasaan dan pewarisan harta pusaka. Semakin ketat pelaksanaan adat (khususnya terkait harta pusaka) berpengaruh pada semakin kecilnya peluang beralihnya harta pusaka ke tangan pihak-pihak lain di luar warga Minang. Ini bisa jadi salah satu alasan penyebab mengapa warga selain etnis Minang sulit mendapatkan tanah (dengan status hak milik) di Sumatra Barat pada umumnya dan Bukittinggi pada khususnya. Tapi Colombijn (1992: 5) menemukan bahwa setelah abad 20 di Padang banyak tanah-tanah yang memiliki status sebagai hak milik individu, bukan harta pusaka.

Selain sistem Matrilineal, masyarakat Minang juga mengenal istilah “sekaum bertali darah, sehartu sepusaka, sependam sepekuburan”. Artinya, bagi mereka yang memiliki hubungan darah dari satu keturunan menurut garis ibu (berasal dari rumah (gadang) yang sama), semasa hidup menikmati atau memiliki harta pusaka yang sama, jika sudah meninggal akan dimakamkan dalam wilayah yang sama.¹⁹¹

Selain pemakaman, bagi mereka yang masih bertali darah, mereka bisa menikmati harta pusaka keluarganya. Salah satunya adalah harta pusaka tinggi yaitu harta pusaka berupa tanah ulayat, sawah, ladang, tanah kuburan dan rumah gadang yang dimiliki dan dikuasai secara bersama oleh beberapa keluarga dalam satu kaum atau suku. Harta pusaka tinggi tidak dapat dijual. Namun hal ini dikecualikan jika terjadi empat hal: (1) tidak ada biaya untuk mengurus kematian; (2) butuh dana untuk perkawinan warga yang sudah menjadi gadis tua; (3) butuh biaya untuk merenovasi rumah gadang, dan; (4) butuh biaya untuk mengangkat seorang datuk menggantikan yang sudah meninggal (Putiah, 2007: 113-114).

Dalam konteks keempat alasan tersebut, jika seseorang

ingin menjual tanahnya ia tetap harus mendapatkan persetujuan dari seluruh kaumnya. Kahn (1976:10) mencatat bahwa yang paling sering terjadi biasanya adalah tanah ditawarkan pertama-tama kepada masing-masing anggota kaum. Kalau tidak seorangpun sanggup membelinya, tanah akan ditawarkan kepada anggota satu marga, baru setelah itu akan ditawarkan kepada warga lain. Akta jual-beli harus mencantumkan tandatangan panghulu yang kemudian diberi kekuasaan untuk menentang atau mencegah setiap penjualan.

Kegiatan Ekonomi dan Relasi Sosial Etnis Minang

Etnis Minang di Bukittinggi bisa dikatakan menguasai hampir seluruh sektor perekonomian. Jika kita datang ke pasar-pasar hampir seluruh pemilik kios adalah etnis Minang. Jika masuk ke warung makan, sebagian besar juga dimiliki oleh orang Minang. Beberapa usaha lain seperti pengrajin pakaian, industri pengolahan makanan dan sebagainya juga dimiliki oleh mereka. Beberapa orang Minang yang saya temui menyatakan, orang dari etnis Minang memang menguasai sektor perdagangan kelas menengah sampai bawah, namun untuk perdagangan skala besar sebagian dikuasai oleh orang dari etnis Cina.

Tapi dengan semakin banyaknya pendatang, penguasaan terhadap sumber-sumber hidup termasuk tanah pusaka mulai berkurang. Bukan hanya itu, tanah pusaka atau tanah ulayat banyak yang dikuasai pengusaha atas izin pemerintah. Padahal pepatah adat minang menyatakan bahwa “bangso jan sampai pupuih, tanah ulayat jan sampai hilang, suku jan sampai beranjak dan hak jan sampai habih” (bangsa jangan sampai punah, tanah ulayat jangan sampai hilang, suku jangan sampai beralih, hak jangan sampai habis). Ini artinya orang Minang akan sangat berusaha untuk melestarikan tanah pusaka yang diwariskan leluhur mereka.

Kecuali dalam beberapa kasus dengan etnis Batak, secara umum relasi etnis Minang dengan etnis-etnis lain di Bukittinggi relative baik. Orang Jawa, misalnya, dikenal sebagai pekerja keras, sehingga jika ada pekerjaan memperbaiki rumah, mencuci pakaian, dan pekerjaan yang membutuhkan banyak tenaga, orang Minang akan mengambil pekerja dari etnis ini. Interaksi dengan etnis Cina umumnya berlangsung dalam usaha perdagangan. Orang-orang Minang akan mengambil barang dagangan mereka dari tempat orang Cina berjualan untuk kemudian dijual kembali.¹⁹²

Relasi antara etnis Minang dengan Batak adalah cerita yang sedikit berbeda. Dalam konteks transaksi ekonomi yang terbatas seperti di pasar, interaksi memang terjadi antara kedua etnis ini. Tapi tidak dalam kehidupan sehari-hari di luar itu. Dalam acara-acara adat atau perkawinan

190 Wawancara Edi Utama, 30/5/2011

191 Wawancara Pak Bahrizal, 15/6/2011.

192 Wawancara dengan Pak Bahrizal, 5/6/2011

etnis Minang, saya tidak menjumpai tamu undangan dari Etnis Batak, demikian juga sebaliknya. Kesan etnis Minang terhadap etnis Batak tidak sebaik kesan mereka terhadap etnis Jawa dan Cina. Beberapa orang yang saya wawancarai menyebutkan, mereka tidak begitu suka dengan orang Batak dengan berbagai alasan. Alasan yang pertama, jika orang Batak berkumpul dengan sesama Batak, mereka akan menguasai wilayah tertentu seperti tempat mereka sendiri. Kedua, ada cerita yang menyatakan proses orang Batak bisa memiliki tanah (bahkan kampung) di Bukittinggi dengan cara yang licik. Ketiga, ada budaya etnis Batak yang bertentangan dengan adat-istiadat serta ajaran Islam seperti tradisi minum tuak, makan daging babi, makan anjing. Keempat, orang Batak memiliki cara berucap dan bertutur kata yang kasar. Keempat alasan di atas tentu saja adalah bagian dari prasangka yang biasa terjadi antar kelompok yang berbeda.¹⁹³

Dinamika relasi sosial antara etnis mayoritas Minang dengan etnis-etnis lain di atas membantu menjelaskan salah satu faktor yang mendorong terjadinya pengelompokan tempat tinggal berdasarkan etnis dan/atau agama di kota Bukittinggi. Ada prinsip “sekaum bertali darah, sehartu sepusaka, sependam sepekuburan”, dan terutama kaidah normatif tentang keharusan menjaga harta pusaka warisan, yang sebagiannya masih dipatuhi oleh warga etnis Minang Bukittinggi sampai saat ini. Dalam kasus etnis Batak, faktornya ditambah pula oleh purbasangka tentang adat dan kebiasaan yang mereka bawa dari tempat asalnya, yang bertentangan dengan norma-norma budaya Minang. Seorang pendatang baru, dengan demikian, kemungkinan besar hanya bisa membeli tanah untuk tempatnya bermukim dari kelompok etnisnya yang sudah terlebih dahulu tinggal di kota ini. Saya tidak sedang mengatakan bahwa faktor kultural semacam itu merupakan pendorong utama dan satu-satunya dari terjadinya pemisahan pemukiman warga berdasarkan kelompok etnis di Bukittinggi, tapi sebelum saya berhasil menemukan penyebab-penyebab lain yang lebih meyakinkan, paling tidak faktor-faktor itulah yang ikut berperan dalam segregasi pemukiman warga Bukittinggi sampai hari ini.

II. Etnis Tapanuli/Batak

Pada hari Minggu, 12 Juni 2011 saya mengikuti pesta perayaan perkawinan bertempat di SD Fransiskus tepat di belakang gereja. Prosesi adat dilaksanakan pada sebuah aula sederhana yang berada di tempat terbuka hampir mirip dengan lapangan bulutangkis. Saya kemudian bertanya kepada salah seorang tamu undangan mengapa pesta perkawinan ini diadakan di halaman sekolah, dan bukan di sebuah gedung pertemuan. Ia menjawab, “kami orang

Tapanuli atau orang Batak tidak bisa buat pesta selain di tempat ini. Tidak boleh sama orang Minang sini”.

Kegiatan ekonomi dan relasi sosial etnis Batak di Bukittinggi

“Kalau ke Bukittinggi pergi ke pasar Aur Kuning, di sana itu pusat konveksi.... Nah di belakang itu sebenarnya dulu ada pesawahan yang cukup luas, sekarang sudah dibeli sama orang Batak, dan mereka bikin rumah-rumah. Mulai dari memungut cabai macam-macam, tapi lama-lama mereka juga berkembang begitu.”¹⁹⁴

Wilayah Koto Dalam, di belakang pasar Aur Kuning, oleh orang-orang Minang Bukittinggi dulu sering juga disebut kampung Batak. Tapi orang-orang Batak tidak setuju dengan penamaan tersebut. Saat ini di Koto Dalam dengan mudah dijumpai rumah-rumah bertingkat. Kawasan ini menjadi seperti kawasan elit. Keberhasilan ekonomi yang diraih oleh sebagian warga etnis Batak dimulai dari pekerjaan pemungut dan pemetik tangkai cabai serta pengupas bawang di gudang pasar Aur Kuning.¹⁹⁵

Selain menjadi pengupas bawang dan pemetik tangkai cabai, mereka inilah yang pertama kali mencoba berdagang sayur keliling di kota ini. Menjelang pemilihan kepala daerah (Pilkada) beberapa tahun yang lalu pernah ada isu pedagang sayuran dari etnis Batak akan dilarang berjualan di Bukittinggi. Ada yang mengatakan pedagang di pasar banyak yang rugi, karena sejak ada pedagang sayur keliling, orang-orang tidak mau lagi datang ke pasar untuk berbelanja. Tapi ada juga yang bilang kalau isu itu ada kaitannya dengan pencalonan salah satu Walikota. Untung saja desas-desus itu tidak pernah menjadi kenyataan.¹⁹⁶

Satu usaha yang membuat peningkatan ekonomi orang etnis Batak cukup pesat adalah jolo-jolo atau pemberi kredit. Mereka akan memberikan pinjaman berupa uang atau barang kepada siapa saja, dan peminjam akan mengembalikannya dengan cara mengangsur. Sebagian besar yang menjadi pelanggan mereka adalah orang Minang. Jika menjelang lebaran, ada banyak barang-barang baru yang akan di pesan orang Minang, mulai meja-kursi, selimut sampai pakaian. Untuk menjaring pelanggannya, mereka datang ke pasar-pasar sampai ke kampung-kampung untuk menawarkan layanan kredit ini. Meskipun banyak yang memanfaatkannya, tapi sebagian orang Minang tetap menganggap usaha seperti itu haram. Tidak sesuai dengan hukum Islam, karena mereka melipat gandakan uang yang mereka pinjamkan.

194 Wawancara Edi Utama, 30 Mei 2011

195 Lado Bahasa Minang artinya cabai. Wawancara Lauren, 10/6/2011

196 Wawancara Mama Aris, 15/6/2011

193 Wawancara dengan Lauren, 10/6/2011

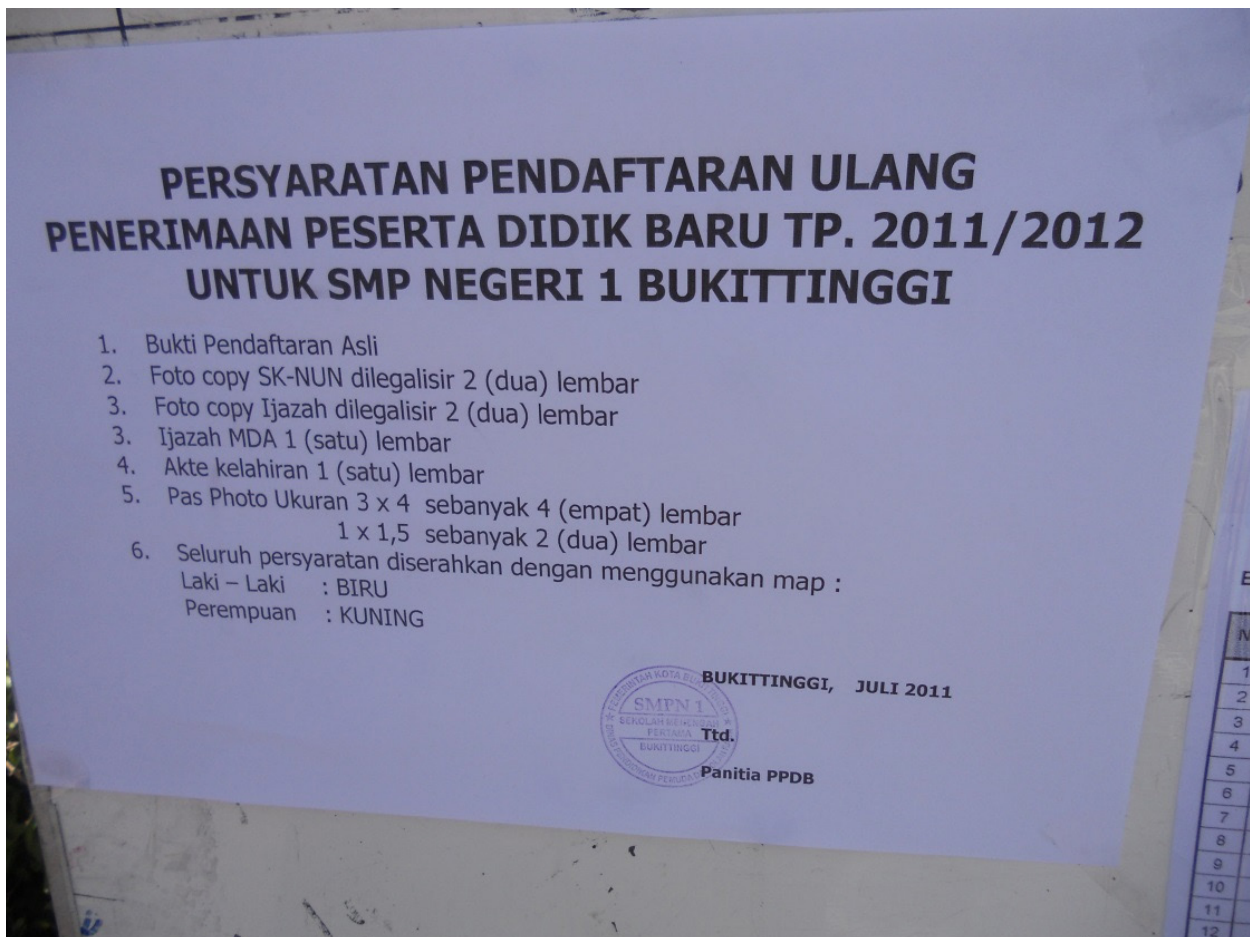


Foto 2. Persyaratan Daftar Ulang Calon Siswa SMP N. I Bukittinggi salah satu-nya adalah Ijazah MDA (Madrasah Diniyah Awaliah-atau Ijazah Khatam Al-Quran)

III. Etnis Jawa dan Cina

Meskipun pada dasarnya etnis Jawa bisa relatif mudah berbaaur dengan orang Minang dan Batak, ada beberapa tempat tertentu di Bukittinggi yang, karena mayoritas warganya adalah orang Jawa, memberi kesan cukup kuat sebagai kantong budaya tersendiri yang terpisah dari mayoritas budaya Minang. Daerah Simpang Atas Ngarai, Belakang Balok, Belakang Stasiun, Kelurahan Tarok Dippo, dan daerah Rumah Sakit Yarsi adalah wilayah pemukiman yang sebagian terbesar, kalau bukan seluruhnya, warganya adalah orang Jawa.¹⁹⁷ Jumlah orang Jawa yang menjadi warga Bukittinggi lebih dari 700 Kepala Keluarga. Berbeda dengan orang Batak yang agamanya relatif homogen, agama yang dianut etnis Jawa beragam, ada yang Islam, Katolik, Kristen dan sebagainya.

Mudah ditebak, sebagian besar warga etnis Cina bermukim di Kampung Cina. Tapi ada pula beberapa orang yang bermukim di daerah Belakang Balok dan beberapa wilayah lain. Sampai bulan Juni 2011, jumlah mereka sekitar 100KK. Seperti orang-orang Jawa, mereka memeluk agama yang beragam pula, ada yang Budha, Katolik, juga Islam. Komunikasi sehari-hari antara orang Jawa, Cina, dan Batak,

umumnya berlangsung dalam bahasa Minang.¹⁹⁸

Kegiatan Ekonomi dan Relasi Sosial Etnis Jawa dan Cina di Bukittinggi

Orang Jawa dan orang Cina di Bukittinggi umumnya bekerja di sektor perdagangan. Kalau etnis Cina yang memiliki modal besar menguasai perdagangan pada skala yang cukup besar, etnis Jawa sebagian besar adalah pedagang makanan atau minuman seperti mie bakso, pecel lele, jamu gendong, serta mie ayam. Sebagian etnis Jawa juga ada yang berprofesi sebagai pembantu rumah tangga di rumah-rumah orang Minang dan Cina, pembantu pengrajin pakaian, buruh bangunan dan tukang gali tanah.

Meskipun pada masa lalu sempat mengalami penolakan dari warga setempat, tapi dalam hal relasi sosial antar kelompok di Bukittinggi saat ini, etnis Jawa adalah kelompok yang relatif lebih bisa diterima baik oleh orang Minang, Batak ataupun Cina. Banyak dari mereka yang sekarang bahkan sudah membaaur dengan etnis Minang, termasuk orang Jawa yang beragama Katolik atau Kristen.

Entah karena memiliki riwayat kedatangan yang jauh lebih lama atau karena sebab lain, relasi antara etnis

197 Wawancara Antonius Didik Triyanto, 8/6/2011

198 Wawancara Koh Wa, 6/7/2011.

Cina dan Minang di Bukittinggi pada masa akhir-akhir ini tidaklah seperti gambaran tentang relasi antara orang Minang dan orang Batak. Meskipun belum bisa dikatakan bahwa orang Cina sudah bisa sepenuhnya berbaur dengan etnis-etnis lain, tapi relasi sosial di antara mereka relatif bebas konflik. Tentang hambatan-hambatan yang dialami dalam berurusan dengan birokrasi, beberapa orang Cina memberi keterangan yang berbeda. Ada yang menyatakan bahwa saat ini untuk mengurus administrasi kependudukan sudah tidak lagi dipersulit seperti di masa lalu. Tapi ada pula yang bercerita sebaliknya, mulai dari pelayanan yang berbelit-belit sampai penarikan biaya yang tidak sesuai dengan tarif resmi.

Beberapa Fakta Pemberlakuan ABS-SBK dan Syariat Islam

Wajib Khatam Al-Quan Sebelum Masuk Sekolah Negeri

Saat ini, ABS-SBK tidak hanya menjadi nilai, tetapi beberapa sudah diformalkan baik dalam bentuk peraturan daerah, surat himbuan gubernur dan sebagainya. Dari formalisasi inilah baca tulis Al-Quran diwajibkan sebagai syarat masuk ke sekolah negeri. Khatam Al-Quran memang sudah sejak dulu menjadi tradisi, tapi sekarang sudah menjadi kewajiban. Seorang warga menuturkan bahwa “kalau tidak ada ijazah khatamnya, tidak bisa masuk SMP negeri”.

Dari Larangan Pendirian Rumah Ibadah, Siswa Wajib Berbusana Muslim, Hingga Larangan Memakamkan Mayat di Bukittinggi

Sebagai pemeluk agama yang berbeda dari agama yang dianut oleh etnis mayoritas Minang, etnis Batak selalu mengalami kesulitan kalau punya niat mendirikan rumah ibadah untuk sesama pemeluk agama Kristen. Warga sekitar terutama kalangan ninik mamak (tetua adat etnis Minang) melarang pendirian tersebut. Pernah ada usaha mendirikan rumah ibadah, bukan gereja, tapi setelah mendapat protes dan peringatan dari warga sekitar rumah ibadah itu pun ditutup dan dijadikan rumah tinggal biasa.¹⁹⁹

Selain soal rumah ibadah, mereka juga tidak bisa menguburkan jenazah kalau salah satu dari etnis ini meninggal dunia di Bukittinggi. Menurut pengakuan salah seorang warga etnis Batak, beberapa tahun yang lalu, walikota bahkan memberikan edaran kepada ninik-mamak dan pemimpin adat untuk tidak menjual tanahnya kepada orang Batak. Selama ini kalau ada yang meninggal dunia mereka terpaksa harus mengirimkan mayatnya untuk di makamkan di Sumatera Utara.²⁰⁰

199 Wawancara Lauren, 10/6/2011

200 Wawancara Lauren, 10/6/2011.

Salah satu pemimpin adat Minang menjelaskan perihal pelarangan pemakaman tersebut. Menurutnya, dalam adat orang Minang pemakaman adalah lambang siapa pemilik tanah tempat di makamkan. Ketika orang Batak bisa memakamkan mayat dan tertancap batu nisan atas nama orang Batak, maka tanah itu adalah milik orang Batak. Padahal selama ini mereka percaya bahwa kawasan Sumatra Barat merupakan tanah pusaka orang Minang.

Dari segi pendidikan kebijakan pendidikan yang memberlakukan syariah Islam di sekolah-sekolah negeri. Hal ini memaksa hampir seluruh anak-anak non-Muslim (yang sebagian besar dari etnis Batak) bersekolah di sekolah swasta Katolik di Bukittinggi. Ini tentu saja menimbulkan konsekuensi beban yang cukup berat bagi kalangan warga berpenghasilan rendah. Mereka enggan menyekolahkan anaknya di sekolah-sekolah negeri, karena di tempat itu anak-anaknya akan dipaksa menjalankan syarat-syarat syariat Islam seperti memakai jilbab untuk pelajar perempuan.²⁰¹ Peristiwa semacam itu memperlihatkan berlangsungnya praktik diskriminasi, karena sebagian warga yang kebetulan memeluk agama non-mayoritas tertutup aksesnya pada fasilitas pendidikan berbiaya murah yang didanai oleh negara. Bantuan Operasional Sekolah (BOS) di Bukittinggi dalam prakteknya hanya bisa digunakan oleh mereka yang bersedia mematuhi aturan syariat Islam dalam pendidikan.

Bukittinggi Sebagai Ruang Hidup Bersama

Etnis Minang, Cina, Batak, dan Jawa di Bukittinggi adalah sebagian dari unsur-unsur pembentuk dari apa yang secara luas disebut warga kota Bukittinggi. Kehidupan kolektif sebagai warga kota Bukittinggi pasti tidak bisa dilepaskan dari peran-peran yang dimainkan oleh institusi-institusi negara dalam pemerintahan kota Bukittinggi. Salah satu cara untuk mengetahui peran-peran tersebut adalah dengan melihat produk-produk politik berupa kebijakan yang telah dikeluarkan oleh pemerintah yang bersangkutan. Ada beberapa peraturan daerah (Perda) yang telah dikeluarkan, baik oleh Pemda provinsi maupun Pemkot Bukittinggi yang terkait dengan warga Bukittinggi yang beragam ini:

1. Peraturan Daerah provinsi Sumatera Barat No. 11/2001 Tentang Pemberantasan dan Pencegahan Maksiat
2. Peraturan Daerah Kota Bukittinggi No. 20 Tahun 2003 Tentang Perubahan Atas peraturan daerah Kota Bukittinggi Nomor 3 Tahun 2000 Tentang Penertiban dan Penindakan Penyakit Masyarakat
3. Perda Kab. Bukit Tinggi No. 29/2004 tentang Pengelolaan Zakat, Infaq, dan Shadaqoh
4. Perda Prov. Sumatra barat No. 7/2005 tentang

201 Wawancara keluarga Mama Aris, 15/6/2011.



Foto 3. Seluruh Siswi di sekolah negeri mengenakan Jilbab

- Pandai baca Tulis Al-Quran
5. Surat Himbauan Gubernur Sumatera Barat Nomor 260/421/X/PPr-05 Perihal: Menghimbau Bersikap dan Memakai Busana Muslimah Kepada Kepala Dinas/Badan/Kantor/Biro/Instansi/Walikota Sumatera Barat
6. Surat Edaran Walikota Bukittinggi tentang larangan penjualan tanah pada warga etnis Batak.
7. Surat Edaran Wali Kota Bukittinggi 555.11/089/Dishubkominfo/BkIII2010 tentang Pengamanan Pemanfaatan Jaringan Telekomunikasi Berbasis Protokol Internet

Substansi Perda-perda di atas pada dasarnya mencerminkan apa yang sering disebut formalisasi syariat Islam dan formalisasi nilai ABS-SBK, yakni upaya formal mengintegrasikan ajaran-ajaran/nilai Islam ke dalam kehidupan sehari-hari warga kota. Argumen utama untuk mendukung pemberlakuan regulasi-regulasi semacam itu adalah kenyataan bahwa mayoritas warga kota Bukittinggi

beragama Islam. Tapi seperti telah diuraikan sebelumnya, warga Bukittinggi tidaklah homogen melainkan heterogen.

Sudah banyak kajian kritis tentang akibat negatif dari pemberlakuan syariat Islam bagi kehidupan warganya di banyak tempat.²⁰² Dalam konteks Bukittinggi yang heterogen itu, pertanyaan pertama yang bisa dikemukakan adalah, apakah Bukittinggi merupakan sebuah ruang eksklusif warga beragama Islam? Seorang warga etnis Cina beragama Katolik menceritakan kepada saya bagaimana ia terpaksa harus memakai jilbab karena sekolah di SMAN 2 Bukittinggi yang mewajibkan siswa-siswinya mengenakan seragam busana muslim. Warga non-Muslim ada yang bahkan terpaksa harus menunggak uang kontrakan rumah karena menganggap sekolah negeri tidak cocok untuk pendidikan putra-putrinya, sehingga ia harus memiliki

202 Beberapa buku yang mengkaji tentang kebijakan syariah Islam antara lain: *Syariah Islam dan HAM: Dampak Perda Syariah terhadap Kebebasan Sipil, Hak-hak Perempuan, dan Non-Muslim* diterbitkan oleh CSRC (Center for The Study of Religion and Culture) tahun 2007, *Otonomi Daerah dan Perkembangan Peraturan Daerah Bernuansa Syariah*, terbitan Safiria Insania Press tahun 2010.

sekolah Katolik yang biayanya lebih mahal.

Selain bagi kelompok non-Muslim, obsesi pemerintah kota atas pemberlakuan syariat Islam dalam kehidupan sehari-hari warga kota juga menempatkan kaum perempuan sebagai kelompok yang sangat rentan (vulnerable). Dibanding pelajar non-muslim laki-laki, misalnya, pelajar non-Muslim perempuan mengalami kendala yang lebih besar dengan adanya peraturan wajib berbusana muslim. Sementara Perda tentang apa yang disebut “penyakit masyarakat” dengan mudah mendudukkan perempuan sebagai pihak pelaku tunggal kejahatan dalam kasus para pekerja seks komersial (PSK). Alih-alih melakukan analisa menyeluruh tentang penyebab perempuan-perempuan itu memilih bekerja sebagai PSK, negara memilih menggunakan pendekatan moral yang cenderung respresif terhadap kaum perempuan (Awigra dkk., 2010: 69).

Kalau problem penerapan syariat Islam ini kita tempatkan ke dalam diskusi tentang pengelompokan warga Bukittinggi yang terjadi berdasarkan etnis dan/agama, maka ia bisa diperlakukan sebagai bentuk-bentuk kebijakan yang justru semakin menguatkan batas-batas pengelompokan tersebut. Dengan cara seperti itu, pemerintah kota seperti sedang mempromosikan identitas tunggal yang resmi diakui oleh negara, yakni identitas warga Bukittinggi yang muslim. Konsekwensinya, warga non-Muslim, apa pun etnisnya, menjadi warga kelas dua dibanding warga beragama Islam.

Ironisnya, apa yang dilakukan oleh Pemda melalui regulasi-regulasi berbasis syariat Islam itu justru bertolakbelakang dengan beberapa inisiatif yang telah dilakukan oleh warga Bukittinggi untuk mulai meretas batas-batas pengelompokan sosial di antara mereka. Inisiatif pertama terjadi setelah tahun 1998 (tahun 2001), persis ketika di banyak tempat di Indonesia terjadi konflik antar etnis. Beberapa perwakilan dari berbagai etnis menginisiasi sebuah acara bersama sebagai yang diberi nama Pesta Budaya seni Pameran Dagang dan Industri “Pedati”, untuk mendorong terciptanya kerukunan antar etnis di Bukittinggi. Sejak itu, Pedati secara regular diadakan satu kali setiap tahun. Pada tahun 2008 inisiatif ini kemudian diambil alih oleh pemerintah, melalui Dinas Pariwisata. Sejak itulah, tanpa alasan yang benar-benar jelas, beberapa etnis mulai tidak lagi ikut berpartisipasi. Pada Pedati tahun 2010, misalnya, tidak ada perwakilan etnis Batak yang ikut serta meramaikan kegiatan.

Beberapa Kesimpulan

Pertama, terkait pengelompokan tempat tinggal berdasarkan etnis. Seperti telah diuraikan sebelumnya, orang Batak sebagian besar tinggal di Koto Dalam dan Garegeh, Orang Cina di kampung Cina, Orang Jawa di Belakang Balok, Simpang Atas Ngarai, Kelurahan Tarok

Dipo, dan di dekat Rumah Sakit Yarsi. Paling tidak ada dua penjelasan yang saling terkait satu dengan lainnya tentang mengapa pengelompokan ini terjadi:

1. Menurut adat Minangkabau, pusaka tinggi (termasuk tanah) tidak dapat diperjualbelikan kecuali karena empat alasan. Tradisi ini membuat para pendatang tidak mudah untuk membeli tanah yang bisa mereka tinggali. Jalan keluar yang paling mudah bagi mereka adalah datang kepada kerabat, saudara atau kenalan seetnisnya, tinggal menumpang untuk sementara di rumahnya, dan kalau sudah bisa mengumpulkan modal kemudian membangun tempat tinggal di dekat rumah yang ditumpangnya itu.
2. Perasaan senasib sebagai sesama pendatang di tanah rantau memperkuat ikatan persaudaraan di antara mereka yang berasal dari etnis yang sama. Tinggal di dalam sebuah kawasan dengan orang-orang satu latar belakang etnis dan/atau tempat asal, apalagi di tempat yang cenderung tidak bersahabat, akan memberi seorang pendatang perasaan lebih aman secara sosial dan kultural. Mengelompok dengan sesama etnis, paling tidak, menghilangkan hambatan penyesuaian kultural. Untuk berkomunikasi sehari-hari, misalnya, dalam sebagian besar waktu mereka masih bisa menggunakan bahasa yang sama dengan di kampung halaman asalnya.

Kedua, terjadi tarik menarik kepentingan antar kelompok etnis, yang tampak paling jelas adalah tarik-tolak antara Minang dan Batak. Sementara orang Minang di Bukittinggi memiliki kepentingan mempertahankan tanah pusaka, orang Batak justru membutuhkan tanah untuk tempat mereka tinggal karena di tempat asalnya mereka mengalami kesulitan ekonomi. Perbedaan agama dan adat istiadat antara dua kelompok ini menjadi kendala bagi munculnya kebersamaan dalam kehidupan kolektif mereka sebagai warga kota Bukittinggi. Keberhasilan ekonomi Etnis Batak menimbulkan kecemburuan tersendiri bagi etnis Minang. Isu tanah juga tidak bisa dilepaskan dari isu agama, karena sebagian kecemasan orang Minang kalau tanah pusakanya jatuh kepada etnis lain adalah soal bahaya Kristenisasi.

Ketiga, disparitas antar kelompok etnis/agama di Bukittinggi bukanlah hal baru dalam sejarah. Era otonomi daerah di Bukittinggi, seperti di banyak tempat lain di Indonesia, antara lain, ditandai oleh kecenderungan semakin menguatnya tendensi-tendensi pemaksaan nilai, budaya, dan agama kelompok etnis dominan ke dalam pengelolaan kehidupan warga negara oleh pemerintah setempat. Beberapa regulasi formal yang keberadaannya didasarkan pada nilai-nilai syariat Islam secara tertulis

memang hanya ditujukan bagi kelompok muslim, tapi dalam prakteknya aturan semacam itu telah menghilangkan hak orang-orang non-muslim atas penyediaan fasilitas layanan publik oleh negara. Kondisi ini diperburuk oleh ketidakmampuan pemerintah daerah menyediakan fasilitas pemakaman umum untuk warga non-muslim, tidak adanya tenaga pengajar untuk agama non-Islam di sekolah-sekolah negeri, kesulitan mendirikan sekolah berbasis agama non-Islam, seperti dalam kasus SMA Xaverius, dan kesulitan pendirian rumah ibadah non-Islam. Seperti dapat dilihat pada Tabel 2, fasilitas rumah ibadah yang tersedia bagi warga non-muslim hanya meliputi satu gereja Katolik dan satu gereja Kristen. Pemeluk Hindu, Budha, dan Konghucu bahkan tidak tercatat memiliki rumah ibadah, meskipun di lapangan saya menemukan satu vihara yang didirikan di kawasan kampung Cina.

Keempat, kebijakan-kebijakan yang dibuat oleh pemerintah setempat, dalam kasus-kasus tertentu, tidak menghilangkan purbasangka antar kelompok tidak pula menjembatani perbedaan antar warga kota, melainkan justru memelihara keduanya. Negara, konkretnya

pemerintah kota Bukittinggi, dengan kalimat lain, cenderung mengabaikan keutamaan membangun kehidupan kolektif warga melalui berbagai upaya penegakan aturan yang tidak bias kepentingan kelompok mayoritas, melainkan justru mendirikan batas tegas antara kelompok mayoritas muslim sebagai warga utama dengan kelompok-kelompok lain sebagai warga kelas dua. Penelitian LIPI yang berjudul "Pengelolaan Konflik Di Indonesia-Sebuah Analisis Konflik di Maluku, Papua dan Posso" (Gayatri, 2010). mengidentifikasi salah satu penyebab konflik adalah segregasi masyarakat berdasarkan agama. Walaupun penyebab konflik utama bukanlah agama, tapi karena segregasi inilah konflik di Ambon menjadi konflik yang mengatas namakan agama. Warga Bukittinggi dalam cara dan keterbatasannya telah memiliki beberapa inisiatif untuk meretas batas-batas segregatif dalam kehidupan mereka. Tapi ketika salah satu inisiatif tersebut diambil alih oleh negara, seperti kasus Pedati, ia diblokkan menjadi semata-mata proyek turisme untuk motif pemasukan ekonomi pemerintah daerah.

Daftar Pustaka

Asnan, Gusti

2007 *Memikir Ulang Regionalisme Sumatra Barat Tahun 1950-an*, Jakarta: KILTV-Jakarta-NIOD-Yayasan Obor Indonesia.

Awigra, Daniel dkk,

2010 *Menganyam Beda Memelihara Bangsa*, Jakarta: Aliansi Nasional Bhinneka Tunggal Ika (ANBTI).

Azhari, Subhi dkk,

2010 *Annual Report Kebebasan Beragama dan Kehidupan Keagamaan di Indonesia Tahun 2009*, Jakarta: The Wahid Institute.

Bagir, Zainal Abidin,

2010 *Laporan Kehidupan Beragama di Indonesia tahun 2009*, Yogyakarta: Center For Religious and Cross-Cultural Studies (CRCS).

Gayatri, Irine

2010 *Pengelolaan Konflik Di Indonesia-Sebuah Analisis Konflik di Maluku, Papua dan Posso*, Jakarta: LIPI.

Graves, Elisabeth

2007 *Asal-usul Elite Minangkabau Modern-Respons terhadap Kolonial Belanda Abad XIX/XX*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.

Hadler, Jeffrey

2010 *Sengketa Tiada Putus*, Jakarta: Freedom Institute.

Institute, Setara

2010 *Negara Harus Bersikap- Realitas Legal Diskriminatif dan Impunitas Praktik Persekusi Masyarakat atas Kebebasan Beragama/Berkeyakinan tahun 2007-2009*, Jakarta: Setara Institute.

Iswarini, Sri Endras dkk,

2010 Kebijakan Berbasis Syariah di NTB: Keadilan Gender dan Pluralisme di Persimpangan, Jakarta: KAPAL Perempuan.

Malangko Nan, Putiah, Julius H DT.

2007 Membangkik Batang Tarandam-Dalam Upaya Melestarikan Adat Minangkabau Menghadapi Modernitas Kehidupan Bangsa, Bandung: Citra Umbara.

Marsden, William

2008 Sejarah Sumatra, Jakarta: Komunitas Bambu.

M.S, Amir

2007 Adat Minangkabau, Pola dan Tujuan Hidup Orang Minang, Jakarta: PT. Mutiara Sumber Widya.

Statistik, Badan Pusat

2010 Statistik Daerah Kota Bukittinggi 2010, Bukittinggi: BPS Kota Bukittinggi.

Warman, Kurnia

2005 Hak ulayat nagari atas tanah di Sumatera Barat: jejak dan agenda untuk era desentralisasi, Jakarta: Yayasan Kemala.

Yentriani, Andy dkk,

2010 Atas Nama Otonomi Daerah: Pelembagaan Diskriminasi Dalam Tatanan negara-Bangsa Indonesia-Laporan Pemantauan Kondisi Pemenuhan Hak-hak Konstitusional Perempuan di 16 Kabupaten/Kota pada 7 Provinsi, Jakarta: Komnas Perempuan.

Artikel

F. Colombijn,

1992 Dynamics and dynamite: Minangkabau urban landownership in the 1990s, KITLV.

J. Kahn

1976 Tradition, matriliney and change among the Minangkabau of Indonesia, KITLV.

Zulfian Afrizal

2011 Asal-Usul Nama Minangkabau Menurut Para Ahli.

9.9. INDUSTRI MANUSIA DAN PEMBANGUNAN: INDUSTRI PERKEBUNAN KELAPA DI KABUPATEN MINAHASA UTARA

Hilma Safitri
(Agrarian Resource Center)
hilmazee@gmail.com

Abstract

Development of human industrial chain impacted by coconut industry in Minaha Utara district is a focus of this paper. It is also triggered by man power structure in this district that exist in opposite conditions, due to an adequate and quite large of a huge of natural resources and less, even small, number of people who are statistically working in agriculture sector. This condition has been supported by mode of production and culture applied in coconut plantation within Minahasa people, which also have been crossing with industry stream, particularly in two cities that located at next to this district. A scheme of complexity of production chain in coconut industry, which is started from producing raw material to consumption production, uses to analyze bulk of primary data of this research. Hence, it will be further seeing how people in Minahasa might survive in between industrial sector that very strong growing in Bitung and Manado, and, the most important is, how are they can defend their coconut plantation. At the end, both of them will be a capital that could be fulfilled a need of human worker in industry area, especially in Manado and Bitung.

Keywords: human industry, industrial area, coconut

Pengantar²⁰³

Komoditas kelapa mendominasi produksi komoditas perkebunan yang ada di kabupaten Minahasa Utara, dengan jumlah hampir 90%. Walaupun dari tahun ke tahun persentasenya semakin mengecil hingga hanya 33% terhadap luas kabupatendi tahun 2010, dari 46% di tahun 2005, namun kelapa tetap menjadi komoditi andalan daerah dan masyarakat setempat. Penurunan tersebut terutama disebabkan oleh alih fungsi lahan perkebunan yang mengakibatkan luasannya terus menyusut, dari 51 ribu hektar pada 2005 menjadi 39 ribu hektar pada 2010. Walaupun demikian, industri ini menyumbang sangat besar bagi kedudukan Indonesia di tingkat global. Berdasarkan data FAO, dilihat dari angka total produksi, Indonesia menduduki posisi nomor satu di atas Filipina (Indonesia 30% dan Filipina 26%) dengan produktivitas sebesar 6-7 Ton/ha (Filipina 4-5 Ton/ha). Padahal luasan lahan Indonesia (sekitar 25% dari luas perkebunan kelapa dunia) lebih kecil daripada Filipina (sekitar 30%).²⁰⁴ Hal ini menunjukkan bahwa Indonesia, dengan kontribusi dari perkebunan kelapa di Sulawesi Utara, khususnya di Minahasa Utara, menjadi pemain utama pasar kelapa didunia bersama-sama dengan Filipina.

Karena komoditas kelapa adalah komoditas dunia, maka tidak mengherankan jika industri ini diminati (tidak hanya) oleh pengusaha-pengusaha lokal-nasional, tetapi

juga investor asing. Pada tahun 2009, industri ini bahkan ditetapkan sebagai kluster (cluster) industri utama nomor dua di Indonesia setelah industri perkebunan kelapa sawit untuk dikembangkan dan diharapkan berkontribusi kepada pertumbuhan ekonomi Indonesia.²⁰⁵ Berdasarkan data dari Departemen Pertanian, terdapat sedikitnya 12 perusahaan lokal yang bergerak di bidang pengolahan produksi kelapa menjadi kopra di kawasan Manado-Minahasa Utara-Bitung, dan terdapat 4 perusahaan besar asing yang sudah berinvestasi di industri ini. Perusahaan-perusahaan inilah yang akan menampung hasil produksi kelapa dari produsen lokal, yaitu petani dan perusahaan besar baik swasta maupun BUMN. Dengan perkembangan yang sudah cukup lama, khususnya dimulai dari Minahasa Utara, dapat dilihat pembentukan rantai komoditas industri kelapa ini dari sektor hulu hingga sektor hilir. Rantai komoditas yang terbentuk tidak hanya berputar di wilayah Minahasa Utara atau Sulawesi Utara, melainkan mulai dari petani lokal yang sebagian besar berada di kecamatan Kauditan, kabupaten Minahasa Utara, hingga ke pabrik pengolahan yang memproduksi barang-barang siap dikonsumsi yang lokasinya berada di Eropa dan Amerika Serikat, dan di beberapa negara di Asia. Pada setiap level produksi tersebut berlangsung dinamikadan kompetisi, baik dalam hal pemasaran hasil maupun dalam penyerapan tenaga kerja yang dipengaruhi oleh dinamika pasar internasional.

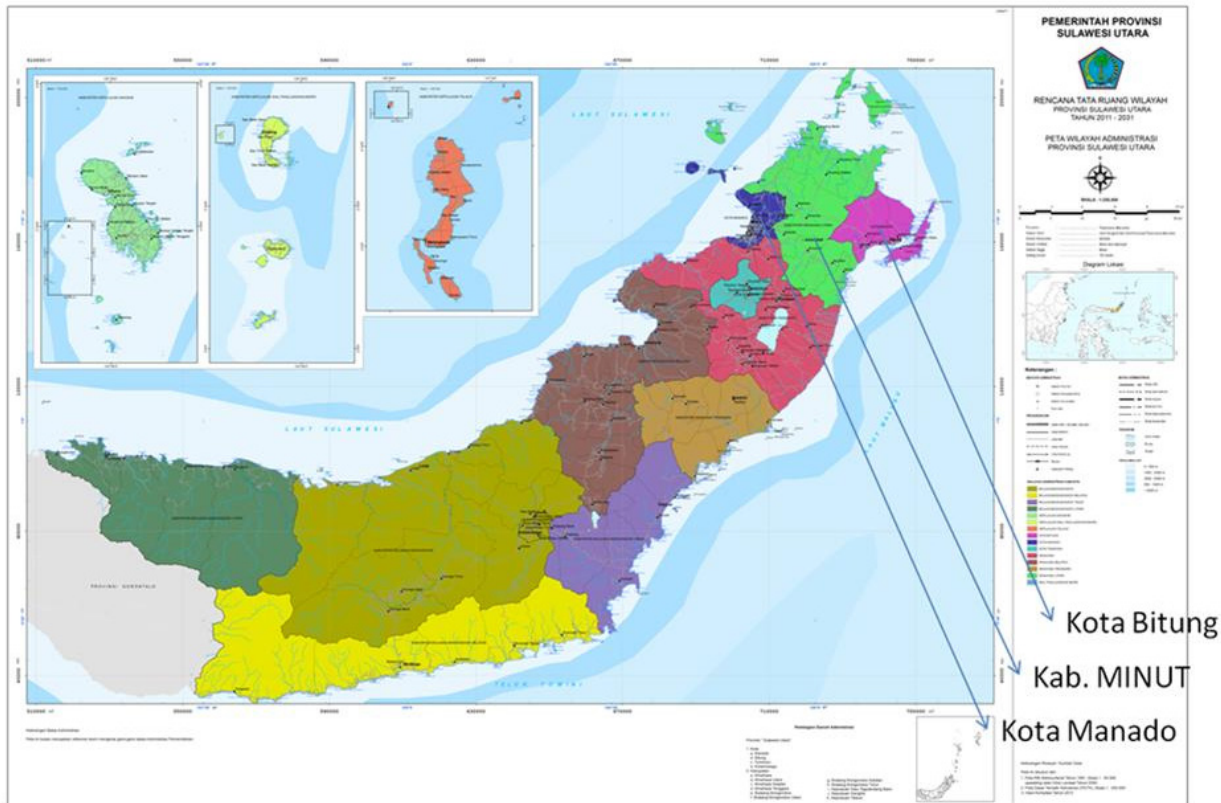
203 Tulisan Lengkap sudah dipublikasi dalam buku berjudul "Kota-kota di Sulawesi. Desentralisasi, Pembangunan, dan Kewarganegaraan", diterbitkan oleh Yayasan Interseksi, tahun 2016.

204 <http://faostat3.fao.org/faostat-gateway/go/to/download/Q/QC/E> (diakses tanggal 4 Februari 2014)

205 Kelapa merupakan salah satu komoditas yang dimasukkan di dalam kebijakan Menteri Perindustrian dan Perdagangan. Pada 2009 ditetapkan sejumlah komoditas yang penting dikembangkan untuk menunjang perekonomian nasional. Kebijakan yang dituangkan dalam Peraturan Menteri Perindustrian No. 114/M-IND/PER/10/2009 tentang Peta Panduan (Road Map) Pengembangan Kluster Industri

Kabupaten Minahasa Utara menjadi sangat penting karena berbatasan dengan dua kota besar dan sibuk yaitu Kota Manado dan Kota Bitung, dan diperkirakan akan menjadi penyangga bagi perkembangan kedua kota ini, sehingga menjadi penentu pembangunan ekonomi di provinsi Sulawesi Utara (Gambar 1.). Meliputi luasan 1.059,24 km², kabupaten ini berbatasan dengan kabupaten Sangihe, Laut Sulawesi dan Laut Maluku di sebelah utara, dengan Kota Bitung di sebelah timur, dengan kabupaten

maka kesenjangan tersebut tidaklah begitu mengejutkan. Karena tingkat produktivitas kebun-kebun tersebut tidak maksimal, maka meskipun cakupan arealnya sangat luas tapi keberadaannya tidak cukup banyak menyerap tenaga kerja. Selain itu, karena baik para pemilik lahan maupun pekerja kebun kelapa dan pembuat kopra tidak menganggap pekerjaan itu sebagai pekerjaan utamanya, maka tidaklah mengherankan kalau dalam data hasil sensus pertanian atau sensus penduduk tidak tergambar bahwa mayoritas



Gambar 1. Letak Kabupaten Minahasa Utara, Sulawesi Utara

Minahasa di sebelah selatan dan dengan Kota Manado di sebelah barat.

Sementara, kondisi di kabupaten ini, berdasarkan data tahun 2011, masih berupa kawasan pertanian yang sangat produktif. Perkebunan kelapa mendominasi permukaan bumi di kabupaten ini, dengan persentase mencapai 33,5% dari luas kabupaten, atau 90% dari seluruh luas kawasan perkebunan.²⁰⁶ Walaupun demikian, tidak berbanding lurus dengan kondisi struktur ketenagakerjaannya, karena berdasarkan data di tahun yang sama, mayoritas penduduk usia kerja di kabupaten ini, bekerja di sektor jasa. Terdapat lebih dari 50% penduduk yang berusia diatas 15 tahun yang bekerja di sektor jasa, sementara yang di sektor pertanian dan industry, secara berturut-turut, 30% dan 18%.²⁰⁷ Namun setelah memahami bagaimana kondisi perkebunan kelapa yang dikelola oleh rakyat di sana,

penduduk Minahasa Utara adalah petani.

Letak strategis Kabupaten Minahasa Utara dengan dua wilayah konsentrasi pengembangan industri di Sulawesi menjadi penting untuk melihat bagaimana krusialnya peran wilayah ini dalam mengembangkan industri rumah tangga komoditas kelapa secara sinambung. Salah satu argumen yang akan dikembangkan dalam tulisan ini, adalah bahwa proses “pembiaran” keberadaan perkebunan kelapa (rakyat, khususnya) di kabupaten ini sangat terkait dengan pemenuhan kebutuhan penyediaan tenaga kerja untuk pengembangan kawasan industri di wilayah Manado dan Bitung. Inisiatif pengembangan Kawasan Ekonomi Khusus (KEK) Bitung,²⁰⁸ dan Kawasan Pengembangan Ekonomi

208 Kawasan Ekonomi Khusus (KEK) adalah perwujudan ide membangun kawasan perdagangan di wilayah timur Indonesia, sebagai jalur internasional dan menghubungkan inisiatif yang sudah ada seperti BIMP-EAGA, AIDA, Asia Timur, dan Pasifik, untuk memperlancar jalur perdagangan dan jasa dari dan ke luar negeri. Hal ini diuraikan dalam PP No. 32/2014 tentang KEK Bitung. Dengan penetapan kawasan ini menjadi KEK, maka sekitar 534 ha lahan di sekitar Kota Bitung akan dikembangkan menjadi zona industri, logistik dan pengolahan barang

206 Diolah dari Kabupaten Minahasa Utara dalam Angka (2013: 5 dan 99), tabel 1.1.1. dan 5.3.1

207 Diolah dari Tabel 3.2.5. (BPS Kabupaten Minahasa Utara, 2012: 46)

Terpadu (KAPET) Manado-Bitung²⁰⁹ merupakan inisiatif yang terus menerus diupayakan realisasinya, baik oleh pemerintah daerah maupun pemerintah pusat. Keterkaitan antara pembiaran perkebunan kelapa dan pengembangan kawasan industri memicu perhatian saya untuk melihat lebih jauh bagaimana dampaknya terhadap pengembangan wilayah serta peningkatan kesejahteraan warganya, mengingat pembiaran komoditas kelapa rakyat merupakan disain untuk menjaga ketersediaan tenaga kerja manusia di wilayah tersebut.

Komoditas Kelapa dan Produksi Kopra vs. Industri Manusia di Minahasa Utara

Kesenjangan antara struktur lahan perkebunan yang luas dan penduduk yang justru bekerja di sektor jasa bisa dijelaskan dengan dua faktor, yakni ketersediaan lapangan pekerjaan di sektor jasa yang ada wilayah-wilayah sekitarnya, dan faktor keengganan warga melepaskan lahan kebun kelapanya karena ingin mempertahankan posisinya secara sosial. Ini juga menjelaskan mengapa wilayah Minahasa Utara menjadi kantung tenaga kerja untuk sektor jasa yang ada disekitarnya (kota Manado dan Bitung). Kenyataan ini sesuai dengan rencana program KAPET Manado-Bitung tahun 1998, yang memproyeksikan wilayah ini sebagai pusat pengolahan industri pertanian dan pemukiman warga dalam pengembangan wilayah terpadu perindustrian tersebut.

Perkembangan wilayah Likupang, yang saat ini terbagi ke dalam tiga kecamatan (Likupang Barat, Timur dan Selatan) dapat memberikan gambaran tentang fenomena tersebut. Likupang merupakan wilayah konsentrasi perkebunan di kabupaten ini. Pada 2007-2011 luas perkebunannya hampir mencapai 30% dari luas wilayahnya.²¹⁰ Akan tetapi, penyerapan tenaga kerjanya secara formal merefleksikan kecenderungan yang sama dengan apa yang terjadi di tingkat kabupaten, yaitu lebih dari 50% warganya adalah pekerja di sektor jasa. Secara geografis, wilayah ini berbatasan dengan Kota Bitung. Perkembangan industri di Kota Bitung sejak 1998 melahirkan kebutuhan akan tenaga kerja dalam jumlah ekspor.

209 Kawasan Pengembangan Ekonomi Terpadu atau KAPET adalah kawasan dengan batasan-batasan tertentu yang dinilai memiliki potensi ekonomi yang besar dan secara strategis diperkirakan mampu tumbuh dan berkembang dan mampu menopang pertumbuhan ekonomi wilayahnya. Pada awalnya, KAPET ditujukan untuk mendorong percepatan pembangunan kawasan timur Indonesia pada awal dekade 90-an. Untuk itu pemerintah Indonesia mengeluarkan aturan tentang KAPET yang akhirnya disempurnakan pada 1998 (Kepres No. 9/1998, sebagai penyempurnaan aturan sebelumnya yaitu Kepres No. 89/1996). Prasyarat utama KAPET ini adalah adanya sektor unggulan yang bisa dikembangkan sehingga mampu menghadirkan investor untuk pengembangannya. Khusus KAPET Manado-Bitung, ditetapkan sejak tahun 1998 dengan Kepres No. 14/1998 tentang Kawasan Ekonomi Terpadu Manado-Bitung. 210 Kabupaten Minahasa Utara dalam Angka (2013: 5 dan 99), tabel 1.1.1. dan 5.3.1. dan Kabupaten Minahasa dalam Angka 2008, Tabel 5.2.1. (h., 165); 2009, tabel 5.2.1. (h., 232); 2010, tabel 5.6.1. (h., 248); 2011, tabel 5.3.1. dan 5.3.2. (h., 97-98).

cukup banyak. Untuk memenuhi kebutuhan pertumbuhan industri tersebut, banyak perusahaan di Bitung yang mempekerjakan orang-orang dari daerah-daerah di sekitarnya, termasuk dari Minahasa Utara.

Salah seorang pemilik pabrik kopra di Likupang Timur, misalnya, mengungkapkan bahwa masyarakat di desanya lebih banyak terserap ke kota Bitung.²¹¹ Bagi yang memiliki ijazah Sekolah Menengah Atas (SMA), mereka bisa mendapatkan kesempatan bekerja di perusahaan-perusahaan yang tersebar di Kota Bitung sebagai tenaga ahli, baik di kantor pengelolanya maupun di pabrik. Sementara mereka yang berpendidikan lebih rendah harus berkompetisi untuk menjadi pekerja harian di pabrik. Di sisi lain, banyaknya gudang pengumpul kopra di kawasan Bitung juga telah membuka kesempatan kerja di sektor pelayanan atau jasa. Salah satu jenis pekerjaan di sektor ini adalah jasa penyalur kopra yang didapatkan dari petani untuk diolah terlebih dahulu agar sesuai dengan kebutuhan pabrik pengolahan kopra. Jasa ini dibutuhkan karena kualitas kopra yang dihasilkan petani belum sesuai standar pabrik. Rata-rata, kopra petani memiliki kadar air yang lebih tinggi dari yang dibutuhkan oleh pabrik. Tugas para pengumpul kopra di Kota Bitung adalah melakukan proses pengeringan ulang hingga mencapai tingkat kekeringan tertentu yang sesuai dengan yang dibutuhkan oleh pabrik. Demikian juga dengan kopra yang didatangkan dari pulau Maluku.

Penyerapan tenaga kerja di sektor jasa ini juga disebabkan oleh menjamurnya jasa pengangkutan kopra dari pusat produksi kopra di Kabupaten Minahasa Utara ke kawasan pengumpul kopra di kota Bitung. Salah seorang pemilik gudang pengumpul kopra di kawasan Girian di Kota Bitung, mengatakan bahwa kopra dari kawasan Minahasa Utara, khususnya Likupang, dibawa sendiri oleh petani. Artinya, daripada menggunakan jasa angkutan pihak lain, mereka sendirilah yang secara sengaja mengusahakan jasa pengangkutan kopra ke Girian.²¹² Diantara para penyedia jasa angkut tersebut bahkan ada yang sudah memiliki pelanggan tetap, terutama petani yang memiliki lahan sekaligus pabrik kopra dengan produksi yang tetap dan dalam jumlah besar.²¹³ Jumlah pelaku penyedia jasa angkutan ini bergerak sesuai dengan jumlah volume produksi kopra dan hasil panen kelapa di Minahasa Utara. Ketika volume produksi kopra yang cukup besar, terutama pada saat panen besar, jumlah penyedia jasa angkutan kopra ini juga bertambah banyak. Sebaliknya, ketika tidak ada produksi atau produksi kopra sedang rendah, mereka kembali ke pekerjaan asalnya. Ada yang menjadi pekerja di kota Bitung, atau ada pula yang melakukan pekerjaan lain di Minahasa

211 Wawancara dengan pemilik pabrik kopra di Desa Kalinaun, Kecamatan Likupang Timur, tanggal 16 April 2014

212 Wawancara dengan pemilik gudang Kopra di Girian, Kota Bitung, tanggal 11 April 2014

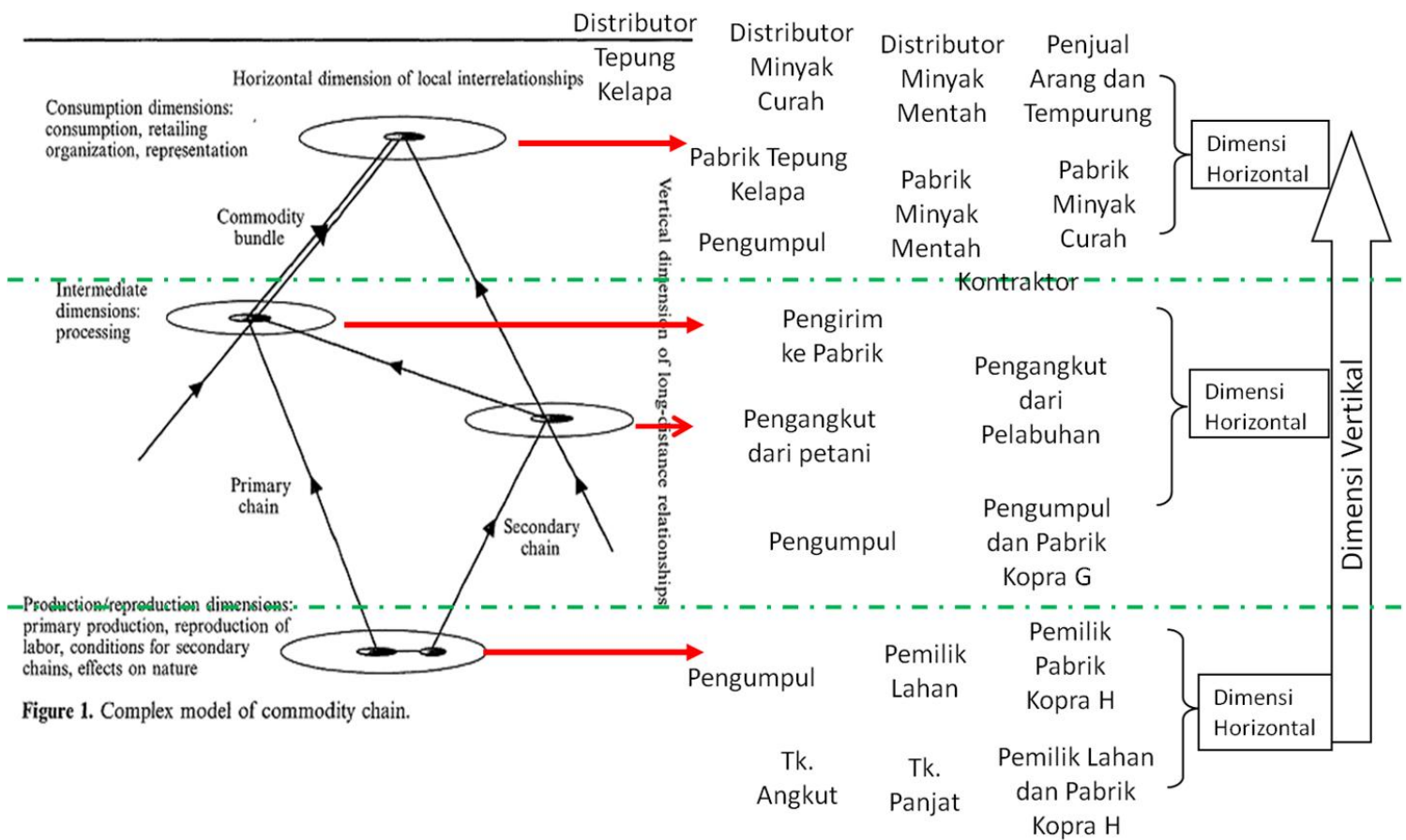
213 Wawancara dengan pemilik lahan dan pabrik kopra di Desa Maen, Kecamatan Likupang Timur, tanggal 10 April 2014.

Utara sambil menunggu waktu panen kelapa yang akan datang.

Bekerja di sektor industri atau jasa di Kota Bitung dan Manado, dengan demikian, menjadi pilihan utama bagi warga Minahasa Utara. Bukan saja karena komoditas kelapa tidak terlalu menjanjikan secara ekonomis, tetapi juga karena corak produksi di sektor perkebunan kelapa memang memungkinkan mereka melakukan pekerjaan lain ketika masa panen kelapa atau musim pengasapan kopra belum tiba. Bekerja di kedua kota besar tersebut dapat dilakukan sebagai komuter, karena waktu tempuhnya hanya satu jam dari wilayah terjauh di kabupaten tersebut. Cara komuter

ongkos mereka pulang-pergi setiap hari dari rumahnya di Minahasa Utara ke kota tujuan kerjanya.

Penjelasan lain tentang tingginya jumlah pekerja di sektor jasa adalah karena selama ini pengelolaan kebun kelapa dan pabrik kopra lebih banyak diserahkan tanggungjawabnya kepada pekerja yang sudah dipercaya sejak lama. Atau bisa juga dikerjakan oleh sekelompok pekerja dari luar wilayahnya yang memang sudah biasa mencari pekerjaan di kebun kelapa. Salah seorang pemilik kebun di kecamatan Dimembe, menceritakan bahwa setiap kali panen kebunnya yang luasnya hampir 20 hektar, dikelola oleh lima orang pekerja dari kepulauan Sangihe.²¹⁴ Pemilik



Gambar 2. Peta Sebaran Aktor dalam Industri Kelapa dan Kopra

Sumber: Skema diadopsi dan diolah dari Hartwick (1998) dan penelitian lapangan.

Keterangan:

Kopra G : Kopra Gudang, yaitu kopra yang dinilai layak untuk dikirimkan ke pabrik pengolahan karena sudah memiliki kadar air yang sangat rendah (kurang dari 4%).

Kopra H : Kopra H, yaitu kopra harian, biasanya kopra yang dihasilkan oleh pabrik kopra di tingkat desa dengan kadar air masih diatas 4%.

ini juga terbukti lebih efisien karena, seperti diceritakan oleh salah seorang pekerja di kota Bitung, biaya sewa rumah di dua kota besar tersebut lebih tinggi dibandingkan dengan

kebun biasanya hanya tinggal menunggu bagi hasil dengan

214 Wawancara dengan pemilik kebun di Desa Lumpias, Kec. Dimembe, Tanggal 15 April 2014

para pekerja tersebut, dengan pembagian 50% buat pemilik dan 50% untuk pekerja. Karena kebunnya sudah dikelola oleh orang lain, maka si pemilik lahan dapat sepenuhnya bekerja sebagai pegawai negeri sipil (PNS) di kantor pemerintahan kabupaten.²¹⁵ Para pemilik lahan kebun kelapa yang luas, rata-rata cenderung memilih strategi semacam ini dalam menyalahi kebutuhan hidupnya. Tapi seperti kita ketahui, salah satu akibatnya adalah serapan tenaga kerja kebun-kebun kelapa tidak tercatat sebagai tenaga kerja di sektor pertanian di kabupaten Minahasa Utara, karena pekerja di kebun-kebun itu adalah warga yang berasal dari beberapa kabupaten lain di Sulawesi Utara.

Pelaku dan Aktor Dominan dalam Pengembangan Komoditas Kelapa dan Produksi Kopra

Pola produksi komoditas kelapa Minahasa Utara bisa dilihat dari sisi sebaran aktor menurut rantai produksinya. Mengikuti model kompleksitas rantai komoditas yang dirumuskan oleh Hartwick (1998), secara sederhana, rantai produksi komoditas perkebunan dapat dibagi ke dalam tiga tingkatan atau dimensi: tingkatan produksi dan reproduksi (produksi di tingkat hulu, barang mentah); tingkatan pengolahan awal (produksi antara/setengah jadi), dan; tingkatan konsumsi (produksi di tingkat hilir). Setiap tingkatan akan memperlihatkan relasi diantara aktor-aktor yang bermain, dan bagaimana mereka menempatkan dirinya masing-masing dalam corak produksi secara keseluruhan, atau bagaimana mereka berhubungan dengan aktor-aktor yang bermain di tingkatan yang berbeda.

Skema yang ditawarkan Hartwick ini bisa menjelaskan bagaimana relasi yang dibangun antar aktor di setiap tingkatan. Relasi antar tingkatan menggambarkan relasi jangka panjang dengan pola relasi yang akan berbeda juga dalam jangka waktu tertentu. Sementara relasi di antara aktor yang ada dalam satu tingkatan adalah relasi jangka pendek pada setiap masa panen dan produksi kopra. Apa yang terjadi di kabupaten Minahasa Utara ini menunjukkan hal yang relatif sama: kompleksitas relasi terjadi di setiap tingkatan yang juga sangat ditentukan oleh masa panen kelapa dan masa produksi kopra. Secara skematis, kompleksitas relasi antar aktor tersebut adalah seperti dapat dilihat dalam Gambar 1. Berdasarkan skema tersebut akan dijelaskan lebih lanjut bagaimana relasi-relasi diantara (dimensi vertikal) dan didalam setiap tingkatan

215 Menurut Kalangie (1985: 163) dan Rompas (1995), hal ini juga bisa dikaitkan dengan pola pendidikan di Minahasa yang sudah dibangun sejak era kolonial dengan bantuan gereja-gereja setempat. Sistem pendidikannya tidak diarahkan untuk menjadi entrepreneur, melainkan hanya untuk menjadi pekerja yang tangguh yang dilatih untuk menuruti apa yang diarahkan oleh atasannya. Artinya, mereka hanya dilatih untuk menjadi pegawai kantor dengan pangkat rendah, sehingga tidak mengherankan kalau mereka tidak terlatih untuk memiliki inisiatif serta memiliki rasa tanggung jawab yang luas.

(dimensi horisontal) tersebut berlangsung di kabupaten Minahasa Utara.

Dimensi Horizontal

Aktor ditingkat hulu terdiri dari aktor-aktor yang berperan dalam melakukan produksi dan pengolahan lebih lanjut bahan mentah komoditas kelapa dan kopra. Mereka terdiri dari para pemilik kebun, pemilik pabrik kopra, tukang panjat, tukang angkut kelapa dari kebun ke pabrik dan pengumpul kopra. Pengumpul kopra seringkali berperan sebagai penyedia jasa angkut kopra dari pengumpul di desa ke pengumpul di kota tempat pabrik pengolahan bahan mentah menjadi bahan setengah jadi. Aktor-aktor tersebut tidak terpisah satu sama lain, melainkan bisa tumpang tindih. Pengumpul merupakan aktor yang berada di semua dimensi vertikal rantai komoditas kopra. Pengumpul bisa merupakan pengumpul kelapa/kopra yang cakupannya tingkat desa/kecamatan, lalu penyuplai ke pabrik pengolahan yang sebelumnya mengumpulkan "kopra harian" dan mengolahnya menjadi "kopra gudang". Pada sisi konsumsi, pengumpul dapat juga berperan sebagai penyuplai hasil produksi akhir yang siap dipasarkan di pasar lokal di Sulawesi Utara.

Dimensi Vertikal

Pada analisis dimensi vertikal, kompleksitas relasi rantai komoditas kelapa ini ditandai dengan dua faktor. Pertama, pasokan kopra dari wilayah lain diluar wilayah Kabupaten Minahasa Utara, dan; kedua, kreativitas sumberdaya manusia untuk mengembangkan produksi hilir dengan bahan dasar kopra atau kelapa. Pasokan kopra yang datang dari kawasan Indonesian Timur, seperti Maluku dan Papua, merupakan ancaman bagi pasokan kopra dari Minahasa, meskipun pelabuhan Manado dan Bitung sudah menjadi jalur distribusi kopra ke luar negeri.

Karena perbedaan cara pengolahan kopranya, pabrik pengolahan kopra utama di Kota Bitung cenderung tidak berminat pada kopra yang berasal dari Maluku dan Papua, yang menghasilkan minyak berwarna kecoklatan, dan lebih memilih kopra Sulawesi yang menghasilkan minyak berwarna kuning keemasan. Menurut karyawan PT. Mulit Nabati dan PT. Bimoli, perbedaan ini disebabkan proses pengasapan yang berbeda. Kopra Maluku dan Papua dihasilkan dari proses pengasapan yang dilakukan hanya dengan cara membelah buah kelapa dan dibakar sekaligus dengan sabut kelapanya, sehingga kopra yang dihasilkan menjadi hitam akibat ampas sabut kelapa yang lebih lama menempel pada daging kelapanya. Sementara di Sulawesi proses pengasapan tidak menyertakan sabut kelapanya. Karena itu, hasil produksi kopra Sulawesi, khususnya dari

Minahasa, cenderung lebih diminati oleh pabrik-pabrik pengolahan di kota Bitung.²¹⁶

Namun jika persaingan dagang antar komoditas penghasil minyak mentah terus berlangsung, tidak mustahil hal itu akan mengubah pola produksi kopra di kawasan Maluku dan Papua, dan akan mengancam keberadaan produksi kopra di Minahasa Utara. Ancaman tersebut juga diperparah oleh kecenderungan tidak efisiennya produksi kopra di kebun-kebun petani di Minahasa Utara. Di samping itu, di Kota Manado dan Bitung juga tersedia peluang relatif besar untuk mengembangkan kegiatan ekonomi di luar perkebunan kelapa. Daya tarik sektor-sektor ekonomi di luar kebun kelapa tersebut tentu saja berpotensi menarik para petani pemilik kebun ke luar dari rantai produksi kopra. Kalau ini terjadi, maka kebutuhan pasokan kopra untuk pabrik-pabrik pengolahan tadi akan diisi oleh para produsen kopra dari Maluku dan Papua.

Pembentukan Industri Manusia untuk Menopang Kawasan Industri

Pemetaan sebaran aktor ditengah-tengah minimnya dukungan untuk pengembangan industri kelapa di Minahasa (Gambar 1.), menunjukkan bahwa sektor jasa atau sektor pendukung industri ini adalah aktor utama dan tersebar di semua level. Secara vertikal, atau relasi antar level produksi dari desa ke kota, pengumpul adalah penggerak utama terus berkembangnya sektor ini dan sekaligus memainkan peranan yang sangat penting didalamnya. Sektor hulu dan hilir hanya didominasi oleh sekelompok kecil aktor, yaitu pemilik lahan, pemilik pabrik kopra harian, serta pekerja (tukang angkut dan panjat), sementara di sektor hilir terutama didominasi oleh pabrik pengolahan yang memiliki jaringan distribusi internasional. Di kedua sektor tersebut (hulu dan hilir) pengumpul juga bekerja cukup efektif menguasai rantai produksi dan membentuk jaringan kerja antar manusia di desa-desa dan di kawasan industri Bitung. Para pengumpul memegang peranan penting dalam sampai atau tidaknya, tersedia atau tidaknya, kopra di Minahasa Utara.

Di level horizontal, terlihat relasi yang sangat dinamis diantara aktor yang ada di setiap tingkatan hulu, antara dan hilir. Di level hulu, yang bekerja adalah relasi kekerabatan dan relasi saling membutuhkan antara pemilik lahan, pemilik pabrik kopra dan pekerja panjat dan angkut, ditambah sedikit aktor yang memanfaatkan kesempatan sebagai pengumpul di tingkat desa. Relasi diantara mereka cukup stabil karena hampir di setiap wilayah menerapkan pola relasi yang sama. Di tingkatan antara, atau sebelum kopra sampai ke pabrik pengolahan utama, aktor-aktornya cukup

bervariasi. Tidak jarang mereka harus bersaing dengan aktor pendatang, khususnya orang Maluku yang juga memanfaatkan kesempatan mengumpulkan kopra dari petani di sekitar Minahasa Utara, selain mereka sebagai penghubung kopra yang didatangkan dari Maluku untuk bisa masuk ke pabrik pengolahan di kota Bitung. Persaingan yang terjadi adalah bagaimana mereka bisa memperoleh kopra petani dengan kualitas yang hampir memenuhi standar yang diminta oleh pabrik pengolahan besar. Sementara di tingkatan hilir, terdapat pabrik pengolahan, pabrik produk turunan lainnya, serta distributor produk akhir yang dipasarkan di pasar lokal serta eksportir yang menjual produk turunan dari pabrik produk turunan yang ada. Karakter mereka adalah mengolah bahan mentah yang tersedia, untuk memenuhi permintaan pasar negara lain, dan mereka tidak akan terpengaruh jika suplai kopra semakin menurun karena mereka hanya pengolah atau pedagang yang bisa mengolah bahan mentah lainnya yang berasal dari manapun atau memperdagangkan barang apapun.

Pembentukan rantai manusia melalui industri kelapa di Minahasa Utara ini bisa dilihat dari seberapa bertahannya komoditas ini. Penurunan produktivitas tanaman kelapadari waktu ke waktulah yang akan merusak perputaran manusia di wilayah ini. Hanya karena mereka memiliki asset perkebunan kelapa di sekitar tempat tinggalnya maka mereka akan tetap berada di wilayahnya walaupun mereka pada waktu-waktu tertentu akan bekerja di sektor lainnya yang muncul dan terus berkembang di kota Manado dan Bitung, baik yang berhubungan dengan industri kelapa maupun tidak. Penurunan produktivitas kebun kelapa akan berdampak pada penyerapan tenaga kerja di sektor baru yang didirikan diatas bekas lahan kelapa tersebut, sehingga struktur penyerapan tenaga kerja akan berubah dan sangat mungkin tidak lagi bisa menopang kebutuhan tenaga kerja di kawasan industri yang sedang dibangun di Kota Manado dan Bitung. Menyadari kondisi ini, secara sadar inisiator pengembangan KAPET Manado-Bitung yang kemudian dilanjutkan dengan penetapan KEK Bitung, telah memperhitungkan tingkat ketersediaan tenaga kerja yang dibutuhkan melalui 'pembiaran' keberadaan kebun kelapa rakyat, khususnya di kabupaten Minahasa Utara.

Lebih tingginya angka penyerapan tenaga kerja di sektor jasa di Minahasa Utara bukanlah kondisi yang terjadi begitu saja, melainkan merupakan disain besar yang sudah dipersiapkan sejak lama untuk memenuhi kebutuhan tenaga kerja di sektor industri yang lebih besar lagi. Kondisi ini berkaitan dengan kebutuhan ekspansi modal dalam ekonomi kapitalistik dengan melimpahnya ketersediaan tenaga kerja sebagai penopang utamanya (Lewis, 2008), dengan skema pembangunan pusat-pusat pemukiman di kawasan Minahasa Utara sejak tahun 1990-an dengan

216 Wawancara dengan staf PT. Multi Nabati Sulawesi (Wilmar Group) dan PT. Bimoli, tanggal 11 April 2014.

kebijakan KAPET Manado-Bitung. Berlimpahnya tenaga kerja merupakan elemen penting untuk menumbuhkan persaingan di pasar tenaga kerja. Akibatnya, adalah kelangkaan kesempatan kerja di tengah-tengah tumbuhnya sektor informal dan industri. Dalam kondisi kelangkaan kesempatan kerja seperti itu, standar upah pekerja dapat ditekan rendah, sehingga biaya produksi dapat diturunkan. Ini adalah fenomena *adverse incorporation*²¹⁷ dengan tidak disingkirkannya warga Minahasa dari wilayahnya, tetapi diupayakan secara sistematis untuk meninggalkan budaya asalnya dengan modal utama adalah lahan kebun kelapa, tetapi siap dan berlomba-lomba untuk masuk ke sektor industri.

Sejak dirumuskannya kebijakan KAPET Manado-Bitung, kawasan Minahasa Utara memang difokuskan untuk menjadi pusat pemukiman dan pengolahan hasil pertanian. Secara implisit kebijakan ini merupakan upaya agar wilayah ini tetap ada, dengan keberadaan lahan kelapa, ladang dan perkebunan rakyat, tetapi pada saat yang sama diarahkan untuk terus menerus 'mengembang-biakan' manusia yang pada akhirnya dipersiapkan untuk bekerja di sektor industri dibawah skema KAPET Manado-Bitung. Skema pembangunan ini juga dimungkinkan oleh jaringan infrastruktur transportasi yang sudah terbangun cukup baik sejak era kolonial, sehingga jarak antar ketiga wilayah tersebut, Minahasa Utara-Manado-Bitung, bisa ditempuh dengan waktu maksimal satu jam perjalanan darat. Dengan demikian, keberadaan perkebunan kelapa di Minahasa Utara telah menopang upaya mengumpulkan manusia dari waktu ke waktu sehingga semakin lama semakin melimpah, baik karena pola kerja di perkebunan maupun karena daya tarik wilayah yang memungkinkan manusia bertahan dan menetap di kawasan tersebut.

Dilihat dari perspektif di atas, pelaksanaan KAPET Manado-Bitung, khususnya di kawasan Minahasa Utara, telah cukup berhasil melakukan 'pembiaran' sektor perkebunan kelapa rakyat di Minahasa Utara. Sejak tahun 1980-an, komoditas kelapa sawit telah mengalihkan perhatian pemerintah untuk tidak lagi mengembangkan komoditas kelapa di Indonesia. Di banyak tempat, petani kelapa atau perusahaan (baik perusahaan negara dan swasta) sudah mengubah komoditasnya dengan kelapa sawit, karena dianggap lebih bernilai ekonomis dan pemerintah pun memberikan sejumlah dukungan termasuk memfasilitasi sarana paska panen dan pemasarannya. Berbeda dengan di tempat lain, di Minahasa Utara pemilik kebun kelapa tetap mempertahankan tanaman kelapanya walaupun produktivitasnya terus menurun. Di samping itu, minimnya ekspansi modal ke wilayah Minahasa Utara, khususnya yang membutuhkan lahan skala luas, juga

membuat perkebunan rakyat tetap bertahan. Akibatnya adalah sementara industri kelapa rakyat pada dasarnya tidaklah mengalami perkembangan yang berarti, tapi bertahannya kebun-kebun kelapa rakyat tersebut berhasil mempertahankan relasi-relasi kerja, yang berdampak sangat banyak di sektor-sektor pendukungnya seperti unit pengolahan kelapa, unit pendistribusian kopra, serta pemasaran produk akhir. Rantai produksi ini telah melatih manusia di Minahasa Utara untuk menjadi pekerja handal dan bertahan tetap berada di sekitar wilayah tersebut.

Di sisi lain, skema KAPET Manado-Bitung yang kemudian dilanjutkan dengan skema persiapan menuju pembentukan KEK Bitung, telah mampu menampung berlimpahnya manusia yang sudah "terlatih" sebagai pekerja di sektor "sampingan" industri perkebunan kelapa rakyat di Minahasa Utara. Dengan pola yang tidak menuntut kerja penuh waktu di sektor perkebunan kelapa, rakyat di Minahasa Utara tetap "disediakan" alternatif pekerjaan lain dengan terus tumbuhnya sektor industri dan jasa yang tersedia di Kota Manado dan Bitung. Dengan demikian, kelangkaan kesempatan kerja di sektor perkebunan kelapa di waktu-waktu tertentu tetap menjaga keberadaan manusia dan tenaga kerja di kawasan Minahasa Utara. Jika inisiatif pembentukan KEK Bitung berjalan sesuai rencana,²¹⁸ pada saat tanaman kelapa rakyat sudah tidak lagi dapat berproduksi atau semakin menurun produksinya, maka kumpulan manusia dan tenaga kerja yang terjaring dari sirkulasi rantai komoditas kelapa ini akan membentuk barisan pekerja dalam jumlah melimpah, bersaing secara ketat antar sesamanya dengan upah yang relatif rendah, akan dimanfaatkan sebagai penopang utama pembangunan yang lebih ekstraktif.

218 Sebagaimana diuraikan dalam bagian pengantar di penjelasan PP No. 32/2014. Dengan disahkannya kawasan ini akan semakin memperkuat posisi kawasan Minahasa Utara sebagai penopang industri pengolahan pertanian rakyat dan pemukiman sebagaimana kebijakan KAPET Manado-Bitung. Karena itu, cadangan tenaga kerja untuk kebutuhan zona industri, logistik dan pengolahan ekspor di KEK Bitung (pasal 4 PP tentang KEK Bitung) akan segera muncul.

217 Uraian tentang terminologi ini dijelaskan dengan baik oleh (Hickey and du Toit 2007, Hall, Hirsch and Li 2011).

Daftar Pustaka

BPS Kabupaten Minahasa Utara.

2008 Kabupaten Minahasa Utara dalam Angka 2008. Airmadidi: BPS Kabupaten Minahasa Utara.

2009 Kabupaten Minahasa Utara dalam Angka 2009. Airmadidi: BPS Kabupaten Minahasa Utara.

2010 Kabupaten Minahasa Utara dalam Angka 2009. Airmadidi: BPS Kab. Minahasa Utara.

2012 Kabupaten Minahasa Utara dalam Angka 2011. Airmadidi: BPS Kabupaten Minahasa Utara.

2013 Kabupaten Minahasa Utara dalam Angka 2012. Airmadidi: BPS Kabupaten Minahasa Utara.

Economic Development with Unlimited Supplies of Labor The Manchester School 22 2008 139-191

Geographies of Consumption: A Commodity-chain Approach Environmental Planning Development, Society and Space
1998 423-427

Hall, Derek, Philip Hirsch, and Tania Murray Li

2011 Powers of Exclusion: Land Dilemmas in Southeast Asia. Singapore: NUS Press.

Hickey, Sam, and Andries du Toit

2007 "Adverse Incorporation, Social Exclusion and Chronic Poverty." CPRC Working Paper, June 2007.

Kalangie, NS.

1985 "Kebudayaan Minahasa." In Manusia dan Kebudayaan di Indonesia, by Koentjaraningrat, 143-165. Jakarta: Penerbit Djambatan.

Rompas, J.

1995 "Pendidikan dan Perubahan Sosial Masyarakat Pedesaan di Minahasa." Jurnal Antropologi 51, pp. 57-63.

Daftar Peraturan

Peraturan Menteri Perindustrian No. 114/M-IND/PER/10/2009 tentang Peta Panduan (Road Map) Pengembangan Kluster Industri Pengolahan Kelapa

PP No. 32/2014 tentang Kawasan Ekonomi Khusus Bitung

Keputusan Presiden No. 9/1998

Keputusan Presiden No. 14/1998 tentang KAPET Manado-Bitung

Keputusan Presiden No. 89/1996

PANEL 10. POST REFORM: LOCALIZED CORRUPTION, INEQUALITY, AND PUBLIC POLICY

Frenky Simanjuntak
fsimanjuntak@gmail.com

Abstract

Decades of long systemic corruption conducted by Soeharto and his cronies was one of the major causes of contention that brought the people's power spearheaded, led by university students, to rise up in Indonesia's reformasi of 1998 that demand to bring down the regime. Soeharto's Orde Baru or New Order era, established an intricated system of centralized corruption, effectively turning the public services and bureaucracy into money grabbing machine to serve themselves and whoever who stood at the top of the food chain. It had systematically created inequality by establishing an inverted society in which tax-paying citizen serves the bureaucracy and policy makers and not the other way around. Corruption was established in all aspects of society, not only in all the three pillars of government (executive, legislative, and judicative) but also in military, police, civil society, business, basically everywhere.

Following the fall of Soeharto, the new era reformasi quickly established corruption as a major threat and works its way to fix it. But the era has gone for more than a decade, and corruption is still heavily rooted in all aspects of life in Indonesia. Reformasi brought a lot of progresses and differences in the process. Indonesia now has much more free press, a more democratic system of election, and an independent anti-corruption body, all comparably better than what we had during Orde Baru. However corruption has gone through changes as well, mutating from a highly centralized act into a decentralized act of greed. With the intention of changing the once very corrupt centralized government, decentralization unintentionally created a new breed of corrupted local leaders. The new breed of corruptors, localized and served themselves rather than the country, further created inequality in the society. Highly decentralized corruption negates access of society from the quality of education, health care, infrastructure, and creates a far worse gap in the society.

This panel invites papers to discuss examples of corruption in localized context, identifying its core problem and the main stakeholders, and to present sound arguments on how to effectively build public awareness to fight it.

10.1. REDUCING POVERTY VIA DECENTRALISATION ON FOREST MANAGEMENT

Hizkia Respatiadi
(Center for Indonesian Policy Studies/CIPS)

Abstract

Decentralisation policy in Indonesia is arguably the country's most significant reform program considering its past as one of the most centralised nations in Asia. In theory, this policy should empower the local governments in exercising their authority in their regional jurisdictions, while enable them to provide better public services by shortening the chain of bureaucracy between the government and the local community that they serve.

Indonesian central government implements decentralisation in the forestry sector by giving the authority to the local governments to manage the forests in their regions. Unfortunately, this policy has created prolonged power struggle between the local governments in the provincial level with the ones in the regency level. Meanwhile, the local communities who live around the forests do not receive their rights to use the forest resources not with standing their livelihood depends on those resources. These circumstances lead to poverty, inequality, and eventually push them to exploit the nature as they attempt to escape from their predicaments by taking advantage of lack of forest monitoring by the authorities.

This paper illustrates the impact of decentralisation on forest management in Indonesia, and argues that such policy should focus more on the livelihood of the local community, and less on the interests of government agencies. This paper will provide several international experiences which could serve as examples on how forestry decentralisation policy could be utilised to tackle the issues of poverty and inequality mentioned above.

Keywords: decentralisation, forestry, poverty, inequality, property rights

Decentralization: Purposes and objectives

Decentralization is part of Indonesian government's reform programs started since 1999 under the tenure of President Habibie. This policy is arguably Indonesia's most significant program at the beginning of Reform Era, as it signifies Indonesia's departure from one of the most centralized nations in Asia to become a country that redistributes authority and key power to the local actors and institutions (Mackie and MacIntyre 1994; Malley 1999, cited in Bjork 2004: 246). As stipulated in the national laws on local government I,²¹⁹ the main objective of this policy is to increase local governments' efficiency and effectiveness by focusing on the potentials and diversity in each region in order to address the threats and challenges resulting from global competition. This objective serves two purposes. The economic purpose relates to public welfare improvement by providing better, more equitable public services while shortening the distance between the public and the government or their contracted private entities. Meanwhile, political purpose refers to the improvement of local governments' democratic system by ensuring they are directly responsible to their regional constituents (UNDP 2009: 1).

Decentralization on forestry Indonesian forests cover more than 91 million hectares or 53% of Indonesia's land mass (FAO 2015a: xiii). They generally fall under three categories: conservation, protection, and production forests. Conservation forests preserve the richness of Indonesia's biodiversity, including plants, animals and their ecosystems. In addition, they also store no less than 433.5 metric ton of CO²/ha in their living biomass (Murray et al. 2015: 5), which makes them critically important for mitigating the effects of climate change. Protection forests support human livelihood by preserving soil fertility, preventing erosion and floods, and maintaining ground water supplies. They are important since millions of Indonesians live on the slopes of about 150 volcanoes and experience an average national rainfall of 2,702 millimeters per year.²²⁰ Meanwhile, production forests provide economic benefits and can be cut down partially or in their entirety. These forests contributed a gross value added of over USD 3.2 billion to the Indonesian economy in 2009 (UN_FAO 2015b: 105). Products include timber, rattan, pine tree sap, wood resins, sandalwood oil, and many others.

219 Law 22/1999 and 32/2004 on Local Government

220 Compared to 715mm in the US and 700 mm in Germany. <http://data.worldbank.org/indicator/AG.LND.PRCP.MM>

Decentralization also affects forestry sector in Indonesia. Government Regulation 6/1999 and 6/2007 on Forests Management stipulated that local governments at the provincial and regency/municipality levels are authorized to manage the state forests. This authorization could be extended to individuals, cooperatives, and companies, either state-owned or private, with its main aims are to deregulate and reduce bureaucratic process in achieving sustainable forest management in order to control forest degradation and to support national economic development.

Decentralization changed how the revenues from forest resources shared between the central and local governments. For example, prior to 1999, central government received 55% of Forest Resource Provision (PSDH), while provincial government and districts/municipalities received 30% and 15% respectively (Barr et al. 2006: 61). After decentralization, the proportion of shared revenues for districts/municipalities doubled to 32%, while central and provincial governments' shares were halved to 20% and 16% respectively. In addition, other districts/municipalities located in the same province with the originating regions also gained benefits by receiving 32% shares (Barr et al. 2006: 67). This new arrangement enabled local governments to generate more income to boost their regionally-generated revenues (PAD).

Central government gave authorization to the local governments to assess applications from potential concessionaires, and thus, forest resources became a significant source of PAD. These circumstances led the local government to believe that by maximizing the utilization of forest resources, they would be able to secure the finance of their administrative and development priorities (Hidayat 2016: 139). At that time, forest concessions became the most lucrative "commodity" in the forest-rich regions such as Kalimantan and Central Java.

Impacts on regional economy

Local governments' desire to increase their PAD via forest resources brought unintended consequences to both economy and environment in their regions. Excessive issuance of forest concessions brought oversupply logs from many districts in Indonesia. Prior to Local Government Law 22/1999, the domestic price of logs from 1997 to 1998 were IDR 600,000 (between USD 59 to USD 186.17) per m³.²²¹ In 2001 – 2002, however, this price dropped to IDR 200,000 (between USD 22.91 – 45.83) per m³. While the official concession holders suffered

221 The regulation of Minister of Trade No. 44/M-DAG/PER/7/2012 includes logs as forbidden export commodities

decline on their profits, illegal logging actors were able to compensate such loss as they did not only sell their logs in the domestic market, but also smuggled them overseas³ (Hidayat 2016: 141). As illegal logging practices became more lucrative than the legal ones, it was no surprise that such unlawful and unsustainable forest practices dominated the source of timber production in Indonesia. In 2013, the proportion of illegal timber reached 60% of the total of estimated volume of production (Hoare 2015: 11, 17, 62).

Misclassification on forest categories

Inaccuracy in the process of forest classification mentioned before exacerbated the situation with Indonesian forestry sector. Recent study by Center for Indonesian Policy Studies (Patunru and Haryoko 2015: 3) finds out that around 61% of the forestland had been misclassified without properly defining and representing the ecosystems that actually exist on the ground. There are instances where forests with high conservation value or land with high ecological significance have been classified as 'non-forest areas', while land with severely degraded forests or no forests at all were classified as forestland. These circumstances contribute to the clear-cutting of forests with high ecological value for the sake of timber productions and lucrative agricultural products such as oil palm plantations.

Power struggle and the marginalized local communities

Article 33 of the Indonesian Constitution states that "the land, the waters and the natural riches contained therein shall be controlled by the State and exploited to the greatest benefit of the people".²²² Forestry Law 41/1999 stipulates accordingly that the government has the authority to "maintain and manage anything related to forest, forest area, and forest produces".²²³ Corporations and business cooperatives are being told to "gradually empower" local community cooperatives "to become solid, independent and professional cooperatives having equal position with other economic enactors".²²⁴ During the initial years of Reform Era after 1999, however, the national forestry law mentioned above was hardly implemented as it is conflicting with the national laws on local government. While Local Government Law

222 Constitution of Indonesia, https://www.unodc.org/tldb/pdf/Indonesia_const_1945.pdf

223 Law of the Republic of Indonesia Number 41 of 1999 regarding forestry, http://theredddesk.org/sites/default/files/uu41_99_en.pdf.

224 Elucidation of Law of the Republic of Indonesia Number 41 Year 1999 Concerning Forestry, <http://www.flevin.com/id/lgs0/translations/Laws/Law%20No.%2041%20of%201999%20on%20Forestry%20%5BElucidation%5D.pdf>

22/1999 as well as its amended and derived regulations²²⁵ give authorization to manage the forests to the local governments in provincial and district/municipality levels, the Forestry Law 41/1999²²⁶ states that forest management are still under the authority of the central government (Adiwibowo and Mardiana 2009: 119-20). Lack of common perception, coordination, understanding, and synergy between different levels of government administration had turned forestry decentralization into arena of conflicts and power struggle over forest resources between the government agencies (Colfer and Capistrano 2006: 176).

While the government was preoccupied with their conflicts, and business sector (legal or otherwise) focused on their profits, the local communities had been marginalized in the forest resource management. Since the government hardly utilized the economic potential of forest resources for the livelihood of 16 million villagers who live inside and around the forests, they have insufficient income and remain poor (Aji et al. 2014: 2). That number is more than half of total nearly 28 million of Indonesian people who live below poverty line (The World Bank 2015: 8). Without sufficient income, these people were unable to access good quality education and health services. These circumstances contributed to the rising inequality in Indonesia as indicated by Gini Ratio which increased from 30 in 2000 to 41 in 2014. As long as the situation persists, the villagers would remain engaged in illegal activities (such as logging and wildlife poaching) in their attempt to escape poverty.²²⁷

Threats to forest sustainability

Illegal and unsustainable forestry practices, inaccurate classification, power struggle, and marginalization on the local communities mentioned above bring negative impacts to the sustainability of Indonesian forests. In turn, this disturbance also affects the habitat of many animal species, including the endangered ones such as Sumatran tiger, Javan rhinoceros, and Sumatran orangutans (Barber et al. 2002: 2). Post the Reform Era of 1999, Indonesia has lost more than 8 million hectares of its forests, or more than 500,000 hectares per year from 2000 to 2015 (UN_FAO 2015a: xix). From this number, 80% of deforestation from 2000 to 2012 are attributed to illegal commercial activities

such as timber productions and oil palm plantations within the protected state forests (Lawson et al. 2014: 47). Furthermore, the loss of forests also exposes the locals to the risks of disasters such as floods and landslides due to soil degradation and erosion processes. From 2005 to 2014, there were 2,278 recorded landslides occurred in Indonesia, claiming 1,815 lives (Coordinating Ministry for Human Development and Culture 2014). In November 2015 alone, there were 21 cases of floods and 35 of landslides which took 10 lives and displaced 87,303 people (BNPB 2015: 1). Around 80% of those disasters are human induced due to the absence of tree plantations in the respective areas (Coordinating Ministry for Human Development and Culture 2014).

Property rights to reduce poverty and deforestation

Due to the complexity of all problems mentioned above, it is advisable for the Indonesian government to take more feasible steps in the realm of property rights reforms in order to address the issues of deforestation and poverty. The basis of property rights approaches to environmental protection lies on the belief that there is a strong correlation between secure property rights, local economic growth, and environmental protection (De Soto 2014, cited in Patunru and Haryoko 2015: 3). These approaches are driven by the assumptions that a) economic actors seek their own individual benefits and welfare, and that b) only protected property rights allow them to turn their attention from short-term to long-term benefits derived from natural resources.

The government could implement property rights approach mentioned above by decentralizing the authority to manage the state forests not to the lower level of government administrations, but directly to the local communities who live in the villages inside and around the state forests. By granting them partial property rights to properly access forest resources, it will create alternative income opportunities for the villagers and make it less attractive for them to overexploit the forest and break environmental regulations. More importantly, secure property rights will raise their confidence to invest in sustainable forest management practices and innovations to increase their long-term benefits from forest resources.

On the other hand, unprotected and unclear property rights are one of the main reasons why any individuals, corporations, or communities over-exploit resources such as forests for their own short-term benefit. These short-term interests are generally the main source of conflicts as well as over-exploitation practices that cause forest degradation in Indonesia (Mwangi et al. 2012, cited in Patunru and Haryoko 2015: 4).

225 Including Law 32/2004 on Local Government and Government Regulations 6/1999 and 6/2007 on Forest Management

226 Forestry Law 41/1999 article 66 (1) states that the central government gives partial authority to the local governments. However, in article 66 (2), it states that such authority is only meant for the operational implementation. Central government, on the other hand, retains the full authority on the forest management as a whole

227 David Reed describes the example of Seasot village at the slopes of Mount Rinjani where many villagers joined illegal logging activities (Reed, 2006, p. 80). This is just one of many stories from all across Indonesia.

Local and international experiences

There are several successful experiences, both in Indonesia and overseas, that prove how granting secure property rights to the local communities could be an answer to reduce poverty for the villagers who live inside and around the forests (Patunru and Haryoko 2015: 4-6). As they are enabled to earn additional income from sustainable forest management, they would be less inclined to get involved in over-exploitation practices, which in turn would contribute to the success of forest conservation programs. The following cases would serve as examples that could inspire potential replication and wider policy recommendations for Indonesian forestry sector.

1. Community forest management in Nepal Around 55 forests on the middle hills and Terai plains of Nepal experienced a significant degree of reforestation after large-scale forest clearing had happened in the past. The main contributor of Nepal's success was a well-defined legal and regulatory framework with a Master Plan for the Forestry Sector that recognized the importance of local community participation. The Forest Act 1993 recognized the rights of local communities to take full control over state-owned forests under the Community Forest User Groups (CFUGs) scheme. The Act also equipped the community with a series of government guidelines and directives that clarified the role of CFUGs and guided the implementation of the program. This Act identified local peoples as CFUGs and provided them with the right of self-governance as well as forest management and utilization. With the implementation of this Act, Nepal's Ministry of Forest and Soil Conservation decentralized their authority to manage the state forests to the local communities, abandoned its traditional policing role, and eventually turned into a facilitator of community institutions (Ojha et al. 2009, cited in Patunru and Haryoko 2015: 5). CFUGs have increased the average annual household income of forest users from USD 710 in 2003 to USD 1,512 in 2008 through forest-based products such as spices and resin. The generation of more income went along with the creation of community-based forestry enterprises which employed 90% of poor and very poor household members. By 2009, CFUGs included 1.6 million people (one-third of Nepal's population) who managed 1 million hectares or a quarter of Nepal's state forests.

In conclusion, Nepal's CFUGs program works

sustainably due to its tenure security. This secure access to forest resources encourages local communities to maintain sustainable practices and to invest time and efforts into forest management (Acharya et al. 2008, cited in Patunru and Haryoko 2015: 6).

2. Community-based plantation forests in Gunungkidul, Indonesia

The area of Gunungkidul outside the city of Yogyakarta was once a degraded and arid area from years of deforestation. It has since been reforested with tree plantations which have been grown by cooperatives²²⁸ of smallholders (Ota 2011, cited in Patunru and Haryoko 2015: 7). Several cooperatives, such as Koperasi Wana Manunggal Lestari and Koperasi Wana Lestari menorah in Gunungkidul, chose sustainable plantation practices as their business. They gained sustainable forestry certification from the Indonesian Ecolabelling Institute for their timber products. As the result, they are able to sell their certified timber products at 10 – 15% higher than those without certification (Fujiwara et al. 2001, cited in Patunru & Haryoko, 2015: 7).

The main source of income for farmers in Gunungkidul comes from agricultural crops and animal husbandry. In addition, they use their trees as assets and keep them as a kind of long-term savings. If they are willing to wait for a tree to grow mature, they could sell it for around USD 300 (IDR 4 million). To help low-income farmers to cope with their daily needs in this waiting period, the cooperatives work together with local credit providers in order to support those farmers with formal credit schemes up to 60% of the tree value (Samdhana 2014, cited in Patunru & Haryoko, 2015: 7).

In addition to the timber productions, villagers in Gunungkidul are also able to gain another source of income by growing fruit tree plantations. Other cooperatives such as Koperasi Serikat Petani Pembaharu help the villagers in financing and developing this endeavor. This community business does not only provide the villagers with revenues from fruit harvests, but also serve as water catchment area and help them in preventing landslides.

By 2012, this collaboration had created 40 ha of certified wood plantations and the intercropping

228 According to Law 25/1992, Indonesian cooperatives are legal entities whose members cooperate for their economic betterment

of trees provides the farmers with short-term income (Priyono 2014, cited in Patunru and Haryoko 2015:7). Gunungkidul shows an example how local community's active involvement in forest resource management, supported by well-functioning cooperatives, could enhance forest and land regeneration while provide them with both short and long-term income to improve their livelihoods.

The way forward

Considering the patchy relationships between central and local governments, it would be senseless to decentralize the authority to manage the forests by using top-down approaches from one level government administration to the others below it. Rather, as shown in the examples from Gunungkidul and from fellow developing countries such as Nepal, the authority to manage forest resources should be given to the local communities who live in the villages within or around the state forests in order to improve their livelihoods. Only by granting them secure property rights over forest resources, the communities are confident to commit long-term investment into sustainable forestry practices, and to stimulate economic benefits for their villages.

In 2015, the government announced their plan to give 12.7 million hectares of state forest concessions to the local communities in 33,000 villages as part of their social forestry program.²²⁹ In order to successfully transfer this authority, and to ensure the local communities could reap this program's benefits, the government must consider several factors as follows:

1. Formulation of well-defined regulation and guidelines as part of robust legal framework
These regulation and guidelines must clearly state the roles, rights, and responsibilities of each stakeholder in forest management, including relevant government agencies, business entities (both state-owned and private), local communities, and academicians. This is imperative in order to prevent misunderstanding and conflicting perceptions that may hinder the success of community-based forestry enterprises in sustainable forest management. The government must learn from their previous experience whereas national laws on local government are conflicting with forestry law. The example from Nepal with their Forestry Law 1993 serves as an

important lesson how a robust legal framework becomes an essential part of a sustainable-and-profitable forest management.

2. New role for the government
Considering the huge size of Indonesian forests, it would be ineffective to rely only on the limited number of forestry officers in safeguarding the state forests. The example from Nepal and Gunungkidul shows that the local communities from the villages within and around the forests could play a better role in keeping the forests intact as long as they have secure property rights to enjoy forest resources. Therefore, the government must leave their traditional role of policing in the forest management and start embracing their new role as facilitator. In this regard, forestry officers who are normally tasked to patrol the forests and arrest illegal loggers could have a new task in engaging and educating the villagers how to protect the forests as their alternative source of income. Moreover, they could also become the liaison officers who could bridge the villagers with the representatives of government agencies or business entities with which the villagers could have profit-sharing partnership.
3. Fair profit-sharing partnerships, especially for the local communities
In relation to the government's new role as facilitator, they could initiate or support the villagers to initiate profit-sharing partnerships with key actors, such as Perum Perhutani (state-owned forestry enterprise), cooperatives, and even travel agencies specialized in ecotourism. The partnerships must ensure the local communities are the main beneficiaries as the success or failures in managing the forests will affect them the most. On the other hand, such partnerships must also fairly profitable for the other stakeholders in order to keep them interested in participating.
4. Capacity-building for the villagers
Clearly-defined regulations, government facilitation, and profit-sharing partnerships are all well and good. Nevertheless, without adequate skills and capabilities from the villagers themselves, they would not be able to reap the benefits from such opportunities. Therefore, there must be capacity-building programs and transfer of know-how that would help the villagers to

229 Ministry of Environment and Forestry 2016. <http://www.menlhk.go.id/berita-34-workshop-konsultasi-publik-peta-indikatif-areal-perhutanan-sosial-dan-percepatan-perhutanan-sosila-d.html>. Accessed on 28 April 2016.

improve their management skills, such as planning, organization, finance, and human resources. These programs do not necessarily have to come from the government's initiative. Instead, it could be started from one village which has been successful already with their community-based forestry enterprise (such as Gunungkidul) to the other villages nearby. By learning directly from each other, these villages could eliminate the communication barriers that might hinder the knowledge-sharing sessions between them. In order to minimize risks that may arise during the project replication efforts, trying small-scale, short-term projects is recommended as these may serve as prototypes to improve in the next endeavors. They also provide "short-term wins" that build the confidence of the villagers and inspire them to implement larger-scale projects in the future.

Conclusion

Decentralization on the forestry sector in Indonesia had not met its objectives in providing better public service and accelerating the development of regional and national economy. Instead, it had become the source of conflicts between central and local governments due to its weak legal framework. This situation had been exploited

by the actors of illegal and unsustainable forest practices who seek short-term benefits for their own interests. Meanwhile, the local communities who live in the villages within and around the forests remain in poverty due to the lack of access to forest resources.

In order to address these problems, it is imperative for the central government to reform the direction of their decentralization policy by shifting its main beneficiaries from lower level government agencies to the local communities. By granting them partial property rights to access forest resources, the local communities would be enabled to earn additional income they require. In turn, they will gain confidence to engage in the long-term, sustainable forestry practices.

In order to ensure the success of such reform, the government must: a) formulate a robust legal framework with clearly-defined regulations; b) embrace their new role as facilitator and no longer as policing, and; c) facilitate the communities to have fair profit-sharing partnerships with other relevant stakeholders. On the other hand, the local community must actively seek for opportunities to improve their management skills via capacity-building programs and transfer of know-how. They might be able to do this by cooperating with other communities who have more experienced in organizing their own community-based forestry enterprises.

References

- Acharya, Krishna P., Adhikari, Jagannath, and Khanal, Dil R.
2008 'Forest Tenure Regimes and Their Impact on Livelihoods in Nepal', *Journal of Forest and Livelihood*, 7 (1).
- Adiwibowo, Soeryo and Mardiana, Rina
2009 'Pengelolaan Kolaboratif Hutan Produksi Berbasis Masyarakat (Kasus Pengelolaan Hutan Negara di Wonosobo, Jawa Tengah) [Collaborative Management on Community-based Production Forests: Case Study of State Forest Management in Wonosobo, Central Java]', *Social Forestry di Indonesia: Kolaborasi Pengelolaan Sumberdaya Hutan [Social Forestry in Indonesia: Collaborative Management on Forest Resources]* (Jakarta: Wicaksana Megacipta).
- Aji, Gutomo Bayu, et al.
2014 'Strategi Pengurangan Kemiskinan di Desa-deso Sekitar Hutan: Pengembangan Model PHBM dan HKm', (Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia (LIPI) [Indonesian Institute of Sciences]).
- Badan_Nasional_Penanggulangan_Bencana_[National_Disaster_Management_Agency]
2015 'Info Bencana Edisi November 2015', (Badan Nasional Penanggulangan Bencana [National Disaster Management Agency]).
- Barber, Charles Victor, et al.
2002 'The State of the Forest: Indonesia', (USA: World Resources Institute).

Barr, Christopher, et al.

- 2006 'Decentralization of forest administration in Indonesia: Implications for forest sustainability, economic development and community livelihoods'. <http://www.cifor.org/publications/pdf_files/Books/BBarr0601.pdf>.

Bjork, Christopher.

2004. 'Decentralisation in education, institutional culture and teacher autonomy in Indonesia', *International Review of Education*, 50, 245-62. <<http://search.proquest.com/pqcentral/docview/821874499/DA84812E0E9A4DDFPQ/2?accountid=14782>>, accessed 2 June 2014.

Colfer, Carol J. Pierce and Capistrano, Doris

- 2006 'Politik Desentralisasi: Hutan, Kekuasaan dan Rakyat - Pengalaman di Berbagai Negara [Politics of Decentralization: Forests, Power, and the People - International Experiences]'. <http://www.cifor.org/publications/pdf_files/Books/BColfer0602.pdf>.

Fujiwara, Takahiro, Awang, San A., and Widayanti, Wahyu T.

- 2001 'Overcoming Vulnerability of Privately Owned Small-Scale Forest Through Collective Management Unit Establishment: A Case Study of Gunung Kidul District, Yogyakarta in Indonesia', *International Journal of Social Forestry*.

Hidayat, Herman.

- 2016 *Forest Resource Management in Indonesia (1968 - 2004): A Political Ecology Approach*.

Hoare, Alison.

- 2015 'Tackling Illegal Logging and the Related Trade: What Progress and Where Next?', (London: Chatham House - The Royal Institute of International Affairs).

Kementerian Koordinator Bidang Pembangunan Manusia dan Kebudayaan [Coordinating Ministry for Human Development and Culture]

- 2016 'Frekuensi Bencana Longsor Dari Tahun ke Tahun Terus Meningkat, dan Mencemaskan [Increasing Frequency of Landslides per Year is Terrifying]', 30 June.

Lawson, Sam, et al.

- 2014 'Consumer Goods and Deforestation: An Analysis of the Extent and Nature of Illegality in Forest Conversion for Agriculture and Timber Plantations', (UK: Forest Trends).

Murray, Josil P., et al.

- 2015 'Spatial patterns of carbon, biodiversity, deforestation threat, and REDD+ projects in Indonesia', *Conservation Biology*.

Mwangi, Esther, Markelova, Helen, and Meinzen-Dick, Ruth.

- 2012 'Collective Action and Property Rights for Poverty Reduction', Issue Brief (International Food Policy Research Institute).

Ojha, Hemant, Persha, Lauren, and Chharte, Ashwini.

- 2009 'Community Forestry in Nepal: A Policy Innovation for Local Livelihoods', (International Food Policy Research Institute).

Ota, Masahiko.

- 2011 'Implementation of the community forest (hutan kemasyarakatan) scheme and its effects on rural households in Gunungkidul district, Java, Indonesia: An exploration of the local agrarian context', *Tropics*, 19 (3).

Patunru, Arianto A. and Haryoko, Anthea

- 2015 'Reducing Deforestation by Strengthening Communal Property Rights: Forest Ownership and Management in Indonesia', CIPS Policy Recommendations (2/2015: Center for Indonesian Policy Studies).

Prijono, Agus.

- 2014 'Jejak Hutan di Tanah Rakyat [Traces of Forest on People's Land]', National Geographic, March 2014.

United Nations Development Programme, Badan Perencanaan dan Pembangunan Nasional [National Development and Planning Agency, and Decentralization Support Facility (2009), 'Risalah Desentralisasi'. <<http://www.undp.or.id/pubs/docs/risalah%20desentralisasi.pdf>>, accessed 4 June 2014.

Samdhana.

- 2015 'Pembelajaran Mengelola Hutan dari Kulonprogo', (updated 01 Desember 2014) <<https://samdhanainstitute.wordpress.com/2014/12/01/pembelajaran-mengelola-hutan-dari-kulonprogo/>>, accessed 4 June.

Soto, Hernando De.

- 2014 'Introduction by Hernando De Soto', International Property Rights Index <<http://internationalpropertyrightsindex.org/introduction>>, accessed 10 March.

The World Bank.

- 2015 'Indonesia's Rising Divide: Executive Summary', (Jakarta: The World Bank).

UN FAO.

- 2015a Global Forest Resources Assessment 2015: Desk Reference (Rome: Food and Agriculture Organization of the United Nations).

- 2015b 'Global Forest Resources Assessment 2015 - Country Report: Indonesia'.

10.2. 'IN THE NAME OF WELFARE': FROM SOCIAL PROTECTION TO RUPTURE OF SOCIETY (CASE STUDY ABOUT THE LOCAL LEADERS AND THEIR ROLE IN IMPLEMENTATION THE SOCIAL PROTECTION PROGRAMS IN GAMPONGBLANG PULO, LHOKEUMAWE, ACEH)

Pangeran P.P.A. Nasution
(Universitas Malikussaleh)
pangeran9688@gmail.com

Abstract

In the context of The Post-Reformation Indonesia, a system of political decentralization is applied, providing the freedom or flexibility for regions in implementing programs of public protection. Various attempts were made by the regions (provinces, districts/cities, even villages) in Indonesia to provide social protection to its citizens or society. Now, the local government regulated by the system which refers to Constitution Number 32, 2004 (Jo) of Constitution Number 8, 2015, to decentralize public affairs, health, and welfare of the people to each local government. Not surprisingly, many areas initiate educational programs, health programs and other social protection for they who have been surrounding by poverty.

Therefore, this paper try to figure out how the people in *Gampong Blang Pulo* perceived various of social protection as welfare resources, which has to strive for better life. Even so, this is not as simple as swinging their steps on the wide road and without a hitch. Various social protection programs are managed by local leaders (*Mukim, Geuchik, and Tgk. Imum*) appear as elite capture, which had the authority and power to intervention the distribution of the programs. The authorities of the local leader are able to empower while also limiting or even force the people wholed by them. The presence of social protection programs now incarnated as a complex strategic situation, and the people must struggle to confront their leaders who at one side envisaged as the elite of the welfare regime.

Keywords: Local leaders, Social Protection Programs, Welfare Regime

10.3. "A NECESSARY GIVEN" OR "SOCIAL ILLNESS" IN SOCIETY? PUBLIC POLICY PERSPECTIVE ON INEQUALITY

Ubaidillah Nugraha
(Universitas Bina Nusantara)
Ubaidillah.nugraha@binus.ac.id/Ubaidillah.nugraha23@gmail.com

Abstract

Inequality can be classified as a classical as well as a contemporary issue. It was discussed in early years and still relevant until recent time. In the 1800s, most of inequality has been caused due to "class inequality" while in the 1900s was the result of gap in "average incomes" (Wade, 2011). International Monetary Fund (IMF) mentions that inequality is a growing concern for policymakers around the world. The Economist states that this issue is the biggest social, economic and political challenge. Inequality issues are multidimensional. It is not found only in the economic point of view but also in various social settings like inequality before the law, basic liberties, opportunity and outcomes (Boston, 2013).

Inequality does matter. Many people regard inequality as a synonym for "unfair" (Schiller, 2008). Inequality would potentially destroy the landscape of society both economically and sociologically. According to Pickett and Wilkinson (2013), unequal societies are less functional, less cohesive and less economically sound than their more equal counterparts- and these weaknesses are felt widely. Stiglitz (2012) echoed this by referring to a less efficient and productive economy and lower trust in most of unequal countries. The other significant impacts of inequality are also captured by several studies. Reich (2011) states that inequality could undermine democracy with money transfer to political power to favour the interest of collusive elites. Several new terms describe the impact of inequality such as energy/power poverty, housing apartheid and shameful and corrosive social relations (Lister, 2011).

This paper will focus on the income inequality issue and use example of income inequality in both Indonesia and New Zealand. It will use two paradigms from suggested by Burrell and Morgan (1979) the usage of paradigm to identify the roots and how to respond to the issue by drawing policy options. At the end the main question is whether inequality is considered "A Necessary Given" or "Social Illness" in society and how to respond from the perspective of public policy.

Keywords: Income inequality, Public Policy, comparative public policy

PANEL 11. CITIZENSHIP, IDENTITY POLITICS, AND THE PRODUCTION OF DIFFERENCES

Budi Hernawan

(Abdurrachman Wahid Center)

budihernawan71@gmail.com

Ahmad Suaedy

(Abdurrachman Wahid Center)

suaedy@gusdur.net

Abstract

Inspired by David Holston's concept "insurgent citizenship", this panel addresses the interplay between citizenship and identity politics as a fluid and dynamic process between the state and non-state actors in post-reformasi Indonesia. The insurgent citizenship denotes the dynamics of citizenship that claims and takes over political space and geographical territory and thus produces a new identity to mark the claim. In contrast to legal citizenship, insurgent citizenship does not rely on the state's confirmation for its citizenship formation. Rather, it crafts and asserts its own forms of political identity. Drawing on the following case studies, the panel aims to examine the dynamics of citizenship and political identity formation in the current Indonesian politics. It will cover a broad range of analysis of inter-faith, state-society-church, as well as state and adat relations that shape both local and national society and polity. The analysis will not only conceptualise the complex relations among different actors but more importantly, will examine whether insurgent citizenship remains relevant to a non-urban setting like the case studies listed below.

11.1. INSURGENT CITIZENSHIP AND IDENTITY POLITICS OF THE SIX INDIGENOUS RELIGIOUS COMMUNITIES IN INDONESIA

Budi Hernawan
(Abdurrachman Wahid Center)
budihernawan71@gmail.com
Ahmad Suaedy
(Abdurrachman Wahid Center)
suaedy@gusdur.net

11.2. DYNAMICS OF LOCAL ELITE STRUGGLES: PAPUAN CUSTOMARY COUNCIL DURING THE THIRD CONGRESS OF THE PAPUAN PEOPLE 2011

I Ngurah Suryawan
(Universitas Papua)
ngurahsuryawan@gmail.com

Abstract

In this paper I focus on the dynamics and complexities of the Dewan Adat Papua, the Papuan Customary Council in its struggle to represent Papuan traditions (adat) and Papuan political identities. The Papuan Customary Council's legitimacy became strengthened by the Third Congress of the Papuan People (7-9 October 2011) during which the Federal State of West Papua was declared. Gaining influence by attempting to rewrite Papuan history, the Papuan Indigenous Council as an institution is now struggling for Papuan independence. However, as became apparent during the congress, at the local level the council is highly fragmented. This fragmentation manifests itself in different political strategies of customary communities, their unequal access to administrative power and resources, and their different translocal connections within and beyond Indonesia. The paper examines how the desire for liberation (in political and theological terms) is utilized by increasingly mobile and mobilizing Papuan elites and how their local and global networks are fragmented according to various political interests and differing conceptions of "freedom" and "history".

Keywords: dynamics, local elites, Papuan Customary Council, power,

11.3. THE POLITICS OF EQUALITY AND DIFFERENCE: CHURCHES, CITIZENSHIP, AND IDENTITY POLITICS IN FLORES AND PAPUA

Cypri Jehan Paju Dale
(University of Bern)
cypri.jp@gmail.com/Cyprianus.dale@anthro.unibe.ch

Abstract

This paper deals with the intricate relations between the Church, the state and society that have constructed identity politics of Flores and Papua. Complex political, economic, cultural transformations in the last 50 years has significantly changed the power relation among various groups and between citizens and the state. In Papua in particular, drastic demographic transition, complicated history of integration, ongoing aspiration for self-determination, and state violence against local population have caused inequalities and tensions that can be traced along different lines of not only class, but also intersect with race/ethnicity, religions, space (urban and remote areas), and political aspirations (nationalism). This research contributes to the discussion on the citizenship and identity politics by analyzing how various Christian Churches in Papua and Flores deal with the politics of equality and difference in their discursive practices, in relation to both fellow citizens (other groups) and state. Using ethnographic method, this research seeks to understand how Churches and certain groups within the churches deal with equality and difference; and address the coloniality of power in their emancipatory projects. Comparison of Papua and Flores is used to adequately understand to what extent political, economic, and cultural

context matters to our discussion on citizenship and identity politics.

Keywords: equality, difference, coloniality of power, identity politics, intersectionality, churches, Flores, Papua

11.4. A DISTANCE FEELING: ETHNOGRAPHIC STUDY OF NATIONHOOD AND CITIZENSHIP IN PAST AND PRESENT MINAHASA

Vissita Ita Yulianto
(Universitas Sanata Dharma)
vissia_ita@yahoo.com

Abstract

Physically distant from Java and vastly outnumbered in an archipelago dominated by Muslims, the Christian Minahasans maintain regional or ethnic nationalism. Engaging with Adrian Hasting thesis in crediting religion and ethnicity to the foundation of nationalism (2007) and James Holston insurgent citizenship (1997), this ethnography argues if ethnicity, religion and distinct historical and political background – with loyalty of its own – stand as determinative factors in local notions of belonging to the Indonesian national ‘center’ and the framing of a regional nationalism .

11.5. ‘THERE IS NO CITIZEN IN ISLAM’: THE “ALTER-NATION” POLITICS

Aris Arif Mundayat
(University Putra Malaysia)
risrif@gmail.com

11.6. CULTURAL IDENTITY OF THE THIRD GENERATION JAVANESE PEOPLE IN KABA WETAN BENGKULU, BETWEEN TRADITION AND CHANGES

Jumhari
(BPNB Padang)
azam_harry@yahoo.com

Abstract

The third generation of Javanese descent who was once employed as contract laborers in the area Kaba Wetan plantation, colonization during the Dutch colonial government to shown distinct cultural identity when compared to parents and their ancestors who first brought from Java to Kaba Wetan. Hybrid identity of the third generation Javanese formed from the process of adaptation and interaction with the local population Kaba Wetan like the Rejangnese and Serawainese. Hybrid identity was evident from the socio-linguistic aspects that indicate a change in style that combines everyday communication language vocabulary and idioms Java language and the local language, both Malay and Bengkulu Rejang language, such as the mention of the word Ayuk (sister), cucung (grandson) to refer to the term kinship actually less prevalent in the kinship terminology person who called Mbak (older sister) and Putu (grandchildren) in Javanese language. Not only in the aspect of linguistics, some traditions were previously not typical Javanese tradition as the tradition of hunting wild boar with a dog who is actually a tradition of local residents (Rejang) has now become part of the Java entities in Kaba Wetan. Simple paper wants to see the changing context of Javanese cultural identity of the third generation in Kaba Wetan both concerning traditions and socio-linguistic aspects in the perspective of social change.

Keywords: identity, Javanese, traditions, language, Kaba Wetan.

11.8. CHINESE INDONESIANS AND CHINA-INDONESIA RELATIONS: A JUXTAPOSITIONS OF IDENTITY AND POLITICS

Thung Ju Lan (LIPI)
julan@indo.net.id

Abstract

As history has shown, the position of Chinese Indonesians is often determined by the interaction between China and Indonesia in the global context, and vice versa. The impact of 1965 tragic event -which is known as the Indonesian Communist Party's failed coup d'etat- on Chinese Indonesians is the clearest example of such a loose position.

Today we face the growing power of China globally which is followed by the strengthened bilateral relations between China and Indonesia in various fields. What is the influence of such condition toward the position of Chinese Indonesians today and in the future? In this paper, I would to discuss various possibilities within the socio-political and cultural framework of Indonesian nationalism and contemporary globalism.

11.9. ETHNIC MASSENREMPULU IN THE TRANSFORMATION IDENTITY POLITICS AND PRODUCTION OF DIFFERENCE

Munsi Lampe
(Universitas Hasanuddin)
munsilampe257@gmail.com

Abstract

Paper ini bertujuan menjelaskan proses pembentukan etnik Massenrempulu sebagai dasar kekuatan dan identitas politik lokal dan produksi keunikan sosial-budaya sebagai pembeda dengan empat kelompok etnik besar di sekelilingnya yakni Bugis, Makassar, Toraja (Sulawesi Selatan) dan Mandar (Sulawesi Barat). Material penulisan bersumber dari sebuah laporan pegawai pemerintah Hindia-Belanda, hasil diskusi dalam acara seminar budaya Massenrempulu yang seringkali diadakan oleh Pemerintah Daerah Enrekang, Hikma (Himpunan Keluarga Massenrempulu), dan HPMM (Himpunan Pelajar dan Mahasiswa Massenrempulu) dalam dan luar daerah asal terutama kota Makassar. Segenap sumber data/informasi tersebut membuktikan bahwa etnik Massenrempulu pada mulanya terbangun dari hasil kesepakatan di antara enam atau tujuh raja kecil untuk membangun suatu kekuatan politik yang tangguh dalam rangka menghadapi pengaruh kekuatan politik kerajaan-kerajaan besar di sekitarnya. Dari masa kerajaan hingga masa Indonesia merdeka, di bumi Massenrempulu di produksi berbagai unsur budaya baru yang unik dalam rangka pembangunan kekuatan dan identitas sosial politik, pemerintahan, dan kemasyarakatan serta memperlancar komunikasi dan hubungan kerjasama warga masyarakat dengan dunia luar.

Kata kunci: suku bangsa Massenrempulu, identitas politik, produksi perbedaan suku bangsa dan budaya.

11.10. BEING A "POLITICAL CHINESE": THE SHIFT OF POLITICAL PREFERENCES AMONG YOUNG CHINESE INDONESIAN IN POST-REFORMATION ERA OF JAKARTA

Ignatia Dyahapsari
(WWF Indonesia)
riri.royanto@gmail.com
Irfan Nugraha
(Universitas Indonesia)
irnu40@yahoo.com

Abstract

This paper wants to examine the political preferences of Chinese Indonesia youth in Jakarta Post-Reformation Era. In a popular assumption, Chinese Indonesian youth has been stereotyped as apolitical, a false legacy from colonial era

that portrayed Chinese Indonesian as economic broker between pribumi and European colonial. Later, it is reflected in the opinion, the political preferences of Chinese Indonesian youth was only a pragmatic practice that projected the regimes interest especially during New Order regime when Chinese Indonesian were accused in having a strong connection with politicians to gain economic benefit. We would like to argue that Chinese Indonesian youth have been expressing their political interest and consciousness since the early era of modern Indonesia Exploring their daily life experiences before reformation, we found out that the political preferences of young Chinese Indonesians is a scheme to outcome political exclusion by regimes in formal political system. Interestingly, the scheme has been intensified since reformation era especially after Gus Dur regime. Recent political preferences expressed in stand-up comedy show, youth organizational movement and also radical religious belief. Post-Reformation has gained Chinese Indonesian's confidence in expressing their political interest. Furthermore, after Ahok was appointed as a governor of Jakarta in 2012 WHAT shows the expansion of political preferences which are related to a more complex social and cultural associations. This paper concludes, being political Chinese does not involve the whole self in the formal political system but it is also affected by their experience and daily life perception. Moreover, it has a strong influence to Chinese Indonesian's identity in contemporary Indonesia political scheme. This paper aims to enrich the study of Chinese Indonesian and identity of ethnicity.

Keywords: Chinese Indonesian, political identity, Post-Suharto

aktif, halusinasi) terhadap penggunaannya.

Keywords: Pekerja fisik, minuman energi, stamina, kuat, kerja, semangat, senang.

12.2. MINUMAN GAUL: TREN KONSUMSI MINUMAN ENERGI DI KALANGAN PELAJAR DI LUWU TIMUR

Anwar
(Universitas Hasanuddin)
achmad.anwar1012@gmail.com

Abstract

Pelajar memiliki kebiasaan *ngantın*, yang berasosiasi dengan belanja makanan dan minuman atau sekedar *nongkrong*. Aktifitas *nongkrong* biasanya diasosiasikan dengan kebiasaan buruk pelajar seperti bolos, merokok, dan mengonsumsi minuman energi sebagai ‘minuman gaul’, meskipun minuman energi secara rutin berdampak buruk bagi kesehatan mereka. Berbeda dengan studi-studi terkait yang telah dilakukan sebelumnya yang lebih menitikberatkan pada pengaruh minuman energi terhadap performa (misalnya pada atlet), dampak kesehatan (misalnya penyakit ginjal kronik) dan strategi pemasaran untuk menarik minat konsumen. Artikel ini berfokus pada tren konsumsi minuman energi di kalangan pelajar.

Penelitian ini dilakukan di salah satu kecamatan di Kabupaten Luwu Timur, Sulawesi Selatan dimana fenomena tersebut menjadi bagian dalam kehidupan remaja. Mereka yang terlibat dalam penelitian ini mencakup pelajar tingkat SMP (10 orang) dan SMA (10 orang); penjual minuman, guru SMP & SMA dan orang tua pelajar (masing-masing 2 orang), dan seorang farmasis. Pengumpulan data dilakukan dengan mengombinasikan metode wawancara mendalam dengan penggunaan pedoman wawancara, observasi dan *focus group discussion* (FGD).

Minuman energi yang populer di kalangan pelajar terkait dengan merek (seperti Kukubima Ener-G, Ejuss Ginseng, Hemaviton Jreng, M+Susu, dan Extra Joss), dan kemasan (*sachet*), yang digunakan untuk mengatasi dahaga, meningkatkan stamina dan performa dalam beraktifitas. Remaja yang mengonsumsi minuman energi ini terlihat semakin gaul dan keren, terutama jika dilakukan secara bersama-sama dengan teman-teman mereka. Pengaruh terhadap semangat belajar tidak memiliki dampak yang signifikan, hanya merasa tubuh kembali optimal. Mereka juga bereksperimen dengan mencampurnya (*mixing*) dengan bahan lainnya, seperti susu, air kelapa muda dan soda sebagai penambah rasa (manis dan segar), obat-obatan (seperti Paramex, Komix dan Bodrex) untuk sensasi melayang (*fly*), dan/atau minuman alkohol (seperti Bir, LAVOR, Cap Tikus, ballo/tuak) untuk mengurangi rasa pahit. Minuman energi apa yang digunakan, jenis rasa apa, dan bahan apa yang dicampurkan sangat bergantung pada ketersediaan masing-masing. Kebiasaan pelajar mengonsumsi minuman energi diperoleh dari mulut ke mulut diantara sesama pelajar dan teman lain (teman main/sekampung), penjual minuman, dan iklan di berbagai media. Kebiasaan mengonsumsi minuman energi berdampak cukup beragam (seperti hilangnya rasa lapar, batuk, sakit kepala, susah tidur, sakit tulang belakang dan pinggang, siklus menstruasi yang tidak lancar bagi perempuan) dan membuat mereka menjadi adiktif.

Keywords: pelajar, minuman energi, eksperimen, mencampur, gaul.

12.3. INSIDE THE DRINKING CIRCLE: ON THE SENSORIAL, AFFECTIVE, AND SOCIOMATERIAL DIMENSIONS OF CAP TIKUS IN MANADO

Nastasja Ilonka Roels
(University of Amsterdam)
roelsnastasja@gmail.com

Abstract

This paper explores the sensorial, affective, and sociomaterial dimensions of Cap Tikus drinking circles in Manado, North Sulawesi. It moves away from the regulatory claims in which biological efficacies of alcohol take center stage. In doing so, this paper engages with the limits of relegating effects of substances to either biological or social realm of use.

Drawing upon 18-months of fieldwork in and around Manado city, I share my ethnographic insights gathered from

long-term participant observation, in-depth interviews with diverse youth, and audiovisual ethnography.

Foregrounding the importance of heat (*panas*) and related affects that make the Cap Tikus drinking circles, I show how attuning to the multiple sensorial dimensions of this drink affords us with important insights into the hopes and aspirations of Manado Punk youth. Through exploring the centrality of the senses in the drinking of Cap Tikus, I analyze the interlacing of highly personal practices (such as drinking and its many 'effects') with the wider socio-political issues that matter in the lives of North Sulawesi residents. With Cap Tikus as my focus, I open up the discussion to analyze diverse arrays of chemical effects, which span across bodily, sensorial, affective, and socio-material dimensions. I propose that by paying attention to the multiple ways in which Cap Tikus and its effects come to life—we might also learn more about the various relations that shape and are shaped by chemical materials—spatially, temporally and socio-politically.

Keywords: Alcohol, youth, efficacy, senses, aspirations, Manado.

12.4. PUTIH RACIKAN: STIGMA TERHADAP REMAJA PENGGUNA PEMUTIH KULIT

Firnayanti

(Universitas Hasanuddin)

firnafirnayanti@yahoo.com

Abstract

Kulit putih merupakan salah satu ciri kecantikan ideal dikalangan remaja saat ini, sehingga menjadi putih seolah menjadi warna kulit dambaan. Cara yang paling tren dilakukan adalah dengan penggunaan krim pemutih wajah dan *body lotion*. Berbeda dengan penelitian terkait sebelumnya yang berfokus pada iklan pemutih kulit di media massa yang mengampanyekan kulit putih sebagai warna kulit ideal, penggunaan pemutih kulit di kalangan waria dan pekerja seks dan dampak penggunaan pemutih kulit terhadap kesehatan. Penelitian ini terfokus pada penggunaan pemutih kulit racikan. Mereka lebih memilih produk berbahan kimia yang memiliki efek instan dan dengan harga yang murah. Namun, penggunaan produk pemutih tersebut justru menimbulkan stigma dari masyarakat.

Penelitian ini dilaksanakan di Kabupaten Soppeng dengan informan terdiri dari 11 remaja perempuan pelajar SMP dan SMA serta mahasiswa, yang berusia antara 13 dan 24 tahun, 2 penjual kosmetik pemutih kulit, 3 peracik *body lotion* racikan. Pengumpulan data dilakukan dengan mengombinasikan antara wawancara dan observasi.

Berbagai alasan bagi remaja terkait keinginan mereka untuk memiliki kulit putih. Untuk memutihkan wajah remaja menggunakan berbagai krim pemutih wajah dengan merek tertentu dan krim-krim racikan tanpa merek yang banyak terdapat di kios-kios kosmetik dan di pasar-pasar tradisional. Remaja cenderung sering bergonta-ganti krim pemutih untuk mendapatkan hasil terbaik bagi kulit mereka, sehingga membuat mereka menjadi konsumtif. Untuk memutihkan badan para remaja menggunakan *body lotion* racikan olahan rumahan, dengan resep racikan sendiri. Biasanya mereka membuat racikan yang bahan-bahannya seringpula dijadikan sebagai krim pemutih wajah. Berbagai efek negatif yang dirasakan oleh para penggunanya, seperti kulit menipis, memerah, flek hitam, jerawat dan gatal-gatal. Penggunaan pemutih kulit tidak hanya menimbulkan masalah terhadap kulit para penggunanya, tapi juga secara sosial menimbulkan stigma dari masyarakat, dengan julukan *bali cipolo olina*, *putih racikan*, dan *mapute makawia*'.

Keywords: Remaja, kosmetik, cantik, putih, pemutih, racikan.

12.5. FOUR-IN-ONE: PRIA METROSEKSUAL, DANDAN DAN ZAT-ZAT KIMIA

Anis Yulia Kusumawati

(Universitas Gadjah Mada)

anissyulia@ymail.com

Abstract

Berdandan kini tidak lagi menjadi dominasi perempuan karena pria berdandan—yang dikenal dengan istilah metroseksual—sudah semakin umum dijumpai di masyarakat. Industri yang terkait dengan produk-produk untuk

dandan metroseksual, termasuk produk perawatan tubuh, semakin menjamur. Bahkan mereka tak sungkan merawat diri di klinik-klinik kecantikan (*skin care clinic*). Beragam upaya dilakukan oleh metroseksual untuk menunjang penampilan mereka dalam setiap kesempatan agar dapat tampil prima. Seperti apa penampilan pria untuk ‘menjadi’ metroseksual dan produk-produk kimia apa saja yang dipakai untuk menunjang penampilan mereka?

Penelitian ini dilakukan di Yogyakarta, dengan teknik pengumpulan data *indepth interview* dengan strategi *head to toe* terhadap 10 pria metroseksual yang berusia antara 20 dan 23 tahun. Mereka direkrut melalui teman dan saudara yang memiliki kenalan pria metroseksual, yang selanjutnya menggunakan teknik *snowball sampling*.

Menjadi pria metroseksual identik dengan berdandan dan merawat diri untuk memaksimalkan penampilan. Penampilan pria metroseksual paling sedikit identik dengan 4 hal: kulit wajah yang bersih, cerah, tidak berjerawat dan kulit badan yang tidak kusam; rambut yang sehat dan tertata rapih; bentuk tubuh yang proporsional (diidealkan bertubuh berisi dan ber-*sixpack*) dan tubuh yang harum mewangi. Demi mewujudkannya, pria metroseksual berdandan dan merawat diri dengan penggunaan beragam zat kimia, seperti krim, *toner*, *facial foam*, lulur, *lotion*, *shampoo*, *gel*, suplemen, parfum, *deodorant*, dsbnya. Bagi pria metro-seksual penampilan maksimal telah menjadi bagian dari keseharian mereka. Jika mereka memiliki profesi yang menuntut penampilan yang prima, maka penampilan mereka semakin dimaksimalkan, sebagai sesuatu yang bersifat tambahan (*additional*) ketimbang yang utama (*primary*).

Keywords: metroseksual, dandan, perawatan, kulit, rambut, bentuk tubuh, wangi.

12.6. ISLAM, BEAUTY, AND HALAL COSMETICS: FEMALE YOUTH MUSLIM EXPRESSING SPIRITUALITY THROUGH COSMETICS

Nurul Ilmi Idrus

(Universitas Hasanuddin)

nurulilmiidrus@yahoo.com

Andi Batara Al-Isra

(Universitas Hasanuddin)

andibataraalisra@yahoo.com

Abstract

In Indonesia, where Muslims are dominated (88%), the concern about what is *halal* (permissible) or *haram* (forbidden) is very significant. *Halal* used to be associated with food and drinks, as there are some food (i.e. pork) and drink (i.e. alcohol) that are forbidden for Muslims to consume. In the last few years, promotion on *halal* cosmetics has become more intense and in line with the more who are veiled.

This study was conducted in Makassar, the capital metropolitan city of South Sulawesi. Twenty veiled single female students participated in the interviews, aged between 20 and 23 years, who are from various students' Islamic organization, and involve in Islamic organization which we assume that they tend to and in line with the use of *halal* cosmetics. We triangulate in-depth interview, observation and focus group discussion as our data collection methods.

Halal label is not new issue in *halal* market. *Halal* cosmetics, according to *Fatwa* Indonesian Ulema Council (MUI) No. 26/2013 on Cosmetics, are cosmetics which do not contain ‘forbidden elements’, and ‘not bodily harmful’; and cosmetics as medicines (*haajiyat* or primary need) and as a complement (*tahsiniyat* or tertiary). We discovered various emic perceptions on *halal* cosmetics. Cosmetics are *halal* when they are in line with the *fatwa* of MUI, when they have *halal* label, has Islamic attribute (brand name, i.e. Wardah), the label of Food and Drug Control Agency (BPOM), and/or when the cosmetics are widely used. But, whether a cosmetic is *halal*—by the *halal* label—is not the main matter of concern and as they also change from one product to another, the term *cocok* is very significant.

But *halal* cosmetic is not just about whether the product is *halal* or *haram* (forbidden). It is also related to spirituality. Wardah—an Islamic name with natural colored products—has become the most popular cosmetics in Indonesia with a massive advertisement using an artist wearing head scarf (*hijab* or *jilbab*) as the product icon. Beauty is expressed in natural colored cosmetic, as striking color (*menor, wah*) may attract others, especially the opposite sex, and that is forbidden (*haram*), as grooming (*dandan*) is best only for women themselves, their close family and their (future) husband. The more natural the cosmetic color, the more religious they feel, and therefore the most common cosmetics they use are facial moisturizer and powder, in addition to milk cleanser and toner. Cosmetics such as lipstick, blush on and

eye shadow are rarely use or use only in a very special occasion, and only by those who really like *dandan*. The main point is they want to look confident with their natural beauty as well as religious (*Islami*).

Keywords: Islam, halal, cosmetic, beauty

12.7. POPPERS: SEKS AFTER CLUBBING DI KALANGAN REMAJA MENENGAH ATAS DI MAKASSAR

Lia Amelia

(Universitas Hasanuddin)

liaamelia75@rocketmail.com

Abstract

Clubbing merupakan salah satu bentuk aktivitas bersenang-senang, terutama bagi remaja perkotaan. Aktifitas *clubbing* tak sekedar mendengarkan musik, bergoyang ataupun bernyanyi, tapi juga disertai dengan mengonsumsi minuman dan obat-obatan, seperti *poppers*, ekstasi, shabu-shabu, kokain, ganja, kodein dan lexo. Ini biasanya diikuti dengan aktivitas seks karena *clubbing* dan seks adalah dua aspek yang tak terlepas satu sama lain. Berbeda dengan studi-studi sebelumnya yang berfokus pada penyalahgunaan Napza, obat-obat resep tertentu, serta zat-zat kimia lainnya yang terkait seks, artikel ini berfokus pada penggunaan *poppers* di kalangan *clubbers*, bagi homoseksual maupun heteroseksual.

Penelitian ini dilakukan di Kota Makassar, Sulawesi Selatan dengan pertimbangan eksistensi pengguna *poppers* di Indonesia di Makassar, dan jikapun ada, penelitian yang mengkaji tentang fenomena *poppers* di daerah ini. Penelusuran informan dilakukan dengan teknik *snowball sampling*, dimana informan kunci merupakan teman baik penulis, sehingga memudahkan untuk menghubungi informan berikutnya. Pengumpulan data dilakukan melalui wawancara mendalam dengan menggunakan pedoman wawancara dan pengamatan. Informan pada penelitian ini mencakup 10 orang. Informan bervariasi berdasarkan gender, usia, jenis pekerjaan, dan tingkat pendapatan.

Poppers yang populer di kalangan *clubbers* digunakan oleh kaum menengah keatas mengingat harga *poppers* yang relatif mahal. *Poppers* digunakan saat *clubbing* untuk mendapatkan sensasi *fly*, relaksasi, senang saat *clubbing* (laki-laki dan perempuan), agresif (bagi perempuan heteroseksual), meningkatkan fantasi seksual dan meminimalisir rasa sakit saat berhubungan seks bagi homoseks saat melakukan anal seks dan bagi perempuan heteroseks saat terjadi kekerasan seks (masokisme). *Poppers* tak hanya dikonsumsi tunggal, tapi juga dikombinasikan dengan obat sekelas ekstasi (*blackheart*) untuk mempercepat efek yang diharapkan. Kebiasaan mengonsumsi *poppers* berdampak buruk bagi tubuh penggunanya, seperti pusing, mual, insomnia, amnesia. Untuk menyeimbangkan antara perilaku penyalahgunaan zat-zat kimia, mereka melakukan olah raga yang berhubungan dengan pernafasan, seperti gymnastic, futsal, renang, yoga dan/atau diet ketat; dan yang terkait dengan seks biasanya mereka menanganinya dengan memeriksakan diri ke dokter.

Keywords: Remaja, poppers, clubbing, clubbers, obat, seks, senang.

12.8. NDA' MABUK, NDA' SOLID: MABUK MURAH DAN SOLIDARITAS DI KALANGAN REMAJA PUNK DI KOTA MAKASSAR

Hairul Anwar

(Universitas Hasanuddin)

daenghairulanwar@gmail.com

Abstract

Penyalahgunaan zat kimia, seperti obat-obat resep, telah menjadi tren yang relatif menyebar di kalangan remaja. Jika studi-studi terkait sebelumnya berfokus pada obat-obat tertentu yang populer di salahgunakan di kalangan remaja, artikel ini mengeksplorasi tidak saja obat-obatan, tapi minuman keras (miras) dan zat-zat kimia lainnya yang digunakan oleh remaja punk untuk mabuk, dan dikenal di kalangan mereka sebagai 'mabuk murah'.

Penelitian ini dilakukan di Kota Makassar, Sulawesi-Selatan, kota metropolitan yang penuh gejolak sebagaimana

gejolak remaja dalam kaitan dengan penyalahgunaan obat-obatan, alkohol dan zat-zat kimia lainnya. Penelitian ini melibatkan 11 remaja punk—yang seringkali diidentikkan dengan kemiskinan, urakan, kenakalan, mabuk-mabukan—yang berusia antara 18 dan 24 tahun, dan direkrut secara *snowball sampling*. Pengumpulan data dilakukan dengan kombinasi wawancara dan observasi.

Ragam zat kimia yang disalahgunakan adalah obat-obatan resep (seperti Tramadol, Dextro, Somadryl, Trihexyphenidyl, Calmlet) dan obat-obat sehari-hari (seperti Antimo, Panadol), miras (seperti Topee Rioja, ballo/tuak), dan lem Fox. Yang mana yang akan dikonsumsi, tergantung pada ketersediaan, sehingga tak ada fanatisme terhadap obat-obatan/minuman tertentu. Obat resep seperti Tramadol, Somadryl dan Calmlet harganya relatif mahal, tapi menyalahgunakannya tetap dianggap ‘mabuk murah’ harganya dibandingkan dengan harga narkoba dan miras ‘bermerek’ yang tidak terjangkau oleh mereka. Mabuk tidak semata berkaitan dengan obat apa yang disalahgunakan dan/atau miras apa yang diminum dan bagaimana dilakukan, tapi juga berkaitan dengan solidaritas. Obat/miras dan lem Fox dikonsumsi secara tunggal, atau dicampur-campur (seperti obat dengan obat, obat dengan miras, dll.). Solidaritas salah satunya diwujudkan dalam bentuk ‘patungan’ (untuk membeli obat), ‘berbagi’ (sehingga yang tak memiliki uangpun dapat ikut mabuk), dan kebersamaan ketika mabuk (‘mabuk bersama’). Tak ikut mabuk dianggap tak solid terhadap kelompok yang diekspresikan sebagai ‘nda’ mabuk, nda solid’.

Keywords: remaja, obat, miras, mabuk murah, campur, solidaritas.

12.9. MUMBUL DI MALAM KENAKALAN: PELAJAR DAN PENYALAHGUNAAN OBAT-OBAT RESEP

Sutriyani Fauzan
(Universitas Hasanuddin)
sutriyanifauzan@yahoo.co.id

Abstract

Meskipun pada tahun 1990-an terjadi peningkatan dalam penggunaan heroin, penggunaan obat-obat resep dewasa ini semakin trendi dan meluas di kalangan remaja, termasuk pelajar SMP dan SMA. Mereka menggunakannya secara individual tergantung ketersediaan uang untuk membelinya, tapi pada malam Minggu, yang dikenal sebagai malam panjang dan malamnya muda-mudi, penggunaan obat-obatan dan minuman keras merupakan ‘kewajiban’ (*compulsory*) disertai dengan meminum minuman keras (*miras*) yang dilakukan secara bersama-sama. Artikel ini mengeksplorasi tentang bagaimana penyalahgunaan obat-obatan resep dan minuman keras di kalangan pelajar SMP dan SMA di malam Minggu yang dianggap sebagai ‘malam kenakalan’.

Penelitian ini dilakukan di Kabupaten Gowa terhadap 10 pelajar SMP dan 10 pelajar SMA yang direkrut melalui seorang informan yang telah dikenali sebelumnya. Data dikumpulkan melalui wawancara mendalam (*in-depth interview*) dan FGD (*Focus Group Discussion*). Informan diyakinkan tentang kerahasiaan informasi (*confidential*) dan penggunaan nama samaran (*pseudonym*) sebelum penandatanganan *informed consent* dilakukan.

Hasil penelitian menunjukkan bahwa penggunaan obat-obatan telah menjadi bagian yang signifikan di kalangan pelajar, baik secara individual maupun berkelompok, terutama di malam Minggu. Malam Minggu yang dianggap sebagai malam panjang merupakan ‘malam kenakalan’ dan malam ‘wajib mabuk’ saat dimana mereka melakukan goyang reggae (*jamming*), balap motor, perang-perangan dan membuat keonaran lainnya hingga pagi hari. Aktivitas ini diawali dengan mengonsumsi obat-obat resep yang beragam (Tramadol, Somadryl, Trihexyphenidyl, Calmlet, Dextro). Mereka juga bereksperimentasi dengan mengombinasikan obat resep dan *miras* (seperti, Bir, Topee Rioja, dan Mansion House) agar mereka lebih percaya diri, berani, tidak merasa sakit, terutama ketika mereka membuat keonaran di sekitarnya (seperti, mengganggu para pengendara lain di jalan raya, perang-perangan, menabrak trotoar atau kendaraan lain), hingga ditangkap polisi dan dipenjara. Meskipun ketika sedang tidak mabuk mereka merasa ngeri dengan apa yang dilakukan ketika mabuk, perilaku ini terdapat secara berulang dan tidak membuat mereka merasa jera.

Keywords: mumbul, pelajar, obat resep, mabuk, malam kenakalan.

PANEL 13. MULTIPLE MARGINS: UNPACKING INEQUALITIES IN EASTERN INDONESIA

Clare Cameron
(UC San Francisco/UC Berkeley)
clare.c.cameron@gmail.com

Tony Rudyansjah
(Universitas Indonesia)
tony.rudyansjah@gmail.com

Abstract

This panel takes up the conference theme of inequality in the context of eastern Indonesia, with particular attention given to West Papua. We take inequality not only as economic disparity or uneven access to resources, but inequality, as well, in the uneven circulation of discourse, mobility of populations, and distribution of violence (in its many forms). We, further, understand inequality as contingent on geopolitical space and take up questions around the construction of disparity itself. How might, for example, the irregular application of law or the flexibility of 'legality' become instruments for (re)producing inequality? How do forms of media or bureaucratic techniques of documentation – in both private and public sectors – reproduce or subvert existing inequalities? Or, how do current health disparities shape present and future imaginaries of equality (or inequality)? While international agendas and national policies are inextricable from the politics of West Papua (and eastern Indonesia, more broadly), this panel is attentive to both the relationship of West Papua to a central Indonesian government, as well as the politics that often drop out of the singular narrative of Papua as merely a product of central coercion and exploitation. Ultimately, we ask: What kind of politics are stimulated, hindered, or disallowed by the contingent inequalities of eastern Indonesia?

13.1. THE SOCIALITY OF HUMANITY AND GLOBALIZATION IN TWO VILLAGES OF EASTERN INDONESIA

Tony Rudyansjah
(Universitas Indonesia)
tony.rudyansjah@gmail.com

Abstract

This article focuses on understanding the interplay between external forces of globalization and internal forms of traditional institutions in two villages on Seram island, in eastern part of Indonesia. Following Karl Marx who stated that human essence in its reality is the ensemble of the social relations, we attempt to comprehend the sociality of humanity that emerges out of processes of the above-mentioned dialectical relationship. One village converted to Christianity in the mid-nineteenth century, while the other to Islam a little bit earlier. In other words, we seek to understand how the impacts of external forces of globalization (i.e., such as world religions, nation-state and free-market) on the two communities are, and how at the same time peoples respond to them. We address how different forms of exchange are related to different forms of sociality. In this way we make an ethnographic comparative study of two villages, and see what a focus of it entails. As such our study deals primarily with the topic of anthropological theory of value, and addresses the following questions: (1) how value is created through exchange and what this means for our understanding of relations of reciprocity and non-reciprocity, equality and inequality; (2) how value is used as shorthand for different worldviews or cultural systems, where the emphasis is not on the exchange of things but on how people express their religious and social values and how this informs their actions; and (3) how to establish a kind of synthesis between exchange-based theory and values-as-worldviews by looking at how action is informed by values and simultaneously creates value.

Keywords: globalization, social relations, sociality of humanity, value, action, Christianity, Islam, worldview, reciprocity and non-reciprocity, equality and inequality.

Introduction²³⁰

This essay is about the social life of two villages on Seram Island in the Central Moluccas, Indonesia. These two villages are located in the northern part of the island. One village, Sawai, lies on the coast facing Sawai Bay, and the other village, Masihulan, lies in a hilly area within a national forest reserve park called Taman Nasional Manusela. To be able to locate them in our pilot books, we need to take a very long journey. From the capital of the province of Moluccas, we can take a ferry from the port of Tulehu in the eastern part of the island of Ambon and sail across the Banda Sea via Seram Strait to Amahai port in Elpaputih Bay, southern Seram (see map 1: Seram Island). To continue our journey from Amahai to Masihulan and Sawai villages, we have to travel by car for about four to five hours along a chain of alpine mountains of geological age, which divides Central Seram longitudinally. That chain of mountains runs from northwest to southeast, coming progressively closer to the southern coast until the mountains becomes parallel to the coast behind the bay of Taluti. With that long overland journey, we will arrive first in the village of Masihulan, and ten minutes later in Sawai. One's experience, though, could be enhanced with a more panoramic view if one has no objection to sailing in a small boat from Horale to Sawai.

week in the month of February 1972, my teacher (the late Valerio Valeri) had to travel across the island through forests and mountains, along the course of rivers (and more often than not inside them), to reach the northern coast of Seram in order to find the subjects of his research site, among the people of Huaulu. An alternative route to this destination is via a pioneering one hour flight from Pattimura airport in Ambon City to Wahai, the district capital of Northern Seram. From Wahai to Sawai (via Masihulan), we can travel by car for another hour and a half. Yet, being in a faraway place does not make these societies as isolated as they may seem. For ages these societies have been part of our globalized world. It is well known that the Moluccas, also known as the Spice Islands, have been part of an international trade system since the sixteenth century, allowing the people of Seram, including those from Sawai and Masihulan, to be intensively involved in that trading network. To begin, let me give some notes on the goal of this study.

The Goal of the Study

The goal of this essay is to understand human sociality of Sawai and Masihulan in the era of a globalized world. I use the term "sociality" as the ensemble of social relations. Having said this, the question, then, is: what make an



Map 1: Seram Island

Nowadays the network of cities on the island, which includes Masohi, Wahai, Piru and Bula, is connected by an inter-regency asphalt road. Prior to the 1980s, there were no such inter-regency asphalt road. That is why, for a whole

ensemble of social relations possible? In answering this question, I draw many insightful ideas from Rupert Stasch's study of the internal alterity of Korowai social relations as developed in his book *Society of Others* (2009). With this theoretical frame of reference, I intend to examine otherness as an internal feature of local social relations and practices, in addition to studying the ways in which social lives are structured by non-local institutions and cultural influences. Another insightful theory that I use in this essay

230 This article is based on field research carried out by a team of researchers that I led from May until November 2016. The data from Sawai village was collected by my Ph.D student, Ikhtiar Hatta, and the data from Masihulan village was collected by my undergraduate student, Dini Starina Rinto. Here I would like to express my acknowledgement and gratitude for their contribution. This research was funded by the Ministry of National Education, the Republic of Indonesia.

derives from Joel Robbins' theory of cultural change as developed in his book *Becoming Sinners* (2004). With these perspectives in mind, I will show the aforementioned processes in a concrete ethnographic setting by making simultaneous additional notes on how values are created and recreated in people's social lives.

History: Long and Short

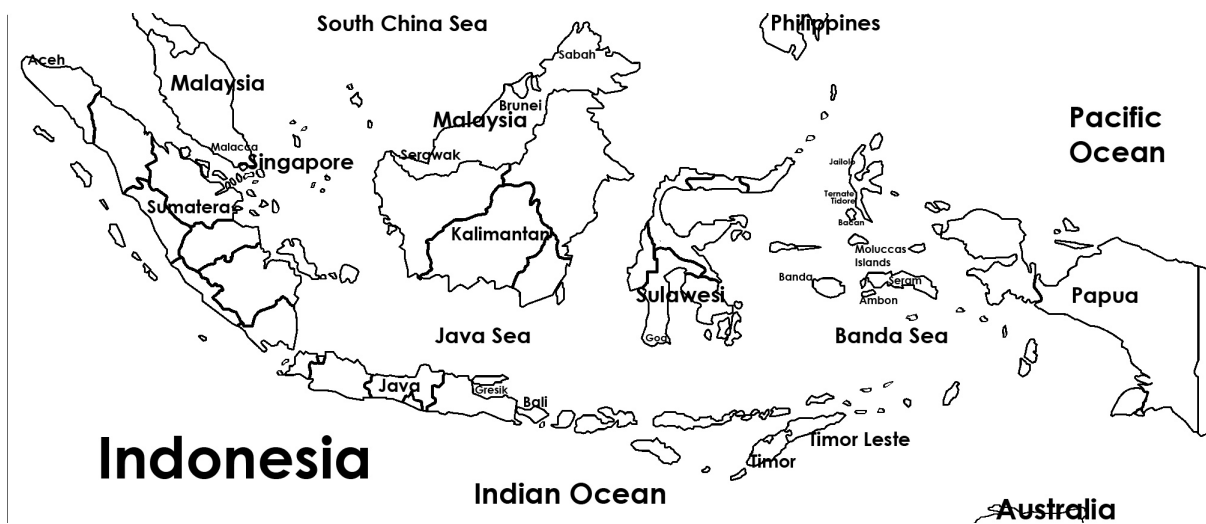
The Moluccas were the producer of the highly desired trinity of spices—clove (*Eugenia aromatica*), nutmeg (*Myristica fragrans*), and mace. It was the high value of these spices that lured Europeans and other foreigners to the Spice Islands in eastern Indonesia. Among these spices, clove was the most valued. It was a delicacy and a remedy for the local inhabitants. However it was the applications found for this spice among the foreign nations, especially the Chinese and the Europeans, which contributed to the clove's considerable global appeal. The earliest evidence of the clove outside the Moluccas comes from an archeological find in the Mesopotamia site of Terqa in the present-day Syria dated about 1700 B.C. Since clove trees at this time were found only in the Moluccas, the presence of cloves in Syria suggests the existence of a specialized long-distance trade in this commodity from a very early period. By the third century B.C. the spice was sufficiently known in China such that the Han Emperor could order his courtiers to put cloves in their mouths to sweeten their breaths whenever they addressed him.

The two examples above suggest that the clove was being traded from a very early period. However, at this time, the existence of the Moluccas as the producer of this highly valuable trade commodity was not yet known to the European nations. Moreover, there is no corroborating evidence that the Chinese sailed their ships as far east as the Moluccas. It was more likely the large Chinese junk ships went directly to Manila in the Philippines, where they bought the commodity from local traders. A significant change occurred in the late fourteenth century when the northeastern Javanese coastal towns, such as Gresik, with their ruling Chinese, Arab, and Javanese elite, became the major nodes of a vibrant inter archipelago trade network which linked the spice islands to the rest of the world. It marked the beginning of the time when European nations became accustomed to a steady supply of this indispensable spice and medicine, even though they did not participate directly in this new development in trade. They continued to rely on Muslim traders who carried the spices by land from Bassorah on the Persian Gulf to Damascus or Aleppo in the Mediterranean. When the Turks disrupted this land route in the second half of the fifteenth century, the route shifted to the Red Sea but

remained in Muslim hands. The major links of this route were still under the domination of the Muslim kingdom of Malacca on the west coast of peninsular Malaysia, the Muslim Gujarati traders of Cambay in northwest India, and the Muslim Mamelukes of Egypt.

Christian Europe's desire to remove its dependence on its religious enemies, as well as a desire to acquire cheaper spices, became a major motivation in their search for a sea route to Asia. Portugal was the leading European nation in this endeavor, when Prince Henry the Navigator began a systematic program of discovery in the early fifteenth century. A major breakthrough came when Bartholomeu Dias rounded the tip of Africa in 1488, which was followed a decade later by Vasco da Gama's successful voyage to the west coast of India. Though the Portuguese had not yet reached the Spice Islands, the cargo of spices loaded in India, "together with the boughs and leaves of the same," aroused considerable excitement in Portugal. To destroy the existing Muslim-dominated spice trade, the Portuguese admiral and, later, viceroy of India, Alfonso de Albuquerque, conceived a plan to control the vital centers of the international trade route. Portuguese forces first seized Goa in west coast India in 1510, followed by Malacca in Malaysia in 1511 and Hormuz in 1515. After the conquest of Malacca, Albuquerque dispatched three ships to search for the Spice Islands. The Portuguese ships arrived in the Moluccas in late 1511 (see map 2). This successful arrival prompted the Dutch and the English to follow suit. This signaled the beginning of a long and troubled relationship between Europeans and the Moluccas, which continued well into the twentieth century.

After the Portuguese conquest of Malacca in Malaysia in 1511, the Muslim traders who previously lived on this Malaysian peninsula fled to Gresik on Northeastern coast of Java, to the Makassar kingdom of Goa in South Sulawesi, and to Buru, Seram and Geser Islands in the Central Moluccas. This migration coincided with a massive shift of trading activities into the interior of the archipelago along the Java and Banda Seas (see map 2). This fast-growing inter archipelago Muslim trade network contributed to the transformation of entrepôts along the coast of the archipelago (e.g. Gresik, Goa, Ternate, Tidore, Bacan and Jailolo) and into kingdoms. All of these kingdoms, excepting Bacan and Jailolo, became prosperous trading centers in eastern Indonesia and attracted foreign traders from all parts of the archipelago. At that time, the kingdom of Goa presented a unique problem for the Dutch East India Company, as the kingdom and its people were hostile to Dutch traders. On the other hand, the kingdom of Ternate welcomed the arrival of Dutch East India Company in 1519, since the Ternaten initially saw the Dutch as their ally in winning the struggle to control the spice trade against



Map 2: Indonesia

other local kingdoms such as Goa, Tidore, Bacan and Jailolo.

Before discussing the competition to monopolize this spice trade network among these kingdoms further, let us briefly examine four kingdoms in the Moluccas.

The Moluccas people considered Ternate, Tidore, Bacan, and Jailolo the “four pillars of Moluccas world”. Tradition has it that the rulers of these kingdoms were born out of four mythical serpent eggs. In all of the myths related to this story, the clove, the mortar and pestle, the mountain and the sea, the serpent and the eggs formed a male/female sexual or fertility metaphor for the unity of the world of Moluccas. This origin myth, therefore, served to function as an ideology to justify the indispensable role of these four kingdoms as the guarantor of the continuing prosperity and wellbeing of the Moluccas peoples.

Among these kingdoms, Jailolo was the earliest and considered to be the most important center in the region. However, the destruction of the Jailolo kingdom by the Portuguese in 1551 led to its eventual incorporation into Ternate. After its defeat, Jailolo rapidly declined, and by 1686 it was described as “a village” with not more than four or five original Jailolo folk. Another windfall for Ternate arose from the Bungaya treaty of 1667, which was signed after the defeat of the Makassar kingdom of Goa at the hands of the Dutch East India Company. In this treaty, the Dutch rewarded Ternate for its participation as an ally with lands seized from Goa. The only remaining local competitor in the control of the spice trade was then the Tidore kingdom. “The four pillars of Moluccas world” had been reduced to two. This period commenced the dualism of the Moluccas world within which all existing communities in the region allied—either to Ternate or to Tidore.

The existence of this dualism in Moluccas world is consistent with systems of complementary dual classification in many eastern Indonesian cultures. These

social and cosmological dualisms consist of asymmetric relationships among ordered pairs, such that “wife-giver” may be seen as superior to “wife-taker”, “elder” as superior to “younger”, and so forth. In North Moluccas, it was believed that the survival and the prosperity of the society depended on the proper functioning of these dualisms. The most significant dualism was that between Ternate and Tidore, located at the epicenter of the world defined as “Maluku” (or, in English: Moluccas). Both the sultans of Ternate and Tidore claimed the title “ Lord of Maluku”, with the Tidore in the ritual role as wife-giver to the Ternate and visa versa. The two kingdoms represented opposing and complementary tendencies, which were considered necessary for the survival and prosperity of the community. The Europeans were clearly puzzled by this relationship. Despite the sworn enmity between these two kingdoms, they continued to advise each other against any European activity that might threaten the other’s well-being. In the mid-sixteenth century, the practice of intermarriage between the royal houses of Ternate and Tidore was so well established that many Europeans assumed that the king of Ternate had to marry a daughter of the king of Tidore. For most people of the Moluccas, the prosperity and spiritual wellbeing of their world was assured as long as these two kingdoms survived.

Despite their practice of intermarriage, competition between Ternate and Tidore for the spice trade was fierce. Ternate started to consolidate and extend its kingdom by recovering lands lost during the rule of Sultan Babullah (1570-1583) at a time when the initial good relationship with the Portuguese turned to hostility and war. This followed the Portuguese assassination of Sultan Harun (Babullah’s father) on the 28th of February 1570. After the death of Sultan Harun, the Portuguese occupied the island of Ternate. Babullah vowed to avenge the death of his father by removing all Portuguese from the archipelago.

He was supported by Muslim leaders who saw him as the true defender of the faith who would restore Islam to its rightful prominence in the Moluccas world. As the newly proclaimed ruler of Ternate, Babullah sent his uncle Kalasineo to lead a fleet of boats commanded by relatives to the Ambon Quarter where the Portuguese were stationed. The fleet arrived first in Buru, described as “an island of Muslims which has always obeyed the king of Ternate and has always had many people and numerous large and powerful ships”. From Buru they went to Lesidi and Kambelo on the Hoamoal peninsula and to Hitu in Ambon. The hostility (war) with the Portuguese lasted for approximately five years until the Ternaten troops were able to force the Portuguese out from their fort in Ternate before a Portuguese ship from Malacca arrived to raise the siege. The old Portuguese fort became the new site for the royal residence until it was later retaken by the Spaniards in 1606.

Most of the Portuguese and native Christians who were expelled from Ternate resettled in Ambon, although some of the Portuguese who married local women remained behind. When Tidore opened its land to the Portuguese, they moved there permanently. Tidore made the decision to court the Portuguese with the hope of luring the clove trade away from Ternate and obtaining Portuguese support against the Ternaten. Despite the unity shown in the siege of the fortress, once the Portuguese were defeated, Tidore resumed hostilities with Ternate, in accordance with the aforementioned dualism. Babullah raided the coastal settlements of Tidore and forced its inhabitants to seek safety in the interior hills. The arrival of a hundred Portuguese from Malacca to build a fortress near the royal settlement provided Tidore’s ruler and court with a much needed ally to counter Babullah’s increasing dominance in the area.

In 1576 Babullah sent Rubohongi of the Tomagola family to Hoamoal (west Seram), Buru, Manipa, Ambelau, Kelang, and Boano to bring these areas under closer Ternaten protection. Babullah deliberately chose Rubohongi to lead the expedition since it was his father, Samarau, who Babullah blamed for allowing everything there to decline. Decades earlier, Ternate’s expansion in the region was led by what is known in local terms as Fala Raha (meaning: Four Houses), consisting of Tomaitu, Tomagola, Marsaoli, and Limatahu families. In the late fifteenth century the Tomaitu family led an expedition to the Sula Islands, bringing them into Ternate’s sphere of influence. For this deed, the Tomaitus were assigned governors of Sula, accompanied by a permanent Ternaten presence on the island of Sula Besi. Sometime in the late seventeenth century the Tomagola temporarily displaced the Tomaitu family; but later recovered its appanage. In

the early sixteenth century the Tomagola family extended Ternate’s influence to the islands of Buru. Under their leader, Samarau, the Buru branch of the Tomagola’s family became a dominant force in what the Dutch called the Ambon Quarter, which included the islands of Buru, Ambelau, Manipa, Kelang, Boano, Seram, Seram Laut, Nusalaut, Honimoa in Saparua, Oma in Haruku, and Ambon. The Ambon Quarter, including Seram, continued to acknowledge the nominal overlordship of Ternate through the Tomagolas.

In 1580, Babullah gathered his ships to join the Tomagolas with his sula boats. The fleets sailed to north Sulawesi, Tobungku, and Tidore and brought these lands under Ternate’s protection. A serious contender for the Ternaten domination arose two hundred years later (1780), when a well-respected member of the Tidore royal family, named Kaicili Nuku, won the support of peoples in the Moluccas world—from Tobelo peoples (well-known as “fierce sea pirates”) in North Halmahera Islands up to the Raja Ampat Islands in Papua—and prepared to retake Tidore, that had been conquered by the Ternaten and Dutch East India Company.

Following Babullah’s political career, Nuku succeeded in establishing himself as a Muslim ruler who restored the unity and prosperity of Moluccas peoples and won the much-needed loyalty of peoples from the area. Nuku established a temporary base somewhere between Weda and Patani and sent envoys to summon those from Maba, East Seram. The envoys were also instructed to seek the aid of any Spaniard or Englishman they should meet in these waters. Since the mid-eighteenth century, English traders started to enter the waters of the Moluccas and developed an interest in having direct access to the spice trade network. Nuku had his followers load spices on four ships to accommodate all foreign Europeans, as well as the Mindanao people, whose help and assistance they sought.

Since Nuku’s rule, the ships of Ternate and Dutch’s allies in the area became the target of attacks and raids by pirates under Nuku’s command. East Seram became one of the hubs of the spice trade controlled by Nuku and his followers. To counter this increasing threat from Tidore, Ternate and the Dutch East India Company launched the Hoamoal wars on West Seram peninsula to eliminate the cultivation and trade of cloves in Southwest Seram, run by autochthonous peoples (known collectively as “alifuru”) whose loyalties were to Nuku. At the conclusion of the wars that lasted approximately five years, the Ternatens and the Dutch East India Company were able to control west and central Seram, and sending the autochthonous peoples who supported Nuku back to eastern Seram.

To secure its domination on the island, the Dutch East India Company maintained a small military post in Sawai

through 1799, when the Company was dissolved and the French revolutionary armies invaded the Netherlands. To this day, we can still see this military post. The Dutch did not return to Sawai until sometime between 1823-24, after they managed to dislodge a nest of “pirates” who, under the leadership of Nuku’s successor, Kaicili Jougugu Alam, had sought to reestablish the sultanate of Jailolo in the area. After the death of Nuku, Tidore was defeated and ruled by the Dutch, and Kaicili Jougugu Alam chose Seram Island as his temporary base. Kaicili Jougugu Alam used the Dutch absence in the waters of Seram Sea during the years between 1799 and 1823 as an opportunity to rebuild the sultanate of Jailolo from Seram Island. The massive influx of peoples from North Halmahera Islands and Raja Ampat Islands to Seram Island occurred during these years. Because of its position in Seram Bay, Sawai was occupied by Kaicili Jougugu Alam and some of his peoples, such as the Tobelo and Galela from North Halmahera Islands, as well as peoples from the Raja Ampat Islands, who permanently settled there. The Tomagola family who had settled there at an earlier time had since then lived side by side with their former enemies from Tidore. Fortunately, the Ternate and the Dutch were no longer on friendly terms. Both Ternate and Tidore could resume their relationships in accordance with the above-mentioned dualistic principles: they complemented each other for the wellbeing of the whole. The history of these events still echoes in peoples’ traditions and practices on Seram Island. And it mostly dates back to that time.

Sawai: from a Military Post to a District

In this section we shall discuss the sociality of humanity developed in Sawai community. First, let me

provide a background of this community.

Sawai is a village located in the district of North Seram, the province of Central Moluccas, Indonesia. It is a beautiful place, poised between a massive rocky mountain covered by a dense forest behind it and the copious waters of Seram Bay unfolding before it (see picture 1). Anyone who has ever visited this place and entered the village from a stony road along the cliff of the mountain, especially at the time of sunset, will be enchanted by a panoramic view of the surrounding area.

In addition to its beauty, the calm sea in Seram Bay enables boats or ships to anchor to docks of the village all year long. This was perhaps the reason why the Dutch East India Company and the Ternatens chose to land and maintain a military post in this place. From the tip of the peninsula eastward lies a territory of the kingdom of Seram, founded in the early nineteenth century by Kaicili Jougugu Alam, whose mission was to restore the kingdom of Jailolo. He envisioned the restoration of Jailolo kingdom as starting from Seram Island. Along the shore of this former kingdom’s territory lies “Labuhan Papua” (meaning, harbor of Papua). As its meaning testifies, this harbor is a present day reminder of the influx of Papuan people from the Raja Ampat Islands to Seram, who came at that time to support Kaicili Jougugu Alam. Some of the descendants of these Papuan people live today in Sawai village, as well as in Masihulan village.

In 2015, Sawai village was inhabited by 4,603 people, 2,388 females and 2,215 males. Villagers currently live scattered all over a very densely populated area in the bank of Sawai Bay. In the past, when it was not so densely populated, an axis main road connected a “big house” (luma salaola) and a big mosque in the center, with a much needed water reservoir eastward, and a road connecting this



Picture 1: Sawai seen from the entry road of the village (photo by the author)

center with the village dock in the bank of Sawai Bay were clearly visible. The rapid growth of houses inside Sawai nowadays obscures the former function of these lines, which divided the village's territory into four residential sections (soa) – Musiin, Ipaenin, Ruma Soreng, and Letahiid.

Soa means a residential section of members of a descent group, which were based on stipulated descent. In ethnological literatures, this social grouping was coined a "clan". A leader (head) of a soa was chosen out of the most outstanding member of the ruling family in this residential section. The ruling family's big house (mata ruma, lit. eye of a house) usually became the center of a soa. In order to be able to live in a soa, an outsider had to marry a member of this clan or be adopted as their child. Only then would this outsider be able to build his house in the residential section.

In ancient times each soa had its own village temple called "loanima". During a certain period of time, the warriors of this soa had to hunt their enemy's heads. Heads successfully captured were offered as sacrifice to a phallus, which was kept in loanima. This activity was believed to make the phallus vibrate and come to life to restore the vitality and fertility of the community.

Seram peoples traditionally claimed that two or more soa could unite and form an autonomous political unit that encompassed many other communities. This unit was later on called "negeri". A negeri usually started to emerge out of political initiatives from members of a mata ruma, who would attract, persuade or conquer other soa to become parts of their realm. Some soa would join these initiatives and lived coextensively in the same residential territory of those original initiators. Their settlement would become the center of negeri. Other subjected community settlements existed outside at the periphery (appanages). However, the relationship between center and periphery was in no way regarded as an unequal or repressive arrangement. Their relationship was conceived more in terms of mutually beneficial and complementary dualistic principles of the Moluccas world because it was based on family-like ties. Center played the role of the respected father, while the periphery played the role of children, who obtain a sense of belonging by being part of a larger society. That is the reason why negeri was sometimes also called petuanan (parental guardian), while periphery was known as aniala (children).

During the Dutch colonial era this notion underwent a drastic transformation caused by differences in the understanding of human society. The Dutch thought human society required both the role of governor and governed. Negeri was then understood as a "self-governed landscape" (zelf-bestuur landschap)—a territory whose inhabitants were considered capable of governing

themselves in accordance with Dutch criteria, including observance of colonial rules and laws. This territory was granted the status of a district by the Dutch colonial government. Beyond the negeri, the territory and its peoples were considered "uncivilized", and pacification was needed to convert autochthonous peoples to Christianity. These distinctions were based more on the Dutch colonial government's interest in controlling the affairs of local peoples' trading activity and, for the case of the Seram Islands, to achieve a monopoly on the spice trade.

Sawai was in fact a hybridized form of negeri in both its traditional and colonial senses. It started as a military post and later on transformed into a district or a negeri.

A Hybridization of tradition and the Dynamics of Human Sociality

In order to be able to follow the discussion below, it is worth recalling the five events I mention above which are of the greatest relevance to understanding the process of Sawai hybridization. First, Muslim traders arrive at the Moluccas, including Seram Island, after the fall of Malacca at the hands of the Portuguese in 1511. Second, Samarau (Tomagola family) and Rubohongi expand Ternate dominion to the island of Seram in the early sixteenth century and in 1576, respectively. Third, the Tidore ruler, Nuku establishes a military base in East Seram in 1780. Fourth, the Dutch East India Company, with their allied force from Ternate kingdom, establishes a small military post in Sawai between the early 1790s through 1799. Finally, the peoples from Raja Ampat Islands, Tobelo and Galela migrate to Seram during the years from 1799 to 1823. They arrived to support sultan Alam's mission to restore the Sultanate of Jailolo.

Present day oral tradition in Sawai mentions these events, though the way they are narrated is not in such a clear-cut historical chronology. The narration serves much more as a historicity of peoples. And, as historicity, its function has more to do with the interest of a person or a group of people who narrate the story. Depending upon who you ask, people will tell you different versions of the history. One version of the history is usually contested by another version of the history. A history of a people is therefore full of ambiguities and contradictions. Despite this, people in Sawai do not dispute a person's right to keep and tell their own version of history in a public domain through a traditional chant called "kapata", which is reserved for a person who holds the role of "matoke". In Sawai the role of matoke has always been carried out by a member of one family in the Musiin clan (soa). This position has been inherited from one generation to another within this family line, and, to this day, this family is

well-known as matoke family. The matoke was considered knowledgeable in relation to adat (customary) matters. Since power relations are always involved in any historicity, we have to bear in mind the complexity of it. Traditionally this ritual was performed to open a war dance called *usaliam* that took place in front of *loanima*. In order for us to be able to clearly understand the power relations at play among peoples concerned, the efficacy of any religious chant must ideally be analyzed during its performance. However, we have never had an opportunity to observe this performance, as the Dutch colonial government abolished the practice in the 1930s when they had full control of Seram Island. We, thus, must rely solely on the information given to us by matoke.

The history of Sawai did not begin with a creation myth of the world and mankind but rather with the arrival of outsiders. It is reminiscent of Marshall Sahlins' theory of Stranger-King. According to matoke, it started with the Musiin people's arrival to Sawai Bay and the community they established in that area. They claimed themselves to be of Arab origin. One of my informants from Musiin soa told me that his ancestors were driven to the Island of Seram, especially Sawai Bay, because the area was responsible for spreading around a very nice scent to faraway places. He acknowledged to me that this very nice scent originated from clove trees that grew in the island. His ancestors had to fight and defeat evil spirits and autochthonous peoples before they could live there and grow the clove trees themselves. The Musiin ancestors had a very wide range of knowledge about nature and the character of various beings existing in the world, from physical to spiritual, organic to non-organic, visible to invisible beings, less valuable minerals to highly valuable minerals, and from poisonous trees to herbal trees. This is similar to Eng Seng Ho's (2006) account of Hadrami society's habit of keeping a record of the ontology of all beings that they could be discovered in the waters of the Indian Ocean. This store of knowledge as a survival tool was of great importance for them as newcomers to whatever shore they decided to land and settle on. Matoke also explained that the ancestors of the Musiin invited mountain autochthonous peoples, as well as autochthonous peoples who were still living inside caves, to live together with them on the shore of Sawai Bay. Some of those autochthonous peoples who converted to Islam and lived inside Sawai became members of Ipaenin soa. All of this narrated oral history is consistent with the accounts of historians I mentioned above (Andaya 1993; Leirissa 1996), who described the coming of Muslim traders, mostly Arab to Buru Island, Seram Island, and Geser Islands in East Seram after the fall of Malacca in 1511. They later on established hubs of spice trade along these shores of Banda Sea and Seram

Sea, like Sawai and Geser.

The ability to live in the same place for a long period of time facilitated the exchange of ideas among social groupings. It was, therefore, of no surprise that Musiin people also borrowed and adopted the office of matoke as part of their own traditions. In fact, we can find the office of matoke throughout the traditions of autochthonous peoples (*alifuru*) in Seram Island (e.g. Valeri 2000 and 2001). Copying what existed in *alifuru* societies, Musiin people also built a village temple (*loanima*) and a big house (*luma salaola*) as the center of their communities. The oral history of Sawai people testifies to the existence in ancient times of a shaman ritual carried out by matoke in front of this village temple before the war dance (*usaliam*) could take place. During the war dance the warriors were usually possessed by ancestor spirits. These ancestor spirits were believed to make them fearless in their enemy head hunting raids. Upon successful completion of the mission, they brought the fruits of their manly exploits—the head of their enemy—to the village temple (*loanima*) while performing the well-known *usaliam* dance. The next stage of the ritual dance was to bring the enemy head inside *loanima* where a phallus was kept. From this *loanima*, the enemy head was brought to “the big house” (*luma salaola*) and stored inside it. This activity marked the beginning of a festival called *kahua* into which people of Sawai and those of their appanages celebrated the victory and glory of their community. In a society such as this with a headhunting past, the phallus was a paragon of manhood. Manhood was defined by hunting and warring. It existed in struggle and for struggle. It implied learning to kill or to be killed: a man could become the victim or the victimizer. The whole purpose of headhunting is feeding blood to the ancestors so that they do not feed on your blood. Shedding blood from the enemy's head for the phallus was conceived to make this supreme palladium of Sawai people demonstrate its strength and alleged superiority over all neighboring societies. Traders in one side of society, and warriors in the other side: what a hybrid of tradition!

Oral history also told tells the story of several encounters and wars between Musiin people and Tomagola people. The story says explicitly that Musiin people eventually won the wars, and Tomagola people had to acknowledge the superiority of Musiin people. This oral story seems to run quite counter to the facts of written history. However, if we read the written history thoroughly we might come to the same conclusion. The written history, as I have discussed above, explicitly mentions that Babullah had to resend a fleet of Ternaten ships under the leadership of a Tomagola family member, Rubohongi, to Seram Island in 1576 because Rubohongi's father, Samarau, was accused by Babullah of making Ternate sultanate's

influence on Seram Island decline. This reference implies that, under the leadership of Samarau, the Tomagola family was losing their grip on the political power in Sawai, and was replaced by the Musiin people. It is, therefore, very likely that the encounter and wars between the Tomagola family and the Musiin family referred to the years from the early sixteenth century up to 1576. For how long Rubohongi retained Ternaten political domination in Sawai vis-à-vis Musiin people is not really clear because there are no documents written on this subject. What is clear is that the Tidore ruler, Nuku, established a military base in East Seram in 1780. Nuku later controlled the entire island of Seram. As the people in Geser in East Seram were kin with the Musiin people in Sawai, and because the Ternate and Tidore were always in conflict, there is a strong possibility that during Nuku's ruling period in Seram Island, the Musiin family held political power in Sawai.

The Tomagola family's endeavor to return to Sawai was at a time when the Dutch East India Company and its ally, Ternate kingdom, had established a small military post in Sawai. This time, the political domination of the Tomagola family lasted only nine years. The Dutch East India Company, which supported Tomagola's political position there, had to abandon Sawai because the Netherlands was occupied by the French in 1799. This long and hostile encounter between the Tomagola family and Muslim traders from Buru and Geser caused these groups to form two separate residential sections. The Tomagola family belongs to the Letahiid soa, while Muslim traders of Arab origin belong to the Musiin soa.

Lastly the arrival of people from the Raja Ampat Islands, as both oral and written history testify, composed the fourth residential section in Sawai, namely soa of Ruma Soreng.

Seeing this composition of Sawai society, we note that this society is made up from social groupings of peoples with divergent backgrounds and traditions. The question that directly comes to mind is: How is such a society possible? Or, more specifically, how is social solidarity maintained in the face of such diversity of traditions?

One of the answers was given by matoke himself as a story concerning this was always narrated in the above-mentioned chant of kapala. He said that each soa has its own roles to fill in the society. People who composed the Musiin soa had four roles, including war leader, war mastermind, spy, and warrior. These roles became the responsibility of certain sub-soas within the Musiin section, namely the matoke as a war leader, lesi ain as war mastermind, malesi as spy, and laturuhi as warrior. Beside acting a war leader, the matoke was a person in charge, capable of deciding who deserved to be a king out of members of the Musiin's mata ruma. During certain

periods of time, the position of a king in Sawai rotated among members of mata rumas of the four existing soas according to their meritorious services to Sawai negeri. The matoke was the one who decided who deserved to be a king out of members of the four existing mata rumas. In addition, matoke had the power to form military forces out of the existing Sawai warriors before a war was undertaken after the was dance was completed.

Soa of Ipaenin had responsibilities as care-takers of military equipment and a big mosque of Sawai. This soa of Ipaenin consisted of four sub-soas, that is, sulupai, latuputih, and muqadar. Sub-soa of sulupai was furthermore divided into two sub-sub soas, that is, sulupai malakalu (malatulumai) which were responsible for taking care of military equipments, such as "parang" (machete), and sulupai luma suci whose responsibility was to take care of the big mosque in the center of Sawai negeri. Another sub-soa of Ipaenin was marga latuputih whose origin was believed to come from Geser Islands. The leader of this sub-soa had a reputation as a very brave warrior. However, when meeting lesi ain leader, he lost his strength, and submitted himself to the Musiin people. The people of marga latuputih were later on incorporated into soa of Ipaenin and became an important backing force of warriors in the Sawai community. The last sub-soa was muqadar. They were of Arab origin and considered to be experts in Islamic religious matters. Their responsibility was related to religious matters, especially in leading prayers in the big mosque. Oral history recorded that quite a lot of members from marga latuputih and muqadar became kings of Sawai.

The other soa in Sawai was Ruma Soreng. This soa consisted of four sub-soas: latu kahuni, latu ikini, nihulain, and nihrepin. Both latu kahuni and latu ikini were autochthonous peoples who originally came from a mountainous area called Roho in Northern Seram. Before their conversion to Islam and inclusion in the Sawai community, they were considered "cave people" and mountain people, respectively. Nihulain and nihrepin were immigrants from outside of Seram Island. Nihulain came from Ternate with a mission of conquering the area of Sawai Bay. Unable to accomplish their mission because of defeat by the Musiin people, they surrendered themselves and became part of Sawai community. Their responsibility was later on as sea warriors in the Sawai community. The fourth sub-soa was nihrepin, who were immigrants from the sea. Once again defeated by Musiin people, this group of people later on incorporated into the Sawai community and were assigned to be the guardians of the village temple (loanima). As a whole, the soa of Ruma Soreng was responsibility for supervising and developing the day-to-day religious life of Sawai community members. In addition to this, each sub-soa had a specific responsibility. The

responsibility to make diplomatic negotiations pertaining to the regional political association called Lima in the east side of Seram was under the burden of *latu kahuni* and *latu ikini*, while that negotiation with peoples belonging to the regional political association called Siwa in the west side of Seram was the burden of the *nihulain* and *nihrepin*. Politically, the island of Seram was divided into two regional political associations, with Central Seram as its axis of this division. The east side was referred to as Lima, the west side as Siwa. This division, historically, had something to do with the wars between the Ternate and Tidore Sultanates to control Seram Island under their expansive political domination. The Ternate Sultanate was associated with Siwa, as its field of conquest was generally in the West, while Tidore Sultanate was associated with Lima, as its field of conquest was generally in the East. Moreover, Ternate was associated more with the sea, while Tidore was associated with land.

As the last immigrant who came to Sawai from the sea, the soa of Letahiid had a responsibility to guard the sovereignty of Sawai negeri in the sea. When they arrived in Sawai, they came with a completed force of military ships. For this reason, they were handed over the responsibility of guarding Sawai negeri sovereignty at sea. By the *matako's* order, the Tomagola family in Sawai negeri was incorporated into this soa, who originally came from the East and was therefore associated with Tidore Sultanate—the opponent of the Tomagola family, who came from Ternate Sultanate. However, this was made possible because of a social custom in Sawai negeri that allow foreigners to incorporate into an existing soa by way of marriage (or, in local word, *arken*). This perfectly matched with the existing complementary dualism between Ternate and Tidore in the Moluccas world. The Tomagola family served the role as “wife-taker” and “child”, while the original Latahiid members served as “wife-giver” and “father”.

It was precisely that complementary dualism that was borrowed and adopted by Sawai negeri in governing its periphery. Sawai negeri played a role as the “father” who provided protection to “his sons” in the periphery, while the periphery served a role as “son” who gave honor and respect to “his father”. It was through a symmetric symbiosis of interests like this that the wholeness of the realm of Sawai negeri was controlled and maintained. How a modern state bureaucracy had an impact on this traditional institution of a negeri is the subject of our next discussion.

New Laws New Villages

One year after the fall of the former President Suharto

and his authoritarian regime, in 1999 Indonesia embarked on a reform of regional governance that brought self-governance to rural districts and municipalities. Law 22, 1999 on Regional Governance and its partner Law 25, 1999 on the Fiscal Balance between the Central Governance and the Regions set out the framework for transferring responsibilities and human and financial resources from the central government to the country's regions. Through these two laws, the term ‘regional autonomy’ is defined as “the authority of an Autonomous Region to govern and administer the interests of the local people according to its own initiatives based on the people's aspirations in accordance with the prevailing laws and regulations.” Under the laws, regional autonomy is expected to give these areas greater powers and responsibilities over the use of ‘national assets’ and to change the financial relationship between central and local government. These laws should be implemented “along democratic lines, with community participation, equity and justice and take into account the diversity and potential of the regions.” Moreover, the laws also mean to empower local communities and stimulate creativity. Throughout Law 22 and Law 25, references are made to maintaining the unity of the Republic, promoting economic development and respecting the sovereignty of the people.

The aims of these new laws, as mentioned above, are, at the very least, noble on paper. Yet their implementation is a different matter. In line with the aim of these two laws, the government of Central Moluccas Regency issued a regional regulation number 3 on ‘Procedures of Candidacy, Election and Inauguration of the Head of an Autonomous Area’ (2006) of negeri, such as Sawai. It stated that the head (king) of negeri is chosen from a ruling *mata ruma* (a big house of a ruling family) in accordance with the consensus of all the members in concern. In case there is more than one ruling *mata ruma*, the king of a negeri shall be chosen from the existing ruling *mata ruma's* through consent from all members of those *mata ruma's*. This regulation opens up a new rule of the game that significantly differs from that of the traditional one. As we have discussed above, traditionally a king of Sawai negeri was originally chosen out of members of Musiin's *mata ruma*. The one who was responsible for choosing the king was the *matoke*. It is true that in certain periods of time a king could be chosen from the four *mata ruma's* of the four existing soas. Yet, at the end of his ruling period, that king had to return the right of choosing a new king to the *matoke*. It was then up to the *matoke* to decide who should be the next king of Sawai. This customary law had been followed for ages, but the new regional regulation ignores and abandons this tradition. Any member of the four existing *mata ruma* in Sawai feels he is entitled to be

a king in Sawai, regardless of whether or not the matoke, as guardian of adat (custom), made and approved the decision. This situation creates friction among the existing four mata rumas in Sawai. Instead of leaving the matters to the mechanism of adat to settle the dispute, certain important actors inside the regional government of the Northern Seram Regency interfere, and they themselves have personal interests in these local affairs. As a matter of facts, these actors prefer to see the dispute unsettled. In this way, they could then install their favorite candidate to be a care-taker of the vacant position of the king—whose ruling period can in fact last longer than the ruling period of an elected king. These actors obtain much personal gain from their interventions to these local affairs, while leaving people in their dispute. They have capability to do this since they can mobilize much bigger capital resources and political power to realize their ends. Far from collective participation, empowering local community, and stimulating local creativity – the intended outcomes of the laws – the complexity of the practical implementation of these laws has caused a lot of trouble, since it has ignored the prior existing cultural order. When growing dissatisfaction accumulates, riots can break out to remove the care-taker from his position. This is precisely what happened with the last care-taker in Sawai, who was overthrown in February 2016 because he was accused of embezzlement while in power. Before going further into the discussion of the impact of modern state bureaucracy on this society, let me discuss first the other village, Masihulan.

Masihulan

Masihulan is an appanage of Sawai negeri. In the early twentieth century they were moved by the Dutch from the mountain area in central Seram to northern coast of Seram and lived inside the territory of Sawai negeri by the consent of the Sawai people. In 2015, this village had a population of 427, consisting of 217 males and 210 females. From the Dutch colonial archival record, a copy of which is kept by a local Christian priest in Masihulan, we know that in 1911 the population of Masihulan community was only 87 persons, consisting of 40 males and 47 females. This limited number of people was perhaps the main reason why this autochthonous people were not able to resist the Dutch's attempt to displace them to the northern coast of Seram. They were categorized by the Dutch as alifuru people. Most of the population of Masihulan still today makes a living from hunting and foraging. Prior to 1966, they held a local religious belief, which they coined *lante takule* (lit. sky and earth). As with other autochthonous peoples, they believed in the existence of father-sky-spirits and mother-earth-spirits. The core of their religious rites, as they were

also practiced by matoke in Sawai, circulated around sacrifices of enemy heads to the village temple where they believed their ancestors' spirits dwelled. Linguistically, they are part of the Nunusaku proto-language, which runs parallel with their own claim that they originally come from the Nunusaku area in central Seram. Due to limited space, I will not, here, describe a full account of the ethnography of this people and will, instead, restrict myself to the subject matter of our discussion at hand.

Globalization and Humiliation

Globalization promises dreams and hopes, but it also brings humiliation and despair. Before displacement, Masihulan people were brave headhunters. They regarded themselves as superior headhunters in the island. They acknowledged that their small population size was the outcome of their fondness for headhunting. The displacement by the Dutch was one of the first humiliations they suffered. When they moved and lived on the northern coast of Seram, they started to make more frequent contact with a modern and globalized world. They now regularly expose themselves to modern technology, education, and the global market. But they do not have sufficient financial resources to make it possible for them to have access and to utilize them fully. They said to us on many occasions that they have no problem feeding their children with food and meat that they can easily gather or hunt from the surrounding area. The major problem is with cash money; they never have sufficient funds to provide their children with education or modern health services. Considering their superiority in the past and their present-day despair, as well as the existing gap in welfare between Masihulan and Sawai villages, the present situation of Masihulan village can be regarded as unfortunate. By all accounts, Masihulan village is much more poor. This is another humiliation they have had to endure, and yet all of these above are not the only humiliations they suffer.

In modern history, just three years after Indonesian Independence, a forest near Masihulan village used to be one of central military bases for a separatist movement against the Unitary Republic of Indonesia. The other base of this separatist movement was in the island of Ambon. This is called "the Republic of Maluku Selatan" (RMS) movement that started to emerge in Seram Island in 1950. Masihulan village became then a battle zone between this separatist movement and the Indonesian military force, equipped with modern heavy weapons. The Indonesian military made Sawai village their temporary military base, while members of RMS were hiding inside the forest nearby Masihulan village. Masihulan village was therefore

entrapped in the middle of these two enemy camps for a very long period of time from 1950 until 1963. Though the RMS movement was eventually defeated after the capture of its leader, Soumokil, by the Indonesian military force in 1963, the Masihulan people were the ones who suffered most. Their village was located precisely in the middle of a battlefield. And they were too proud to run away from that battlefield.

All of these humiliations that the Masihulan people underwent stimulated what Robbins (2004:9) called as 'cultural debasement'. People started to see the inadequacy of their own traditions and looked for an alternative worldview drawn from other traditions. Christianity offered such an alternative worldview for Masihulan people. In 1963, one person in the Masihulan village, named Alexander Limehuwey, voluntarily converted into Christianity. Three years later, the whole community followed his conversion into Christianity. It is no surprise that they converted in this year, 1966, as it was the time when the outbreak of Communist Revolution occurred in Indonesia. The authoritarian regime of the former President Soeharto started its campaign to abolish communist members and sympathizers all over Indonesia. People were accused of being members of the Indonesian Communist Party and became the target of executions, particularly if they were not believers of world religions such as Islam, Catholicism, or Christianity.

Christianity, as I mentioned above, also, however, successfully convinced people of Masihulan to regard their own traditions as unacceptable. The radical change that occurred in Masihulan people was itself cultural, since the humiliations that drove these radical changes, such as religious conversion, had to be made sensible in a particular cultural frame of reference. The humiliation that they suffered stimulated them to reflect on their own traditions and to see what was going wrong with their way of life. Christianity successfully convinced them that all the misfortunes that they experienced were because of their sins from their past behaviors, such as killing other human beings in wars and headhunting raids. Christianity promised redemption to believers by being reborn as new persons after performing confession and witnessing the truth of God as the savior of mankind.

Salvation in the inner and spiritual world is one thing. Salvation in the material world is another. It can be hard to combine the two. Education, technology, modern medical services are things that they dream of, yet all of these are beyond their reach. At present, this village has no electricity; in the night they live in the dark like how their ancestors in ancient times had to live when they were still dwelling inside caves. At the same time they can also see a nearby modern shrimp farm glittering with bright electric

lights every night. The difference is like a contrast between heaven and earth. Of course modern state bureaucracy promises to remedy this situation, but the question is always, when this remedy will come?

The Post-Suharto Era brought hope for Indonesian peoples, including those of Masihulan. Under the umbrella of Regional autonomy, and with the aim of stimulating the fiscal balance between the Central Government and the Regions, each year the Central Government pours financial support totaling 1,000,000,000.00 IDR to each village (*desa*) in Indonesia as long as certain requirements are met. This financial support is intended for villagers to use to develop social welfare. Problems lie, however, with the Indonesian definition of *desa*. A *desa*, or in English, a village, has rural connotations. In the context of administrative divisions, a *desa* is defined as a body which has authority over the local people in accordance with the acknowledged local tradition of the area. Yet, in the Central Government Regulations number 72 in 2005, it is stated that a *desa*: (1) must have population of at least 1,000 (2) must have at least 200 household heads (3) must have sufficient territory for its people to dwell and (4) must have an acknowledged local tradition. The Masihulan people have no problem meeting the third and fourth administrative requirements for forming a *desa*. Yet, they have major problems with the first and second requirement since their population has never been more than 500 people since the 1950s. Once again Masihulan people were struck a humiliating blow. For Masihulan people, an available financial resources provided by the central government to every village is just another dream that can never be realized. All these humiliations and sufferings have eventually abandoned Masihulan people to their moral torments because the impoverished past of their old world can not provide adequate answers to the problems they encounter in the modern world, while a better future of a seemingly promising present they desperately wait has never come true. Is this a painful fate of humanity that this community has to suffer for the whole of their life? I hope not!

Conclusion

People sometimes think that we have to compare things or matters that are comparable. But it is in fact one of the aims of anthropology, as an ethnographically driven discipline, to compare "the incomparable". This is after all, what anthropologists usually do. Even the most careful, descriptive ethnography is ultimately a product of an endless stream of explicit or not-so-explicit, back and forth comparison between the most familiar social surrounding of his own world with those he has observed. As Marilyn Strathern (1990) has pointed out, this is equally true of

anthropological theory. It is not just we sharpen our own common-sense understanding of our subject matters, such as kinship, exchange, or what not, with those that prevail in some particular neighborhood in Africa, Melanesia, or Indonesia, we also develop the imaginary spaces of Africa, Melanesia, or Indonesia themselves by showing how what seem to be commonplace understandings in each area could be treated as inversions or negations of commonplace understandings in the other. It is from comparisons such as these that anthropologists, like

stimulated them to convert to Christianity.

However, the conversion into Christianity does not provide them with sufficient means to answer all of the problems of a globalized world. So people also used and relied on their traditional worldview and culture for coping with difficulties they faced in day-to-day life. So Christianity in this sense did not stimulate a transformation of a single culture but rather the interplay between two cultures that are operating in the same place at the same time.

When Masihulan people were forced to enter into a



Picture 2: Masihulan people in their garden (photo taken by Rian Sihombing)

Clifford Geertz and his study of Islam in Indonesia and Morocco, or Strathern herself with her study of social relations in Melanesia, develop their theories of what religion, exchange or kinship could be said to be. Be it as it may. Now it comes time to conclude everything that we have discussed so far.

A quite dramatic life journey has been undergone by Masihulan people. They are people who were forcibly removed from their native surrounding in the early twentieth century. This people were forced to withdraw from the roots of their tradition. As a result, they have endeavored throughout their lives to regain the roots of their tradition and the authenticity of their life. Global forces such as modern education, technology and world religions seemed to offer human redemption for this people at a time when their old world view failed to give answers to the problems of the contemporary world. This

globalized world, the incorporation of state currency in Masihulan was unavoidable. Masihulan people used to say, as I frequently heard in Sawai, that they can offer their children enough food from their foraging and hunting activities. Yet, they also need cash money for health services and education of their children which are government services.

It is true that the humiliations that they have suffered derive from their own understanding of who they are, based on the premise of their worldview: they are superior warriors in comparison with other communities in the surrounding area. That feeling of humiliation served eventually as a means of cultural debasement, driving them to regard their own traditions as unacceptable. This caused people to voluntarily convert to Christianity. However, some of the categories and values from their old traditions are still operative in their everyday life.



Picture 3: Celebration of Islamic New Year Festival in Sawai (photo by Ikhtiar Hatta)

They are regarded even by people outside the Masihulan community as superior hunters and superior jungle and mountain people. In order to be able to maintain this superiority, which they need for survival, they have also had to rely on their traditional culture and world view, including traditional rites and beliefs useful for sustaining their traditional skills. Yet, Christianity, which they embrace voluntarily, also heartily teaches them that practicing such a way of life is a sin. As a result, they are caught in a moral torment.

On the contrary, Sawai is precisely a “legitimate product” of a globalized world. It is a “legitimate son” of the Dutch colonial force, the Ternaten and Tidoren expansive forces, and the profit-seeking activities of Arab Muslim traders. Since the birth of its existence, alterity has been an indispensable constitutive part of its being. Regional autonomy policy of the modern state bureaucracy is an “otherness”, but is also part of an “our”. For this society, intimacy and alienation, self and other, are not unbridgeable opposite poles, but rather like two poles of a swinging pendulum. Such a continuum describes the symbol of Islam for the Sawai people. During the outbreaks of conflict between Muslim communities against Christian communities in the Moluccas in 1999, 2011, and 2015 and when Sawai village became the temporary base of incoming Muslims from all over the archipelago who wanted to protect their fellow Muslim communities in the Moluccas, Sawai people gave a specific meaning to their “beingness”

as Muslim. Being a Muslim was then interpreted as being part of a global force. However, when the conflict was over, and the other Muslims from other islands went home, such a meaning of being Muslim as a global force gradually disappeared, and they became no more than just ordinary villagers. Thus, how a set of values or meanings is created is very much dependent on its instantiation and continuity in space and time. It is, further, worth noting that its instantiation is not the only one possible. A set of values of a cultural order that people use to interpret and act upon the world is only one instantiation among many others. Sawai people are all of the things that constitute them: they are Muslims, sailors, traders, and warriors. Who and what they are depends very much on their specific instantiation in a specific spatial and temporal dimension.

The existential problem they face is the problem of persistency of values they share. The longer the continuity of its instantiation in space and time, the more concrete and realistic the value or meaning of a sign becomes for those who hold it. Conversely, the shorter its instantiation in space and time, the more abstract and less realistic the value or meaning of a sign becomes for those who share it. The solution that Sawai people chose is like this. For some, those who have a tendency in their life to religious devotion, they prefer to be mubaliq (Islamic preachers) who love to go from one village to another to remind their fellow Muslims of their religious obligations. Interestingly enough, those who do this work in the Sawai

community come from a certain type of person who loves freedom—they are keen on having an outlet to relieve boredom of the routinezation of day-to-day village life. Indeed they also go fishing for their family's subsistence. Those who love to have an intimate relationship with nature, as their ancestors did, prefer to be plant cultivators. Some prefer to be traders and spend most of their time outside Sawai village. Finally, those who have a predilection toward the warrior life choose to be debt-collectors in "the gansters-like world" of the big city like Jakarta. Because of the life-style of its people, it is of no surprise if the village looks so empty for a long period of time in a year. Yet during the fasting month in the Islamic calendar, the village becomes crowded again. The streets become so packed that it becomes difficult for people to walk easily. It is during the festival of the Islamic New Year that the pulse of their traditional way of life returns and is celebrated according to the principle of competitions and cooperations among the existing soas of Sawai village. Each compete and cooperate with one another to celebrate the wholeness and well-being of their community. It is during this celebration that effervescence arises to make

everyone become part of a bigger society, that is the Sawai community (see picture 3).

Allow me to emphasize that our discussion above is not a fully developed argument. It lay out a potential project of investigation more than proposing any full-fledged analysis. To recapitulate the discussion, one of the main goal of this essay was to establish the idea that Seram has always been part of a globalized world. This essay also tries to establish some traditions that are later disrupted, misinterpreted, or re-imagined by the Indonesian state apparatus. I am interested in developing my arguments about what it is in this contemporary moment of globalization that is distinct from peoples' extensive history of and experience with both globalization and, at times, domination. There seem to be all kinds of 'otherness' that emerge in peoples' narrative, some that contribute to sociality and some that create ruptures or, as we describe, as humiliation. Yet, a much fuller analysis has to be postponed until a further and much deeper research completed.

References

Andaya, Leonard Y.

1993 *The World of Maluku*. Honolulu: University of Hawaii Press.

Anderson, Benedict

1991 *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.

Boelstorff, Tom

2002 "Ethnolocality." *Asia Pacific Journal of Anthropology* 3 (1): 24-48.

Durkheim, Emile.

1969 [1893] *The Division of Labor in Society*. New York: The Free Press.

Fortes, Meyer

1969 *Kinship and the Social Order: The Legacy of Lewis Henry Morgan*. Chicago: Aldine.

Geertz, Clifford

1971 *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*. Chicago: The University of Chicago Press.

Gupta, Akhil, and James Ferguson

1992 "Beyond 'Culture': Space, Identity and the Politics of Difference." *Cultural Anthropology* 7 (1): 6-23.

Ho, Eng Seng

2006 *The Graves of Tarim: Geneology and Mobility across the Indian Ocean*. Berkeley: University of California Press.

Leirissa, R.Z.

1996 *Halmahera Timur dan Raja Jailolo*. Jakarta: Balai Pustaka.

Robbins, Joel

- 2004 *Becoming Sinners: Christianity and Moral Torment in a Papua New Guinea Society*. Berkeley: University of California Press.

Redfield, Robert

- 1940 "The Folk Society and Culture." *American Journal of Sociology* 45 (5): 731-42.

Rudyansjah, Tony

- 2015 *Emile Durkheim: Pemikiran Utama dan Percabangannya ke Radcliffe-Brown, Fortes, Lévi-Strauss, Turner, dan Holbraad*. Jakarta: Penerbit Buku Kompas.

Rutherford, Danilyn

- 2000 "the white edge of the margin: textuality and authority in Biak, Irian Jaya, Indonesia" dalam *American Ethnologist* 27 (2): 312-339.

- 2001 "Intimacy and Alienation: Money and the Foreign in Biak" dalam *Public Culture* 13 (2): 299-324.

- 2003 *Raiding the Land of the Foreigners: The Limits of the Nation on an Indonesian Frontier*. Princeton: Princeton University Press.

Sahlins, Marshall

- 1972 [1965] "On the Sociology of Primitive Exchange." In *Stone Age Economics, 185-275*. New York: Aldine de Gruyter.

Schneider, David M.

- 1980 [1968] *American Kinship: A Cultural Account*. Chicago: University of Chicago Press.

Shils, Edward

- 1957 "Primordial, Personal, Sacred, and the Civil Ties: Some Particular Observations on the Relationships of Sociological Research and Theory." *British Journal of Sociology* 8 (2): 130-45.

Stasch, Rupert

- 2009 *Society of Others: Kinship and Mourning in a West Papuan Place*. Berkeley: University of California Press.

Strathern, Marilyn

- 1990 "Negative Strategies in Melanesia." In *Localizing Strategies: Regional Traditions of Ethnographic Writing*. Ed. Richard Fardon, 204-16. Edinburgh: Scottish Academic Press.

Tönnies, Ferdinand

- 1957 [1887] *Community and Society*. Trans. C. Loomis. East Lansing: Michigan State University Press.

Valeri, Valerio

- 2000 *The Forest of Taboos: Morality, Hunting, and Identity among the Hualu of the Moluccas*. Madison: the University of Wisconsin Press.

- 2001 *Fragments from Forests and Libraries*. Durham: Carolina Academic Press

13.2. INEQUALITY, INCLUSION AND THE POLITICS OF MEMORY IN AMBON, INDONESIA

Timo Kaartinen
(University of Helsinki)
timo.kaartinen@helsinki.fi

Abstract

This paper focuses on the ways in which inequality and inclusion are reflected in language and cultural expressions. When people organize their culture as a pattern of concepts, names, narrative texts, or speaking formulae they are simultaneously targeting messages at specific kinds of others. Analyzing language ideologies and cultural texts from this communicative point of view reveals how people construct inequality and inclusion as part of ethnic history and lived experience. Drawing from my fieldwork in the City of Ambon I argue that the continuing interest in local languages and cultures arises from the wish to give voice to the positions of different ethnic and class-based groups within contemporary society. Of particular interest is the politics of memory that aims at turning the tables on marginality: both that defined by local social boundaries and class structures and that defined by the spatio-temporal hierarchies of the nation-state.

Keywords: inequality, language ideologies, marginality, politics of memory, voice

Introduction

Even if today's anthropologists avoid talking about discreet cultures, "local culture" continues to be a common term in the public discourse of Indonesia and elsewhere. People who are alarmed by the disruptions of economic change represent "local" identities, interests, and space in terms that exclude outsiders, such as immigrants looking for a better life in a new country. Inclusion in "local society" is therefore a complex social justice issue. We might feel understanding towards the mobilization of local culture in defense of the land and resource rights of indigenous peoples, minding that all people suffering from dispossession do not fit in the "tribal slot" (Li 2000). We should be cautious about endorsing local culture when it becomes an emblem for the interests of local elites (Henley and Davidson 2008). From a contemporary anthropological point of view, any reference to culture is a performative statement. People who make it take a particular position in the historical and political context of their life.

The aim of this paper is to reflect on the problem of inclusion in Maluku, the area I began to study in the early 1990s. I began with a village-based study of the Bandanese, a small but famous group that migrated from Banda in Central Maluku to the Kei Islands in the early 17th century. Later my focus shifted to these people's contemporary migrations to urban centers. In contrast to other groups that – most importantly, the Bugis and the Butonese – they were able to claim ancestry in Central Maluku, and therefore had a certain place in the local society. At the same time their occupations, such as work in harbors

and fishmarkets, aligned them with immigrant groups. The ambiguous position of such people in the urban society of Ambon City, recently recovered from the ethnic conflict of 1999-2002, was the focus of my fieldwork in 2009.

This is a complex ethnographic situation and it implies an analytic choice between different constructs of the "local." Indonesian cultural policy and public discourse has stressed the local character and origin of cultural groups. In this paper I am not concerned with ethnic identities and groups but with the spaces they occupy. Doreen Massey (2005: 9) has argued that we should think about space as a domain of connections and interactions between multiple, coeval developments or "trajectories," rather than an abstract dimension for the inevitable expansion of global modernity. In her view, our accounts of what is happening in today's world should privilege neither global nor local events; instead of one grand narrative we should try to recognize how things of different scale are connected. Approaching Maluku in terms of space rather than identity is appealing because it allows us to recognize its special qualities, and yet avoids the claim that its people differ in some fundamental way from all the rest.

Rupert Stasch (2013) has recently written about space in another, related sense: as an outcome of poetic efforts to make sense of disparate sociocultural forces that change people's life in a fundamental way. Like Massey, Stasch seeks to take into account different events and changes that are happening at the same time, but with different underlying causes. State power expands into areas that have so far been marginal to it; this is simultaneous, but not the same, as missionary activity and cash cropping through which people are connected to monetary economy

and new patterns of eating and clothing themselves. It is not self-evident that the sum total of these things is “modernization.” Stasch claims that people in his field, in Irian, have started to recognize and appreciate them as “new” after creating a space in which they all seem to happen together. Poetics here is literally creative activity, the building of villages after a model that contrasts with earlier forms of residence.

Space is not the same thing as place, a concrete environment that has been made meaningful when people dwell in it. Space is a domain of possibility that arises from multiple narratives of what has happened so far. For Massey, these “narratives so far” express the possibilities for future events, such as repeating a failed project of political resistance again in a new era. But if space is an interconnection of several historical trajectories, it also means that one narrative can be immobilized by another. In this sense, the politics that projects itself to the future is linked to a politics of memory.

The human trajectories that concern me in this paper have to do with labor migration, urban settlement, and social mobility. I argue that these things are not merely different aspects of national modernity. When people migrate, build new homes, and pursue modern education, they are motivated by historical models of what such activities mean. The people of Maluku have conducted inter-island trade for centuries and the organizers of this trade were recognized as the leaders of their society. If some of their descendants now work in harbors as shiploaders, it is not simply a sign that they have become members of the working class. In several cases I know, a person with a university degree owes the cost of his or her education to a close relative who earned it as a shiploader. Class mobility and kinship solidarity do not exclude each other: they are examples of what Massey means by “coeval trajectories,” different but interconnected things that are equally relevant for personal relationships and projects in the present.

The examples I will discuss in this paper are drawn from my fieldwork in Ambon in 2009. I start by discussing harbors as a space of connection between national and ethnic trajectories. In the next section I describe the Ambon harbor as the stage of inter-ethnic political mobilization, and compare this with a history of land reclamation that involved a very different mobilization of a shared cultural tradition. I conclude with a discussion about what constitutes Maluku as a cultural and political space and what possible mechanisms exist for including new elements in it.

Migration and urban space

The harbor is a central element of all coastal towns in Eastern Indonesia. Harbors are an obvious connection between the people of small islands, the regional fishing economy and maritime transport, and nation-wide bureaucratic, military and ethnic structures. Harbors tend to be flanked by commercial neighborhoods and residences of immigrant groups. They are organized as exemplary state enterprises, with a workers’ cooperative that keeps a roster of staff. Most of their staff are immigrants, almost always men. A harbor is a distinct space that everybody associates with maritime travel, and the departure of a large boat draws a substantial crowd of youth to see off friends and relatives leaving on it.

I first became interested in harbors during my 1990s fieldwork when I learned that about 30 per cent of the harbor workers in Ambon came from Banda Elat and Banda Eli, the two villages I was studying in the Kei Islands 400 kilometers southeast from the city. These villages were founded by people who were displaced from the Banda Islands of Central Maluku when the Dutch East India company conquered them in 1621. They migrated to a number of sites in Central and Southeast Maluku, but it is only in these two villages that they kept their ancestral language. In late 1994 I arrived to Ambon by boat from Kei, and knowing who I was the Ambon harbormen addressed me in Bandanese. Later I found that the harbors of Dobo, the capital of the Aru Islands, and Waisarisa, a small industrial settlement in the island of Seram, were also dominated by this small ethnic group.

The harbour is a type of borderland where we should expect to see mixing, difference and contested identities (Gupta and Ferguson 1992: 16). The explanation for the Bandanese presence is perhaps not that they are “harbor people” but their religious and historical affinity to larger ethnic categories: the Bugis (the majority people of South Sulawesi), the Butonese (from Southeast Sulawesi), and the Madurese (from a crowded poor island on the East Javanese coast). These highly mobile, Islamic groups have dominated maritime trade in Eastern Indonesia at least since the 18th century. It seems only natural that the Bandanese – a group of some 5,000 people – should join them when they migrate away from home.

Harbors have a certain ethnic composition, but this does not mean that a harbor is an ethnic space. On the contrary, they connect ethnic communities to a larger geography of power and political economy. How, then, should we recognize the presence of “multiple trajectories” (Massey) or “disparate sociocultural forces” in them (Stasch)? I suggest that we think about the narratives and historical conditions of people’s movement

through harbors (after all, they are not places where people tend to stay). In this view, harbors and other commercial or state spaces are not just signs of the inevitable progress from traditional to modern, but the sites in which external forces appear in the concrete form of ships, containers, corporations, officials, and employment contracts, with tangible effects on the course of personal and collective lives.

One day in October 1969, just before the winds began to blow from the south-west, sixty men from the village of Banda Eli in the Kei Islands walked up the long jetty of Elat, the principal port of the Great Kei Island, and boarded a small cargo boat bound to Ambon. The smell of rancid coconut husks was still around as a reminder of copra trade, the main source of incomes in the past. But the new national government had decided to allow foreign companies to cut Indonesia's forests, and a Filipino company needed workers who would load the wood in ships in Taliabu, a thousand kilometers away. A witty, confident man known for his skill to deal with strangers would be their informal leader during nine months of contract work, and an old lady skilled in herbal healing was traveling with them.

This trip was a demographic and economic turning point for the village. Starting from the 1950s onwards, Bandanese men working in the harbor of Elat had been recruited to the harbors of Ambon, the capital of Maluku Province, and Dobo, the principal port of the Aru Islands. The harbor of Ambon became a conduit for further migration. Shiploaders were wanted in the small, industrial port of Waisarisa and the coastal towns of Manukwari and West Papua. Small Bandanese settlements developed near each harbor. When someone built a house it filled up quickly with young, unmarried relatives from the village. Some had come to work in harbors and fish markets. Wealthy families sent their children to town in order to receive higher education. Eventually other Bandanese people would build their house next door.

Quite soon after the first trip, men from Banda Eli had the experience and confidence to travel individually or in smaller groups. Migrant work became a regular, new form of overseas travel that replaced the pattern of yearly voyages in village-built boats. This change was a response to new political conditions: after 1950, the marginal parts of Maluku lost their connection to the remnant of the Dutch colonial empire in Western New Guinea and became oriented towards the Republic of Indonesia. This change was sealed by the end of the post-war boom in copra and other tropical commodities. Even as their prices went down in the turn of the 1970s, foreign companies offered new opportunities for earning money.

These political and economic forces do not affect

people in the abstract. The reason I am focusing on harbors is that they were an enabling condition for making people mobile. This was not just because of the obvious fact that harbors are visited by boats. Harbors also contain people with experience and connections to faraway places, as well as civil servants and officials who can facilitate travel. Such people have some knowledge about what lies at the other end of the boat trip, and their stories are another factor that enables mobility.

Such stories are good evidence of the multiplicity of how people experience contemporary life. For those people who left the village for Ambon, Makassar or Yogyakarta at school age in order to pursue higher education, or to join the army or the police force, the contemporary often appears as "modern." But this is far from the only trajectory we should consider. Far more people left the village for a number of years in order to return to the village, rebuild their father's house, and live there with their wife and children. This pattern of circular labor migration served the reproductive cycle of households, but in the Banda Eli perception it was also a means by which the traveler achieved the status of adult man within his own community. In this trajectory, contemporary experience is fully compatible with traditional community life.

The alternatives do not end here. One way or another, most people of the Banda Eli community today are part of multi-local households that own a house in the village as well as in one of the towns or cities in the region. I think it is misleading to describe this social form as a diaspora since it maintains continuous presence in the "homeland" – the village where some members of the family still live. But the village is increasingly a center of cultural and social reproduction in which large numbers of people gather on religious holidays and general elections. The impulse to return to the village at such times is not merely a sign of traditionalism or nostalgia. People who mostly reside in towns maintain residence in the village in order to be able to vote as one group. The Indonesian government's stress on territoriality, or the governance of a population that is regimented by locality, is reflected in Banda Eli people's investment in their village of origin – in spite of the highly deterritorialized aspects of their society.

As soon as we consider harbors as a conduit for social and geographic mobility, it becomes difficult to single out the economic or cultural factors that explain migration. Migration scholars have suggested for a long time that in situations like this one we should recognize "cumulative causation," the tandem effect of social and economic relations that underlie the push of the village and the pull of the city. My argument here is that such relations arise in particular kinds of space. Throughout my

fieldwork in Banda Eli in the 1990s, men spontaneously offered me autobiographical stories about their experience of labor migration. Aside from the trajectory – a series of port towns and places of employment – these stories invariably pointed to a middleman, patron, or nurturing elderly figure in the city who had put the migrant up and practically included him in his or her family. Some of these people were community members with a government job who built a house for themselves in town and housed younger relatives and their friends working in the harbor. Others were foremen (mandor) in charge of recruiting and leading new shiploaders in the harbor. Obviously the knowledge of such people is a “pull factor” that arises as a cumulative effect of previous migrations and encourages new, inexperienced people to follow the same trajectory as the people they know. However, I know cases in which relationships to urban patrons has also been a “push factor” enabling further mobility. In practice, a good workman might be proposed to lead a group of men on contract work in a yet more distant place. But even more important is that social relations in the new place counteract the alienating effects of traveling. I believe that having social relations in foreign places made it possible for the travelers to recognize and narrate the singular conditions of their life. For this reason, their stories were far more than about “searching for a living” (mencari hidup): they were also about a sense of self-discovery based on differentiating life events.

In the 1970s, Ambon was an important node of the onward migration that created a network of Bandanese settlements in harbor towns throughout Eastern Indonesia. One of the sites was Waisarisa, a little industrial town in the southern coast of Seram. Large numbers of Banda Eli families moved there after 1981 when it became the site of a plywood factory owned by Bob Hasan, one of the businessmen close to the Soeharto family. Working in Waisarisa was an offshoot of employment in the Ambon harbor; most Banda Eli men in that place had originally been recruited there as shiploaders because of their previous experience in that job. During the Asian Economic Crisis of 1997-1998 the factory owner ran out of funds and lost access to raw material, the timber mined from various islands of Maluku and Western New Guinea.

I visited Waisarisa in the company of Sam, a man who used to work there for over a decade before his return to Ambon. Sam had arrived in Ambon in the early 1970s and later lived with a distant relative from Banda Eli whose new house he helped build while working in the Ambon harbor. He was later invited to collect a group of men to do contract work in Seram and Irian Jaya during 10-month periods. In the early 1980s he moved to Waisarisa and married a woman of Butonese background. He returned

to Ambon after the conflict was over and settled in Kate-Kate, a new neighborhood that was built to resettle internally displaced people, mostly Butonese, who found it difficult to find land in Ambon City.

It was the fate of these people that made me think about the problem of inclusion: the difficulty of new migrants to find a place in the already crowded city of Ambon, worsened after Christians and Muslims settled in separate neighborhoods in the aftermath of the conflict during 2002-2004. In 2009 I found that people from both groups had been able to negotiate access to construction land and build new neighborhoods as long as they had some claim to being autochthonous inhabitants (pribumi) in Ambon. Immigrants who had arrived from Sulawesi in the 1970s or later had to incorporate themselves in the local society through marriage, and the possibility of doing that depended on their social class.

As a result of centuries of colonial history, Ambon City and the surrounding hills have evolved into a set of religiously and ethnically marked territories surrounding the space occupied by government offices. In this autochthonous space, inclusion or belonging takes the form of achieved social position and relatively stable identity. This is not the case for harbors and the adjoining commercial areas where social belonging and legitimate presence are negotiated and performed from day to day. This performance shows in the swagger and camaraderie of the men working in the harbor. By this slightly exaggerated masculinity, harbormen assert an ownership of the harbor and the nearby cafés and alleys. At the same time they are always ready to challenge other people to recognize them in these areas. As one approaches the harbor gates, the urban anonymity of the nearby shopping center gives way to a denser social field, one in which the walkers have to expect being asked where they are going, or greeted by someone they do not remember.

When I visited Waisarisa with Sam, his self-confident air carried over to his interactions with the Waisarisa people. Even after an absence of several years he made a point of recognizing everybody we met on the street, bantering and challenging them to recognize him. He woke up a security guard resting against a traffic sign with “Hi, satpam, are you ready for battle?”

What is it that changes when one moves from ordinary urban space into these neighborhoods? I experienced it as a kind of density, a kind of stickiness that makes it impossible to walk on with ease. In my own case, it was caused by the fact that many people in Waisarisa and the Ambon felt they already knew me: after all, I had been close to their relatives during my stay in the village years ago. Social relations have a differentiating effect: they make one a distinct person and force one to recognize others.

The change I am talking about is from public space into the domain of a certain intimacy. Cultural intimacy, as Michael Herzfeld (1997: 9) defines it, is “recognition of those aspects of a cultural identity that are considered a source of external embarrassment but that nevertheless provide insiders with their assurance of common sociality.” It should be clear by now that this is not a case of localized, ethnic culture but one of evoking certain elements of the “story so far” in a reminder of how people’s trajectories are connected to each other. The story therefore owes at least as much to the code of masculinity found in the harbor as it does to Bandanese ethnicity.

For present purposes, the interest of cultural intimacy or “density” lies in the fact that it reveals the existence of a lived social world that offers people a sense of inclusion and belonging. The open question is where exactly one is included. Does cultural intimacy resolve the problem of living in socio-economic margins? Can it be a source of agency, political or otherwise? The last part of this paper aims at addressing these questions.

Inclusion and margins

Waisarisa, the coastal settlement I have just described, definitely looks marginal today. As Sam and I approached seashore in the end of the street we arrived in a Bandanese enclave with thirteen families. When the factory was still operating, there were more than 70 Bandanese households living in Waisarisa. By 1999, the Bandanese neighborhood in Waisarisa transformed into what appears a small village. During our visit its leading figure had just begun building a new wing for his house. The modesty of his old house reflected the fact that the money he earned during his years as a harborman had been used to put his paternal cousin through school. After becoming a successful businessman in Ambon this cousin in turn helped his younger brother advance in municipal politics: presently he is Alderman in the newly formed city of Tual. The men remain in close contact: their different trajectories make it possible to represent Waisarisa (rather than the village where they grew up) as the “original” village that puts its people in motion and helps them succeed.

Marginality is a relative concept. We should obviously make a difference between the relatively well-off harbor workers and those people who live with precarious incomes or in absolute poverty. But the ability to move to new places and to change one’s position through wage labor, education, or marriage has a big role in escaping a bad position. Some forms of urban marginality in Maluku can be traced to political and economic transitions which underlie the failure of particular strategies of migration. In the 1970s, large numbers of Butonese immigrants came

to look for work in the booming clove plantations of Central Maluku; by the 1990s many lived from odd jobs and struggled to stay in the city area. In the 1990s the late New Order economy made it attractive to work in places like Waisarisa, rather than stay in Ambon. How could one know that the Asian economic crisis would lead to the closure of the factory, or that the whole society of Central Maluku would be displaced by civil conflict soon afterwards? The mobilization of close kin helps one escape the socioeconomic marginality created by such disasters. Alienation, or the failure to belong, is a fundamental problem for people whose kinship networks do not extend to other places: they are most vulnerable when something goes wrong.

My examples so far have addressed Massey’s idea of space as something defined by interconnected trajectories. The Ambon harbor connected the trajectories of migrants from Sulawesi and those from the Bandanese villages in the Kei Islands. Some of these people established themselves in the Ambon society while others moved to other harbors, and yet others to schools and government jobs. The lives of the man in Waisarisa and his two cousins illustrate a similar interconnection on smaller scale. It is not essential that the people involved form a community or share a similar fate (marginal or otherwise). The point is that the trajectories they have followed so far are connected by space. The potential source of agency lies in recognizing this connection, and using it to create new possibilities for movement. In Massey’s argument, this requires a space that connects multiple trajectories, some more marginal than others.

Some of my earlier work has focused on the meaning that the Bandanese give to their own historical marginality, caused by the displacement of their ancestors by early colonial events (Kaartinen 2010, 2014). I argued that the perception of Bandanese villagers of their remote place in the wider geography of power helped them maintain patterns of mobility which in fact connected them to political and economic centers. When some members of the community move between rural and urban spaces, it is possible to argue that people living in these spaces have human and moral obligations towards each other. What I called the “poetics of absence” is a struggle for coequality, a claim that people in margins and centers are part of the same, contemporary world.

The “poetics of space,” as Stasch describes it, is likewise concerned with the efforts to make a connection between disparate sociocultural forces and turn them into a shared experience of what happens now. When people begin to construct a new form of settlements and live in them, this spatial form begins to sum up all new experiences, marked by their difference from older

forms of living. Instead of being connected by some master narrative of modernization, diverse experiences of change are interconnected in space.

Poetics is fundamentally about making reality, not just interpreting something that exists already. I am interested in applying this to people who struggled to get access to the urban society of Ambon and literally made a place for themselves. The Ambonese neighborhood called Talake, short for “Little Square of Land,” used to contain ten Bandanese houses built in the late 1970s and early 1980s. Talake was a Bandanese enclave in the Christian area in the south of the city, next to the Protestant theological seminary, until its destruction during the conflict in 1999. The owners of the Bandanese houses in Talake included a teacher in a technical school, a policeman, a journalist, two men working at the Department of Public Works, and a man who sold clothes in the market. In addition to their families, each household included young people who either worked in the Ambon harbor or studied. Sam, who originally came to live in the house in order to attend school in Ambon, recalled that ever more new migrants kept arriving in the house at Talake, to the point that it was practically bursting from its seams.

Talake is remarkable in that the people who built it avoided direct incorporation in some larger, urban group. The people who settled there physically created the place by reclaiming land from the sea. During 1976 and 1977, they spent all their free time by mining sand from the coast at low tide and waited for the high tide to push it in canoes to the construction site. This effort involved genuine poetics in the sense that the builders acquired the right to mine sand from the Christian raja of Amahusu, a village south of Ambon City, who recognized them as his ancestral relatives. The raja’s name, Siloi, is a local word for a wicker basket that Bandanese folklore associates with an ancestress called Boiratan. This lady was exiled from Banda and wandered throughout the islands of Central Maluku, and the raja claims to descend from her. Sand mining involved the use of similar wicker baskets as Boiratan is said to have used to “weigh soil” in order to know what island was similar to her homeland.

In this case, the appeal of the Bandanese to shared cultural heritage was successful because of the high status that they shared with the Ambonese landowners. One might even claim that this is simply a case of converting cultural capital into more tangible resources. The more interesting question is whether space-making, or the poetics of space, can create agency for less fortunate people. Let me therefore return to the harbor community, a site of socioeconomic inequality and more obvious exclusion.

Migration and state space

I have suggested that the Ambon harbor stands out from the ethnically marked cityscape as a distinct space. Instead of ascribing it some absolute quality, such as “state space,” I try to outline a few significant “stories so far:” the institutional and social trajectories that define its contemporary meaning. The most obvious of these is the harbor’s role as a conduit through which state power has, in several moments of history, entered the Ambon society and spread beyond it, to more distant frontiers of the archipelago. I have already discussed another relevant trajectory: that of the Bandanese migrant workers who have looked for work in this harbor and continued their migrations to other places. A third important trajectory concerns the shared history of Muslim groups from Maluku as well as Sulawesi. These groups have had a central role in Eastern Indonesian maritime trade for centuries, and their past linkages are a precedent for their intermarriages and political solidarity as an element of the contemporary Ambon society.

In one respect, the harbor stands out as a state institution with its own narrative of desirable social change. Like other state employers, the harbor follows a policy of corporatism: its workers are not just individual employees but form a corporate group. Starting from the 1950s, the harbormen have been organized as a cooperative which recruits its own members. During my interviews in 2009 the cooperative had 320 permanent members. In addition to these it kept a roster of junior members who are called to work on busy days. The harbor also employs a large number of men who work for private transport companies, or carry luggage to passenger ships which call Ambon twice a month. The cooperative provides health insurance to its members and their family. The work is carried out by teams of about ten men who work under and experienced foreman (mandor).

Most of the harbormen belong to groups which come from outside Central Maluku. The largest of these are the Buginese (from South Sulawesi), the Butonese (from Southeast Sulawesi) and the Bandanese (from the two Banda-speaking villages in Kei). It is remarkable that harbor work is in the hands of people from Sulawesi. One obvious reason for this is that people from Makassar and Selayar have handled sea transportation in Eastern Indonesia for three hundred years. It is also possible that the young Republican government of the 1950s preferred to let the Bugis, rather than Ambonese, run the harbor, since the latter had so recently opposed national unification. Many Buginese have become integrated in Ambonese society by marrying into its upper class families, but the Butonese are widely perceived as a lower class and have a much more

precarious position in the city.

The Bandanese share a long history with the people of Sulawesi. There is plenty of evidence of anti-Dutch collaboration between them and the Sultan of Makassar in the 17th century. This heritage is in the background of their elective affinity with the harbormen from Sulawesi. But unlike the Buginese and Butonese, the Bandanese also claim Central Maluku as their original homeland. This puts them in a mediating position between the harbor and the city.

Muhammed Sugin, the Buginese manager of the harbor cooperative, emphasized to me the virtues of Bandanese workers. When they arrived in Ambon they first worked in teams led by Buginese foremen. The Bandanese learned fast, worked well in organized groups, and avoided self-aggrandizing behavior. For these reasons the Buginese foremen began to groom the Bandanese, rather than members of their own ethnic group, to replace them as senior workers in the harbor.

The men I interviewed at the harbor took conscious distance from the cultural distinctions which are present in Ambonese society. They emphasized the egalitarian ethos and mutual respect which had built up since the founding of the cooperative in the late 1950s. It was easy to be convinced of this narrative when I walked through the harbor. One of the foremen saw I carried a camera. He walked up to me and asked assertively what I was doing. A minute later he had summoned his whole team for a group picture. A group of cheerful young men, wearing appropriate helmets, stood relaxed and alert in a row. I would later see a similar masculine ease and pride at manual labor in the men who spent time with me in the café and shopping mall next to the harbor gate.

As Mr Sugin put it, the Bandanese were good SDM, short for human resources. At the same time it is significant that he attributed the good character of the Bandanese to their culture, whereas his own Buginese background remained unmarked. I was somewhat struck by this culturalist view, having just convinced myself that working in the harbor signified a profound national orientation and commitment to stay on the sidelines of the ethno-religious politics of Ambon City. This example goes to show that institutional knowledge has a place for cultural classifications which imply that the governed – in this case, the Bandanese – are not intentionally pursuing rational goals such as equality, education, and merit-based advancement, but need the government's help to develop their spontaneous virtues and capacities (Gershon and Taylor 2008: 419).

In the cooperative manager's account, the Ambon harbor has distinct ethnic and cultural qualities, but these are strictly subordinated to the present, institutional

discourse of modernity. There is a distinct temporal gap between the two: human resources, developed through education and discipline, are something that have value for the present, whereas the source of ethnic virtues lies in the past. Two trajectories are connected in this statement, but as Massey puts it, one is "stopped" by the other: the only way to mobilize ethnicity is to make it into a part of something larger, such as the institutional forms of participating in the modern state.

Alternative ways of mobilizing ethnicity are of interest here because they make it possible to bring social exclusion in the open, instead of hiding it under the uniformity of the populations that institutions recognize. For this reason I evoke the third trajectory just mentioned, the historical and present solidarity of seagoing, Muslim groups. Whereas the Bandanese could claim an insider status in the Ambon society, low-class Butonese immigrants continue to be regarded as ethnic outsiders. It is only in the sphere of the harbor community that these groups appear to merge to some extent: intermarriage between the two groups is evidence of their evolving ties and mutual recognition. In this sense, the seagoing Muslim heritage is not merely about shared past, but something projected into the future.

In the elections of 2009, this ethnic connection was mobilized with the express purpose to address the problem of Butonese inclusion in the society of Ambon. Several people from Banda Eli were candidates for office in the municipal council and the parliament of the Maluku Province. Their multiple affiliations to other ethnic groups gave them a choice between several campaigning strategies. One could either focus on getting the support of one's own and affiliated local groups in Maluku, or build a larger constituency that included immigrant groups.

The latter alternative was chosen by a young politician from the Imam family of Banda Eli. He was closely connected to the harbor community and as the organizer of PAN he had built up a political network that extended to the Sulawesi cities of Buton and Makassar. In the context of the recent resettlement of internally displaced people in Ambon City, this campaign appealed to many people's sense of social justice, particularly within the harbor. When the Ambonese who had been displaced by the conflict of 1999-2002 returned to the city area, a large number of Butonese families were settled in a new neighborhood in Kate-Kate, next to the LIPI office and opposite to the city across the Ambon Bay. The people housed in this site were unhappy with the shoddy construction of their area, but above all with the inconvenience of traveling to the harbor from their new home.

The PAN organizer was elected in the City Council, but just before his formal appointment he passed away from a sudden illness. I thought that the misfortune was

especially great for the harbor community. A week later I interviewed the manager of the harbor cooperative, and the discussion turned to the recent death. "He was a good man," the manager said, "but I did not agree with his political strategy. Why did he look for support among the Butonese and not among his own community?"

This seemed an odd comment to me since the election was already won. I could not find out if the victory meant that someone else from the harbor community had lost the election. For present purposes, it is significant that the harbor director was looking at local politics in ethnic-cultural terms.

The question I want to raise with this example is how cultural identity depends on institutional agency and space. The harbor is a distinctly national space: its workers are organized in a cooperative that affirms the corporate unity or "familyness" that also signifies belonging in the nation. Masculine pride about well-organized physical work is a part of this structure of feeling. When people deploy the concept of culture in this kind of context, it happens for very specific reasons. From the institution's point of view, the idea that the origin of cultural unity is somewhere "else" is comfortable because it means that this unity is traditional, fixed, and fading. Those who seek to mobilize culture for political ends try to locate it in present, lived realities. It is important to note that the political campaign outlined here never made an explicit appeal to the shared religion or history of the Bandanese and Butonese. Their political affinity was not justified in terms of shared origins but in terms of the position they currently shared as Ambonese residents and harborworkers.

Conclusion

My examples of people seeking to overcome the problem of inclusion in the Ambon society may suggest an opposition between two kinds of cultural strategies:

one based on the revitalization of shared heritage and one that seeks to transcend group boundaries, opening them up for modern politics. But my argument is that we should think about both strategies as the outcome of dialogic relations. Thinking about one as "conservatism" and the other as "modernity" inevitably privileges one over the other, creating a view of societies or communities that are at various stages of "tradition" and "modernity," or "reaction" and "progress." When we represent people's fates and choices in such terms, we end up placing them on a common yardstick of time. To avoid doing so, I have followed Massey's advice and approached the strategies of inclusion as multiple social trajectories that interconnect in space. By doing so, we avoid committing to a single account of what should happen: the point here is to be open to different, possible ways in which people imagine and shape their future.

It should be clear by now that I am not talking about cultural identity as something that is defined by the global or local context. The approach argued here differs from Arjun Appadurai's (1996) well-known idea of global "landscapes" that allow people to imagine new, deterritorialized identities. The harbormen's exaggerated masculinity would be a good example of what Appadurai means: people who lack a way of being included among the townspeople use it as an alternative source of moral and subjective recognition. But as my examples suggest, inclusion or belonging is not merely a subjective feeling of acceptance. The people I have described in this paper face concrete problems related to land rights, political representation, and security. Resolving these problems requires some agency, an ability to imagine and shape the future. I have used such terms as "trajectory" (rather than identity) in order to capture the dynamism of the interconnections that arise in space.

References

Appadurai, Arjun

1996 *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization.* Minneapolis: University of Minnesota Press.

Gupta, Akhil and Ferguson, James

1992 *Beyond Culture: Space, Identity, and the Politics of Difference.* *Cultural Anthropology* 7 (1): 6-23.

Henley, David and Jamie Davidson

2008 *In the name of adat: Regional perspectives on reform, tradition and democracy in Indonesia.* *Modern Asian Studies* 42(4): 815-852.

Kaartinen, Timo

2014 *How a Travelling Society Totalizes Itself: Hybrid polities and values in Eastern Indonesia.* *Anthropological*

Theory 14 (2): 231-248. DOI: 10.1177/1463499614534117

Kaartinen, Timo

2010 Songs of Travel, Stories of Place. Poetics of Absence in an Eastern Indonesian Society. Folklore Fellows' Communications 299. Helsinki: Academia Scientarium Fennica.

Li, Tania Murray

2000 Articulating Indigenous Identity in Indonesia: Resource Politics and the Tribal Slot. Comparative Studies in Society and History 42 (1): 149-179.

Massey, D.

2005 For Space. London: SAGE.

Stasch, R.

2013 "The poetics of village space when villages are new: Settlement form as history making in Papua, Indonesia." American Ethnologist 40(3): 555-570.

13.3. DI BAWAH BAYANG-BAYANG KEKUASAAN: MEMBONGKAR DOMINASI KULTURAL KESULTANAN BUTON DI KULISUSU

Nurlin

(Universitas Hasanuddin)

muhammadnurlin@gmail.com

Abstract

Penelitian ini bertujuan untuk: (1) menjelaskan relasi kuasa antara Buton dan Kulisusu dalam kerangka historis; (2) menganalisis permainan strategi kekuasaan antara Kesultanan Buton dan Barata Kulisusu; (3) menganalisis reproduksi identitas kekinian Orang Kulisusu dalam hubungannya dengan kekuasaan Kesultanan Buton.

Penelitian ini menggunakan paradigma konstruktivisme, yang menempatkan kebudayaan Orang Kulisusu sebagai hasil konstruksi dalam menyikapi persebaran kekuasaan di Tanah Buton. Metode penelitian ini adalah metode kualitatif yang bertujuan untuk memberikan deskripsi secara rinci, penuh makna dan mendalam tentang fenomena kekuasaan, sejarah dan reproduksi identitas kekinian Orang Kulisusu. Jenis penelitian adalah penelitian etnografi yang memanfaatkan sumber-sumber sejarah (diakronik) dan studi-studi kasus (sinkronik) yang berkaitan dengan fenomena budaya yang sedang diteliti. Teknik pengumpulan data yang digunakan: Dokumentasi sumber-sumber sejarah, wawancara mendalam, dan observasi terlibat.

Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa secara historis, wilayah Kulisusu terintegrasi ke dalam wilayah kekuasaan Kesultanan Buton pada 1610, dilatar belakangi oleh hubungan perkawinan antara Sultan Buton ke-4, La Elangi dengan Wa Bilahi putri *Sangiano Lemo* di Kulisusu. Dari perkawinan ini lahir seorang putra bernama La Ode Dhubo/La Ode Ode yang kemudian ditetapkan sebagai raja Kulisusu (*Lakino Barata Kulisusu*) pertama bergelar *Sangia Ea*. Ada lima strategi kekuasaan yang diterapkan Kesultanan Buton dalam mempertahankan kekuasaannya di Kulisusu sampai sekarang, yakni: 1) memberi keutamaan pada Barata Kulisusu sebagai keturunan bangsawan *Tanailandu* (relasi kekerabatan), 2) melalui institusi Barata sebagai perwakilan kekuasaan sultan di Kulisusu, 3) melalui *sara* yang merepresentasikan ajaran tasawuf *Maratabat Tujuh*, 4) memobilisasi bangsawan ke Kulisusu, 5) melakukan intervensi militer saat Kulisusu resisten terhadap Kesultanan Buton. Pada konteks kekinian, Orang Kulisusu mereproduksi identitas wilayahnya sebagai bagian dari Buton (Buton Utara) dengan menggunakan narasi sejarah sebagai alat legitimasi.

Keywords: Kulisusu; kuasa; reproduksi identitas

Pendahuluan

Pada 11 Maret 2003 silam, 17 tokoh adat²³¹ Kulisusu²³² mengadakan pertemuan di Masjid Keraton Kulisusu. Pertemuan ini bertujuan untuk membahas rencana pembentukan Daerah Otonom Baru (DOB) tingkat II di wilayah bekas Barata Kulisusu.²³³ Salah satu topik yang dibahas waktu itu adalah persoalan nama calon DOB

231 Tujuh belas tokoh adat dimaksud adalah: Miydi, H. La Dihasa, La Ode Muh. Yunus, La Ode Wiridin, La Ode Abusaru, Lam Bau, La Dawu, Saahibu, Halman, La Ode Munaidin, La Ode Matsuna, Drs, Iwanudin Hadali, Alimuddin, H. La Tiu, La Ode Diani, Samsu Doi, La Idu, ditambah Drs. Alimudin, M.si (bukan tokoh adat Kulisusu). Mereka dianggap sebagai tokoh adat Kulisusu karena mereka memiliki klaim genealogis sebagai keturunan leluhur pendiri kerajaan Kulisusu.

232 Kulisusu adalah nama salah satu etnis yang mendiami Pulau Buton bagian Utara. Nama Kulisusu berarti "kulit kerang raksasa", terdiri dari dua kata yakni "kuli" (kulit) dan "susu" (kerang raksasa). Dikenal juga dengan nama Kolingsusu berarti "kerang raksasa yang berputar" terdiri dari dua kata "koling" (berputar) "susu" (kerang). Dalam tulisan ini saya menggunakan nama Kulisusu.

233 Barata merupakan negara bagian atau kerajaan bagian (vasal) dalam struktur pemerintahan kesultanan Buton (lihat Hamid, 2012; Rudyansjah, 2009; Djarudju, 2009; Zuhdi, 2010; Tahara, 2014)

yang belum mencapai mufakat sejak dibentuknya panitia pemekaran yang disebut "Tim 14" pada 1999 (Nurlin 2014: 86). Dalam pertemuan ini, masa lalu dibahas kembali untuk mencari penegasan dasar penegasan identitas calon DOB di wilayah bekas Barata Kulisusu. Nama Buton Utara kemudian disepakati sebagai nama calon DOB tersebut dengan pertimbangan bahwa Kulisusu adalah bekas Barata Kesultanan Buton dan Karena Kulisusu terletak disebelah Utara Pulau Buton (Nurlin 2014)

Pertemuan 17 tokoh adat di atas dapat dimaknai sebagai praktik-praktik diskursus spesifik oleh institusi-institusi yang spesifik (institusi adat) guna mereproduksi identitas pembeda antara "kita" (orang Kulisusu) dan "mereka" (orang Muna).²³⁴ Perumusan identitas ini menjadi penting dalam politik pemekaran DOB, sebab identitas

234 "Kita" bisa terkait dengan agama, suku, bahasa, ras, orientasi politis, dsb. dan mengungkapkan dirinya lewat semobayan-semboyan, mitos-mitos, ritus-ritus, simbol-simbol, dst. Perasaan kekitaan semacam itu memiliki sejarah yang panjang sehingga tampak "alamiah" (Hardiman, 2011:92).

dapat menjadi senjata politik efisien (Eriksen, 2009). Bukan karena budaya itu bercorak “unik” atau karena lebih autentik dari budaya yang lain, melainkan karena budaya itu dapat didayagunakan untuk mengungkapkan perbedaan, mempertegas tapal batas antara “kita” dan “mereka”, dengan mengungkapkan kekhasan etnik yang berhadapan-hadapan dengan identitas budaya lain (Eriksen, 2009: 476; Piliang 2011).

Terkait dengan politik pemekaran, Eriksen (2009:476) mengambil contoh pada masyarakat Norwegia. Saat itu Norwegia menjadi bagian dari negara kesatuan yang dipaksakan dengan Swedia. Ketika orang Norwegia merasa ingin memiliki negaranya sendiri. Mereka lalu berkelana ke lembah-lembah terpencil di mana mereka menemukan berbagai tradisi kerakyatan yang tampaknya khas Norwegia. Mereka membawa tradisi-tradisi itu ke kota, mempertontonkannya dan menampilkannya sebagai ungkapan rakyat Norwegia dan sebagai “roh”-nya. Dengan menggali keunikan-keunikan budayanya, orang Norwegia menemukan tapal batas pembeda dengan negara jirannya, Swedia dan Denmark.

Tapi, berbeda dengan gambaran Eriksen di atas, dalam kasus pemekaran Kabupaten Buton Utara orang Kulisusu justru mereproduksi identitas melampaui batas-batas budayanya sendiri. Identitas “Buton Utara” yang dihasilkan oleh pertemuan 17 tokoh adat di atas tidak menggambarkan budaya khas orang Kulisusu melainkan menggambarkan kenangan afiliasi politik dan realasi patron-klien orang Kulisusu dengan kesultanan Buton di masa lampau. Dengan demikian, hal ini bukan saja menandai reproduksi identitas demi kepentingan pemekaran DOB. Tapi lebih dari itu, menunjukkan bahwa kekuasaan Kesultanan Buton masih bertahan dalam struktur kebudayaan orang Kulisusu.

Tulisan ini bertujuan untuk menganalisis selubung dominasi Kesultanan Buton atas Kulisusu dalam konteks historis yang direproduksi kembali dalam konteks masa kini. Dengan demikian, ada tiga permasalahan yang dibahas dalam tulisan ini, yakni: bagaimana relasi kekuasaan Kesultanan Buton dan Kulisusu berlangsung dalam konteks historis, bagaimana permainan-permainan strategis kuasa yang berlangsung antara Buton dan Kulisusu dan bagaimana pengaruh relasi kuasa tersebut terhadap pembentukan identitas budaya orang Kulisusu pada masa kini. Untuk membahas persoalan ini, dibutuhkan pendekatan sinkronik untuk melihat perubahan pada momen-momen tertentu dan pendekatan diakronik sebab peristiwa-peristiwa kuasa tersebut berlangsung dalam kerangka waktu yang panjang (*longue durée*).

Relasi Buton dan Kulisusu: Dari Relasi Kekeberabatan ke Relasi Politik

Tak banyak catat sejarah yang menjelaskan dinamika kehidupan sebelum wilayah Kulisusu terintegrasi dengan Kesultanan Buton. Pendapat yang ada menyatakan, pada awalnya suku-suku yang mendiami pulau Buton hidup terpisah satu sama lain, dan selalu berada dalam ancaman bajak laut Tobelo. Suku-suku ini dapat disatukan setelah berdirinya rezim Kesultanan Buton yang selama ratusan tahun berjaya, dan menyatukan keberagaman kerajaan-kerajaan kecil sekitar kepulauan Buton (Coppenger 2012). Menurut Hadara (2010:82) sejak pemerintahan sultan Murhum (sultan Buton I) atau Laki Laponto di Buton, Kesultanan Buton sudah menjalin hubungan dengan kerajaan-kerajaan seperti: Muna, Tiworo, Kulisusu dan Kaledupa. Tapi, hubungan ini dibentuk atas dasar persetujuan dan kepentingan bersama (tanpa diikat aturan) untuk keamanan dari ancaman bajak laut Tobelo). Akan tetapi di masa sultan La Elangi, ke empat kerajaan itu sudah di atur dalam konstitusi kesultanan (sarana Wolio) dalam satu sistem pertahanan yang disebut Barata. Oleh sebab itu, sejarah integrasi wilayah Kulisusu dalam kekuasaan Kesultanan Buton tidak dapat dilepaskan dari peristiwa-peristiwa yang terjadi pada masa pemerintahan sultan La Elangi dan kaitannya dengan orang Kulisusu.

Berdasarkan data-data yang dihimpun, ada dua peristiwa yang menjadi latar belakang proses integrasi itu: *Pertama*, peristiwa kedatangan sultan La Elangi (sultan Buton ke-4) di Kulisusu pada akhir abad ke-16. Menurut Zahari (1977:64-65) kedatangan sultan La Elangi ke Kulisusu (Buton Utara) bertujuan untuk menyebarkan agama Islam. Demikian juga pendapat Dihasa dalam naskah yang ditulisnya pada 2009 (tidak diterbitkan), kedatangan sultan La Elangi ke Kulisusu bertujuan untuk menyebarkan agama Islam di Kulisusu. Sultan La Elangi dan rombongan tiba di Kulisusu pada malam hari dan disambut oleh Lang Konde (Sangiano Koro) dengan pertunjukan tari Lense yang di pimpin oleh Wa Bilahi. Kisah kedatangan sultan La Elangi ini juga ada dalam naskah yang berjudul *Wa Ode Bhilahi* ditulis oleh La Dawu (tidak diterbitkan).²³⁵ Namun pada naskah ini tujuan kedatangan La Elangi berbeda dengan penjelasan Dihasa dan Zahari. Menurut La Dawu, kedatangan sultan La Elangi karena didorong rasa penasaran oleh kecantikan penari lense bernama Wa Bilahi yang dilaporkan oleh dua pesuruh istana yang bertugas menangkap ikan di Teluk Kulisusu.²³⁶

235 Naskah tersebut berupa kumpulan cerita tutur (oral tradition), yang ditulis tangan oleh (alm.) La Dawu dengan judul yang berbeda-beda, tetapi disatukan menjadi satu buku tanpa judul umum dan tanpa tahun, tebal 82 halaman.

236 Tari Lense adalah tarian khas Kulisusu yang ditandai dengan gerakan memutar bolak-balik yang lembut. Konon tarian ini diciptakan oleh Wa Bilahi.

Kedua, Pernikahan sultan La Elangi dan Wa Bilahi putri Sangiano²³⁷ Lemo. Dihasa menceritakan bahwa sultan La Elangi tertarik dengan Wa Bilahi pada saat Wa Bilahi menari di acara penyambutan kedatangannya di Kulisusu. Karena itu sultan La Elangi meminta untuk dinikahkan dengan Wa Bilahi. La Dawu mengisahkan hal berbeda dengan Dihasa. Menurutnya sultan La Elangi datang dengan menyamar sebagai warga biasa untuk menyaksikan tari lense yang diceritakan kedua pesuruhnya. Karena tertarik melihat kecantikan Wa Bilahi, sultan La Elangi masuk di bawah kolong rumah panggung tempat pertunjukan. Ia membuat jebakan dengan menggeser beberapa lantai bambu yang menyebabkan Wa Bilahi jatuh dan ditangkap serta dipeluk oleh sultan La Elangi. karena alasan sudah terlanjur disentuh, Wa Bilahi akhirnya dinikahkan dengan La Elangi. Dari pernikahan itu, lahir seorang putra bernama, La Ode Dhubo atau La Ode Ode.

Pernikahan ini secara otomatis telah membentuk hubungan kekerabatan antara Kulisusu dan Buton. Namun, tidak berhenti sebatas itu, setelah La Ode Ode dewasa, hubungan ini berkembang menjadi relasi politik (baca: kekuasaan). Menurut La Dawu, saat La Ode Ode berumur 20 tahun pada 1605, ia pergi ke Keraton Kesultanan Buton untuk mendapat pengakuan sebagai anak sah sultan Buton dan untuk meminta pada sultan Buton agar wilayah Kulisusu diakui sebagai satu kesultanan yang berdiri sendiri. La Ode Ode dikawal 40 orang rakyat Lemo. Mereka mengancam akan membakar kesultanan Buton, memecahkan kepala (montobe rapa) dan membelah perut (mobhore cia) jika keinginan mereka ditolak oleh sultan. Namun sultan La Elangi berdalih, dalam sebuah pulau sekecil seperti pulau Buton tidak wajar jika dibentuk dua kesultanan. Untuk itu sultan menyarankan kepada La Ode Ode untuk kembali ke Kulisusu membentuk pemerintahan otonom. Luas wilayah ditentukan sendiri, struktur pemerintahannya dibuat sama dengan kesultanan Buton dengan pengecualian dipimpin oleh seorang Lakino bukan sultan. La Ode Ode kemudian pulang dan membentuk Barata Kulisusu dan ia menjadi Lakino (raja) pertama di Kulisusu.

Namun, menurut Matsuna (wawancara 16 Mei 2014) Kuliisusu menjadi Barata di Kesultanan Buton melalui proses penaklukan. La Ode Ode memimpin pasukan dan bertempur di Kapuntori melawan pasukan Buton selama puluhan tahun hingga La Ode Ode menang dan menerima wilayah Kulisusu menjadi Barata di Kesultanan Buton. Pendapat ini ditolak oleh Dihasa. Menurutnya tidak ada perang yang mewarnai proses integrasi itu. Setelah La Ode Ode dewasa, dia pergi mengunjungi orang tuanya. Sampai di sana, sultan mengakuinya sebagai anak kandung dan ia dikawinkan di Buton dengan seorang perempuan bernama

²³⁷ Asal usul kata Sangia tidak begitu jelas. Dalam pengertian orang Kulisusu kata ini dimaknai sebagai manusia yang dikeramatkan dan berperan sebagai pemimpin.

Wa Ode Kafili. Pada 1610, Kulisusu resmi menjadi Barata Kulisusu bertepatan dengan peresmian Murtabat Tujuh sebagai konstitusi kesultanan (Sarana Wolio).

Permainan Strategis Kekuasaan: Dari Metafor hingga Penaklukan Militer

Tony Rudyansjah (2009) dalam penelitiannya di Pulau Buton menekankan perhatiannya pada Sara atau adat yang dimaknai sebagai suatu bentuk historistas. Disebut demikian karena pada dasarnya Sara dibentuk dari akumulasi kearifan yang dihayati dari bersama dalam perjalanan sejarah komunitas Wolio itu sendiri. Sara ini membentuk semacam legal structure, yakni institusi kesultanan itu sendiri. Esensi Sara ini menurut Rudyansjah (2009) ditransformasikan secara konkrit dalam diri sultan Buton melalui glorifikasi tubuh sultan dengan hal-hal mistik (mystical Body) dan dengan hal-hal tampak yang bersifat teritorial. Hal ini membuat diri sultan benar-benar hadir sebagai suatu legal body yang melingkupi dan menginkorporasikan seluruh sumberdaya dan unsur-unsur kebudayaan lain yang ada di Kepulauan Buton. Dengan demikian, menurut Rudyansjah (2009) Sara menjadi semacam ideologi yang lebih kurang bersifat hegemonik dan terkait erat dengan kekuasaan, namun bukan kekuasaan yang sifatnya menaklukan, melainkan kekuasaan yang bersifat melingkupi, akumulatif.

Tapi, benarkah sifat kekuasaan yang dicitrakan oleh sara dalam institusi kesultanan Buton sebagaimana dijelaskan oleh Rudyansjah di atas tidak bersifat menaklukan? Jawabannya adalah tidak. Rudyansjah berkesimpulan seperti itu karena esensi Sara yang dia jelaskan didasarkan pada ritual pelantikan sultan Buton yang mencitrakan hal-hal yang normatif saja. Benar sekali bahwa di dalam ritual pelantikan itu, dicitrakan suatu bentuk kekuasaan yang melingkupi segalanya termasuk empat Barata (barata patapalena): Muna, Tiworo, Kaledupa dan Kulisusu. Namun, jika ditelusuri menurut fakta-fakta sejarah, lisan maupun tertulis, kekuasaan Kesultanan Buton terhadap keempat Barata itu justru dicitrakan sebaliknya, bersifat menaklukan dan mendominasi. Hal ini dapat dilihat pada strategi kekuasaan Buton dalam mempertahankan kekuasaannya di Kulisusu.

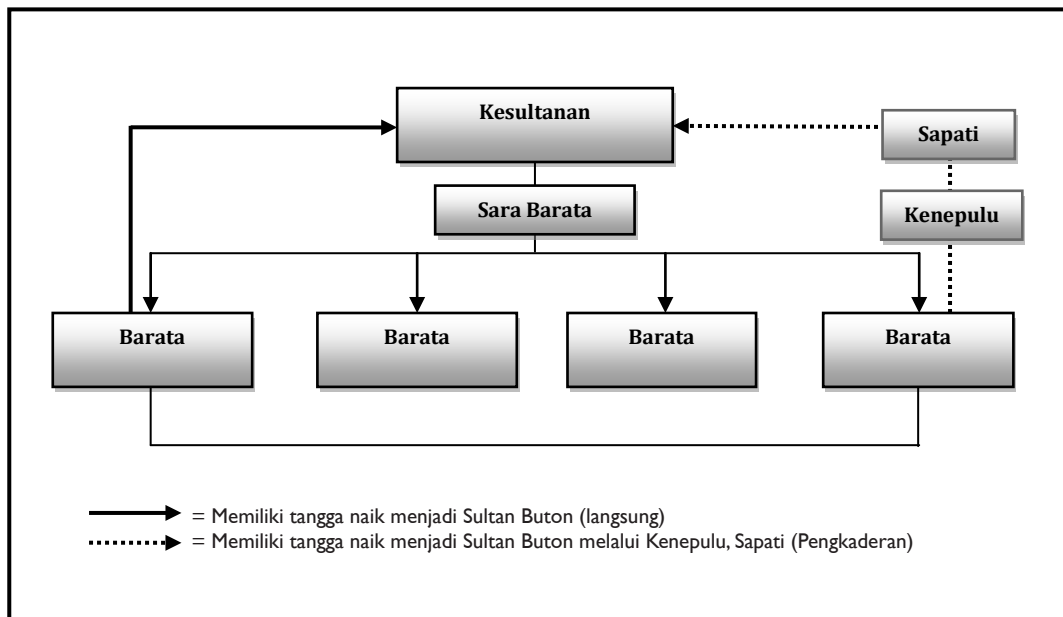
Pertama; Pemberian keutamaan terhadap Barata Kulisusu sebagai garis keturunan kelompok bangsawan Tanailandu.²³⁸ Hal ini terejawantahkan dalam metafor nama La Ode Ode (bangsawan di atas bangsawan). Karena keutamaan itu, maka mantan Lakino (raja) Barata Kulisusu memiliki tangga naik menjadi sultan Buton, dengan terlebih

²³⁸ Dalam sebuah kutipan dari naskah Sarana Wolio, Rudyansjah menulis: "pertama-tama barata patapalena itu telah lengkap masing-masing keturunan bangsawannya: Kalingsusu asal bangsawan Tanailandu, Muna asal bangsawan Tapi-Tapi, dan Kaledupa asal bangsawan Kumbewaha". (Rudyansjah, 2009:217-218).

dulu melewati jabatan Kenepulu, Sapati dan bisa menjadi sultan Buton. Oleh sebab itu, Barata Kulisusu disebut juga sebagai Barata pengkaderan calon sultan. Menurut Dihasa (wawancara 3 Oktober 2014) hanya Muna dan Kulisusu

tangan kekuasaan Kesultanan Buton di wilayah-wilayah kekuasaannya.

Ketiga; melalui penetapan sara (adat). Sebagaimana sudah dijelaskan oleh Rudyansjah (2009) bahwa Sara



Gambar 1. Struktur Kekuasaan Kesultanan Buton atas Barata Patapalena

yang punya tangga naik menjadi sultan Buon: Muna dari jabatan raja boleh langsung jadi sultan Buton, kalau Lakino Kulisusu harus melalui Sapati, Kinipulu, bisa naik jadi sultan. Perhatikan gambar berikut.

Di satu sisi pemberian keutamaan ini dapat dibaca sebagai akibat dari adanya relasi kekerabatan dari pernikahan sultan La Elangi dan Wa Bilahi seperti dijelaskan pada pembahasan sebelumnya. Namun di sisi lain, pemberian keutamaan ini dapat dilihat sebagai suatu strategi untuk untuk meredam perlawanan orang Kulisusu. Hal ini tampak dalam cerita La Dawu sebelumnya, ketika La Ode Ode meminta Kulisusu diakui sebagai satu kesultanan yang disertai dengan ancaman membakar, membelah kepala dan membelah perut orang di Kesultanan Buton. Dapat pula dilihat dari pendapat Matsuna, bahwa Kulisusu menjadi Barata akibat penaklukan militer.

Kedua; Melalui institusi Barata. Dalam hal ini Barata merupakan institusi yang direduksi dari metafor the ship of state. Perahu yang dirujuk dalam metafor the ship of state ini adalah perahu bercadik ganda yang diperkuat oleh empat barata sebai penguat ikatan cadik yang berfungsi untuk melindungi badan perahu agar tidak oleng saat berlayar. Dengan demikian, melalui metafor the ship of state, Kesultanan Buton memantapkan diri sebagai pusat yang perlu dilindungi dan Kulisusu, dimantapkan fungsinya sebagai institusi yang melindungi Kesultanan Buton. Dalam konteks inilah, kekuasaan Kesultanan Buton atas Kulisusu hadir secara tersamarkan melalui pemanfaatan simbol-simbol kebudayaan. Institusi Barata ini juga dapat dimaknai sebagai institusi yang berfungsi sebagai perpanjangan

(adat) merupakan suatu historisitas yang dibentuk dari akumulasi penghayatan kearifan pengetahuan dan berbagai sumberdaya termasuk ajaran Islam sufistik. Hal ini membuat kehadiran kuasa kesultanan Buton atas Kulisusu menjadi tak terlihat, selain dalam bahasa-bahasa hukum yang dinyatakan dalam sara. Pengakuan orang Kulisusu atas Sara (adat) dapat dilihat dari ungkapan "Lipu tinadeakono sara" dalam potongan lagu berjudul Kulisusu-ciptaan H. La Ode Abdul Halir-berikut ini:

<i>Kulisusu,</i>	<i>Kulisusu</i>
<i>Lipu tinadeakono sara</i>	<i>Negeri yang didirikan oleh aturan adat</i>
<i>Ingkitamo mongurano</i>	<i>Kita yang masih muda</i>
<i>Bomo wumangusakono</i>	<i>Yang akan membangunnya</i>

Sara yang dimaksud dalam ungkapan di atas, adalah Murtabat Tujuh yang diresmikan sebagai konstitusi kesultanan Buton (Sarana Wolio) pada 1610, yang di dalamnya diatur kedudukan Kulisusu sebagai salah satu dari empat Barata di Kesultanan Buton. Oleh sebab itu, negeri Kulisusu dianggap didirikan di atas sara (aturan adat). Selain itu, pengakuan orang Kulisusu atas sara juga dapat dilihat dalam semboyan-semboyan pemerintahan Barata Kulisusu: ydaa umowoseno kadio sara (tidak ada yang lebih kuasa selain sara), ydaa umentaano kadio sara (tidak ada yang lebih tinggi selain sara), ydaa mokorano kadio sara (tidak ada yang lebih kuat selain sara), ydaa mosegano kadio sara (tidak ada yang lebih berani selain sara) (Hadara, 2010:91). Semboyan-semboyan ini menampakan wajah lain dari sara yang bersifat mendominasi.

Keempat; Mobilisasi bangsawan (kaomu) untuk menjadi Lakino di Barata Kulisusu. Salah satu contoh adalah La Ode Muh. Faalihi yang datang menjadi Lakino (raja) di Barata Kulisusu. Setelah jabatannya selesai ia kembali di Kesultanan Buton menjadi Kenepulu, kemudian menjadi Sapati, dan setelah itu menjadi sultan Buton terakhir. Menurut Dihasa, pejabat Lakino Barata Kulisusu disyaratkan harus memiliki garis keturunan dari tiga golongan bangsawan): Tanailandu, Tapi-Tapi dan Kumbewaha. Kalau bukan dikirim dari Kesultanan Buton, yang menjadi Lakino Barata Kulisusu adalah orang Kulisusu yang diketahui memiliki garis keturunan bangsawan Buton. Strategi kuasa seperti ini seturut dengan pendapat Balandier (1986:180) bahwa untuk menjaga keterpusatan kekuasaan dalam “negara tradisional”, penguasa harus mengaitkan dirinya dengan para pemegang kekuasaan lokal, apakah dengan menghubungkan mereka dengan keluarga, atau menciptakan fungsi-fungsi yang mengimbangi atau bahkan menggantikan mereka sama sekali.

Kelima; Melalui intervensi militer. Sekalipun Sara adalah suatu ideologi kekuasaan yang dibentuk melalui proses-proses historis dan kultural, tapi adat tidak bersifat mutlak (Rudyansjah 2009). Dominasi sara dapat retak dan dilawan oleh masyarakat yang dilingkupinya, termasuk wilayah Barata Kulisusu. Perlawanan orang Kulisusu dapat dilihat pada tiga peristiwa pemberontakan: Pemberontakan orang Kulisusu pada 1662-1663 akibat Kulisusu jatuh dalam pengaruh Makassar (Gowa). Pemberontakan ini dapat ditumpas dengan bantuan tiga pasukan: VOC, Buton dan Ternate (Zuhdi 2010: 118-119). Dalam tradisi lisan orang Kulisusu perang ini disebut Perang Tobelo (1663-1667); Perompakan kapal milik Belanda Bark Noteboom yang karam di teluk Kulisusu pada 1670, yang berujung yang berujung perang di kulisusu (Zuhdi 2010: 257-260); dan Perompakan kapal Rust en Werk di pelabuhan Baubau oleh orang-orang Kulisusu dipimpin Franz Franz (mantan jurubahasa di Bulukumba) pada bulan Juli 1750, yang berujung penumpasah dengan kekuatan militer (Zuhdi 2010: 212).

Fakta sejarah di atas memperlihatkan bahwa saat terjadi perlawanan dari wilayah Barata, reaksi kesultanan adalah melakukan intervensi militer. Di antara ketiga peristiwa yang disebutkan di atas, perang Tobelo adalah perang yang paling banyak menimbulkan kerugian di pihak Kulisusu. Tidak hanya menelan korban jiwa dan dikirimnya beberapa orang Kulisusu ke Ternate (Zuhdi 2010; Rudyansjah, 2009:224). Tetapi juga menimbulkan intervensi budaya yang hebat: a) arah makam harus berubah, sebelumnya menghadap utara-selatan (kepala jenazah menghadap arah utara) menjadi menghadap arah barat laut. Hal ini bertujuan agar ketika kepala jenazah diputar ke kanan, maka wajah mayat akan menghadap ke wilayah

Kesultanan Buton. Artinya, bukan hanya persoalan hidup, saat mati pun orang Kulisusu dikuasai oleh Buton; b) Fosil kulit kerang (kulisusu) harus diinjak. Sebelumnya fosil kulit kerang (kulisusu) hanya disentuh berubah menjadi diinjak (Kasim, wawancara 29 Mei 2014). Menurut Jaadi dalam salah satu naskah lokal yang ditulisnya (tidak diterbitkan), hal ini bermakna menginjak-injak harga diri orang Kulisusu. Pada tahap ini, sifat kekuasaan untuk mempertahankan kedaulatan adat sudah menunjukkan sisi lainnya, yakni penaklukan dan bukan melingkupi atau akumulatif seperti penjelasan Rudyansjah (2009).

Warisan Masa Lalu dan Pembentukan Identitas Kultural Orang Kulisusu

Anderson (1999) mengisahkan cerita masa kecilnya saat membaca buku *History of English Literature* terbitan 1990. Bagian pertama buku itu mengisahkan *Cuchulain and the Brown Cow*, cerita dari Irlandia yang saat itu masih dalam jajahan Inggris. Masuknya kisah dari Irlandia dalam buku sejarah kesusasteraan Inggris bagi Anderson merupakan upaya Inggris untuk mengintegrasikan negara jajahannya. Namun, pada terbitan 1930-setelah Irlandia merdeka-bagian pertama itu sudah dihilangkan. Dari cerita sederhana ini, Anderson (1999) menyatakan: begitu mudahnya membuat dan menghilangkan “nenek moyang yang agung” tergantung pada situasi politik.

Kisah Anderson di atas seturut dengan apa yang terjadi di Kulisusu pasca reformasi 1998. Tapi yang terjadi di Kulisusu bukan menghilangkan “nenek moyang yang agung” itu, melainkan merehabilitasi atau mereproduksi pertaliannya dengan keagungan masa lalu, yakni relasinya dengan Kesultanan Buton. Seperti sudah saya singgung di pendahuluan, hal ini dapat dilihat pada peristiwa pemekaran Kabupaten Buton Utara. Saat itu para tokoh adat yang mengklaim diri sebagai keturunan pendiri kerajaan Kulisusu menjadi satu-satunya kelompok yang berhasil melegitimasi lahirnya identitas Buton Utara (Nurlin 2014:86). Jadi para tokoh adat tidak menggali identitas yang khas orang Kulisusu, melainkan mereproduksi warisan masa lalunya dengan Kesultanan Buton. Hal ini begitu jelas menggambarkan pengakuan orang Kulisusu sebagai bagian tak terpisahkan dari Kesultanan Buton. Lebih dari itu, menggambarkan bahwa struktur-struktur dominasi Kesultanan Buton masih bertahan dalam ruang kultural orang Kulisusu.

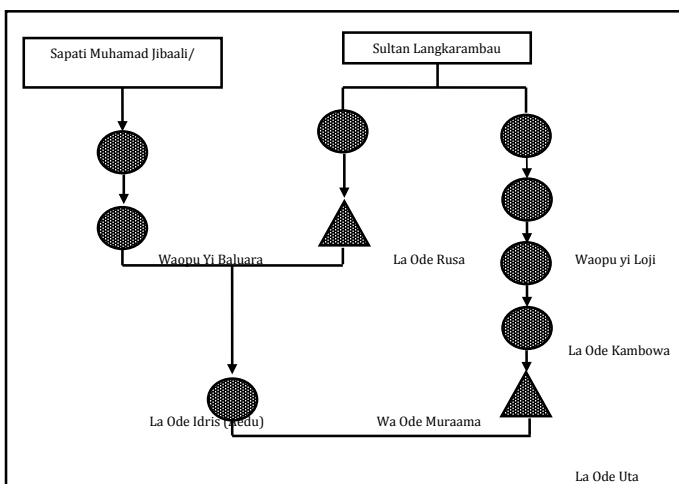
Cukup disadari bahwa pembentukan suatu identitas terkait upaya menciptakan senjata politik yang efektif atau sebagai senjata resistensi untuk kepentingan masa kini (Eriksen 2009; Castells 2010; Hall 2000). Tapi jika diperhatikan lebih jauh, kehadiran identitas Buton Utara tersebut bukan semata-mata untuk kepentingan politik

pemekaran. Melainkan sekaligus merehabilitasi warisan masa lalu dan kedudukan para ahli warisnya. Lebih tepatnya, politik pemekaran Buton Utara bukan hanya memberi ruang bagi kepentingan elit-elit politik di era otonomi daerah (Rahim 2010), melainkan juga memberi ruang bagi kebangkitan kembali kekuasaan kelompok-kelompok bangsawan tradisional Kulisusu. Hal ini dapat dilihat dari tiga peristiwa yang terjadi pasca pemekaran Kabupaten Buton Utara berikut.

Pertama; Pemilihan Lakino Barata Kulisusu. Pemerintahan Barata Kulisusu diketahui berakhir pada masa kepemimpinan masa La Ode Ompo (1949-1950). Namun bukan berarti sepenuhnya bubar. Strukturnya masih diptertahankan oleh ahli warisnya. Hal ini seperti diungkapkan oleh Dhihasa, walaupun adat tetap ada, tapi hanya cukup diketahui saja susunannya. Nanti dalam proses pemekaran Kabupaten Buton Utara, institusi ini kembali direhabilitasi (Dihasa, wawancara 3 Oktober 2014). Salah satu langkah rehabilitasi adalah dengan memilih Lakino Barata Kulisusu. Lakino Barata Kulisusu yang dipilih waktu itu adalah Pak Ramlan. Tetapi karena sakit dan akhirnya meninggal saat menjabat, maka pada 2009 dilakukan pemilihan kembali-ada kepercayaan orang Kulisusu bahwa pejabat Lakino Barata Kulisusu yang tidak cocok atau tidak dikehendaki oleh para leluhur, akan kena kutukan berupa sakit hingga meninggal. Dengan demikian, calon Lakino Barata Kulisusu harus benar-benar diperhatikan aspek genealogi dengan para bangsawan Buton. Pemilihan itu akhirnya menetapkan La Ode Ahlul Musafi sebagai Lakino Barata Kulisusu. Menurut keterangannya, sejak ia dilantik pada 1 Januari 2010 hingga sekarang, ia tidak pernah sakit-sakit. Ini adalah pertanda bahwa para leluhur merestunya menjadi Lakino Barata Kulisusu. Adapun silsilah keturunannya adalah seperti gambar berikut.

Rehabilitasi institusi Barata dan Pemilihan Lakino Barata Kulisusu ini sekaligus menandai reproduksi kekuasaan Kesultanan Buton di Kulisusu. Klaim genealogis dan berdirinya kembali institusi Barata, menandakan masih dominannya kekuasaan Kesultanan Buton di Kulisusu. Hal ini menjadi semakin jelas ketika La Ode Ahlul Musafi menegaskan bahwa: selama berada dalam naungan Kabupaten Muna adat budaya Kulisusu biarat anak ayam yang kehilangan induknya (wawancara, 16 Maret 2014).

Kedua; Renovasi balai pertemuan (bharuga). Bharuga merupakan salah satu bangunan prnting peninggalan sejarah Kulisusu selain Masjid Keraton, Raha Bulelenga, dan fosil kulisusu. Semua bangunan ini udah direnovasi. Namun saya memilih membahas renovasi Bharuga karena dua alasan: Karena model bharuga hasil renovasi tersebut mengikuti model bharuga di Buton dan karena itu, muncul perdebatan terhadap keaslian budaya Kulisusu. Untuk alasan kedua ini, semua renovasi bangunan bersejarah menimbulkan pertentangan yang sama. Hanya saja, alasan pertama menjadikan renovasi Bharuga ini menjadi penting untuk dibahas. Perubahan model itu dapat dilihat pada gambar berikut.



Gambar 2. Silsilah Kebangsawanan Keluarga Lakino Barata Kulisusu, La Ode Ahlum Musafi



Gambar 3 (a) Model Bharuga sebelum direnovasi total (Sumber: BAPPEDA-PM, 2010: 105)



Gambar 3 (b) Bharuga, foto ini diambil sesudah bangunan ini dipugar total (Foto: Nurlin, 2014)

Hal utama yang berubah dari gambar di atas adalah bentuk rangka atap. Menurut Lancoo, ciri khas model rangka atap rumah ada Kulisusu pada umumnya adalah tidak bersusun. Oleh sebab itu, model rangka atap Bharuga sebelum direnovasi mengikuti model rumah adat orang Kulisusu (lihat gambar 3a). Sementara model rangka atap dua susun (lihat gambar 3b) adalah meniru moderl rangka atap Bharuga di Kesultanan Buton. Bagi Lancoo, sejelek-jeleknya milik kita dan sebagus-bagusnya milik orang, milik kita yang harus diambil. Jangan mengambil milik orang lain. Sekalipun demikian, Lancoo menolak jika dikatakan bahwa Kulisusu meniru model Bharuga Kesultanan Buton karena Kulisusu kalah dari Buton atau karena Kulisusu adalah bawahan Buton. Bagi Lancoo meniru justru sebaliknya, yang kalah adalah orang ditiru karena miliknya dapat ditiru oleh orang lain (baca: peniru). Dengan demikian, Lancoo menegaskan sudut pandang lain, bahwa seorang peniru memiliki kekuasaan atas apa yang ditirunya dan meniru adalah upaya subyek sub-ordinat untuk memasuki ruang budaya dominan dengan cara menyerupai yang dominan itu. Pengertian ini dekat dengan konsep mimikri Homi K. Bhabha, sebagai sebuah proses kultural di mana subyek terjajah memasuki ruang kuasa dominan dan bermain-main di dalamnya dengan cara meniru sebagian budaya penjajah (Bhabha 1984:126).

Sekilas kritikan Lancoo di atas terkesan ambivalen, di satu sisi menolak peniruan, sementara di sisi lain menyatakan peniruan itu sebagai kemenangan subyek sub-ordinat (baca: orang Kulisusu). Tapi, itu semua menegaskan sikapnya yang kuat membela Kulisusu dihadapan dominasi Kesultanan Buton itu. Ia menyatakan bahwa secara politik Kulisusu benar adalah bawahan Kesultanan Buton, namun dalam hal budaya Kulisusu bukanlah bawahan Buton (wawancara, 10 Juni 2016). Hal ini kontras dengan penjelasan La Ode Ahlul Musafi sebelumnya bahwa Buton adalah induk kebudayaan orang Kulisusu, sehingga wajar jika Kulisusu mengikuti atau meniru Bharuga kesultanan Buton. Dengan demikian, sekalipun pembagian ini tidak begitu tegas, tapi dapat dikatakan dalam tubuh kelompok adat Kulisusu, ada yang berpaham Kulisusentris dan Butonsentris.

Ketiga; Sikap kelompok Adat dalam Proses pemekaran calon Provinsi Buton Raya (dalam tulisan ini menggunakan nama Buton Raya karena saat itu masih disebut Buton Raya). Hal ini berawal dari pernyataan Nur Alam pada kunjungan Komisi II DPRRI, 4 Agustus 2014 lalu bahwa Buton Utara tidak masuk dalam cakupan wilayah calon Provinsi Buton raya karena merupakan wilayah pemekaran Kabupaten Muna. Pernyataan ini dibantah oleh Lakino Barata Kulisusu, La Ode Ahlul Musafi bahwa: "Kami tidak bisa dipisahkan, karena Bharata Patapalena sebagai

kelengkapan budaya Buton. Jadi empat Bharata ini tidak bisa dipisahkan, apalagi kita masih satu daratan" (dikutip dari www.kendarinews.com).

Selain itu, tokoh adat Kulisusu juga menyikapi pernyataan Nur Alam dengan cara mengumpulkan tanda tangan berisi pernyataan sikap bahwa warga Buton Utara menolak berpisah dengan calon Provinsi Buton Raya. Dalam waktu singkat terkumpul tiga ribu (3.000) tanda tangan. Selanjutnya para tokoh adat Kulisusu membawa tanda tangan itu untuk diserahkan ke Buton sebagai bentuk dukungan dan pernyataan sikap bahwa Buton Utara akan bergabung dengan calon DOB Propinsi Buton Raya. Tindakan tokoh adat Kulisusu ini merupakan wujud nyata dari realisasi tafsir identitas ke dalam bentuk tindakan sosial. Konsep identitas tidak cukup hanya dinyatakan pada tataran simbol-simbol, konsep identitas dapat dikenali secara konkrit ketika penghayatan akan identitas itu dinyatakan dalam bentuk tindakan sosial (Rudyansjah, 2009).

Penutup

Sara (adat) dalam konteks kebudayaan Buton memiliki posisi yang sentral, terutama dalam hal melegitimasi kekuasaan. Dalam hal ini, sara bukan saja berisi setumpuk aturan untuk mengatur kehidupan sosial, melainkan juga aturan-aturan yang berfungsi untuk membenarkan hubungan-hubungan kekuasaan tertentu. Dalam konteks ini, struktur pemaknaan dan relasi-relasi kekuasaan yang terwujud dalam proses sejarah direduksi dan dinyatakan kembali dalam bentuk bahasa hukum. Hal ini seperti pendapat Foucault (1980:139-140) bahwa pada akhirnya hubungan-hubungan kekuasaan yang dinyatakannya itu menjadi tak terjamah oleh kesadaran, sebab kekuasaan benar-benar hadir menyentuh subyek sebagai bahasa hukum bukan sebagai kekuasaan itu sendiri. Dalam arti ini, saya sependapat dengan Rudyansjah (2009), bahwa sara, merupakan akumulasi pelbagai kearifan yang dipetik dari penghayatan terhadap perjalanan sejarah komunitas Wolio itu sendiri. Esensi sara ini kemudian ditransformasikan ke dalam diri sultan Buton melalui upacara pelantikan. Sehingga upacara pelantikan sultan ini ibarat suatu pentas yang mempertontonkan pertatautan diri sultan dalam pusran kekuasaan yang mengikorporasikan segalanya, muali dari yang mistik hingga kekuasaan yang bersifat teritorial. Dengan demikian eksistensi kekuasaan sultan Buton hadir sebagai perwujudan sara (adat) itu sendiri.

Tapi, saya tidak sependapat dengan Rudyansjah (2009) ketika ia menyatakan bahwa bila dikonsepsikan, kekuasaan yang dikandung oleh sara adalah kekuasaan yang bersifat akumulatif dan melingkupi, bukan kekuasaan yang menaklukan atau mengganti. Pendapat ini merupakan bias

dari pemaknaan Rudyansjah terhadap teks-teks normatif sara dan ritual-ritual upacara pelantikan sultan yang juga bersifat normatif. Jika pemaknaan ditujukan dalam konteks relasi kekuasaan dengan wilayah taklukannya (baca: kekuasaan teritorial), seperti di Kulisusu, maka sifat kekuasaan yang dicitrakan bukan saja bersifat tidak melingkupi, melainkan bersifat memaksa dan menaklukan. Dikatakan demikian, sebab sara yang dipersepsi sebagai suatu historisitas komunitas Wolio tidak serta merta dapat berlaku pada wilayah taklukan, sehingga wilayah taklukan seperti Kulisusu harus menerima kehadiran sara yang jelas-jelas tidak berakar pada penghayatan budayanya maupun

sejarah orang Kulisusu. Dengan demikian isi kandungan sara harus diinternalisasikan dengan bantuan kekuasaan ke dalam konteks kebudayaan orang Kulisusu. Oleh sebab itu, dibutuhkan strategi-strategi kekuasaan yang canggih untuk menjaga agar eksistensi adat Buton di wilayah Barata Kulisusu tidak retak dan tercerai berai. Strategi-strategi itu, sudah dibahas dalam tulisan ini.

Daftar Pustaka

Anderson, Benedict R.O'G.

1999 'Indonesian Nasionalism Today and in the Future. Indonesia, no. 67, hlm. 1-11, diakses pada 29 Juni 2016, <http://www.jstor.org/stable/3351474>

Balandier, Georges

1967 Antropologi Politik. Terjemahan Y. Budisantoso. 1986. Jakarta: Rajawali.

Badan Perencanaan dan Pembangunan Daerah dan Penanaman Modal

2010 Profil Kabupaten Buton Utara; Laporan Utama, BAPPEDA-PM, Kabupaten Buton Utara.

Bhabha, Homi K.

1984 'Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse' dalam October, Vol. 28, Disciplines: A Special Issue on Psychoanalysis, hlm, 125-133.

Castells, Manuel

2010 The Power of Identity. Wiley-Blackwell: California.

Coppenger, Caleb

2012 Misteri Kepulauan Buton Menurut Sesepuh dan Saya. Adonai: Jakarta.

Djarudju, La Ode Sirajudin

2009 Naskah dan Sejarah Kerajaan Buton Serta Silsilah Kerajaan Buton dan Muna. Dalam "Naskah Buton Naskah Dunia; Prosiding Simposium Internasional IX pernaskahan nusantara di Kota Bau-Bau". Editor M. Yusran Darmawan. Respect: Bau-Bau.

Eriksen, Thomas Hylland

1998 Antropologi Sosial Budaya; Sebuah Pengantar. Terjemahan Yosef Maria Florisan. 2009. Maumere: Ledalero.

Foucault, Michel

1980 Power/Knowledge; Selected Interview and Other Writings 1972 – 1977. Editor C. Gordon. Terjemahan C. Gordon et al., New York: Pantheon Books.

Hadara, Ali

2010 Sejarah Kawasan Buton Utara; Dari Masa Praintegrasi Hingga Terbentuknya Kabupaten Buton Utara. Laporan hasil penelitian. Kendari: Lembaga Penelitian Universitas Haluoleo.

Hamid, A. Rahman

- 2012 Negara Barata Buton, dalam Negeri Seribu Benteng: Lima Abad Dinamika Kota Baubau. Editor Darmawan, Yusran dan Faimuddin, M.M., Respect: Baubau, hh. 15-43

Hall, Stuart

- 2000 "How needs 'identity'?" dari du Gay, P., Evans, J. & Redman, P (eds), Identity: a reader, 155.2 IDE: Sage Publication Inc. hh. 15-30

Hardiman, F.B.

- 2011 Massa Teror dan Trauma; Menggeledah Negativitas Masyarakat Kita. Lamalera: Yogyakarta.

Nurlin

- 2014 'Orang Kulisusu, Identitas dan Kekuasaan: Reproduksi Identitas Kultural dalam Proses Pemekaran Kabupaten Buton Utara'. Jurnal Antropologi Indonesia Vol. 35. No. 1, hlm. 81-93.

Nurlin

- 2015 Menyingkap Tabir Kuasa di Tanah Buton: Orang Kulisusu, identitas dan Kekuasaan. Tesis. Program Pascasarjana Universitas Hasanuddin, Makassar.

Rahim, Idris

- 2010 Identitas Etno Religius Dalam Pembentukan Provinsi Gorontalo, Disertasi, Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta.

Rudyansjah, Tony

- 2009 Kekuasaan, Sejarah dan Tindakan; Sebuah Kajian Tentang Lanskap Budaya. Rajawali Pers: Jakarta.

Tahara, Tasrifin

- 2014 Melawan Stereotip: Etnografi, Reproduksi Identitas, dan Dinamika Masyarakat Katobengke Buton yang Terabaikan. Kepustakaan Populer Gramedia: Jakarta.

Zahari, A.M.

- 1977 Sejarah dan Adat Fiy Darul Butuni (Buton) I. Proyek Pengembangan Media Kebudayaan Depdikbud: Jakarta.

Zuhdi, Susanto

- 2010 Sejarah Buton yang Terabaikan; Labu Rope-Labu Wana. Raja Grafindo Pesada: Jakarta.

13.4. DECENTRALIZATION AND THE REINVENTION OF THE PAPUAN SELF: THE POLITICS OF PLACE AND BELONGING IN EASTERN INDONESIA

Michael Surret

Abstract

I propose to investigate the relationship between Indonesia's new system of decentralized governance and the processes of identity construction among the Karon, an indigenous Papuan population of West Papua's Tambrau regency. Since 2003, Indonesia has begun articulating its development goals through a system of autonomous districts, dividing each of its provinces into sub-regions managed through elected local leadership. The sub-provincial districts are called regencies, (*Kabupaten*), sub-districts (*Kecamatan*) and administrative villages (*Desa*). These districts have increased in number throughout underdeveloped areas of eastern Indonesia with large indigenous populations and 'development' here refers to Indonesia's goals of fighting corruption, increasing educational and job opportunities, promoting access to resources, and better representation of its diverse population. Thus, my research questions are: How do Karon communities negotiate new local identities amidst decentralization and the development goals of the Indonesian government? In what ways are these performances of local identity negotiation observable ethnographically? If Karon identity proves to be as complex, nuanced, and heterogeneous of a phenomenon as scholars have observed elsewhere in West New Guinea, which challenges Benedict Anderson's notion that Papuan identity fits into the framework of Indonesia's 'common project', then how would that change the anthropology discipline's understanding of the nature of identity construction?

Each *desa* lumps together politically, linguistically, and historically diverse groups of Papuan tribes into shared Indonesian legal jurisdictions and have long been a form of administrative management. However, since decentralization, they have been converted from a centralized model to a localized autonomous one. Now, Papuan groups in each *desa* are responsible for working together to manage their *desa* communities, whereby they elect their own local leadership and *desa* leaders (*Kepala desas*) have more freedom to negotiate their development needs with larger Indonesian political entities, encouraging the grassroots community-building of each *desa* district. I hypothesize that new Karon identities are emerging now that Papuans have a larger stake in managing their communities. The transition from lateral egalitarian political structures to the hierarchical bureaucratic political framework of a *desa*, has left some Papuans confused about the structure of authority, demanding that Papuans work within the new framework to achieve resource access and communicate their development concerns in the Indonesian language, the primary mode of mutually intelligible inter-tribal communication. Once larger political entities respond to the request of a given village cluster, Papuans engage with those opportunities through Indonesian institutions, such as attending school or working a job.

My methods will include participant observation of Karon village life, in-depth interviews with community members and government officials, and discourse analysis of their interactions. I will be asking them about themselves and their perceptions of how their lifestyles have changed since decentralization, which includes questions about how they feel their traditions are influenced, the future of their village, and the ways they may continue to define themselves locally while engaging with a globalizing world. Since there are two Karon settlements (one more developed than the other), I propose a multi-sited study comparing the data of both settlements to strengthen my conclusions. My project contributes to identity and development literature, whereby I argue political localization encourages the performance of locally variable identities that are advantageous to Papuans for different purposes. Thus, I suggest that identity here is more heterogeneous than Benedict Anderson has asserted, warranting a more nuanced approach to identity amidst development, where Papuans not only recognize that development is an expansion of bureaucratic state power, but realize how this power can be channeled to benefit their communities through different identity performances.

13.5. SEKSUALITAS PAPUA: ANTARA ADAT DAN GLOBAL

Djekky Djoht Morin

(Universitas Cenderawasih)

djoht_67@yahoo.com/ djohtmorin@gmail.com

Abstract

Artikel ini bertujuan mendeskripsikan dan menganalisis seksualitas Papua yang sangat beragam akibat kebudayaannya yang beragam dan pengaruh globalisasi. Konteks seksualitas Papua dipandang dari perspektif kebudayaan yang mengatur sistem sosial dan sistem ide yang membuat bagaimana seksualitas Papua bekerja. Konsep budaya sebagai sistem ideologi dari Goodenough, budaya sebagai sistem struktural dari Lévi Strauss, budaya sebagai sistem adaptasi dari Michael Tomasello dan budaya sebagai “scapec” dari Arjun Appadurai digunakan untuk menganalisis seksualitas Papua.

Dalam melihat pengalaman seksualitas Papua, saya membuat beberapa kategori empirik mengenai seksualitas Papua seperti perspektif mengenai hubungan seksual, pola seksual umum, sanksi adat terhadap pelanggaran seksual, pola imbalan seksual, nilai dan makna cairan kelamin, seksualitas remaja (konsep kedewasaan, daya tarik seksual dan hubungan seksual) dan seksualitas dalam globalisasi (dampak pembangunan, pelacuran dan realitas norma budaya). Dari kategori empirik ini, terlihat bahwa ada beberapa strategi sosial-budaya yang dipakai orang-orang yang terlibat dalam seksualitas untuk menghindari dominasi ideologi budaya seksualitas Papua dan menyesuaikan atau melakukan adaptasi praktik-praktik seksual terhadap perubahan-perubahan masyarakat akibat globalisasi yang terjadi di Papua. Beberapa strategi sosial-budaya dan adaptasi praktik-praktik seksual itu dilakukan sesuai lingkungan ekologi budaya seperti perbedaan strategi praktik seksual di daerah pedesaan, pinggiran dan perkotaan; “seksual terbuka dan rahasia” dan bentuk-bentuk transaksi seksual.

Keywords: Seksualitas, Kebudayaan, Adat, Papua dan Globalisasi

Latar Belakang

Kebudayaan masyarakat Papua sangat beragam atau multicultural, dari sisi bahasa masyarakat Papua memiliki 276 bahasa (Bulletin of Irian Jaya. Volume XII. 1984); Keragaman budaya masyarakat Papua dari sisi ekologi budaya, menurut Walker dan Mansoben (1990), menggolongkan kebudayaan masyarakat Papua dalam tiga kategori, tipe-tipe mata pencaharian yang berkembang di tiga tipe ekologi atau lingkungan alam, yaitu daerah rawa-rawa, pantai dan banyak sungai, daerah kaki bukit dan lembah-lembah kecil dan daerah dataran tinggi. Keragaman budaya masyarakat Papua dari sisi sejarah kontak kebudayaan dengan dunia luar, Koentjaraningrat (1988) mengelompokkan budaya masyarakat Papua menjadi tiga (3), yaitu masyarakat pantai dan pesisir (lebih dulu menerima kontak budaya), masyarakat pedalaman (menerima kontak budaya dengan budaya luar setelah masyarakat pesisir) dan masyarakat pegunungan tengah (yang baru menerima kontak budaya belakangan ini). Mientje DE Roombiak (1993;1) membagi kebudayaan di Papua dalam 11 kategori daerah kebudayaan berdasarkan lingkungan ekologisnya.

Kebudayaan masyarakat Papua saat ini adalah kebudayaan yang beragam, dimana masih ada masyarakat “tribal” sampai masyarakat “global”. Di daerah perkotaan

dan pinggiran lebih cenderung menjadi masyarakat “transprovinsial” dan “transnasional” karena sudah menjadi masyarakat multietnik yang berasal baik dari suku-suku di Papua maupun dari suku-suku di luar pulau Papua dan banyak lembaga donor dan perusahaan multinasional yang bekerja di Papua. Di daerah pedesaan kekentalan budaya “tribal” masih lebih kuat tapi budaya nasional dan transnasional (global) juga sudah mempengaruhi masyarakat pedesaan di Papua.

Budaya masyarakat Papua yang beragam ini tentu saja beragam pula nilai dan praktik budaya seksualitasnya, dimana pola perilaku seksual umum di daerah pedesaan, pinggiran dan perkotaan berbeda, konsep seksualitas juga beragam, konsep cairan semen juga beragam, sanksi dan pola imbalan seksual juga beragam dan perkembangan pembangunan yang pesat seperti pembangunan jalan, transportasi udara dan laut, pertumbuhan hotel dan tempat hiburan di perkotaan menyebabkan dengan pesat berkembangnya pelacuran dengan beragam bentuk terjadi di Papua.

Orang-orang yang terlibat dalam seksualitas Papua dipengaruhi oleh banyak hal, terutama ekonomi, sumberdaya manusia, pesatnya pembangunan infrastruktur dan pertambangan yang memudahkan akses ke daerah perkotaan, daya tarik wilayah perkotaan dan banyak hal lain. Namun dalam artikel ini, saya enggan menggunakan

perspektif kebudayaan untuk menganalisis bagaimana dominasi sistem ideologi, sistem struktural, sistem adaptasi dan globalisasi bekerja lebih efektif dalam melihat seksualitas Papua.

Studi tentang perilaku seksual beberapa suku bangsa di Papua seperti suku bangsa Biak (Wambrau, 2001), suku bangsa Moi (Morin Jack & Marsum, 2002), suku bangsa Mee (Morin Jack, 2002), suku bangsa Arfak (Wambrau David, 2002), Suku Bangsa Sobey (Morin Jack & Djopari, 2001) dan suku bangsa Amunge (Siregar Leo, 2001), suku bangsa Dani (Lokobal, 2002) pernah dilakukan. Studi-studi ini adalah studi etnografi yang melihat nilai dan praktek budaya mengenai seksualitas seperti konsep seksualitas, pendidikan seks, norma seksualitas, pra dan ekstra marital seks, daya tarik seksual, pembesaran dan penyempitan alat kelamin, magic love, kehamilan dan Aborsi serta pengetahuan mengenai IMS. Sangat beragam nilai dan praktek budaya seksualitas yang diungkapkan dalam studi-studi ini.

Studi tentang seksualitas Papua yang dilakukan Butt Leslie, dkk (2002) menggambarkan seksualitas penduduk asli Papua di Papua. Studi ini berupaya memperdalam pengertian kita atas faktor-faktor yang meningkatkan risiko infeksi HIV dan penyakit yang disebarkan melalui hubungan seksual dalam konteks perubahan sosial dan budaya yang sedang berlangsung pesat dan konteks nilai-nilai budaya dan praktek khas Papua. Nilai dan perilaku telah berubah secara mendasar karena faktor-faktor yang antara lain adalah masuknya ekonomi berbasis uang, nilai-nilai baru yang dimasukkan oleh orang Indonesia, kepercayaan agama Kristen, angka perpindahan dalam daerah di Papua dan angka imigrasi yang tinggi ke propinsi ini oleh orang Indonesia yang sudah naik tinggi.

Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa kebudayaan masyarakat Papua, termasuk seksualitas Papua saat ini Blurring Boundaries (kabur karena sudah tidak mungkin dibatasi secara geografi (terdeteritoriasi) karena ide, materi dan perilaku dari berbagai kebudayaan baik diantara masyarakat Papua, masyarakat Indonesia dan masyarakat diluar Indonesia telah saling bertukar dan bergerak melintasi ruang sejak lama sampai saat ini.

Tujuan

Artikel ini dibuat dalam rangka mengikuti Simposium Internasional ke-6 Journal of Anthropology Indonesia, 26-28 Juli 2016 di Depok, Indonesia. Artikel ini bertujuan ingin menjelaskan konsep seksualitas Papua dari perspektif dominasi sistem ideologi budaya, budaya sebagai sistem struktural, budaya sebagai sistem adaptasi dan seksualitas Papua dalam ruang globalisasi, sehingga member gambaran pada pembaca bagaimana memahami seksualitas Papua secara lengkap.

Seksualitas Papua

Seksualitas mungkin dialami dan diekspresikan dalam berbagai cara, termasuk pikiran, fantasi, keinginan, keyakinan, sikap, nilai-nilai, perilaku, praktek, peran, dan hubungan. Seksualitas manusia adalah kemampuan manusia untuk memiliki pengalaman dan tanggapan erotis. ini mungkin menampakkan diri dalam aspek biologis, fisik, emosional, sosial, dan spiritual. Aspek biologis dan fisik seksualitas sebagian besar menyangkut fungsi reproduksi manusia, termasuk siklus respon seksual manusia dan dorongan biologis dasar yang ada di semua spesies. aspek fisik dan emosional dalam seksualitas merupakan ikatan antara individu yang diungkapkan melalui perasaan yang mendalam atau manifestasi fisik cinta, kepercayaan, dan perawatan. Aspek sosial menangani efek dari masyarakat manusia pada seksualitas seseorang, sedangkan aspek spiritualitas menyangkut hubungan spiritual seseorang dengan orang lain. Seksualitas juga berdampak dan dipengaruhi atas dan oleh aspek budaya, politik, hukum, filsafat, moral, etika, dan agama dari kehidupan (Nicolas Abercrombie. 2006; 502).

Gagasan seks dalam berbagai budaya sangat beragam pemahamannya, dari perspektif Barat mungkin ditunjuk sebagai seks, tetapi dari budaya yang lain mungkin dianggap berbeda. Antropolog, misalnya, telah menggambarkan bagaimana ritual 'homoseksual' diantara laki-laki di beberapa masyarakat Melanesia tidak dapat dipahami sebagai seksual oleh peserta, melainkan sebagai ritus peralihan - induksi ke maskulinitas dewasa seperti dilaporkan oleh Herdt tahun 1994. Suatu tindakan dinyatakan bahwa apakah seks atau tidak sepenuhnya tergantung pada budaya. Individu mungkin mendapatkan kenikmatan/kesenangan dan makna erotis dari 'pengalaman tubuh' (dilakukan dengan orang lain atau sendirian), bahkan jika budaya mereka tidak secara eksplisit menetapkan tindakan seperti seks sama. (Boyce P, dkk. 2007; 5).

Dalam artikel ini, saya membahas pengalaman seksualitas Papua dipandang dari beberapa konsep kebudayaan yang dikembangkan oleh Goodenough (budaya sebagai sistem ideologi), L'evi Strauss (budaya sebagai sistem struktural), Michael Tomasello (budaya sebagai sistem adaptasi) dan Arjun Appadurai (budaya sebagai "scape") untuk menganalisis bagaimana seksualitas Papua bekerja. seksualitas Papua, dalam artikel ini dapat dipahami dari konsep tentang hubungan seksual, pola seksual umum, sanksi adat terhadap pelanggaran seksual, pola imbalan seksual, nilai dan makna cairan kelamin, seksualitas remaja (daya tarik seksual dan hubungan seksual) dan seksualitas dalam globalisasi (dampak pembangunan, pelacuran dan realitas norma budaya).

Seksualitas Papua dalam Dominasi Sistem Idiologi

Goodenough Ward (1994) berpendapat bahwa budaya membutuhkan perhatian bagaimana individu berkontribusi untuk pembentukan dan pemeliharaan budaya dan bagaimana mereka melihat kebiasaan dan tradisi yang melayani kepentingan dan kebutuhan mereka. Budaya dipandang sebagai sistem pengetahuan, dapat dijelaskan bahwa, Kebudayaan suatu masyarakat terdiri atas segala sesuatu yang harus diketahui atau dipercayai seseorang agar dia dapat berperilaku dalam cara yang dapat diterima oleh anggota-anggota masyarakat tersebut. Budaya bukanlah suatu fenomena material, dia tidak berdiri atas benda-benda, manusia, tingkah laku atau emosi-emosi. Budaya lebih merupakan organisasi dari hal-hal tersebut.

Konsep budaya sebagai sistem idiologi/kognitif seperti tersebut di atas, dapat digunakan untuk menganalisis seksualitas Papua. Beberapa strategi sosial-budaya yang dipakai orang-orang yang terlibat dalam seksualitas, untuk menghindari dominasi idiologi budaya seksualitas Papua yang mengekang kebutuhan seksual mereka dan mereka menyesuaikan atau melakukan adaptasi praktek-praktek seksual terhadap perubahan-perubahan masyarakat akibat globalisasi yang terjadi di Papua. Budaya mengendalikan perilaku seksual tapi pada saat yang sama orang melakukan pelanggaran seksual, misalnya banyak aturan budaya dipapua yang mengendalikan perilaku seksual seperti konsep mengenai hubungan seksual saya dapat mengkategorinya menjadi 8 aspek, yaitu:

1. Hubungan seks dilakukan sebagai suatu kenikmatan (pleasure) – (Wambrauw David, 2002)
2. Hubungan seks dilakukan untuk tujuan Prokreasi, yaitu pengikat hubungan kerabat, mendapatkan tenaga kerja dan penerus keturunan (Morin Jack & Marsum, 2002)
3. Hubungan seks dilakukan di tempat tersembunyi dan rahasia (tidak boleh diketahui orang lain)- (Morin Jack, 2001)
4. Hubungan seks dilakukan dalam rumah, diluar rumah bisa mendapat celaka seperti sakit karena dilihat roh jahat (Wambrauw David, 2001)
5. Hubungan seks dilakukan siang hari dan diluar rumah seperti dikebun dan tempat terbuka karena bisa menyuburkan tanaman di kebun dan karena di rumah tidak ada kamar (semua anggota keluarga tidur dalam satu ruangan) - (Wambrauw David, 2002)
6. Hubungan seks bagi pria sebagai symbol kejantanan laki-laki karena bisa memberi keturunan (Siregar Leo, 2002)
7. Hubungan seks harus melibatkan psikologis manusia seperti harus dilakukan dengan lemah-lembut, tidak kasar dan dinikmati dengan kesenangan (Morin Jack & Marsum, 2002)

8. Hubungan seks harus melibatkan aspek religius manusia seperti harus dilakukan dengan moral yang baik, bukan dengan nafsu yang tak terkendali (Morin Jack, 2001).

Jadi ada sistem idiologi budaya yang mengendalikan orang untuk melakukan hubungan seksual diantara anggota kelompok suatu suku bangsa di Papua, misalnya pada suku bangsa Arfak (Wambrauw David, 2002) dan Suku Bangsa Komoro (Siregar Leo, 2002) hubungan seks hanya bisa dilakukan diluar rumah pada siang hari dan yang ideal dilakukan di kebun karena sangat baik untuk menyuburkan tanaman dikebun. Namun sangat berbeda dengan Suku Bangsa Biak (Wambrauw David, 2001), hubungan seks hanya dapat dilakukan dalam rumah, diluar rumah dapat diganggu oleh makhluk halus. Dengan demikian sistem idiologi yang mengendalikan seksualitas Papua mengenai hubungan seksual saja sangat beragam.

Dominasi sistem idiologi sangat efektif bekerja dalam ruang sosial kelompok suku bangsa tersebut, dimana orang mematuhi norma dan nilai dalam lingkungan ruang sosial dan budayanya, tetapi ketika ia berada diluar ruang sosial budayanya dominasi sistem idiologi menjadi longgar dan ada kecenderungan melanggar norma dan nilai budayanya. Pembangunan infrastruktur jalan dan laut serta udara yang baik di Papua saat ini, menyebabkan banyak daerah telah terhubung dengan mudah, menyebabkan banyak orang dapat bepergian dari satu tempat ke tempat lain di Papua dengan cepat dan mudah. Hal ini menyebabkan banyak orang berada diluar ruang social-budaya masyarakatnya baik di Papua maupun diluar Papua, sehingga dominasi idiologi budayanya lebih longgar dan menyebabkan pelanggaran seksual mudah dilakukan tanpa rasa takut akan sanksi yang diatur oleh dominasi sistem idiologi. Di Papua ada istilah “3M” yang merupakan kepanjangan dari Man, Money dan Mobile. Istilah 3M ini biasanya ditujukan pada para lelaki yang memiliki banyak uang dan selalu bepergian keluar wilayah sistem idiloginya atau keluar wilayah sosial budayanya karena urusan pekerjaan/dinas. Mereka ini pada umumnya adalah PNS, Pengusaha, Karyawan perusahaan pertambangan dan orang lainnya. Orang-orang yang terlibat dalam seksualitas Papua, biasanya melakukannya untuk menghindari sistem idiologi yang mengekang keinginan seksualitas karena sanksi terhadap pelanggaran seksual sangat beragam. Sanksi adat yang di kenakan pada seseorang berkaitan dengan pelanggaran seksual biasanya berupa :

- Hubungan seks yang terjadi pada remaja yang belum menikah (premarital seks)
- Hubungan seks yang terjadi pada remaja yang belum menikah dengan suami atau istri seseorang
- Hubungan seks yang terjadi antara istri atau suami

dengan istri atau suami orang lain (ekstramarital seks)

Hasil studi Leslie Butt (2002) mengidentifikasi pelanggaran seksual di beberapa tempat di Papua seperti di Serui, Sanksi adat terhadap pelanggaran seksual selalu ditimpakan pada laki-laki, yaitu berupa bayar denda berupa uang dan piring, guci dari cina, kadang-kadang motor temple yang digunakan untuk menjalankan perahu. Selain sanksi bayar denda, juga sering laki-laki dipaksa harus menikah dengan perempuan pasangannya. Pelanggaran yang lebih keras, laki-laki sering diusir dari kampung tempat tinggalnya tanpa membawa apa-apa dari rumah (hanya pakaian di badan). Pada Suku Genyem di daerah kabupaten Jayapura menyebutkan bahwa sanksi adat terhadap pelanggaran seksual juga sering ditimpakan pada laki-laki berupa dipaksa menikah, bayar denda berupa uang dan barang dan pelanggaran yang lebih keras lagi, laki-laki dipukul dengan rotan sampai remuk kadang ada yang meninggal. Pada Suku Marind, Pelanggaran seksual sering menyebabkan perkelahian antara keluarga pihak laki-laki dan keluarga pihak perempuan sampai bisa terjadi pembunuhan. Sanksi yang biasa diterapkan pada pelanggaran seksual biasanya berupa dipaksa menikah,

laki-laki dipukul sampai babak belur, kalau terjadi pada istri biasanya dia dipukul sampai babak-belur, atau dipukul dengan bambu atau kayu sampai babak-belur. Selain itu sanksi juga berupa bayar denda yang dibebankan pada pihak laki-laki, walaupun pada kasus pelanggaran seksual itu mungkin perempuan yang berbuat salah.

Seksualitas Papua dilihat sebagai sistem idiologi, juga dapat dianalisis dari pengaturan atau control terhadap hubungan seksual berkaitan dengan konsep cairan semen. Masyarakat di Papua umumnya menyebutkan cairan semen atau sperma satu atau dua kali masuk dalam vagina waktu hubungan seks tidak bisa hamil karena cairan semen itu belum kuat membentuk tulang dan darah menjadi janin atau manusia, harus 5, 10 sampai 15 kali baru bisa membuat seorang wanita hamil. Akibat dari pandangan seperti ini bisa membuat para lelaki maupun para wanita melakukan hubungan seks dengan banyak pasangan tanpa khawatir resiko mengalami kehamilan.

Beberapa suku bangsa seperti Orang Marind Anim, Mee, Auwyu, Asmat, Orya, Biak dan Lani yang saya kumpulkan dari beberapa studi tentang konsepsi atau kepercayaan mengenai cairan semen adalah:

No.	Sukubangsa	Keyakinan
1	Mee	Memandang air mani sangat sakral sehingga tidak boleh dibuang sembarangan dalam melakukan hubungan seksual, harus dibiarkan tumpah didalam vagina atau diatas tempat tidur tetapi tidak boleh tumpah di luar seperti jatuh di atas tanah. Jika sperma jatuh ke tanah bisa berakibat fatal seperti badan separoh bisa mati, badan bisa menjadi kurus, susah buang air besar dan bibir miring (Morin Jack, 2002)
2	Orya	kepercayaan terhadap sperma bahwa sperma dapat memberi kekuatan, kebahagiaan dan pelindung dalam kehidupan keluarga. Oleh karena itu untuk mewujudkan kepercayaan ini orang Orya menjalankan ritual dengan membuat perjanjian antara 2 keluarga untuk saling melakukan hubungan seks di suatu tempat yang disepakati bersama. Anak-anak mereka di bawah bersama. Di tempat itu suami istri bertukar antara 2 keluarga itu untuk melakukan hubungan seks. Masing-masing istri kedua keluarga itu mengumpulkan sperma dari hasil hubungan seks itu. Semua kegiatan ini disaksikan oleh anak-anak mereka. Sperma itu di tampung ditangan istri kedua keluarga itu. Kedua suami itu kemudian mengambil sperma dari istri mereka lalu dengan membaca doa kepada yang maha kuasa mereka (kedua suami itu) mengusap sperma itu pada tubuh istri, anak-anak mereka dan dirinya sendiri. Mereka percaya sperma yang diusapkan itu pada semua anggota keluarga dapat memberikan kekuatan dalam mencari nafkah seperti berburu, membuat kebun. Juga dapat memberikan keberhasilan dan kesuksesan dalam pendidikan, pekerjaan dan dapat memberi kebahagiaan dalam keluarga. (Morin Jack, 2005)
3	Biak	Sperma hanya bisa tumpah dalam vagina, sehingga kalau berhubungan seks hanya didalam rumah tidak boleh berhubungan seksual diluar rumah karena kemungkinan sperma jatuh diluar vagina sangat besar dan ini bisa berakibat kurang baik pada suami-istri seperti nanti sakit, menghasilkan anak yang cacat. (Wambrau David, 2001)
4	Lani	Cairan semen baik sperma maupun cairan vagina tidak boleh dibuang atau jatuh disembarang tempat hanya boleh disemprotkan di dalam vagina. Menurut mereka kalau jatuh di tanah atau diluar vagina maka arwah jahat berupa makhluk halus dan roh orang mati bisa mengambil cairan semen itu dan membuat pemilik cairan tersebut sakit sampai mati (Butt Leslie, 2002).
5	Asmat	berpandangan bahwa cairan semen yang jatuh diluar vagina bisa menyebabkan tanaman tidak subur dan apabila cairan tersebut ditemukan oleh musuh akan dibuat black Magic pada pemilik cairan tersebut dan menyebabkan kematian

No.	Sukubangsa	Keyakinan
6	Auwyu	menggunakan sperma sebagai obat untuk penyembuhan berbagai macam penyakit yang mereka alami. Umumnya sperma dicampur dengan air dan diminumkan pada penderita atau sperma di gosokan pada penderita di bagian tubuh yang sakit. Mereka percaya cara itu dapat menyembuhkan penyakit yang diderita seseorang (Butt Leslie, 2002).
7	Marind	sperma sangat baik untuk menyuburkan tanaman di kebun. Oleh karena itu kalau sperma jatuh ke tanah itu tidak dilarang malah disyahkan oleh adat. Orang marind juga menggunakan sperma untuk pengobatan berbagai macam penyakit baik yang menimpa individu atau yang menimpa masyarakat seperti penyakit yang mewabah. Umumnya sperma dicampur dengan isi kelapa yang sudah dihancurkan melalui dikunyah, kemudian diminumkan pada penderita (Butt Leslie, 2002; Dumatubun, 2010).

Dengan demikian dapat disimpulkan ada 4 kepercayaan mengenai cairan kelamin di Papua, yaitu:

1. Sperma boleh dibuang diluar vagina karena bisa menyuburkan tanaman
2. Sperma tidak boleh dibuang diluar vagina karena bisa membunuh tanaman di kebun, bisa diguna-guna (black magic) sampai mati oleh musuh dan menyebabkan sakit
3. Sperma bisa digunakan untuk menyembuhkan penyakit
4. Sperma bisa digunakan sebagai kekuatan, pelindung, keberhasilan dan kebahagiaan dalam keluarga.

Seksualitas Papua Sebagai Sistem Struktural

Seksualitas Papua dilihat dari perspektif budaya sebagai sistem struktural berasumsi bahwa bentuk-bentuk budaya didasarkan pada sifat pokok umum dari pikiran manusia. Pikiran manusia memiliki karakteristik tertentu yang berasal dari fungsi otak. Struktur-struktur mental yang umum menyebabkan orang untuk berpikir sama, terlepas dari masyarakat atau latar belakang budayanya. Karena budaya diformulasikan oleh pikiran manusia, yang mengikuti pola fungsi yang sama, semua budaya didasarkan pada aturan umum bersama. Di antara karakteristik mental universal ini adalah kebutuhan untuk mengklasifikasikan seperti untuk memaksakan pesanan pada aspek alam, pada hubungan masyarakat dengan alam, dan pada hubungan antara manusia (Claude Levi Strauss,).

Berdasarkan perspektif budaya sebagai sistem struktural, maka seksualitas Papua dapat dipandang dari bagaimana seksualitas berkaitan dengan penataan atau kelembagaan dalam masyarakat Papua. Seksualitas Papua dapat disusun strukturnya dalam dua klasifikasi menurut penataannya, yaitu (1). "seks terbuka" dan (2). "Seks Tertutup" (Butt Leslie, 2002a). Struktur atau penataan dari "Seks Terbuka" umumnya melakukan hubungan seks di tempat terbuka (Morin Jack, 2002; Siregar Leo, 2002 dan Marsum, 2001), pola imbalan seksual selain uang, juga berupa barang seperti pakaian, alat elektronik, minuman keras dan bahkan makanan (Butt Leslie, 2002), Perempuan yang melakukan aktivitas ini umumnya tidak mau disebut sebagai pekerja seks, dari sisi etnisitas umumnya adalah

Orang Asli Papua (Morin Jack, 2006). Sedangkan struktur atau penataan dari "Seks Tertutup" umumnya teroganisir seperti Panti Pijat, Bar&Karaoke dan Lokalisasi, perempuan yang bekerja ditempat ini di beri gaji, mereka mengaku sebagai pekerja seks, hubungan seks dilakukan dalam kamar atau ruangan atau tempat tertutup, imbalan seksual berupa uang, dari sisi etnisitas umumnya berasal dari luar Papua (Morin Jack, 2002; Siregar Leo, 2002 dan Marsum, 2001).

Selain mengkategorikan seksualitas Papua dari sisi ruang, juga dapat dikategorikan dari beberapa bentuk seperti tersebut dibawah ini:

1. **Jenis Kerja Seks:** Seksualitas Papua dilihat menurut jenis pekerjaan seks terdapat beberapa tipe kerja seks, yaitu Kerja Seks Jalanan (PSJ)- Wambrau David, 2006, pekerja seks di Lokalisasi, Bar, Panti pijat, Hotel, dan Seks Klandestain (dilakukan oleh anak sekolah SMP, SMA dan Mahasiswi)- La Pona (2005), Laki-laki Simpanan dan Perempuan Simpanan (LS-PS) atau hugel (Hubungan Gelap) – Morin Jack, 2009
2. **Tarif :** Seksualitas Papua jika dilihat dari sisi harga imbalan yang di bayarkan pada pekerja seks umumnya tarif dengan harga Mahal terdapat pada jenis kerja seks di Bar, hotel, LS-PS atau hugel, Seks Klandestain, panti pijat, dan lokalisasi. Sedangkan tarif dengan harga Murah, umumnya dipraktekkan oleh Pekerja Seks Jalanan.
3. **Imbalan Seksual:** "Imbalan Satu Pihak"²³⁹: Umumnya dijalankan oleh pekerja seks; "Imbalan dua pihak"²⁴⁰: Umumnya dijalankan oleh waria; dan "Imbalan Gratis": Pada masyarakat umum seperti pacaran
4. **Relasi Seksual:** Seksualitas Papua jika dikategorikan menurut relasi seksual dapat diklasifikasi menjadi Heteroseks, Homoseks, dan Seks antri²⁴¹
5. **Orientasi Seksual:** Bentuk orientasi seksual bisa berupa Vaginal yang umumnya dipraktekan oleh PSJ, PS Bar dan Lokalisasi; Orientasi seksual anal umumnya

239 Klien yang membayar pekerja seks

240 Baik klien maupun pekerja seks kadang saling member imbalan

241 Hubungan seks yang dilakukan oleh seorang perempuan dengan beberapa orang laki-laki (lebih dari dua orang), umumnya dilakukan setelah mereka mabuk minuman keras. Kebanyakan dilakukan ditempat terbuka seperti disemak, teras bangunan kantor, toko, taman, lapangan bola yang suasananya sepi dan gelap.

dipraktekan oleh waria; oral dan limsat (onani) umumnya dipraktekan baik oleh waria maupun oleh pekerja seks Jalanan, Bar, Pantipijat dan lokalisasi.

6. **Persebaran Etnisitas:** Non-Papua (Bar, Lokalisasi, Pantipijat, Hotel); Papua (PSJ, Campuran (hugel, Seks klandestain)
7. **Pengorganisasian Seks:** “Langsung”²⁴² biasanya dipraktekan oleh pekerja seks jalanan, dan “Tidak Langsung”²⁴³ biasanya dipraktekan oleh pekerja seks di Bar, Panti Pijat dan Lokalisasi.

Seksualitas Papua Sebagai Sistem Adaptasi

Bennet John W. (1976) melihat kebudayaan adalah perspektif sistem adaptif (culture as adaptive system). Dalam perspektif ini, kebudayaan (budaya) didefinisikan/diartikan sebagai ekspresi adaptasi manusia terhadap setting lingkungannya. John Bennet menyebutkan ada 2 poin fokus penting terhadap setting lingkungan yaitu berfokus pada umpan balik dari interaksi lingkungan, dan yang berfokus pada perilaku dari organisme selama masa hidupnya, dimana organisme tersebut berusaha menguasai faktor lingkungan, tidak hanya faktor umpan balik lingkungan, tetapi juga proses kognitif dan level gerak yang terus-menerus.

Berdasarkan konsep ini, seksualitas Papua juga dapat dianalisis dari perspektif budaya sebagai ekspresi adaptasi manusia terhadap setting lingkungannya. Laporan penelitian studi Leslie Butt (2002) melihat Pola perilaku seksual masyarakat Papua, juga dilakukan sesuai dgn seting lingkungan. Ia mengkategorikan pola perilaku seksual berdasarkan 3 seting lingkungan, yaitu perilaku seksual di daerah pedesaan berbeda dengan di daerah pinggiran dan daerah perkotaan karena adaptasi manusia sesuai situasi lingkungan di ke 3 wilayah tersebut.

Pola Seksual Umum di Daerah Pedesaan

Pola seksual umum di daerah pedesaan dilakukan sembunyi-sembunyi tanpa harus diketahui oleh keluarga dan kerabat orang-orang yang terlibat dalam transaksi seksual. Umumnya memakai perantara. Perantara ini biasanya berasal dari keluarga sendiri yang dapat dipercaya dan menyimpan rahasia seperti kakak atau adik perempuan. Hubungan-hubungan seksual yang terjadi sesama pasangan itu umumnya berasal dari satu suku. Hubungan seks terjadi pada peristiwa-peristiwa umum (pesta,).seks berhubungan dengan mobilitas karena untuk menghindari sanksi dan supaya tidak diketahui oleh masyarakatnya sehingga mereka

lakukan di luar kampungnya atau cenderung terjadi diluar batas masyarakat adat. Seks Antri (beberapa orang laki-laki berhubungan seks dengan seorang perempuan pada saat yang sama) masih di praktekkan di daerah pedesaan.

Pola Seksual Umum di Daerah Pinggiran kota

Pola seksual umum di daerah pinggiran kota mempunyai ciri yang mirip dengan pola seksual di daerah pedesaan, tetapi yang membedakan adalah mereka sudah mengenal seks oral, seks anal. Hubungan seks tidak hanya terjadi dengan satu suku saja tetapi juga dengan berbagai suku dan berbagai golongan sosial seperti dengan polisi, tentara, guru, dan lainnya. Walaupun dalam transaksi seksual ada imbalan, tetapi mereka tidak menganggap diri sebagai pekerja seks.

Pola Seksual Umum di Daerah Perkotaan

Pola seksual umum di daerah perkotaan terjadi secara terbuka atau tanpa malu dan takut dengan sanksi adat dan norma-norma sosial. Hubungan seks terjadi tanpa melalui perantara tetapi langsung antar pasangan, juga tanpa ada batas masyarakat adat, dan dari berbagai golongan sosial. Oral seks, anal seks, seks antri juga sudah dipraktekan. Hubungan-hubungan seksual yang terjadi dikelola dengan rapi dan terorganisir seperti ada Bar dan karaoke, Panti Pijat dan Lokalisasi (Tempat yang disediakan dan disyah pemerintah untuk transaksi dan perdagangan seks). Juga terdapat transaksi dan perdagangan seks di jalanan dimana para pekerja seks perempuan menawarkan jasa seks pada laki-laki di jalanan. Homoseksual seperti waria juga di jajakan di jalanan seperti yang terdapat di beberapa kota di Papua. Imbalan yang diperoleh akibat transaksi seksual berupa uang, minuman keras, barang-barang seperti barang elektronik, pakaian. Perempuan yang terlibat dalam transaksi seksual mengaku sebagai pekerja seks. mobilitas pekerja seks sangat tinggi, pindah-pindah di berbagai kota di Papua dan terjadi dalam 3 sampai 6 bulan perpindahannya antar kota.

Globalisasi dan Seksualitas Papua

Menjelaskan seksualitas Papua dari perspektif globalisasi, saya menggunakan pandangan arjun appadurai. Menurut Appadurai ada penyebaran baru informasi, budaya, dan lain-lain karena globalisasi. Appadurai membahas lima (5) aliran global yaitu, ethnoscape (pergerakan orang yang memainkan peran penting dalam mengubah dinamika global), mediascape (gerakan media di seluruh dunia dan bagaimana hal itu memungkinkan untuk melihat budaya yang jauh satu sama lain lebih mudah melalui kapitalis

242 Pembayaran langsung ke pekerja seks bersangkutan

243 Pembayaran biasanya tidak langsung ke pekerja seks bersangkutan tetapi melalui perantara

elektronik untuk memproduksi dan menyiarkan informasi ke seluruh dunia), technoscape (aliran teknologi, barang mekanik, barang software, dan lain-lain yang kini bergerak dengan sangat bebas dan cepat diseluruh penjuru dunia dan menerobos batas-batas yang dulunya kedap terhadap pergerakan semacam itu), financescape (pergerakan uang dari satu daerah ke daerah lain) dan ideoscape (pergerakan ide-ide politik dari satu daerah ke daerah lain). Penggunaan akhiran scape memungkinkan Appadurai untuk mengkomunikasikan gagasan bahwa semua proses tersebut memiliki bentuk yang cair, tidak tetap dan beragam dan oleh karena-nya konsisten dengan gagasan heterogenisasi dan bukan homogenisasi (Ritzer, 2012; 1001).

Seksualitas ada dimana-mana di seluruh dunia, aspek-aspek globalisasi yang masuk dalam budaya seksualitas di Papua menyangkut banyak hal, misalnya pelacuran yang sudah ada sejak awal Papua terintegrasi dengan Negara RI, pornografi melalui majalah, buku, televisi, film, dan internet dan pergerakan orang, ide, teknologi, media dan uang. Semua ini mempengaruhi pola seksual di Papua. Ini semua terjadi karena globalisasi melalui mediasi juga masuk atau terjadi di Papua seperti transportasi semakin mudah antar wilayah menyebabkan orang dari dan ke Papua semakin meningkat, televisi, internet, perusahaan komunikasi juga sudah ada dimana-mana di Papua, bahkan sampai di wilayah yang dulu terisolasi sudah terbuka. Survey serologi di Distrik Asgon Kabupaten Asmat tahun 2006 menunjukkan kalau mobilitas pekerja seks dari luar Papua ke kampung tersebut cukup tinggi, walaupun daerah tersebut sangat terisolir karena ada daya tarik perdagangan kayu gaharu yang memiliki nilai ekonomis sangat tinggi. Pekerja seks ini biasanya disiapkan untuk melayani kebutuhan seksual para laki-laki pencari kayu gaharu dan imbalan seks biasanya ditukar dengan kayu gaharu.

Ganja dan minuman keras adalah salah satu alat pengantar bagaimana seksualitas Papua bekerja dengan efektif. Pada umumnya orang-orang yang terlibat dengan seksualitas menggunakan ganja dan minuman keras sebelum berhubungan seks, bahkan biasanya kedua hal ini digunakan sebagai alat tukar atau imbalan seks. Ganja biasa diperoleh dari Negara Papua New Guenia yang dibawa melalui laut maupun jalan darat ke Kota Jayapura karena berbatasan dengan negara tersebut. Hasil Studi Butt Leslie, dkk (2002) menunjukkan bahwa kejadian seks antri berhubungan erat dengan uang, alcohol dan obat bius.

Hasil studi Morin Jack (2004) menyebutkan hubungan seksual yang dilakukan anak remaja (usia 13-18 tahun) dengan teman dan orang dewasa di kota Jayapura karena sering melihat gambar porno dan nonton film porno, dan sering sudah mabuk. Hasil studi ini juga menyebutkan bahwa anak remaja putri ini juga memiliki tingkat mobilitas yang tinggi antar kota di Papua, mulai dari kota Jayapura

sampai ke kota Sorong dengan menggunakan kapal PELNI yang tiap minggu bersandar di setiap pelabuhan di kota-kota ini. Ketika mereka tiba di satu kota, mereka mempraktekan kerja seksual dengan memperoleh imbalan uang dan alcohol. Biasanya mereka tinggal beberapa hari di satu kota, ketika ada kapal PELNI masuk mereka pindah lagi ke kota lain dengan menumpang kapal PELNI tersebut.

Pengaruh masuknya perusahaan pertambangan multinasional seperti PT Freeport McMoran dan LNG Tangguh Teluk Bintuni juga menyebabkan merebaknya pelacuran semakin banyak. Pembukaan daerah tambang seperti di Timika (pertambangan Tembaga), dan Bintuni (Pertambangan gas alam). Daerah-daerah ini yang dulunya sebelum dibuka menjadi daerah tambang yang sangat jarang penduduknya, tetapi setelah dibuka banyak penduduk yang bermigrasi ke daerah-daerah ini, selain mencari pekerjaan di perusahaan tambang mereka juga membuka usaha-usaha baru, sehingga pertumbuhan ekonomi di daerah menjadi cepat. Usaha prostitusi menjadi jenis usaha baru yang sangat cepat mendapat keuntungan sehingga, banyak perempuan dari luar Papua seperti Jawa, Sulawesi di datangkan dan bekerja sebagai pekerja seks di Lokalisasi dan Bar, ada juga yang menjadi pekerja seks jalanan dan panti pijat supaya juga bisa mendapat keuntungan ekonomi dari situasi ini.

Program pemerintah yang mendukung industri pelacuran di Papua adalah Program Lokalisasi. Pemerintah menyiapkan tempat dan bangunan untuk menampung para pekerja seks dan memberi pelayanan dan pembinaan sosial dan kesehatan dari departemen sosial dan departemen kesehatan. Alasan pemerintah supaya mereka mudah dikontrol dan mudah melakukan pelayanan sosial dan kesehatan seksual pada mereka. Di Sorong lokalisasi seperti ini disebut Malanu, di Jayapura disebut Tanjung Elmo, di Timika disebut km 10, di Biak di sebut Waupnor dan pompa bensin, di Manokwari disebut 55 dan di Nabire disebut Samabusa. Para pekerja seksnya bukan orang asli Papua, tetapi para perempuan non-Papua yang didatangkan dari pulau Jawa dan Sulawesi.

Sejak pemerintah Indonesia memberlakukan Otonomi Khusus bagi Provinsi Papua tahun 2001 dengan menggelontorkan uang setiap tahun trilyunan rupiah, memberi dampak pertumbuhan usaha jasa hiburan dan perhotelan meningkat dengan sangat drastis. Demikian juga, hal ini diikuti dengan transaksi seksual yang meningkat juga dengan menempel pada usaha-usaha hiburan dan perhotelan tersebut. Studi Morin Jack & Marsum (2001 & 2002) di Kota Nabire dan Sorong menemukan beberapa pekerja seks menginap sebagai tamu hotel selama beberapa bulan sambil menjalankan kerja seksual-nya.

Kesimpulan

Budaya Papua saat ini sangat beragam karena terdiri dari banyak bahasa dan banyak etnis baik etnis asli maupun etnis migrant. Budaya Papua dapat disebut sebagai Blurring Boundaries karena sudah tidak mungkin dibatasi secara geografi (terdeteritoriasi) akibat mobilitas dan globalisasi budaya.

Seksualitas Papua juga sangat beragam dan dapat dipahami dengan memandang seksualitas Papua dari

perspektif sistem idiologi, sistem struktural, sistem adaptasi dan globalisasi yang dapat dilihat dari aspek hubungan seksual, pola seksual umum, sanksi adat terhadap pelanggaran seksual, pola imbalan seksual, nilai dan makna cairan semen, seksualitas remaja dan seksualitas dalam globalisasi (pembangunan, pelacuran dan pengaruh uang, media, teknologi, mobilitas dan idiologi).

Daftar Pustaka

Bannet John W.

1976 Anticipation, Adaptation, and The Concept of Culture in Anthropology, " Science 192 (4242): 847-853.

Boyce P.

2007 "Putting sexuality (back) into HIV/AIDS: Issues, theory and practice" dalam Global Public Health, January 2007; 2(1): 1-34.

Bulletin Of Irian Jaya. Volume XII.

1984 Peter Zilser dan Helja Heikkinen. Index of Irian Jaya Languages. Program Kerjasama Universitas Cenderawasih dan Summer Institute of Languages. Jayapura

Butt Leslie, Numberi Gerdha & Morin Jake

2002 Preventing AIDS in Papua. Jayapura – Papua. Lembaga Penelitian Uncen dan USAID-FHI Aksi Stop AIDS.

2002b The Smokescreen of Culture: AIDS and the Indigenous in Papua, Indonesia. Dalam Jurnal Pacific Health Dialog, 9(2): 283-289, 2002

Goodenough Ward H. 1994. Toward a Working Theory of Culture. In Robert Borowsky, ed Assessing Cultural Anthropology. New York: McGraw-Hill, Inc. Hal 262-275.

La Pona

2005 Jaringan Pelacuran di Kota Jayapura. Jayapura. PSK Uncen.

Mientje De Roembiak

1993 Etnografi Irian Jaya Seri I. Pemerintah Daerah Tingkat I Irian Jaya. Jayapura

Morin, Jack

2009 Laporan Penelitian Pekerja Seks di Kota Sorong. Jayapura: Pusat Studi Kependudukan, Universitas Cenderawasih.

Morin, Jack dan Marsum

2001 Perilaku Seksual Dalam Kebudayaan Suku Di Kabupaten Nabire (Studi Cultural Epidemiologi Mengenai Perilaku Seksual dan Penularan PMS Kasus Masyarakat Mee/Ekari). PSK-UNCEN.

2002 Perilaku Seksual Dalam Kebudayaan Suku Di Kabupaten Sorong (Studi Cultural Epidemiologi Mengenai Perilaku Seksual dan Penularan PMS Kasus Masyarakat Moi). Jayapura: PSK UNCEN and DinKes Papua.

Morin, Jack

- 2004 Anak Tanpa Perlindungan di Kota Jayapura: Studi Tentang Anak Dropout, Kekerasan, Seksualitas, Pekerja Anak dan Narkoba. Jayapura. Laboratorium Antropologi Uncen.

Nicolas Abercrombie, S. Hill & B.S. Turner

- 2006 The Penguin Dictionary of Sociology (Fifth Edition). Penguin Books.

Ritzer George

- 2012 Teori Sosiologi: Dari Sosiologi Klasik sampai Perkembangan Terakhir Postmodern (edisi kedelapan). Pustaka Pelajar. Jakarta.

Siregar, Leo dan Mulyono

- 2002 Perilaku Seksual Dalam Kebudayaan Suku Di Kabupaten Mimika (Studi Cultural Epidemiologi Mengenai Perilaku Seksual dan Penularan PMS dan HIV/AIDS Kasus Masyarakat Komoro). Jayapura. PSK UNCEN dan Dinas Kesehatan Propinsi Papua.

Walker, M. & Johz Mansoben

- 1990 Papua Cultures; An Overview, Buletin Of Irian Jaya, 18:1-16.

Wambrau, David and Lita Sarawa

- 2002 Perilaku Seksual Dalam Kebudayaan Suku Di Kabupaten Biak (Studi Cultural Epidemiologi Mengenai Perilaku Seksual dan Penularan PMS dan HIV/AIDS Kasus Masyarakat Biak). Jayapura: PSK UNCEN & DinKes Papua.

Wambrau, D., A.L. Sarawa, S. Hollenger, and A.R. Ap.

- 2000 Perilaku seksualitas wanita jalanan di Jayapura: Dari aibon hingga HIV/AIDS. Program Studi Geografi, FKIP, UNCEN. Jayapura.

WHO

- 2006 Defining sexual health: Report of a technical consultation on sexual health, WHO Geneva.

13.6. COMMODITY SUPPLIES, GIFT EXCHANGES, AND WAR MEMORIES AMONG THE BUTONESE IN THE MOLUCCAS PROVINCE

Hatib Kadir

(University of Santa Cruz, California)

hakadir@ucsc.edu

Abstract

This paper explores how Butonese traders in the Moluccas restart to develop their business after the religious conflict that happened from 1999 to 2004? How the Butonese deal with disadvantage being outsiders in the Moluccans? In other words, how do they deal with the inequality that happens to them? And, how they recover themselves after the religious conflict. This paper is a part of the dissertation project at the University of California, Santa Cruz. The researcher has been living in the field of Ambon and Masohi since September 2015. The fieldwork project will be finished on the beginning of July 2016. During the first three months fieldwork, this research has interviewed more than 50 Butonese traders, which covers urban small-scale sellers to the big Butonese entrepreneurs located in both Ambon and Masohi town.

The Butonese, who migrated from the rocky and barren areas of Southeast Sulawesi, had played important roles in the social economic relationships with the local Moluccans. In the Central Moluccas, Butonese mostly are petty merchants who have middle to large capital. They also own small shops (*kios, toko*) in the islands where trade may occasionally occur. Nevertheless, the Butonese were still disadvantaged by their ethnic identity. They were treated as second-class citizens in the Moluccas. Until 1980s onward, the Butonese had no right to participate in traditional village head elections. They had been blocked from positions among the bureaucratic elite as well as from participating in local elections. Before the conflict in the 1999, the Butonese faced uncertainty because the *adat* law gave them a little space to improve their economic situations. Moreover, when the clove price increased, they had to deal with the local people who took the opportunity to exploit the shareholding of clove profit.

Over the last thirty years, specifically before the conflict broke out in 1999, there have been many successful Butonese traders who expanded their business across the Moluccas Islands. There have been significant transformations of the Butonese' profile. Nonetheless, the Butonese migrant traders are considered threatening because most of the native Christian and Muslim Moluccas do not have a trader background and they do not have the skills to handle money. These local people do not dominate market and commodity supply chains; instead they rather work in the bureaucracy and military (Chauvel, 1990, Knaap, 1995). When the conflict broke out, the local Moluccas pointed the Butonese as the object of violence. The Butonese were kicked out from some kampongs, which they have been there for over hundred years.

After the religious conflict in 2004, which killed more than ten thousand people, Butonese traders, began to return to the Moluccas. Despite their marginalized status after the conflict, they still returned to Ambon and Masohi to continue their businesses. The Butonese survive in the middle of mutual suspicion and anxiety at losing property. In the aftermath of the conflict, they are building their mutual affiliations under the stress and nervousness that characterizes post-traumatic experiences.

Keywords: Butonese traders, money and debt, kinship, cultural capital, inequality.

The Market

The *Mardika Market (Pasar Mardika)*²⁴⁴ has not changed significantly over the last ten years. The market has almost no space for the new traders. Many of them are spreading out from the area. Although hundreds of traders were already moved to another market in Passo, the numbers of traders in Mardika still increases steadily. The new traders who come flocking to the market are mostly from Buton, an island located in the Southeast Sulawesi Province. The situation in the Mardika market is even more crowded after the conflict. Some of the burnt and abandoned buildings in the market still exist. However, there have been many traders who have come back to sell in this market. Just like in the common markets of Indonesia, many traders do not want to stay selling the commodities on the third or second level. They instead sit at the mouth of the road and overwhelm the people with offers for their goods.

The local Moluccans, usually called “*orang Negeri*”, got the kiosks in 2007 when the city government provided them places in Mardika. The *orang Negeri* claimed they got their kiosks from the displaced Chinese traders who ran during the conflict (*kerusuhan*). The rent was very cheap at that time. They only had to pay for 500 thousand rupiah/year. It was Sam Latuconsina, the head of city planning (*Ketua Dinas Tata Kota*) who provided kiosks and shops to the local people. Those who were given kiosks were mostly coming from the same ethnic background as him. They were mostly people from Haruku Island, and specifically from Kailolo. The aim was to give the local native traders “a space and room” in order to compete with the migrant traders who have dominated the market. In 2011, Sam was elected as the vice mayor of Ambon. He was very popular among traders in the Mardika market. However, another irony happened. The Kailolo traders failed to sustain their business. Unlike traders from Buton or from Bugis, the Kailolo traders did not know how to sell properly, they could not handle the money, and more importantly, they

244 The word “pasar” is derived from the Persian word “bazar”, which refers to the traditional market. As argued by Geertz, it is a place of exchanges and distribution of goods and services which is highly labor intensive and where there is also embedded a set of personal relations with the social and cultural system as the mechanism. Different from stores, or maybe malls, that represent modernity (Juliet Lee, 1995), a pasar is usually identified as a place selling low quality goods. The sellers are villagers, backward and dirty people (Geertz, 1963: 49). As an economic institution, a pasar is the place for commercial activity, but a pasar can also represent the entire sociocultural world. Pasar, therefore, does not only mean the particular square mile of sheds or platforms that is set apart in the center of the town, but also the whole pattern of small-scale peddling, peasant market, and pasar also permeates the whole region of a town. Geertz defines pasar in a broad sense as a place “first, as a patterned flow of economic goods and services; second, as a set of economic mechanisms to sustain and regulate that flow of goods and services, and third as a social and cultural system in which those mechanisms are embedded” (Geertz, 1963: 30-1)

did not know how to build trust and how to expand the trade networks. As a consequence, many of them then rented or sold their kiosks back to the Butonese.

The narration above of taking over of the market, in a broader case is not an old story. In 1955, Soekarno, the first president of Indonesia, initiated the *Program Benteng* (fortress program) to explicitly promote the creation of indigenous Indonesian entrepreneurs (Lindblad, 2002). Like Sam Latuconsina, Soekarno seized the properties and the entire foreign assets for the indigenous businessmen, or *pengusaha pribumi*. Soekarno was very popular among the people due to his nationalistic policy, but after that, the local entrepreneurs failed to foster their business and to handle the properties. At the end, they delegated the business to the Chinese by renting or selling the assets.²⁴⁵ Likewise, in Ambon, the Butonese were called “Cina Hitam” or Black Chinese. They successfully took over the assets that were given to the local Moluccans. Quickly, the Butonese traders dominated the market. They obtained the trust from banks to get some loans, they bought more than one kiosk from the Moluccans’ hands, and they expanded their trade networks across the islands.

In the third year of the conflict that started in 1999, the Mardika market was finally burnt.²⁴⁶ It was marked as the peak of the conflict. Previously, the conflict was notoriously known to have started in the borderland between the Christian Mardika market and the Muslim Batu Merah market. Mardika market became the starting point of the conflict before finally the anger spread out to the entire town. Situated in the border zone, the place was vulnerable to violence. Many snipers were around on the second and third levels of the market. In 2001, Mardika was becoming the base for the Yon Gab, the infantry soldiers while the Batu Merah market, right next to Mardika market, was dominated by Laskar Jihad, The Muslim militiamen. The market was still insecure until it finally burned in 2002. Muslim traders then moved to the old market, Pasar Batu Merah.

Economic growth and the free market can be achieved through the conditions of catastrophic, war, disaster and political upheaval that devastate entire societies (Klein, 2007).²⁴⁷ The condition of war in Ambon for four years, from 1999 to 2004, opened the new possibility for the

245 See further in Lindblad, J. Thomas, *The Importance of Indonesianisasi during the Transition from the 1930s to the 1960s*

246 In Indonesia, it is a common story that if the market is burnt, there must be something political behind the fire. However, the newspaper and the government always release apolitical news. They said that most of the fire was because of a short circuit in the electricity. In fact, the news that is often heard is that the market burnt for several tricky reasons. The government was going to evict the traders or the traders intentionally burnt their kiosks or shops because they face bankruptcy and by burning the kiosk, they would get full coverage from insurance.

247 I am channeling the argument built by Naomi Klein, *Shock Doctrine. The Rise of Disaster Capitalism*. Metropolitan Books. 2007.

Butonese to step up to the new social class.

Before the conflict, it was not easy for Butonese to have kiosks or shops in *Mardika*. They mostly worked with the Chinese, but since many Chinese ran outside from the Moluccas to avoid the conflict, they rented the kiosks to the Butonese with a very cheap contract. The Butonese also got more advantages since the local traders who had the privilege to get kiosks from the government finally give up by selling their properties to them.

Tension and Jealousy

I am interested in studying traders and their upward social mobility following the conflict, both the number of small-scale traders and the number of markets that have increased rapidly. As Jeroen Adam identified in his dissertation,²⁴⁸ following the conflict there emerged many markets that were uniquely initiated by women. Markets popped up in several areas that became the border between Muslims and Christians. Markets became the place that facilitated exchanges between different communities who were involved in the conflict. Since the Muslims lived in the coastal areas, they supplied modern goods and salt to the Christians who lived in the uplands. As the exchange, Christians provided green vegetables and root vegetables to the Muslims.

People believed that the market is another public place for improving relationships between Muslims and Christians after the conflict. The market is the place where people of any identity can come and perform transactions without any socio political forces making people from different religions mingle. Economic transactions in the markets are more egalitarian since their encounters are based on the needs of one another. Between sellers and buyers, there tends to be a careless attention to religious background. One of the traders says "*semua agama cari uang*" (all religions look for money). The buyers need commodities while the sellers need money regardless of their religious and ethnic background.

Unlike neighborhoods, settlements, schools, and bureaucratic conditions that were more segregated after the conflict, the market became the place of encounter between Muslims and Christians. In the market, these two different communities met and ran economic transactions. However, I cannot say that markets could be a strategic place for religious reconciliation since people come to the market for a more pragmatic reason rather than for building religious peace objectives.

I study the market in *Mardika* since people in Ambon

believe that this market is often the indication as to whether the situation in the entire town of Ambon is safe or still in tension. The *Mardika* market also gave rise to the beginning of the conflict that later spread out to the entire town, and even to the entire Moluccas Islands. Rutherford (2001)²⁴⁹ notes that the town market reflects the situation happening in the greater society. The market becomes the place that initiates the rumors, circling gossip and jealousy over the Chinese or hatred over a certain religiosity. The uncertainty of rumors has to do with the money circulation that is concentrated in the market. People consider the market as the place of money circulation, which brings the ambiguity of feelings. In the market, identity can be replaced depending on the object of exchange. The market is a good place of social encounter, but on the other hand, the market is seen as the object of capital and individual competition. The Biak people in West Papua consider money as an object of intimacy, but money also simultaneously brings the spirit of alienation. This moment of ambiguity is usually tinged with violence and conflict. The violence, fire, upheavals, rumors, and gossip starting from the market and spreading to the town are like the gas tanks in Biak that were connected by underground piping to the airport and other installations in the town. If the fuel ignited, all of the town would explode.

Unlike African tribes, the Indonesian political structure of patron-client does not begin from local society, but derived from the center of the State (Sidel, 2007: 7). Sidel²⁵⁰ describes the pattern of conflict in the 1990s, which circulated from small towns to Jakarta, the capital of Indonesia, and finally spread to the outer provinces. In the Moluccas, the pattern of conflict started in Ambon, the capital of Central Moluccas, and later sporadically circulated around islands (Sidel, 2007: 178). As a provincial town since the seventeenth century, Ambon became the center of administration and education, which spread the "*lingua franca*" to the periphery islands such as Seram, Southeast Seram, Kei, Tanimbar, and Aru Island. Therefore, when the conflict started from the center, it was quickly deployed to the periphery since people had the same "*lingua franca*" which not only referred to the same language, but also to common fears and anxiety.

Before the outbreak of the violence, the *Mardika* market had become the center of supply distribution for foods and modern goods such as fish, meat and vegetables, plastics, glassware, and cosmetics in the city of Ambon. These goods were imported from the islands of Sulawesi and Java, while fresh foods were mostly produced locally from the island of Ambon. The ethnic Muslim

248 Adam, Jeroen. 2009. "Communal Violence, Forced Migration and Social Change on the Island of Ambon, Indonesia". PhD Dissertation at Ghent University, Belgium

249 See further Danilyn Rutherford, "Intimacy and Alienation: Money and the Foreign in Biak". *Public Culture*, 12. 2 (2001) 299-324

250 Sidel, John Thayer. 2009. *Riots, Pogroms, Jihad: Religious Violence in Indonesia*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.

Butonese community was the main actor who produced and sold vegetables, while the Chinese and ethnic Bugis communities sold modern goods in the shops. The migrant Butonese community in Ambon mostly cultivated short-term crops such as groundnuts, eggplant, kale, and cassava. The Butonese also became the middlemen in which they bought the bulk of vegetables in the village and then they distributed the produce to the *Mardika* market. The urban Muslim Butonese traders then bought the produce from the Butonese middlemen and they sold it in the market.

Since its establishment, the market of *Mardika* has not only become the place of the Butonese networks between cultivator, middlemen, and the traders, but the market also became the place of political contestation. From 1988-1989, La Kardi was the head of the *Koppas* (*Koperasi Pasar dan Pedagang Kaki Lima*, street vendor cooperative). Most of the members of *Koppas* were the Butonese. Indeed, there were also Bugis, traders from South Sulawesi, and Moluccans of Chinese descent in *Mardika*, but they were a minority.

From 1987 to 1990, the Chinese traders mostly became the shopkeepers in *Mardika* market. Other traders who had large capital were from Padang, West Sumatera and Makassar, South Sulawesi, while the Butonese traders were only selling fish and vegetables on the table. Some of them also worked as employees of the Chinese shopkeepers.

When *Pasar Mardika* was established in 1987, La Kardi joined with his uncle to have a business selling cosmetics and clothes. During those years, there were almost no local traders who owned kiosks or shops in the market. Indeed, there were Christian and Muslim Moluccans involved in the production and selling of goods, but they only produced local vegetables. They put their commodities on the table in the front of Chinese kiosk/shops.²⁵¹ La Kardi said “The local Moluccans do not have a *jiwa dagang*/soul of trade).” He remembered that to get the space in the market, “*katong baku ambil*”, which means the Butonese, as the outsiders (*pendatang*), made a strategy of political negotiation. They lobbied members in the local legislative council (DPRD) in order for the Butonese traders to have ease of doing business in the market. Although Butonese traders did not have kiosks yet, they dominated the *Koppas* (Market cooperatives). The

251 Following the stories in Bubandt’s ethnography, the Chinese intentionally put the local traders in front of their kiosks as the fence (*pagar*). The local traders would have a sense of belonging to the place, so that the local traders would protect the Chinese if conflict happened. During the conflict, the Chinese survived for three years before they finally left the town of Ambon. The notion of *pagar* is metaphorically used in the supernatural world in which people put something like trees in front of their house. They believe this *pagar* can prevent black magic from entering the house. See further Nils Bubandt. *The Empty Seashell, Witchcraft and Doubt on an Indonesian Island*. Cornell Press. 2015.

aim of the cooperative is to collect money and taxes from their members, however, as happened to many cooperative institutions in Indonesia, the managers of the cooperative committed corruption (*makan uang*/eat money). The corruption money was mostly from State funding that was not distributed fairly in developing the cooperation. The head of the *Koppas* then disappeared.²⁵² In addition, *Koppas* also got money from managing the parking area, taxing the vendors, and collecting admissions. Vendors also paid a monthly fee for renting the space. The taxes were used to manage the market such as paying for the recycling and the night guard employees. Before the conflict, the members of *Koppas Mardika* reached almost one thousand members. In 1990, vendors who owned kiosks got taxed one thousand rupiah every day (one dollar) while those who sold on the table were taxed five hundred rupiah. La Kardi proudly remembered that at that time, the amount of taxes generated significantly increased local revenue (*Pendapatan Asli Daerah/PAD*) for the Ambon City.

It is a common case in Indonesia that even though the Chinese have greater capital, kiosks, and shops, they are not interested to be involved in any social organizations and political institutions. During the New Order, the Chinese were very apolitical. They tended to pay more dues and taxes as their consequences of not being involved in any social organizations.²⁵³

After the conflict, the Butonese traders started to build associations of trade based on their ethnicity. One of the aims was to consolidate taking over business in the *Mardika*. Since the Chinese ran out of the market during the conflict and did not come back after the conflict, the market spaces were contested between the people from Kailolo and the Butonese. The Butonese rented the kiosks from the Chinese with a cheaper price. Jeroen reported, and the Butonese started to change their work from a tricycle (pedicab or bicycle taxi) driver, port laborers, and cart drivers to retailers and small-scale traders. Some of them have been able to buy kiosks.²⁵⁴

Tension with the people from Kailolo often happens, however, this tension almost never ends up with fighting since the Butonese know how to handle it. They always involve the local government to solve their problems with

252 La Kardi finally resigned as the head of *Koppas* as he worried of being implicated in the corruption affair. He said, “I don’t want my hand to be dirty by *makan uang*. According to his experience, whenever the State delivered the funding there must be tension, rumors, and corruption among the members. To him, big money (*uang besar*), would only bring conflict among the members of the traders and end up with managers who flee with the money.

253 See the stories of Indonesian Chinese in Siegel, James T. 1986. *Solo in the new order: language and hierarchy in an Indonesian city*. Princeton, N.J.: Princeton University Press. James Siegel. “Kiblat and the Mediatc Jew” *Indonesia*, Volume 69 (April, 2000, 9-40).

254 See Jeroen Adam “Downward social mobility, prestige and the informal economy in postconflict Ambon. *Southeast Asia Research*. Vol 16, No. 3 (November 2008), pp. 461-479.

the local traders. One of the tensions occurred in 2005 when the local Moluccans, mostly people from Kailolo, organized P3MAM (Persatuan Pedagang Anak Maluku), a trade organization in Mardika Market. Under this organization, the people from Kailolo could consolidate local traders in getting more spaces in the market, but in the eyes of the Butonese, this organization was a thug organization (*organisasi preman*), which did not have a clear aim and function. Rather than consolidating people to trade appropriately, this organization only collected money from the Butonese who rented the kiosks with high and speculative costs. In 2007, the government finally rearranged the ownership of the kiosks and decided to officially set the rental price.

The State interference finally made the local people more marginalized. They could not compete fairly with the migrant traders. The Butonese developed their networks very well. During that time, the Butonese traders could buy more kiosks and they also became the distributors of goods around the Ambon islands. They sell glassware, cosmetics, clothes, electronic devices and nine basic stuffs (*sembako/Sembilan bahan pokok*). The Butonese are also familiar with the distribution for shipping commodities from Jakarta, Makassar, and Surabaya. They just wait until the commodities are sent to their kiosks/shops in the market without picking them directly from the port.²⁵⁵ On the contrary, the small-scale local traders have a shorter distance of trade. Compared to the Butonese, they do not have enough wholesaler networks outside of the Moluccas. The local traders also have different ethos of trade. One of the migrant traders wryly said "look, the local Moluccans are selling bananas, when they come back home, they stop over in another market to buy fried bananas. On the contrary for the migrant traders selling bananas, when they go home and stop in the market, they buy other goods to sell back in their village" This anecdotal comparison shows the social fact on the economic ethos distinction between the local and the migrant traders. Most of the local people sell natural resources such as fruits and vegetables, but then they buy goods, which have the same material value as the goods that they sold. On the contrary, the migrants sell different things from what they bought.

The Mardika market also becomes the place for political contestation. Since the Butonese dominate the market, the political candidates attempt to consolidate the votes from these traders by hearing and advocating the trader's interests. For example, Yusuf Wally, a new Butonese political figure in Ambon in 2014. He got two thousand and seven hundred votes. He was affiliated with the PKS (*Partai Keadilan Sejahtera*), an Islamic party, as the political

vehicle. After the conflict, the Muslims showed their religious expression through Islamic parties, such as PKS. Most of the BBM (Butonese, Buginese, and Makassarese) tend to vote for this party. Most of the Butonese politicians are elected to the local house of representatives (DPRD) because they use PKS as their political vehicles. Yusuf Wally uses his entourage to advocate for market traders in Mardika. He also uses his ethnic background to attract most of the Butonese traders in the market and, as a result, he won.

Butonese traders pick their local legislators not only because of their ethnic background, but also they tend to vote for the Butonese political candidates who belong to PKS. La Lichin, one of the local legislators for Buru Island who is also a trader in Pasar Passo, told me that the party machine of PKS can work well to win for the Butonese candidate. Lichin said that during the election, PKS candidates go to the traders in the Mardika market and they listen to the problems that are experienced by the traders. Therefore, many traders tend to choose PKS rather than any other Islamic parties, such as PPP (United Islamic Party) and PAN (National Mandate Party). The candidates of these two parties almost never visit the market. It's no wonder that the traders do not elect the Butonese candidates who are not familiar among them. Butonese political figures such as Mardin Wali, La Waly, and Wa Rosina who do not have a track record advocating for the traders failed to get elected.

If the traders in the two neighboring markets, Batu Merah and Mardika, successfully elect Yusuf Walli, La Lichin is the figure that wins the heart of the Butonese traders in Passo Market.²⁵⁶ Lichin was the key actor who was struggling to move the old market in Pohon Mangga into the new market in Passo. In 2012, building of the market in Passo started. Lichin was trying to move the traders who used to be in the Pasar Pohon Mangga, Pasar Mardika, and Pasar Batu Merah which were already overcrowded. However, it was too hard to move the traders to the new market, specifically the local traders who felt that

²⁵⁵ When the conflict broke out, Pasar Pohon Mangga located in Passo played a significant part in history. Since Muslims dominated the harbor of Ambon, Christians did not have direct access to commodities for daily life. Economic transactions were conducted secretly and under military protection, hence the commodities circulated in the Christian areas became more expensive than in the Muslims markets. This was because Christians had to pay the military for their services. The military acted as the middleman and protected interreligious transactions. Another option would be if Christian traders could buy their products in Passo, however this strategy was dangerous because they would have to cross Muslim neighborhoods, not to mention the commodities were also more expensive. The Christians needed to travel long distances by minibus in order to acquire them. The price of commodities increased to twice as much during the conflict since the price of fuel was very expensive. In addition, the market in Passo had an important role since its location is unlike other Christian villages, which are mostly located on a hill. The market is in the coastal area, which allowed Christian traders to get any commodities effectively from any direction.

²⁵⁶ The price of shipping for one-meter square ranges from Rp. 800, 000 to 1 million rupiah, which also depends on the weight.

they were being treated unfairly. They were against the displacement policy. When they moved to Pasar Passo, they would sell in the same outdoor place and on the table, while the Butonese traders would dominate the kiosks and the shops. It was almost impossible for the local people to sell fish and vegetables in the kiosk. There would be a new place with the same old structure. The rules had been set up for those who sell fish to be at a table and outside. Most of the local Moluccans in the market are small-scale traders. They sell fish and traditional foods such as boiled cassava, taro, sayur jantung pisang (banana heart vegetable), sayur daun pepaya (papaya leaves/greens), spicy fish, haskel (spicy pork with potatoes), and dog meat mixed up with grated coconut. In the Passo market, the Butonese do not sell agricultural products, fish, or any other traditional foods, but instead they sell clothes. Therefore, they need more kiosks than the tables.

From 2004 onward, the number of vendors in the three markets of Pasar Batu Merah, Pasar Mardika, and Pasar Pohon Mangga, has risen rapidly. Many new vendors have no space to sell within the market. They put their commodities on the roadside and this creates traffic jams and congestion all around the market. Finally, some Butonese traders initiated to open a new market in Passo. This solution solves the problem for a moment, but another problem emerges. The religious problem comes in first. Passo is a district that is predominantly dominated by Christians²⁵⁷ and, for the first time, most of the Muslim Butonese traders do not feel secure to sell there while the Christians think that since the market is in Passo, the Christian majority should be responsible for the market instead of the Muslim Butonese traders. In fact, however, under the Koppas (*Koperasi Pasar/Market Cooperative*), the Butonese dominate all of the management structure in the market. This leads to a jealousy among the local traders who suspiciously perceive that the Butonese do not work not in their land, but they try to dominate the market. Some of the Butonese members, during the process of the moving, almost got beaten up when they tried to persuade the local traders to move to the new market.

One of the local Christian traders, Fredy, said to me that when he moved to Pasar Passo, he struggled to get a proper place. He noticed that the Butonese traders were

very intelligent in lobbying. There were six figures, mostly Butonese traders, who met the legislative (DPRD *komisi* 2) member in Ambon City. They claimed to represent the trader's aspirations to make the Market of Passo became the center of economic activities. In addition, these traders insisted that public transportation from all directions must stop in the market of Passo. This strategy was to attract consumers to spend their money in the market. The lobbyist also asked some wholesalers or distributors to move to Passo so that the traders would not have to go to Ambon when buying commodities in a large scale. However, behind those demands, Fredy noticed that Butonese and Buginese traders also consolidated themselves to dominate the rental kiosks in the new market of Passo. As a non-Butonese trader, Freddy felt to be at a disadvantage. He felt that migrant traders have their own interest by consolidating themselves based on family and ethnic interests.

Muslims are the dominant traders in Pasar Passo. They are mostly from Sulawesi, Buton, and Makassar. Although they run business in Passo, Muslim traders do not live in that area. In the evening they go back to their Muslim neighborhood such as Batu Merah, Wailinga and Waiheru. From the 171 kiosks in Pasar Passo, Muslim traders number about 120. The Muslims sell the same commodities such as Islamic cloth (*baju koko* and *pakaian jilbab*), cassettes and CDs, cosmetics, and foods. They also sell modern commodities such as shampoo, soap, combs, cotton buds, ketchup, mobile phones, and second hand clothes, which are imported from outer Islands such as Sulawesi, Java, and even from abroad. Before coming to Passo, imported commodities land in Ambon first. This makes the prices of commodities in Passo slightly more expensive than in Ambon.

On the other hand, Christian traders number only about 50 persons. They mostly do not have kiosks, but rather sell commodities on a table, which is called *los*. They sell chili, coconut, vegetables, chicken, sago, and local Moluccan cakes. Different from the Muslim traders, Christian traders tend to live in the places where they become the majority such as Passo itself, Poka, and Lateri. Historically, Christians lacked interest in the world of trade compared to Muslims (Chauvel, 1990). This fact is proven in Passo. Although they are the majority in terms of population, Muslims dominate the market. The situation in Passo is consistent with the whole Maluku region; Muslims are more integrated in commercial networks while Christians have better access to 'the state'. As Richard Chauvel writes, due to the specificities of the colonial administration '... the Muslim community was relegated to a subordinate position in colonial society compared

257 Passo is located 12 kilometers from Ambon City, the capital of Central Moluccas Province. The town can be described as a half urban and half-rural. Several areas that surround this town are mostly Christian villages, such as Lateri and Rumah Tiga. The area surrounding the town is not that populated, in contrast to the Passo itself. The majority of people in Passo are Christian. From 1992 to 1993, for example, 7,563 people of Passo were Christian, or about 62.09%, Catholics were 1,379 people or about 11.47%, Moslems were 3,121 or 25.62%. The rest were Hindu, 100 persons, or about 0.82% (Badrun, 1993: 80). In 1992, Christians had two churches and two denominations (*rumah kebaktian*). In 2010, Christians were the majority and reached up to 36,812 people while 13,543 were Muslims (BPS, 2010: 41).

with their Christian compatriots' (Chauvel, 1990: 20)²⁵⁸.

Butonese and Buginese traders in Passo also have direct access to the state through debt. They successfully dominate kiosks that are leased by the government. They have to pay rent for 15 years of use. To have the kiosk, they have to pay 35 million with 10 percent in advance and they have to pay on the rest of the credit for 8 years. In other words, they have to pay 200 thousand rupiah per month. The Koppas that lends the land pays all of the trader's credit for the 9 years to the central Department of Cooperatives in Jakarta to the department of *Koperasi* and *Perdagangan*²⁵⁹ Christians, who mostly have tables, only have to pay 150 thousand per month. They have no debt to the state since they only pay monthly to the Koppas.

Most of the traders in Pasar Passo are Christians who come from around the village. They feel marginalized when dealing with the migrant traders. They have to pay Koppas that is mostly managed by the Butonese traders under Lichin's control. La Lichin admits that most of the local Moluccan traders cannot afford the annual rent for the kiosks of about 35 million per year. That is too expensive for the local Moluccans. Thus, they choose to rent the tables for selling outdoors at 150 thousand rupiah monthly.

To solve the jealousy and tensions between local Christian Moluccans with the migrant traders, Lichin meets them all for specific religious events. They celebrate religious holidays, such as *ledul Fitri* and Christmas. The event is conducted in the hall of the market. To celebrate Christmas, most of the committee is Muslim. For *ledul Fitri*, it's the other way around with the head of the committee coming from the Christians. During this event, traders have *makan patita*, which means eating together. Lichin said that the aim is to build kinship and emotional ties among the traders.

In 2014, Lichin was elected as a member of the DPR in Buru Island. As usual, he was elected through the PKS, a new emerging Islamic party that wins Butonese hearts. Lichin then regenerates his position as the head of Koppas to his younger brother, La Rimani. From the picture that hangs on the board of the market office, I can see that the traders who take care of the market not only come from the same ethnic background, but they are also close relatives.

Over time, the condition in Passo is more conducive for Muslims to live happily. Many Muslim traders from West Sumatera, peddlers from West Java, and artisans from East

Java have begun to live close to the Passo Market. Some of the Javanese traders and artisans live in the back of the Passo Mosque that has just been rebuilt after being burned during the conflict. The Raja of Passo reenacts their *pela* through partnering with Batu Merah and that also makes it possible for Passo to become a new emerging market. In 2010, the *panas pela* (heating up) reenactment ceremony was held between Passo and Batu Merah. This *pela* has not been conducted since the last time in 1960. The former Raja Batu Merah, Latif Hatala and the former Raja Passo, Theresya Maitimu led the ceremony.

Raja Passo pledges to give protection to the traders from Batu Merah to move to his area. Historically, Passo and Batu Merah have a long tradition of *pela* relations.²⁶⁰ This historic *pela* brings the advantage to the Butonese traders to invade and to dominate the market in Passo. The Butonese men who lived in Batu Merah and married local Moluccans have an advantage from the Moluccan patrilineal system. They get a right to clear the land and help the wife's family clan to cultivate crops. This right and tradition is called *Parusa*. Through this system, the Butonese can claim that they are part of the Moluccans as they marry and work the Moluccan land. Before the land pressure in Ambon happened, *Parusa* opened the possibility for outsiders to work the Moluccan land. For example, the clan of Nurlette owned most of the land in Batu Merah and the Butonese who married one of the Nurlette clan members got advantages to utilize the space and land in this area. Thus, when the new market in Passo opened, it brought advantages for the Butonese living in Batu Merah to expand their business to their *pela* village. In other words, the system of *Parusa* allows the Butonese to claim that they have a right to work in their *pela*.

The domination of the migrant traders in several markets in Ambon creates jealousy among the local traders. Hasan, or Bapa Acang, is one of the most prominent native traders who are against the migrant domination. When I met him, he proved to me the dominancy of the migrant traders in all areas in Ambon city. He mentions in *Amplaz* (Mall of Ambon), there are only four native traders on the first floor, ten people on the second floor, and one

260 The beginning of *Pela* relation between Batu Merah and Passo was started in 1506 when the people of Batu Merah came back from giving tribute to the Kingdom of Ternate. Halfway back to Batu Merah with their outrigger (*arumbai*), they rescued people from Passo whose outrigger and all of the goods almost sunk in the Peninsula of Buru Island. The people of Batu Merah shared the food, sago, smoked fish, and coconut with the people of Passo. As gratitude, the Passo people declared themselves as the younger brother of Batu Merah and they pledged to tie into a *pela-gandong* relation. See further stories in Bartels Dissertation, "Guarding the invisible mountain: intervillage alliances, religious syncretism and ethnic identity among Ambonese Christians and Moslems in the Moluccas" Cornell University, 1977. See also Brigit Brauchler, "Cultural Solutions to Religious Conflicts? The Revival of Tradition in the Moluccas, Eastern Indonesia" p. 48-49, in *Faith in the Future: Understanding the Revitalization of Religions and Cultural Traditions in Asia*. Brill.

258 Chauvel, Richard. 1990. *Nationalists, soldiers and separatists: the Ambonese islands from colonialism to revolt, 1880-1950*. Leiden: KITLV Press.

259 Lichin does not want the local government, *Pemkot* (city government), to intervene in the funding from the Ministry of Cooperatives that provides kiosks for traders. He sees that local government would be like a third party that may take advantage of the grant and many of them are corrupt.

person on the third floor. The rest of the traders are from Buton, Bugis, Makassar, and Padang, West Sumatera. He then extends his observation beyond Amplaz. There are only about fifteen native Moluccans who have the proper space to trade. Around the downtown, on A.Y Patty and Sam Ratulangi Streets, there are only twenty-one Moluccan traders. In Tagalaya Market and Batu Gantong Market, a predominantly Christian area, only forty-seven Christian traders sell. Lately, the government of Ambon closed the Tagalaya Market since there were no people to come and buy there anymore. In the Mardika Market and Batu Merah Market, two of the biggest markets in Ambon, he counts that there are about two hundred and thirty six native traders. However, most of them are selling on the tables outside the market building.

The local traders selling outside the market are those from Christian villages such as Saparua, Ema, and Hutumuri. They sell fruits from garden produce such as bananas, mangosteen, and durian. Native traders also sell sago and dried cakes from sago that they bought from Saparua Island. In the Mardika Market, Bapa Acang mentions that there are only two native shopkeepers on the first floor, eleven shopkeepers on the second floor, and only two traders on the third floor. By the data that he published,²⁶¹ Acang convinces that inequality happens in Ambon city, mostly because the local Moluccans cannot access the market spaces.

Poacher, Pickpocket, and Ethnic Fear

Since inequality happens in the market, criminalities are more varied in the market and terminal. Gambling, poaching, pickpocketing, stealing, stabbing – all can be found in the market. In the Mardika terminal right by the market, I see pictures of the petty criminals who are caught. They hang on the wall close to the seats where passengers are waiting for public transportation (*oto*). People who live in the urban poor kampong-kampong usually can catch one of the faces that are familiar to them. Many of the pickpockets, poachers, and gamblers are people who also live in a poor kampong in Ambon such as Air Salobar and Waihaong. Such thugs also come from the islands around Ambon.

Haruku is a well-known island producing a lot of local elites in Ambon and Central Moluccas. The island consists of five Negeri, or villages. Among these five Negeri, Hulaliu is the only Christian village. The village of Pelaw symbolizes the king, Hulaliu is the secretary, Kabaw deals with economic affairs, Rohomoni is the religious leader, and Kailolo is the warlord. It is widely believed that people

from Kailolo are the bravest among all others since they are the descendants of the warlords (*panglima perang*). In the current life, the people of Kailolo bring the bravery tradition to the town. Compared to the other four villages, people from Kailolo are also mostly around in the Mardika market. Many of them also work lower-level jobs such as tukang ojek. As I described in the beginning of the chapter, the people from Kailolo also received facilities to have kiosks in Mardika Market after the conflict and as a consequence, they finally have to deal with the Butonese traders in the market.

The Butonese were wondering since when have the people of Negeri, specifically from Kailolo, been able to trade. According to my Butonese interlocutors, the people of Kailolo do not have the will to trade in Mardika. Since they get lots of spaces and kiosks in this market, the Kailolo do not move somewhere else, but instead they turn into the security force for the market. They regularly collect illegal dues from the public transportation (*oto*) that passes the market. The drivers pay two thousand rupiah for one pass.

An intense story comes from La Wasry who has had experiences with their goods in the kiosks being stolen. Some other traders that I met also complain about the same thing. They suspect that people from Kailolo plunder the goods in the kiosks. Such poaching happens all the time and spreads throughout the entire market. Although the traders have locked the kiosks with big chain locks, the thieves still can break it. La Wasry said “If people just let the thieves operate, the first would be in my kiosk, then tomorrow would be the kiosk behind my place, the next day would be the front of my kiosk, then the next day would be next to my kiosk and so on and so on”. In one night, the thief was trying to open the chain lock in La Wasry’s kiosk. He was sleeping inside at that time. He woke up hearing someone trying to break open the safe-deposit box (*brankas*). Then he took his air gun and shot some of them twice in the legs. The blood splattered on the floor, but the thief who was shot could successfully escape.

People steal anything that is easy to sell quickly such as rice, onions, glassware, and hand phones. It is easy to track the stolen goods. If somebody is selling onions, rice, or any other commodity to another seller with a much lower price than the standard price, then that must be goods stolen from another kiosk. Oddly, all of the thieves are from the night guard security, itself. Therefore, although the Butonese have paid the security money, some of them are still getting robbed. If the sellers try to investigate the stolen goods, they would be in trouble. The goods in the kiosk of the whistleblower traders would end up stolen in the next few days. It is not difficult to notice the thieves’ faces since they are around every day in the

261 Bapa Acang publishes his data in the newspaper. *Harian Pagi Suara Maluku*. Jumat, 5 Oktober 2012. “Ketika Selera Wirausaha Masyarakat Maluku Asli Bergelora”.

market. They are not going anywhere else except in the market. However many traders just shut up seeing this petty criminality. Even one day, a butcher in the corner of the market was beaten up when he was yelling of the thieves' operations in the night.

La Wasry warns himself "We don't need to get them in trouble. We do not argue with them (*baku malawan*), since whenever the police catch the thugs, the police just release and let them go within two hours after being processed" Indeed there were the unions of Butonese trader groups in the market, but they only deal with money and money. They do not help to solve the kind of plundering in the market. Only the police have the right to investigate this crime. Once, the police raided about 36 poachers who lived on the second level of the Mardika market. Besides committing the theft, they also do not use the kiosks appropriately to sell, but rather they use the place for residing. However, as in the previous cases, the police finally release these people without any further law process.

Another trader, La Leh is selling onions. Besides rice, onions are the second most stolen commodities since they can be quickly sold to another trader with a cheaper price. Unlike La Wasry, La Leh does not have the kiosk yet. He sells on the table and in the night, he puts the goods under the large table and he locks it. He shares his bitter experiences that people have already stolen his goods six times. As in the Wasry stories, La Leh also said that once the suspected person is caught, he is released within two to three hours. Saleh shares with me the story that one day, one orang Negeri got caught stealing, but he did not admit it. Finally they argued (*baku melawan*) with the police. Oddly, the police did not really have the courage to catch this guy. La Leh tells this *orang Negeri* has the "bekking" of the big man in the town. The term of "bekking" or "dekking" (backing) refers to the armed forces, police, and/or security guards who provide protection to these civilians and in return, the civilians have to pay regular payments.²⁶² In Mardika, the police protect the petty criminals in the market from the law, and the police are involved in the protection without appearing to be so.

Besides poachers, pickpockets also operate in the market. If the poachers act in the night after 11pm, the pickpockets run their action during the day. The traders know the way pickpocket act. However, the pickpockets communicate to the traders through the eyes. After stealing the wallet, the pickpocket will pretend to friendly

sit and talk to the traders. These friendly actions are like "a threatening sign" to the traders in order not to tell people about his actions. Otherwise, if the traders let the people know, unknown people would poach his stuff in the night. The pickpockets' action is under one single leader. They are very organized. It is impossible to beat them. Traders believe that all of the petty criminals are backed by the "big man" (*orang besar*), which refers to the police. Therefore, the unwritten law known by common people is that if they catch the pickpocket and someone yells about him, it's better to lynch the pickpocket then and there ("*pukul disitu sudah*"). Lynching is a better way to punish the criminal since the police catch the pickpockets only to release them within hours. For the traders, lynching is the best way to punish. Mob justice is anonymous since the violence is conducted by the mass.²⁶³ Thus, over the next days, the pickpocket cannot retaliate against one certain trader by poaching their kiosk.

Like identifying poachers, traders admit that it is easy to recognize a pickpocket. In the middle of the crowd, traders can still clearly distinguish the difference between real customers and the pickpocket. It is easy to tell since the pickpocket is around almost every day. Although the pickpockets never steal the trader's wallet, they still reduce traders' incomes indirectly. The customers who are going to buy traders' goods can suddenly cancel the transaction since someone has already stolen the wallet. Therefore, the traders often warn the customers to be more careful and to be aware of their surroundings.

The plundering cases in the market are very troubling since the action is not based on an individual, but rather they do it collectively. The thugs often act openly and obviously, more so during the night. I was wondering why the Butonese, if in fact they are the majority in the market, do not have the courage to consolidate their power against these petty criminalities that disadvantage their business. La Wasry said that the Butonese small-scale traders on the lower level are very individualistic. The traders are only concerned about themselves and their business. They are ignorant (*acuh*) to the organizations that have to do with the political consolidations. In fact, orang Negeri are very attuned to the needs to consolidate their political identity. In the market, instead of consolidating their ethnic identities and bringing them to the political awareness, the

262 Barker, Joshua "Surveillance and territory in Bandung" in Vicenter L Rafael (ed) Figures of Criminality in Indonesia, the Philippines, and Colonial Vietnam" Southeast Asia Program, Cornell University, 1999: 122. Barker, Joshua, "State of Fear: Controlling the Criminal contagion in Suharto's New Order". Violence and the State in Suharto's Indonesia. Benedict R. O'G Anderson (ed). Ithaca: Southeast Asia Program, Cornell University, p. 52-53.

263 Freek Colombijn interprets lynching as showing how ineffective law enforcement is and that it often disappoints the people at the grass roots level. Culturally, lynching is also the tendency to consider the victims as outsiders and less than human. In my case, the pickpockets not only come from Kailolo, but are also mostly people from Buton. The lynching would be very severe if the mass catches a Butonese pickpocket because of their identity as outsiders conducting crimes not in their land. See further Freek Colombijn in "Maling-Maling, The Lynching of petty criminals" in Roots of Violence in Indonesia. Freek Colombijn and J. Thomas Lindblad (Eds). Leiden: KITLV Press. 2002.

Butonese rather pragmatically bring their relatives from Buton to join the trade for the sake of seeking better money.

Since the Butonese are outsiders in the Moluccas land, they have a self-awareness not to be aggressive in countering the violence or any petty criminalities that harm them. As migrants, the Butonese in Ambon are mellow people. They still have a feeling of gratitude to the local Moluccans who allow them to come as the “guest” (*tamu*) who have an opportunity to get advantages through the business.

Bringing “Families” to the Market

Through the market I assume that entrepreneurs are not a random collection of individuals, but rather they are a group of people who have the same interests and are driven by the commonality of the collective symbols. Traders tend to belong to the same ethnic background, same religiosity, social organization, and political party (Geertz, 1963, 74-75). They are also related by blood and by marriage and each of the traders has been acquainted with one another for a long time.

Through the market I can also track the Butonese relations with their origins and the trader’s connection with other relatives. The success stories of the Butonese in the Mardika market have attracted many new Butonese generations to come and sell in Ambon. When the successful traders go back to Buton, they share their stories about their achievement. The average income for the table-seller with no kiosk is between two million to four million rupiah per month. Those who have a kiosk and shop can get between six to eight million rupiah per month. This range of income drives younger generations in Buton to have a dream to make their life better in Ambon.

To extend their business, the elder families who have lived in Ambon bring their other relatives directly from Buton. La Wahid is a Butonese who has been selling since 2004 in the Mardika Market. It was right after the conflict was over that La Wahid and his younger sister helped his mother to sell in the market. Wahid points out to me that the traders who sell on the ground and sell outside of the market after 6 pm are newcomer traders who have just arrived after the conflict. They came from Buton after 2004. They sell on the ground and on the tables since the Mardika Market no longer has space for them. Some of them have already been sent to a new market like in Passo, fifteen miles from Ambon. However, new traders from Buton increase steadily over time and always crowd the new market quickly.

The traders in the Mardika are connected among each other. They are tied through family blood, affinities,

and relations based on one sub ethnic group and neighborhoods. La Wahid is born from a trader family. His elder brother is a trader. His father has seven brothers. Among these, four of them are traders in the Mardika. One of them is a trader in Banjarmasin, South Kalimantan. Two of Wahid’s relatives are selling on the ground in front of his kiosk. One trader is his younger father’s brother (*bapak kecil*). He sells some stuff such as mirrors, combs, handkerchiefs, cotton buds, ribbons, and other small things. Next to his father’s brother is his father’s cousin. He also sells the same goods, but he adds selling flips flops and shoes.

Wahid told me that these new Butonese traders, including two of his relatives, sell in the market from the months of June to January. During these months is a crowded season (*masa ramai*). The selling is good since there are lots of religious and national events that require people to buy stuff in the market. The events start from the initiation of the school year in June and July. After that, from August to December, people celebrate Islamic holy days, Christmas, and New Year. The least crowded season (*masa sepi*) is after the New Year, from January to April. During the *masa sepi*, new traders who do not have a settled place to stay go back to Buton until June. They bring their remittance and show their achievement in Buton.

La Jemz is another trader that has involved his family and neighbors in Buton to come trade in Ambon. In 2004, right after the conflict, he graduated from junior high school. In that year, he was still in Buton before finally moving to Ambon. Like the common Butonese reason, the main reason he moved to Ambon was to “seek money” (*cari uang*), but he also brought all of his education certificates from elementary to junior high school. His two brothers had been living in Ambon before. In Ambon he worked as a pedicab driver from 3 am until the morning, so he knows the midnight life (*dunia malam*) of Ambon very well. He changed his job to become a trader like his other brothers. Jemz started his business in the Mardika Market by selling bags. The first time, his brother gave him money of 150 thousand rupiah.

His siblings and relatives are also traders in the Mardika markets, but since they are new traders, they still have no kiosk or table so they just laid their commodities on the ground. Jemz has eight siblings. He is number five. Number one is selling bags in the Mardika market. Number two is a trader in Masohi market. His brother third in line sells clothes. Jemz brothers’ numbers four and six sell pillows and plastic bags. All of them are traders in Mardika Market and the position of the selling is near each other.

Out of the nuclear families, Jemz has many relatives and fictitious kinship²⁶⁴ in the market. He proudly said “I

264 I refer to the definition of “kinship” from Marshall Sahlins as a

have lots of brothers and sisters in law (*kakak, adik ipar*) in the market, my sisters and brothers of the brothers and sisters in law, and all of the neighbors in one kampung that are also part of my family". They are all their relatives who came from the same kampung with Jemz, either Cia-Cia or Laporo. His brother-in-law (*kakak ipar*) and four of his younger brothers-in-law are also in the market. They sell the same stuff, bags. Then his "sepupu dua kali" (*second time cousin*)²⁶⁵ from his father's side are also selling in the market. There are also cousins of the brother-in-law who sell in the *Mardika*. Behind the chaos of the *Mardika*, the market has structured kinfolks of Butonese families.

Given that the market is like a big fictitious family, Jemz tends to avoid shopping in *Mardika*. He avoids buying stuff from his families and relatives. It is better to buy in another place. The traders usually cut the price in half to their families who buy the goods on their table. This makes the families feel awkward and tend to buy goods from another trader who does not have any familial ties. In the case of exchanges between families, the exchanges are more based on the principle of "*malu hati*" which means shy or uncomfortable feelings rather than rational calculation.

The traders who have been living in Ambon help any of their relatives who have just arrived from Buton. The elder generation must help them by providing lodging and jobs and money to start the business. Jemz sustains this tradition. So far, he has brought about twenty people from two different kampungs in Buton to come to Ambon to start their small-scale business. He calls these new Butonese peddlers as "*saya punya anak-anak*", my children. Their first initiation to come to Ambon is not for going to school, but for being a trader and helping their parents by sending money back to Buton. At the end, some of them finally decide to pursue their study. The new traders take school in the midday or evening so that they can sell first thing in the morning. Or, the other way around, they go to school in the morning and trade in the evening to the night.

Jemz is also the head of the association of *Handea-Ambon (Ikatan anak muda Handea Ambon)*. *Handea* is the name an area in Buton that consists of two small kampungs, Cia-Cia and Laporo. These two kampung produce lots of peddlers to Ambon. Based on the data of *wajib pilih* or those who are 17 year old and upwards, he counts that there are about four hundred out of one thousand from both Laporo and Cia-Cia which include areas like *Karya Baru* and *Gunung Sejuk*. His position allows him to

consolidate the young generation of peddlers not only to pursue the tradition of migration in Ambon, but also to make their life better away from Buton Island.

"mutuality of being". Mutuality of beings is not necessarily about a natural biological connection by blood, but also a cultural symbolic notion of belonging. The Butonese kinfolk relations in the market are not only based on the family, but also on the sameness of subethnic and regional background in Southeast Sulawesi. See further Marshall Sahlins, "What Kinship Is... And Is Not. The University of Chicago Press. 2013.
265 *Sepupu dua kali* means the ego's grandparent has a cousin, and the grand children of the ego's grandparents are the ego's *sepupu dua kali* (second time cousin).

References

Adam, Jeroen

- 2008 "Downward social mobility, prestige and the informal economy in postconflict Ambon. Southeast Asia Research. Vol 16, No. 3 (November 2008)

Barker, Joshua

- 1992 "Surveillance and territory in Bandung" in Vicenter L Rafael (ed) Figures of Criminality in Indonesia, the Philippines, and Colonial Vietnam" Southeast Asia Program, Cornell University,
- 2000 "State of Fear: Controlling the Criminal contagion in Suharto's New Order". Violence and the State in Suharto's Indonesia. Benedict R. O'G Anderson (ed). Ithaca: Southeast Asia Program, Cornell University, p. 52-53.

Brauchler, Brigit

- 2013 "Cultural Solutions to Religious Conflicts? The Revival of Tradition in the Moluccas, Eastern Indonesia" in Faith in the Future: Understanding the Revitalization of Religions and Cultural Traditions in Asia. Brill.

Bubandt, Nils

- 2015 The Empty Seashell, Witchcraft and Doubt on an Indonesian Island. Cornell Press.

Chauvel, Richard

- 1990 Nationalists, soldiers and separatists: the Ambonese islands from colonialism to revolt, 1880-1950. Leiden: KITLV Press.

Colombijn, Freek

- 2002 "Maling-Maling, The Lynching of petty criminals" in Roots of Violence in Indonesia. Freek Colombijn and J. Thomas Lindblad (Eds). Leiden: KITLV Press.

Rutherford, Danilyn

- 2001 "Intimacy and Alienation: Money and the Foreign in Biak". Public Culture, 12. 2 (2001) 299-324

Sahlins, Marshall

- 2013 "What Kinship Is...And Is Not. The University of Chicago Press.

Sidel, John Thayer

- 2009 Riots, Pogroms, Jihad: Religious Violence in Indonesia. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.

Siegel, James T.

- 1986 Solo in the new order: language and hierarchy in an Indonesian city. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Siegel, James

- 2000 "Kiblat and the Mediatic Jew" Indonesia, Volume 69 (April, 2000, 9-40).

Harian Pagi Suara Maluku. Jumat, 5 Oktober 2012. "Ketika Selera Wirausaha Masyarakat Maluku Asli Bergelora".

13.7. GIFT EXCHANGE: IN KINSHIP, ECONOMY, POLITICS, AND RELIGION IN THE KAYO PULAU ETHNIC AND OTHER ETHNICS IN JAYAPURA, PROVINCE OF PAPUA

Hanro Yonathan Lekitoo
(Universitas Cenderawasih)
maniwak@ymail.com

Abstract

When Indonesia entered reformation in 1998, a lot of claims of rights are made by the natives that consisted of the rights of land, forest, and mines that created horizontal conflicts between the people. In Papua (The Province of Papua and West Papua), claims of the Papua natives of their customary rights and the sayings “to be the lord in our own land” has brought the society to politics of identity that leads to the dichotomy of land owners and non-land owners; natives and migrants. In the beginning of 2000, a number of houses and lands belonging to non-Papua migrants were sold at a low price because the owners left Papua in fear of being thrown out by the natives. That year, the issue of the independence of Papua was strong and there were concerns about the Papua tribes that have high temperament and often spontaneously exhibit resentment towards their target. Historically, the social construction of the tribes in Papua were based on gift exchange, as Mauss said on his book *The Gift*. We can also see from what Simmel (1971) said that social relations can occur in five forms; (1) exchange, (2) conflict, (3) domination, (4) prostitution, and (5) sociability. In this study, the Kayo Pulau tribe will be a window that can portray the gift exchange.

Keywords: natives, migrants, gift exchange, domination.

Konteks Kesejarahan dan Sosial-Budaya Kota Jayapura

Daerah yang kini menjadi Kota Jayapura untuk pertama kalinya dideklarasikan menjadi milik kerajaan Belanda dengan nama Hollandia oleh Kapten Sache pada 7 Maret 1910. Daerah ini telah mengganti nama sebanyak empat kali, yakni Hollandia, Kotabaru, Soekarnopura dan Jayapura. Meskipun kehadiran pemerintah Belanda di daerah ini jauh sebelum perang dunia kedua, namun historis kota Jayapura mulai terkenal dan memasuki perubahan yang luar biasa ketika masa Perang Dunia Kedua atau lebih dikenal dengan nama Perang Pasifik. Ketika Perang Dunia Kedua, kedua Angkatan Perang yang berseteru, baik Jepang maupun Sekutu menggunakan wilayah ini sebagai basis angkatan perangnya. Pertama-tama Jepang, setelah membombardir pangkalan Amerika di Pearl-Harbour Hawaii pada 7 Desember 1941, tidak lama kemudian, tepatnya 19 April 1942 Armada Angkatan Laut Jepang masuk Ke Teluk Imbi-Jayapura (Mampioer 1972:12-24). Ketika itu kerja keras dilakukan dengan melibatkan masyarakat asli di situ untuk membangun Jalan raya, mulai dari pinggiran pantai Kota Jayapura hingga masuk ke wilayah sekitar Danau Sentani. Jepang juga membangun tiga lapangan terbang dalam waktu singkat di daerah Sentani. Di sekitar pantai dibangun jembatan-jembatan di teluk Imbi, Pim dan Kota Baru Pantai. Di Hamadi, A.P.O, Tubir Pantai Pim dan Kota Baru Pantai dibangun gudang-gudang perbekalan makanan,

amunisi, dan perlengkapan lainnya untuk angkatan perang Jepang, khususnya armada VIII dan IX dalam Perang Pasifik.

Namun demikian, pada 22 April 1944 Pasukan Sekutu di bawah pimpinan Jenderal Mac Arthur mendarat di Jayapura dan mengambil alih wilayah Kota Jayapura dan sekitarnya. Kehadiran pasukan sekutu di situ semakin memberikan perkembangan modernisasi yang cepat. Dalam beberapa minggu saja telah dibangun sebelas buah dermaga. Bekas-bekas dan nama dari dermaga itu masih digunakan sampai sekarang seperti, Dok II, Dok IV, Dok V, Dok VII, Dok VIII, Dook IX, dll. Selain itu, dalam waktu dua bulan Pasukan Sekutu berhasil membangun jalan raya sepanjang 100 kilometer. Jalan raya yang membentang dari Jayapura melalui Pim sampai ke Sentani dan Tanah Merah.

Kota Jayapura adalah ibu kota Provinsi Papua yang adalah satu-satunya kota dari 28 Kabupaten di Provinsi Papua. Kota Jayapura terdiri dari lima distrik (kecamatan), yakni distrik Jayapura utara, distrik Jayapura Selatan, distrik Abepura, distrik Heram dan distrik Muara Tami. Distrik Muara Tami berada berbatasan dengan negara tetangga Papua New Guinea. Jumlah penduduk Kota Jayapura 272.544 orang. Kota Jayapura terdiri dari beberapa suku asli yakni, suku Kayo Pulau, suku Tobati-Enggros, suku Kayu Batu, suku Nafri, suku Skow, dan suku Sentani. Suku-suku tersebut memiliki bahasa sendiri-sendiri dan mereka merupakan bagian dari 276 bahasa lokal di Tanah Papua (SIL, 2012). Di samping itu, kini hadir sejumlah suku-suku pendatang di Kota Jayapura, baik suku-suku asli

Papua yang datang dari berbagai daerah di Papua, mulai dari wilayah pesisir pantai hingga wilayah pegunungan, maupun suku-suku lain di luar Papua yang datang dari berbagai pulau di Indonesia mulai dari Sumatera, Jawa, Madura, Kalimantan, Bali, Sulawesi, Nusa Tenggara Barat, Nusa Tenggara Timur dan Maluku. Jumlah pemeluk agama di Kota ini sebagai berikut, agama Kristen Protestan sebanyak 41,76%, agama Islam dan Katolik 33,54% serta 23,54% pemeluk agama Hindu dan Budha, (BPS Kota Jayapura 2014). Kota ini menjadi salah satu kota yang sangat plural di Indonesia. Hal ini dapat terlihat di mana dalam pemilihan walikota dan wakilnya, biasanya yang menang adalah pasangan yang memperhatikan kemajemukan, baik suku maupun agama.

Sejak reformasi 1998 dan Papua memasuki otonomi khusus pada 2001, banyak terjadi klaim ulang atas hak-hak ulayat, baik itu tempat di mana fasilitas umum berdiri seperti, sekolah, gereja, kantor, jembatan, lapangan sepak bola, lapangan terbang, hingga tanah-tanah milik swasta dan perseorangan. Selain itu, adanya dikotomi identitas Papua dan non-Papua yang semakin tajam. Demikian pun program pemerintah mengenai transmigrasi umum dari luar Papua yang sudah berjalan bertahun-tahun, maupun migrasi spontan yang masuk ke Papua ditolak. Pemerintah daerah bersama DPR Papua menggagas peraturan daerah yang membatasi orang luar masuk, tetapi juga membatasi hak politik orang luar di DPRD dan DPRD yang dikuatirkan orang non-Papua dapat mendominasi parlemen di Papua. Politik identitas yang menguat, semakin menjadi-jadi dengan bangkitnya perjuangan Papua Merdeka, menuntut hak menentukan diri sendiri. Timbullah dua paruhan besar, yakni kelompok yang mendukung Papua Merdeka Harga Mati dan kelompok pendukung NKRI Harga Mati.

Suku Kayo Pulau

Kampung di mana suku Kayo Pulau hidup terletak di distrik Jayapura Selatan Kota Jayapura. Kampung orang Kayo Pulau dalam pemerintahan Kota Jayapura disebut Kampung Tahima Soroma. Namun demikian, dalam tulisan ini saya lebih suka menggunakan sebutan orang Kayo Pulau sendiri yang lebih suka menggunakan sebutan kampung Kayu Pulau. Adapun suku Kayo Pulau terdiri dari empat klen yakni, klen Sibi, Yowe, Haay dan Soro. Jumlah keseluruhan orang Kayo Pulau baik yang hidup di Kampung Kayo Pulau maupun diluar kampung dan diluar kota Jayapura berkisar antara 700 - 800 orang. Mereka hidup di sebuah pulau kecil berukuran kira-kira 80 m² yang terletak di depan Pusat Kota Jayapura. Di pulau kecil ini terdapat dua keondoafian (pemerintahan adat), yakni keondoafian dari klen Sibi dan keondoafian dari klen Yowe. Selain terdapat dua orang ondoafi, keempat klen masing-masing memiliki

kepala-kepala klen, yang mereka sebut dengan istilah kepala suku. Suku Kayo Pulau adalah pemilik tempat yang kini menjadi pusat kota Jayapura, dimana berjejer kantor-kantor pemerintah, rumah sakit umum Dok II, toko-toko, mal-mal, perbankan, perhotelan, restoran, gedung olah raga, kantor kepolisian negara, sekolah-sekolah, bangunan-bangunan gereja dan mesjid yang berdiri megah hingga kantor wakil rakyat DPR Papua. Hampir seluruh tanah mereka sudah digunakan, baik oleh pemerintah, pengusaha, dan warga masyarakat. Saat ini, jumlah mereka yang hidup di Kampung Kayo Pulau diperkirakan 140 orang, selain itu mereka juga hidup di sekitar Weref, Argapura Kanon, Argapura Bawah dan Argapura Tanjung (kampung "Vietnam"). Pada tahun 1982 karena Kampung mereka semakin padat sehingga sekitar 25-30 kepala keluarga ditransmigrasikan ke Koya Barat distrik Muara Tami.

Menarik bahwa pulau Kosong yang menjadi salah satu rukun wilayah (RW II) dari kampung Kayo Pulau diberikan sebagai tempat hunian bagi orang Buton dari Sulawesi Tenggara. Meskipun orang Kayo Pulau sendiri mengalami kesulitan tempat untuk bermukim, tetapi karena persahabatan dan persaudaraan, membiarkan orang Buton di Pulau Kosong tinggal tanpa membayar sepeser pun selama sekitar 48 tahun, sejak tahun 1968. Bukan hanya dengan orang Buton di Pulau Kosong, tetapi juga wilayah Argapura Tanjung (Kampung Vietnam) di mana orang Serui-Ambai dari Pulau Yapen Papua telah menetap di situ sejak tahun 1974 tanpa membayar sepeser-pun. Demikian pun, daerah sekitar Bhayangkara yang telah didiami oleh suku-suku dari sekitar Pegunungan Tengah Papua seperti, suku Dani dan Suku Mee sejak tahun 1980-an.

Sebuah falsafah orang Kayo Pulau yang cukup terkenal adalah "Ai fane na fane M'trau Mutugu" pulau yang tidak ada kayu api dan air, namun siapa yang datang ke Pulau tersebut tidak akan kehausan atau kelaparan. Orang di Pulau ini akan menjamu para tamu sehingga tamu tersebut pulang dengan sukacita. Kayu api dan air adalah sumber utama untuk kehidupan di pulau tersebut, tetapi tidak tersedia, karena pula tersebut terdiri dari batu-batu berkarang. Dulu sebelum ada kompor dan air PDAM, orang di pulau tersebut harus mendayung perahu untuk mengambil air dan kayu di daratan tempat di mana hak ulayat mereka. Sekarang setelah adanya kompor dan air PDAM, apalagi air galon, mereka sudah lebih mudah untuk mempersiapkan kebutuhan sehari-hari, tetapi juga jika ada tamu datang di pulau tersebut.

Potret relasi pertukaran yang terjadi di kalangan etnis Kayo Pulau dan etnis lainnya di Kota Jayapura menjelaskan bagaimana prinsip-prinsip masyarakat sederhana masih tetap hidup, dan dipertahankan hingga kini, meskipun mereka telah memasuki jaman modern puluhan hingga ratusan tahun lalu, di mana prinsip-prinsip kapitalisme

bekerja.

Relasi Pertukaran

Untuk memahami relasi yang terjadi antara orang Kayo Pulau dan suku lainnya di Kota Jayapura, berikut ini dijelaskan lingkup relasi pertukaran yang terjadi.

1. Relasi Pertukaran Kekeabatan Yang Diperluas

Pemberian tempat-tempat kepada “pendatang” (migran) tanpa menuntut ganti rugi uang, bukanlah sesuatu yang tidak menuntut balas. Seperti pendapat Mauss, bahwa dalam hal pemberian dituntut pegembalian. Hal ini seperti yang terlihat pada situasi duka yang menimpa orang Kayo Pulau. Sebagai contoh, pada tahun 2014 Gasper Sibi seorang *ondoafi* dari Kayo Pulau meninggal. Berbagai macam bantuan mengalir dari berbagai kelompok yang mendapat tempat gratis atau kelompok-kelompok migran yang pernah dibantu oleh Sang *Ondoafi*. Ada yang membawa hasil kebun, babi, uang, beras, gula, kopi, dsb. Ada kelompok masyarakat yang datang membantu menggali liang kubur, ada yang membersihkan kampung, ada yang membantu memasak di dapur, dsb. Suku Kayo Pulau tidak sendiri menghadapi keduakaan yang menimpa mereka. Berbagai macam dukungan sebagai bagian dari kerabat datang dari kelompok migran yang diberikan tempat hidup di situ.

Jumlah penduduk suku Kayo Pulau yang terbilang kecil di antara suku-suku asli lainnya di Kota Jayapura bisa menjadi suatu pertimbangan bagi suku ini dalam membangun relasi dengan suku-suku pendatang lainnya. Sebagaimana ungkapan seorang informan “Bapak Budi Waromi asal Pulau Yapen yang sudah hidup di Jayapura sejak tahun 1962, bahwa :

“Orang Kayo Pulau adalah orang yang terbuka untuk menerima orang dari luar mereka. Buktinya, dorang (mereka) bisa kasih tempat untuk torang (kita) punya orang Ambai bikin rumah di Weref. Dan ketika kena musibah di situ, orang Ambai bisa pindah dan tinggal di Argapura Tanjung (kampung Vietnam). Jadi sifat keterbukaan dari orang Kayo Pulau ini yang membuat orang bisa menempati lokasi-lokasi milik mereka. Jadi kalau mereka tidak terbuka dan tidak ada kasih, mereka tidak mungkin mau kasih tempat kepada orang lain”.

Kekeabatan yang diperluas ini, membuat bukan hanya dalam kondisi baik dan damai saja. Bahkan dalam konflik pun orang Kayo Pulau masih mempertimbangkan relasi yang sudah dibangun bertahun-tahun dengan orang luar. Hal ini bisa terlihat pada pemukiman *ondoafi* Gasper Sibi oleh seorang mabuk asal Serui Ambai di Argapura Tanjung (kampung Vietnam) pada tahun 2004. Meskipun

12 keondoafian dari suku-suku asli di Kota Jayapura sudah memutuskan untuk orang Serui-Ambai harus meninggalkan lokasi tersebut, tetapi ternyata keputusan itu tidak terlaksana, ada pengampunan dari *ondoafi* Gasper Sibi sehingga 58 KK yang mau diusir masih tetap berada di lokasi tersebut hingga sekarang.

Jadi sifat keterbukaan dan suka menolong itulah yang membuat orang Kayo Pulau bisa membangun relasi kekeabatan yang lebih luas dengan orang luar. Dan pemberian kepada orang luar ini diperhitungkan sebagai bagian dari kerabat mereka.

2. Relasi Pertukaran Ekonomi

Sebenarnya relasi ekonomi yang dimaksudkan di sini bukanlah sebuah bisnis ala kapitalisme yang dimainkan oleh orang Kayo Pulau. Orang Kayo Pulau tidak menagih uang dari tanah-tanah yang diberikan kepada orang luar. Namun demikian, dalam iven-iven adat, misalnya adat “buka meja” untuk kematian atau pembayaran harta maskawin, terlihat jelas pertukaran ekonomi meski tidak seberapa. Adat “buka meja” pada suku Kayo Pulau lazimnya dilakukan untuk orang yang telah meninggal dan untuk membayar harta maskawin dari pihak laki-laki kepada pihak perempuan. Adapun adat “buka meja” untuk orang yang telah meninggal biasanya dilakukan untuk mengembalikan pemberian dari para kerabat sesama orang Kayo Pulau dari keluarga-keluarga dari klen-klen dalam kampung maupun keluarga-keluarga dari klen-klen suku-suku dari luar kampung yang telah memberikan bantuan berupa uang, bahan makanan, termasuk babi, dan berbagai sumbangan lainnya pada waktu keduakaan. Sedangkan, “buka meja” untuk membayar harta mas kawin dilakukan oleh pihak keluarga laki-laki yang hendak meminang seorang gadis, baik gadis dari kampung Kayo Pulau, maupun gadis suku lain dari luar kampung.

Pada dua iven ini, si pemilik acara adat “buka meja” akan memberikan undangan kepada mereka yang dianggap kerabat, baik orang-orang dari suku Kayo Pulau, maupun suku-suku asli lainnya di Jayapura, suku-suku pendatang, serta orang-orang pendatang yang hidup di lokasi di mana kegiatan tersebut berlangsung. Tidak tanggung-tanggung ratusan undangan diserahkan kepada kerabat dan sahabat untuk mendukung acara “buka meja” tersebut. Para undangan yang berbondong-bondong datang membawa pemberian mereka dan dicatat oleh dua orang penerima yang duduk di kursi dekat meja tersebut. Setelah jumlah uang atau jenis barang diserahkan dan dicatat oleh penjaga meja, si pemberi dipersilahkan mengambil makanan yang telah disajikan oleh pemilik hajatan adat “buka meja”.

Dalam dua iven buka meja yang pernah saya ikuti, baik untuk kematian maupun pembayaran harta maskawin.

Selama dua hari berturut-turut buka meja untuk kematian dari isteri Eduard Yowe di Argapura jalan Pantai Kelapa, diperoleh uang tunai sebesar, Rp 30.450.000 (tiga puluh juta empat ratus lima puluh ribu rupiah); 20 buah manik-manik; setengah lusin piring makan; dan 3 piring besar. Sedangkan buka meja untuk pembayaran maskawin dari seorang pemuda bernama Musa Yowe di Kampung Argapura Tanjung (kampung Vietnam) diperoleh uang sebanyak Rp 36.500.000, (tiga puluh enam juta lima ratus rupiah), tomako batu (kapak batu) 5 buah, manik-manik 36 buah, dan piring besar 28 buah. Jika dibandingkan kelompok orang yang datang memberi, bisa diperkirakan 30% orang asli Kayu Pulau dan 70 % orang non Kayu Pulau.

Ada juga pemberian yang bersifat musiman, seperti yang disampaikan sekretaris kampung Kayo Pulau, Bertus Pui, "jika musim ikan, setiap tahun, biasanya orang Buton di Pulau Kosong datang di pelabuhan kampung Kayo Pulau dan memanggil-manggil orang di kampung untuk datang membawa ikan hasil tangkapan orang-orang Pulau Kosong. Kalau ikan banyak biasanya, bisa semua keluarga di Kayo Pulau memperoleh pemberian tersebut. Tetapi jika ikan terbatas, biasanya orang-orang tua tertentu, seperti tokoh-tokoh adat yang diserahkan pemberian tersebut".

3. Relasi Pertukaran Politik

Ketika Pemilu Legislatif (DPRD dan DPRD), maupun pemilu kepala daerah, seperti pemilihan walikota-wakil walikota Jayapura, pulau Kosong menjadi salah satu target kampanye para kandidat untuk merebut kursi politik dimaksud. Banyak janji-janji diberikan kepada warga pulau Kosong.

Menurut pengakuan Ketua RT II (Pulau Kosong) Pa Laeya, waktu pemilu Legislatif tahun 2014 lalu, seorang anggota dewan yang suaranya terbanyak di Pulau Kosong adalah Silas Yowe, seorang kepala suku dari klen Yowe. Menurutnya "Di sini dia punya suara banyak....ada 204 suara (kalau tidak salah), sedangkan kalau Alvi Yowe memperoleh 150 suara (kalau tidak salah)." Hanya dua orang putra asli dari Kayo Pulau yang ketika itu maju sebagai kandidat legislatif di Kota Jayapura, yaitu Silas Yowe dan Alvi Yowe.

Menurut Ibu Imelda Haay, yang adalah isteri dari Silas Yowe anggota Dewan Perwakilan Rakyat Kota Jayapura terpilih yang berasal dari Kampung Kayo Pulau, suaminya mendapatkan suara di Kayo Pulau dan pulau Kosong itu sebanyak 280 suara, karena untuk Kayo Pulau dan pulau Kosong itu satu Tempat Pemungutan Suara (TPS). Sedangkan di sekitar jalan Argapura Pantai Kelapa, di mana bermukim banyak orang Serui-Ambai suaminya memperoleh suara sebanyak 200. Menurutnya, hampir semua TPS di wilayah Jayapura Selatan, yang menjadi daerah pemilihan Silas Yowe, suara suaminya ada, meski hanya satu

suara, tetapi tetap ada". Jadi jumlah suara yang diperoleh suaminya sekitar seribu dua ratusan (1200-an) suara.

Ketika saya menanyakan kenapa orang dari Pulau Kosong tidak ada yang berminat maju sebagai calon anggota dewan pada tahun 2014?. Dengan spontan Pa Laeya menjawab: "nda ada...! Karena begini, kami ini pertama-tama yang kami syukuri pertama-tama tempat ini tidak disewakan, hanya kami diijinkan tinggal. Tetapi kapan mereka membutuhkan kami di sini, maka kami juga membantu mereka".

4. Relasi Pertukaran dalam Kepercayaan (Religi)

Suku Kayo Pulau dan suku-suku asli lainnya di teluk Humboldt, demikian pun suku-suku lainnya yang terpencah-pancar ke arah barat dan timur hingga berbatasan dengan sungai Mamberamo di sebelah barat dan sungai Tami di sebelah timur percaya kepada dewa 'Tab' (matahari). Namun demikian, sejak tahun 1892 dan 1893, seorang zendeling asal Belanda bernama Bink berlayar dari Manokwari ke Teluk Humboldt dan tinggal di antara masyarakat di situ. Kedatangan Bink membuka informasi untuk zendeling lainnya seperti, van Hasselt yang kemudian datang dengan membawa juru bahasa yang diambil Bink dari wilayah Humboldt bernama Waro Itaar. Banyak informasi mengenai kepercayaan orang di Teluk Humboldt diketahui van Hasselt dari juru bahasa tersebut. Menurut van Hasselt, Waro Itaar yang fasih berbahasa Melayu ini menceritakan banyak hal mengenai perlakuan dan kebiasaan orang di situ yang berbeda dengan kelompok suku-suku lainnya seperti Biak, Numfor dan penduduk lainnya di sekitarnya teluk Geelvink (teluk Cenderawasih). Ia menceritakan antara lain, bahwa orang-orang di teluk Humboldt percaya bahwa kampung mereka, Tabati didirikan oleh seorang saudara dari Matahari, itulah sebabnya kampung mereka dinamakan Tabati. Hal ini karena di dalam bahasa mereka matahari disebut "Tab". Dengan demikian, orang-orang dari wilayah Papua bagian Barat menyebut daerah ini "Tabi", (Van Hasselt, 2002:143

Untuk memahami relasi pertukaran kepercayaan pada Orang Kayo Pulau dan suku-suku lainnya di teluk Humboldt dengan agama Kristen, dapat dicermati dari tiga hal. Pertama, bagaimana suku-suku di teluk Humboldt mengkonsepsikan Tuhan mereka secara tradisional. Kedua, konsep keselamatan yang ditawarkan dalam Injil tidak hanya bersifat eskalotis, tetapi bisa dipahami secara konkrit dalam kehidupan nyata ketika ia membutuhkan bantuan keselamatan. Ketiga, adanya legenda mengenai dua orang saudara lelaki di mana yang seorang telah berlayar ke barat dan menjadi bapak dari orang-orang barat (termasuk orang Ternate, Cina, Ambon). Dan mereka akan kembali dengan barang-barang dan memberikan keadaan sejahtera,

kargoisme.

Pertama, dalam hal konsepsi mengenai Tuhan secara tradisi, menurut ceritera seorang tokoh masyarakat Tobati bernama Lodwik Hamadi, mengatakan ketika zendeling van Hasselt bertemu dengan para pemimpin suku di Tobati (salah satu suku di teluk Humboldt), terjadi perdebatan antara para pemimpin suku di situ dengan van Hasselt mengenai dewa siapa yang paling tinggi. Apakah dewa orang Tobati yang disebut “*Tab*” (matahari) atau “dewa baru”, yang dibawa oleh van Hasselt yang disebut Allah. Van Hasselt kemudian membacakan kitab Injil tentang penciptaan alam semesta, di mana dalam kitab tersebut menyebutkan bahwa matahari (*tab*) juga diciptakan oleh Allah. Ini menjadi daya tarik tersendiri bagi kelompok-kelompok suku di wilayah ini untuk lebih mempercayai Allah dalam Injil yang dibawa oleh zendeling.

Kedua, Konsep keselamatan yang ditawarkan oleh zendeling lebih konkrit, contohnya ketika Bink dan van Hasselt melakukan perjalanan ke daerah ini, banyak terjadi penyakit, salah satu penyakit yang mematikan adalah penyakit cacar. Penyakit ini telah membuat seorang kepala suku terkenal dari Tobati bernama Harsori Hamadi pada tahun 1908 meninggal dunia secara mengenaskan dan sejumlah warga di teluk ini pun mengalami nasib yang sama, (Kamma 1993:365). Dalam pengobatan tradisional ketika itu belum ada obat yang bisa menyembuhkan penyakit cacar yang menakutkan itu. *Zendeling* datang membawa obat dan menolong mereka yang terkena sakit dan banyak dari mereka menjadi sembuh kembali. Ada kampung-kampung yang menolak kehadiran *zendeling* untuk membantu pengobatan, malah mengalami nasib yang mengenaskan di mana banyak korban berjatuhan. Mereka kemudian kembali memohon bantuan pihak *zendeling*. Di sini keselamatan yang disampaikan oleh para *zendeling* tidak hanya sesudah kematian (zaman eskatologis) saja, tetapi tindakan keselamatan untuk membantu orang-orang yang sangat perlu bantuan untuk selamat dari maut (kematian) telah diwujudkan-nyatakan.

Ketiga, penyambutan terhadap orang asing karena dianggap sedarah dengan mereka. Orang-orang asing ini membawa barang-barang yang diharapkan oleh para penduduk di sekitar teluk Humboldt dan wilayah Tabi umumnya, karena mitologi kargoisme yang menyertai penerimaan mereka terhadap orang-orang asing ini. *Zendeling* van Hasselt seorang Belanda menceriterakan, di salah satu pulau di kepulauan Arimoa, ia dipeluk oleh seorang nenek, karena nenek itu merasa van Hasselt adalah anak lelakinya yang telah meninggal dunia (Kamma, 1993:365-266).

Ketiga hal di atas membuat pola pendidikan tradisional yang dipusatkan di rumah Karwari yang hanya diperuntukan bagi laki-laki, segera digantikan dengan pendirian sekolah-

sekolah dengan menghadirkan guru-guru sebagai pengajar. Demikianpun, tempat-tempat pemujaan tradisional, beralih ke dalam gedung-gedung gereja.

5. Relasi Dominasi

Menurut Simmel, dalam relasi bisa juga terjadi dominasi dari kelompok yang satu kepada kelompok yang lain, (Simmel, 19971). Demikian pun berbagai relasi pertukaran yang terjadi di atas, secara khusus untuk orang Buton di pulau Kosong hingga saat ini memandang mereka berada pada posisi subordinasi. Sebagai contoh, hingga kini dua kebutuhan mendasar kehidupan mereka, yakni fasilitas air bersih dan listrik belum masuk ke wilayah tersebut. Ketua RW II di situ bernama Laeya menjelaskan :“memang ini karena tanah adat, jadi sampai kapan kalau adat ijinakan untuk lampu listrik masuk baru bisa. Tapi kita juga tidak tahu bagaimana peranan pemerintah kota dan adat. Inikan kayanya seperti pemerintah Kota Jayapura, terutama yang bertugas di PLN belum begitu dewasa. Kenapa pikiran saya begitu? Pulau ini berdiri di depan Kantor Gubernur Papua, jadi tidak mungkin waktu Pa gubernur di ruangnya dan keluar ruangnya tidak memandang pulau ini. Jadi kami tinggal bertanya terus. Apakah penyebabnya sehingga lampu itu tidak bisa menyeberang ke Pulau ini? Jadi tanggapan saya sebagai orang awam, semua pemerintah ini belum begitu dewasa. Jika kita lihat kepulauan yang lain, di Indonesia, jangan ratusan kilometer, ribuan kilometer saja, lampu sudah bisa menyeberang. Apalagi dengan kami ini kan cuma ratusan meter dari kantor gubernur”.

Menurut sang ketua RW II, mereka di pulau Kosong, bukan hanya menyurat ke pemerintah saja, tetapi mereka berkali-kali mendatangi pihak pemerintah Kota Jayapura untuk meminta agar listrik dan air PDAM bisa masuk di RW II pulau Kosong. Lebih jauh katanya, pernah walikota periode yang lalu, sekitar delapan tahun lalu, Bapak MR. Kambu datang ke situ tanyakan, apa saja keluhan masyarakat. Masyarakat lantas menjawab hanya dua keluhan yaitu :Air bersih dan listrik. Namun hingga hari ini belum ada yang terealisasi. Masyarakat masih mengambil air dengan cara pergi menggunakan perahu motor (ojek laut) ke kota Jayapura membawa jerigen-jerigen untuk mengambil air dari keluarga yang punya akses air PDAM, sedangkan listrik setiap rumah tangga mengusahakan generator untuk penerangan di malam hari.

Penutup

Suku Kayo Pulau, suku kecil di teluk Humboldt, Kota Jayapura yang terdiri dari empat klen, meniasati pola hidup terbuka dan menolong orang luar yang membutuhkan pertolongan demi membangun relasi pertukaran bagi

manfaat perluasan kekerabatan, pertukaran ekonomi, pertukaran politik, dan kepercayaan (religi). Namun demikian, ada relasi dominasi yang mereka tetap jaga sebagai “pemilik dan penguasa wilayah” sehingga meskipun ada relasi pertukaran, kekuasaan dan pengakuan tetap ada pada mereka.

Daftar Pustaka

Boelaars, Jan

1992 Manusia Irian, Dahulu-Sekarang- Masa Depan, Penerbit Pt. Gramedia Pustaka Utama Jakarta.

Eriksen, Thomas Hylland

2010 Ethnicity and Nationalism, Anthropological Perspectives, Third Edition, Pluto Press, London.

Fenelon, James V.

2007 The Struggle of Indigenous American : Socio-Historical View (dalam Hand Book Of the Sociology Of Racial And Ethnic Relations). Edited by Hernán Vera and Joe R. Feagin, Springer.

Gunaratnam, Yasmine

2003 Researching ‘Race’ and Ethnicity, Methods, Knowledge and Power, Sage Publication.

Gupta, A.

1995 Blurred Boundaries : The Discourse of Corruption, the Culture of Politics, and the Imagined State, American Ethnologist

Hansen, Thomas Blom and Finn Stepputat (Eds)

2001 State of Imagination (Ethnographic Exploration of the Postcolonial State), Duke University Press Durham and London.

Kamma, F.Ch.

1972 Messianic Movements in the Biak-Numfor Culture Area, Koninklijk Instituut.

1994 Ajaib di Mata Kita, Masalah Komunikasi antar Timur dan Barat dilihat dari Sudut Pengalaman Selama Seabad Pekabaran Injil di Irian Jaya, PT.BPK Gunung Mulia Jakarta.

Koentjaraningrat dan Harsja W. Bachtiar.

1963 Penduduk Irian Barat, Penerbitan Universitas, Jakarta.

1993 Irian Jaya Membangun masyarakat Majemuk, Djambatan, Jakarta.

Laksono, P.M

2002 The Common Ground in The Kai Islands (Eggs from One Fish and One Bird), Galang Press, Yogyakarta.

2002 Pertukaran dan Sisi lainnya: Sebuah Refleksi tentang Landasan Bersama Orang-Orang Kei (Makalah)

Lekitoo, Hanro Yonathan

2012 Potret Manusia Pohon (Komunitas Adat Terpencil Suku Korowai di daerah Selatan Papua dan Tantangannya memasuki Peradaban baru), ILPOS, Jakarta.

2007 Elit Masyarakat Kaum In-migran dan Struktur Masyarakat (dalam Fenomena dan Dampak Migrasi di Kawasan

Teluk Bintuni), Jurusan Antropologi FISIP UNCEN Kerjasama dengan BP-LNG Tangguh.

- 2005 Geliat Anak Negeri Port Numbay dalam Pemilihan Langsung (Pertama) Walikota-Wakil Walikota Jayapura, (Hasil penelitian).

Lekitoo, Hanro & Ivone Poli

- 2008 Geliat Ekonomi pedagang Kelapa Orang Asli Papua di Skyland, Kota Jayapura (laporan penelitian dibiayai DIPA UNCEN).

Lewellen, Ted.C

- 2003 Political Anthropology :An Introduction, Third Edition, Praeger publishers.

Mampioper, A.

- 1972 Jayapura Ketika Perang Pasifik, Jayapura, (tanpa penerbit)

Mansoben, Johszua Robert.

- 1995 Sistem Politik Tradisional di Irian Jaya, LIPI-RUL, Jakarta.

Mauss, Marcel

- 1992 Pemberian, Bentuk dan Fungsi Pertukaran di Masyarakat Kuno (Pengantar dan Penerjemah: Parsudi Suparlan), Yayasan Obor Indonesia.

Miller, R.T, Joe R. Feagin

- 2007 The Reality and Impact of Legal Segregation in the United States, (dalam Hand Book Of the Sociology Of Racial And Ethnic Relations). Edited by Hernán Vera and Joe R. Feagin, Springer.

Purwanto, Semiarto Aji & Sri Alem Sembiring

- 2015 Nilai Budaya Agraris ARON, Gotong Royong Pada Komunitas Petani Sayur di Berastagi (Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya-Direktorat Jenderal Kebudayaan Kementerian pendidikan dan Kebudayaan), Jakarta.

Rudyansjah, Tony

- 2009 Kekuasaan, Sejarah & Tindakan : Sebuah Kajian tentang Lanskap Budaya, Rajawali Pers, Jakarta.

Sairin, Sjafrin, Pujo Semedi, Bambang Hidayana

- 2001 Pengantar Antropologi Ekonomi, Pustaka Pelajar, Yogyakarta.

Schoorl, Pim.

- 2001 Belanda di Irian Jaya (Amtenar di Masa Penuh Gejolak, 1945-1962)

Shahab, Yasmine Zaki

- 1994 The Creation of Ethnic Tradition The Betawi of Jakarta, School of Oriental and African Studies London (Thesis submitted for the degree of Doctor of Philosphy to the University of London).

Simmel, George

- 1971 On Individuality and Social Forms, (Edited an Introduction by Donald N. Levine), The University of Chicago Press.

Undang-Undang Nomor 21 Tahun 2001 tentang Otonomi Khusus bagi Provinsi Papua.

13.8. “EDGE EFFECTS: SALT-MAKING LANDSCAPES OF INDONESIAN TIMOR”

Gillian Bogart
(University of Santa Cruz)
gbogart@ucsc.edu

Abstract

In hopes of boosting the national economy, the Indonesian government has deemed salt a strategic commodity, vowing to halt importation, industrialize production, and iodize all consumption salt. Kupang Bay, located in the Indonesian half of Timor Island, has been identified as an important site for the expansion of salt production. However, the official campaign for national salt self-sufficiency has revealed conflicting understandings of what salt is and how it figures into the lives of different populations. My paper will shed light on the ways in which conceptions of both disparity and potential held by government officials impact local salt-making communities, their social practices, and the landscape they live on. I insist that the practices and knowledge formations of salt-producing and consuming communities, and salt itself, have implications for how national policies and initiatives such as this are both framed and implemented. As I am in the early phases of my research, the paper I will present is a prolegomenon for the dissertation research project that I will undertake later this year.

Salt ponds and small holders, factories and industrialization

Last year I visited a salt factory in Oeteta, West Timor that stood in ruins. This test site for Indonesia's national salt self-sufficiency initiative presented a dismal scene: drying machines corroded by salt air, weigh scales covered in bright orange rust, iodizing machines with wires spilling out. The neighboring area provided a stark contrast. Managed by local residents, it featured salt ponds interspersed with betel plants, grasses, and trees, and was populated by people and cattle with egrets upon their backs. The tension between the spaces was visceral. One felt haunted by the phantom of failed industrialization efforts while the other's thriving ecological and social systems emoted vitality.

These drastically different spaces, juxtaposed upon a landscape, might in some light appear to be in opposition—yet each helps us to better understand the other. I take a leaf here from Clifford Geertz's (1963) study of wet rice irrigation and sugar cultivation systems, *Agricultural Involvement*, where we see that these systems are not simply objects of comparison, but that they are enmeshed. Geertz shows us that we are better able to understand sugar and rice production, and thus colonial effects on the inner and outer islands, when thinking them together—as interpenetrating realms and systems. James Fox (1977), too, shows us in *Harvest of the Palm*, both that subsistence economy and social systems of the Inner and Outer Arc of the Lesser Sundas are fruitfully studied together, and that these systems are inter-connected, sometimes transforming one another, as they encounter colonial incursions.

In the case of the national self-sufficiency initiative, which has made salt a “strategic commodity”, we cannot understand the plantation or industrial system without the small holder system. These contrasting systems do not only bring each other into relief, they are co-constitutive. Industrial salt, can hardly exist without engaging in a process of parasitic extraction from small holder systems, where most of what becomes “state salt” first crystallizes. It becomes clear, with Geertz and Fox's approaches in mind, that the heterogeneity of salt matters, as does the coordination that takes place across systems (Fox 1977, Geertz 1963, Mol 2002). Accordingly, in studying the strategic commodification of salt, I attend to the relationship between different salts, their modes of production and associated life ways, and the points of friction and interpenetration between them. I do so in a way that seeks to move beyond the trappings of a European political economy approach, and takes into account the material and affective, the vital and the spectral. The salt-making site in Oeteta, described above, provides a glimpse into the kinds of landscape and social transformation catalyzed by the promise of salt's strategic commodification—whether national self sufficiency is realized or not—and the kinds of forces that make the transformation of vernacular salt into state salt possible.

National self-sufficiency

At this point, it is best to briefly introduce the national self-sufficiency initiative and the strategic commodification of salt. As part of an effort to boost its national economy, the Indonesian central government has deemed salt a strategic commodity, vowing to halt importation,

industrialize production, and iodize all consumption salt. As a strategic commodity, salt is something the state has laid claim to and an official substance that requires management. Through standardization and quality control salt is seen as becoming an object of national pride, capable of invigorating the economy and decreasing foreign dependency. Salt can only play this role once it is appropriated from the local contexts where it crystallizes and the local bodies it sustains.

Recognizing that salt is not a unity, something its strategic commodification and “state salt” discourse belie, in my broader research project, I attend to five different kinds of salt: seashell salt, ash salt, clan salt, state salt, and spectral salt. Each of these salts emerges in the context of a particular landscape and is accompanied by specific forms of social and political economical relations. The actors associated with each of these salts contribute to the success or failure of the national salt self-sufficiency initiative. Attending to the relationships between these salt worlds can shed light on the extent of the state’s ability to exercise control over something of both fiscal and political importance, and its citizens. This paper focuses primarily on spectral salt.

Along with salt, goods that have been recognized as strategic commodities in Indonesia include coffee, tobacco, oil, rice, and wheat. What these goods share in common is that they are natural resources-based commodities whose production is considered an important income generating activity at both the household and national scales (Colfer and Resosudarmo 2002, Nasution 2015). Government officials have cited salt as an integral component in the production of goods including PVC, paper, food goods, and textiles; as well as its use in smelting processes conducted by the nation’s many extractive industries. They have also projected the growth of these industries, which means an increased demand for salt—more the reason to become salt self-sufficient.

Of the country’s strategic commodities, salt has a particularly deep history and unique relationship to formations of power in Indonesia, where its regulation has been a technique of control in the past. Large-scale salt making operations in Madura and East Java are a legacy from the Dutch colonial period and continue to produce the majority of the nation’s salt (Rush 2007, Wahid 2013). However, the use of geo-membrane liners and other technologies has not increased production at these sites enough to meet needs of the growing number of people and factories on the archipelago, and in 2014 Indonesia imported nearly 1.8 million tons of salt. In salt’s current incarnation as a strategic commodity for Indonesia, West Timor has figured importantly as a place with great potential.

Categorizing salt as a strategic commodity is a recognition that it is something the nation cannot do without—both a resource and a necessity. This distinction could be used as justification for the exercise of exceptional state power in its procurement, production, and movement through commodity chains and markets. However, because salt fills a physiological need, regulation of its production, exchange, and consumption is morally inflected (Furnivall 1939/1991). Salt’s ability to fulfill dietary needs and its use as a preservative and spice, as well as its role in cultural practices and rituals may be factors contributing to the persistence of vernacular forms of salt, even as logics of industrialization proliferate. These characteristics of salt, attributes of its material form, show that even as salt is considered within the category of “strategic commodity”, it is an actor in its own fate. Salt’s material composition and cultural capacities conjure specific relationships of power and forms of sovereignty, as its production expands into Eastern Indonesia.

Strategic commodity for the state

In the remainder of this paper, I consider the ways in which the category of “strategic commodity” brings about the performance of the state. I also seek to articulate some of the ways that it brings actors into relation with one another (such as salt producers and consumers, government officials from Jakarta and Kupang, investors), and generates novel forms of recognition. Finally, I contend that the “strategic” is always already spectral: an absent presence, a range of possibilities within a continuum. To think about strategic commodification and spectral salt, then, requires attending to the temporality of state projects, such as the national salt self-sufficiency initiative.

I take “strategic commodity” to be a combination of state power and capital. The determination of strategic commodity is an enactment of the state and its truths, a summoning forth that brings the state to life, much as the cremation ceremony does for the classical Balinese *negara*, as depicted by Geertz. Ceremonies were, in his estimation, a form of “metaphysical theater: designed to express a view of the ultimate nature of reality and, at the same time, to shape the existing conditions of life to be consonant with that reality; that is theater to present an ontology and, by presenting it, to make it happen—make it actual” (Geertz 1980: 104). Elements of a ritual ceremony were made to come together such that the ceremonial performance generated the faith that underpinned its very performance. Pomp was a means for symbolic expression of the world and its cosmic base, and a demonstration of the ability to organize and arrange the world through the grandeur that emanated from an exemplary and

powerful center. Through ceremonial performance, concepts such as “inside” are able to take hold and the state, with its centralized power, is able to gain force, through its “semiotic capacity, making inequality enchant” (ibid: 123). Thus, the practical and the ritual ought not to be considered separately, but as co-constitutive, just as the “real” and “symbolic” are.

Following Geertz, I consider salt’s strategic commodification as more than an entry point into a European political economy analysis in order to develop a framework with which to think through the symbolic dimensions of state power. The making of salt into a strategic commodity can be understood as a state ritual that, through the promise of national self-sufficiency, produces the nation-state as real. Frequent and repeated referral to the ways in which the nation is seeking greater economic strength and autonomy make the nation into an entity that people might see as reflective of themselves, hence worthy of their labor and sacrifice. As the nation-state is produced and reproduced, so too are people as citizen-subjects.

The salt self-sufficiency initiative, which in this incarnation is advocated for most staunchly by Minister of Maritime Affairs and Fisheries, Ibu Susi Pudjiastuti, is promoted from Jakarta, the political center of the nation. In making the promise to achieve salt self-sufficiency through public declarations, written laws, and visits to salt production sites in peripheral areas such as Timor, the central government and its representatives claim the capacity to provide for those living within the nation-state’s bounds and furnish them with physical and economic well-being. Strategic commodification is a performative assertion of the state’s role as protector of the nation’s landed territories and the life that exists upon it. It is an expression of the central government’s ability to enfold realms into its property regime and people into its sphere of influence.

The promise of salt self-sufficiency and the making of salt into a strategic commodity by harnessing the energies of citizen subjects across vast and varied territories symbolizes mastery of the art of statecraft: an ability to mobilize people and resources on a scale as broad as the nation. Economic nationalism is essential to this performance too: the thriving of the national economy, and the elites who direct it, is to be taken as representative of the well-being of all of those within the realm. The exemplary center is meant to both represent and incorporate those at its edges, even as it (re)establishes its own dominance. The question this brings to bear, then, is how the idea of a strategic commodity comes to take hold.

Strategic as spectral

While conducting preliminary fieldwork, I asked David, a Kupang native and NGO worker, what he thought of the central government’s proposal to open up over 5,000 hectares for salt production in Kupang Bay. He stated matter of factly that it would be good for the area. It would, he expected, bring much needed development to Timor, create jobs, and be an opportunity for people to generate income and improve their lives. This, he opined, would be good for the future of Timor and for Indonesia on the whole. David was not alone in his sentiments. Spending time with district level bureaucrats, I learned that they too are enthusiastic about taking advantage of Timor’s arid climate. They spoke of converting misfortune, which they understood to be rooted in geographic factors such as degraded soil and manifest in underdevelopment (a *la* Ormeling), into profit with salt (Ormeling 1955). Explaining the possibility of Timor becoming a feather in Indonesia’s cap by producing a strategic commodity that would help the nation attain self-sufficiency, district-level bureaucrats seemed to take pleasure in the associative power they draw from a fortified connection with Jakarta, and proudly displayed the business cards of investors who had come to prospect for land (Tsing 1990, van Klinken 2014).

The perspectives expressed in both of these accounts are framed by the idea that producing a strategic commodity presents opportunity for West Timor and its people. They gesture toward a future animated by unknown possibilities and yet unrealized potential, something that likely has particular resonance for people in a place often discussed in terms of what it lacks. The introduction of the idea of a strategic commodity, it seems, was accompanied by a framework: a spectral way of looking at things as if they might transform before one’s eyes, a millenarian kind of sense that something is going to happen that will change everything. The waiting for something to happen, the anxieties, fears, anticipation, and expectation of a transformation all contribute to the spectral nature of the strategic commodity. This is why a secular political analysis misses some of what gives the idea of a strategic commodity its force. State control and durable forms of dominance are not simply, as in a Weberian conception of power, achieved through physical force or coercion—though violence or the threat of it are certainly factors that have swayed people to comply with the demands of the Indonesian government. It is the spectral nature of something that is strategic, and the range of possibilities for transformation and recognition attendant with the notion of a strategic commodity that give the idea force and allow it to take hold, despite the challenges Indonesia continues to face in becoming salt self-sufficient.

The possibilities presented by the strategic commodity, imagined in a kind of ritual way, shape how people behave and act locally. It is not simply that salt is enacted, as in the sense articulated by Lien and Law (2012), though this insight is an important one, or that it is made to become a strategic commodity. It is that the strategic is a spectral idea that informs ways of being and means of recognizing others and oneself, that might surprise and shock (Bubandt 2014, Siegel 1997, 2006). Strategic commodification has implications for the landscape as well. Land might be further divided and constructed in such a way that makes it productive for salt-making, its local stewards becoming productive in turn, as imaginations

proliferate of what might be gleaned from the land: salt, a new social status, money, recognition. The promise of the strategic commodity also brings new actors to the landscape: investors and speculators, crony capitalists like Tommy Suharto with his company PT. Pangung Guna Ganda Semesta that never produced a grain of salt on the 3.700 hectares they dispossessed Kupang residents of in 1992 (Akoit 2014, Tsing 2000). As this diverse set of actors are brought into relation with one another, each with their own interests and life-ways, it becomes hard not to imagine that a transformation is coming—even if it is unclear when or how.

References

Akoit, Julius

2014 '7.000 Ha Lahan Garam Masih "Disandera" PT. PGGG', Pos Kupang, 19 November, Accessed 10.5.16

Bubandt, Nils

2014 *The Empty Seashell: Witchcraft and Doubt on an Indonesian Island*, Ithaca: Cornell University Press.

Colfer, Carol J. Pierce & Resosudarmo, Ida Aju Pradnja

2002 *Which Way Forward?: People, Forests, and Policymaking in Indonesia*, Washington DC: Routledge.

Fox, James J,

1977 *Harvest of the palm. Ecological change in eastern Indonesia*, Boston: Harvard University Press.

Furnivall, John Sydenham,

1939/1991, *The Fashioning of Leviathan: The Beginnings of British Rule in Burma*, Canberra: Australian National University Central Printery.

Geertz, Clifford

1963 *Agricultural involution: the process of ecological change in Indonesia*, Berkeley: University of California Press

1980 *Negara*, Princeton: Princeton University Press.

Lien, Marianne Elisabeth & Law, John

2012 "Emergent Aliens": On Salmon, Nature, and Their Enactment", *Ethnos*, (76)1:65-87

Mol, Annemarie

2002 *The Body Multiple: Ontology in Medical Practice*, Durham and London: Durham University Press.

Nasution, Anwar

2014 *Macroeconomic Policies in Indonesia: Indonesian Economy Since the Asian Financial Crisis of 1997*, London and New York: Routledge.

Ormeling, Ferdinand Jan

1955 *The Timor Problem: A Geographical Interpretation of an Underdeveloped Island*, New York: AMS Press.

Rush, James R,

2007 *Opium to Java: Revenue Farming and Chinese Enterprise in Colonial Indonesia, 1860-1910*, Ithaca: Cornell University Press.

Siegel, James T,

1997 *Fetish, Recognition, Revolution*, Princeton: Princeton University Press.

2006 *Naming the Witch*, Stanford: Stanford University Press.

Tsing, Anna Lowenhaupt

1990 'Gender and performance in Meratus dispute settlement', in Atkinson, Jane and Shelly Errington, (eds.), *Power and Difference: Gender in Island Southeast Asia*. Stanford: Stanford University Press.

2000 "Inside the Economy of Appearances", *Public Culture* 12(1): 115-144.

van Klinken, Gerry

2014 *The Making of Middle Indonesia: Middle Classes in Kupang Town, 1930s-1980s*, Leiden; Boston: Brill.

Wahid, Abdul

2013 'From Revenue Farming to State Monopoly'. Unpublished dissertation, Accessed 6.8.15.

'3.780 Lahan Garam Ditelantarkan' 2011, Kompas.com, 11 Juli, Accessed 10.5.16 <http://bisniskeuangan.kompas.com/read/2011/07/11/0406120/3.780.Lahan.Garam.Ditelantarkan>

13.9. LOCALIZING TIMOR AND THE DIVISIONS OF MODERN SOVEREIGNTY

Dylan Fagan
(UC Berkeley)
dmfagan9@gmail.com

Abstract

Much contemporary Anthropology and Critique of biopolitics and modern power and sovereignty has turned from questions of immanent causality (Foucault 1990) to the operation of the body in or as sovereignty that has been considered as both gendered and sexuated (see Lacan 1998 and Derrida 2009). The ramifications of these demonstrations have engendered a wide field of critical interdisciplinary research. Yet all of the empirical classifying of there petitive gestures of sexuation-in-species being of the sovereign body, and proclaiming its incommensurability to itself and its representability, has done little to dislodge the essential secrecy or magic formula of the internal and inner divided economy of sovereign power.

This gendered and sexuated topology of sovereignty has often analytically privileged the border regions of its body and organs. The border (read symptom) presents a troubling site for understanding the general outline of the sovereign procedure, as the border necessarily undertakes a transformation and distribution of difference by mean of the scission of the magic localized as border. Accordingly, the widespread worldwide empiricity of the nation-state border as a localization of war has contributed to the energy for the critique of this worlding-form of modern power and sovereignty.

While drawing on this literature of psychoanalysis, anthropology, and linguistics, this paper attends to this panel's call to engage the operation and bodying of sovereignty in the localization of east as *Timor*. Responding to Foucault's provocation, what operation of sovereignty is authored in the name of *timor*? What is this collective subjectivization of *timor* in the period that calls itself "Reformation"? Beyond the sexuated and gendered sovereign body, this paper suggests that sovereignty is organized into a bipolarity of sovereign splacement (Badiou 2009). The paper investigates this coupling of force-place as *timor* by reading the cottage industry of internet writings meditating upon the etymology of "*timor*". These writings make explicit *timor* in terms of inequality that emerge from thinking the east as necessarily equivocal to forms of negritude and blackness. The paper considers how this conceptualization of *timor* provides a suggestive way for thinking modern sovereignty as a structure drives whose economy distributes spatial dimensions of gender, sexuation, and abyssal difference in an Indonesian sovereign body.

Introduction

Pasar Raya Padang is one of the fifteen markets in Padang city. By locating 71.375m² areas, *Pasar Raya Padang* is the largest market²⁶⁶ and highest economic value as well with the price of the land 5,000,000 IDR/meter. Having the highest land price and most strategic location in downtown, *Pasar Raya Padang* turns into an interesting place for business and economics interest. Therefore, it becomes a competition object for many economical

interests by the economic agents. It is undoubtful that the tenseness in the market is very high after quake in 2009. It is because; the more people or groups want to access the same room, the more its tenseness faces the room (Basundoro, 2013:23). By utilizing the quake impacts in 2009 as the momentum, *Pasar Raya Padang* development processes have been marked by irregularities creating the tension between the government and traders. The same processes have also been running for a long time, where the fire incidents engulfing some markets in Padang are used as the entrance to the next market development (Colombijn, 2006).

As in the Colonial era, the economical, cultural, social and political lives as well as mutual relations of island community were dominated by colonial interests and policies (Lane, 2014: 35). Re-establishing of *Pasar Raya Padang* after quake was also related to the policy for the certain colonies. The difference was if the European nations set the policies in Colonial era, in Independence era, groups of Indonesian citizen set for themselves. They were

266 15 markets in Padang city are 1. Pasar Raya Padang is in Padang Barat district (71.376 m2), 2. Pasar Alai is in Padang Utara district (13.650 m2), 3. Pasar Simpang Haru is in Padang Timur district (5800 m2), 4. Pasar Siteba is in Nanggalo district (1 ha), 5. Pasar Lubuk Buaya is in Koto Tengah district (23.600 m2), 6. Pasar Ulak Karang is in Padang Utara district (6.400 m2), 7. Pasar Bandar Buat is in Lubuk Kilangan district (25.300 m2), 8. Pasar Belimbing is in Kuranji (4.275 m2), 9. Pasar Tanah Kongsis is in Padang Barat (6.000 m2), 10. Pasar Teluk Kabung is in Bungus Teluk Kabung (24.000 m2), 11. Pasar Tabing is in Koto Tengah (800 m2), 12. Pasar Kelawi is in Kuranji (- m), 13. Pasar Gaung is in Mata Air of Padang Selatan district (1.5 Ha), 14. Pasar Balai Gadang is in Koto Tengah district (250 m2), 15. Pasar Indarung is in Lubuk Kilangan district (1.200 m2) (http://bpmp2t.padang.go.id/index.php?option=com_content&view=article&id=197&lang=id accessed on June 15th 2014).

the owners of capital who wanted to dominate the city economic space for their economic and colony business interests. The city government, with all of its authority, issued the policies in line with the needs of the colony. Therefore, there were many imbalances appearing in the re-establishing process of *Pasar Raya Padang* after quake in 2009. Because of it, the traders made a movement to oppose the policy.

Various forms of protest signing out of refusal by traders have been going on since the first time of disaster management policy carried out by the city government. The emergency kiosk development and re-establishing policy of *Pasar Inpres* I, II, III and *Pasar Fase VII* that did not correspond to the needs of traders become the factor of rising up the protest from traders. Besides of uncorrelated to the needs, the development scheme using investment pattern is not in accordance with Law No. 24 of 2007 on disaster (Firdaus, 2014: 33-35). By using investment schemes in implementing the rehabilitation and reconstruction after quake, the traders must pay to get their falling kiosks back because of the quake. This was also unrelated to the disaster management rules as stipulated by laws and its derivative rules. On the other hand, the city government kept going to implement the development by using the investment scheme and also overthrowing the undestroyed and usable building to re-establish.

Although the development policy of *Pasar Raya Padang* got rejection from traders because of its irrelevance to their rules and need, the city government still carried out the development based on the approved policy. The policy was to build emergency kiosks for 1,100 units exceeding the victims on collapsed *Pasar Inpres* I, to urge the demolition of *Pasar Inpres* II, *Pasar Inpres* III, *Pasar Inpres* IV buildings and shopping complex of *Fase VII* to be re-established with new buildings. After the re-establishing with the new building, the old traders were required to buy the new kiosks and shops after being re-established. For the traders, the scheme showed disadvantages for the traders who had been trading for a long time on the place. The policy was also contradictive to the Laws of disaster management. Obviously, the issued policy by city Government became the cause of injustice for space utilizing in *Pasar Raya Padang*. The research results will analyze the rehabilitation and reconstruction policy of *Pasar Raya Padang* after quake in which it becomes the source of the inequity. It also elaborates the spatial distribution of economic injustice in *Pasar Raya Padang* after quake in 2009.

Method of the Research

This paper had been written on the results of

qualitative research conducted in *Pasar Raya Padang* since 2014 until the article written. Data were collected through interviews, observation and document analysis. Data were analyzed through the stages of data reduction, data display and conclusion (Miles & Huberman, 1992). The results of the data analysis presenting on the paper is descriptive. Document analysis on the study are more reliant on advocacy documents owned by The Indonesian Legal Aid and Human Right Association of West Sumatera (PBHI Sumbar) as the legal representative traders after quake in 2009 in order to fulfil their rights as victims.

Markets and Space Injustice; A Portrait of Traditional Economic Space in Indonesia

Joel Kotkin, a historian, argues that urban areas have three basic functions in which the real initial functions are: the creation of sacred space, the provision of security, and determination of the market space (Bracken & Solomin, 2007: 1). Market is a medium where exchanges can take a place; Amanda Root said (2007: 34). As a medium for meetings and exchanging of goods, market is a space that has an economical value. Market is also becoming one of the major capitals in the trading system. Therefore, market becomes the struggling object. The space struggling, in a matter of market, can be understood as a production material competition between bourgeois and proletarians (Basundoro, 2013: 5). Thus, the market development is inseparable from the struggle for the inside available space.

Economic inequality in society is essentially a product of the development process (Tadjoeddin, 2015: 8). Space Injustice in the development process has been a major problem in developing countries. In Indonesia, the development and management of space, especially markets, do not represent the alignments to the general public, but it is more concerned with the needs of big investors. The development permittances for intensive capital modern market are more easily issued than traditional market development. A study of Suryawan about developing the Gelael Jayapura market shows it up. In his writing, he mentions that how pain and struggle it is for mothers, also known as *mama-mama*, in Papua ask the Jayapura city government to build the Gelael market. On the way of the fighting for having traditional markets, Gelael supermarkets and KFC had already stood and government employees even spent more of their time to shop there. In fact, after the city government formed a special committee to discuss the development of the market, the city government claimed that it did not have a budget for market development and explained that the Gelael market development was fully authorized by the provincial government (Suryawan, 2013).

In Surabaya's city, half of city spaces have become extensions of operating the capitalism system in a wider scale. It can be seen from the existences of some spaces that are intentionally arranged, created, formed, restructured, designed back to pass off the activities of capital owners. There are spaces turned into a green opened-space. There are spaces changed into residences. There are public spaces modified as private spaces. Surabaya city government is a representative of capitalist system managing and rasonalizing spaces for economic social spaces both production and reproduction. Space domination in Surabaya city follows the existing capital circuit flow (primary, secondary, and tertiary). These circuits are seen as the domination of capitalist/ investor class both in a direct production domain and consumption, capital forming domain, regular consumption and consumption domain. Capital circuits cause imbalance domination proportion among the three actors in spatial space practices. Then, Surabaya city government also guarrantes the establishment of institutional plan supporting the existence of capitalist power that keeps accumulating the capital through spatial policies decided in a political process (Aminah, 2015).

In Babat district, Lamongan regency, Babat market revitalization for being a modern market got resistance from its traders because of the expensive hiring cost. Although there were subsidies for the traders who were once trading in traditional markets by 20 percent, the stand prices for trading rising up for 123% of the initial price (Zunaidi, 2013: 56). The developing process of Babat modern market, according to Zunaidi, was performed by investors. By handing over the market development to investors, in a matter of logic of development, the city government did not give a justice space for the traditional traders who had already traded in the market. Investors were certainly taking advantage of the development process of the modern market by rising up the kiosks prices very high. The kiosk price for 11 x 9 meters is Rp 67 million IDR for the normal price, but in Babat market, it is sold 130 million IDR. It is up to 93.6 percent. The kiosk for 6.04 m², with the normal price i.e 12 million IDR, jumps into 27 million IDR or up to 123 percent (Zunaidi, 2013: 56).

Three studies described above show how injustice of market economy space occurs in various cities in Indonesia. The main actor causing the space injustice is the government with the authority of making policies that they have. The epicenter of the injustice of economic space in the city appears from institutional policy that should be more taking a side for people who have already given them a mandate. There is no exception even in the city of Padang. The space injustice for Pasar Raya is also caused

by the policies of rehabilitation and reconstruction after quake in 2009. In this case, the city government has used their authorities on making the policies that are not in favor for traders.

Dynamics of Pasar Raya Padang; From the Colonial to Reformation Era

Pasar Raya Padang has experienced for a long dynamics since the colonial to reformation era. In the colonial era, *Pasar Raya Padang*, as written by Colombijn, was one of the four markets, i.e. Pasar Gadang, Tanah Kongs, Belakang Tangsi, and Kampong Jawa or *Pasar Raya Padang*, competing in the city of Padang in the mid-19th century. All of these markets were public property. Because of it was close to monopoly term, high rents and neglecting the aspect of cleanliness, Padang city government took over the market for general interest and bought the biggest share of NV Goan Hoat market and simultaneously bought the surrounding land for development in 1917. *Pasar Raya Padang* design was a design of Thomas Karsten in 1933. The design was to make large blocks with kiosks in the markets and shops along the road as well as the city hall on the east of market completed by public transport terminal on the west side of the market. He accomplished the details of the plan in 1941. (Colombijn, 2006: 315-316).

After the main market was burned in 1955, PRRI decided to rebuild and its expansion and improvement work continued without a hitch. Once, during the process, the name of Pasar Jawa turned into Pasar Raya. The work for replacing the old building with the new blocks in two floors was implemented in seven phases. Phase I-III were started in 1959 and phase IV-VII were started in 1971. Block A was built in 1973. The food market was placed in Pasar Raya Timur. It was built in three phases between 1978 and 1983; the second floor was added in 1987. The other block was built in 1985 in the western part of the public transport terminal. In 1988 and 1989, a private company changed the phase VII into Duta Plaza; the third floor was added and the second floor and third floor were renewed by completing with air conditioning (AC), escalators, and white tiles and the front one was put a black glass mirror. That Pasar Raya Barat blocks had been made during the colonial era had gradually damaged by the time, and it was turned down in 1990 and replaced with new buildings made by white tile floors with shops and parking lots. Some of the other blocks with shops were built around the market. It was in line with the idea of Thomas Karten. The blocks of the new market were partially funded by a Presidential Decree i.e. development funds provided by the central government (Zusmelia & Eden, 2015).

In the 1990s, *Pasar Raya Padang* was a city display

window and became a pilot of market management in the region of Sumatra. The shops from Phase I to Phase VII were equipped by a large vehicle parking lot in front of the shops. In front of the building of Inpres III, there was also a large parking area as well as a main road. At that time, *Pasar Raya Padang* became the centers of shopping and people's recreational purposes from various areas in West Sumatra and Pekanbaru city. Market governance was implemented by the city government through an assigned Regional Work Unit (SKPD).

After reformation, along with the lack of control by the government, spaces were originally a place for shopping complex began to be placed to trade by traders who did not own the shop by selling the goods on mats and table. The majority of goods types were textiles, clothing, shoes and bags. The types of goods were similar and even the same with the type of goods sold by traders in the shopping complex of Phase VII. These traders were lately familiar with the name street vendors (PKL). Time by time, the amount of them was rising a lot because there was not any official action against them. Some of the government unscrupulous officials-especially for market and transportation department- started to do illegal action by asking the rents to the small traders. Their number continued to grow along the way of *Pasar Raya* from the end of fountain roundabout in front of Muhammadiyah mosque until the T junction of Permindo road. Not only in the shopping complex of Phase I until Phase VII, they also occupied the road on both sides of *Pasar Raya*. Such condition made the *Pasar Raya* jam, especially if it is crossed by four-wheeled vehicles. In addition to the road of *Pasar Raya*, *Pasar Baru* road, in front of the *Pasar Inpres III*, was also inhabited by traders of vegetables and groceries food needs.

An earthquake measuring 7.9 magnitudes shook the *Pasar Raya Padang* in 2009 along with several areas in West Sumatra. The quake knocked down entirely the first and second floor of *Pasar Inpres I*. The buildings were collapsed and flush with the ground. The second floor of *Pasar Inpres II* buildings were collapsed, but the first floor did not show any fatal damage. *Inpres III* and *IV* buildings only had cracks on the surface of the wall and drainage channels. Outside the two buildings, there were no buildings were badly damaged and requiring to be turned down and rebuilt. Only the third floor of Phase VII got the damage because the construction was an addition that was built in 1988-1989. The damage was increased because the city government immediately opened the roof of the building on the third floor. The impact was the rain seeped and disrupted the first floor of the Phase VII building in which it actually did not have any damage.

After quake, *Pasar Raya* condition had no longer a

space certainty because the development policy that don't correspond to the needs of traders. The city government wanted that all buildings were fully demolished and built with a new building. All traders owning kiosks, stalls and stores were required to leave it and then they must pay back with the new price in order to get their demolishing kiosks, stalls and stores. The policy contract got resistance from the traders because they thought that they were aggrieved by the policy. As the victims, they argued that they did not have to pay if the market were rebuilt. If they must pay, they actually prefer the market not to be turned down and to be built a new building. It is because the existing building was more than enough and it did not have a significant damage.

From Intimidation to Violence; the Space Injustice Portrait in *Pasar Raya Padang*

The development is actually the activity of natural and human resources as well as the interaction between both of it. In this case, the processing of natural resources explicitly meeting the human needs must pay attention to the interaction of natural and human resources in order to be used as long as possible (Poerwanto, 2005: 241). However, the implementation of development dominated by the government with a top-down approach, in fact, many of them are not in accordance to the situation and the living conditions of society in which the development is implemented. As a result, the development does not change for a better thing i.e. as its original goal, but it gives an injustice to the society. The development after quake in *Pasar Raya Padang* showed on symptoms of injustice for traditional traders in which it was actually the largest entity associated to the market. The symptoms of injustice could be seen from the policy and orientation of development issued by the Padang city government after the disaster.

By utilizing the momentum of the quake, Padang city government decided to make rehabilitation and reconstruction policies by building 1,100 emergency kiosks up along the roads of Sandang Pangan and *Pasar Baru Pasar Raya* on the 23rd day of the quake. Emergency kiosks were built, according to the city government's aim, to accommodate the disaster victims traders of the collapsed and destroyed *Pasar Inpres I*. However, the number of built kiosks by the government was twice of the number of traders who were becoming victims of disasters in *Pasar Inpres I* building i.e. 445 people (Firdaus, 2014: 33). If the purpose of the emergency kiosk development indeed to accommodate the disaster victims traders, the number of built kiosk should be constructed in accordance to the number of traders who were becoming of the disaster victims. As if it were built for more, the number should

not be twice more than it should be.

In addition to the number of built kiosks units for twice of the disaster victim trader number, the existence of emergency kiosks covered the access from and to the *Pasar Inpres* II, III and IV that were not damaged and still being used by traders to trade. It was caused by the existence of emergency kiosks surrounding the building of *Pasar Inpres* II, III and IV. The impact was the buyers did not shop in the markets covered by the emergency kiosks. Buyers tended to shop with the traders in the emergency kiosks in which they were new traders and not the directly-affected traders. The traders occupied the emergency kiosks by using a renting system. The disaster victim traders in *Pasar Inpres* itself refused to occupy the kiosks because of out of the number and covering the access to *Pasar Inpres* II, III and IV. These conditions showed how the development of the market after the disaster did not indicate the interest of traders who were the victims of disaster. The impact was the *Pasar Inpres* I traders, who became the victims, did not get spaces to trade. Most of them stopped trading because they did not have the space. As the victims, they should be prioritized in the provision of trade space after the disaster.

Beside of developing the emergency kiosks exceeding the number of affected traders, the rehabilitation policy of *Pasar Inpres* II building that was only damaged on the second floor and *Pasar Inpres* III that was only having cracks in the outside wall surface and *Pasar Inpres* IV that was not damaged at all by the mechanism of fully-demolished and rebuilt with the new building, was a form of development policy representing of injustice. The policy was regarded unfair because the redevelopment of the market was carried out by the investment scheme. The traders who were initially trading in the markets were sent out of where they should be. Then, the new buildings were built. Finally, the traders were required to pay with a certain price. As the victims, in accordance to the Law No. 24 of 2007, they are not supposed to pay for the redevelopment because the rehabilitation and reconstruction should use the Indonesian Budget (APBN) and Regional Government Budget (APBD).

Instead of using the Indonesian Budget (APBN) and Regional Government Budget (APBD), the city government even used an investment approach in the development process. The traders, who were initially trading, were required to pay to get a new kiosk or store. They had previously lost their kiosk for a long time long since it was turned and rebuilt a new building. In addition, the available kiosk and store size were smaller than it was before the disaster. According to the city government, building up a smaller kiosk and store than its original size was in order to get more numbers and also to get benefit of it. This

mechanism was clearly using an investment approach. In business logic, of course, the concerned investors get the advantages in their businesses. In this context, the city government took a side to investors by providing the development projects. Meanwhile for the traders, they had lost of their previous economic space and been required to pay in order to get a new economic space.

The same pattern was also carried out by the city government in the process of rehabilitation of Phase VII shops that were damaged on the second floor. According to the city government, Phase VII shopping complex building should be broken down overall in order to rebuild a new building because the building on the second floor was damaged. On the other hand, building on the first floor was not damaged by the quake. The damage on the first floor was precisely because the roof of the second floor building was demolished by the city government and it was not immediately fixed, so that the rain water seeped into the building of the first floor and damaged the building walls. "In the rainy season, we are like taking cover under a tree, the water drips and seeps from everywhere" (data interview with a male trader, October 2015). Whenever the rain fell, the traders used various plastic materials to get covered from the seepage of rain. Some of the goods majorities, like textiles and clothings, were wet because of the seepage of rain. In fact, some traders used plastic to cover up the ceiling of the shop. The ignorance of the building condition without having a roof in Phase VII shopping complex lasted until the mid 2015. The city government was seemingly allowing such condition in order to make the trader felt uncomfortable on trading.

In the implementation of development policies after the quake in which it was not in favor of the needs of traders, the city government tend to use violence by using the Civil Service Police Unit (*Satpol PP*), Police and Military. It was uncounted in which the traders *Satpol PP* faced to face up to the violence in the implementation of development policies. The peak of it occurred on August 31, 2011 in which the violence was committed by government officials (*Satpol PP*, Police and Military) by beating, dragging, kicking and firing the lachymatory gas at traders who refused fencing the market. Some traders had contusions, bruises, sprains, and shortness of breath. On the event, which coincided with the Muslims red-letter day, the city government forced the demolition of the *Pasar Inpres* II, III and IV to be rebuilt with an investment scheme. The traders refused the development policy by investment patterns.

Before the peak of violence at the Idul Fitri day, the traders had already been intimidated by the various issues of demolition spread by the government officials staying in the market. Every day, various information about market

demolition were always informed to the traders. The demolition issues were secretly informed to be carried out at night, early morning, afternoon, morning and various other times. At the trader's side, the addressed information was an alert for the market. They set the picket schedule to keep the market from demolition by the city government. Every night, they kept it in turns to avoid the demolition undertaken by the city government without having their existence. Beside the picket duty, the other traders were also asked to stay alert to activate their mobile phone to be contacted at any time in case of demolition. The alert had continued every night for several months until the city government mobilized the government officials to forcibly fence the market on the day of Idul Fitri. It was the day where traders carrying out a relationship with their families.

Conclusion

Pasar Raya Padang, in a term of genealogy, was created by a society participation to build a traditional economic space as a place where they exchange goods with money. As a market built by the people, *Pasar Raya* ownership was closed to the first people on building the market. Although in the subsequent development of *Pasar Raya* management was taken over by the government, but the

ownership of the kiosks, buildings, and stores remained in the hands of the traders building markets. However, the city government, by equivocating the disaster management, makes a policy orienting to the ownership taking over of the kiosks, buildings, and stores from the old traders to the new traders and or to the old traders by buying and selling mechanism. The effect is protesting against the policy coming out from the traders because they feel that they get disadvantages from the policy. Finally, the tenseness appears between government and traders and it triggers an economic space injustice.

The development of *Pasar raya*, after disaster, keeps continuing unclear and uncertainty. So that traders do not get the assurance of economic space. In fact, they get intimidated in the process of implementation of development policies that do not take a side to them. As a development process, cited from Todaro, the development of *Pasar Raya* should be investigated as multidimensional proses involving the reorganization and reorientation of all social economic system (Todaro, 1983: 104). Market development orientation should be changed from concerning over business interests to the trader interests as the main entity of system and structure prevailing in the market.

References

Aminah, Siti.

2015 "Konflik dan Kontestasi Penataan Ruang Kota Surabaya." *MASYARAKAT: Jurnal Sosiologi*, 20 (1) :59-79.

Basundoro, Purnawan.

2013 *Merebut Ruang Kota; Aksi Rakyat Miskin Kota Surabaya 1900-1960-an*. Margin Kiri, Tangerang Selatan.

Bracken, Gregory and Jonathan D. Solomon,

2013 *Future Publics: Politics and Space in East Asia's Cities*. Spring 2013, vol. 7/1, pp. 01-06

Colombijn, Freek.

2006 *Paco-Paco (Kota) Padang; Sejarah Sebuah Kota di Indonesia Pada Abad ke-20 dan Penggunaan Ruang Kota*. Ombak, Yogyakarta.

Firdaus.

2014 *Protes Korban Bencana; Studi Konflik Penanggulangan Bencana di Pasar Raya Padang*. *Jurnal Ilmu Sosial Mamangan*, Nomor 2, Volume 1, Tahun 2014. STKIP PGRI Sumbar, Padang.

Lane, Max.

2014 *Unfinished Nation: Ingatan Revolusi, Aksi Massa dan Sejarah Indonesia*. Djaman Baroe, Yogyakarta.

Miles, Matthew. B & A. Michael Huberman.

1992 *Analisis Data Kualitatif: Buku Sumber Tentang Metode-Metode Baru*. UI Press, Jakarta.

Poerwanto, Hari.

2005 Kebudayaan dan Lingkungan Dalam Perspektif Antropologi. Pustaka Pelajar, Yogyakarta.

Root, Amanda.

2007 Market Citizenship; Experiments in Democracy and Globalization. Sage Publication, Los Angeles.

Suryawan, I Ngurah.

2013 Siasat Rakyat Di Garis Depan Global: Politik Ruang Pasar Dan Pemekaran Daerah Di Tanah Papua. KRITIS, Jurnal Studi Pembangunan Interdisiplin, Vol. XXII, No. 1, 2013: 62-76. Program Pascasarjana Universitas Kristen Stya Wacana (UKSW), Salatiga.

Tadjoeddin, Mohammad Zulfan dkk.

2015 Inequality and Stability in Democratic and Decentralized Indonesia. Draft Working Paper, The Smeru Research Institute, Jakarta.

Todaro, Michale P.

1983 Pembangunan Ekonomi di Dunia Ketiga (Terj). Ghalia Indonesia, Jakarta.

Zunaidi, Muhammad.

2013 Kehidupan Sosial Ekonomi Pedagang Di Pasar Tradisional Pasca Relokasi Dan Pembangunan Pasar Modern. Jurnal Sosiologi Islam, Vol. 3, No.1, April 2013. Program Studi Sosiologi, Fakultas Dakwah dan Komunikasi, IAIN Sunan Ampel Surabaya.

Zusmelia & Firdaus.

2015 Dinamika Ruang Ekonomi Tradisional Di Kota Padang; Studi Perubahan Penggunaan Ruang Ekonomi Tradisional di *Pasar Raya Padang* Pasca Bencana 2009. Turast: Jurnal Penelitian & Pengabdian Vol. 3, No.2, Juli - Desember 2015 hal, 181-197. Pusat Penelitian dan Pengabdian IAIN Imam Bonjol Padang.

13.10. POLITIK IDENTITAS KELOMPOK MINORITAS: STUDI TENTANG STRATEGI SURVIVAL AGAMA NOAULU DI NEGERI SEPA MALUKU TENGAH

Abdul Manaf Tubaka
(IAIN Ambon)
amtubaka@gmail.com

Abstract

Penelitian ini memiliki lima tujuan yakni pertama, Mengapa agama Noaulu bisa bertahan di tengah perubahan sosial yang semakin cepat. Kedua, Bagaimana relasi yang terbangun antara komunitas Noaulu dengan negara dalam mempertahankan identitasnya. Ketiga, Bagaimana negara memperlakukan kelompok minoritas Noaulu sepanjang eksistensi mereka. Keempat, Bagaimana Faktor-faktor Sosial, budaya, dan politik, mempengaruhi keberlangsungan dinamika Politik Identitas Komunitas Noaulu di Negeri Sepa. Kelima, Bagaimana nilai bersama yang dipraktekkan komunitas Noaulu sebagai bentuk politik identitas dalam menyikapi dinamika struktur social politik masyarakat. Penelitian ini menggunakan metode penelitian kualitatif (*qualitative research method*) dengan pendekatan *verstehen* atau *understanding* untuk menggali dari dalam (*Inside View*) nilai atau makna yang bersumber dari subjek penelitian melalui individu-individu dan fenomena politik identitas pada komunitas Noaulu.

Data diperoleh melalui Observasi, wawancara mendalam dan dokumentasi. Analisis data diawali dengan membuat abstraksi, membuat kategorisasi, pemberian kode, pemeriksaan keabsahan data, kemudian menginterpretasikan data dan menarik kesimpulan.

Hasil penelitian menunjukkan bahwa, pertama, agama menjadi kekuatan perekat identitas yang memungkinkan keberlangsungan komunitas Noaulu. Kedua, Setiap komunitas minoritas, tentu akan beradaptasi secara strategis dengan kekuatan negara dalam relasi perlawanan dalam kepatuhan. Ketiga, negara Orde Baru telah membuat ruang pluralitas suku, agama dan etnis dalam genggaman politik stabilitas yang kaku, sehingga mematikan ruang artikulasi identitas agama dan budaya dari setiap kelompok minoritas. Keempat, Faktor sosial, budaya, dan politik memberi dampak dalam arena relasi-relasi sosial, budaya, dan juga politik. Kelima, Setiap komunitas yang minoritas, selalu memiliki nilai-nilai bersama yang dijalankan, seperti saling percaya yang tinggi (*trust*), komitmen pada agama dan setia kepada kelompoknya serta nilai *reciprocitas* dimana praktek saling membantu satu sama lain terus terjaga. Praktek ini menjadi kekuatan penanda bagi Politik Identitas kelompok minoritas komunitas Noaulu dalam mempertahankan keyakinan agama dan budaya.

Keywords: Politik Identitas, Kelompok Minoritas, Strategi dan Agama Noaulu

13.11 THE CORALS AND THE CLIMATE IN EASTERN INDONESIA

Joseph Klein
(University of California, Santa Cruz)

Abstract

Eastern Indonesia lies at the heart of the “coral triangle,” home to the world’s most expansive and diverse tropical coral reefs. Coastal communities have long depended on interconnections with the sea and reefs which fringe the islands of the eastern archipelago. These reefs have provided protection and sustenance, creating the possibility of flourishing for humans and non-humans alike. Yet today many of eastern Indonesia’s reefs are threatened with ecosystem breakdown, producing new forms of vulnerability. In this paper, I want to think through inequality at the level of climate, using coral reefs as an entry point to read how planetary phenomena are localized as specific forms of vulnerability. Through this application of an environmental justice framework we can think about how climate change is experienced as a form of violence, unevenly distributed to the margins. Through centuries of extraction, eastern Indonesia has furnished much of the wealth and resources upon which European and Indonesian industrial modernity were built. But rather than sharing in that wealth, today industrial driven climate change threatens its very existence. This historical irony demands that we consider what forms obligations and responsibilities are owed to the east in this time of reef destruction.

13.12 HISTORISITAS RASULULLAH SAW: MEMAHAMI KETERPADUAN ISLAM DALAM PRINSIP RELASI KAUM ALAWIYYIN DI KEPULAUAN MALUKU

Ikhtiar Hatta
(Universitas Indonesia)

Abstract

Penelitian ini mengungkap logika relasi kaum alawiyin dengan menggunakan pendekatan historisitas yang melihat bagaimana kaum *Alawiyin* mengawalinya dengan konstruksi arena sosial melalui tatanan kehidupan yang operasional dengan aqidah islam dan norma-norma kaum *Alawiyin*, bagaimana kaum *Alawiyin* menjalaninya dan memeliharanya. Keseluruhan pranata, norma dan aparatus simbolik yang melingkupi kehidupan kaum *Alawiyin* tentunya diyakini dapat mendukung kompleksitas eksistensi sebagai komunitas *Alawiyin*. Kajian ini menemukan bahwa kaum *Alawiyin* membangun arena sosialnya dengan merelasikan antara dunia roh dan dunia jazad. Melalui modus kehidupan nabi yakni Sunnah dan Al-qur'an dapat membentuk keyakinan dan ketakwaan kepada Allah SWT, juga berkonsekuensi positif dalam menjaga dan memelihara originalitas kaum *Alawiyin* di tengah arena kehidupan sosial. Aparatus yang mendukung stabilitas, konsistensi dan loyalitas adalah melalui, siarah kubur, pembacaan ratib, zikir, da'wah, menjadi seorang muhibbin, tasawuf, tawassul, barsanji, pernikahan se-kafaah.

Kata Kunci: Kaum Alawiyin, Relasi sosial, Arena sosial, Historisitas, Agensi.

Pendahuluan

Kajian ini merupakan bagian dari Penelitian Disertasi saya yang akan mengungkap logika kaum *Alawiyin* sebagai komunitas diaspora dalam membangun relasinya dengan berbagai komunitas di Maluku. Asumsinya bahwa praktek relasi kaum *Alawiyin* adalah hasil dialektika nilai-nilai dari dalam komunitas yang telah mengalami pembatasan dengan konteks relasi sosial lebih luas yang berkarakter lokal sekaligus global. Artinya, kecendrungan analisis dari kajian ini menghubungkan studi fenomena yang sifatnya lokal dari sudut pandang komunitas diaspora dengan gejala globalisasi,²⁶⁷ melalui pemahaman fakta empirik dari praktek relasi kaum *Alawiyin* dengan komunitas lain secara *microscopic*. Fokus analisis, dengan demikian lebih menekankan pada sudut pandang kaum *Alawiyin* sebagai komunitas diaspora dalam gejala relasi sosial dalam dirinya, relasi dengan kelompok di luar dirinya (*indigenous people* dan komunitas diaspora lainnya) dan masyarakat yang lebih luas.

Kaum *Alawiyin* yang dikenal jamak sebagai turunan Rasulullah Muhammad SAW,²⁶⁸ telah menorehkan sejarah yang panjang sebagai suku bangsa di berbagai belahan dunia. "Mereka [khususnya para pendahulu *Ba Alawi*] menjadi pewaris sekaligus sebagai utusan yang setia, dari Ali dan dua cucu Rasulullah (Hasan & Husain), mereka telah mewarisi

banyak ulama.²⁶⁹

Persebaran kaum *Alawiyin/Ba Alawi* ke berbagai tempat telah mewarnai signifikansi kehadiran Islam sebagai agama di berbagai tempat dan sebaliknya memposisikan eksistensi kaum *Alawiyin* dalam relasi sosial yang lebih luas, di antaranya di kepulauan Maluku yang menjadi wilayah dalam kajian kali ini. Keberadaan kaum *Alawiyin* dan agama Islam adalah dua hal yang sejatinya tidak dipisahkan dalam pembahasan, karena keduanya seperti dua mata uang yang sulit untuk dipisahkan. Lebih jauh, bahkan untuk mendapatkan gambaran yang lebih komprehensif dan mendalam tentang kaum *Alawiyin* di kepulauan Maluku dewasa ini dan agama Islam dibutuhkan keterpaduan dengan melihat peristiwa, tingkah laku dan adab-adab yang dipraktikkan oleh Rasulullah Muhammad SAW dan leluhur kaum *Alawiyin*.

Untuk itu, kajian ini menggunakan analisis historitas, di mana dalam pendekatan tersebut melihat kehidupan tidak hanya dapat dipahami sebagai panggung alam fisik semata (*stage of nature*), bukan juga merupakan panggung pertarungan antara spirit, logos atau reason, melainkan cara-cara di mana berbagai fakta-fakta mendapatkan kehidupannya sekaligus mendapatkan hamparannya di tengah-tengah satu dunia yang bersifat totalitas.²⁷⁰

Pemahaman historisitas itu juga sekaligus digunakan untuk mengkroscek konsistensi kaum *Alawiyin* sebagai pelanjut risalah Rasulullah. Sejauh mana Cetak biru yang diwarisi dari leluhurnya dioperasionalkan dalam

267 Slama, Martin, (2005:107) Indonesian Hadhramis and the Hadhramaut: An Old Diaspora and its New Connections dalam Jurnal Antropologi Indonesia Vo. 29, No.2, 2005.

268 Istilah yang digunakan oleh Alatas dalam tulisannya adalah *Ba Alawi* (anak dari Alawi) adalah istilah yang digunakan untuk menunjukkan orang-orang keturunan Nabi Muhammad (sada) yang menetap di lembah Hadramaut Yaman selatan

269 Alatas dalam Jurnal Antropologi Indonesia Vol. 33 No.2 Mei-Agustus, 2012: 112.

270 Lihat, Rudyansjah, 2009:195.

memahami dirinya dan memahami orang di luar dirinya memiliki pengaruhnya (constrain) dalam kehidupan sosial. Menjadi problematis adalah apakah struktur terdalam (Depth Structure) yang diinternalisasi dan mengalami pembatasan sejak dahulu tidak mengalami perubahan, terlebih sejak turunan Rasulullah SAW tersebut mengalami persebaran (diaspora) ke berbagai belahan dunia (termasuk di kepulauan Maluku) yang notabene sangat berbeda. Dialektika pertemuan antara budaya *Alawiyyin* dengan budaya masyarakat yang didatangi akan berimplikasi terhadap dua budaya tersebut, baik dalam bentuk asimilasi ataupun akulturasi budaya.

Pembahasan: Membangun Pondasi Arena Relasi

Berawal dari Historisitas Rasulullah Muhammad Saw.: Bagian ini lebih banyak memaparkan tentang cerita Kenabian Rasulullah Muhammad SAW yang sumbernya diambil dari kisah-kisah yang sudah dituliskan oleh berbagai sejarawan yang menggeluti topik sejarah kehidupan Rasulullah. Isi dari paparan poin ini walaupun sudah sering diuraikan dalam berbagai kesempatan, namun untuk memberikan latar historis²⁷¹ yang kuat dari tulisan ini maka cerita singkat perjuangan dan Dakwah Rasulullah tetap menjadi signifikan diuraikan dalam kajian ini.

Kajian ini sendiri menempatkan Historisitas Rasulullah Muhammad SAW, dalam konteks syiar Islam/dakwah, dan dinul Islam. Sebagai sebuah realitas keduanya tidak dapat dipisahkan satu dengan yang lainnya untuk membangun pemahaman yang komprehensif mengenai keberadaan dan logika relasi kaum *Alawiyyin*. Di sisi lain, keduanya berjaln klindang membentuk satu matarantai keyakinan yang teguh mengenai hakikat keberagaman orang Islam di kepulauan Maluku.

Dalam peta keyakinan Islam, Rasulullah Muhammad SAW²⁷² dikenal luas sebagai Nabi dan Rasul²⁷³ bagi umat Islam dan tentunya sekaligus yang pertama kali mendakwahkan agama Islam. Dalam sejarahnya beliau diutus menjadi rasul ke tengah umat manusia pada masanya untuk memperbaiki akhlak manusia dengan melalui proses

pewahyuan.²⁷⁴ Dalam sejarah penyebaran agama Islam yang dilakukan oleh Rasulullah Muhammad SAW cetak birunya adalah dakwah dan pemosisian Islam sebagai agama Rahmat bagi semesta alam (rahmatan lilalamin). Kegiatan dakwah Rasulullah tersebut secara sosial tentu syarat dengan duri berupa resistensi dari orang atau kelompok yang merasa tidak nyaman karena terancam eksistensinya.²⁷⁵ Jamak diketahui bahwa awalnya beliau menyebarkan Islam kepada orang-orang terdekatnya melalui pendekatan individual, terutama dalam keluarga besar serta para sahabat karibnya. Mereka inilah dalam Islam dikenal dengan istilah as-Sabiqun al-Awwalun/orang-orang yang paling dahulu masuk Islam. Dari sini dapat dilihat bagaimana Rasulullah dalam syiar Islam penuh kehati-hatian.

Masa awal Dakwahnya Rasulullah SAW belum menyinggung tentang tuhan dan agama kaum Quraisy sembah, sebuah mekanisme dakwah yang secara sosial cukup elegan menghindari reaksi yang berlebihan dari kaum Kuraisy pada zamannya, mengingat persinggungan tentang wilayah ketuhanan pada suatu masyarakat yang memiliki keteguhan keyakinan akan tuhan yang sangatlah beresiko.

Penetreasi seperti ini tentunya cukup efektif meredam kemarahan utamanya mereka yang diketahui tidak suka, dan secara perlahan dakwah secara sembunyi mulai menampakkan hasil. Komunitas orang-orang beriman perlahan terbentuk. Rasulullah SAW mempersatukan mereka dalam ikatan persaudaraan (ukhuwah), saling, menolong, saling menanggung beban dan menyampaikan risalah secara pasti.

Dakwah terbuka mulai dipraktekkan oleh Rasulullah terutama sekali menghadapi kebatilan.²⁷⁶ Dalam kisahnya Rasulullah SAW mengundang anggota keluarga terdekatnya Bani Hasyim, namun dalam kesempatan itu hadir juga dari kabila lainnya, yakni Bani al-Muthallib 'bin Manaf. Abu Lahab yang dikenal sebagai tokoh yang sangat keras menentang kegiatan dakwah Rasulullah turut hadir dan memberikan reaksi yang kurang simpatik bahkan mengejek dan berusaha mempengaruhi yang hadir agar tidak mengakui apa yang dikatakan Muhammad SAW, alih-alih masyarakat menjauh sebaliknya yang terjadi pengikutnya semakin bertambah. Poin penting yang dapat kita lihat disini adalah Tabligh yang disampaikan oleh Rasulullah SAW secara terbuka memberikan makna bahwa beliau pertama, sangat amanah dalam menyampaikan wahyu kepada umatnya; kedua, nabi memperlihatkan kejujurannya dalam menyampaikan ajaran Allah SWT kepada umatnya, dan mustahil kitman

271 Dalam kesempatan wawancara dengan informan *Alawiyyin*, ia senantiasa merujuk ke apa yang dipraktekkan dan disampaikan oleh Rasulullah SAW sebagai Nabi dan sebagai leluhurnya. Sebagai keturunan Nabi Muhammad SAW apa yang dilakukan oleh Rasulullah pada masa kenabiannya dalam berdakwah sejatinya juga diikuti oleh anak cucunya/turunannya dalam praktiknya di kehidupan sosial.

272 Awal kenabian Muhammad SAW pada hari senin, tanggal 21 di malam bulan Ramadhan, bertepatan dengan tanggal 10 Agustus tahun 610 M. Usia Muhammad SAW saat itu 40 tahun, 6 bulan, dan 12 hari berdasarkan penanggalan Hijriah, atau sekitar 39 tahun, 3 bulan, dan 20 hari menurut kalender Masehi. (Hatta, dkk. 2013: 108).

273 Rasul adalah orang yang diutus Allah dengan syariat yang baru untuk menyeru manusia kepadaNya. Sedangkan Nabi adalah orang yang diutus Allah untuk menetapkan (menjalankan) Syariat rasul sebelumnya. (ditafsirkan oleh Imam Baidlawi dari QS. Al-Hajj 52 dalam LSIA, 1994: 51)

274 Untuk cara pewahyuannya secara detail lihat *The Great Story of Muhammad* (Ahmad Hatta: 2013).

275 Secara teoritis merubah masyarakat atau komunitas dengan sebuah ideologi baru akan sangat sulit dibandingkan dengan perubahan dalam bentuk kebendaan.

276 Dakwah secara terbuka dilakukan ketika Allah menurunkan perintahnya: "Maka sampaikanlah (Muhammad) secara terang-terangan segala apa yang diperintahkan (kepadamu). (QS. Al-Hijr [15]: 94).

(menyembunyikan wahyu).²⁷⁷ Sifat ini sebenarnya merujuk pada Nabi dan Rasul sebelumnya yang selalu menyampaikan wahyu apapun bahaya yang datang kepada mereka.²⁷⁸

Semua kejadian dan kehidupan yang dialami oleh Rasulullah yang sudah tergambar dalam berbagai kisah dan kitab-kitab yang ditulis oleh para ulama---termasuk kejadian yang dialami oleh Sayyidina Ali dan kedua anaknya yakni Imam Hasan dan Imam Husain---senantiasa menjadi rujukan dan direlasikan dengan kehidupan orang *Alawiyyin* di kepulauan Maluku. Misalnya saja ia melarang anak-anaknya main bola demi menghargai dan menjaga kebesaran dan kesucian Imam Husain, karena pada saat peristiwa Karbala kepala Imam Husain terpotong dan ditendang-tendang oleh para musuhnya. Peristiwa di masa kenabian dan masa kehidupan Ahlulbait ini menjadi awal referensi tabuh²⁷⁹ bagi mereka untuk tidak melakukan perbuatan yang menyerupai perlakuan yang menyakitkan hati turunan Rasulullah.²⁸⁰ Sebuah kejadian kecelakaan dan menyebabkan salah satu giginya tercabut menjadi satu peristiwa yang wajar tetapi sekaligus penuh dengan himmah pembuktian kedekatan kepada Rasulullah Muhammad SAW, bahwasanya apa yang terjadi tersebut sebagai bukti kalau ia betul-betul adalah turunan Rasulullah karena itu harus diterima dengan ikhlas dan bersyukur.

Konteks Sosial-Budaya Masyarakat di Kepulauan Maluku pada Awal Keberadaan Islam dan Kaum *Alawiyyin*: Bagian ini akan memaparkan secara singkat konteks sosial budaya masyarakat Maluku pada awal mula hadirnya Islam. Pada saat itu, Maluku sebagai sebuah wilayah yang berpenghuni sudah diakui eksistensinya jauh sebelum kedatangan bangsa-bangsa kolonialis menanamkan kekuatan dan pengaruhnya. Masyarakat di kepulauan Maluku, khususnya di Ambon sejak dulu dikenal luas sebagai masyarakat heterogen. Di atas wilayah ini pada mulanya terdapat sejumlah kerajaan-kerajaan, Ibnu Bathutah kemudian menempatkan kepulauan Maluku ke dalam kawasan negeri para raja-raja/semananjung Raja-raja (*Al-Jazirah al-muluk*). Menurut catatan sejarawan, Maluku terdiri dari berbagai macam suku---hal yang sama juga sering dijumpai di wilayah lain---yang berdiam dalam

wilayah tertentu di pegunungan, misalnya di Manusela, pegunungan Batik yang ada di Pulau Seram Besar. Pulau seram bagi orang Ambon adalah pulau Induk, karena itu disebut juga dengan “Nusa Ina” atau pulau Ibu, atau pulau dari mana mereka berasal. Di tengah pulau Induk tersebut terdapat sub suku atau fam-fam seperti fam Wattimena, Lokollo, Kakisina, Korputty, Kakerissa, Riupassa, Anakotta, Payapo, Pesireron, Manuputty, Pasal, Pasanea, Kiry, Killia, Tamaela, Soutssa, Lessy dan lain-lain.²⁸¹ Selain itu, bagi orang Maluku juga mengenal tingkatan ikatan keluarga, mulai dari klan-klan atau kelompok berdasarkan keturunan yang mendiami rumahtau-rumahtau. Rumahtau ini kemudian membentuk teritori pemukiman yang disebut dengan Uku, selanjutnya membentuk Uli. Di Ambon dikenal dua Uli yakni Ulisiwa dan Ulilima, di bagian lain dikenal dengan Patasiwa dan Patalima. Begitu halnya dengan orang Nuaulu²⁸² salah satu suku yang berasal dari pedalaman Pulau Seram menyebutkan bahwa leluhur mereka adalah orang-orang yang berasal dari tempat yang bernama Nunusaku, sebuah wilayah yang diduga berada di Kecamatan Wahai, di Pulau Seram bagian utara pada suatu tempat yang bernama Hatu Supu (batu kuat/patokan) letaknya pada wilayah di atas Negeri Sawai dan Negeri Saleman. Nama Teon negeri dari masyarakat Nuaulu adalah Risapoli Leisela diartikan “perang, nanti menang”, karena Leisela artinya lebih. Dalam hal ini leluhur orang Nuaulu menganggap mereka sebagai orang-orang yang memiliki keahlian berperang lebih dari yang lain.²⁸³ Kehidupan leluhur masyarakat Maluku pada saat itu sebagian besar masih berpindah-pindah (nomaden) mencari tempat tinggal yang baik.

Mengenai sistem kepercayaannya diyakini masih menganut sistem kepercayaan animisme, ada juga mengenalnya dengan alifuru. Agama-agama monotesime seperti agama Islam dan agama Kristen menyusul kemudian, begitu juga dengan Konghucu. Agama Islam sendiri masuk ke wilayah Maluku (Benda, 1980: 27) terjadi pada pertengahan abad ke-15.²⁸⁴ Sejak masuknya Islam ke wilayah tersebut kehidupan sosial mengalami penataan baru dalam hal tatanan sosial. Satu hal yang sangat problematis dewasa ini adalah perdebatan tentang siapa dan dari golongan mana yang pertama kali menyebarkan Islam di wilayah Maluku, namun dalam berbagai catatan menunjukkan bahwa kehadiran Islam selalu dikaitkan dengan kelompok masyarakat yang terlibat dan menonjol

277 Ahmad Hatta (2013: 118).

278 Berbagai cerita seperti nabi Ibrahim dibakar, Nabi Yahya dibunuh, dst.

279 Hal ini memiliki kemiripan dalam konsep Kanon yang didefinisikan oleh Engsens Ho sebagai kompleks elemen konstitutif yang terdiri dari kanon suci, teks, ritual, tempat-tempat suci dan silsilah (Engsens Ho: 2006 dalam Alatas, *Be Coming Indonesians: The Ba Alawi in the Interstices of the Nation*, Jurnal Antropologi Indonesia, vol.33 No. 2 Mei-Agustus 2012, Hal. 111) kalau demikian adanya, maka kompleksitas canon yang lainnya dapat ditambahkan lagi peristiwa atau kejadian yang dialami oleh Rasulullah dan para imam atau orang-orang suci yang merupakan turunan Rasulullah SAW.

280 Rujukan lebih lanjut dalam hadis nabi mengatakan, barang siapa yang melukai juliatku maka ia melukai Rasulullah Muhammad SAW, dan barang siapa melukai hati Rasulullah maka ia mengingkari Allah SWT. untuk lebih lengkap dan jelasnya lihat Reysyahri, Citra Ahlulbait Nabi SAW. Penjelasan Ayat dan Riwayat (2015). Penerbit Nur Al-Huda. Jakarta.

281 Trijono, 2001: 4.

282 Pembahasan tentang Soa pada orang Nuaulu juga dapat dilihat pada tulisan Nina (2012:73).

283 Nina, Perempuan Nuaulu, Tradisionalisme dan Kultur Patriarki, 2012:53.

284 Menurut Benda (1980) perkembangan agama Islam di kepulauan Indonesia berlangsung dalam beberapa abad. Dalam catatannya dijelaskan bahwa sejak awal abad ke-13 telah berdiri kerajaan Islam di Ujung Sumatra Utara. Sekitar abad ke-15 Islam sudah memperkuat kedudukannya di Malaka, pusat rute perdagangan Asia Tenggara, dari mana agama yang baru ini melebarkan sayapnya ke wilayah-wilayah Indonesia lainnya.

dalam perdagangan.²⁸⁵ Konsekuensi dari pemahaman tersebut menempatkan pemikiran penyebar agama Islam pertamakali dilakukan oleh bangsa-bangsa seperti India, Pakistan, Turki dan Cina yang sudah memeluk Islam, artinya dapat dikatakan bahwa agama Islam pertama kali hadir di Indonesia melalui tangan kedua.

Pemikiran seperti itu mendapat sanggahan dari sejumlah anggota komunitas *Alawiyyin* di kepulauan Maluku. Menurut keterangan dan bukti-bukti yang dimiliki oleh mereka, bahwa kehadiran Agama Islam pertama kali di kepulauan Maluku tidak lepas dari buah tangan leluhur kaum *Alawiyyin* yang melakukan syiar Islam dengan berdakwah ke berbagai tempat di nusantara. Dalam cerita yang diperoleh dari leluhurnya (walaiti) menjelaskan bahwa pada saat menginjakkan kaki pertama kali di kepulauan Maluku leluhurnya masih menemukan kehidupan orang di kepulauan Maluku pada umumnya masih menganut kepercayaan animisme---seperti penjelasan sebelumnya---dan memiliki kebiasaan berperang antara satu kelompok dengan kelompok yang lainnya.²⁸⁶ Tradisi memotong kepala yang dijadikan sebagai tumbal dalam kelompoknya membuat masyarakat harus selalu dalam keadaan siap-siaga atas kelompok yang lain, dan seringkali kekalahan satu kelompok atas kelompok yang lain memaksa mereka berpindah dan mencari tempat yang lebih aman.²⁸⁷ Dalam cerita yang diyakini oleh mereka leluhur kaum *Alawiyyin* seringkali harus memperlihatkan kemampuannya atau karomahnya (pembahasan lebih lanjut tentang kekuatan-kekuatan supernatural dan karomahnya dapat ditemukan pada penjelasan setelah poin ini) ketika berhadapan pertama kali dengan mereka.

Orientasi Diaspora Kaum *Alawiyyin* Ke Maluku

Fase Awal: Kontekstualisasi Mode Awal Relasi Kaum Walaiti di Kepulauan Maluku

Fase ini muatannya menjelaskan mengenai gelombang pertama kedatangan kaum *Alawiyyin*. Generasi pertama kaum *Alawiyyin* adalah generasi yang datang langsung

285 Pengkaji Islam yang cukup tegas menyatakan Islam dibawa oleh orang India adalah C. Snouck Hurgronje. Lihat juga penjelasan Benda mengatakan bahwa kemenangan agama Islam menguasai kerajaan-kerajaan nusantara menjadi luar biasa karena pembawa agama Islam bukanlah para penakluk Islam sebagaimana terjadi di bagian dunia lainnya, akan tetapi terutama para pedagang India yang bersemangat damai.... Karena tertarik oleh perdagangan rempah-rempah di Indonesia yang memberikan keuntungan maupun sebagai pedagang perantara yang semakin berkembang, maka pedagang-pedagang India ini, maupun orang Muslim dari kawasan dunia lainnya telah berdiam di daerah hulu sungai dan kota-kota pesisir kepulauan ini seperti Malaka, di mana mereka datang untuk membentuk koloni-koloni Islam yang seringkali ditandai oleh kekayaannya maupun semangat dakwahnya. (ibid. Hal. 28).

286 Wawancara Habib Idrus Alhamid tgl 27 November 2014 di kota Ambon.

287 Wawancara Hani Tomangola tgl 21 Juli 2015 di Sawai.

dari Hadramaut. Mereka ini dikenal di kepulauan Maluku dengan sebutan Walaiti. Tidak banyak yang mengetahui siapa saja yang pertama kali dan dari marga apa, namun yang pasti, mereka yang datang tersebut adalah turunan Rasulullah yang masih lahir di tanah Hadramaut (*Alawiyyin Totok*). Umumnya mereka datang tidak dengan isterinya atau Syarifah. Mereka datang masih usia muda, karena itu mereka cukup luwes membangun relasi dalam berbagai dimensi dengan masyarakat.

Berikut ini adalah beberapa kontekstualisasi mode relasi kaum *Alawiyyin* di kepulauan Maluku dalam kerangka syiar/dakwah agama Islam.

Mu'jizat, Keutamaan Atau Karomah: Informasi yang diperoleh dari informan menjelaskan bahwa, kehadiran generasi pertama ini ada yang datang karena mendapatkan petunjuk dan arahan dari para gurunya di Hadramaut (Guru-guru mereka di Hadramaut tidak jarang juga adalah orang tua kandungnya) untuk datang dan melakukan syiar Islam di kepulauan Maluku. Walaupun tidak diketahui darimana mereka mengenal kepulauan tersebut, namun keyakinan informan menjelaskan bahwa, kelebihan ilmu merekalah yang menuntun para guru mengarahkan murid-murid mereka melakukan perjalanan ke negeri-negeri di kepulauan Maluku. Mengingat guru-guru mereka adalah orang-orang suci, Wali Allah yang memiliki karomah atau mu'jizat.

Di antara murid-murid yang datang ke kepulauan Maluku juga memiliki kemampuan, mu'jizat atau karomah. Namun demikian, perlu ditegaskan bahwa kelebihan-kelebihan yang mereka miliki tidak serta-merta dan setiap waktu dapat digunakan sesuka hatinya. Kelebihan-kelebihan yang dimiliki menurut informasi lebih banyak digunakan sebagai pembuka jalan dalam membangun hubungan untuk masuk ke suatu komunitas di Maluku. Seperti yang telah dijelaskan sebelumnya bahwa, kedatangan generasi walaiti ke kepulauan Maluku, kehidupan sosial masyarakat masih diliputi oleh situasi perang antar kelompok. Dapat dibayangkan kehadiran orang luar yang baru datang dan tidak dikenal di wilayah dengan kondisi kehidupan yang selalu dalam suasana perang, tentunya akan mendapatkan perhatian khusus di antaranya akan dicurigai, lebih jauh akan diuji nyalinya dengan perang atau perkelahian.²⁸⁸

Kondisi inilah menjadi jalan generasi walaiti terpaksa memperlihatkan kemampuan atau kelebihanannya, tidak harus berperang atau berduel tetapi cukup dengan mengekspresikan kelebihan seperti beradu mengangkat **batu dengan diameter** dan beban yang berat, atau hanya

288 Wawancara dengan Matoke Ali (14-15 Agustus, 2015 di Sawai); wawancara dengan Alhaidar Boften (17 Januari 2016 di Geser) dan wawancara dengan Alm. Fachri Amari 17 Agustus 2015 di Ambon). Menceritakan tentang era pada saat sebelum datangnya bangsa kolonial, seringkali penduduk di kepulauan Maluku menguji orang yang baru datang dengan beradu ilmu, jika kalah para pendatang mati atau memilih pergi meninggalkan tempat.

dengan menunjuk burung yang terbang, burung itu langsung terjatuh ke tanah. Ekspresi kekuatan lainnya dalam melakukan pendekatan dan membangun integrasi ke komunitas-komunitas di Maluku adalah dengan memberikan pengobatan kepada warga yang menderita sakit. Dengan kekuatan dan cara tertentu melakukan pengobatan, si pasien menjadi sembuh, atau ketika tiba di suatu tempat yang tidak terdapat sumber air, dengan mu'jizat yang dimiliki menancapkan tongkat di suatu tempat dan keluarlah air yang akhirnya digunakan sebagai sumber air dalam rangka memenuhi kebutuhan satu kampung.²⁸⁹

Lebih lanjut, perlu dijelaskan bahwa apa yang dilakukan dengan memperlihatkan berbagai kemampuan atau karomah, mu'jizat tentunya memiliki alasan yang sifatnya kontekstual,²⁹⁰ dan yang paling penting adalah bertujuan melakukan penetrasi terhadap anggota masyarakat yang didatanginya.

Ekspresi power dan mu'jizat secara analitis menjadi jalan membangun penghormatan, ketundukan, dan loyalitas baik oleh pimpinan dari suatu komunitas dan juga seluruh anggotanya. Dengan mode itulah generasi walaiti terterima dan terintegritasi dengan suatu kelompok. Pintu masuk seperti itulah menjadi jalur menyampaikan dinul Islam ke tengah-tengah masyarakat.

Pernikahan: Keberadaan turunan kaum *Alawiyyin* di kepulauan Maluku dewasa ini menjadi bukti otentik terjadinya perkawinan antara golongan walaiti dengan perempuan lokal di kepulauan Maluku. Perkawinan yang dilakukan pada posisi ini tidak bermaksud melihat dalam perspektif gender. Hemat kami, menempatkan Pernikahan yang dilakukan oleh kaum *Alawiyyin* dalam perspektif gender dapat dipastikan berakhir dengan kesimpulan menempatkan model pernikahan tersebut bias gender; mengingat kaum *Alawiyyin* tidak memperkenankan syarifahnya menikah dengan orang diluar dari kaum *Alawiyyin*, hal berbeda bagi laki-lakinya memungkinkan menikah dengan perempuan di luar dari kelompoknya. Dari sudut pandang gender posisi laki-laki dan perempuan dipastikan ditemukan ketimpangan dan ketidakadilan atasnya. Memahami realitas *Alawiyyin* dalam konteks perkawinan seperti ini justru tidak membuka diskusi mencerahkan yang dapat melihat adanya kemungkinan lain.

Selain itu, sejumlah peneliti memiliki kesimpulan

289 Cerita-cerita yang tidak terungkap oleh nalar seperti di atas masih mewarnai alam pemikiran sebagian orang yang saya temui di kepulauan Maluku tepatnya di Geser dan Bula, serta di Ternate (ketiga wilayah tersebut adalah lokasi penelitian disertasi saya). Bahkan di era yang mengedepankan rasionalitas dewasa ini sekalipun terjadi sebuah kejadian, seorang Habib di Geser memperlihatkan kemampuannya melepaskan hidungnya.

290 Wawancara dengan Habib Abubakar Alatas (7 Juni 2016 di Ternate) menceritakan seorang Habib memiliki kemampuan tiba-tiba memiliki uang yang banyak dari sebelumnya tidak ada. Namun, semua itu dilakukan dalam kondisi tertentu atau dalam keadaan sangat-sangat dibutuhkan dan sifatnya segera.

bahwa, Islam merupakan faktor penting dalam perkawinan mereka para imigran Hadrami. Mereka menganggap agama yang sama dengan masyarakat pribumi telah membuat integrasi lebih mudah terjadi dibandingkan dalam kasus Cina Hindia.²⁹¹ Pernyataan ini menjadi betul ketika Islam sudah banyak tersebar dan dianut oleh masyarakat lokal di Nusantara termasuk di kepulauan Maluku.

Namun demikian penelitian ini menemukan hal berbeda, perkawinan kaum *Alawiyyin* sejatinya dipahami sebagai bagian integral dari dimensi penguatan dan penjagaan kesucian dan aqidah Islam yang dibawa oleh Rasulullah. Memisahkannya tentunya akan membawa pada penjelasan yang tidak komprehensif dan mendalam.

Dalam konteks kaum *Alawiyyin* di kepulauan Maluku, pernikahan yang dilakukannya sangat tergantung dari prioritas kedatangannya. Kaum *Alawiyyin* yang datang pada gelombang sebelum Islam menjadi agama yang tersebar luas di kepulauan Maluku akan berbeda dengan pada saat setelah Islam menjadi agama yang diterima secara luas. Menurut Informasi yang diperoleh dari informan menjelaskan bahwa mereka yang datang pertama kali berstatus sebagai walaiti (pure) tidak datang bersama perempuan/syarifah. Umumnya mereka datang sendiri dengan usia yang relatif mudah. Ketika berada di suatu tempat untuk syiar Islam mereka juga menikahi perempuan lokal di mana dia singgah, namun sebelum menikahinya ia terlebih dahulu mengislamkan perempuan yang menjadi calon isterinya.²⁹²

Gelombang pertama inilah yang mengawali melakukan perkawinan campuran dengan perempuan lokal. Namun setelah populasi kaum *Alawiyyin* di kepulauan Maluku semakin bertambah jumlahnya, akhirnya terbentuk satu konsensus bagi kaum *Alawiyyin* agar laki-laki generasi berikutnya sedapat mungkin menikah dengan perempuan dari golongan syarifah. Walaupun tidak semua mengarahkan anak laki-lakinya menikah dengan perempuan dari golongan syarifah, tetapi menjadi suatu kegembiraan jika hal itu terjadi. Bahkan ada kasus beberapa keluarga menempatkan perkawinan laki-laki *Alawiyyin* dengan wanita diluar *Alawiyyin* hampir disamakan hukum tabuhnya dengan pernikahan seorang syarifah dengan laki-laki biasa.²⁹³

Kaum *Alawiyyin*---baik Habib ataupun Syarifah---yang melakukan pernikahan dengan anggota dari komunitas lainnya pada dasarnya tetap dianggap sah atau legal dari

291 Kesheh: 2007:18.

292 Wawancara dengan topik yang sama pernah dilakukan kepada: Habib Hasan BSA (Ketua Rabita Ambon), Habib Mukhlis Assagaf (Ketua Yayasan Mesjid Al-Muttaqin Ternate) dan Habib Idrus Bin Agil (Pengurus Majelis Zikir Bula).

293 Ketika wawancara dengan syarifah Ummi (bukan nama sebenarnya) menjelaskan bahwa ia menuntut anak-anak laki-laki dan perempuannya mengambil pasangan dari golongan *Alawiyyin*. Pernikahan anak-anaknya dari golongan *Alawiyyin* menjadi satu kesyukuran tersendiri, dan sekaligus menjalankan amanah dari almarhum suaminya.

sisi Islam sejauh memenuhi ketentuan syariat dalam perkawinan yang telah digariskan dalam agama Islam. Tetapi demi menjaga keberlangsung kemurnian dan kesucian turunan Ahlul Bait sebagai satu bagian dari cara dalam menjaga kesucian dan kemurnian Islam dalam dimensi nasab genealogis sekaligus beriringan dengan nasab ilmu, maka pernikahan keluar baik oleh habib terlebih pada syarifah menjadi terlarang.

Pemeliharaan kesucian ajaran agama Islam dapat dilakukan melalui jalur nasab biologis dan nasab ilmu. Nasab ilmu adalah dengan melihat alur turunan ajaran yang disampaikan apakah sampai ke Rasulullah Muhammad SAW atau tidak. Sementara penjagaan kesucian ajaran Islam yang paling paripurnah adalah melalui penjagaan nasab biologis. Kerena itu sebagai pewaris nabi, mereka bisa menghadirkan pengetahuan mereka yang mendalam tentang kata-kata nabi dan perbuatan melalui dhahabiyya silsilah (rantai emas), rantai pengetahuan ditransmisikan secara internal melalui keluarga dari ayah ke anak tanpa mediasi eksternal.²⁹⁴

Perdagangan: Kehadiran orang Arab secara umum dalam berbagai kajian baik yang sifatnya historis ataupun antropologi pada umumnya menempatkan perdagangan sebagai orientasi utama yang mendorong keberadaan mereka di kepulauan Maluku. Tidak bisa dipungkiri orang Arab dalam sejarah Rasulullah pun menjadikan perdagangan sebagai mata pencaharian yang sangat inti dan signifikan dalam melangsungkan kehidupannya (*survival*).²⁹⁵

Begitu juga yang dilakukan oleh Arab Hadrami²⁹⁶ di berbagai tempat di Nusantara. Mereka mengunjungi tempat-tempat di berbagai wilayah di Nusantara dengan tujuan melakukan perdagangan. Mereka sangat dipengaruhi oleh dongeng keberuntungan, yang membawanya melakukan migrasi ke Asia Tenggara sekitar akhir pertengahan abad kedelapan belas.²⁹⁷ Praktis sebenarnya semua imigran Hadrami bekerja dan berkembang awalnya melalui usaha perdagangan.²⁹⁸

Namun menjadi persoalan adalah apakah perdagangan menjadi orientasi utama kehadiran mereka di kepulauan Maluku. Menurut keterangan yang diperoleh bahwa leluhur mereka pada saat awal kedatangannya---untuk gelombang yang datang mengikuti kapal uap milik pedagang eropa---mereka memang turut serta melakukan aktifitas berdagang, tetapi bukan menjadi orientasi utama. Menjadi

seorang pedagang lebih bertujuan menyambung hidup, bukan mencari sebesar-besarnya keuntungan.²⁹⁹ Mode perdagangan yang dipraktekkan seperti ini merujuk pada apa yang dilakukan oleh Rasulullah Muhammad SAW, perdagangan dijadikan sebagai jalan Dakwah kepada umatnya.³⁰⁰

Fase Lanjutan : Penanaman Ilmu

Fase awal berbeda dalam fase lanjutan. Jika pada fase Awal visinya lebih banyak memperkenalkan dan menyebarkan/syiar Islam ke tengah masyarakat, maka pada Fase lanjutan ini penguatan visinya lebih kearah melakukan penguatan ilmu, baik yang dilakukan oleh generasi kaum *Alawiyyin* yang datang dari hadramaut atau yang sudah lahir besar di Nusantara dan di wilayah negara lain. Keberadaan mereka tidak lagi banyak mendapatkan tantangan seperti yang dialami oleh generasi sebelumnya. Fase ini menanamkan ilmu untuk menguatkan keimanan dan ketakwaan orang yang sudah masuk ke dalam Islam dengan mengajarkan syariat, aqidah dan Tarikat. Namun pun demikian proses perkawinan, perdagangan juga masih tetap dipraktekkan pada generasi ini.

Ilmu Tikar dan Ilmu Klasikal: Ilmu Tikar adalah suatu peristilahan yang digunakan oleh orang-orang yang pernah berguru ilmu tasawuf dan syariat kepada sejumlah mursyid.³⁰¹ Mereka yang menjadi mursyid pada umumnya adalah kaum *Alawiyyin*. Dalam ilmu tikar muatan yang diberikan memiliki keragaman, namun yang paling umum adalah ilmu Tasawuf atau Tariqat. Di kepulauan Maluku Ilmu ini sangat diminati dan diburu, karena selain dapat meneguhkan dan mendekatkan diri pada Allah, ilmu ini juga mereka yakini mampu memberikan keutamaan atau mu'jizat bagi yang menggelutinya dengan serius dan baik. Karena itulah, ilmu ini tidak sembarang orang diberikan. Sang guru/mursyid memiliki kemampuan mengetahui murid yang mana yang pantas menerima ilmu pada tingkat pertama, kedua dan seterusnya. Ilmu tikar juga biasanya lebih bersifat rahasia dan terbatas (*limited*)

Karena itu, setiap orang memiliki peluang mendapatkan ilmu yang berbeda antara murid yang satu dengan murid yang lainnya. seorang murid yang memiliki keteguhan dalam berburu ilmu dapat dipastikan mendapatkan ilmu lebih banyak, beragam dan mendalam jika dibandingkan dengan

294 Alatas (dalam Antropologi Indonesia Vol. 33 No.2 Mei-Agustus 2012: 112).

295 Diceritakan dalam berbagai kisah bahwa Rasulullah sebelum diangkat menjadi seorang Rasul pun adalah seorang pedagang, namun beliau dikenal sebagai pedagang yang jujur tidak berorientasi keuntungan semata.

296 Berbicara tentang Arab Hadrami dalam tulisan ini berarti berbicara tentang orang Arab Hadrami secara umum dari berbagai komunitas tanpa kecuali

297 Kesheh, 2007:14.

298 Kesheh, 2007:15.

299 Wawancara dengan Habib Alwi Alhadaar (7 November 2015 di Tabahawa, Ternate) dan Habib Hasan Bin Ssyekh Abubakar (BSA) (12 Desember 2015 di Ambon).

300 Muhaimin (Editor) dalam buku Sayyid Idrus Bin Salim Al Jufri Pendiri Alkhairaat dan Kontribusinya dalam Pembinaan Umat (2014). Di dalamnya menjelaskan kiprah guru tua pernah menjadi seorang pedagang di Solo. Namun akhirnya semua ditinggalkan dan diberikan kepada orang, demi melanjutkan syiar dan dakwahnya di Palu Sulawesi Tengah.

301 Sebutan pada guru yang berilmu tinggi dan mengajarkan ilmu syariat dan tarikat atau tasawuf pada seseorang di kepulauan Maluku

seorang murid yang hanya duduk dan tidak memperlihatkan keteguhan dan keseriusannya mencari ilmu dalam arti betul-betul membutuhkan, dengan cara meminta/bertanya.

Seorang guru/mursyid dalam Ilmu tikar tidak serta merta memberikan ilmunya ketika ada seorang murid meminta/bertanya, untuk menguji keseriusan dan komitmen seorang murid, seorang mursyid seringkali memberikan berbagai ujian yang bertingkat. Jika sang murid memperlihatkan keseriusan dan komitmen, pada saat itulah sang mursyid menurunkan ilmunya pada seorang yang sudah memiliki status murid.

Mursyid yang notabene adalah seorang *Alawiyyin* tidak serta merta/otomatis mendapatkan ilmu dari seorang mursyid walaupun mursyid adalah orang tuanya (baik Abah, Ami, atau datu'nya). Sebagai murid ia juga harus melalui proses yang sama untuk memperlihatkan loyalitas, keseriusan dan memiliki kecintaannya (mahabbah) pada mursyidnya, Wali Allah, Rasulullah Muhammad SAW, dan Mahabbah Allah SWT.

Berbeda dengan ilmu tikar, ilmu klasikal tidak memiliki kerahasiaan. Ilmu ini umumnya mengajarkan tentang syariat, dan kebanyakan diajarkan di dalam kelas dengan menggunakan bangku. Metode ini menyerap mekanisme pendidikan formal yang dilakukan dalam penuntutan ilmu pengetahuan umum.

Pembentukan Loyalitas, Stabilitas Dan Konsistensi: Melalui syiar Islam yang dilakukan oleh generasi walaiti pada awal persebaran Islam dengan mengukuhkan keyakinan berdasarkan Al-Qur'an dan sunnah Rasul, maka terbentuklah arena kehidupan sosial yang kondusif untuk menjalankan relasi sosial bagi kaum *Alawiyyin*. kondisi ini pada gilirannya bermuara membentuk ketaqwaan kepada Allah SWT.

Hanya saja, ketaqwaan tidak bisa stabil kecuali senantiasa dilakukan pemeliharaan, pensucian, penyadaran melalui berbagai aparatus di antaranya:

Siarah Kubur, kegiatan siarah kubur yang dilakukan ke makam waliyullah, atau orang-orang yang memiliki karomah, mu'jizat adalah satu mekanisme memanggil kembali ingatan-ingatan hubungan yang sudah terjalin antara leluhur. Ingatan ini selain meromantisasi juga membangun harmonisasi dan loyalitas pada mereka yang memiliki keterkaitan dengan makam keramat, baik pada internal *Alawiyyin* ataupun pada komunitas lainnya.

Pembacaan ratib adalah satu bentuk berdoa yang dilakukan secara bersama-sama ataupun sendiri, Doa kepada Allah SWT tersebut diperuntukkan kepada penyusun Ratib (biasanya menggunakan Ratib Alhaddad, atau Ratib Alataas). Kegiatan ini selain memberikan spirit ketaqwaan bagi para jamaah, juga membangun emosi kedekatan kepada para para Waliullah dan turunan Rasulullah yang memiliki maqam yang tinggi disisi Allah

SWT.

Zikir bersama, Dakwah, Menjadi Seorang Muhibbin, Tasawuf, Tawassul, Barsanji, Maulid dan Pernikahan se-Kafaah. Pemeliharaan melalui berbagai mekanisme tersebut dalam prakteknya memiliki makna dan dimensi roh dan jazad.

Sketsa Konsepsi Prinsip Relasi Kaum *Alawiyyin* di Kepulauan Maluku

Diaspora yang dijalankan oleh kaum *Alawiyyin* memiliki visi yang berbeda dengan apa yang dilakukan oleh komunitas lain seperti orang Cina, Bugis dan Buton dan sebagian orang Arab dari komunitas yang berbeda. Bagi orang Cina, Bugis dan Buton melakukan persebaran dimotivasi oleh daya keberlangsungan hidup (survive), sehingga mereka terdorong menjalani aktivitas sebagai pedagang untuk menguatkan dimensi ekonomi dalam kehidupannya. Perdagangan pada akhirnya menjadi arena sekaligus menjadi pondasi yang sangat signifikan dikembangkan di wilayah tujuan .

Berbeda dengan itu, visi dari kaum *Alawiyyin* adalah menyebarkan pesan religiusitas dan moralitas untuk mencapai derajat ketakwaan pada Allah SWT. Melanjutkan tugas kenabian justeru menjadi dasar orientasi dari kehadiran kaum *Alawiyyin* di setiap wilayah syiar dan dakwahnya, dan menjadikan modus kehidupan Nabi sebagai panduan atau cetak biru dalam menjaga kualitas keseimbangan antara urusan duniawi dan ukhrawi.

Adanya perbedaan motivasi ini cukup jelas menggambarkan pemosisian kaum *Alawiyyin* mengambil peran melanjutkan tugas suci kerasulan yang diemban oleh leluhurnya yakni Rasulullah Muhammad SAW. Tugas ini tentunya membentuk pemahaman tersendiri terhadap dirinya, terhadap orang lain, dan terhadap lingkungan sosial yang lebih luas.

Untuk itu, kerangka yang memungkinkan dalam memahami prinsip relasi kehidupan kaum *Alawiyyin* dalam dunia internal dan dunia eksternalnya adalah tidak menempatkan signifikansi kehidupan kaum *Alawiyyin* hanya bersumber pada ranah yang semata-mata bernilai manusia dan menolak (negation) hakekat ruh dan penyingkiran ma'nawiyah secara gradual dalam kehidupan manusia.

Kerangka pikirnya sejatinya memahami bahwa pada dasarnya manusia itu terbenam dalam al Muhith Yang Ilahi ini. hanya saja ia tidak menyadarinya, lantaran kelupaan dan kelalaiannya. Inilah awal mula terjadinya kekotoran jiwa, yang pembersihannya harus kembali mengingat Tuhan (dzikir). Mengingat Tuhan berarti melihat-Nya di mana-mana dan mengalami realitas-Nya sebagai al Muhith itu. Mengingat Tuhan sebagai al Muhith berarti menyadari terus-menerus kualitas sakral alam, realitas fenomena alam

sebagai “ayat-ayat Tuhan, dan kehadiran lingkungan alam sebagai suatu bagian yang dimungkinkan oleh kehadiran Yang Ilahi.³⁰² Artinya pemahaman yang dibangun dalam diskusi ini adalah memandang kehidupan sosial kaum *Alawiyyin* sebagai realitas yang secara ontologis tidak terpisahkan dengan lingkungan Ilahi.

Kajian ini menemukan keyakinan bahwa kaum *Alawiyyin* membangun arena sosialnya dengan merelasikan antara dunia roh dan dunia jazad. Melalui modus kehidupan nabi yakni Sunnah, Al-qur’an dapat membentuk keyakinan dan ketakwaan kepada Allah SWT, juga berkonsekuensi positif dalam menjaga dan memelihara originalitas kaum *Alawiyyin* di tengah arena kehidupan sosial. Aparatus yang mendukung stabilitas, konsistensi dan loyalitas adalah melalui, siarah kubur, pembacaan ratib, zikir, da’wah, menjadikan seorang muhibbin, tasawuf, tawassul, pernikahan se-kafaah, majelis, pesantren, masjid, sedekah.

Kesimpulan

Kaum *Alawiyyin*, sebagai sebuah suku bangsa membangun keunikannya melalui struktur dan prinsip relasi dalam kehidupan sosial. Keunikan itu diperoleh dari

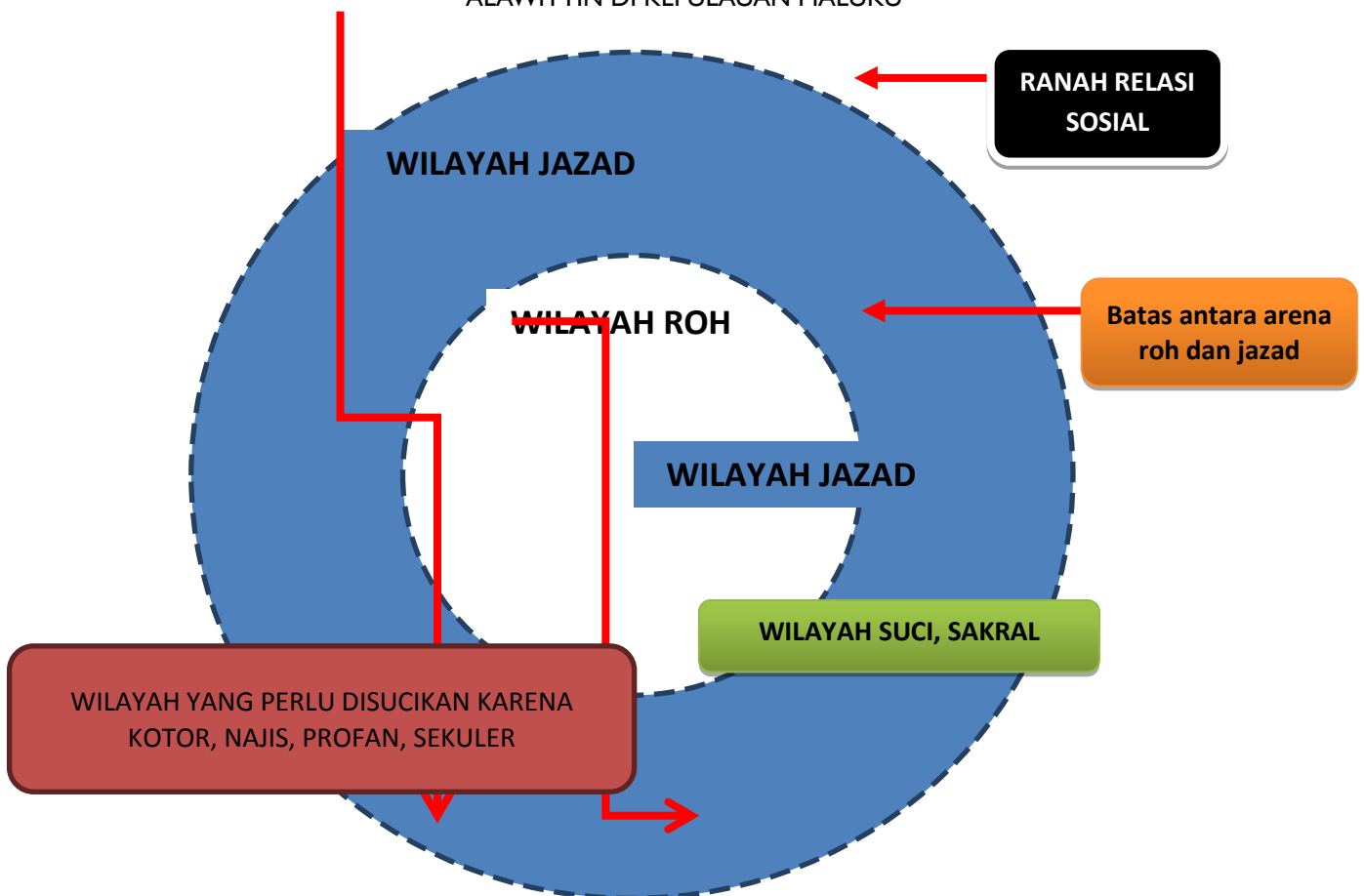
historisitas Muhammad SAW sebagai Nabi dan Rasul bagi umat Islam dan meneguhkannya pada turunannya dan posisinya sebagai komunitas diaspora di kepulauan Maluku

Sebagai turunan Nabi dan Rasul Muhammad SAW, kaum *Alawiyyin* dapat dikatakan senantiasa mengkonstruksi relasinya dengan kehidupan sosial dalam kerangka ketauhidan Islam. Kendatipun hidup dalam era modern struktur yang membimbingnya tidak melakukan penolakan (negation) terhadap hakikat Ruh dan Jazad. Idealnya, menjadi keniscayaan manusia dalam hubungannya ke atas sebagai “hambah Allah”, sedangkan ke bawah sebagai khalifah Allah. Keduanya bukanlah sesuatu yang terpisah tetapi senantiasa bersinerji dalam berbagai ekspresi dalam bentuk penghambaan (al ubudiyah) terhadap Allah SWT.

Struktur relasi kaum *Alawiyyin* kemudian dapat tetap terjaga dan operasional di beberapa komunitas karena kaum *Alawiyyin* bersama dengan sejumlah ulama lebih awal membangun/membentuk arenanya melalui syiar dan dakwah agama Islam.

Terbentuknya kesadaran berislam bagi masyarakat di kepulauan Maluku menjadi aparatus pendukung yang sangat potensial dalam menjaga originalitas ke*Alawiyyin* di arena sosial sebagai turunan Rasulullah Muhammad SAW.

SKEMA ARENA ROH DAN JAZAD DALAM LOGIKA RELASI SOSIAL KAUM ALAWIYYIN DI KEPULAUAN MALUKU



302 Maksun, 2003: 73.

Adanya sejumlah kaum *Alawiyyin* (baik Habib ataupun Syarifah) yang berperilaku menyimpang (deviant) dari hakekat adalah sebuah gejala yang tidak dipungkiri derasnya pengaruh zaman, tetapi gejala seperti itu bagi kaum *Alawiyyin* tidak bisa ditinggalkan, sebaliknya dilakukan pembersihan dan pensucian melalui kegiatan dakwah, zikir, berdoa, dan bertawassul, agar Allah SWT mengembalikannya dalam keadaan suci/fitrah dalam posisi ruh. Peran pensucian ini diambil alih oleh para ulama dari golongan Habib yang memiliki kharisma dan keutamaan.

Daftar Pustaka

Aidid, Muhammad Hasan.

1999 Petunjuk Monogram Silsilah Berikut Biografi dan Arti Gelar Masing-masing Leluhur *Alawiyyin*. Penerbit Amal Saleh, Jawa Timur.

Andaya, Leonard Y.

2015 Dunia Maluku Indonesia Timur pada Zaman Modern Awal. Penerbit Ombak, Yogyakarta.

Alatas, Ismail Fajrie.

2012 The *Ba Alawi* in the Interstices of the Nation. Dalam Jurnal Antropologi Indonesia Vol. 33 No.2 Mei-Agustus 2012.

Abd. Muhaimin, Abdul Wahab (Editor).

2014 Sayyid Idrus Bin Salim Al Jufri Pendiri Alkhairat dan Kontribusinya Dalam Pembinaan Umat. Gaung Persada (GP) Press, Jakarta.

Assegaf, Ali Ahmad.

1994 Lintasan Awal Sejarah Islam di Indonesia. Perpustakaan Jamiat Kheir, Jakarta-Indonesia.

Boisard, Marcel A.

1980 Humanisme dalam Islam. Penerbit Bulan Bintang, Jakarta.

Hatta, Ahmad. Dkk..

2013 The Great Story of Muhammad SAW. Referensi Lengkap Hidup Rasulullah SAW dari Sebelum Kelahiran Hingga Detik-Detik Terakhir. Penerbit Maghira Pustaka, Duren Sawit-Jakarta Timur.

Kesheh, Natalie Mobini.

2007 Hadrami Awakening. Penerbit Akbar, Jakarta.

Lembaga Studi Islam dan Bahasa Arab (LSIA) Malang

1994 Kerangka Memahami Al Islam. Penerbit Al IZZAH, Bangil.

Maksum, Ali.

2003 Tasawuf Sebagai Pembebasan Manusia Modern. Telaah Signifikansi Konsep "Tradisionalisme Islam" Sayyed Hossein Nasr. Pustaka Pelajar Diterbitkan atas kerjasama dengan PSAPM, Yogyakarta.

Nina, Johan.

2012 Perempuan Nuaulu, Tradisionalisme dan Kultur Patriarki. Yayasan Pustaka Obor Indonesia, Jakarta.

Rudyansjah, Tony.

2009 Kekuasaan Sejarah dan Tindakan. Sebuah Kajian Tentang Lanskap Budaya. Rajawali Pers. Jakarta.

Reysyahri, Muhammad.

2015 Citra Ahlulbait Nabi SAW Penjelasan Ayat dan Riwayat. Penerbit Nur Al-Huda. Jakarta.

Triyono, Lambang, MA.

2001 Keluar dari Kemelut Maluku. Refleksi Pengalaman Praktis Bekerja untuk Perdamaian Maluku. Yogyakarta, Pustaka Pelajar.

PANEL 14: ASYLUM SEEKERS AND REFUGEES IN SOUTHEAST ASIA AND BEYOND

Dave Lumenta
(Universitas Indonesia)
dlumenta@gmail.com

Danau Tanu
(University of Western Australia)
danau.tanu@graduate.uwa.edu.au

Abstract

In 2015, the media dubbed the dramatic journeys of asylum seekers unfolding on our television sets and social media as 'the worst refugee crisis since WWII'. Images of boats carrying Rohingya asylum seekers being stranded in Southeast Asian seas and that of a Syrian boy laying lifeless on the shores of Greece dominated international news. As Acehese fishermen finally towed the Rohingya boats towards Indonesian shores out of humanitarian compassion and Muslim solidarity in May, it sparked renewed interest in Indonesia regarding its status as a 'transit country' for asylum seekers and refugees. Yet, there is still limited understanding regarding the historical and current presence of asylum seekers and refugees in Indonesia as well as neighboring Southeast Asian countries. In what ways do international, regional and national agendas shape policies on asylum seekers and refugees? In what ways do structural and cultural contexts affect social inequalities relating to asylum seekers and refugees, and local perceptions of their presence? How do various actors (politicians, NGOs, asylum seekers, etc.) perceive these issues? How can we understand the experiences of children and youth 'stuck in transit' (Missbach 2015)? This panel welcome papers that seek to highlight a broad range of issues concerning asylum seekers and refugees, particularly, but not limited to, those transiting through and remaining in Southeast Asia. It welcomes both empirical research and theoretical papers that focus on the study of asylum seekers and refugees, especially in Indonesia and its neighboring countries.

14.1. MURDEROUS SEAS, OCKER NATIONALISM AND WILLING ASIAN WORKERS: THE AUSTRALIAN NEWS MEDIA'S DEPICTION OF VIETNAMESE REFUGEES IN THE LATE 1970S

Max Walden
(University of Sydney)
max@goodreturn.org

Abstract

The late 1970s saw the first major wave of Asian immigration to Australia after the dismantling of the White Australia policy, as the Fraser government resettled tens of thousands of Indochinese refugees. During this period, the Australian media played a vital role in defining language and attitudes towards multiculturalism and refugee migration, introducing phrases into Australia's political vocabulary that continue to characterise contemporary debates. This paper argues that the news media's depiction of refugees altered significantly, however, according to various factors including the frequency of boat arrivals, Commonwealth policy responses, a rapidly evolving international situation, and changes within the Australian media itself. Recurring motifs are identified in Australian media representations of Vietnamese refugees through three distinct periods: from April 1976 to late 1977 it was rescue, from late 1977 to mid-1978 it was threat, and from mid-1978 to 1979 it was contribution.

The history of transit migration in Southeast Asia is highly pertinent to a contemporary crisis of refugees in the region and worldwide. It is often suggested that the international community's response to the Indochinese refugee crisis in the 1970s is a model for responding to today's problems with resettling the record number of IDPs, asylum seekers and refugees globally. I would propose that Australia's political and social elites (i.e the media) also responded in a manner wildly different to today's context which is arguably important for public perception of refugees coming to Australia.

14.2. FROM TRANSIT COUNTRY TO REGIONAL LEADER: INDONESIA'S ROLE IN THE SEARCH FOR A REGIONAL COOPERATION FRAMEWORK ON DISPLACEMENT'

Madeline Gleeson
(University of New South Wales)
madeline.gleeson@unsw.edu.au

Abstract

When it comes to refugee movement in Southeast Asia, Indonesia is most commonly seen as a 'transit country', and not necessarily the most significant one at that. Its 13,000 registered asylum seekers and refugees pale in comparison to the 119,000 and 152,000 registered in nearby Thailand and Malaysia respectively. It has not traditionally been the most active or vocal country in the region on the topic of refugee protection, and remains dependent on resettlement countries to provide solutions for those who do not move on of their own accord.

But do these impressions of Indonesia as a somewhat disengaged refugee transit country match the reality? And is there an even greater role the country could play in the future in relation to forced displacement and irregular movement in Southeast Asia? As a political and economic powerhouse in the region, Indonesia is well-placed to assume a leadership position in the search for a regional cooperation framework on displacement. But what would such a framework look like in this part of the world? While the notion of 'regional cooperation' has gained increasing currency in recent years, and ideas about its content have been debated for decades, tangible progress on this front has been slow in the Asia-Pacific. Moreover there has been little scholarly analysis of how these ideas have shifted and evolved over time. What would such an analysis reveal about the role of Indonesia in relation to refugee movement?

This paper will explore some of these questions through the case study of the 2015 Andaman Sea crisis, and the way countries in the region responded to it – both at that time and subsequently – through multilateral diplomatic engagements and initiatives such as ASEAN, the Bali Process and the Track II dialogue. It will look in particular at what these responses reveal about the obstacles to, and opportunities for, Indonesian leadership on refugee protection in the future.

Keywords: refugees, displacement, regional cooperation, Indonesia

14.3. ISLAM, CIVIL SOCIETY, AND REFUGEE: EXAMINING THE ROLE OF ISLAM IN CIVIL SOCIETY'S RESPONSE TO REFUGEE ISSUE IN INDONESIA

Wiryadi Adiwena
(The Habibie Center)
wiryadi.adiwena@habibiecenter.or.id

Abstract

Islam teaches its followers to accept refugees into their homes. After all, the religion's early history tells the story of *hijrah*—a journey where the Prophet and his companions left Makkah to seek asylum in Madinah. Today, there are global organizations such as Islamic Relief that derive their vision from Islamic values in providing assistance to refugees. While Indonesia is not at the center of the contemporary refugee crisis—it is not a main destination for refugees, it is a transit country—civil society in Indonesia has shown increasing interest in the issue. For example, during the Rohingya refugee influx in 2015, Indonesian civil society organizations responded by establishing a *Komite Nasional Solidaritas Rohingya* (KNSR/National Solidarity Committee for Rohingya), where humanitarian organizations and Islamic faith-based organizations worked together to deliver humanitarian assistance for Rohingya refugees. This paper will examine how Islam factors into the actions of Indonesian civil society organizations in regard to refugee issues: their perception of refugees, their motivations, and the framework of their actions. By doing so, this paper will help fill the gap that exists in the literature regarding Islamic faith-based activism, especially in relation to the practices of humanitarian assistance towards refugees.

Keywords: Islamic faith based activism, Islamic values, refugees, Indonesia

14.4. ACEHNESE REFUGEE WELLBEING IN THE UNITED STATES: SENSE OF BELONGING, IDENTITY, AND ECOLOGICAL SYSTEMS OF SUPPORT

Fairuziana Humam Hamid
(Penn State Harrisburg)
fairuz.humam@gmail.com
Holly Angelique
(Penn State Harrisburg)
hxa11@psu.edu

Abstract

This qualitative study describes the extent to which there is a perception of wellbeing among Acehese refugees who arrived as adolescents to the United States and settled in the Mid-Atlantic States. Aceh is a province in northwestern Indonesia consisting of approximately four million people. From 1990 to 2005, approximately 20,000 people left the province to seek asylum in Malaysia, a neighboring country, due to political conflict. Acehese refugees were considered as the “new and few” among the major refugee populations in the United States. The participants in this research are adults who became adolescent refugees during that peak major migration phase. I will discuss how semi-structured interviews led to an in-depth understanding of how Acehese refugees perceive their wellbeing, in general, and their identities, sense of belonging and the ecological systems of support, specifically. Additionally, the results of this study shed light on how these Acehese refugees perceive the changes in their wellbeing from the early days of their arrival to today.

Keywords: Acehese refugee, wellbeing, sense of belonging, identity, ecological systems of support

14.5. PERMANENT MAKESHIFT? ASYLUM SEEKERS' TEMPORARY ACCOMMODATION OUTSIDE DETENTION CENTERS IN INDONESIA

Antje Missbach
(Monash University)
antje.missbach@monash.edu

Abstract

While migration scholarship has dedicated a lot of attention towards immigration detention and particularly the life in the camp, this paper explores the empirical reality of “alternatives to detention” in different parts of Indonesia. As so-called transit country, Indonesia is a setting worth studying as it, on the one hand, Indonesia has long “benefitted” from Australia’s funding and so-called “incentivised policy transfer” which has subsidised immigration detention for the last decade, but on the other hand, Indonesia has indicated to no longer build any more immigration detention centres to accommodate the increasing numbers of asylum seekers in situ. Based on a number of case studies from Indonesia, we examine five different forms of temporary accommodation of asylum seekers and refugees within the local community in the host country and provide an overview that takes into account individual freedom and mobility, an active and self-determined life and also safety issues of the people accommodated outside of the walls of immigration detention centres.

Due to the rejection to increase the capacity of the existing immigration detention centres Indonesia has experimented with a number of makeshift alternative, some remain however more or less “carceral spaces”. Next to describing the different types of temporary accommodation, the mechanisms of care and responsibility, the paper points out to the limitation of rights and other challenges. Particularly, the lack of an overall regulatory framework has caused arbitrariness, corruption and insecurities, which negatively impacts on the lives of the asylum seekers and refugees in situ, only few have managed to benefit from the discretion available to bureaucrats and immigration officers. Also the

lack of binding regulation runs the risk of becoming manifested as a “forever makeshift” approach.

The main focus of this paper is the current management of immobilised yet assumed to be transient population in search for protection. It provides an in-depth analysis of migration management and forms of temporary accommodation that takes into account individual freedom and mobility, an active life and also safety issues of the people accommodated outside of the walls of immigration detention.

14.6. IN SEARCH OF GOD?: THE POLITICS OF CONVERSION AMONG FARSI-SPEAKING REFUGEES IN INDONESIA

Danau Tanu
(University of Western Australia)
danau.tanu@graduate.uwa.edu.au

Abstract

Most of the Farsi-speaking asylum seekers and refugees registered in Indonesia are Muslims from Iran, Afghanistan and Pakistan. Yet there is a growing number of them who attend churches in Jakarta, with some commuting weekly from the neighboring area of Cisarua in Bogor. This paper explores the complex motives for refugees in attending churches and the negative repercussions they may face from within their communities in Indonesia and in their countries of origin. Many attend churches to seek a sense of community regardless of whether they claim to be Muslim, Christian or atheist, with some frequenting both mosques and churches at the same time. Some attend churches seeking answers to their questions about faith and God while remaining Muslim, others do so for the support that churches and members of the congregation may offer them in the absence of other options for financial security, and still others attend churches to stave off the boredom that they are faced with every day in a country where they can neither work nor attend school. On the most part, their motives are driven by a complex mixture of practical, social and spiritual needs. This paper considers the various motives and issues involved from the perspective of forced migration in a transit country.

Keywords: refugees, asylum seeker, religion, community, belonging

14.7. SELF EMPOWERMENT WHILE IN A TRANSIT: THE CASE OF HAZARA ASYLUM SEEKERS IN CISARUA, WEST JAVA

Selly Riawanti
(Universitas Padjadjaran)
sriawanti@gmail.com

Abstract

Persoalan migrasi terpaksa karena rusaknya kehidupan di daerah asal, semakin mendesak karena kompleksitas penyebabnya, eskalasi skalanya, dan kian sulitnya mencari suaka di negeri-negeri tujuan untuk kehidupan yang lebih baik. Indonesia telah berpengalaman menangani migran yang merupakan pengungsi dari negeri yang tengah mengalami peperangan atau pengungsi yang merupakan minoritas terusir dari negerinya. Posisi Indonesia biasanya sebagai tempat singgah sementara para pengungsi itu sebelum mendapatkan tempat yang lebih baik. Di antara kaum pengungsi yang singgah di Indonesia, terdapat kelompok pengungsi Hazara asal Afghanistan di kawasan Cisarua, Jawa Barat. Mereka tidak banyak disebut dalam kajian tentang diaspora Afghanistan yang berlangsung dalam rangkaian kekacauan sejak konflik di antara pemerintah yang didukung Soviet melawan kaum Mujahidin pada 1970-an, runtuhnya pemerintahan dukungan Soviet pada awal 1990-an, serbuan Taliban kepada kaum Mujahidin, serbuan campur tangan Amerika Serikat kepada Taliban, dan seterusnya. Diaspora pengungsi Afghanistan memang dominan ke arah Pakistan atau Russia, namun diaspora orang Hazara nyaris tidak disentuh. Mungkin karena mereka adalah kaum minoritas di Afghanistan.

Kajian ini melihat kehidupan Orang Hazara di Cisarua sebagai kesementaraan, sebagaimana yang mereka nyatakan. Meskipun mereka menganggap tempat singgah ini cocok bagi mereka karena iklimnya yang sejuk, lingkungan sosialnya relatif ramah, dan sikap pemerintah RI yang membantu, tetapi mereka tetap berharap dan berencana untuk pindah ke negeri-negeri yang lebih maju. Dalam penantian itu mereka mengorganisasi diri, dengan kegiatan utama menyelenggarakan

pendidikan untuk anak-anak dan remaja, untuk mempersiapkan diri hidup di negeri impian, termasuk penguasaan bahasa Inggris. Pemberdayaan diri ini juga merupakan cara menghindarkan keputusan, ketika negara-negara maju yang dituju mereka semakin mempersulit akses para pengungsi.

Keywords: pencari suaka, kesementaraan, negeri tujuan, pemberdayaan diri

14.8. BUILDING COMMUNITY AGAINST THE ODDS: THE CASE OF REFUGEES IN POST-REFORMASI INDONESIA

Thomas Brown
(University of Adelaide)
t.brownybrown@gmail.com

Abstract

Post-*reformasi* Indonesia has historically been used as a transit point for asylum seekers, typically from the Middle East, who sought to reach Australia clandestinely by boat. In 2013, Australia enacted tough border policies to “stop the boats”, leaving Indonesia to play host to a burgeoning number of refugees who now spend years, rather than months, awaiting resettlement through the UNHCR to a third country. Despite their semi-permanent status in the country and the fact that many live in and amongst urban Indonesian host communities, refugees remain socially excluded and, in many cases, economically impoverished. The government is unwilling to integrate asylum seekers: denying access to education, employment and pro-poor healthcare subsidies. Refugees also face the challenges of a new language and culture, and are vulnerable to exploitation due to their unclear legal status. Refugees in Indonesia respond by forming co-ethnic and co-refugee networks to navigate their new environment, some going as far as initiating education centres and other services. This paper traces the attempts of urbanised Hazara refugees in West Java to form a community within, but at the same time apart, from Indonesian citizens. In doing so, it seeks to challenge the perception of refugees as powerless victims resigned to their fate.

14.9. FREE AS A BUTTERFLY: THE ASPIRATIONS OF YOUNG WOMEN IN THE HAZARA REFUGEE COMMUNITY IN GAINING SPACE TO ARTICULATE THEMSELVES IN CISARUA, INDONESIA

Realisa D. Masardi
(University of Amsterdam)
R.D.Masardi@uva.nl
realisa.masardi@gmail.com

Abstract

This paper discusses the attempts made by Hazara girls and young women from Afghanistan, Pakistan and Iran, who are staying as refugees in Cisarua, in utilizing equal space, which they could not access in their home countries due to their gender and other factors, to articulate themselves. It will focus on the dynamics of motivation, aspiration, strategies, and roles of the young women on the move who experience different social and cultural systems from back home. By considering gender in analyzing their active participation in diverse activities in refugee communities in Indonesia, this paper investigates the ‘social age’ that applies to Hazara girls and young women according to their culture. Gender identity as well as ‘youth-ness’ will be discussed within the framework of political subject-making, which touches on the contestation between the western concept of childhood and gender equality versus the meaning of youth and gender-based roles in their cultural context.

Keywords: refugees, young women, Hazara, gender roles, social age.

PANEL 15. THE PLACE AND DYNAMICS OF DRINKING CULTURE IN INDONESIA DURING THE 'ERA REFORMASI'

Semiarto Aji Purwanto

(Universitas Indonesia)

semiarto.aji09@ui.ac.id/semapur@yahoo.com

Dendy A. Borman

(GIMMI)

dendy.a.borman@diageo.com

Raymond Michael Menot

(Universitas Indonesia)

michael@ui.ac.id/rm.menot@gmail.com

Abstract

The position of alcoholic beverages in Indonesian culture and society is often seen in two different perspectives. One side considers the drink was rooted in ethnic traditions in several groups, providing cultural identity, became part of the ritual and consumed in a regular basis. Therefore, its presence in the community is real: appears in the daily interaction, ceremonial and cultural symbols. On the other hand, some consider it as a trigger to crimes, conflict and other social tensions; impairing the health, and is forbidden in terms of religious view. The government's policy about alcohol has been more emphasis on the aspects of distribution, although it is also reaching out production and consumption dimensions.

In the 'era reformasi', when the struggle to express self and ethnic identity strengthened, alcoholic beverages are in an interesting situation. Ethnic sentiments arose, elements of tradition became importantly considered and traditionally produced beverages perceived as cultural assets. Moreover from an economic standpoint, production and distribution of alcoholic beverages also importantly contributed for domestic life. But in the same time, religious aspirations -especially Islam, is also on the rise and become the main opposition for the presence of the drink in the daily life. A number of proposed legislation to restrict and even prohibit them is occurring in both national and local levels. This panel will expose and discuss the tradition and practice of consuming alcoholic beverages in Indonesia as well as to discuss the technical aspects of production, their contribution to the domestic economy, their place in 'adat' or custom, the dynamics of 'modern' and 'traditional' beverages consumption, regulation and restriction of the drink, and other socio-cultural aspects associated with them.

15.1. LEARNING TO DRINK. AN EXPLORATION OF HOW ALCOHOL BEVERAGES ARE CONSUMED IN THREE INDONESIAN PROVINCES

Semiarto Aji Purwanto
(Universitas Indonesia)

semiarto.aji09@ui.ac.id/semapur@yahoo.com

Abstract

Ethnographic findings on the consumption of alcohol tends to see the position and the place of alcohol in various social space. In contrast to the view of health experts and practitioners, ethnography elaborates more about the tradition and culture of drinking rather than a variety of problems that may arise. A study by Room (1984) on the ethnographic writings shows that the writer's perspective often ambiguous; if not amplify the problem, they tend to deflate the issue. The today situation in Indonesia, where the different patterns of ideology from the west (modernity), east (the Asian values), Islam and local are highly articulated, the issue of alcohol consumption is more importantly to assess. One group tried to suppress consumption for reasons of health, safety and religion; others tolerated on the grounds of tradition, lifestyle and economy. Despite of this debate, a lot of incidents that led to deaths due to alcohol consumption are reported to occur in many parts of the country.

This article will discuss the micro aspects of alcohol consumption at the level of local households in Central Kalimantan, Central Java and North Sulawesi. In particular it will examine the development of drinking culture and its dynamics. Data obtained from the observation during a month in three locations in 2015, showed that the consumption of alcohol in the front-stage level appears low because it was not discussed openly. Conversely, at a more micro level, among users, consumption of alcohol is a great thing normal and acceptable. While McIlmaine & Moser (2004) says that alcohol acceptance and tolerance was associated with socio-economic conditions, this study shows that cultural factors, such as habits of the most intimate reference group such as family and friendship, is one of the most important factors for the tolerance on alcohol consumption.

Keywords: drinking culture, socialization, reference group, Central Kalimantan, Central Java, North Sulawesi

Background

- This article will discuss the micro aspects of alcohol consumption at the level of local households in Central Kalimantan, Central Java and North Sulawesi.
- In particular it will examine the development of drinking culture and its dynamics.
- The consumption of alcohol in the front-stage level appears low because it was not discussed openly.
- Conversely, at a more micro level, among users, consumption of alcohol is a great thing normal and acceptable.
- While McIlmaine & Moser (2004) says that alcohol acceptance and tolerance was associated with socio-economic conditions, this study shows that cultural factors, such as habits of the most intimate reference groups like family and friendship, is one of the most important factors for the tolerance on alcohol consumption.

Problems (?) with alcohol

- Amplification
 - Health practitioners, safety officers, religious leaders
 - Negative impacts
- Deflation
 - Consumers, business, habits
 - Neutral, positive impacts
- Ethnography
 - Empirical examination of particular contexts
 - Native point of view
 - Micro findings for macro understanding

Research sites



Some socio-cultural-political backgrounds

- Palangkaraya and Katingan (Central Kalimantan)
- Urban sites are plural, inhabited by many ethnic groups; rural are homogenous
- Indigenous Dayak, habit and tradition (adat) are practiced
- Baram (fermented rice +)
- Rituals and ceremonies involve baram as part of them, and daily consumed beverages

- Yogyakarta and Surakarta (Central Java & DIY)
- Center for sophisticated Javanese culture, old kingdom
- A lot of big universities and schools
- Moslem dominated, center for Kejawen
- Ciu, lapen and oplosan is the popular local alcoholic beverages

- Manado (North Sulawesi)
- Heavily influenced by the Dutch (European) culture through colonialization
- Alcohol is openly consumed
- Cap tikus
- Cap tikus is produced by small scale industries in the rural area and distributed throughout eastern part of Indonesia

Bapak Jemput Anak Pesta Miras, Eeh Malah Ikut Mabuk

YOGYA – Jajaran Polsek Gondokusuman, Yogyakarta mengamankan delapan bocah SMP yang tengah pesta miras, Minggu (9/7/2016) dini hari.

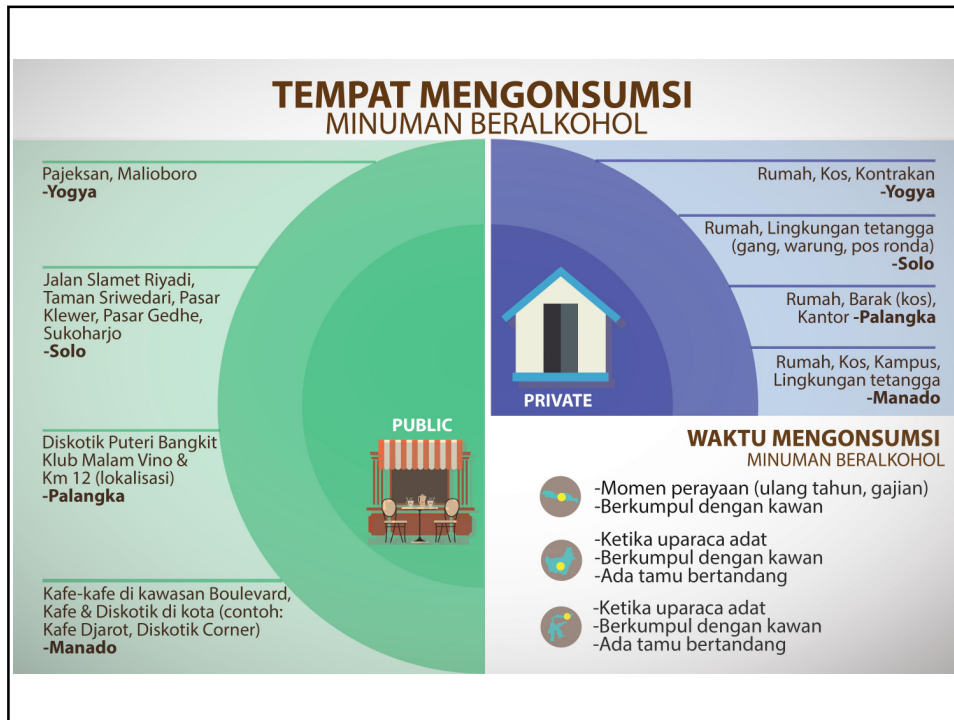
Miris, ada dua orang pria dewasa ikut dalam pesta miras tersebut. Seorang diantaranya adalah bapak dari salah seorang pelajar. Bukannya mengingatkan, namun si bapak bersama temannya malah ikut mabuk-mabukan.

Petugas langsung turun dan melakukan pemeriksaan disertai penggeledahan. Dari tangan mereka petugas mendapatkan delapan botol ciu oplosan, dan hanya tersisa tiga botol yang masih utuh, selebihnya sudah habis diminum.

Source: <http://bangka.tribunnews.com/2016/07/10/bapak-jemput-anak-pesta-miras-eeh-malah-ikut-mabuk?page=2>

Dimensi	Solo & Yogyakarta	Kalimantan Tengah	Sulawesi Utara	Keterangan
Komunal	2	2	2	Konsumsi minuman beralkohol ditoleransi selama tidak berlebihan atau tidak menyimpang secara sosial atau kriminal
Agama/Institusi Terkait	4	2	1	Solo dan Yogyakarta: institusi keagamaan menindak tegas konsumsi minuman beralkohol. Kalimantan Tengah: pandangan di kelompok Hindu Kaharingan, konsumsi "baram" tidak dibenarkan, apalagi hingga mabuk.
Adat	-	2	1	Solo & Yogyakarta, <i>ciu</i> atau <i>legen</i> tidak berada dalam kerangka adat. Kalimantan Tengah dan Sulawesi Utara, minuman beralkohol mempunyai fungsi dalam kegiatan adat.
Regulasi & Praktik Pemerintah Daerah	4	3	3	Solo & Yogyakarta, dinamika politik lokal menginginkan rancangan regulasi yang menolak sepenuhnya produksi dan peredaran minuman beralkohol Kalimantan Tengah, Perda No. 13 Tahun 2013 menempatkan <i>baram</i> sebagai minuman alkohol terlarang. Sulawesi Utara, regulasi daerah cenderung mengarah pada pembatasan secara ketat terhadap peredaran minuman beralkohol.

Keterangan:
 1 (Sangat Toleran) tidak memandang minuman beralkohol sebagai permasalahan.
 2 (Cenderung Toleran) mempertimbangkan sejumlah aspek atas keberadaan minuman beralkohol.
 3 (Cenderung restriksi) cenderung membatasi minuman beralkohol, namun tidak melarangnya.
 4 (Restriksi) sepenuhnya melarang keberadaan minuman beralkohol.



JUSTIFIKASI MENGONSUMSI MINUMAN BERALKOHOL

Mengonsumsi minuman beralkohol tidak apa-apa, jika.....

- Sesuai dengan filosofi *Ubah* (obat/pemberi kehidupan) dikonsumsi <1 sloki
- Sekedar untuk menambah nafsu makan
- Tidak mendorong ke perbuatan kriminal
- Mengetahui dengan pasti batasan minum
- Tidak untuk berkelahi/menimbulkan keributan
- Bisa bermanfaat untuk kesehatan
- Dapat membuat percaya diri ketika berjoget di hajatan
- Memberikan keberanian tampil di depan umum dalam berkesenian
- Membantu kreativitas untuk berkarya

Perception towards alcohol

- Wajar untuk dikonsumsi dalam batasan tertentu
- **Ciu** sebagai minuman keseharian; kesehatan; kejantanan; & pelestarian tradisi (Solo)
- Minum bir hanya jika ada uang (Solo)
- **Lapen** cepat membuat mabuk tetapi beresiko kebutaan (Yogyakarta)
- Eksperimen membuat minuman beralkohol dianggap lebih sehat & alami (Yogyakarta)
- Tidak dianggap buruk
- Tidak terbatas usia atau gender
- Konsumsi minuman beralkohol, terutama **Baram**, adalah bagian tradisi:
- dalam upacara adat
- dalam perkumpulan
- dalam penerimaan tamu
- Minuman beralkohol (khususnya **Cap Tikus**) tak terpisahkan dari kebudayaan
- Minuman pergaulan
- Berkontribusi secara ekonomi
- Dianggap berbahaya tetapi juga berkhasiat
- Diperlukan standarisasi Cap Tikus agar diakui dan dapat diawasi

Closing Discussion

- Alcohol beverages are popular and commonly consumed in the three areas observed
- There are community of drinking with their respective drinking culture
- The social, economic, and political context to influences the consumption
- The more restricted alc.bev in an area, the more people develop their own bev instead of buying the bottled ones → make their own cocktail
- In some areas, knowledge and practice of producing local alcohol beverages are declining → tend replaced by oplosan
- The reference group for the younger is quiet intimate: parents, relative/family, friends

15.2. PERILAKU MINUM BERALKOHOL, PENEGAKAN HUKUM & CULTURAL CRIMINOLOGY: STUDI AWAL DI KOTA ABEPURA & SEKITAR

Josias Simon Runturambi
(Universitas Indonesia)
simonrbi@yahoo.com
Firyana Nainusnus

Abstract

Alcohol drinking behavior can not be understood apart from the culture. Meaning of alcoholic drinking behavior is constructed and formed continuously. Law enforcement *drugs* and alcohol so tight cause illicit trafficking in *drugs* and alcohol. Alcohol misuse and alcohol-related crimes can not be equated with drug crime. Cultural criminology perspective emphasize the significance of crime and criminality is different in everyday life, contradictory in the eyes of the perpetrators, politicians, criminal justice and the media. Alcohol drinking behavior has no uniform meaning, meaning alcohol drinking behavior is socially constructed is not merely the result of rational choice lawbreakers

Pendahuluan

Persoalan minuman beralkohol kembali mencuat seiring maraknya kasus-kasus minuman oplosan dan kasus penyalahgunaan minuman beralkohol di beberapa wilayah Indonesia, dengan jumlah korban yang tidak sedikit dan bahkan meninggal dunia. Minuman beralkohol sering disamakan dengan minuman keras atau minuman yang memabukkan. Sikap anti-minuman keras bermunculan, tidak saja disuarakan berbagai ulasan media massa, organisasi masyarakat, tokoh masyarakat, tapi juga tertuang dalam kebijakan publik khususnya peraturan daerah tentang minuman keras. Beratus peraturan daerah (perda) telah dikeluarkan pemerintah daerah di seluruh Indonesia dalam rangka memerangi penyalahgunaan minuman keras. Penegakan hukum atas berbagai aturan tersebut pun telah dilakukan secara periodik dalam berbagai bentuk razia dan penertiban yang dilakukan di ruang publik maupun privat.

Berbagai upaya mengurangi maraknya kasus-kasus penyimpangan terkait minuman beralkohol cukup gencar dilakukan. Minuman beralkohol dianggap sama penanganannya dengan *drugs* (obat-obatan terlarang) dan seringkali dklaim menjadi sumber utama perilaku menyimpang (jahat). Persoalan muncul, mengapa setelah hadirnya berbagai peraturan minuman beralkohol, jumlah peminum beralkohol tidak berkurang, baik berpotensi melakukan tindak kriminal atau tidak, malah justru bertambah dan bahkan di beberapa daerah di Indonesia sangat sulit melepaskan diri dari perilaku minum minuman keras ini? Pertanyaan lanjut adalah bagaimanakah sejarah penegakan hukum terhadap perilaku minum alkohol (*drugs*)? Seperti apa peran minuman beralkohol dalam mendorong tindak kejahatan? Sulit menjawab berbagai pertanyaan ini, maka dari itu ada baiknya kita mengacu pada uraian literatur *cultural criminology* dan terkait sejarah

penegakan hukum *drugs* & alcohol di negara lain sehingga dapat memberi gambaran perbandingan lebih mendalam.

Sejarah & Penegakan Hukum *Drugs* & Alcohol

Bila kita berbicara minuman beralkohol, berbagai literatur (Abadinsky, 1990; Tonry, 2000; Tin Newburn, 2010) mengemukakan adanya keterkaitan erat antara alkohol dengan *drugs* (narkotika dan obatan-obatan). Sejarah mencatat bahwa sejak lama manusia telah menggunakan obat-obatan (*drugs*) untuk pengobatan. Misalnya Opium & Candu awalnya adalah obat penghilang rasa sakit, tumbuh di berbagai wilayah seperti China, India dan beberapa negara lainnya, bahkan beberapa pengobatan primitif menggunakan candu untuk jamuan makan dan saat santai. Ada juga yang menggunakannya sebagai penghilang rasa sakit bahkan ketika akan melahirkan anak (2000 SM), sampai abad 14 masih banyak praktik medis menggunakan opium untuk kesehatan.

Situasi ini diperkuat uraian artikel yang ditulis Frank Dikotter; Lars Laamann; Zhou Xun (2000) tentang narcotics culture, bahwa dalam sejarah Cina, menghisap opium bukan hanya tentang penyerapan fisiologis, tetapi lebih memiliki makna komunikasi sosial dengan arti simbolik yang kompleks. Hubungan sosial di Cina terefleksikan dalam kebiasaan merokok (opium) seperti dilakukan para peminum teh, tapi hatinya tidak berada pada teh tersebut. Dalam sejarah *drugs* di Cina, opium dimulai sebagai barang mewah impor dari luar negeri, dan sebagai pengobatan langka. Opium melambungkan status sosial sebagai orang kaya dan punya kekuatan. Opium pada waktu itu merupakan simbol status, kekayaan dan kekuatan seseorang. Penggunaannya terbatas untuk anggota kekaisaran, sulit dikonsumsi rakyat biasa. Opium dianggap kekuatan magis sebanding dengan tingkat

kemakmuran dan kekuatan. Dengan menggunakan *drugs* (opium), mengungkapkan keistimewaan status sosial seseorang. Dengan menawarkan *drugs* (opium) pada tamu menunjukkan sikap sopan santun. Seiring perkembangan jaman, opium berubah menjadi komoditas publik, tidak lagi milik kerajaan sebagai barang mewah yang dapat dibeli di pasaran. Selama abad 19 menghisap opium merupakan tanda keramahtamahan.

Di abad 19, penggunaan opium mulai dibatasi, tetapi saat itu masyarakat tidak mengaitkan tindakan kriminal dengan opium. Tidak ada masalah sosial yang muncul karena penggunaan opium, bahkan bagi mereka yang sudah kecanduan. Orang Cina yang mulai mempopulerkan penggunaan opium dengan cara merokok bahkan imigran Cina yang akhirnya memunculkan rumah-rumah opium (Abadinsky, 1990). Yang menarik dalam sejarah *drugs* (opium) bukan masalah *drugs*-nya yang menjadi menarik perhatian para penegak hukum (polisi) saat itu, tetapi rumah-rumah opium tersebut dijadikan sebagai tempat bertemunya pencuri, perampok jalanan dan *gangster*. Rumah opium menjadi tempat berkumpulnya para pelaku kejahatan atau di dunia kriminal di Amerika Serikat dikenal dengan sebutan *saloon* atau tempat berkumpulnya para anggota satu *organized crime* tertentu (Abadinsky, 1990).

Mengacu penegakan hukum di Amerika, menghadapi persoalan ini, pada 17 Desember 1914, Amerika Serikat mengundang The Harrison Act sebagai upaya memberantas secara menyeluruh narkotika dan obat-obatan berbahaya yang ada pada masa itu. Bentuknya mulai dari tindakan represif sampai pengenaan pajak barang-barang terlarang. Penggunaan obat bius dibatasi hanya bisa untuk tujuan-tujuan medis dan riset saja oleh individu atau fasilitas yang mempunyai ijin formal. The Harrison Act mengharuskan setiap orang, terutama berprofesi di bidang kesehatan, khususnya yang menggunakan narkoba, mendaftarkan diri dan membayar pajak khusus. Bagi para dokter dan psikiatri yang ikut meresepkan opium dalam jumlah sedikit untuk tujuan medis diperbolehkan, tetapi jika resep ditulis dalam jumlah besar adalah sebuah pelanggaran. Harrison Act membawa efek perubahan yang besar. Anehnya, salah satu dampak dari kebijakan pelarangan dan pembatasan penggunaan *drugs* ini adalah kenaikan harga candu hampir mencapai 900%, dan banyaknya orang yang ditangkap untuk menjalani proses pemulihan akibat mengkonsumsi *drugs*. Di tahun 1918, banyak klinik pemulihan bermunculan, tetapi tahun 1922 klinik-klinik itu ditutup karena menyediakan candu bagi pasien yang dalam proses pemulihan. Keadaan ini memunculkan perdagangan gelap *drugs & alcohol*. Dalam kondisi ini, sindikat kriminal menjadikan obat-obatan (heroin) dan minuman alkohol sebagai salah satu bisnis baru mereka yang menggiurkan. Tahun 1933, aturan ini (harrison act) dicabut, tapi meski

begitu, narkoba telah menjadi salah satu bisnis baru kelompok kriminal yang terorganisir (Abadinsky, 1990). Pengalaman di Amerika Serikat ini memperlihatkan pelarangan *drugs & alcohol* yang begitu ketat tanpa menyiapkan alternatif atau solusi mengakomodasi semua pihak, malah menimbulkan peredaran gelap *drugs & alcohol*. Padahal Amerika Serikat bukanlah tempat asal berbagai *drugs*, mereka harus mengimpor dari negara lain (Cina, Eropa). Berbeda dengan kondisi di Indonesia, bahan mentah *drugs* dan alkohol bisa ditemui dan dimanfaatkan dalam jumlah yang melimpah sebagai sumber alam lokal hampir di semua wilayah tanah dan air di Indonesia.

Meski mempunyai penegakan hukum yang mirip dengan *drugs*, penyalahgunaan alkohol (*alcohol offences*) tidak dapat disamakan dengan kejahatan narkoba (*drugs offences*) (Tim Newburn, 2007). Secara umum penggunaan alkohol dapat berlangsung sebagai bagian dari pelayanan medis (rumah sakit), atau keperluan konsumsi di rumah (pembersih luka), atau di restoran (menu makanan) dan seterusnya. Biasanya, penegakan hukum diberlakukan terhadap konsumsi alkohol dikaitkan dengan konsumsi berlebihan atau mabuk (*drunkenness*) atau memabukkan serta mengganggu ketentraman orang lain (pecandu minuman alkohol). Dari uraian literatur ini tergambar minum beralkohol (*alcohol offences*) tak sama dengan kejahatan narkoba (*drugs offences*) yang berdampak luar biasa. Minuman beralkohol belum mengindikasikan adanya kejahatan tapi bila dikonsumsi berlebihan dan sembarangan dapat memicu terjadinya kejahatan atau pelanggaran lain. Sama seperti merokok, me-ngopi dan obat kuat, belumlah dapat dikategorikan pelanggaran atau kejahatan, karena bagi sebagian orang menjadikan perilaku atau kebiasaan tersebut bagian dari ritual kehidupan (budaya), berbeda kalau sudah mengganggu kesehatan, keamanan dan keselamatan orang lain apalagi menyebabkan terjadinya tindak kejahatan dan pelanggaran.

Alcohol Misuse & Alcohol-Related Crime: Teori Kriminologi

Dalam kriminologi, untuk membedakan kejahatan dan penyalahgunaan alkohol dapat dipergunakan dua istilah yang berbeda yaitu 1. *Alcohol Misuse* yaitu penyalahgunaan alkohol yang dapat berlangsung di dunia medis (dosis pengobatan), penyalahgunaan secara individual (mabuk di rumah) atau dalam kebiasaan yang seringkali dilakukan para anak muda yang berkumpul, bergerombol ditemani minuman beralkohol. Penyalahgunaan alkohol ini bisa juga didasarkan pada pelanggaran atas ketentuan medis yang berlaku (kadar alkohol) atau hukum positif (kategori minuman beralkohol: A, B, C). 2. *Alcohol-Related Crime* yaitu penggunaan alkohol yang memicu terjadinya tindak

kejahatan atau pelanggaran hukum (mabuk, *ngoplos*, memeras, memukul, menganiaya, membunuh, mengganggu ketertiban, keamanan, dan seterusnya). Kejahatan terkait Alkohol ini menjelaskan suatu tindak kejahatan (pidana) terjadi disebabkan konsumsi alkohol berlebihan (melebihi batas) dan memicu atau mendorong dilakukannya suatu perbuatan kriminal yang merugikan orang lain. Seberapa jauh minum beralkohol dapat memicu atau mendorong tindak kejahatan, dapat diuraikan melalui beberapa teori kriminologi yang menjelaskan sebab musabab terjadinya tindak kejahatan terutama teori anomie, *differential association*, *cultural trasmission* dan *social control*. Dalam teori kriminologi, kejahatan terkait alkohol (minuman beralkohol) ditinjau dari beberapa sisi yaitu pelaku, korban, kejahatan dan reaksi sosial terhadapnya. Sesuai hukum positif yang berlaku atau hukum pidana (KUHP), disebut alkohol (minuman alkohol) menjadi menjadi kejahatan atau pelanggaran bila konsumsi minuman tersebut terkait dengan ancaman kekerasan, mengganggu ketertiban & keamanan publik (pasal 300, 492 KUHP), apalagi kalau dijual untuk anak dibawah umur (pasal 536 KUHP).

Teori Anomie

Teori Anomie menjelaskan *alcohol-related crime* di dalam masyarakat Indonesia dikarenakan kejahatan ini tercipta apabila pelaku tidak dapat mencapai tujuan mereka melalui saluran atau cara yang legal. Pelaku umumnya kaum muda menjadi frustrasi dan mencoba mencapai tujuan mereka melalui saluran/cara yang tidak legal (dipicu minuman beralkohol). Ketidakselarasan mencolok (antara tujuan dan cara yang dipakai) mengakibatkan frustrasi di kalangan kaum muda tertentu, sehingga tidak lagi mempunyai ikatan kuat sesuai tujuan budaya dan cara-cara yang melembaga (sah) dalam kebudayaan yang bersangkutan. Keadaan ini dinamakan anomie, keadaan dimana sebagian pelaku *alcohol-related crime* cenderung mengatasi masalahnya dengan melakukan beberapa bentuk penyesuaian diri yang menyelewang dari norma-norma berlaku (inovasi menyimpang).

Teori Differential Association

Teori ini menjelaskan *alcohol related crime* dimengerti sebagai suatu perbuatan kriminal yang dipelajari melalui interaksi pelaku dengan orang-orang lain dalam kelompok-kelompok pribadi yang intim. Proses belajar kriminal (perilaku minum beralkohol yang memicu tindak pidana) itu menyangkut cara dan teknik melakukan kejahatan, motif-motif, dorongan-dorongan, sikap-sikap dan pembenaran-pembenaran yang mendorong dilakukannya kejahatan.

Teori Cultural Transmission

Teori ini mengutarakan bahwa *alcohol-related crime* terjadi dalam lingkungan yang diidentifikasi dengan jelas mempertahankan tingkat kriminalitas yang tinggi selama beberapa dekade meskipun ada perubahan komposisi penduduk (etnis). Walaupun satu kelompok penduduk (etnis) diganti dengan penduduk (etnis) lain, tingkat kriminalitas tetap konstan. Lingkungan tersebut ditandai dengan sikap dan nilai yang kondusif untuk *alcohol-related crime*. Sikap dan nilai-nilai serta teknik kriminalitas terorganisir dan ditransmisikan secara budaya.

Teori Social Control

Teori ini menjelaskan *alcohol-related crime* terjadi ketika ada keterikatan individu secara sosial atau masyarakat. Kekuatan ikatan sosial ini ditentukan oleh hambatan internal dan eksternal. Hambatan internal meliputi superego, mekanisme nurani seperti tak sadar namun kuat dalam menyediakan rasa bersalah. Hambatan eksternal termasuk penolakan sosial terkait dengan rasa malu atau pengucilan sosial, dan rasa takut akan hukuman. Orang biasanya terhalang dari perilaku kriminal oleh kemungkinan tertangkap dan hukuman.

Berbagai teori kriminologi ini dapat dipergunakan menjelaskan perilaku minum beralkohol yang menjadi pemicu atau pendorong dilakukannya suatu tindak kejahatan tertentu. Sedangkan hal-hal yang menjadi penyebab utama (faktor utama) suatu tindak kejahatan adalah faktor sosial, budaya dan kontrol sosial seperti dikemukakan teori-teori diatas. Sedangkan sarana atau alat atau pemicu yang digunakan (faktor pendukung) bisa senjata api, senjata tajam, minuman keras, *drugs* ataupun media lain.

Dalam kasus-kasus minuman keras yang menonjol di Indonesia dapat dikategorikan sebagai perilaku *alcohol-related crime* yang terwujud dalam beberapa kasus fenomenal di Indonesia seperti konsumsi minuman alkohol oplosan yang merenggut banyak nyawa, selain itu konsumsi minuman alkohol dapat dipakai sebagai media untuk menjadi berani melakukan kejahatan (begal), atau konsumsi berlebihan minuman alkohol dipakai sebagai perangsang melakukan pemerkosaan, bisa juga kebiasaan buruk minum alkohol dipakai sebagai alat memicu keributan dan pertikaian antara sesama kelompok (perkelahian warga), atau perilaku minum alkohol sekedar dipakai sebagai medium awal belajar sebelum menjadi *drugs user* (pencandu narkoba).

Perilaku Minum Beralkohol: Studi Awal di Kota Abepura & Kriminalisasi

Mengacu teori kontrol sosial, perilaku minum beralkohol telah dianggap perilaku yang harus mendapat kontrol sosial karena telah memicu kriminalitas meningkat. Seiring dengan itu, penulis mengkaji bagaimana perilaku minum beralkohol dengan melakukan studi awal di kota Abepura dan sekitar di Papua April 2016. Kontrol sosial formal telah dilakukan pemerintah daerah propinsi dengan diterbitkannya Peraturan Daerah (Perda) Provinsi Papua Nomor 15 Tahun 2013 tentang pelarangan produksi, pengedaran dan penjualan minimal beralkohol sebagai langkah yang diklaim upaya protektif pemprov Papua dalam menyelamatkan dan melindungi penduduk di daerah itu. Tetapi dalam praktek, perda Propinsi ini tidak bersesuaian dengan Perda Kota yang dikeluarkan Walikota Jayapura yaitu Perda Nomor 8 Tahun 2015 yang hanya mengatur pengendalian dan pengawasan penjualan minuman beralkohol. Tentang ketidaksesuaian ini, seorang narasumber dari pihak Kepolisian Daerah (Polda) Papua, SH mengatakan:

“Ada ketidakkonsistenan antara perda minol yang dikeluarkan walikota Jayapura dengan gubernur Papua. Intisari utama yaitu perda kota berbicara tentang PENGENDALIAN & PENGAWASAN minol, sedangkan perdaprop tentang PELARANGAN. Tidak saja itu, persoalan berikutnya adalah ancaman hukuman yang diberikan dalam perdaprop adalah 50 juta bagi penjual (pengecer) sedangkan dalam perdakot tidak seperti itu. Kondisi politik pilkada di Papua ikut mempengaruhi kinerja polisi dalam penegakan hukum minol di lapangan, belum lagi kebiasaan orang gunung di lapangan yang sulit diatur bila memakai hukum formal, mereka lebih tunduk pada hukum adatnya. Dalam UU Otsus disebutkan bila terjadi pertikaian antara sesama orang Papua dapat diselesaikan secara adat.”

Terlepas dari ketidaksesuaian isi perda propinsi Papua dan perda kota Jayapura, upaya penegakan hukum terhadap alcohol related crime telah dilakukan berkala oleh pihak kepolisian kota Abepura dan sekitar. Dari dokumen (data) yang diperoleh dari Polres Kota Jayapura menunjukkan bahwa kasus kriminal Kota Abepura dan sekitarnya cukup meningkat khususnya kasus kriminal yang diakibatkan minuman alkohol (miras) tahun 2014 berjumlah 113 kasus dan pada tahun 2015 meningkat menjadi 167 kasus. Hampir sebagian besar kasus yang terjadi pada tahun 2014 dan 2015 dilakukan oleh kebanyakan orang Papua, terutama “orang gunung”. Istilah “orang gunung” dipakai untuk menunjukkan sekelompok orang pelaku kriminalitas khususnya pelaku *alcohol related crime & alcohol misuse*

(kriminalisasi). Jenis tindak kejahatan terkait alkohol yang dilakukan pun beragam mulai dari pemerkosaan, penganiayaan, kekerasan dalam rumah tangga (KDRT), mengganggu orang lain, pembakaran, pengeroyokan, pengrusakan, pemerasan, pencurian, penodongan sampai pengancaman. Deskripsi dokumen penulis peroleh dari kepolisian resort kota Jayapura tidak sepenuhnya diakui oleh dosen senior BA dari Fakultas Hukum Universitas Cendrawasih Jayapura, yang mengatakan bahwa sebenarnya: “Banyak kejadian dan peristiwa minuman beralkohol di lapangan yang tidak tercatat dan dilaporkan ke pihak kepolisian, hal ini menjadi “dark number” perilaku minuman beralkohol di Abepura dan sekitar.”

Untuk mengkonfirmasi penulis melakukan pengamatan dan wawancara ke lembaga pemasyarakatan (Lapas) Abepura dan bertemu dengan Kepala Lapas BS yang mengatakan,

“Hampir 60% penghuni lapas disini penyebabnya adalah minuman keras (minol). Jumlah keseluruhan narapidana pada bulan April 2016 adalah 428 orang, dan kapasitas Lapas keseluruhan 600 orang.”

Ternyata meski dark number terkait *alcohol misuse* (tidak dilaporkan ke kepolisian atau diselesaikan secara adat) di Abepura dan sekitar cukup banyak, tak kalah isi Lapas Abepura pun sebagian besar didominasi kasus minuman beralkohol dan pelakunya sebagian besar orang Papua (*alcohol related crime*).

Untuk mendalami bagaimana *alcohol related crime* terjadi dalam kehidupan sehari-hari penulis mewawancarai tiga orang tersangka di Lapas Abepura, sebut saja Ha, Ig dan Ab, yang sedang menjalani proses peradilan karena alasan konsumsi minuman beralkohol. (1) Ha adalah seorang siswa di salah satu SMA berumur 18 tahun, melakukan pemerkosaan bersamaan dengan teman-teman nongkrongnya, setelah melakukan minum bersama. Ha awalnya hanya minum karena hari itu hari Sabtu, mulai satu botol CT sampai 4-5 botol, mereka minum bersama, teman-teman sekolah lalu ada salah satu kawan yang membawa teman sekolah perempuan kesitu, dan terjadilah pemerkosaan yang dilakukan secara beramai dan bergantian. (2) Ig adalah seorang lulusan baru SMA, berumur 18 tahun, yang melakukan pengrusakan tempat ibadah setelah mengkonsumsi minuman alkohol. Ig menceritakan bahwa selesai melaksanakan acara kawin keluarga, ia dan pamannya lalu minum wiro yang dibelikan pamannya. Awalnya 1 botol sampai akhirnya beberapa botol, dan saat pulang ke rumah melewati tempat ibadah disamping rumahnya, lalu terjadilah pelemparan. Karena mendapat lemparan, pihak pemilik tempat ibadah memberi perlawanan, Ig terkena parang di kepala dan mendapat 10

jahitan dan dijemput polisi karena dianggap sebagai pelaku yang mengganggu ketertiban. (3) Ab adalah seorang siswa SMP, berumur 15 tahun, melakukan pembunuhan terhadap kakak kelasnya sebagai upaya balas dendam. Ab marah kepada korban karena hanya masalah peminjaman helm dan rusak, Ab disuruh ganti sambil dimarah marahin korban. Tidak terima Ab minum mention dan CT sampai mabuk dan mengambil parang menusuk korban sampai meninggal. Konsumsi minuman beralkohol dipakai Ab agar lebih berani melawan korban yang lebih senior, besar dan tinggi.

Dari kasus Ha, Ig dan Ab menunjukkan kebiasaan masyarakat yang menjadikan konsumsi minuman beralkohol sebagai bagian dari kehidupan sehari-hari, baik saat nongkrong sabtu atau kumpul-kumpul sesama anak muda (teman SMA), saat ada acara kawinan keluaraga (adat), saat hendak menunjukkan rasa keberanian, dan seterusnya. Kebiasaan perilaku minum beralkohol ini dilakukan secara bersama (kolektif). Tetapi sebagian kecil dari mereka (Ha, Ig dan Ab) mengikuti perilaku minum beralkohol ini dan melanjutkan perilaku minum beralkohol tersebut dengan melakukan tindak kriminal (*alcohol related criminal*). Pak Kalapas BS menambahkan dari keterangan Ha, Ig dan Ab sebagai berikut:

Ha, Ig dan Ab mengatakan awalnya mereka (anak muda) kumpul-kumpul saja, lalu dapat uang, beli minum, minum bersama, beramai-ramai (minum bareng) dan beberapa melakukan tindak kriminal. Untuk mereka bertiga kalo ada uang maka makin banyak bisa beli & bisa minum. Menjadi pertanyaan bagaimana mereka (anak sekolah) bisa mendapat uang membeli *wiro* (1 botol = 150 ribu) dan jenis lain yang dikenal yaitu jeniver, mension, CT, stim, balo (atau istilah lain yang tinggi = yanti & yang ceper = yance), menjadi pertanyaan dimana mereka mendapatkan dan membeli ?

Penjelasan Kalapas BS menegaskan perlunya kontrol sosial formal terhadap peredaran dan distribusi minuman keras (terutama bagi anak sekolah) agar bisa mengurangi *alcohol related crime*. Kontrol sosial formal mengisyaratkan perlunya pengaturan atas *alcohol-related crime*. Menjadi persoalan bagaimana ketidaksesuaian perda Propinsi Papua dan perda Kota Jayapura tentang minuman beralkohol yang menandai adanya pertikaian relasi sosial politik dalam menentukan suatu perilaku kebiasaan (budaya) menjadi jahat atau tidak. Kondisi ini membuat teori kriminologi berkembang dalam memahami persoalan kejahatan dan kriminalitas. Berbagai teori kriminologi yang dikemukakan diatas memperlihatkan bahwa kejahatan terkait alkohol di Papua tak hanya dikemukakan berdasarkan perspektif interaksionis saja tapi harus lebih jauh harus dipahami secara kritis.

Setelah kita membahas sejarah penegakan hukum *drugs & alcohol* dan faktor penyebab termasuk teori

kriminologi yang menjelaskan beberapa kasus *alcohol-related crime*, maka kita perlu meletakkan persoalan minuman beralkohol di kota Jayapura dan sekitar pada dua sisi yaitu satu sisi, terbitnya aturan perda yang ambigu melarang atau mengendalikan minuman keras Dan sisi lain, adanya kebiasaan (budaya) sebagian masyarakat berperilaku minum beralkohol (tradisional maupun pabrikan). Keadaan ini memperlihatkan korelasi hubungan yang kuat antara kejahatan dan budaya, tidak hanya dapat dianalisis menggunakan teori-teori interaksionisme tapi teori kritis yang dikenal dengan *cultural criminology*. Perspektif ini menguraikan *crime as culture* dan *culture as crime*.

Crime as Culture

Berbicara perilaku minum beralkohol (*alcohol related crime*) sebagai kebudayaan memandang sebuah perilaku sebagai “kejahatan/penyimpangan” di saat bersamaan merupakan sebuah perilaku subkultur, simbol, ritual, maupun suatu hal yang dianggap berarti secara kolektif. Di dalam subkultur atau di dalam arena kejahatan/penyimpangan ini, tampilan luar membentuk isi dan pandangan orang lain terhadap terbentuknya identitas (budaya menyimpang). Perilaku minum beralkohol di Jayapura dan sekitar menunjukan bahwa mereka (orang gunung pelaku penyimpangan, *alcohol misuse*) didefinisikan atas intensitas pengalaman, emosi kolektif, motif serta makna tersendiri.

Culture as Crime

Budaya minum sebagai kejahatan memiliki makna sebuah rekonstruksi atas budaya yang didefinisikan sebagai kejahatan, labeling dilakukan masyarakat terhadap produk budaya yang kriminogenik (minuman beralkohol sebagai *alcohol misuse*) melalui media atau perantara legal (perda). Perilaku minum beralkohol di Papua menunjukan target kriminalisasi adalah pada hal-hal yang memang pada dasarnya merupakan sebuah budaya, namun kriminalisasi yang diterimanya berkembang sebagai sebuah proses kebudayaan. Kriminalisasi atas orang gunung dan Papua pada umumnya (kebanyakan pelaku minuman beralkohol) diterima sebuah budaya melalui politik. Kriminalisasi budaya minum ini merupakan sebuah pembongkaran, dikonstruksikan dan direkonstruksi sebagai sebuah perilaku kriminal atau bersifat kriminogenik. Kriminalisasi budaya berkontribusi membentuk persepsi serta kepanikan publik yang selanjutnya menjadi bentuk marjinalisasi terhadap mereka yang menjadi target.

Cultural Criminology & Label Minum Beralkohol: Kriminalisasi Budaya

Cultural criminology adalah perspektif yang berkembang didasarkan argumen kejahatan dan kontrol kejahatan tidak dapat dipahami secara terpisah dari domain kultur. Kejahatan sebenarnya bersifat kultural. Kejahatan dikonstruksi dari interaksi simbolik diantara kelompok dan orang dan dibentuk oleh konflik terus-menerus atas makna dan persepsi mereka (Ferrell, 2010 dalam Tierney, 2006: 317-352). Makna kejahatan dan kriminalitas dalam kehidupan sehari-hari berbeda dan saling bertentangan di mata pelaku kejahatan, politisi, peradilan kriminal dan media. Kejahatan/penyimpangan jenis ini tidak memiliki makna seragam bagi mereka yang hendak mengontrol atau mencegah, melaporkan di media atau bagi pelaku kejahatan itu sendiri. Makna kejahatan/penyimpangan disini yaitu hasil dari proses kompleks antara subkultur kriminal, media massa, otoritas politik dan peradilan kriminal, yang saling mempertentangkan makna kejahatan dan kriminalitas” (Ferrell, 2005 dalam Tierney, 2006: 317-352). Salah satu isu terpenting dalam *cultural criminology* adalah makna kejahatan itu dikonstruksi secara sosial dan bukan sekedar hasil pilihan rasional untuk melanggar hukum. Makna kejahatan tergantung situasi dan subkultur kriminal yang berkembang melalui pertentangan atau dinamika kontrol sosial. Kontrol sosial kejahatan terjadi secara aktual, tetapi subkultur kriminal memberi makna alternatif didasarkan kesepakatan atas kemunculan diri dan presentasi diri. Salah satu akibatnya yaitu kejahatan di tangan media diseret ke politik ke berbagai bentuk upaya kampanye moral menentang kejahatan dan penjahat. Salah satu ciri khas masyarakat kontemporer adalah adanya hubungan yang berkorelasi antara media, kejahatan, dan peradilan kriminal. Masalah minuman beralkohol dianggap tidak lagi masalah budaya tapi menjadi salah satu isu yang “menjual” bagi media dan menarik di bidang politik dalam rangka menarik simpati orang banyak (kampanye).

Cultural criminology mengkategorikan persoalan minuman beralkohol dalam konteks Indonesia atas empat bagian utama yaitu pertama, perilaku minum beralkohol sebagai budaya dapat ditunjukkan dalam budaya di beberapa daerah seperti Papua, Sulut, atau NTT. Kedua, budaya konsumsi minuman beralkohol sebagai kejahatan/penyimpangan (*oplosan, alcohol related crime* seperti tersangka di peradilan, kepolisian atau Lapas). Ketiga, wilayah dimana pengaruh media (medsos) mengkonstruksi realita kejahatan dan pengendalian kejahatan (seperti label minum alkohol & pelaku & tempat seperti pub, diskotik = negatif). Keempat, dukungan sosial politik atas budaya minum beralkohol sebagai kejahatan (ormas, parpol, LSM, pemda). Pengaruh media massa dan konstruksi kejahatan

dibangun secara politik tampak juga dalam rancangan undang undang (RUU) minuman keras yang saat ini sedang dibahas lembaga legislatif. Tampak dalam rancangan tersebut menyamakan pemahaman kejahatan narkoba dan alkohol meski keduanya mempunyai awal sejarah yang sama, tetapi berbeda dalam membentuk kriminal pecandu minuman keras (individu) dan kriminalisasi budaya (masyarakat) pada keragaman budaya masyarakat Indonesia.

Mengacu *cultural criminology*, budaya minum khususnya konsumsi minuman ber-alkohol telah dianggap berkonotasi negatif, dikonstruksikan dan direkonstruksikan sebagai kriminal, diperkuat dan ditegas dalam perda yang mengatur pelarangan maupun pengendalian minuman keras saat ini. Secara paradoks, perda-perda ini tidak mengakar pada tek-teks budaya kejahatan (kriminalisasi budaya) yang tumbuh dalam masyarakat lokal tertentu, justru makin banyak perda minimal alkohol malah semakin meningkat aktivitas perilaku minum beralkohol. Perda diklaim berlaku secara menyeluruh dalam suatu wilayah hukum tertentu, tapi dalam praktek tidak berjalan secara penuh, karena lebih didasarkan kesepakatan politik bukan budaya, dengan didukung media dan pengaruh ideologi kekuasaan. Dalam *focus grup discussion* (FGD) yang dilakukan penulis dengan para wartawan media lokal di Hotel Grand Abe Jayapura 20 april 2016, beragam sudut pandang terungkap dalam melihat soal minuman beralkohol di Papua. Hampir sebagian wartawan yang menjadi peserta FGD sepakat bahwa persoalan perilaku minum beralkohol hanya kebutuhan sesaat saja, sedang hangat karena terkait ketidaksesuaian antara perda Propinsi dan perda Kota. Sebagian peserta FGD sepakat mengatakan bahasan minuman beralkohol di Papua khususnya Jayapura dan sekitar lebih dikaitkan dengan manuver politik atau bargaining politik. Memang berkeliaran wacana-wacana minuman beralkohol baik positif maupun negatif yang ditampilkan berbagai pihak entah itu masyarakat, lembaga swada masyarakat (NGO), pemerintah daerah & kelompok pendukungnya, dalam rangka mendukung pencalonan kandidat tertentu. Bahkan ada salah satu peserta FGD yang mengatakan bahwa persoalan minuman keras di Papua hanya menjadi kambing hitam saja menutupi persoalan politik yang terjadi. Tak ketinggalan disebutkan juga dalam FGD bahwa para pemasok minuman beralkohol (pabrik) di Papua menggunakan berbagai justifikasi seperti alasan untuk membantu pendapatan asli daerah (PAD) dan menggunakan jalur partai politik (*organized crime*) untuk melancarkan usahanya, tapi tak jelas pelaporan dan saluran resmi mana yang dipakai dan jumlah pembayaran pajak yang seharusnya dibayar.

Dalam FGD tersebut sebagian wartawan lain menceritakan bahwa minuman beralkohol (*milo*) memang bisa dijumpai pada berbagai kalangan masyarakat di Papua,

ada yang sekedar minum saja tapi ada juga yang sampai mabok. Berbagai wacana berkembang terkait minuman keras di kota Jayapura, sebagian wartawan lain merasa aman bila banyak razia dan penggrebekan terhadap konsumsi minuman keras, tapi bisa bertahan berapa lama karena adanya kebiasaan minum (budaya minum). Peserta FGD lain menyampaikan perda minuman beralkohol memang salah satu jalan keluar mengurangi mabok alkohol (*alcohol related crime*) tapi jangan jadi alasan bargaining politik, karena kalau begitu isi perda minuman beralkohol tak bisa menyentuh upaya mengurangi kebiasaan minum di masyarakat atau komunitas tertentu, hanya mengutamakan pendekatan represif menekan budaya minum di wilayah Papua.

Dengan demikian dapat dikatakan perilaku minum beralkohol bersifat kultural, dan menjadi penyimpangan atau kejahatan (*alcohol misuse*) tergantung konstruksi & interaksi diantara kelompok masyarakat, pemerintah daerah, LSM dan penegak hukum. Perilaku minum beralkohol (*alcohol misuse & alcohol related crime*) dikonstruksikan seara sosial bukan sekedar hasil pilihan rasional pelanggar hukum. Pengalaman di Amerika Serikat memperlihatkan pelarangan *drugs & alcohol* yang begitu ketat tanpa menyiapkan alternatif atau solusi yang dapat mengakomodasi semua pihak, malah akan menimbulkan peredaran gelap *drugs & alcohol* (*organized crime*). Apalagi di

Indonesia bahan mentah *drugs* dan *alcohol* bisa ditemui dan dimanfaatkan dalam jumlah melimpah sebagai sumber alam lokal hampir di semua wilayah tanah dan air di Indonesia.

Perspektif *cultural criminology* menegaskan bahwa makna kejahatan dan kriminalitas (*alcohol misuse & alcohol related crime*) dalam kehidupan sehari-hari berbeda dan saling bertentangan di mata pelaku penyimpangan, politisi, organisasi peradilan kriminal dan media. Perilaku minum beralkohol tidak memiliki makna seragam. Makna kejahatan dalam perilaku minum beralkohol merupakan hasil dari proses kompleks antara subkultur kriminal, media massa, otoritas politik, dan peradilan kriminal, yang saling mempertentangkan makna kejahatan didalamnya. Studi awal di Abepura dan sekitar menunjukkan penegakan hukum minuman beralkohol lebih dipengaruhi tawar menawar politik dan cenderung mengabaikan faktor budaya yang melekat dalam masyarakat tertentu (kriminalisasi budaya). Pendekatan regulasi-represif (perda minuman keras) dalam penegakan hukum minuman beralkohol (miras) tanpa didukung pendekatan budaya (kesepakatan budaya) menjadi jawaban tidak berkurangnya jumlah pelaku dan perilaku minum beralkohol di daerah dan komunitas tertentu.

Daftar Pustaka

Abadinsky, Howard.

1990 Organized Crime. Third Edition. Chicago, Illinois: North Canal Street.

Dikotter, Frank, Lars Laamann; Zhou Xun

2002 Narcotic culture: A social history of drug consumption in China. The British Journal of Criminology; Spring. Academic Research Library.

Ferrel, Jeff.

1999 Cultural Criminology. Arizona: Annual Reviews.

Fox, Richard G. (ed)

1991 Recapturing Anthropology, School of American Research Press.

Gusfield, J. R.

1986 Symbolic Crusade: Status Politics and the American Temperance Movement. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.

Koentjaraningrat

1990 Beberapa Pokok Antropologi Sosial, Penerbit Dian Rakyat, Jakarta.

Tim Newburn

2010 Criminology. New York: Routledge

Tierney, John

2006 Criminology Theory and Context. England: University of Durham.

Tonry, Michael (ed)

2000 The Handbook of Crime and Punishment. Oxford : Oxford University Press

Koran-Koran Lokal Papua

<http://kabarpapua.co/perlu-penelitian-miras-penyebab-kepunahan-orang-asli-papua/> diakses pada 11 Juli 2016

<https://www.pasificpos.com/sosial-politik/10243-aparat-penegak-hukum-dan-pemda-dinilai-belum-optimal-dalam-upaya-menanggulangi-pemabuk-dan-peredaran-miras> diakses pada 11 Juli 2016

<http://news.okezone.com/read/2016/03/31/340/1349984/perda-larangan-miras-di-papua-resmi-diberlakukan> diakses 12 Juli 2016

<https://www.change.org/p/pemerintah-pusat-miras-akan-membunuh-mahasiswa-papua-stop-miras-dan-yes-kuliah/u/15445314> diakses 12 Juli 2016

Data Statistik Kepolisian Kasus Minuman Keras Polresta Kota Jayapura 2013-2014

Data Statistik & Dokumen Lapas Abepura 2016

Laporan Survei “Kejahatan dan Minuman Beralkohol: Studi Awal di Kota Abepura dan Sekitarnya”, April 2016

15.3. THE FABRICATION OF LOCAL IDENTITY: MARGINALIZATION OF THE INDIGENOUS DAYAKNESE LOCAL BEVERAGE IN CENTRAL KALIMANTAN

Sofyan Ansori
(Universitas Indonesia)
sofyan.ansori@gmail.com

Abstract

Since the decentralization era started in 1999, the need to search for local identity in various regions in Indonesia gradually emerged. Local elites pursue some specific characteristics to legitimize their indigeneity and authenticity, which is useful to strengthen local power grip. The production of local identity (e.g. *adat*, tradition) was transformed into a key factor for the success of local government in the transition of political and economic power in Indonesia (Bourchier, 2007; Erb, 2007). In that cultural production, a particular ethnic tradition is often fabricated into a binary dichotomy: 'good' and 'bad', to come up with a 'true local identity'. Within this scheme, a considered 'bad' tradition is rejected. *Baram*, a traditional Dayak beverage containing alcohol, faces this kind of rejection. Even though it is inherently a part of Dayak culture, evidences about its existence were systematically deleted in public domains such as museums, books, public documents and other local publications. *Baram* is perceived as if it is a form of bad habit and also thought as irrelevant to the contemporary Dayak identity that is struggling to eliminate the stereotype of being uncivilized.

I would like to argue that the marginalization of *baram* is not only a matter of political issue but also related to current social and cultural contestation in Central Kalimantan, Palangkaraya in particular. My analysis will be focusing on the relation of the Dayak as indigenous of Central Kalimantan and the migrants from other Kalimantan regions and outside Kalimantan; Dayak with its animistic Kaharingan, and Christian and Moslem migrants; and the image of uncivilized versus modern people. The findings were collected during my short ethnographic research in Palangkaraya and Katingan Regency, Central Kalimantan in 2015. *Baram*, as I learnt from my research, is accused as the source of over consumption of alcohol that triggers violence and criminal actions both in urban and rural communities. This is a common formulation in the mass media to describe the negative effects of *baram*. The marginalization of *baram* continues and escalated into more serious matter as local regime now labeled it as illegal goods. It is then alienated in its own home.

Keywords: *Baram, Marginalization, Local Identity, Dayak, Indonesia*

Introduction

This paper is not aimed to discuss neither an already steady concept of culture nor identity. Rather, my purpose here is to challenge the concept of local identity that has been used in a taken-for-granted manner by scholars in examining Indonesia's politics in the post-Soeharto era (Bourchier 2007, Erb 2007, Henley and Davidson 2007, Tirtosudarmo 2007, Tanasaldy 2012). Instead of elaborating how do elites institutionalized their power using local feature and tradition, I would like to argue that there is something more urgent and deeper than 'local identity', which is its crafting process itself.

Local identity in my opinion is not something established as is, rather we should consider it as a series of events of fabrication. As fluid as identity concepts can be,³⁰³ the local identity for a certain geographical

area is also always contextual. The local identity puzzles were constructed from chosen tradition fragments that could meet the concept of the nation. On the contrary, other traditions—though essential for its people—are marginalized and often suppressed by the regime due to their improper impressions. Regrettably, the processes itself isn't always full-consciously taken. Often, the production of local identity in which traditions are selected and chosen is run under hegemonic influence from a set of values.

Values that represent what I mentioned earlier consist of religious resilience and Indonesian version of modernity; legacies from the New Order era that are deeply rooted in elites' minds even though Soeharto's regime had fallen. Values here, however, refer to a set of criteria about what is worth related to the context of society, as Graeber said:

invented... cultural identities [then] "...come from somewhere, have histories. But far from being eternally fixed in some essentialised past, they are subject to the continuous 'play' of history, culture and power" (in Li, 2000: 4).

303 My argument here supporting what Hall's (1990) opinion... identities are always about becoming, as well as being, but are never simply

Values are ideas about what they ought to want. They are the criteria by which people judge which desires they consider legitimate and worthwhile and which they do not. Values, then, are ideas if not necessarily about the meaning of life, then at least about what one could justifiably want from it (2001:3).

Through analysis of how local regime dealt with baram, I would like to share the way religious and modernity values worked hegemonically in pushing this traditional beverage to the edge of Central Kalimantan cultural stage. Those values were somehow strengthened and reproduced by the presence of migrants in Central Kalimantan. What happened then was a contestation between images embodied in indigenous Dayaknese way of life and daily customs from the outside. The contestation initiated a particular cultural fabrication in binary dichotomy: 'good' and 'bad', to synthesize their 'true local identity' in facing new political environment. By this formula, traditions that could lead to bad cultural shape should be rejected, avoided or even buried and baram—apparently—is perceived as part of those traditions. I found this interesting phenomenon during my short ethnographic that was conducted in two regions, i.e. Palangka Raya City and Katingan Regency. Palangka Raya was chosen as a research setting for urban context in baram consumption. Meanwhile, Katingan, parted into two area: 1) Kasongan, 90 minutes apart from Palangka Raya, as representation of a rural area affected by modern tradition as well as traditional values; 2) Tewang Kadamba & Tumbang Liting, two villages which used to gain rural context of Central Kalimantan.

The emerging local regime post-Soeharto Era

From the rubble of Soeharto's regime, the new kind of democracy emerged. People at that period celebrated the new wave of freedom in almost every aspect, particularly in politics (see also Tirtosudarmo 2007, Tanasaldy 2012, Li 2000, Sulistiyanto 2006, Davidson and Henley 2007). An era of the so-called reformation was followed by a political phenomenon when 48 parties took part in the 1999 election. Another splendid milestone—and the most important—for Indonesia before the transition of millennium was the beginning of decentralization according to Law No. 22 year 1999³⁰⁴ as a counter to a centralized system that had absorb local resources for decades legitimately.

In this new form of power sharing between Jakarta and other regions, local governments are allowed to independently manage their own resources and construct their own rules autonomously as long as their decision

align with national regulations. Elites' interest to grip more control in their territories was met with high demands for decent public service resulting in proliferation of new regencies and even new provinces. This is something that Kellas (1991 in Tanasaldy, 2012) emphasized as the serious implication of decentralization regarding new democratic regime to satisfy demands. Indonesia is now parted into 34 provinces and 514 regencies/cities in 2015, compared to 27 provinces and 305 regencies/cities in 1998.³⁰⁵

Politically, that was also the first time for every province, city or regency to elect leaders by regional election; also the first time Indonesian public was familiarized with the 'native leader' (putera daerah) propaganda. Within this system, locality became a new mantra to obtain trust and support in elections. Locality then transformed into a manifestation in economic activities by deliberately advocating local goods, services, merchants and other stakeholders. Furthermore, alongside with political and economic situations, primordial sentiments were produced and reproduced and traditions reinvented—even triggering communal violence or horizontal conflict (see Klinken 2002, Klinken (ed.) 2007). Thus, decentralization did not only affect the political shape, but also reformed the economy, social and even cultural matters all over Indonesia.³⁰⁶

Those transformations resulted in massive movements in producing locality amongst regions in Indonesia. Locality was used as a means of political purposes, to strengthening their locality and seal their resources for local people only. In order to do so, one of the typical methods used is by producing or reconstructing their locality from existing traditions to claim and reclaim their legacy in those areas. Eventually, it became normal to see local government promoted and even forced one kind of tradition in their territory as part of impression management. Solely from my research experience, I could inform that West Sumatera province reactivate their old Nagari system as form of social and cultural rejoicing action according to decentralization advantages. I could also refer to how Aceh government forced-apply sharia law—Islamic customs—due to the claim over the region as a Moslem province. Recently, Purwakarta believed that they are now retrieving their old Sundanese customs as guidance for people as well as for tourism attraction. The list of regions applying this identic tactic is quite long, but the point here is the elites surely need to reinvent and reinforce their local identity to preserve the throne.

305 Visit www.bps.go.id for further information and recent numbers.

306 There are too many examples on how decentralization reshaped political, economic and social stature in Indonesia, for entry point please see Tanasaldy 2012 for West Kalimantan; Erb 2007 for Western Flores, Sangaji 2007 for Central Sulawesi and other various changes in local Indonesia in Davidson and Henley (eds.) 2007 "The Revival of Tradition in Indonesian Politics".

304 Effective January 1, 2001; the law itself was revised into Law no. 32 year 2004.

Since it is important to endorse preferable traditions to gain political sympathy, elites then values only the ones desired by public. In this scheme, each cultural manifestation is—consciously or not—scanned and selected to meet local people taste and national outlook. Contrary to preferable cultural values or materials, the ones identified as disgraced traditions were intentionally rejected and even criminalized.

Baram as inherent part of Dayaknese culture

As what I’ve mentioned earlier, alongside with ‘native leaders’ (putera daerah) propaganda, a remarkable tradition was often reinvented for such illusive bonding with the local society even though it only means political sympathy and—more pragmatically—electoral votes. A serious consideration here is that tradition should not be against the common—local and national public—preferences or interests. Rather, the chosen traditions should enable elites to transfer their ideal: represent the local and be politically valued in the bigger context.³⁰⁷ That is why, even though some traditions continue live as an inherent part of the people’s lives, traditions that are contrary to the commons cannot be promoted. This is what happened with people in Central Kalimantan and their baram.

People living along the Katingan & Kahayan Rivers considered drinking alcoholic beverages as their tradition. They already got along with alcoholic beverages since their childhood, both modern products and the traditional ones. Often, the one who introduced this custom was their family. In various adat ceremonies, alcoholic beverages, especially baram, were never missed. How baram became an inherent part of their daily life is shown in the following table:

Table 1. Baram Functions in Dayaknese Tradition³⁰⁸

Ritual	Baram Function
Tiwah. A dead’s completeness ceremony	Ensure the guests stay awake during the night since the adat forbid people to sleep while celebrating tiwah ceremony.

307 Goodman (2002) captured how local elites in Shanxi Province, People’s Republic of China, activate the local traditions to grab political power as well as promoting the region’s economy. In the practice, elites use the traditions contextually regarding the level of geographical classification: national, provincial, even in county level.

308 These are only limited lists of my finding during a short ethnographic research to show its significant position in Dayaknese daily life. I believe there are more sacred rituals or profane occasions in which Baram is served.

Ritual	Baram Function
Maja Misek A rite to propose a women before the marriage	Baram used as Rapintuak, part of the offering for the women’s family. Two family groups should drink the rapintuak whenever they’re lost in a traditional poetry battle.
Nahunan A grateful ceremony over child’s health after delivery process. In some cases, this ceremony is also conducted when the child is ready to walk to the ground or river.	As an offering for ancestors; if the supply is plenty, it could be consumed by family members.
Menyanggar A rite that needs to be done after a prayer is granted.	As an offering for ancestors; put inside the patahu (such a mini temple made of wood located near the people’s house)
Memapas Lewu A ceremony to clear a territory from bad spirits (usually held annually or for special occasions)	Poured to the ground as part of the offering to the ancestors
Agricultural activities, A set of ceremony in opening season or preparation of the land	As an offering for the ancestors to bless their crop and to be consumed by people who contributed in preparing/ harvesting the land and to be served after the harvest.
Marriage Party	Served for every guest, including women and children, as a sign of joy and to enhance the pleasure of entertainment
Death Ritual	Served for the family or anyone who participated in watching all night long, they need to stay awake due to the common believe that if everyone is sleeping, the corpse will rise
Curing Ritual	Used by curer as a media to communicate with the ancestor to help the patient as well as an offering for them.

Beside its presence in every ritual, a tale to reinforce the tradition claim is that baram is a noble present for guests of the house. Based on information, basically whenever a guest visits our house, we should serve baram to them as a form of appreciation. When I first came to one of my informants, he acknowledged "...to be honest, baram is supposed to be preserved in every single Dayaknese's house. Whenever a guest or an old friend come to our house, we then could serve it well. Unfortunately, baram is getting scarce here. Me too, I wish I have it so I can serve it for you". Baram as a tradition to honor a guest is also mentioned by Tjilik Riwut, founding father of Central Kalimantan, in his book 'Kalimantan Membangun Alam dan Kebudayaan (Kalimantan constructs the nature and culture)' as the following

It is often happened to appreciate an honored guest, they serve baram. I suggest to accept and drink the served baram even though only a sip; do not reject it because it is a form of joy and appreciation. If the guest reject the baram and don't taste it even a bit, they would feel offended (2007:205)

Serving baram as form of decency is an undoubted fact of Dayaknese custom, nevertheless there is one important detail we should underline here: they wouldn't serve baram to any random guest. It is common that Dayaknese would only voluntarily serve baram to honorable guests or close allies and I did experience that kind of custom. In my early time visiting my informants, they served me only with tea, but gradually, after we talked much about anything and the host feel safe, comfortable and appreciate my presence, they offered me baram.

Baram itself is made from fermentation of rice, yeast, sugar, spices such as tobacco, pepper, galingale, chili, cinnamon, and other materials depends on the taste of the maker.³⁰⁹ The rice and spices are threshed before mixed with yeast. The fermented yeast is then dried by sunlight exposure for approximately 2 weeks. After the yeasts are dry enough, baram maker then mix a bulk of water with definite amount of sugar. Then, the yeasts are dipped into the sugared-water for roughly half a month to be ready. The potion can't be opened before it is ripe time otherwise the baram would be ruined. Some makers even have rituals during the production, e.g. avoiding acid goods, restrain anger, talking only good things, send a prayer and else.

After produced, baram is distributed in a simple modus operandi: the maker sell it directly to the customers. Even for intermediary party, they buy the bulk in cash so there is no such thing as distributors here. Baram makers also

309 Basically there are two different kind of baram. In the upperstream region the main material is the rice and the result called baram bari, means rice baram, while in downstream, the main substance is sugared-water; this paper however referring to the last one. The composition to produce baram could vary, depends on the makers creativity.

take orders for rituals or ceremonies, both from inside and outside the village. The price of baram could vary depends on the region but within the range of Rp 10,000-20,000 (1-1.5 USD) per liter. Although economically potential, baram makers normally wouldn't sell their products to the young due to possibilities of alcohol misuse. If something bad, like criminal or violent acts, happened, the blame will go to the baram maker. They don't want to take that risk.

Apart from that, in the context of alcoholic beverages, elites of Hindu Kaharingan³¹⁰ stated clearly during our interview that their society never understands the terms of alcohol consumption. Drinking baram, specifically until one is drunk, is basically forbidden. Principally, baram is only used by *pisur* or *basir* (priests)³¹¹ to help them communicate with the spirit of ancestors. In their analogy, a sensation from drinking baram should never exceed the sensation of chewing areca or tobacco, thus cannot be consumed more than a small glass. When baram is consumed excessively, it becomes 'a devilish potion' that could turn human to evil.

Meanwhile, in the *adat* law of the Dayaknese daily life there is no particular regulations that forbid them to drink alcohol, baram in this context. If any, regulations are only for cautionary purposes so that their actions would not lead them to getting singer (an *adat's* fine). Regardless, baram in the eye of *adat's* elites is an inherent part of the life cycle of Dayaknese; birth, wedding, and death ceremonies are always involving baram both for sacred or profane purposes. In the past, when Dayaknese lived deep in the forest, to drink baram before leaving their house or to bring baram as travel supplies is common and even recommended to warm up their body during activities. When describing baram's functions in daily file, those *adat's* leaders are frankly against the idea of Hindu Kaharingan's elites. The information from Hindu Kaharingan's leaders, they argue, do not have a solid ground since Hindu Kaharingan and its views are considered contaminating the true Kaharingan's precepts since this region got too much outsider's influences.

310 Religious form of indigenous Dayak called 'kaharingan', means life. The name of kaharingan itself is crafted by Dayak elite figures when they are deal with other religious identities. Dayak people naturally have no name for their belief -they often referring their way of life as 'religion of the past' or 'religion of ancestor'. In Soeharto era, this way of life is not considered as formal religion and only perceived as sectarian thus open for other religion penetration. Hindu kaharingan then became a win-win solution for the Dayaknese to be acknowledged by the government in new order era (officially in 1980). After that, the religious elites started to build Hindu Kaharingan institutions such as prayer, holy book, and holy building for them. Those were never happened before the immersion between Hindu and Kaharingan. Even the well-known symbol of 'Batang Haring' is never exist before. The needs to construct the formal religion, including its symbols, was to overcome other religion infiltration. These stories were collected during my research, for more detailed description and analysis, please read Mahin, 2009.

311 Ibid.

Dayaknese locality and outsider hegemony

Outsider influences that been stated by those elites referred to two related matters: first, the migration of other ethnics to Central Kalimantan and; second, hegemonic moral values from either dominant religion or modernity concepts. Two larger groups, i.e. the Javanese and Banjarnese, committed major migrations into Central Kalimantan.³¹² Javanese waves into the area were established through transmigration program during colonization and New Order era though other moves made by individuals to pursue better opportunities (see Tirtosudarmo, 2007: 176) also occurred. Meanwhile, the Banjarnese historically shared geographical space with the Dayaknese in the area before the separation in 1957.³¹³ After Central Kalimantan became an independent province legally, some of them permanently live in the new province, followed by other groups up until now.

Dayaknese in Central Kalimantan itself consists of several groups such as Ngaju, Ma'anyan, Katingan, and several others. The number of Dayak population in Central Kalimantan is still in vague, but the first one was considered as the largest Dayak ethnic group in Central Kalimantan due to their mobility in their past and that their language used as lingua franca among the rest. At glance, it is easy to imagine that Palangka Raya and Katingan are dominated by Dayaknese. It is true that Dayak attributes in Central Kalimantan can be seen everywhere as part of their identity production, but it was in fact not the Dayaknese who really run the city. Based on observations and information gathered, even though the Dayaknese formally holds a grip of the power, but economic activities are geared up neither by them nor the Javanese, but the old brothers, migrants from Kalimantan Selatan, the Banjarnese.

The story of Central Kalimantan itself indeed cannot be separated from Banjarnese. The foundation of this province was also triggered by their cultural aspiration to be a more independent Dayaknese. At the time, Central Kalimantan was part of South Kalimantan ruled by dominant ethnic, Banjarnese. This supremacy widely occupied the economic, political and even socio-cultural aspects. Dayaknese felt they were suffered enough and historically have the right claim over their own resources and territory (see Tirtosuwarsu 2007). Thus, it was only natural for them to get separated from their old siblings. It was Soekarno himself in 1957 who put the first stone for Palangka Raya's development as the capital of Central

Kalimantan.³¹⁴

Decades passed but still they could not get rid of their archaic rival and, contrary to their expectation, Central Kalimantan was filled with Banjarnese due to continuous migration. It was inevitable, in my opinion, since Palangka Raya's supply was mostly distributed from Banjarmasin, the capital of South Kalimantan. Thus, Palangka Raya is highly dependable to their neighbor. The Banjarnese anyhow is indeed identical with trading and they are mostly Moslems. Unfortunately, there are no reliable sources for ethnicity distribution in Central Kalimantan, Palangka Raya, nor Katingan. To support my observational viewpoint I can only move forward with religion and occupational data. Population census (Sensus Penduduk) in 2010 from the Central Agency on Statistics (Badan Pusat Statistik) shows that the people in Central Kalimantan are dominantly Moslems (74%) in religion and traders (35%) in occupation. Somehow, those data met with the stereotype of Banjarnese in Central Kalimantan and obviously, they have contrasting culture compared to Dayaknese.³¹⁵ Banjarnese slowly but sure have been filling this region and in some way defined a new standard of living for people here. That is why in the center of activity of Palangka Raya city and Kasongan, where I conducted my research, Islamic nuance and ambience are really strong.

Islamic resilience undeniably got strong in every aspect, especially in politics all over the country. Indonesia itself has the largest population of Islam in the world with more than 200 million people, nearly 88 % of its citizen, recorded as a Moslems.³¹⁶ Therefore, it is only natural for the country to be adorned by Islamic values and perspectives. Islamic values became an apparent national matter after the reformation era, when morality movements alongside with technological development and newfound freedom could heavily affect the people here. Mass Islamic organizations also play a significant role in spreading the message through all available media about their Islamic morality. This is part of the contemporary salience of religious movements around the globe. In Indonesia, this Islamic morality movement is ranging from the softest, such as prayer groups, to the more extreme

314 Klinken (2006) illustrating that remarkable moment as he wrote "President Sukarno traveled up the mighty Kahayan River of Central Borneo with a convoy of boats to lay the first stone for Palangkaraya, capital of the new province of Central Kalimantan... for thirty-six hours, all along the river, according to a serialized report in a major Jakarta daily, villagers came out in their canoes to greet the president and shout "Merdeka!" "Freedom!" They had only seen the president before in pictures sold on the riverboat.

315 Tirtosuwarsu 2007 gave more rigid description that Central Kalimantan indeed dominated by Banjarnese, occupied roughly 24% based on 2000 census. Before 2000, there was no such thing as ethnic question in census questionnaire due to regime paranoia over politic instability.

316 Pew Research Center, Mapping The Global Muslim Population, October 2009.

312 The migrant itself actually vary such as Melayu, Bugis, and Madura but compared to Java and Banjar, their number aren't significant now (Tirtosudarmo, 2007: 173)

313 Ibid.

approaches like Islamic Defender Front (Front Pembela Islam). Peculiarly, these movements also result in more conflict-prone society in which people could easily be annoyed by other believers' presence and promoting intolerance actions. Asad captured this pattern around the globe as he wrote:

The resurgence of religion has been welcomed by many as a means of supplying what they see as a needed moral dimension to secular politics and environmental concerns. It has been regarded by others with alarm as a symptom of growing irrationality and intolerance in everyday life (2003)

Beside religious movements, modernization as the very heart of development in Indonesia since the New Order era also played a pivotal part in shaping locality. Modernization alongside with liberal economic has already become a thing valued as normal, referred, and regarded as the joints that guide regions' development in Indonesia, including Central Kalimantan. At this point, putting attention to the migrants is crucial. They are the catalyst and the assurance at once for the modernization. Gradually, they have transformed into the backbone for modernization in the economic, social and political aspects. The existence of migrants itself had effectively triggered modernity within the Dayaknese.

In certain point, being modern in Dayaknese context means that people should behave modernly and put off their traditional customs. Being educated in formal institution, living in a permanent house, using electronics, and having a bathroom are among that modernity. Another is avoiding violent actions, as demonstrated in Sampit in bloody conflict with Madurans. Though violence and other tribal actions were permanently avoided, still some of those live within people activity. Today's Dayaknese, however still get collectively drunk, especially while participating in various adats ceremonies, with baram and other alcoholic beverages. The activity apparently reflects the uncivilized images since fighting and other criminal actions are often committed by the drunken mass, both in urban and rural areas. Furthermore, being modern is also equal to formal regulation's obedience. As goods, baram could not comply with formal regulation in terms of its presence and alcohol composition. This modernity combined with religious values and the outsiders' influences have been progressively internalized into every aspect of today's Dayaknese livelihood and affecting their ideas about what they ought to want, specifically in traditions.

Repression over baram: fabrication of local identity

Q: "do you have baram?"

A: "yes I do"

Q: "who's the maker?"

A: "I have no idea. Maybe in that area [referring to rural

places]; there is no other baram maker nearby"

During my ethnographic research, conversations like that one were typical. People could easily answer where they can found baram if they need it, but they really have no idea who the maker is since the goods were supplied from other region. Palangka Raya's citizens usually articulated, "...maybe in Katingan, Gunung Mas, or Lamandau" (other regency; far from the city). Ironically, when I asked the same question in Katingan regency, people there stated that they do not have particular information about the baram maker presence. Apparently, baram's existence has been gradually marginalized to peripheral area. One causal explanation as to why baram maker number had slowly decreased is because of the local regime's oppression.

One point in the local regulation (Perda) no. 13 year 2013 touches on the standardized type of alcoholic beverages that are allowed to be circulated in the city. The category is parted into three types based on its ethanol content, i.e. A for less than 5%; B for 5%-20%; and C for 20%-45%. Since baram does not have any alcohol standard, it couldn't be grouped into any of those categories, hence its circulation is considered illegal. In 2015 alone, there were several raids done by police officers on baram makers in Palangka Raya, including the new case in Tangkiling (around 30 minutes form Palangka Raya).³¹⁷ Baram is perceived as a dangerous potion due to its lack of alcohol standard and labeled as one among the causing factors of juvenile crimes. Making baram for any purpose is prohibited by law.

An informant, a traditional curer, was one of the raid victims. She had been making baram since 1980 for medical purpose. Baram in her perspective is used as a media to invite the spirit of ancestors essential in the curing process. When the local regulation was applied, she stated that she got raided twice. The first time, around 3 years ago, she was only warned not to make baram any longer but didn't get arrested. At the second raid, there were more police officers that combed for her tools and equipments. She was then brought to the police office before the trial, in which she said, "I don't know what's wrong, they only said that you shouldn't make baram, you don't have permit. After the raid I never make baram anymore, it's alright [cynical]." The judge punished her with a fine around one million rupiah and a legal prohibition in making baram. Regarding the permit, she told me that she once asked for it several years ago so that she can make and distribute baram legally. She was rejected nonetheless because her baram doesn't have an alcohol standard. After the rejection, she continued to produce baram due to medical needs

317 This news was even presented in local newspaper, Palangka Post, with title "Polsek Bukit Batu Bongkar Pabrik Pembuatan Baram" <http://www.palangkapost.com/?p=3392>.

and to answer the demands from the people who need it.

This kind of ambush is not unique to Palangka Raya. The terror was also experienced by Kasongan folks. Both the makers and the distributors were caught and warned. One of my informants expressed that even if he had baram in stock, he could not deliberately sell it to anyone and only give baram to familiar persons instead. Police officers often do camouflage as a strategy to capture the 'criminals'. Even in the stores where we gather, the seller looked very cautious and only serves baram for people whom he already knew.

Similar situation was also found in baram maker village in Kasongan, Tewang Kadamba. When I came to this village for the first time, the wife of the village chief looked terrified whenever we hit the baram topics. She persistently stated that no one produce baram in the village at the time and really do not have idea who is still making it on daily basis. Though I met with the chief a day after, the producers were afraid of getting caught by the police as if we were one of them. When the chief finally came with baram he articulated, "...the grandma [baram maker] was afraid, if it wasn't me [chief], she would never give her baram". 30 minutes from Kasongan, baram makers in Kerengpangi were more worried than frightened. She even asked me to guarantee her business so that the police can't touch her—I obviously could not produce that kind of statement letter for her. The form of government repression through police officer is aligned with their effort in wiping alcoholic tradition in Central Kalimantan. In public documents about culture, especially the government version, baram is something that had never existed and baram's appearance is purposely obscured.

My assumption about the regime's effort to hide Baram's existence begun when I visited Museum Balanga—a place dedicated as an information center for Dayak culture in Central Kalimantan. Among the numerous displayed posters, portraits, sculptures, miniatures or other form of collections, not a single of them specifically talked about baram even though a picture of it can easily be identified in the photographs about Dayak life cycle. In one poster describing ceremony, the items were well presented in the picture but not even once there was a part explaining about baram.

I then reviewed several books and museum items, looking for information over alcoholic traditional beverages. I found almost nothing, which is an interesting fact. I got an impression that local regime was 'too ashamed' to provide a portrait of alcohol-consumption tradition among Dayak people. In one of the books talking about Tiwah ceremony, description about the ceremony and supported items are described properly with several documentations. Ironically, there is no information about

baram's uses in neither the ceremony nor the definition. This fact is certainly very different from what I got from people and local figures: that baram is always a part of the ceremony, especially Tiwah. Peculiarly, there is a description and documentation in the book 'Tiwah dan Perlengkapannya' (2003) (Tiwah and its Instruments) about a buffalo horn, which is used ultimately to drink the baram.

Even in a book titled 'Adat Istiadat Dayak Ngaju' (2003) (The Customs of Dayak Ngaju) information about baram does not exist. Nevertheless, whenever we talk with Dayak Ngaju people, baram is perceived as something common and significantly integrated with their daily activities. From my observation over those books in local public library, I could not handle myself but to build a hypothesis that information about traditional alcohol beverage among the people had indeed been intentionally concealed. The rulers seemed to be avoiding themselves from offering a public image that Dayak is identic with alcohol or drinking activities. Moreover, in those government-published products, baram and other alcoholic beverages are alleged as 'negative elements' that people need to abandon. Baram's existence itself in local ceremony is inevitable and people tend to consume it excessively and get drunk. It may be—and this kind possibility is very likely—that was the reason why the government do not acknowledge the presence of alcoholic beverages, especially baram, in cultural descriptions about Dayak in Central Kalimantan.

I believe this kind of treatment over baram is related to how modernization was articulated to become the moral standard for local elites. Being a modern people is necessary, or at least perceived as modern, especially when linked to the well-known tribal and distant Central Kalimantan. Modernity was then an achieved label in order to overcome their uncivilized stereotype. In doing so, they need acknowledgement that they deserve to be equal with the rest of the republic, thus they show their local traditions publicly; local traditions that have been processed for political purposes.

However, utilizing locality is not really new in politic. Internationally, the use of local identity as a means in political stage, both for gaining mass sympathy or even ethnic cleansing was widely applied, especially in transition era. In Shanxi Province, People's Republic of China for instance, Goodman (2002) stated that during the 1990s there was a locality movement done by provincial leader to obtain political influence. It was an act labeled as a crime before, but suddenly needed in provincial development's discourse. The elites managed their locality, made up their distinctiveness by retrieving and selecting tradition to be performed. The force in recollecting and selecting local attributes was mostly driven by economic value and their

own history under the slogan: 'A Prosperous Shanxi and a Wealthy People'. Through this process, even a remote culture could be put forth as the province's identity if the elites think it would be beneficial, economically and politically.

Miles and years apart, Sulistiyanto (2006) described how Islamic movement from Muhammadiyah organization members was embedded and transformed into the local identity of Kotagede, Yogyakarta's people's post-Soeharto regime. He argued that through traditions like pengajian, and selamatan, people in Kotagede could articulate their locality. Local identity was also utilized in promoting the political aspirations of the local that had been repressed by centralized system for more than 3 decades. The new political environment gave them a space to craft their desired color.

I believe what occurred in Shanxi and Kotagede has happened in Central Kalimantan in terms of locality production. Nevertheless, apart from what's affecting the process in Shanxi's and Kotagede's cultural rejuvenation, I would argue that Islamic and modern values that has spread both nationally and locally, are affecting elites' actions in decision making related to their political maneuver using indigenous attributes—though it still needs further investigation. Those values, in a hegemonic way, shaped binary categories over cultural heritage. What happened next was the new wave carried by migrants that is perceived as modern while Kaharingan indigeneity, baram for instance, was pushed away for its reflecting Dayak's uncivilized livelihood. In this kind of perspective, baram, which contained with alcohol, apparently labeled as bad habit that triggering lot of social problems.

It has to be acknowledged that the need to construct local identity is a combination between indigeneity movement and political campaign. That is why produced identity should be folkloric enough as a locality's promotional material and at the same time strong enough to grab mass attention. The case in Central Kalimantan is a set of rediscovered tangible traditions perceived as exotic to represent the indigenous on the one side and accommodating dominant migrant interest on the other.

Thus, local identity is indeed fabricated.

Discussion

Baram is not the only tradition experiencing marginalization. The repression against undesired customs itself is a long story in Indonesia, such occurred to Mentawai Tattoo, Banyumas Calung and Lenggèr, Chinese tradition and other local wisdom or anything considered dangerous for social harmony and stability of the state. Though aimed to local tradition, this institutional suppression was part of political supremacy of the regime. Thus it is clear that traditions, in any forms, are strongly connected to power. Using his observation in West Kalimantan, which I believe happened throughout Indonesia, Tanasaldy drew a solid description about how local politic suffered during the Soeharto era:

Politic of Dayaks... have always been constrained by the nature of the regime. Under such a regime, ethnic politics, which are often linked with regional politics or even separatist movements, is repressed because it is perceived as a threat to national unity. Under repressive systems, most ethnic groups and their elites have no other options except pledging loyalty to the regime (2012: 25).

What is so different in baram's case is that other customs had the chance to be publicly presented as local pride and even local wisdom, while baram, ironically, continues to be suppressed even though the regime has been changing since early 2000's. This paper gives, at the least, an explanation of why such condition occurred. It is clear that a set of values have significant role in shaping elites' decision in the process of local identity fabrication. But even so, limitation in presenting rigid relation in between migrants' presence, religious movement and modernity still need to be addressed due to short period of research.

References

Asad, Talal

2003 *Formations of the Secular: Cristianity, Islam, and Modernity*. California: Stanford University Press.

Bourchier, David

2007 *The Romance of Adat in the Indonesian Political Imagination and the Current Revival*. In Jamie S. Davidson and David Hanley (eds.), *The Revival of Tradition in Indonesian Politics: The Deployment of Adat from Colonialism to Indigenism*. New York: Routledge.

Erb, Maribeth

- 2007 Adat Revivalism in Western Flores: Culture, Religion, and Land. In Jamie S. Davidson and David Hanley (eds.), *The Revival of Tradition in Indonesian Politics: The Deployment of Adat from Colonialism to Indigenism*. New York: Routledge.

Goodman, David S. G.

- 2002 Nation, Province and County in Shanxi during the 1990s. In *The China Quarterly*, No. 172 (Dec., 2002), pp. 837-862. Cambridge University Press on behalf of the School of Oriental and African Studies. Accessed from <http://www.jstor.org/stable/4618808>

Henley, David and Jamie S. Davidson

- 2007 Introduction: Radical Conservatism-The Protean Politics of Adat. In Jamie S. Davidson and David Hanley (eds.), *The Revival of Tradition in Indonesian Politics: The Deployment of Adat from Colonialism to Indigenism*. New York: Routledge.

Klinken, Gerry van

- 2002 Indonesia's New Ethnic Elites. In Henk Schulte Nordholt and Irwan Abdullah (eds.), *Indonesia: In Search of Transition* pp 67-105. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. Accessed from www.knaw.nl/indonesia/transition/workshop/chapter4vanklinken.pdf. 114
- 2006 Colonizing Borneo: State-Building and Ethnicity in Central Kalimantan. In *Indonesia* No. 81 (Apr, 2006), pp 23-49. Southeast Asia Program Publication at Cornell University. Accessed from <http://www.jstor.org/stable/40376381>

Klinken, Gerry van (ed.)

- 2007 *Communal Violence Democratization in Indonesia: Small Town Wars*. New York: Routledge.

Li, Tania Muray

- 2000 Articulating Indigenous Identity in Indonesia: Resource Politics and the Tribal Slot. In *Berkeley Workshop on Environmental Politics*, 01-01-2000. Institute of International Studies UC Berkeley. Accessed from <http://escholarship.org/uc/item/6h82r72h>

Mahin, Marko

- 2009 *Kaharingan: Dinamika Agama Dayak di Kalimantan Tengah*. Dissertation in Department of Anthropology, University of Indonesia. Unpublished.

Riwut, Tjilik

- 2007 *Kalimantan Membangun Alam dan Kebudayaan*. Yogyakarta: NR Publishing.

Sulistiyanto, Priyambudi

- 2006 Muhammadiyah, Local Politics and Local Identity in Kotagede. In *Sojourn: Journal of Social Issues in Southeast Asia*, Vol. 21, No. 2, Dynamics of the Local (October 2006), pp. 254-270. Institute of Southeast Asian Studies (ISEAS). Accessed from <http://www.jstor.org/stable/41308078>

Tanasaldy, Taufiq

- 2012 *Regime Change and Ethnic Politics in Indonesia: Dayak Politics of West Kalimantan*. Leiden: KITLV Press.

Tirtosudarmo, Riwanto

- 2007 *Mencari Indonesia: Demografi-Politik Pasca-Soeharto*. Jakarta: Indonesian Institute of Sciences (LIPI).

Other References

Adat Istiadat Dayak Ngaju. LSM Pusat Budaya Betang Kalimantan Tengah.

- 2003 Kewarganegaraan, Suku Bangsa, Agama, dan Bahasa Sehari-hari Penduduk Indonesia. Hasil Sensus Penduduk 2010. Badan Pusat Statistik Indonesia, accessed from <http://sp2010.bps.go.id/index.php/site?id=62&wilayah=Kalimantan-Tengah>

Pew Research Center

- 2009 "Mapping the Global Muslim Population: A Report on the Size and Distribution of the World's Muslim Population" accessed from: <http://microdata.worldbank.org/index.php/citations/3606>

Peraturan Daerah Kota Palangka Raya No. 13 tahun 2013 tentang Retribusi Izin Tempat Berjualan Minuman Beralkohol.

"Polsek Bukit Batu Bongkar Pabrik Pembuatan Baram", Palangka Post. Accessed from <http://www.palangkapost.com/?p=3392>.

Tiwah dan Perlengkapannya. Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, Kantor Wilayah Propinsi Kalimantan Tengah Bagian Proyek Pembinaan Permuseuman Kalimantan Tengah Tahun 1997/1998

Undang-undang No. 22 tahun 1999 tentang Pemerintahan Daerah accessed from <http://www.kemendagri.go.id/produk-hukum/archieve/undang-undang/tahun/1999>

Undang-undang No. 32 tahun 2004 tentang Pemerintahan Daerah accessed from <http://www.kemendagri.go.id/produk-hukum/archieve/undang-undang/tahun/2004>

15.4. DRINKING ALCOHOL = CRIME?

Raymond Michael Menot
(Universitas Indonesia)
michael@ui.ac.id/rm.menot@gmail.com

Abstract

Alcohol used to be closely related with crimes. Alcohol-related crimes can be viewed as a complex relationship between alcohol and violence, such as a product of coexisting psychological, social, and cultural factors (Paul William, 2001). There is a strong but multifactorial relationship between alcohol use and violence but it is not described as “causal” (Carcach & Conroy, 2001). It is not the alcohol who control people behavior but rather what’s in people mind that occur it. This article will discuss about the motive or cognitive system that determine the people act or behavior related with drinking alcohol in Manado, North Sulawesi, Indonesia.

Keywords: alcohol, violence, motive, cap tikus, manado

In Indonesia

- Drinking alcohol had become debatable issues since a long time ago
- Lots of them who against alcohol beverage (traditional or modern) are most base on the annoyance, disturbance and even crimes that comes up from those who had drink it
- Traditional alcohol beverage, appears in many rituals and ceremonies
- Although they have drinking culture their frequent of traditional alcohol beverage consumption are episodically (Suhardi, 2011)

Statements

- *Alcohol intoxication leads directly to violent and property offending (Collins and Shepherd, 2001)*
- *Alcohol misuse and other social disorders appear to be correlated (Williams, 2001)*
- *English et al. (1995) estimated that 47 % of perpetrators consumed alcohol prior to committing a violent assault.*
- *Some local government regulation in Indonesia, prohibit consuming alcohol because of crimes related to alcohol*

The Minahasa Traditional Beverage

- **Saguer**
 - From Saho tree
 - Can consume directly
 - Contain more than 12% alcohol
- **Cap tikus**
 - Distilized from saguer
 - Also called sopi
 - Contain more than 30% alcohol
 - Redistilized would create more than 50% alcohol



Saguer, Cap Tikus & Religion

- The Minahasa traditional religion is ancestor worship. They communicate with their ancestor (Opo) spirit through a man as a mediator, called Pakampetan. Since Opo-Opo speak with old Manado language, than in each ritual need a translator. This man usually the older people called Tonaas. At every moment when the Opo's spirit would leave Pakampetan body, Tonaas will offering Opo to have a drink. For old Opo, they usually like saguer, while for younger Opo usually like sopi/cap tikus.

Cap Tikus as a medicine

- To warm the body
- To reduce fever
- To cure cough
- To sterilize wound
- To reduce headache
- To get a good sleep
- To replace medical alcohol

Adult only, only 1 sloki (grem)

Cap Tikus & Social Life

- Mapalus (gotongroyong)
- Symbol of maturity
- Ties of Social relation
- Identity of Minahasa

Drinking alcohol & drunk

- Each person had their own ability level (limit) to handle how much blood alcohol on their body
- **This process depends on the body and mind capacity to handle intoxication and its reaction.**
- Drunk is a process of losing consciousness by over the body limit.
- For most Minahasa people, stop drinking when reaching the limit or keep continuing until drop (fully drunk)

Jang Bagate

- Most alcohol related crime in Manado, is vehicle accident
- Don't get drunk (*jang bagate*) is a propaganda (2012) by the local police to reduce vehicle accident that cause by drunk driver. It means that the local police are allowing people to drink alcohol beverage, but they must know the limit to stop.

The Limit

- Indonesia don't have regulation about the limit of drinking alcohol percentage.
- Only age limit: over 16yo allow to drink, and over 21yo allow to buy an alcohol beverage

What does 1 unit of alcohol look like?



You shouldn't regularly exceed  14 UNITS per week

drinkaware

Most alcohol-related crimes

- Violent
- Annoying & disturbance
- Fighting
- Killing
- Rubbering
- Damage things
- Rape
- Vehicle accident

All of those kind of crimes, had been regulated on Indonesian Law (KUHP & Police Traffic Regulation)

Drunken & Crime Potential

No.	Stage	Symptom	Potential Crime
1	Pretending	<ul style="list-style-type: none"> • Bright eyes • Talking to much • Can running fast • Aware of things near 	High
2	Half drunk	<ul style="list-style-type: none"> • Sleepiness • slow reactions • uncoordinated movements, loss of balance • blurred vision, red eyes • dizziness and staggering • Can not run 	Middle
3	Drunk	<ul style="list-style-type: none"> • indifferent to pain • Unconsciousness 	Zero

Conclusion

Drinking alcohol is not a crime

- Bartholomew, A.
1985 "Alcohol, drugs and crime". in Ireland, C.S. 1993, *Alcohol and its Contribution to Violence: New Directions for Policing Alcohol-Related Crime and Violence in New South Wales*, Second National Conference on Violence, The Australian Institute of Criminology, Canberra.
- Lynskey, Michael T.
2001 "Alcohol Use and Violent Behaviour Among Youth: Results from a Longitudinal Study" in Paul William (Ed.), *Alcohol, Young Persons and Violence*, Australian Institute of Criminology Research and Public Policy Series No. 35, Canberra: Australian Institute of Criminology
- Morris, Desmond
1998 "Introduction", in The Social Issues Research Centre, *Social and Cultural Aspects of Drinking: A Report to the European Commission*, March 1998.
- Purwanto, Semiarto Aji et.al.
2015 Laporan Penelitian Tradisi dan Dinamika Konsumsi Minuman Beralkohol di Kalangan Komunitas Traditional-etnik & Komunitas Lokalkontemporer: Kasus Studi pada Tiga Provinsi di Indonesia, Depok, Pusat Kajian Antropologi FISIP Universitas Indonesia (unpublished)
- Suhardi
2011 "Preferensi Peminum Alkohol di Indonesia Menurut Riskesdas 2007", dalam Buletin Penelitian Kesehatan Vol.39, No.4, 2011, pp.154-164
- Taylor, Jenny & Tom Carroll,
2001 *Youth Alcohol Consumption: Experiences and Expectations*, in Paul William (Ed.), *Alcohol, Young Persons and Violence*, Australian Institute of Criminology Research and Public Policy Series No. 35, Canberra: Australian Institute of Criminology
- Vaughan, Steve
2001 "Reducing Alcohol-Related Harm in and around Licensed Premises: Industry Accords-A Successful Intervention", in Paul William (Ed.), *Alcohol, Young Persons and Violence*, Australian Institute of Criminology Research and Public Policy Series No. 35, Canberra: Australian Institute of Criminology
- Williams, Paul
2001 "Alcohol-Related Social Disorder and Rural Youth, 1993-1998" in Paul William (Ed.), *Alcohol, Young Persons and Violence*, Australian Institute of Criminology Research and Public Policy Series No. 35, Canberra: Australian Institute of Criminology
- Williams, Paul (Ed.)
2001 *Alcohol, Young Persons and Violence*, Australian Institute of Criminology Research and Public Policy Series No. 35, Canberra: Australian Institute of Criminology
- **Internet Source**
 - <http://www.bestdrugrehabilitation.com/blog/addiction/what-are-the-different-phases-of-getting-drunk-on-alcohol/>
 - <https://infokito.wordpress.com/2008/01/17/khamar/>
 - <http://www.theminahasa.net/history/timeline/index02.html>
- **Regulation**
 - Peraturan Presiden Republik Indonesia Nomor 74 Tahun 2013 tentang Pengendalian dan Pengawasan Minuman Beralkohol

References

15.5. THE VIOLENCE COCKTAILS: THE RELATIONS ON CULTURAL EXPRESSION, ALCOHOL DRINKING PRACTICE AND VIOLENCE IN SOLO AND YOGYAKARTA AFTER REFORMATION ERA

Irfan Nugraha
(Universitas Indonesia)
irnu40@yahoo.com

Abstract

This article wants to describe the relations on cultural expression, alcohol drinking practice and violence in Solo and Yogyakarta after reformation. The cultural expression of Java generally framed in exotic sense that is captivating in look-alike ancient and traditionally forms. It is reflected to the frozen imagination of society's social relation which is collateral-oriented and appears to be practicing in their present daily-life yet is always being dynamic. The alcoholic drinking culture could be depict as a reversal, such *ciu* (sugar molasses fermentation distillation) and *lapen* (mixture medical alcohol and other substations: pesticide, food flavoring and expired *drugs*) are to be a cohesion to general "look-alike" Javanese material culture and also have a function as a catharsis for cultural expressions as seen anomaly. The existence of alcoholic beverages in *tayuban* ceremony could be a perfect description for its function. However, the risen of the radical Islamic movement in Java after reformasi had been altering the relation between cultural expression and alcoholic drinking practice. While I am doing research, the alteration was happened due to the usage of physical violence by radical Islamic movement groups. The drinkers cannot publicly consuming local alcoholic beverages and changing the most of earlier alcoholic drinking practice. However, the usage of violence is not creating a symmetrical causality. Despite being loosened their religiosity relations, interestingly, some of drinkers have more closely association within Islamic revival organization and intensified their religious practice but still stick on the alcoholic drinking habit. In conclusion, despite the habit in practice is altering to more private, the alcoholic drinking practice is still function to express a daily cultural tension. The drinkers also aware to incorporate with some Islamic association as a respond to usage of violence as a new a disciplinary social mode in Javanese culture discourse.

Keywords: cultural expression, alcohol drinking practice, violence and Javanese culture discourse.

15.6. FERMENTASI DALAM KULINER TRADISIONAL INDONESIA

Harry Hardianto Nazarudin
(Komunitas Jalasutra)
harnaz@gmail.com

Abstract

Fermentation techniques is considered a tradisional way of preparing food in Indonesia, especially because Indonesia has a tropical climate. The use of microorganism as a tool to process food is a natural way to tap into the array of microorganism found in tropical climate, in order to produce a unique taste.

Indonesia has a rich cultural treasure in the form of fermented foods and drinks. With the use of microbes from generation to generation, fungi or bacteria needed for production is well take care of for years, ensuring a unique taste and appearance of the product from each specific region. For example, this fact is true for Tuak Medan and Moke Flores. Both products uses natural ingredients that act as a precursor for keeping the microbes crucial in the production process.

Other than its unique taste, fermented products normally has an important place in the social world of Indonesia. Having tuak as a compulsory elemen in New Year celebration in Medan, or moke as compulsory element in Flores weddings, are roof that fermented products have also a social function in Indonesian societies. It is within this social rules that consumption of these products are limited and thus does not threaten the wellbeing of the community.

Pendahuluan

Seringkali tidak disadari bahwa banyak kuliner Indonesia (dalam makalah ini berarti makanan dan minuman) dibuat melalui proses fermentasi. Dan ini tidak hanya soal rusip atau kecalo di Bangka (fermentasi udang) yang memang disantap sebagai hidangan utama, tetapi berbagai bahan lain yang hampir setiap hari digunakan sebagai kondimen, misalnya kecap. Dalam satu hari, minimal satu kali orang Indonesia akan menyantap bahan fermentasi, baik dalam bentuk kecap, tempe, terasi, atau tape.

Proses fermentasi yang dilakukan secara tradisional ini adalah salah satu kekayaan budaya kuliner Indonesia, yang perlu kita teliti dan kembangkan. Mengenali proses fermentasinya serta identifikasi prodyk fermentasi, adalah langkah awal yang dianjurkan dalam makalah ini untuk membawa produk tersebut ke tingkat internasional.

Selain fungsi gizi, biasanya produk fermentasi juga memiliki aspek sosial. Proses pembuatannya diliputi oleh mitos dan tahayul, seperti "Tidak boleh membuat tape dalam masa haid". Dalam budaya adat tradisional, seringkali pembuat produk fermentasi juga memiliki posisi penting dalam upacara adat, misalnya Tuak Medan dalam upacara pernikahan atau Arak Bali pada upacara. Dua sisi ini, antara fungsi gizi dan fungsi sosial, menjadika kuliner fermentasi tradisional Indonesia menjadi menarik untuk diteliti lebih jauh.

Reaksi Kimia Fermentasi

Reaksi Fermentasi pertama kali dijelaskan secara ilmiah oleh Louis Pasteur yang pada tahun 1877 menerbitkan

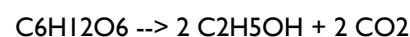
artikel berjudul 'Etudes sur la Bière' (*Studies on Fermentation*). Dalam artikel ini, Pasteur menemukan bahwa proses susu yang menjadi asam (basi) adalah proses yang melibatkan mikroorganisme dan bukan proses kimia biasa. Pasteur kemudian memperkenalkan suatu proses penyiapan susu yang disebut 'pasteurisasi' yang bisa membuat susu lebih tahan lama, sehingga memajukan industri susu Perancis pada jaman itu.

Teknik fermentasi sebenarnya sudah dikenal sejak jaman neolitik, terutama untuk memproduksi minuman. Nenek moyang kita sudah memperhatikan bahwa jika bahan-bahan tertentu disiapkan secara khusus, maka akan mengubah rasa dan bentuk dari bahan tersebut. Jaman dahulu, proses ini dianggap proses yang mistis dan misterius, sampai Louis Pasteur dan kimiawan selanjutnya memahami latar belakang kimiawi dari fenomena ini.

Secara kimia, ada tiga jenis reaksi kimia fermentasi:

a. Reaksi fermentasi alkohol

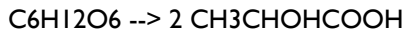
Reaksi ini mendasari semua pembuatan minuman beralkohol melalui fermentasi. Reaksinya adalah sebagai berikut:



Yang sebelah kiri adalah glukosa atau gula, dan yang sebelah kanan adalah etanol (etil alkohol) dan gas karbondioksida. Reaksi ini hanya terjadi dengan bantuan mikroorganisme. Dalam reaksi ini, mikroorganisme 'mencerna' gula menjadi alkohol dan gas karbondioksida.

b. Reaksi fermentasi homolaktik

Reaksi ini mendasari pembuatan yoghurt, acar, dan kimchi. Reaksinya adalah sebagai berikut:



Sebelah kiri adalah glukosa, sementara sebelah kanan sebagai produknya hanyalah asam laktat. Asam ini yang membuat pH makanan dan minuman menjadi turun sehingga rasanya asam.

c. Reaksi fermentasi heterolaktik

Reaksi ini mendasari beberapa proses makanan yang sekaligus menghasilkan asam laktat dan alkohol. Reaksinya dibawah ini:



Dalam reaksi ini glukosa diubah menjadi asam laktat, alkohol, dan gas karbondioksida sebagai hasil reaksi. Secara alamiah, reaksi homolaktik dan heterolaktik bisa terjadi bersamaan atau bergiliran.

d. Reaksi fermentasi protein

Dalam beberapa proses makanan, misalnya tempe dan kecap, terjadi fermentasi pada protein (senyawa yang mengandung C, H, O, dan N). Biasanya proses yang terjadi adalah mikroorganisme yang mencerna protein pada bahan menjadi protein sederhana, seperti glutamat. Glutamat inilah yang membawa rasa gurih dan khas yang ada pada tempe dan kecap.

Keempat reaksi diatas mendasari semua pembuatan makanan dan minuman yang menggunakan proses fermentasi.

Fermentasi dalam Kuliner Tradisional Indonesia

Nenek moyang kita sudah mengenal teknik fermentasi secara turun-temurun. Namun mereka tidak memahami reaksi kimianya, melainkan mengamati fenomena alam yang terjadi pada bahan yang difermentasikan. Dari kategori ini, teknik fermentasi bisa dibagi dua, yakni berdasarkan mikroorganismenya dan berdasarkan perubahan rasanya.

Berdasarkan mikroorganismenya, proses fermentasi bisa dibagi dua yakni bakteri dan jamur, dengan ciri sesuai pada tabel berikut:

Bakteri	Jamur
Contoh: Kefir, yoghurt, kimchi - Berkembang pada lingkungan yang basah - Tidak membutuhkan kelembaban udara - Membutuhkan suplai oksigen - Kerjanya cepat - Relatif tahan terhadap guncangan atau perubahan kondisi	Contoh: Tempe, wine, bir - Berkembang pada lingkungan yang lembab - Tidak membutuhkan suplai oksigen - Rentan terhadap perubahan suhu - Bekerja relatif lambat



Foto mikroskop elektron dari *Saccharomyces cerevisiae* atau ragi

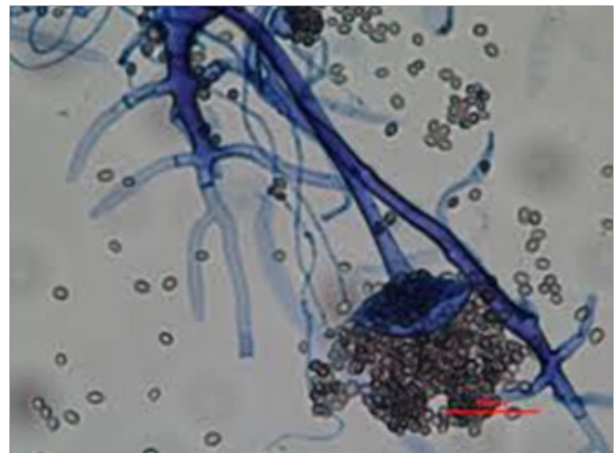


Foto mikroskop elektron dari *Rhizopus* atau jamur tempe

Sementara untuk perubahan rasa, ada empat kategori seperti pada tabel berikut:

Karbohidrat (amilum) menjadi gula Tape, peuyeum (tape singkong) Hambar --> Manis	Gula (karbohidrat) menjadi alkohol dan air Air tape, bir, wine Manis --> Pahit
Protein menjadi glutamat Tempe, kecap Hambar --> Gurih	Bakteri penghasil asam laktat Yoghurt, kefir, acar, kimchi, cuka Hambar --> Asam dan awet

Apakah sebenarnya tujuan proses fermentasi? Ada empat tujuan utama fermentasi yakni:

- Bertujuan untuk mengawetkan makanan dan minuman (pH rendah pada acar dan yoghurt, arak, mencegah bakteri hidup sehingga produk bisa disimpan lebih lama)
- Bertujuan untuk memberi nilai tambah pada sebuah bahan alam (tempe, tape, yoghurt, lebih memiliki nilai gizi dan nutrisi dibandingkan kedelai, beras ketan, dan susu)
- Bagian dari budaya adat yang diturunkan antar generasi (arak dalam upacara Bali atau Dayak, yang memiliki budaya fermentasi sebagai adat)
- Bahan untuk dibawa dalam sebuah perjalanan (ikan asin, kue keranjang, teh Pu Erh, bahan yang menjadi awet dan praktis untuk dibawa setelah fermentasi)

Lalu dimana unsur 'tradisional'-nya? Unsur ini terletak pada penggunaan mikroorganismenya, atau yang biasa disebut dengan ragi. Wawancara dengan produsen Tuak Tuban dan Tuak Medan, dua daerah yang begitu jauh dan produsennya sendiri belum pernah bertemu, namun mereka menjelaskan proses pembuatan tuak yang sama persis (penyiapan bahan – pemasakan – fermentasi – pembotolan).

Namun, rasa produk mereka berbeda jauh, dan itu adalah karena mereka masing-masing menggunakan ampas dari sisa produksi sebelumnya sebagai ragi untuk produksi. Ini membuktikan bahwa bahan yang sama, dengan kondisi yang sama, namun dibuat dengan mikroorganisme yang berbeda, bisa menghasilkan produk yang berbeda. Mikroorganisme inilah yang diturunkan turun-temurun dalam bentuk 'ragi' dan 'ampas' yang mengandung kunci utama pembuatan produk tersebut.

Produsen tempe misalnya, juga memiliki proses tradisional yang unik. Menurut Katz dalam bukunya 'The Art of Fermentation', kandungan tempe antara yang dibuat dengan tradisional menggunakan bambu dan daun

pisang, dibandingkan dengan tempe modern, ternyata yang modern tidak menghasilkan vitamin B12, sementara yang tradisional ada. Ini membuktikan bahwa masih ada proses tradisional yang khas dan belum bisa dijelaskan oleh ilmu kimia modern.

Dengan demikian jelaslah bahwa produk fermentasi tradisional Indonesia adalah sebuah harta yang mengandung pengetahuan nenek moyang kita secara turun-temurun. Dalam setiap botol tuak, arak, dan brem, terdapat ragi yang memiliki nilai ilmiah dan historis tinggi, yang perlu dilestarikan dan diteliti lebih lanjut untuk kepentingan industri kita di masa depan.

Makna Sosial Dalam Produk Fermentasi

Yadias tun punyah baon tuak
Tonden karuan uyut jagate
Yaningo unya hartabrana
Ngaweang jagate uyut satuwuk
Kalau seseorang mabuk tuak
Belum tentu ia mengganggu dunia
Tetapi jika seseorang mabuk harta benda
Sudah pasti dunia hancur karenanya

Di Bali, ada kesenian bernama cakepung dangenjek, dimana para pemainnya lebih dulu minum tuak, kemudian bernyanyi menembang bersahut-sahutan seperti lomba rap di Amerika Serikat. Sajak di awal paragraf ini ditulis oleh salah satu tokohnya, Ketut Kelim dari Seririt di Singaraja dengan menggunakan tembang Sinom dari Geguritan Sucita.

Walaupun memiliki budaya minum, masyarakat Bali tidak dikenal sebagai pemabuk. Bahkan Miguel Covarrubias dalam bukunya Island of Bali (1937) mencatat bahwa tidak banyak orang Bali yang mabuk diluar kendali karena ada kontrol budaya ketat yang mencegahnya. Kontrol budaya inilah yang mencegah konsumsi alkohol yang berlebihan.

Mungkin karena sadar bahwa produk hasil fermentasi memiliki efek negatif jika dikonsumsi berlebihan, produk ini biasanya menempati tempat yang istimewa di dalam adat. Produk ini biasanya hanya dibuat dan dikonsumsi pada waktu tertentu, tidak boleh dikonsumsi oleh sembarang orang, dan ada pembatasan volume dalam sekali pembuatan.

Misalnya pada moke, sebuah minuman tradisional di Flores. Moke adalah minuman fermentasi dari pohon enau (*Arenga pinnata*) yang digunakan pada upacara Tua Kalok dan Roko Molas Poco. Proses pembuatan moke diawali dengan sesaji dan doa yang dipanjatkan untuk memilih pohon enau yang akan dijadikan bahan utama.

Bunga pohon enau yang muda kemudian dipotong sedikit lalu air sadapannya ditampung, dan inilah yang kemudian difermentasikan menjadi minuman moke. Dalam upacara Tua Kalok, upacara dibuka oleh kepala suku atau

Tana Puan dimana moke akan diminum oleh para ketua adat untuk menyatakan tekad mereka bekerja sama.

Dalam upacara Roko Molas Poco, moke digunakan sebagai minuman yang wajib disuguhkan untuk para penebang pohon. Roko Molas Poco adalah upacara membuat rumah adat baru di Flores, dimana sekelompok warga desa diutus untuk menebang pohon di hutan sebagai bahannya. Mereka inilah yang menikmati moke ketika

kembali ke desa dan memulai pembuatan rumah adat baru.

Dalam kedua upacara tersebut, seperti dalam upacara lainnya, konsumsi minuman hasil fermentasi seperti moke dilakukan dengan hati-hati. Tidak semua orang bisa minum, dan hanya kalangan terbatas yang menikmatinya. Melihat tingginya posisi moke dalam adat Flores, maka patut diduga bahwa tindakan ini adalah petuah dari nenek moyang untuk mempertahankan produksi moke sebagai identitas dari



Foto upacara Roko Molas Poco di Flores



Foto proses pembuatan moke di Flores

suku Flores itu sendiri.

Dalam kehidupan sehari-hari, orang Batak memiliki kebiasaan juga untuk menikmati tuak pada upacara pernikahan dan tahun baru. Tuak biasanya hadir dalam pesta-pesta adat ini. Proses pembuatan tuak mirip seperti moke, dari sadapan pohon enau. Namun bedanya ketika fermentasi, tuak Medan menggunakan ragi dari kulit pohon raru yang hanya ada di wilayah Sumatera Utara, sehingga rasa dan warnanya berbeda dengan tuak daerah lainnya.



Kulit pohon raru yang digunakan sebagai bahan pembuatan tuak Medan

Dalam adat Batak, tuak juga merupakan sajian wajib dalam upacara manulangi. Dalam upacara ini, seorang nenek yang sudah bercucu akan menerima sajian air minum dan tuak dari anak dan cucunya, sambil beliau menitahkan pembagian harta warisnya di hadapan para ketua adat. Dalam beberapa upacara lainnya, tuak memang sering digunakan sebagai sajian untuk menghormati nenek moyang atau leluhur suku Batak Toba.

Produk fermentasi jelas memiliki posisi sosial yang penting di dalam adat tradisional Indonesia. Adalah suatu tindakan yang naif ketika produk ini dihilangkan hanya karena salah satu unsurnya berpotensi bahaya, padahal nenek moyang kita dari Sabang sampai Merauke mengingatkan untuk melestarikan produk fermentasi dan pembuatannya melalui upacara adat. Kekuatan yang dimiliki bahan kimia yang dihasilkan oleh proses fermentasi justru dipakai secara bijak oleh nenek moyang kita, yang selalu mengemasnya dalam aturan adat yang ketat.

5. Quo Vadis Produk Fermentasi Indonesia

Banyak negara di dunia ini yang berhasil menjadikan produk fermentasinya sebagai andalan ekspor. Misalnya wine Perancis atau kimchi Korea. Kedua produk ini adalah



Penampilan dan warna dari Tuak Medan

hasil fermentasi, dan nilainya bisa mencapai ribuan dollar. Mengapa? Karena proses fermentasi adalah proses yang sangat alami dan produk yang dihasilkan sangat spesifik, seperti seni. Tak heran jika produk seperti wine bahkan mengenal kode terroir atau teritorial, dimana wine produksi Bordeaux misalnya, akan langsung bernilai tinggi hanya karena anggurnya ditanam di Bordeaux.

Bagaimana dengan Indonesia? Nampaknya masih menjadi mimpi, jika kita melihat produk fermentasi kita: dari tempe sampai tuak. Makanan fermentasi Indonesia yang boleh dibilang paling maju perkembangannya adalah kecap, yang sudah mengenal proses modern dan diproduksi massal. Tetapi produk lain seperti tempe, masih belum mencapai prestise setinggi keju Swiss misalnya. Padahal tempe adalah khas Indonesia dan gizinya tak kalah canggih dari keju Swiss.

Minuman kita memiliki nasib yang lebih teruk lagi. Alih-alih dilestarikan sebagai budaya bangsa, pelakunya malah dibasmi dan dihalangi produksinya. Ketika bertemu dengan produsen minuman fermentasi tradisional, penulis mendengar kisah sedih dari berbagai daerah. Bahkan di Kalimantan Timur, pohon enau sengaja dibakar dan dimusnahkan untuk menghambat produksi minuman tradisional disana. Padahal, tuak layak untuk bersanding dengan wine dan soju, di rak-rak mentereng di bandara

seluruh dunia, dengan bandrol harga selangit dan kemasan cantik mengkilap.

Apa yang dibutuhkan oleh produsen produk fermentasi Indonesia agar bisa menjadi maju? Dibawah ini ada beberapa masukan:

- Payung hukum dan peraturan yang jelas. Memang semua produk termasuk obat batuk dan alkohol perlu diatur distribusinya. Pengaturan distribusi yang jelas dan adil sangat dinanti. Tetapi meletakkan produk ini pada 'grey area' membuat produsen setiap saat rentan jatuh ke tangan oknum yang akan memanfaatkan posisi lemah mereka.
- 'Standarisasi' daerah seperti Bordeaux, untuk menghindari pembajakan dan persaingan tidak sehat. Ini sebuah langkah sederhana yang belum pernah ada di Indonesia: dimana pemerintah daerah memberikan lisensi khusus untuk produk tradisionalnya. Seperti wine Bordeaux, dimana pemerintah daerah Bordeaux memberikan sertifikasi yang ketat dan kemudian mengeluarkan cap 'Asli Bordeaux' pada produk wine yang memenuhi syarat, sehingga harganya akan menjadi naik.
- Bantuan teknologi proses dan kemasan agar lebih menarik dan menjangkau dunia. Perbedaan antara blue cheese dengan tempe hanyalah

bahwa keju bisa dikemas cantik dan dikirim ke Jakarta, sementara tempe dibungkus daun pisang dan mustahil dikirim ke New York. Jika produsen bekerja sama dengan pemerintah, maka teknologi yang tepat bisa membantu produsen menghasilkan produk yang lebih baik dan nantinya bisa bersaing di dunia internasional

Sejak jaman dahulu, nenek moyang kita menganggap teknik fermentasi begitu penting sehingga menempatkannya sebagai syarat pada upacara adat untuk memastikan kelanggengannya. Trend ini nampak nyata dalam berbagai budaya masyarakat Indonesia dari Aceh sampai Papua. Bahkan mereka pun sadar betapa pentingnya teknologi ini, sampai-sampai memberi perhatian begitu besar padanya.

Akan sangat tragis jika justru di tangan anak cucunya yang modern dan berpendidikan seperti kita ini, teknologi fermentasi tradisional Indonesia kita punahkan hanya karena alasan yang berwawasan sempit. Adalah tanggung jawab kita sebagai penerus bangsa, untuk meneliti lebih dalam, memperbaiki, dan kemudian memuliakan produk fermentasi tradisional kita sehingga bisa bersaing dengan wine dan soju. Karena kalau bukan kita, siapa lagi yang akan melanjutkan tradisi nenek moyang kita sendiri?

Daftar Pustaka

Katz, Sandor Ellix

2013 "The Art Of Fermentation", Audiobook 2013, Tantor Media Inc.

Nazarudin, Harry H.,

2015 "Kimia Kuliner: Di Balik Beras Plastik, Tahu Plastik, dan Kluwek!", Literati

Winarno, Bondan, et.al.,

2015 "100 Maknyus Bali", Jalansutra

<https://en.wikipedia.org/wiki/Fermentation>

<http://dominique122.blogspot.co.id/2015/04/minuman-tuak-dalam-adat-batak-toba.html>



ANTROPOLOGI INDONESIA

Indonesian Journal of Cultural and Social Anthropology



24 Panels
15 Countries
174 Papers